

Mutter Nonne Diakonin

**Frauenbilder
im Recht der Ostkirchen**

KANON XVI

KOVAR

HERAUSGEBER
FÜR DIE GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN
CARL G. FÜRST, RICHARD POTZ

REDAKTION

RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
EVA SYNEK

Gefördert durch
das Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur

KANON

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kanon : Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der
Ostkirchen. - München-Egling a. d. Paar : Kovar.
Früher im Verl. Herder, Wien, danach im Verb. der Wiss. Ges.
Österreichs, Wien

Mutter, Nonne, Diakonin. - 1. Aufl. –
München ; Egling a. d. Paar : Kovar, 2000
ISBN 3-925845-89-5 brosch.

© by Roman Kovar Verlag, 84692 Egling an der Paar
Umschlaggestaltung : Wolfgang Wieshaider
Auslieferung: Verlag Roman Kovar, Hauptstr. 13, 84692 Egling an der Paar
Druckvorlage: Institut für Recht und Religion an der
rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
Druck: thB, Tschechische Republik
1. Auflage 2000. Alle Rechte vorbehalten.
ISBN 3-925845-89-5

KANON XVI

Yearbook of the SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN CHURCHES
Annuaire de la société du droit des églises orientales

MOTHER, NUN, DEACONESS

Images of Women
according to Eastern Canon Law

Edition Roman Kovar · Egling 2000

Empty Page

KANON XVI

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

MUTTER, NONNE, DIAKONIN

Frauenbilder
im Recht der Ostkirchen

Verlag Roman Kovar · Egling 2000

Empty Page

Inhalt

<i>Eva M. Synek, Wien</i>	
Bericht zum XIV. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen „Die Frau im kanonischen Recht der Ostkirchen“/„Women in Canon Law of the Eastern Churches“.....	V
<i>† Gennadios Limouris, Fener/Istanbul</i>	
Orthodox and Ecumenical Assemblies and Conferences of the 20 th Century.....	1
<i>Eva M. Synek, Wien</i>	
Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht	25
<i>Angeliki E. Laiou, Cambridge/Athens</i>	
The Evolution of the Status of Women in Marriage and Family Law.....	71
<i>Joëlle Beaucamp, Aix-en-Provence</i>	
Les femmes et l’Église: droit canonique, idéologie et pratiques sociales à Byzance.....	87
<i>Basileios Joultsis, Thessaloniki</i>	
La femme dans l’activité de l’enseignement théologique	113
<i>Filoteia Cosma, Agapia</i>	
La femme et la formation théologique en Roumanie	126
<i>Ioannis M. Konidaris, Athen</i>	
Die Rechtsstellung monastisch lebender Frauen unter besonderer Berücksichtigung der Unterschiede zwischen Nonnen und Mönchen	131
<i>Marcel Metzger, Strasbourg</i>	
Le diaconat féminin dans l’histoire	144
<i>Heinz Ohme, Berlin</i>	
Frauen im Niederen Klerus und als Ehefrauen von Klerikern in den östlichen Traditionen	167

<i>Evangelos D. Theodorou, Athen</i>	
Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlungen der panorthodoxen Theologenkonferenz von 1988	190
<i>† Mesrob K. Krikorian, Vienna</i>	
An Almost lost Tradition: The Deaconess in the Armenian Church	213
<i>Susan Ashbrook Harvey, Providence/Rhode Island</i>	
Women's Service in Ancient Syriac Christianity	226
<i>Dimitrios Salachas, Athènes</i>	
Le statut juridique de la femme dans le droit canonique de l'Église Catholique	242
<i>Charalambos K. Papastathis, Thessaloniki</i>	
The Enclosure of Mount Athos in the Framework of Gender Discrimination	265
<i>Martin Forstner, Mainz</i>	
Die Stellung der Frau nach neoislamischer sunnitischer Lehre	282

Empty Page

BERICHT

DER XIV. KONGRESS DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

Von Eva M. S y n e k, Wien

Nach den Tagungen auf Kreta (1973), in Thessaloniki (1981) und Kavalla (1989) durfte die Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen mit ihrem 14. Kongreß nunmehr auch in Athen zu Gast sein. Damit hat Griechenland Deutschland, Italien und Österreich, wo ebenfalls bereits mehrmals Tagungen stattgefunden haben, als Gastgeberland eindeutig überholt. Möglich gemacht wurde dieser unter dem Rahmenthema „Die Frau im kanonischen Recht der Ostkirchen“ stehende, vierte „griechische“ Kongreß in der Woche vom 20. bis 26. September 1999 durch Spyros N. Troianos.

Als Dekan der Athener Rechtswissenschaftlichen Fakultät, die in Zusammenarbeit mit dem Generalsekretariat für die Gleichstellung der Frau dankenswerter Weise die Gastgeberrolle übernommen hatte, fiel ihm nicht nur die Hauptlast der „normalen“ Kongreßvorbereitungen zu: Kurz vor Kongreßbeginn waren geradezu organisatorische Wunder gefragt, war es doch nach den verheerenden Beben in der Türkei auch im Großraum von Athen zu einem stärkeren Erdbeben gekommen. Schien es zunächst so, daß die Tagung ungehindert stattfinden könne, wurde der geplante Tagungsort - ein Kongreßzentrum in Kastri im Norden von Athen - von der griechischen Baupolizei dann in letzter Minute doch nicht freigegeben. Buchstäblich binnen Stunden mußte man nicht nur ein neues Hotel für die auswärtigen Gäste, sondern auch Tagungsräume mit der nötigen Infrastruktur für die Dolmetscherinnen finden. Die schwierige Aufgabe wurde so meisterhaft gelöst, daß vielen wohl gar nicht richtig bewußt wurde, wie schwierig die Situation - nicht zuletzt aus budgetären Gründen - für die Veranstalter war. Dennoch gelang es ihnen in kürzester Zeit, die Tagung in Räume der Universität bzw. der Athener Journalistenvereinigung zu verlegen und alle Teilnehmenden via Fax oder Telephon rechtzeitig von ihrer neuen Unterkunft - ein sehr schönes Hotel nächst der Universität - zu informieren.

Mit Prof. Troianos und seinen unmittelbaren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sei an dieser Stelle auch allen jenen gedankt, die unserer Tagung auf vielfältige Weise ihre Unterstützung angedeihen ließen. Insbesondere haben sich die Kongreßteilnehmer über die Segenswünsche Seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios von Konstantinopel gefreut. Er ließ sie durch seinen

Vertreter, Seine Eminenz Gennadios, den Metropoliten von Sassima (Limouris) übermitteln, der auch an der ganzen Tagung teilgenommen hat. Seine Seligkeit Christodoulos, der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland hat es sich nicht nehmen lassen, persönlich zur Kongreßeröffnung zu kommen. Die Kongreßteilnehmer verdanken ihm nicht zuletzt einen von kulinarischen Köstlichkeiten dominierten eindrucksvollen Empfang im Pendeli-Kloster. Mit ihm gemeinsam haben Seine Eminenz Metropolit Pantaleimon von Tyroloi und Serenton (Rodopoulos), der erste Ehrenpräsident unserer Gesellschaft, Seine Magnifizenz Prof. Konstantinos Dimopoulos, der Rektor der Universität Athen, Prof. Carl Gerold Fürst als Präsident der Gesellschaft und zahlreiche prominente Vertretern des öffentlichen Lebens in Griechenland - die Minister für Inneres, Äußeres, Entwicklung, Unterricht und Kultus sowie Kultur, weiters die Bürgermeister von Athen, Nea Erithrea und Kifissia - den Ehrenschutz über die Tagung übernommen. Das Ehrenkomitee hat fast geschlossen an der feierlichen Eröffnung teilgenommen. Viele Namen stehen für Institutionen, die dem Kongreß auch ihre materielle Unterstützung angedeihen ließen: das Auswärtige Amt, das Ministerium für Unterricht und Kultus, das Kulturministerium der Republik Griechenland, das Generalsekretariat für Forschung und Technologie, die Stadtgemeinden von Kifissia und Nea Erithrea. Weiters sind zu nennen: der Verband der Diözesen Deutschlands, der wieder die Kosten für das bewährte Dolmetscherinnen-Team um Bärbl Simons-Fischer übernahm, außerdem die J.F. Costopoulos-Stiftung, die Commercial-Bank of Greece, die „Aspis-Pronoia“ S.A. und das Verlagshaus A.N. Sakkoula. Mit ihrer aller Hilfe war es möglich, die von den Teilnehmenden persönlich aufzubringenden Kosten so niedrig zu halten, daß auch jüngere Wissenschaftler kommen konnten.

Das aktuelle Rahmenthema der Tagung - „Die Frau im kanonischen Recht der Ostkirchen“ - knüpfte in gewisser Weise an die bereits in Holy Cross unter dem Generalthema „Priestertum in Ost und West“ aufgebrochene Ordinationsdebatte an (vgl. KANON XIII und XIV). Bei der Formulierung der Referatsthemen wurde zwar bewußt darauf geachtet, das Problem Frauenordination nicht zu isolieren und auch die Referate zu weiblichen Klerikern (Marcel Metzger, Evangelos Theodorou, S.E. Erzbischof Mesrob Krikorian und Heinz Ohme) nicht an den Anfang zu stellen. Dennoch liefen z.T. bereits die Begrüßungsadressen, aber auch die orthodoxen Diskussionsbeiträge im Anschluß an die Vorträge erstaunlich oft gerade auf das Spezialproblem Frauenordination und hier wiederum auf das Reizthema Priesterweihe hinaus. Manch Tagungsteilnehmer mag sich daher gefragt haben, ob die stereotype Bekräftigung, die Frage sei einzig ein „von außen“ an die Orthodoxie herangetragenes Thema eigentlich noch hält. Das innerorthodoxe Engagement, mit dem man sich auch dort auf das Thema stürzte, wo es leicht zu vermeiden gewesen wäre, deutet doch wohl eher darauf hin, daß man begonnen hat, sich auch innerorthodox aus eigenem Interesse intensiv mit der Frage zu befassen. Aufhorchen ließ

die wiederholt geäußerte Meinung, man halte die Frauenordination zwar für inopportun, nicht aber für im eigentlich dogmatischen Sinn unmöglich.

Im übrigen gelang es insgesamt wohl gut, die Ordinationsdebatte in einen weiteren Horizont zu stellen. Bereits der - themenbezogen - vor allem ausgewählte innerorthodoxe und ökumenische Konferenzen relevierende Festvortrag von S.E. Metropolit Gennadios war dazu angetan, den Blickwinkel ein wenig zu weiten.

Einen anderen, mehr theoretischen, Einstieg wählte für den ersten Arbeitstag Prof. Nikolitsa Georgopoulou, die Präsidentin der Abteilung für Sozialtheologie der Universität Athen. Der Titel ihres Referates – „Differenzierung und Eigenart der Geschlechter“ - deutet bereits die grundlegenden philosophischen Prämissen der Referentin an, an denen eine rege Diskussion entbrannte. Hier und im folgenden zeigte sich immer wieder, daß die Gesprächsphasen im Plenum gemessen an der für die Vorträge selbst vorgesehenen Zeit - wie auf den meisten Kongressen - im Grunde zu kurz bemessen waren. Allein über die heute in vielen Punkten strittige Frage „natürlicher“ Geschlechtsdifferenzen versus sozial geprägte Geschlechtsunterschiede hätte man sicher mehrere Stunden lebhaft diskutieren können.

Sicher konnte keines der vielen verschiedenen Rechtsgebiete, in denen die Kategorie „Geschlecht“ eine Rolle spielt, im Rahmen eines Überblicksreferates umfassend abgehandelt werden. Gerade durch das Anschneiden unterschiedlichster Aspekte wurde es aber möglich, die Breite einschlägiger Fragen ins Bewußtsein zu bringen und hoffentlich auch zu weiteren Spezialstudien anzuregen. Neben „klassischen“, im Rahmen traditioneller Institutionengeschichte immer schon behandelter Fragestellungen - so insbesondere der sich wandelnde Status von Frauen im Ehe- und Familienrecht (Angeliki Laiou) bzw. im monastischen Bereich (Ioannis Konidaris) - wurde z.B. auch die erst in jüngster Zeit etwas offener diskutierte Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften (Eva Synek) aufs Tapet gebracht, deren Bedeutung tief in den Alltag orthodoxer Christinnen hineinreicht. Beiträge zum katholischen Kirchenrecht (Dimitri Salachas) und zum sunnitischen Islam (Martin Forstner) ermunterten zu einer rechtsvergleichenden Perspektive. Der Beitrag von Charalampos Papastathis – „Religionsfreiheit und Diskriminierungsverbot. Klauurvorschriften unter besonderer Berücksichtigung des Athos“ - verdeutlichte an einem besonders aktuellen Beispiel, wie vielschichtig sich heute nicht nur die an den Schnittpunkten von innerem Kirchenrecht und staatlichem Recht aufbrechenden Probleme gestalten können. Er zeigte auch auf, daß die europäische als eine immer wichtiger werdende zweite religionsrechtliche Ebene zum traditionellen „Staatskirchenrecht“ hinzutritt.

Daß jene Fragen, für die bislang kaum wissenschaftliche Vorarbeiten geleistet wurden, auch auf unserem Kongreß nur am Rande zur Sprache kamen, ist nicht weiter verwunderlich. So bestehen deutlich Forschungsdefizite hinsichtlich der Frage, wo Frauen (abgesehen von der strittigen Zuordnung von Diakoninnen) in bestimmten historischen Kontexten dem Niederen Klerus zugeordnet wurden bzw. liturgische Funktionen übernahmen, die jedenfalls bei Männern von manchen Kir-

chen zu bestimmten Zeiten als klerikal verstanden wurden (z.B. Anagnosten, Psalmensänger)¹. Interessant wären hinsichtlich der letztbenannten Frage natürlich nicht zuletzt Informationen zur heute z.T. durchaus unterschiedlichen lokalen Praxis auf Gemeindeebene sowie zur speziellen Situation in den Frauenklöstern. Noch weitere Forschung würden sicher auch die von Joëlle Beaucamp ausgehend von byzantinischen Quellen skizzierten Ansätze zur faktischen Partizipation von Frauen an der kirchlichen Leitungsgewalt lohnen, so beispielsweise der zwischen dem generellen kirchlichen Status von Frauen und dem spezifischen Status des Kaisers schwankende Status byzantinischer Kaiserinnen und die etwaigen Einflußmöglichkeiten von Laien-Frauen (vor allem im monastischen Bereich) via Stifterrechte. An aktuellen Entwicklungen wäre es gewiß lohnend, die Beteiligung von Frauen an Agenden der kirchlichen Verwaltung statistisch zu erheben und vergleichend darzustellen, vor allem aber auch die parallel zur politischen Frauenemanzipation im kirchlichen Bereich gelegentlich zu beobachtende Integration von Frauen in Gremien mit Wahlrechten sowie beratenden und/oder entscheidenden Kompetenzen auf verschiedenen Ebenen (Gemeinde, Eparchie, Gesamtkirche) zu untersuchen. So wäre es zu wünschen, daß unsere Tagung zumindest bei einzelnen der TeilnehmerInnen nicht nur Interesse für im Gender-Kontext relevante Fragen geweckt hat, sondern auch zu neuen Forschungsvorhaben in einem Gebiet ermuntert, dessen vielfältige aktuelle Relevanz außer Streit steht.

Vorbildwirkung für die weitere Aufarbeitung aktueller Entwicklungen könnte dabei jene Arbeitseinheit unseres Kongresses haben, die der Frage theologischer Bildung gewidmet war: Nachdem im Rahmen der rechtshistorischen Beschäftigung mit der Stellung der Frau auf der Ebene von Laienrechten bereits vorweg einige historische Möglichkeiten von Frauen, auf die Formulierung und Verbreitung theologischer Lehrinhalte Einfluß zu nehmen (Joëlle Beaucamp) angesprochen worden waren, ging es nun vor allem um den aktuellen Zugang von Frauen zu theologischer Bildung sowohl in Griechenland (Basileios Gioultsis) als auch in den östlichen Reformländern (am Beispiel von Rumänen: Maica Filoteia Cosma), desweiteren um ihre Möglichkeiten (als Religionslehrerinnen im Schuldienst, im Gemeindedienst, aber auch als Lehrende an theologischen Ausbildungsstätten) auf verschiedenen Ebenen aktiv in der Vermittlung theologischer Lehre tätig zu werden. Auch wenn dies von den ReferentInnen nicht besonders betont wurde, zeigt sich gerade hier überdeutlich, wie sehr die kirchliche Stellung von Frauen einem sozialen Wandel unterworfen war und ist. Zwar hat es - so konnte Joëlle Beaucamp aufzeigen - faktisch zumindest punktuell bereits im byzantinischen Kontext immer mehr Einfluß von Frauen in kirchlichen Dingen gegeben, als das kanonische Recht explizit vorsah. Schon die Evangelien begründeten eine Tradition der positiven Würdigung weiblichen Engagements in der Verkündigung der Frohbotschaft ge-

¹ In diesem Zusammenhang sei Susan Ashbrook Harvey besonders herzlich gedankt. Sie konnte zwar aus Termingründen nicht an unserer Tagung teilnehmen, hat aber für vorliegenden Kanon einen wichtigen Beitrag über Frauenämter im syrischen Kontext zur Verfügung gestellt.

genläufig zu den sog. Lehrverboten im paulinischen Korpus. Die hagiographischen Quellen unterstreichen vielfach diesen Traditionstrang, man denke nur an orthodoxe Heilige wie die Hl. Makrina (die Schwester von Basileios und Gregor v. Nyssa), die als *didaskalos* in die Geschichte eingegangen ist. Dennoch wurde die kanonische Tradition historisch von einer großen Skepsis gegenüber lehrenden Frauen dominiert. Heute ist die Lehrtätigkeit von Frauen hingegen weithin selbstverständlich; die Vorstellung, etwa die Erteilung schulischen Religionsunterrichts durch Frauen unter Verweis auf 1 Kor 14, 33 f oder 1 Tim 2, 12 abzulehnen, erscheint in Griechenland oder Rumänien wohl nicht minder absurd als im westkirchlichen Kontext.

Umso erstaunlicher ist es, daß die Empfehlung der panorthodoxen Theologenkonferenz von Rhodos bezüglich der Wiederbelebung des Frauendiakonats (bzw. auch der Schaffung anderer Frauenämter) in den Kirchen der byzantinischen Orthodoxie nur sehr zögerlich aufgegriffen wird, wären hier doch in der Tradition vergleichsweise breite Anknüpfungsmöglichkeiten gegeben. Nicht nur in der armenisch-apostolischen Kirche gab es im 19. Jahrhundert eine Renaissance des monastischen Frauendiakonats. Auch in Griechenland wurden vom Hl. Nektorios von Ägina Nonnen ordiniert. Ihre sekundäre Bezeichnung als „Subdiakoninnen“ verweist allerdings auf ein Problem, das auch in der historischen Diskussion immer wieder aufbricht. Waren die historisch unzweifelhaft bezeugten antiken bzw. mittelalterlichen Diakoninnen wirklich weibliche Pendants der männlichen Diakone? Waren sie diesen gegenüber nur hinsichtlich bestimmter Rechte schlechter gestellt oder aber auch hinsichtlich der Qualität ihrer Weihe? Die zwischen Evangelos Theodorou und Heinz Ohme, der im Prinzip die bekannten gegenläufigen Positionen von Aimé Martimort vertrat, geführte Diskussion machte klar, daß die Frage der Einordnung des historischen Frauendiakonats in die Kategorien „höhere“ und „niedere“ Weihen offenbar immer noch nicht ganz ausgestanden ist. Die Debatte ist nicht nur immer noch bezüglich des Umgangs mit frühchristlichen Rechtsquellen von einer generell zu beklagenden Tendenz zu Anachronismen überschattet. Hinsichtlich der byzantinischen Zeugnisse erstaunt auch, daß selbst auf einer kirchenrechtlichen Tagung den (besonders interpretationsbedürftigen) liturgischen Formularen viel mehr Aufmerksamkeit zu Teil wurde als den vergleichsweise klar formulierenden kaiserlichen Rechtsquellen.

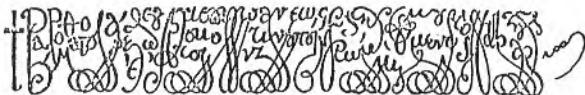
Prägten also interessante Referate und spannende, z.T. durchaus kontrovers geführte Plenumsdiskussionen die morgendlichen und spätnachmittäglichen Arbeitseinheiten, so gab es darüber hinaus auch viel Raum für weiterführende Gespräche im kleinen Kreis. Insbesondere die gemeinsamen Mittagsmahlzeiten im Hotel, aber auch die vielen festlichen Abendessen boten einen idealen Rahmen für vielfältige Begegnungen. Den griechischen Gastgebern war es nicht zuletzt mittels eines durch kulinarische Verlockungen geprägten Rahmenprogramms gelungen, eine besonders angenehme Arbeitsatmosphäre zu schaffen. Es waren wohl alle

Teilnehmenden davon überzeugt, daß es schön wäre, recht bald wieder in den Genuß eines „griechischen“ Kongresses zu kommen.

Das Mittagessen, das Seine Seligkeit Christodoulos im Rahmen unseres traditionellen „Ausflugstages“ am Donnerstag im Anschluß an den Gottesdienst in Nea Erythrea im Pedelikloster für uns gab, wurde bereits erwähnt. Die für den Nachmittag ursprünglich geplante Besichtigung byzantinischer Klöster der Region Attika mußte wegen Erdbebenbeschäden leider abgesagt werden. Umso faszinierender gestaltete sich der Besuch in einem relativ neu gegründeten, äußerst lebendigen Frauenkloster der Metropolie von Attika. Zum Abschluß der Exkursion kamen wir schließlich zu einem ebenfalls neuen Männerkloster, das allerdings nur die männlichen Kongreßteilnehmer betreten durften: Die Frauen trugen diese praktische Lektion bezüglich der am Vorabend im Anschluß an das Referat von Ioannis Konidaris diskutierten Frage moderner *Abaton*-Klöster mit Humor, umso mehr, als sie an einem schattigen Platz vor dem Kloster von einem Mönch röhrend mit Getränken und Süßigkeiten verwöhnt wurden.

Der Reigen sozialer „Events“ wurde mit einem Empfang des Rektors der Universität im Anschluß an den Festvortrag von S.E. Metropolit Gennadios v. Sassima eröffnet. Am Mittwoch gab die Generalsekretärin des Sekretariats für die Gleichstellung der Frau ein Essen im Hotel: Durch das Engagement ihrer Mitarbeiterinnen, die sich auf die verschiedenen Tische verteilten, erhielt der Empfang eine sehr persönliche Note. Besonders beeindruckend war aber auch die Gastfreundschaft der Bürgermeisterin von Nea Erithrea und des Metropoliten von Attika, in dessen Kathedrale wir am Donnerstag die Göttliche Liturgie mitfeiern durften. Beide nahmen sich gleich mehrmals persönlich für uns Zeit. So ließ es sich der Metropolit von Attika nicht nehmen, dabeizusein, als wir am Dienstag Abend bei der Bürgermeisterin von Nea Erithrea zu Gast waren: Sie empfing uns gemeinsam mit „ihrem“ Bischof in einem hübschen Lokal im Norden von Athen, in jener Region, wo unsere Tagung eigentlich hätte stattfinden sollen. Umgekehrt kam auch sie am Donnerstag zum Gottesdienst und dem anschließenden Frühstück in der Metropolie und schließlich nahmen beide an dem feierlichen Abschlußessen teil, das der Bürgermeister von Kifissia ermöglichte.

Zuvor hatte die Gesellschaft in der statutengemäß im Rahmen des Kongresses abgehaltenen Generalversammlung ihren neuen Vorstand mit Spyros N. Troianos als Präsidenten und Richard Potz als Vizepräsidenten gewählt. Zugleich wurde Prof. Carl G. Fürst *per acclamationem* zum Ehrenpräsidenten ernannt. Unserem ersten Ehrenpräsidenten, S.E. Panteleimonos von Tyroloi und Serention, hatten wir bereits am Dienstag Vormittag mit einer von Carl G. Fürst, Richard Potz und Spyros N. Troianos im Namen der Gesellschaft herausgegebenen Festschrift zum 70. Geburtstag gratuiert. Ihnen allen ein dankbares „*χρόνους πολλοὺς!*“!



Τῷ Ἑλλογιμωτάτῳ κυρίῳ Σπυρίδωνι Ν. Τραϊάνῳ, Κοσμήτορι τῆς Σχολῆς Νομικῶν, Οἰκονομικῶν καὶ Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν τοῦ Ἑθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, τέκνῳ τῆς ἡμῶν Μετριότητος ἐν Κυρίῳ ἀγαπητῷ, χάριν καὶ ειρήνην παρά Θεοῦ.

Μετά πολλῆς χαρᾶς καὶ ίκανοποήσεως ἐκομισάμεθα τό ἀπό τῆς καὶ παρελθόντος μηνὸς Μαρτίου γράμμα τῆς ὑμετέρας ἀγαπητῆς Ἑλλογιμότητος, διά τοῦ ὅποιου ἀγγέλλετε προφρόνως ἡμῖν ὅτι ἀπό τῆς κ' ἔως τῆς κε' προσεχοῦς Σεπτεμβρίου θά συνέλθῃ ἐν Ἀθήναις τό 14ον Συνέδριον τῆς ἐν Βιέννῃ ἐδρευούσης "Ἐταιρείας τοῦ Δικαίου τῶν Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν", ἵνα μελετήσῃ διεξοδικῶς τό ἔξχως ἐνδιαφέρον θέμα "Ἡ γυναικαί εἰς τό Ὁρθόδοξον Κανονικόν Δίκαιον", καὶ αλτεῖσθε τὴν ἡμετέραν εὐλογίαν διά τε τήν εὐόδωσιν τῶν ἐργασιῶν αὐτοῦ καὶ διά τὴν ἀνάληψιν τῆς εἰσαγωγικῆς διμιλίας ὑπό τοῦ Τερπάτου Μητροπολίτου Σασίμων κυρίου Γενναδίου.

Ἄσμένιος δέ ἀποδεχόμενοι ἀμφότερα τά ύποβαλλόμενα αιτήματα ταῦτα καὶ συγχάροντες ὑμῖν τε καὶ πᾶσι τοῖς δργανωταῖς τοῦ σπουδαῖον θέμαξ ἔξετάζοντος Συνεδρίου τούτου, χαιρετίζομεν ἐγκάρδιας ἀποταταχτούς τούς Ἑλλογιμωτάτους· συμμετέχοντας εἰς αὐτό καὶ ἐπιδιψιεύμενοι αὐτοῖς ἀμέριστον τήν πατρικήν καὶ Πατριαρχικήν ἡμῶν εὐλογίαν καὶ εὐχήν, δεόμενοι τοῦ Κυρίου ὅπως καταπέμψῃ εἰς ἀπαντας τούς ἀναζητοῦντας τήν ἀλήθειαν τό "Ἄγιον Αὐτοῦ Πνεῦμα ἵνα δδηγήσῃ αὐτούς εἰς αὐτήν.

Διότι πολλάκις ὁ ἀνθρώπος, πλανώμενος καὶ ἐπὶ τήν ιδίαν σοφίαν καὶ ἀσφορὸν κρίσιν στηρίζομενος, προσπαθεῖ νά ἔξισώσῃ καὶ διμοργενοποιήσῃ τούς φορεῖς τῶν ἀπειροπλήθῶν χαρισμάτων, τά ὅποια ὁ Θεός ἐμέρισεν κατά μίαν πλουσιωτάτην καὶ ἀνεπανάληπτον ποικιλίαν εἰς τούς ἀνθρώπους, οίονει διορθούμενος -ο ἀνθρώπος- τό ἔργον τοῦ Θεοῦ καὶ ἀναδιανέμων αὐτός ὄρθιτερον τάχα ἢ ὁ Θεός ὅσα ὁ Θεός ἄλλως κατένειμεν.

Ἄλλ' ὁ δίδιος καὶ ἀναλοιώτος καὶ ἀεὶ ὥσπερτως ὣν Θεός δέν ἡθέλησε νά ποιήσῃ τά δημιουργήματα Αὐτοῦ ὄμοιόμορφα καὶ ἀνεξέλικτα καὶ πανομοιότυπα τό ἐν τοῦ ἄλλου, ἀλλά ἐποίησεν αὐτά μετά ἀνεπαναλήπτου ἀτομικότητος, διαφερούσης τῆς τῶν λοιπῶν προσώπων ὡς πρός τόν χαρακτῆρα, τήν ἐμφάνισιν, τά χαρίσματα καὶ ὅλα τά ἰδιώματα, καίτοι ταῦτα κεῖνται ἐντός κατηγοριῶν διμοειδῶν, ὡς τό ὕρρεν καὶ θῆλυ γένος. Ο Κύριος δέ, "Οστις τόν διπλασιάσαντα τά δύο ληφθέντα τάλαντα ἐβράβευσεν εξ ἵσου πρός τόν διπλασιάσαντα τά πέντε τοιαῦτα, δέν χρήζει τῆς ἔξισώσεως τῶν διδομένων ταλάντων ἵνα ἀποφύγῃ τήν ἀδικον κρίσιν, ητις ἐρείδεται ἐπί τοῦ φαινομενικῶς ἀνίσου ἔργου ἐκάστου ἀνθρώπου. Διότι τά κριτήρια Αὐτοῦ δέν εἶναι μόνον ποσοτικά, ἀλλά καθολικά, συνεκτικῶντα πάντα τά δεδομένα, ἀκόμη καὶ ἐκεῖνα τά ὅποια ὁ

ἀνθρώπινος γοῦς δέν χωρεῖ οὐδέ συλλαμβάνει. Ὡς δέ καταχοεῖται ὑπό πάντων ὅτι ἡ ἴστοτης δέν ἀγευρίσκεται ἐν τῇ ἵση μεταχειρίσει τῶν ἀνίσων καὶ ἀνομίων, οὐτω δέον νά κατανοηθῆ ὅτι ἡ διαφοροποιημένη κατανομή τῶν καθηκόντων καὶ τῶν ἀρμοδιοτήτων δέν καθιστᾶ ἀνίσους ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ τούς φορεῖς τῶν διαφόρων λειτουργῶν ἐν τῇ φύσει καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ. Ἀναφωνεῖ τοῦτο ἐντόνως, διαμαρτυρόμενος κατά τῶν ἀντιθέτων ἐσφαλμένων ἀντιλήψεων, ὁ Ἀπόστολος Παῦλος λέγων: "Οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γάρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ" (Γαλ. 3,28), χωρὶς ἡ βεβαιότης τῆς ἐνότητος καὶ τῆς μή ὑπάρξεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διαφορᾶς μεταξύ ἀρρενος καὶ θήλεος νά ἐμποδίζῃ αὐτόν νά διαχωρίζῃ σαρφος τά ἐκ τῆς διαφόρου ψυχοσωματικῆς κατασκευῆς τοῦ ἀρρενος καὶ τοῦ θήλεος ἀπορρέοντα διάφορο δι' ἕκαστον γένος φυσικά, οἰκογενειακά, κοινωνικά καὶ ἐκκλησιαστικά καθηκοντα. Φανεροῦται καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀιγύγχυτος ποφία τοῦ Θεοῦ, ὁ Ὁποῖος διαγινώσκει τὴν ἴστοτητα ἐν μέσῳ ἀπειρίας διαφορισμῶν, τούτεστι δέν ἀπαιτεῖ δμοιον καὶ ἵσον ἔργον ἡ δμοιον λειτούργημα διά νά πραγματώσῃ τήν ἵσην μεταχειρίσιν, ἀλλ' ἀπαιτεῖ τήν ἐκπλήρωσιν τοῦ ἑκάστη ἀνατεθέντος διά νά βραβεύσῃ ἐξ ἵσου τούς ἐκπληρώσαντας αὐτό.

"Ωστε εἶναι ὁ πλανώμενος ἄνθρωπος, ὁ δποῖος, κρίνων ὅλως ἐπιφανειακῶς, διεκδικεῖ δι' ἑκάστον γένος τήν ἀφύσικον δυνατότητα ἀναλήψεως τῶν καθηκόντων, τῶν κατά τήν θεόθεν καθιδρυμένην τάξιν ἀνατεθέντων εἰς τό ἔτερον γένος.

'Αλλ' ὑμεῖς οἱ ἀκριβεῖς περὶ τό θέμα μελετηταί, ἀσφαλῶς θά ἐκέρδεστε ἐμπεριστατωμένως τά πορίσματα τῶν ἐρευνῶν ὑμῶν καὶ θά εἰρηνεύσετε τάς συνειδήσεις ἔκεινων οἱ δποῖοι, κλονιζόμενοι ὑπό τῶν κοσμικῶν ἀντιλήψεων, ταλαντεύονται μεταξύ τοῦ τί δ Θεός ἀπαιτεῖ παρ' ἑκάστοι γένουσ, διερωτώμενοι ἐάν τό θέλημα Αὐτοῦ τό ἄγιον καὶ σωτηριώδες ἐβιώθη ὁρθῶς. ἐπί δύο χιλιετίας ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Εκκλησίᾳ ἡ χοήζει ἀναθεωρήσεως ἡ Περά Παράδοσις.

'Αναμένοντες μετ' ἐνδιάφεροντος τά ὑμέτερα πορίσματα, ἐπικαλούμεθα ἐφ' ὑμᾶς τήν χάριν καὶ τό πλούσιον ἔλεος τοῦ Θεοῦ.

Λαζαρί Λύγούστου κη'

**Allocution de son Éminence M^{gr} Panteleimon, Métropolite d'Attique au xiv^{ème}
Congrès international de la Société de droit des Églises Orientales**

(Traduction: Dimitrios Salachas)

Éminences les Métropolites,
Monsieur le Président de la Société de Droit des Églises Orientales,
Messieurs les Maires,
Mesdames et Messieurs Congressistes,

C'est avec des sentiments d'honneur et de bienveillance que je m'adresse aujourd'hui à vous, comme Évêque et Métropolite de l'Église locale qui est en Attique, pour saluer votre Congrès et vous souhaiter de tout mon cœur l'arrivée à bon terme et la réussite à vos travaux.

Je dois, en plus, vous dire que soit nous, soit l'Autorité municipale, le sacré Clergé et le Peuple dévot de la Nouvelle Erytraiia nous considérons comme un honneur particulier le choix de cette ville de notre juridiction ecclésiastique comme lieu de convocation de votre Congrès, comme aussi la présence, même si c'est pour peu de jours, de tant d'Hiérarques distingués et illustres savants.

Je voudrais vous assurer, encore, que le désir et la volonté de toutes les Autorités locales, ecclésiastiques et politiques, était et reste de vous offrir l'aide et le soutien empressés de nous tous pour la facilitation et la réussite de vos travaux. Malheureusement, la grande épreuve du récent tremblement de terre dans notre région nous a imposé des modifications au programme de votre Congrès et nous a empêché de vous offrir le soutien que nous aurions voulu.

Votre présent Congrès a une importance particulière et une spécificité unique, puisque c'est le dernier de notre siècle et il se réalise au seuil du troisième millénaire p.C. C'est un Congrès qui vient de clôturer le 20^{ème} siècle et inaugure le 21^{ème} siècle. Il se réalise à une époque de transition; à une période de transformations et reengagements politicosociaux internationaux. Son thème, comme j'ai pu connaître, se réfère à la personne et à la place de la femme dans la réalité ecclésiastique contemporaine. Ce sujet préoccupe fortement les confessions chrétiennes pendant ces dernières décennies, et il devient objet de recherche scientifique approfondie, théologique et nomocanonique, tandisqu'au passé ce sujet a préoccupé l'Église seulement partiellement et occasionnellement.

Cela montre que la Normative de l'Église, dont la source remonte à l'autorité de Dieu, est éternelle et inaltérée et elle ne subit pas de modifications ou changements, - contrairement au droit temporel qui est relatif et dépassé, qui subit de modifications, amélioration ou changements selon les besoins et les exigences de temps et de lieux est apte à affronter les problèmes et les besoins des hommes, qui se présentent „en tout temps et lieu“, interprété et complété sous l'inspiration du Saint Esprit et la doctrine des Pères dans le cadre du système synodal de l'Église.

Avec ces données, le Droit Ecclésiasique est appelé à répondre aux provocations du 21^{ème} siècle et à donner des réponses théologiques bien fondées aux graves interrogations et dilemmes, qui déjà préoccupent et préoccuperont davantage même à l'avenir immédiat l'homme du troisième millénaire. Les sciences récentes de bioéthique, de bioécologie, de biologie génétique, de la chirurgie des trasplantations d'organes, de l'informatique, avec leurs formidables découvertes de dernières années et les grands dilemmes qui en découlent pour l'existence de la personne humaine et son avenir, amplifient nécessairement les horizons de la recherche scientifique et de l'étude de la part de tous ceux qui s'occupent du droit ecclésiaistique, et qui constituent des organes consultifs pour l'Église enseignante qui aura besoin de leur aide en vue de formuler avec clarté et crédibilité ses positions au sein des décisions synodales.

La suppression de l'unicité de la personne humaine avec la clonisation, la soumission à la puissance de la technologie électronique et l'aliénation de la société des personnes, transformée à une société d'information, la catastrophe de la nature, le nouvel ordre de choses qui se forme au moment où nous entrons au 21^{ème} siècle, sur la base, selon les experts, d'idéologies et courants sociopolitiques de la Postmodernité, de la Décadence et de l'Universalisme, ayant comme conséquence la suppression des confins entre les nations, non pas seulement géographiques, mais aussi idéologiques, culturels et politiques, économiques, même religieux, avec la prédominance d'un syncrétisme oecuménique et la massification des peuples, la devastation des personnes et des peuples par une force gigantesque qui s'opère par les puissants de la terre et les dominants du monde du siècle de demain, tout cela et plusieurs autres phénomènes de l'ainsi dite Nouvelle Époque préoccupent fortement l'homme du prochain avenir et l'Église sera appelée à les affronter avec le même intérêt, qu'elle a affronté aux premiers siècles du christianisme - qu'il me soit permis l'exagération - la question Triadique et Christologique.

Je voudrais encore noter que les Confessions chrétiennes se préparent à célébrer par des manifestations solennelles le Jubilé de l'accomplissement de 2000 ans de l'incarnation du Fils et Verbe de Dieu. Mais ce qui est important, outre les manifestations, c'est de vivre le Jubilé dans son vrai sens, comme précisément s'exprime dans la tradition de l'Ancien Testament (Lev 25,8 17). Le Jubilé était la cinquantième année où se généralisait l'institution sabbatique sur base annuelle et non pas hebdomadaire. Pendant l'année jubilaire était en vigueur le repos des champs, c'est-à-dire, c'était interdit de labourer la terre, on imposait la libération des esclaves, et la résiliation de tous les contrats conclus dans le passé devenait une obligation, de sorte que les dettes étaient remises et les hypothèques et les propriétés restituées aux propriétaires, sans reclamer en contrepartie aucune contribution aux frais et taxes.

Il s'agit finalement de vivre la liberté. Le Sabbat c'est le jour de la liberté, et le Jubilé devient l'année de la liberté.

Le Jubilé de 2000 après le Christ doit devenir pour nous chrétiens une occasion de réflexion profonde, d'un sincère examen de conscience, de repentir pratique pour les erreurs et les manquements de vingt siècles qui sont passés, loin de tout triomphalisme et orgueil. Une occasion pour des décisions importantes, des actes concrets et des interventions courageuses pour le respect de la vie et de la dignité humaine, pour la condamnation effective du racisme, de la violence et de la criminalité, pour effacer les dettes des peuples pauvres de l'ainsi dit Tiers Monde de la part des pays économiquement et technologiquement développés, pour la protection effective de l'ambiance naturelle, pour la disparition de la manie du consumisme, qui a comme conséquence l'exploitation excessive des ressources naturelles de la terre, exploitation qui arrive jusqu'à leur catastrophe, pour la cessation des armements, ainsi que du commerce des armes. En plus c'est une occasion pour la réconciliation des chrétiens de différentes Confessions, pour le respect de la tradition de chaque Confession et pour éviter le prosélytisme, qui s'exerce surtout de la part de quelques Confessions sous le prétexte de „réévangélisation“, surtout au sein des pays orthodoxes de l'Europe orientale, qui s'efforcent de se tenir aux pieds après la persécution de plusieurs décennies.

J'ai la conviction que la Société Internationale de Droit des Églises Orientales, avec ses illustres membres distingués non pas seulement par leurs qualités scientifiques, mais aussi par leur dévotion à Dieu et leur amour pour l'homme, et encore par leur sensibilité devant les provocations et angoisses du monde qui vient seront l'avant-garde dans l'affrontation effective des problèmes que j'ai mentionnés et qu'ils seront à côté de l'Église enseignante, à fin que par la grâce de Dieu, qui „guérit les faiblesses et répare les manquements“, et par l'inspiration du Saint Esprit, puisse conduire son troupeau, au sein des perplexités et des théories d'aujourd'hui et de demain et des phénomènes de notre époque, à des destins salutaires.

Avec ces réflexions, j'invoque sur vous tous l'abondance des bénédictions de Dieu et l'illumination du Saint Esprit, en vous souhaitant encore une fois le succès des travaux de votre Congrès, dont nous attendons les résultats avec un intérêt particulier.

Empty Page

KONGRESSBEITRÄGE

ORTHODOX AND ECUMENICAL ASSEMBLIES AND CONFERENCES OF THE 20th CENTURY*

† Gennadios L i m o u r i s, Fener/Istanbul

I. On the threshold of the third millennium: ecumenicity, challenges, invitations and speculations

According to the venerable Teacher of the Holy Science, Metropolitan of Ephesus Chrysostomos, it is a sign of the times, that the various Christian Churches and Denominations have realized that we cannot live in isolation, self-sufficiency and self-complacency any longer, but that we have the need of each other; contemporary Christians are obligated to know one another's history, cultural heritage, theology, even political events. The world which people are called upon to inhabit today, if not strictly Orthodox, naturally is not always the best, nor the most ideal one. If then it is not even Orthodox, then it is a world foreign and inhospitable, either because it is heterodox or of another religion altogether, or secularised or materialist or ruled by tradition and fanaticism, or whatever else you

* This paper was presented at the inauguration of the proceedings of the 14th Conference held by the International Association of Law of the Eastern Churches, Athens, September 20-26, 1999, in the Grand Ceremony Hall of the University of Athens (translated from Greek by Anastasia Zafraka). Messages and greetings were addressed to the participants by His All-Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomew, His Beatitude the Archbishop of Athens and All of Greece Christodoulos, the Rector of the University of Athens, the Secretary General of the General Committee of Equality representing the Greek Government, Professor Sp. Troianos, and the President of the Association. In our introductory speech we emphasized the following: „finding myself today, charged with emotion, on the podium of this historical place of the Greek letters and ancient workshop of education, I express my ineffable joy for this opportunity and I thank the honorable Presiding Board and the members of the organizing committee, the Honorable Professor of Ecclesiastic Law and Dean of the School of Law Spyridon Troianos, for bestowing upon me the honour of this invitation, and finally, all of you”.

There is ample material on the subject of this introductory speech, as well as ample bibliography, old and new, Greek and foreign. Nevertheless, the only survey of the role and position of women that can be considered systematic is the Inter-Orthodox Conference of Rhodes in 1988, held by initiative of the Ecumenical Patriarchate; this conference is directly connected to the issue, having as its main goal and point of reference the position and the role of women in the life of the Church, as well as the question of women's ordination in the Orthodox Tradition.

In the present paper I must omit - without any loss however - the full theological analysis of this issue due to the time limit, and in order to avoid repetitions, apart from basic references which are considered necessary for complete enlightenment, information and documentation, which also enrich the general survey of the present issue of the conference.

may imagine. Of course, this world was always as it is today, and such it will be tomorrow as well, unless it becomes reformed and returns to God¹.

In the 1960s Christian Europe repeated through the mouth of Alexis Carrel the declaration of Nietzsche, the „death of God“² (*Dieu est mort*); in 1968 the students' uprising took place in Paris and elsewhere in Europe; in 1988 the Ecumenical Decade of Woman³ was inaugurated by the ecumenical movement, whose events concerning women all over the world came to a celebratory closure last December in the 8th General Assembly of the World Council of Churches in Harare, Zimbabwe. In the beginning of 1990 communist regimes collapsed, the Berlin wall fell, and the cold war between East and West ended. However, these were not the only events which marked the last century. On the threshold of the year 2000 it would be an omission to overlook so many wars and hostilities which occurred around the world, the emergence of nationalist movements, the dissolution of states in the name of a so-called democracy, the struggles of peoples and nations for the recapture of a promised land, and so many other events, which remained as historical milestones in the course of human kind.

In the midst of these political, socio-economic and cultural changes and mutations of the twentieth century, the Association of Law in its last plenary Session, chose the following as its main topic: „Woman and the Orthodox Canonical Law“; we believe that this is not a random fact. Indeed, a century is approaching its end with the multiply debated and inexhaustible issue of women, not only in the life of the Church, but in society generally. This century, named „the century of ecumenism“, irrespective of its positive or negative results, brought many changes, in certain centres, responsible for decision-making and planning. Before the thirst for a visible unity of the Churches, the issue of the position and role of women could not possibly remain completely unnoticed. It must also be noted that within the revolutions against political regimes, colonialist conquests and territorial expansionist pursuits, in the midst of the tragedy, horror, terror and destruction of the two world wars, the civil wars and hostilities and third-world dictatorships, the twentieth century did not seek the realisation of an approach between the Churches, a unifying effort as a human goal and expectation. Thus church organisations of Anglo-Saxon standards were founded in the world and in Europe: Unions, Societies, Ecumenical or Inter-Orthodox Institutes, Associations of studies and research; theological Conferences, Symposia and Ecumenical Assemblies were organised with the issue of woman as the main and central purpose. People wish to break through the isolation, and can no longer live alone, displaced, experiencing a state

¹ Ch. KONSTANTINIDU, 'Ἐν Επιγνώσει Ὁρθόδοξοι, εἰσήγησις κατά τὴν Σύναξιν τῆς Ἱεραρχίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ἐν Φαναρίῳ, ὅποι 28^η Αύγουστου-1^η Σεπτεμβρίου 1998.

² A. CARREL, 'Ο ξνθρωπος ἀντός δ ξγνωστος, μετάφρ. N.A. Τζάπτζανον, Athens 1957.

³ D. KESSLER (ed.), *Together on the Way. Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches*, WCC Publications, Geneva 1999, 406 pp. Additional Documents: Letter from the Decade Festival - Churches in Solidarity with Women, 242-252.

of non-existence. The human being seeks approach, reconciliation, fraternisation, recognition, while sensing and understanding that he or she is not alone, but that there is a neighbour, a brother, the Christian, the other neighbour, the participant in the Body and Blood of Christ the Saviour. Everything is defined by the quest and the discovery of a legal institutionalisation of his international recognition.

Thus, one of the most spectacular and most influential phenomena of modern society is the radical transformation of the position and the role of women in all levels of life. This entails new ways of existence for men and women, new relations, and a different awareness of difference, which may even lead to a negation of this difference. Whether it is wrong or right, many say that women are masculinised, that they assume numerous and various roles, which until recently belonged exclusively to men. Men on the other hand are no longer afraid to express emotions that used to be considered feminine, as, for example, their aversion and refusal towards war and violence, in the name of peace and justice. In all places where the modern western civilisation prevails, women gradually attain equality to men, concerning legal capabilities in all areas of action and responsibility, within the state as well as in the microcosm of the family. These modifications do not only concern the legal domain, but also coincide with a deep change of women's life conditions, as well as a change of mentality.

The movement which concerned itself only with the world of workers in the nineteenth century, expanded into the middle and bourgeois classes, where women gain access to superior levels of education; these led them to careers that assured economic affluence, power, and especially prestige and authority.

In the Orthodox Church, the issue of women was not posed primarily from inside, although the Orthodox bibliography includes a number of titles, dated as early as the post-war era, which are related to the position and role of women in the Ancient Church (1940), to Worship (1946), to the institution of Deaconesses (1945), and of Presbyterae (1957, in Russian)⁴. The importance gained by this issue however, and the constantly increasing manifestations of interest in the Orthodox Churches mostly stem from the fact that these are members of the World Council of Churches, participate fully in its programs of studies and proceedings,

⁴ Relevant bibliography: E. BEHR-SIGEL, 'Η ἑτερότητα τοῦ ἄνδρα καὶ τῆς γυναικάς, in: Σύναξη 36 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1990) 17-31; P. EVDOKIMOV, Sacrement d'Amour, Paris 1962; F. QUERE, Un Feminism Total, in: Esprit 458 (Juin 1986) 1076-1080; Y. FLORENCE, La mort du Père, in: Le Monde (27 Decembre 1983); L.G.P. MEYER/M.-C. WILLEUMIER, Note conjointe sur l'éminente relativité du concept de femme, in: Esprit 458 (1976); V. LOSKY, A l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris 1967; Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944; J. MEYENDORFF, Initiation à la théologie byzantine, Paris 1975; O. CLEMENT, Sources, Paris 1982; Maximus Confessor, De Ambiguiis, ed. P.G. 91, 1305; R. DE TRYON-MONTALEMBERT, Quelques pistes de réflexion sur l'homme et la femme dans la pensée juive, in: Contacts 100 (1977); E. LEVINAS, Difficile Liberté, Paris 1984, 57; Le Judaïsme et les femmes; J.M. GARRIGES/G. BLAQUIERE, La grâce d'être femme, Paris 1981, 196-205; F. QUERE, La Femme, in: Avenir, Paris 1978, 121; T. GORITCHEVA, Délivrée des larmes d'Eve, réjouis-toi, in: Femmes et Russie, Paris 1980.

contributing with their word and way to the creation and evolution of the Council's long-range vision of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church. Towards the end of the 1960s the need to study issues concerning women arose in these proceedings.

Here we must note that we are in an era, over twenty years after the end of the last world war, in which societies vibrate with slogans about renewal, liberation, justice in the relations between peoples, peace, racialism, human rights, and this atmosphere affects the Christian Churches. The war of Vietnam, the revolutions of African peoples, the cold-war atmosphere, the rapid increase of armaments which raise the fear of a nuclear disaster, the first damages on the natural environment, caused by excessive consumerism, pollution, and the increasing use of technology, create reactionary centers especially among young people, but also among older ones who realize the dangers on an international level. Certain hopeful events, such as the uprising of the students' movement of Paris in May of 1968, the decisions of the 2nd Vatican Conference of the Roman Catholic Church about the position of the laity and women in the life of the Church, the exciting fact of the large participation of young people for the first time in the 4th Conference of the World Council in Upsala, Sweden, in 1968, shed some light to the horizon, with visions and expectations. At the same time, the request for everyone's realization and participation in the materialization of the vision for a more humane society, obliges the World Council to study the position of women in the Churches, to hear the problems and suggestions from the women themselves, and to expand the possibilities of this communication to its full potential. During the preparations for the 5th General Assembly of the WCC, in Nairobi, Kenya, in 1975, its departments developed various important activities towards this direction, while feminist movements were at their peak.

II. Feminist movements

The movement for the emancipation of women appeared most distinctly in the new continent, the United States of America, in the beginning of the 1960s and had serious consequences in the Protestant Churches⁵. With the emergence of this movement⁶ women feminists claimed that the discrimination between the two sexes had entered ecclesiastic circles and generally ecclesiastic history, and added the claim that Churches and Christian Denominations around the world obviously exhibited tendencies and policies which were considered unacceptable, going

⁵ B. FRIEDAN, *It Changed My Life*, New York 1963. Cf. The study by D. BELONIK, an Orthodox Theologian from USA, who dealt with the issue of feminist movements for many years and published the results of her research in *Feminism in Christianity: An Orthodox Christian Response*, New York 1983.

⁶ BELONIK, 5: „from the moment that the women's feminist movement expanded in various areas of American life, it caused the Churches to diminish any interest in feminism".

against the principles and nature of women⁷. Because of this, women formed a series of arguments, which became accepted by all feminist movements around the world as a chart by which to act and deal with their demands. Thus, women feminists started to examine very thoroughly the ecclesiastic structures and the institutions of the Churches and the Christian Denominations, as well as the ecclesiastic traditions and theological doctrines concerning the position and role of women in the events of the Church, only to arrive at the conclusion that the whole of Christianity throughout the ages had received the influence of a hard male chauvinism⁸. They also emphasized that men held in full authority all power in the Churches, while men and only men were ordained in the ecclesiastic communities in order to become priests and bishops. They also found unacceptable the use of male terms for the phrasing of references to the Holy Trinity, while women were always completely marginalized, especially through the exclusion of the feminine gender. For this reason women were always considered as creations of a secondary class, remnants of many eastern cultures and peoples until today, without a meritocratic use of them in critical positions in the ecclesiastic life of the Churches.

The motives which led numerous women to an active participation in the Christian feminist movements were the same, which led many young men to study the holy science of theology and prepare for their entrance into priesthood, having completely contradictory tendencies and positions towards the Gospel and the teachings of Christ. Today, decades after their manifestation, feminist movements are going through a new phase, following an internal identity crisis, while their members are taken over by anxiety, disappointment and disillusionment, concerning their role and their mission; as a result, the original enthusiasm and active

⁷ Relevant bibliography: R. RADFORD RUETHER, Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church, in: Religion and Sexism, New York 1974, 150-183. J.D. DOUGLAS, Women and the Continental Reformation, op. cit., 292-318; E.C. McLAUGHLIN, Equality of Souls, Inequality of Sexes, in: Woman in Medieval Theology, in: Religion and Sexism, 213-266; E. FIORENZA, Women Apostles: The Testament of Scripture, in: Women and the Catholic Priesthood: An Expanded Vision, A. CAROLL (ed.), The Proper Place for Women in church, ibid. A.M. GARDINER (ed.), NY 1976, 94-112; E.R. CAROLL, The Proper Place for Women in the Church, ibid., A.M. GARDINER (ed.), 13-24; Ordination: What is the Problem? Ibid., 30-34. A.E. CARR, The Church in Progress: Engendering the Future, ibid, 66-88. R. McAFFEE BROWN, What is Contextual Theology?, in: L.M. RUSSEL (ed.), Changing Contexts of our Faith, Philadelphia 1985, 80-94. V. KESISH, St.Paul: Antifeminist or Liberator?, in: St Vladimir's Theological Quarterly 21:3 (1977) 128 and 146. D. BELONIK, Feminism and Christianity, NY 1983, 10-16. Is God Bisexual?, in: Pastoral Renewal 10:6 (1986) 95-96. P. TRIBLE, Eve and Adam : Genesis 2-3 Reared, in: C.P. CHRIST/J. PLASKOW (eds.), Woman's Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion, NY 1979, 74-75. God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia 1978, 200. K. FARMER, Retelling the Story: Reinterpreting Biblical Tradition as a Woman, in: L.M. RUSSEL (ed.), Changing Contexts of Our Faith, 49-62.

⁸ C. HEYWOOD, one of the first „ordained women“ to the rank of Bishop, stated the following in 1974: „We placed our faith in the power of the Holy Spirit in order to realize radical ecclesiastic changes, because only thus is the plan of God reflected in the liberation and completeness of every human being in the world“.

participation in the functions and events of the church has diminished⁹, without however any retreat in their struggles for the attainment of their rights and demands¹⁰.

Usually women of feminist movements accept the traditional female socio-cultural role of a passive member of the Church as something inevitable, and those who seek something different are treated under the best circumstances as ambitious and feminine, and in the worst, as disrupters of the main current of Christian tradition.

III. The ecumenical jubilee: from Amsterdam (1948) to Harare (1998)

The discussion of the issue of women is dated back to the ecumenical movement as early as the year 1923, but especially after the formation of the World Council of Churches in 1948, in Amsterdam, Holland, with the allocation of its study to two departments, one about the Lay Element and the other about the co-operation of Men and Women in the Church, in the family and in society. Since 1955, a special journal has been published twice annually by the two departments, entitled Laity. It is interesting to observe the contribution of the Orthodox columnists of that time, who emphasise the notion of God's people, and denounce the separation of clergy and laity, which was caused by historical circumstances. They attach great importance to Baptism and Chrism, and castigate the identification of the Church with the clergy, while stressing the importance of the laity in the liturgical life of the Church, in the administration, in the election of the clergy, in guarding and defending the teachings and traditions of the Church. God's people participate in the graces of the Holy Spirit - including the gift of prophesy, which is particularly important in contemporary society - and are in position to teach, preach and become through their word and the expression of their testimony in the name of Christ, an example even to non-Christians.

A quick retrospection of the historical landmarks and achievements of the presently discussed issue of women, as it emerged and evolved in the last decades, and of the ecumenical movement and events around the world, leads us to the conclusion that the struggle and the efforts of women for the realisation of their goals, their pursuits and especially their rights, was difficult and persistent, but was finally proven fruitful and constructive, with all its positive and negative consequences.

Since the year 1923, before the International Conference of Faith and Order was held in Lausanne, Switzerland, in 1927, a study was proposed to the Churches,

⁹ E. Bettenhausen (professor in the School of Theology of Boston University, USA), poses the question „whether and to what extent Christianity is a religion which propagated male domination in the world”.

¹⁰ Cf. M. GREY, How Feminism enriches Theology, in: The Times (12 January 1985).

concerning the position of women in the Churches and in the area of Mission, by initiative of conservative and competent women, without any specific vision or possible perspective for the future¹¹. Later in the WCC, women have a position in the Committee of Life and Work of Women in the Church¹². Under the leadership of two competent women, Sarah Chakko from India and Kathleen Bliss from England, this committee did not deal with theological issues, but with general ones; the two leading women of the committee tried to promote the notion that women may no longer remain in the darkness of the Churches but must engage in systematic dialogue with the men. An important female personality, Madeleine Barrot from France, who presided over the Committee of Women's Issues from 1954 to 1966, wrote:

„Any change in the traditional role of women will bear consequences on the traditional role of men. There is not only one feminine issue, but also one that concerns men. It is therefore a mistake to focus only on women. It is also a mistake for men to leave women to find answers for their issues by themselves, because the two must co-operate“¹³.

Thus the key-word, co-operation, dominated the period 1970-1980. During the General Assembly of the WCC in Evanston, England, in 1954, the Committee of Women was transformed into the department of Co-operation of Women and Men in Church and in Society. In 1960, the decision-making sections of the WCC attempted to demote this Committee, reducing it to an office, merged with the department of Laity. The 3rd General Assembly in New Delhi (1961) however, preserved the Committee and gave it new issues to examine and study, related to marriage and family life, for example. In 1968, the socio-political and economic problems that had erupted in Europe forced the WCC in the 4th General Assembly of Upsala to deal with and focus its priorities on the relationship between the Church and the World, while the interest of women was focused on the key-word participation, and therefore the women-representatives in Upsala reached a percentage of 9%, as opposed to the 3% in Amsterdam, 3.4% in Evanston, and 6% in New Delhi. A new problem arose however, the issue of the ordination of women, which had been posed in 1948, but was a taboo and was feared as an obstacle in the progress of the ecumenical movement, a fear which still exists today in the circles of the WCC and in ecumenical events. With the introduction of new Churches from the third world however, as it was mentioned above, new issues and speculations are introduced into the WCC.

¹¹ P. WEBB, Women in Church and Society, in: N. LOSSKY et al. (ed.), Dictionary of the Ecumenical Movement, Geneva 1991, 1069.

¹² M. MAY, Bonds of Unity, Women, Theology, and the Worldwide Church, in: The American Academy of Religion (Academic Series No. 65), Atlanta Georgia 1989, 16.

¹³ M. BARROT, Coopération entre les hommes et les femmes dans l'Eglise, la famille et la Société, in: Brochures d'Information sur se département, COE, Geneva 1964.

Among the conclusions of Upsala in 1968, there were some hints of discriminations against women, while those social, familial and ecclesiastical structures that deny women their full rights were condemned. The mark of the specific era is detectable in the phrasing of these observations, but it is obvious that this issue had not been prepared well enough to be discussed in all its aspects, until the next General Assembly, which was held in Nairobi, Kenya, in the year 1975. The preparation for the 5th General Assembly included the Inter-Orthodox Conference at the Orthodox Academy of Crete, in the spring of 1975, which was to study two of the five issues of the upcoming General Assembly, one of which was „Woman in the Church“. To fully understand the atmosphere of that era, one must note that there was a very large number of women's ordinations by Protestant Churches, members of the WCC¹⁴.

It is interesting to note the fact that the conclusions of the United Nations follow the ecumenical tactics of the respective committee of the WCC, which now do not refer to the rights of women, but to their full participation to the development of the society of people and especially to the work and service of the Church. The Churches closely observe the international events and respond to the signs of the times. Despite this, there are reactions permeated by fear of any impending change, which is generally characterised as secularisation.

The Committee of Women's Issues is inserted in the sub-unit of Women in Church and in Society, under the leadership of the African theologian Brigalia Bam. In 1964, a conference is assembled in Berlin in anticipation of the preparations for the 5th General Assembly, and deals with a provocative and burning question, the sexism of the 1970s, and the discrimination against women¹⁵. The aim of the conference was to reach a diagnosis over the disease of sexism and the rift in human relations which it caused, thus becoming a sin equal to racism. The propositions of Berlin were spectacular, because for the first time the WCC included the issue of women in its theological programs, while theological study will be used hereafter as the main tool for studying and examining the issues of women, focusing on the liberation bestowed by the Lord, who allows women to reassert their own liberation.

The basic difference to the traditional and classic methodology however, is that the starting point of study is an innovative approach to the issue, called inclusive theology, which surpasses polarisation and dualism and includes the margina-

¹⁴ This issue appears in the titles of an extensive bibliography, written by theologians of the Roman-Catholic Church, but mostly of the Anglican Church, for which the study of the issue was initiated as early as in 1919, when a committee summoned by the Archbishop of Canterbury published its conclusions under the title „The Function of Women“. Towards the end of the 1960s feminist theology produced many books and articles written mostly by women theologians, or doctoral theses such as „The nature of woman and her role according to St Augustine“, and others which project in their title the much sought-after term „thought“.

¹⁵ Report of a WCC Consultation, West Berlin, 1974 Sexism in the 70s, Discrimination against Women, Geneva 1975.

lised and the abandoned, being especially interested in the world and creation, justice and injustice.

The Committee of Faith and Order of the WCC, during the Plenary Commission in Accra, in 1974, decided on a new study in co-operation with the women's department, entitled The Community of Women and Men in the Church. The question that arose was whether the responsibility of the study would lie on Faith and Order or on the Women's department. Finally the study was allocated to the programs of Faith and Order, combined with the Church's issue of unity. Thus, the American theologian Constance Parvey assumes in 1978 the responsibility of this study, and the dispatch of 65,000 questions concerning this issue to the Churches-members of the WCC, and in 1981 an international and historical conference is held in Sheffield, England, which classifies and studies answers, comments and suggestions sent by the Churches. The records of the conference include the following questions:

- a. What is the purpose of women being created in the image of God, if the Creator is presented traditionally as a Father, omnipotent, judge and king?
- b. If women were created in the image of God, why can they not represent the Lord in the eucharistic assembly as well?
- c. The understanding of the Sacrifice on the Cross and Christ's Passion urges women to sacrifice for others and experience sorrow and suffering.
- d. The calling of motherhood or of virginity, unmarried women, old women or even childless women: to what extent do they participate in the sacrament of salvation?
- e. Can the Holy Bible and the Sacred Tradition be understood as an open process, allowing women to assume the place they deserve?
- f. Sexuality and the female body are creations of God. Any violation of the respect towards the body, of sexual exploitation, violence and rape must be condemned and women must truly be liberated.
- g. Finally, institutions ruled by men carry power, prestige and authority. However, there are other ways to distribute power and authority, which can pay attention to the marginalised and reactionary voices of anguish and despair.

While the main goal of the conference in Sheffield was to heal sin and evil, it moved however into propositions on procedures, such as a participation of 50% by women in the committees and administrative departments of the WCC, since the majority of the participants of this conference were women. A few weeks after the historical assembly of Sheffield, the Central Committee which met in Dresden of Eastern Germany, accepted this proposition with great difficulty. The Orthodox members of the committee emphatically stated that: „the participation of women cannot be supported by legal criteria, because the problem is clearly ecclesiological and theological, and merits further study“. In the following year, 1982, the well-known ecumenical text of Lima, entitled BEM, presents a differentiation on the issue through its converging opinions on „Baptism, Eucharist and Ministry“. The BEM text, a result and product of many years of systematic theological work and study by the Committee of Faith and Order, was translated in 33 languages and

distributed in 450,000 copies all over the world, with the 6 volumes of the replies of the Churches on it; this became the most distinguished text of the twentieth century and a point of reference in the multilateral or bilateral theological dialogues of the Christian Churches and Denominations until today¹⁶.

IV. The Orthodox presence in the ecumenical movement: participation of testimony and avowal of Orthodoxy

In such an atmosphere, about thirty representatives of the Orthodox Churches and the Ancient Eastern Churches met in Geneva, Switzerland, in 1974 mostly priests and distinguished theologians included an almost non-existent female participation, and the dismay over the treatment of the subject was obvious. The discussions revolved around two issues: struggles for justice and the unity of the Church.

This Inter-Orthodox assembly arrived at the conclusion that there is a definite theological problem, or at least reasons stemming from the Holy Tradition, which prevent the full participation of women in the life of the Church. It is also acknowledged that even when the Orthodox Churches make an effort to allow women a more active participation, they are confined to marginal requests and do not examine the problem to all its extent. It was also acknowledged that woman must be able to offer to the Church in all possible liberty, the most of her calling, for example in the areas of ministration, catechism, theological thought, etc. Finally the need for a careful study of the relevant texts was stated, under the light of Paul's Epistles, since the Orthodox Church is not yet in position of providing an answer to the question of the impossibility of women's ordination.

In 1976 the first international conference of Orthodox women was held in the Women's Convent Agapia in Moldavia, organised by the WCC's department of Education and Renewal, with the subject „The role of Woman in Society“. This inter-Orthodox conference afforded a unique opportunity to state the similarities and the differences between women from different cultural environments. The issue of women's ordination was set aside with the excuse that it does not concern Orthodox women, although its discussion had ardently been requested by the organisers, in order to establish a definite Orthodox position in the ecumenical dialogue, based on the Orthodox Tradition. The need for theological education for women and a wider participation in the administration of the Church and in the decision-making centres on all levels was among the conclusions. The issue of the survival of the Jewish notion about cleanliness and uncleanness in relation to women was only mentioned, along with the question of whether the Orthodox woman

¹⁶ C. PARVEY (ed.), *The Community of Women and Men in the Church. The Sheffield Report*, Sheffield 1981/Geneva 1983.

realises her responsibilities as a member of God's people and especially as a woman, in the present condition of each Church¹⁷.

In the end of the 1970s there is a significant turn towards the theological roots of the issue of women. The nucleus of the new conferences is theological anthropology, which deals with the human being in its totality, with man and woman in the image of God. Under the light of *imago dei* everything is now discussed, from progress to education, from the position of women to ecology.

A milestone in the course of the theological studies of the WCC is, as mentioned above, the historical ecumenical text of the Committee of Faith and Order about „Baptism, Eucharist and Ministry“ (BEM), which is the result of theological procedures of more than fifty years and states the converging tendencies of the Churches, even of non-members of the WCC, even those of the Roman-Catholic Church, on the issues of Christian faith. In the chapter concerning Ministry, there is a special paragraph about the ministry of men and women. The basic principles of general acceptance, such as the phrase „there is neither male nor female“ (Gal. 3.28) dictate the need for both men and women to discover their contribution in the service of Christ and His Church. The Churches however, draw different conclusions about the ordained priesthood of women. The BEM text was the main subject of the Inter-Orthodox Assembly in Boston, in June of 1985, with the participation of a satisfactory number of women¹⁸. During the discussions interesting opinions concerning vital issues were expressed, such as the active participation of the laity in the Worship of the Church, and particularly that of women, the need to study the hindrances of their ordination in relation to canonical law, the revival of the institution of deaconesses, the issue of human sexuality, etc.

V. Participation or marginalisation of Orthodoxy

It is a fact that the Orthodox presence in the international ecclesiastic associations, in the European Council of Churches and particularly in the World Council of Churches since its formation, in 1948, was always problematic, for the Council as well as for the Orthodox Churches themselves. The particular character of the Orthodox theology and ecclesiology, our teachings about Eucharist, the view and notion of the creation of the world and the birth of the universe, and the historical reservations towards an evolving secularised West, are the main factors which give the impression that the Orthodox East is always on the margins of the ecumenical movement or the WCC. It appears as if Orthodoxy does not actively participate in

¹⁷ Report of an Inter-Orthodox Consultation on: Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church (Agapia, Romania, 1-17 September 1976), in: G. LIMOURIS (ed.), Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992 (WCC Publications), Geneva 1994, 60-65.

¹⁸ G. LIMOURIS (ed.), Come Holy Spirit - Renew the whole Creation: An Orthodox Approach for the Seventh Assembly of the WCC, Canberra, Australia, 6-21 February, 1991, Brookline/MA 1990.

the activities of the Council, which appear emphatically western. If this impression is true, it does not entail that the Orthodox priorities found no response in the activities of these international ecclesiastic associations, such as the World Council of Churches, the European Council of Churches, etc¹⁹.

According to the great Russian theologian G. Florovsky, the Ecumenical movement is primarily fraternisation which is found on the path of quests. It is a venture, or an adventure, and not an achievement. It is a path and not a goal²⁰.

An important but bold statement by a team of theologians in Paris, in the year 1978, during the preparations for the International Conference of Mission and Evangelism in Melbourne, Australia, in 1979, mentioned the following:

„The Church of Christ cannot close its eyes and suffice itself with pious words before situations which deform modern society, nor can it ignore the inequalities concerning the distribution, the use and the administration of the material goods of the earth, to which people were assigned by God as keepers. The Church most of all cannot remain indifferent before the hunger and deprivations of a big part of human kind. Is it possible to consider real solidarity within a society of Christ's followers when we are surrounded by an ocean of poverty and suffering, especially in the so-called third world? We should not forget the social teachings of St. John Chrysostomos, who reminded the rich and powerful of his time that sympathy towards the poor is a form of holy Liturgy performed by the human being, which has unparalleled value in the eyes of God“²¹.

VI. Woman seen through the Inter-Orthodox Conferences and Assemblies

After decades of serious provocation from the Christian West and a series of questions and speculations in multilateral and bilateral discussions, the Ecumenical Patriarchate decided in the year 1988 upon the organization of an Inter-Orthodox Conference with the subject „The Position of Women in the Orthodox Church and the Issue of Women's Ordination“. This innovative initiative of the Superior Throne of Orthodoxy was welcomed with enthusiasm and with a positive response by the fellow Orthodox Churches, and after a year of special and careful preparations, the Inter-Orthodox assembly was held in one of the provinces of the Ecumenical Throne, the island of Rhodes, from the 30th of October to the 7th of November 1988.

It is needless to say that this Inter-Orthodox assembly was a milestone in the history of the Orthodox Church and theology, because it was the first time that the subjects of an Inter-Orthodox assembly gave material for contemplation and

¹⁹ G. LIMOURIS, Being as Koinonia in Faith: Challenges, Visions and Hopes for the Unity of the Church Today, in: *The Ecumenical Review* 45 (1993) 78-92; IDEM, Orthodoxy Facing Contemporary Social Ethical Concerns, in: *The Ecumenical Review* 43 (1991) 420-429; G. TSETSIS, The Meaning of the Orthodox Presence, in: *The Ecumenical Review* 40 (1988) 440-445.

²⁰ G. FLOROFISKY, 'Ομολογιακή πιστότης έντός τῆς οἰκουμενικῆς κινήσεως (transl. from Θέματα 'Ορθοδόξου Θεολογίας, Athens 1973, 217-220). See also „Απόσπασμα Οἰκουμενική Κίνηση“, Δρόμος καὶ δχι σκοπός, in: *Σύναξη* 11 (καλοκαίρι 1984) 21-23.

²¹ Your Kingdom Come, in: *The International Review of Mission*, vol. 68, no. 270 (1979), 145.

speculation, while many of the Christian Churches and Denominations have officially reached their decisions on the issue of women's ordination in the ecumenical movement and assemblies of the last decades. The proposition was first made in Chambesy, Switzerland, in 1986, in the 3rd Pre-Synodal Panorthodox Assembly, while the decision to organize this conference with a specific agenda, which had not been attempted at a discussion for centuries was „historical for the Orthodox Churches“. It was a challenge that came from the outside ecumenical world, which perhaps found Orthodoxy unprepared to answer directly and clearly on the issue. However, what do we seek, what do we want, what do we pursue, what is the goal and what are the visions and thoughts and perspectives for the future of Orthodoxy today? In his inaugural speech, the presiding Metropolitan of Myra Chrysostomos (now of Ephesus) declared:

„We have a great mission to accomplish [...] and the work of the Conference is critical, delicate and very difficult [...] our goal is not to revise the Tradition and doctrine of the Orthodox Church, but on the contrary to assert once more with caution and prudence the impossibility of the ordination of women in priesthood and to reexamine the possibilities of the position and role of women in the life of the Church in the modern world“²².

The invited participants were about eighty bishops, priests, professors, special scientists, women, monks, nuns, and laity. The Conference at first decided upon the equality and distinction of women and men by referring to the creation, to the fact that God created men as well as women, that both were given life by the Creator. This belief is supported by the acceptance on our part of the fact that Christ came to redeem equally men and women, and to restore the participation of both towards God (Col.1.20). According to the final conclusion, the belief which is expressed throughout the Bible and Tradition, according to which there is a distinction between male and female, is based on the act of creation (Gen. 1.27). This distinction implies no inferiority or superiority of men and women before God. On the contrary, this distinction was dictated by God Himself, as part of his divine plan. Redemption does not entail the negation of our identity as women and men, but rather the transformation of this identity.

The Orthodox Church, before the tragic depreciation and disparagement of women in the modern world and in contemporary society, asserts in the most emphatic way the value of the human being, female as well as male, and considers any other discrimination of men and women based on gender as sinful. Therefore the mission of the Church is declare to the world the value of the human individual created in the image and after the likeness of God (Gen. 1.26). According to the Patriarchal Message on the inauguration of the Conference,

²² Cf. G. LIMOURIS (ed.), *The Place of Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, Katerini 1992.

„women in the time of the Lord were proven braver than the male disciples during the Passion and Crucifixion, and they were honoured with the first appearance of the Resurrected, thus becoming the witnesses to the facts of Divine Economy“ - and later - „The Church, following the example of the Lord and His Apostles, recruited indiscriminately men and women in the struggle of spiritual completion and redemption [...] and accepts a more active participation of woman in public affairs, where often she supersedes and defeats man. The Church acknowledges that the achievements of women are the realisation of religious freedom, on which every healthy feminism must depend“²³.

In relation to this explicit statement from Rhodes, the Christian West through its statements and dogmatic teachings completely ignores the notion of the human individual and the role of the two sexes, combined to the plan for the redemption of human kind and its course towards sanctification, transformation and holiness in the Kingdom of God, due to which we are surrounded in the Orthodox Church by a cloud of witnesses (Hebr. 12.1).

Throughout the centuries, the Church always encouraged the Christian woman, within her spiritual distinction, to practise along with man and according to nature her personal vocations and callings, in a wide circle of services, in areas of liturgical, pastoral, catechistic, educational, missionary and social work of the Christian community. Similarly, one must note the elevation of women's position in female Monasticism, many times under exceptionally dire and tragic circumstances²⁴.

The Conclusions of the Conference emphasise by their correct order the theological conditions which support the special place of women in the plan of God and in the institution of Orthodoxy, and confirm once more that the alignment of Adam-Christ corresponds to the alignment of Eve-Virgin Mary, while the latter exemplifies the real dimension of woman in the Orthodox Church. This gives the Orthodox woman the possibility and right to participate in the life of the Church, and to offer her services and ministry to various areas and positions.

Among other things, the final conclusion of Rhodes emphatically states that „the issues raised by the feminist movement must be dealt with by Orthodox Christians with the appropriate caution and vigilance, where general issues are concerned as well as in specific ones where greater feminist initiative is observed“. Those are the following:

- a. The use of inclusive language.
- b. The emphasis attached by feminists on the interpretation of certain biblical texts, especially Paul's Epistles.
- c. Their questioning of the idea that women must submit to the uncleanness of the body, which was imported to our morality from the Judaic tradition²⁵.

²³ Cf. the Message of His All Holiness the Ecumenical Patriarch Demetrios (LIMOURIS, ibid., 22).

²⁴ LIMOURIS, Conclusion, 20-24, 33-34.

²⁵ Cf. LIMOURIS, Conclusion, 9.

If sacramental Priesthood was bestowed by Christ upon the Apostles and by them to their successors, existing today in the Orthodox Church, where the known clergy is comprised by men, this does not entail a degradation of woman; on the contrary, she is allowed to live and practice the appropriate ecclesiastic service inside or outside the temple and the ecclesiastic community under different forms, always ecclesiastic, even though they are not clerical. It was particularly emphasised by the Orthodox that the promotion of this tradition should be supported by the institution of deaconesses, an age-long practice in the life and tradition of the Church²⁶.

Two years after the Inter-Orthodox Assembly in Rhodes, an International Conference of Women was held in Crete by the World Council of Churches, in January of 1990. The Conference confirmed the decisions of the Assembly in Rhodes, expressing and emphasising „a sense of urgent loss for a missing witness“, for the revival of the institution of Deaconesses in the Church²⁷. In the final conclusion it is stated epigrammatically:

„The female ministry, in particular, would offer to the Church an opportunity for the faithful to experience much more widely a feminine form of ministry for which both men and women feel the need“²⁸.

From 3 to 6 of November in 1994, in the Holy Metropolis of Thebes and Levadia, an international Inter-Orthodox conference was organised under the title „Orthodox Women in a United Europe“. During the discussions a large number of the participating Orthodox Women expressed explicitly and with no reservations their ardent desire for the revival of the institution of Deaconesses, expressing also their dismay for the lack of any implementation by the Orthodox Churches of what was suggested and decided upon in Rhodes, which so far had no great impact²⁹.

The successive efforts and the initiative taken by women for the mobilization of the Orthodox Churches on the issue of female ministry is desperately foregrounded in every opportunity, as for example in the Inter-Orthodox Conference held in Addis Abeba of Ethiopia from 19 to 27 of January 1996, organized by the World Council of Churches during the preparations for the International Congress of Evangelism and Mission. This time the renewal of the institution of female ministry is posed in combination with Mission and Evangelism, and the conclusion states:

²⁶ E. THEODOROU, Το Διορθόδοξον Θεολογικόν Συνέδριον „Περί τῆς θέσεως τῆς Γυναικός ἐν τῇ Ορθοδόξῳ Ἑκκλησίᾳ καὶ περὶ τοῦ ζητήματος τῆς Χειροτονίας τῶν Γυναικῶν“ (Ρόδος, 30 Οκτωβρίου -7 Νοεμβρίου 1988), in: *Theologia* 59/ 4 (Οκτώβριος - Δεκέμβριος 1988) 747-759.

²⁷ Cf. *Church and Culture: Orthodox Women in a United Europe*; 3-6 November 1994, Levadia, Greece; cf. E. BEHR-SIGEL, in: *MaryMartha*, 17.

²⁸ Cf. *ibid.*, 5.

²⁹ International Conference: *Orthodox Women in a United Europe*; 3-6 November 1994, Levadia, Greece; cf. E. BEHR-SIGEL, in: *MaryMartha*, 17.

,,Why do our Churches avoid with qualms and reservations the materialization of the proposal for the revival of the institution of deaconesses, when this issue is so important and necessary³⁰?“

One of the positive results of the Rhodes conference was the birth, for the first time, of an Orthodox journal in Australia, devoted almost exclusively to women: „*MaryMartha: International Orthodox Women's Journal*“³¹. Its main goal is the promotion and facilitation of a dialogue on an international level, concerning mainly the participation of women in the life of the Church, as well as the reminder of traditional feminine functions of women, centered around the revival of the institution of the deaconesses and other such female diaconic roles and institutions that perished in time³².

The conferences and assemblies for the realization of women's requests continue with the assembly of women coming from Churches primarily from Asia, Africa and the Middle East, organized in Damascus, in Syria, from the 4th to the 11th of October 1996, with the topic: „Women in the Life of the Orthodox Church: Discerning the Signs of the Times (Mat. 16.3)“³³. Among the issues that were discussed, the question of deaconesses was posed again, with a supplication for the implementation of the decisions of Rhodes: „We beseech the Leaders of our Churches to realize the presence of the Holy Spirit in every function of the Church and the need for the revival of the institution of deaconesses“, was said in the final conclusion³⁴. We would here like to point out the formation of an Inter-Orthodox journal in the USA in winter of 1997, entitled „*St. Nina Quarterly*“, devoted to women and aiming primarily at the mobilization of Orthodox Women, with a par-

³⁰ Inter-Orthodox Consultation (Draft Report), 19-27 January 1996, WCC, Geneva 6. Here I must mention the unique case of the nun Sophia, who lived in Lausanne in Switzerland and offered significant service to the homeless, poor and especially to AIDS patients. Unfortunately Mother Sophia passed away in 1996 by the incurable disease, but her memory will be etched in the hearts of all those who had the blessed opportunity to meet her. More information about her life is given by K. KARYDOYIAN-NES FITZGERALD in her book about Women Deacons, 177: cf. also the *Journal de la Fondation Mère Sophia* (1955) 2-19. For more information interested persons may contact: the Mother Sophia Foundation, Avenue Mark Dufour 29, 1007 Lausanne, Suisse. Mother Sophia was a unique and sometimes audacious colourful character. The details of her personal history present much data which still need to be understood. Nevertheless, she was renowned for her inability to tolerate institutional inertia and seemingly fathomless courage, love, energy, and dedication. This earned her the respect of many in Switzerland and abroad, especially those to whom she was ministering. She was also an advocate for the rejuvenation of the ministry of women deacons. Only a few weeks before her death, Mother Sophia, in collaboration with two respected local Orthodox colleagues, submitted a proposal to Ecumenical Patriarch Bartholomew, during his first official visit to Switzerland. This Proposal requested that the Ecumenical Patriarchate sponsor a Pan-Orthodox conference which would engage practical concerns related to re-establishing this expression of ministry. Sadly, Mother Sophia died on January 7, 1996 due to complications from cancer. For years to come, she will be deeply missed by many.

³¹ Cf. *MaryMartha* (1990), pp. 4, 20.

³² Women in the Life of the Orthodox Church: Discerning the Signs of the Times (Mt. 16.3), Draft Statement , 4-11 October 1996, WCC Geneva.

ticular mention of the revival of the diaconic functions as they existed in the Ancient Church³³.

In 1997, a Conference of Orthodox women was held in Constantinople between the 10th and the 17th of May, with an invitation by his All-Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomew, and with the same topic as that of Damascus³⁴. Among the participants there were about fifty wives of priests, social workers, theologians, housewives and students, as representatives of the Orthodox Churches from twenty countries of Europe, Asia, the Middle East, America, Oceania, and some men as theological counsellors. The majority of women participants were active members of the Church, ministering in critical and high positions of the ecclesiastic clerical ministry. In the final conclusion we realise that among others the main object of discussions was the revival of the institution of deaconesses in the life of the Church and this is stated epigrammatically, „many of us believe that the introduction of deaconesses in the life of the Church will aid the atmosphere of love and learning in the life of the Church“.

Due to the fact that many of the participating women were unaware of the existence of institution of deaconesses, the conclusion of the conference also stresses that „this issue of deaconesses merits further study for a better understanding of its function“³⁵.

Finally, we must mention two more Inter-Orthodox Assemblies of women. The first, entitled „Consultation on Orthodox Liturgical Renewal and Visible Unity“, took place in the Monastery of New Skete in Cambridge, New York, with the participation of women theologians and representatives of monastic communities. The conference focused its discussions on the full participation of God's people in the worship of the Church, which may be realised in various ways and functions. Once again, the issue of the revival of the institution of deaconesses was mentioned, along with the role of women deacons³⁶.

The second assembly took place with the blessing of the Patriarch of Alexandria Peter in Nairobi, Kenya, from the 1st to the 4th of June 1998, with the theological Seminary of Makarius III, with the sponsorship of Syndesmos, of the Orthodox

³³ The St. Nina Quarterly 1:1 (Winter 1997) 1. For more information contact: The St Nina Quarterly, c/o Teva Regule, Managing Editor; P.O. Box 397252 Cambridge, MA 02139-7252, USA.

³⁴ Cf. in: Πόλη συγκληθέν Συνέδριον των Ορθοδόξων Γνωτικών, in: Orthodoxia 2/2 (Απρίλιος-Ιούνιος 1977) 269.

³⁵ The final conclusion of the conference was published in English by the orthodox theologian K. FITZGERALD, who has dealt with the issue of women in the Orthodox Church for many years in her book: Women Deacons in the Orthodox Church. Called to Holiness and Ministry, Brookline/Massachusetts 1998: Discerning the Signs of the Times: Women in the Life of the Orthodox Church, Appendix E, 215-226.

³⁶ Consultation on Orthodox Liturgical Renewal and Visible Unity, New Skete Monastery, Cambridge , NY, (Draft Report), 26 May to 1 June1998, WCC, Geneva.

Mission Centre in America and of the Holy Metropolis of Kenya and Irinoupolis. This Assembly mostly dealt with and studied extensively the biblical, theological, historical, anthropological, clerical and psychological importance of the problems faced by Orthodox women in Africa. The final conclusion of the pan-African congress says that „we wish to unite our voices with those who support the woman deacon, because she is of great importance, since the majority of our communities is comprised of women and young people“³⁷.

In conclusion, as to the issue of the revival of the institution of deaconesses, we will refer to the statements of the Ecumenical Patriarch Bartholomew, who, in His interviews, encourages the possibility of revival of the deaconesses, but they are expected to fulfil the canonical and ecclesiastical conditions of our Holy Church and Tradition³⁸.

VII. The ordination of women: sacrament or exclusion?

According to the teachings of the Bible and the Sacred Tradition, the ordination of women harbours the danger of leading the Church to a fall from its apostolic and catholic condition, and from its completeness and unity of faith, while at the same time it breeches the validity of the sacramental life of the Church and its basic structures³⁹. For this reason not only the Holy Fathers of the Church, but also contemporary Orthodox theologians are against the ordination of women, based on dogmatic, ecclesiastical, and canonical testimonies and evidence of the impossibility of their ordination.

Thus, while the exclusion of women from priesthood breeches in no way the fundamental equality of rights and her dignity, her participation in priesthood is contrary to the traditional character of Orthodoxy, or rather to its essence, and it is not included in the rights of every human being, since Christ through the Church „calls to him those that he desires“ (Mark 3.13), stressing that „you did not choose me, but I chose you“ (John 15.16).

Therefore the selection of priesthood is divine and not a right and an object of pursuit for professional achievement of every human being, as it is presented in the West and in many Christian Churches and Denominations. The dignity of priesthood is by its nature graced, stemming from the Holy Spirit, practiced by the male members of the ecclesiastic community, according to the variety of graces that they

³⁷ Orthodox Conference of Women in the Life of the Church: Final Statement (draft); Makarios III Seminary, Nairobi Kenya, 1-4 June 1998; Orthodox Archbpispic of Kenya and Irinoupolis, Nairobi, Kenya.

³⁸ Terres des Femmes, 1995, cited in MaryMartha, 23. Cf. E. DOOGUE, Ecumenical News International: Bulletin 26 (Déc. 1995) 8.

³⁹ Cf. I. KARMIRIS, Η θέσις και η διακονία των Λαϊκών εν τη Ορθοδόξω Εκκλησίᾳ, Athens 1976.

receive from the Holy Spirit. Through the apostolic succession, the dignity of priesthood is connected to that of the twelve Apostles, and of Christ himself, perpetuated within the Church and shared in the exceptional case of the Sacrament of Eucharist, which becomes the link of all the faithful, who flock around the one Body and one Blood of Christ.

Similarly, the priesthood cannot be anyone's privilege, but a sacrament of the Church, which expresses its historical adherence to the canonical order, according to which man and woman are two human beings of equal value and equal rights, of a different mission and function in the life of the Church. This is experienced in a pluralistic, secularized, often ignorant and arid world, where the Church must constantly offer and clarify the Christian message through all the modern channels and methods and through all the competent men and women members, without exchanging roles and expectations.

The Christian West however, did not understand the twenty-century old role and particularity of woman, not only in the human society, but especially in the Church. The Christian West was unable to realize that woman, in the wealth of her graces has a specific role to fulfill which man could not perform and realize, due to his nature.

Woman's femininity is a natural characteristic of her idiosyncrasy, including motherhood, acute emotional sensitivity, multiple expression of love, and graces that stem from her distinct existential particularity, which makes her an indispensable part of the divine creation, complementary to male nature and creation.

Perhaps the West here has not understood the charismatic position of woman, and the fact that she cannot exist by herself, without the existence of man, in a harmonious coexistence and a necessary co-operation, complementary collaboration and equality of the two sexes in all aspects and levels of their worldly life.

VIII. The equality of the sexes

The equality of the two sexes constitutes since antiquity the slogan of numerous attempts at women's emancipation. This means that sexual equality⁴⁰ has always been the most difficult social problem to solve, whose solution was projected by many as an essential characteristic of an ideal society and as a basic demand of real civilization. Thus it is understandable that so many effort have been made in this direction throughout the centuries, by legislators, moralists, sociologists, politicians, as well and religious representatives⁴¹.

⁴⁰ Cf. M. SIOTIS, 'Η Κανή Διαθήκη περί τῆς ισότητος τῶν δύο φύλων (Σειρά Διαλέξεις), Athens 1982, 5.

⁴¹ Cf. G. DELLING, Paulus Stellung zu Frau und Ehe, Stuttgart 1951, 2-3. Professor SIOTIS states that here there are efforts of emancipating women philosophers, op. cit., 16-18. Cf. C. SCHNEIDER, Geistgeschichte des Antiken Christentums, Munich 1954.

In every claim of their emancipation, women oscillate between their rights and those of men. This does not mean that there is no clear distinction of the boundaries of the rights and obligations between women and men. Thus the boundaries of the natural consistency of each sex are broken, in a way that both their psychic world is laden with complexes of guilt, inferiority or superiority. As the Russian theologian Paul Eudokimov accurately observes:

„Life is not a mountain, whose peak can be reached from one side by women and from the other by men, but it is in each other's company that they must set out, so that they arrive together and enjoy this company on the top“⁴².

The issue of the best possible harmonization of the relations between men and women and the equality of their rights and obligations is not, according to the New Testament, a matter of compromises or of imposing demands, but of withdrawing the misunderstandings around these issues⁴³. Theoretically and practically, the equality of rights or obligations between men and women is impossible, unless the personal value, the mission and the proper position of men and women in everyday life and society are appreciated without any confusion.

Today, Orthodox women and women's associations must pay great attention to anti-Christian, feminist and ecumenical movements of any possible source, which have one and only goal, the dissolution of the godsend bond and sacrament of marriage⁴⁴ and the brutal projection of the practice of a sexual life and of an unrestrained sexuality, which devastates even more the freedom and personality of woman and exhausts her whole substance. Women today are indeed in greater danger of losing what they gained from the teachings and love of Jesus Christ, because of the poisonous atheist, nihilistic and degrading claims that they make⁴⁵. Our Orthodox doctrine is not opposed to the true spiritual elevation of both sexes, nor to the real meaning of civilization. On the contrary, it seeks the most essential harmonization of the relations between men and women more than any feminist system or other socio-political movement.

IX. The issue of women in bilateral dialogues

It would be a serious omission not to study the issue of women under the light of bilateral theological dialogues in which the Orthodox Church actively partici-

⁴² P. EVDOKIMOV, 'Η Γυναικα καὶ ἡ σωτηρία τοῦ κόσμου, Thessaloniki 1958, 268.

⁴³ Leitlinien und Botschaften zu Ehe und Familie. Eine Dokumentation zur römischen Bischofs-synode, in: Herder Korrespondenz 34 (1980) 612-620.

⁴⁴ E. MASTROGIANNOPoulos, Θεολογικές παρουσίες, Athens 1986; Γάμος καὶ Γυναικα, 174-178. G. PATRONOU, 'Ο Γάμος στή θεολογία καὶ στή ζωή, Athens 1981.

⁴⁵ A. KANTIOTOU, Επισκόπου Φλωρίνης, Τό οικοδόμημα καταρρέει, 'Η οικογένεια διαλύεται, in: Christianiki Spitha 37 (1981) 409.

pates. It is well known that Orthodoxy converses with: the Ancient Eastern Churches, the Roman-Catholic Church, the Anglican Community, the Oldcatholic Churches of the Utrecht Synod the International Lutheran Church, the International Union of Reformed Churches, the International Union of Methodists, the International Union of Baptists, with which we are at the stage of preparing the start of an official dialogue. Apart from the above, there is also bilateral communication on a national level, e.g. within the USA, or with specific Churches, such as the theological dialogue between the theologians of the Ecumenical Patriarchate and the Evangelical Church of Germany. The particularity of each dialogue, of each specific set of issues and the historical relations of the Churches involved with the local Orthodox Churches, differentiate in each case the agenda of the discussions in each dialogue.

From the above mentioned dialogues the issue of women has been discussed extensively in only two cases, those concerning the Anglican Community and the Oldcatholics, with particular emphasis on women's ordination.

a. In the theological dialogue with the Anglican Community, which is now in its second phase since its beginning decades ago, the issue of women in relation to their ordination was examined in the now completed first phase, where common positions and clarifications were stated about the role and position of women in the life of the Church. The second phase of dialogue does not include issues of women, since it is concerned with issues of spirituality and christology.

b. The theological dialogue of the Orthodox Church with the Oldcatholic Church was completed by the Mixed Theological Committee, having exhausted the existing agenda on all issues, and having unanimously accepted all common theological texts written by the Committee on each issue. After the completion of the dialogue and the agreement on common theological texts concerning doctrinal and ecclesiastical issues however, the Oldcatholic Church recently performed ordinations of women especially in some of its German communities. This fact caused an upheaval in the bosom of Orthodoxy, and the Presiding Committee of the Dialogue brought back the issue of re-examining the problem of ordination, and negotiations and discussions are already under way.

Among the texts written about the issue of women, there is particular emphasis on the impossibility of the ordination of women, and there is also unanimity. It has been observed that today the Churches rightly emphasize the dignity of the laity, especially of women, considering it an important task to give women their proper position in the life and in the mission of the Church.

X. A course towards Redemption and Holiness

Concluding these thoughts and statements of a general survey over the treatment of fellow Orthodox Churches of the main topic of the Conference, I would say that after half a century of struggles and efforts against the challenges and speculations coming from the Western Christian Churches and Denominations, they feel as members of one and only body, existentially and ontologically bound to each other, under Christ as the head. They are local Churches scattered around the world, and at the same time they are one Orthodox Church, „one body, one creed, one faith, one love“, according to the revealing words of the holy writer of the Shepherd of Erma⁴⁶.

The leader the choir of the various Orthodox Churches is the Ecumenical Patriarchate, which, according to Professor Ioannis Karmiris, „offered priceless services throughout the centuries to the Church of Christ and to human kind, and continues to minister them with the approval of God, perpetuating and invigorating Orthodoxy under heaven, according to Gregorius Theologos. And it is not only an Inter-Orthodox center, but at the same time inter-ecclesiastic and inter-Christian, cultivating and supporting the bonds of love and faith between the Churches and Christians“.

According to the Ecumenical Patriarch Bartholomew, in the inter-orthodox relations „there are always problems, sometimes many, sometimes few, and there will always be. What living organism and what family does not have problems? Because the Orthodox Church is a lively and vibrant divine and human organism which continues its life, its tradition and its history - it is not a museum“⁴⁷.

The Patristic tradition, which supports the identity of Orthodoxy is not only the tradition of the neptics but also that of the theological Fathers; today Orthodoxy has a lively continuation of patristic figures only on the level of ascetic tradition, but not on the level of culture, ideas, art and thought, where the Fathers of antiquity functioned with ease and where they achieved a transformation of their whole civilization. Orthodoxy has the strength for such a creative dialogue with our era, for a modern and constructive discourse, and this strength lies in the in the liturgical and ascetic experience, theological and patristic⁴⁸.

⁴⁶ Shepherd of Erma, Similitudo IX, 18 in: BEPES (Library of Greek Fathers of the Church and of Ecclesiastical Writers) 3,97. Metropolitan Barnabas, Το εν τω παρόντι χρέος των Ορθόδοξων Εκκλησιών, Athens 1974, 13.

⁴⁷ A welcoming speech for the arrival of the Ecumenical Patriarch Demetrios in: Athens Academy. Cf. B. ARCHONDONIS (now Ecumenical Patriarch), in: Διορθόδοξοι Σχέσεις. 'Ενεστώσα κατάστασις καί προοπτικαί, ἐκ τοῦ τιμητικοῦ ἀφιερώματος εἰς τὸν Ἀρχιεπ. πρ. Ἀθηνῶν καί ηάσης Ἐλλάδος Ιάκωβον Βαβανάτσον, Megara 1991, 86.

⁴⁸ Metropolitan Ioannes, 'Η Ὁρθοδοξία Σήμερα, in: Εόθινη 180 (Δεκ. 1986) 581-2.

This is why our Eastern Orthodox Church must be inextricably united and strive with all its strength to fulfill its high, sacred and world-redeeming duty, „responding to the calling of history, which is the calling of its Fathers“⁴⁹.

If the faith for the Church is „the conviction of things not seen“ (Heb. 11.1), then its ecclesiastic word is „the conviction of things seen“, things experienced every day. It is, and should be „living“ and „active“ (Heb. 4.12). And according to the Metropolitan of Ephesus Chrysostomos, this word is formed within the Church and through the Church, only as long as its members become actively Orthodox, „in consciousness“ in everything and always. They must be Orthodox not only through the grace of the sacramental sacrament but also through the true practice of the holy Tradition, the teachings of the Fathers and the ecclesiastic law of the Church, aiming at the redemption of the soul, as stated by holy Vincent of Lerin: „God wants all human beings to be redeemed and to acquire a knowledge of the truth“. Quoting from the holy Father, for a more effective realization of this Divine wish, the Church never says new things, but says the things that were passed on to us in a new way⁵⁰.

The Christian faith must function as a catalyst in national and social visions, in national conflicts and confrontations, in order to transform the life of peoples and cultures, in a loving solidarity in Christ - according to Dostoyevsky, Bertiaev, Soloviev, Mezerkowsky and so many others - which leads man to Jesus Christ⁵¹.

The tragedy of Christianity today is the fact that that truth of God is still understood in different ways. What is considered by some as a holy tenet, is seen by others as a pathetic superstition. What seems elevated in the eyes of some, may be old-fashioned for the beliefs of others.

Today, Orthodoxy must realize that the issue of women did not close with the Inter-Orthodox Conference of Rhodes, nor with the Assemblies of Agapia, Constantinople, Levadia, or other inter-orthodox and ecumenical assemblies, which all however were the beginning of a course of study, thought and challenge. The various conferences, assemblies, inter-orthodox gatherings, theological congresses and ecumenical discussions offer nothing positive and effective, unless they are not followed by a stage of implementation of their suggestions and decisions, and by a general acceptance and acknowledgment of the problem. We are approaching a necessary systematic rallying of all forces, on healthy foundations and perspectives, in the boundaries of the ecclesiological and canonical Tradition of Orthodoxy; so the Orthodox Church may decide with frankness and knowledge that the burning matter of the position and role of women and of the laity in the ecclesiastic community and in society generally, deserves special attention and the making of

⁴⁹ Theokletos (a monk from Dionysiou monastery), 'Η Ὁρθοδοξία σήμερα, in: Εύθυνη 180 (Δεκ. 1986) 30.

⁵⁰ Ibid., 10-12.

⁵¹ K. KAMARIARIS, 'Ο Ντοστογιέφσκι καὶ ὁ λόγος στὸν Πούσκιν, in: Σύναξη 11 (summer 1984) 30.

radical decisions in view of the upcoming challenges and invitations of the new millennium.

The Church desires to make woman sacred, worthy of the sanctifying grace of the ceremonial Spirit. As she was honoured by the Church with the classification of infinite saints, martyrs, confessors and „hosioi“ (saintly monks and nuns), who surrounded and wreathed the chorus of the saints with their deep faith, testimony and life sacrifice, thus once more today our Holiest Church calls upon woman to this godly invitation of the graced, with sincere respect and indebted honour, for her distinction in the world-redeeming plan of the Constructor Creator.

Orthodoxy bestows on woman such honour in worship and sanctity, makes her a relic of graces, incense of grace, a supplicant of wishes and prayers for those who believe in her. The liturgical ritual of our Eastern Church makes mention of her in the Holy of Holies, and rightly classifies her in the matristic legendary of its hagiology.

What more could woman steal from the wealth of the ecclesiological and theological-patristic tradition of Orthodoxy? Everything is offered to her by the Lord, sanctified and glorified to her glory and honour, thus transforming her and praising her through psalms, hymns, benedictions, liturgical symbols and icons, colours and expressions of the hagiographer, who paints her life, her martyrdom and her confession of faith, and defines her sanctifying and redeeming path to eternity and sanctity.

In conclusion, His All-Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomew in his Greeting to the Delegation of the Church of Rome in the Celebration of the Throne (Phanar 1997), stated among other things the following: The Eastern Orthodox Church is open and willing to every dialogue in good faith, believing that dialogue is the only path of communication, mutual understanding and exchange“, and elsewhere states that „the Christian faith is not an ideology, nor a set of beliefs. It is trust in Man-God Jesus Christ and life according to His will [...] unity of Christians means unity of life in Christ and in Holy Spirit and not an organized social collaboration, which is useful, but cannot replace the communal life [...] Therefore the Eastern Orthodox Church of Christ insisted from the beginning on the pursuit of the society of the Holy Spirit, so that this society is considered the final goal of spiritual life, the only goal of the Christian’s struggle“⁵².

⁵² Cf. Χαιρετισμός, τῆς Α.Θ.Π. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου πρός τήν 'Αντιπροσωπείαν τῆς 'Εκκλησίας 'Ρώμης ἐπί τῇ Θρονικῇ Εορτῇ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 29 Νοεμβρίου 1997, in: 'Ορθοδοξία 4 (Οκτ.-Δεκ. 1997), 534-40.

ZUR REZEPTION ALTTESTAMENTLICHER REINHEITSVORSCHRIFTEN INS ORTHODOXE KIRCHENRECHT

Eva M. S y n e k, Wien

I. Zum Einstieg: das kanonische Erbe von Dionysios von Alexandreia

In einem Brief aus dem Jahr 262¹ beantwortet Dionysios von Alexandreia († 264/265), ein Origenesschüler und vor seiner Erhebung zum Bischof Leiter der berühmten theologischen Akademie dieser Metropole, Anfragen kirchendisziplinärer Art. Seine - von späteren Redaktoren in drei Kanones aufgeplitteten - Regeln, in denen die Reinheits- bzw. Unreinheitsvorschriften der Tora in die kirchliche Gegenwart übersetzt werden, sind die ältesten im engeren Sinn „kanonischen“ Texte zu jenen Fragen, die im Rahmen dieses Beitrags zur Sprache kommen sollen. So heißt es im sog. c. 2 des Dionysios bezüglich der kultischen Unreinheit einer Frau, die ihre Regel hat:

„Was die Frauen in ihrer Menses (wörtl. ἐν ἀφέδρῳ, „auf einem getrennten Sitz“, in der LXX für hebr. *drawa* in Lev 12,2²) betrifft, ob es sich ziemt, daß sie in diesem Zustand das Haus Gottes betreten, meine ich, es ist überflüssig, auch nur die Frage zu stellen; ich glaube also, daß sie nicht einmal selbst, wenn sie fromm und gottesfürchtig sind, in diesem Zustand wagen würden, sich dem heiligen Tisch zu nähern oder Leib und Blut Christi zu berühren; denn auch die Frau, die zwölf Jahre einen Blutfluß hatte [vgl. Mk 5,21 ff par], hat ihn, um geheilt zu werden, nicht berührt, sondern nur den Saum seines Kleides [...]; wer aber nicht völlig rein ist an Seele und Leib, dem soll es verboten sein, sich dem Heiligen und dem Allerheiligsten zu nähern“³.

¹ Vgl. P. JOANNOU, *Fonti fasc. IX. Discipline générale antique (IV^c-IX^c s.) 1- 2*, Grotterferrata/Rom 1962 f. hier: t. 2, 2; zuletzt auch wieder P. MENEVISOGLU (Menebisoglu), *Ιστορική εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὁρθοδόξου Εκκλησίας*, Stockholm 1990, 515.

² Vgl. S.J.D. COHEN, Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity, in: S. POMEROY (Hg.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill-London 1991, 273-299, 193, Anm. 15; zur byzantinischen Rezeptionsgeschichte vgl. E. PAPAGIANNE/S.N. TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθη“ καὶ οἱ νομοκανονικὲς πηγὲς, in: Θ' Πανελλήνιο ιστορικό συνέδριο (Μαΐος 1988), Thessaloniki 1988, 31-46, hier: 32.

³ Dionysios v. Alexandreia, sog. „kanonischer Brief an Basilides“ = c. 2 des Dionysios (ed. JOANNOU, *Fonti fasc. IX*, 2, 12): „Περὶ δὲ τῶν ἐν ἀφέδρῳ γυναικῶν, εἰ προσῆκεν αὐτὰς οὕτω διακειμένας εἰς τὸν οἶκον εἰσίειν τοῦ θεοῦ, περιττὸν καὶ τὸ πυνθάνεσθαι νομίσω οὐδὲ γάρ αὐτὰς οἷμαι πιστὰς οὖσας καὶ εὐλαβεῖς τολμήσειν οὕτω διακειμένας ἢ τῇ τραπέζῃ τῇ ὅγιᾳ προσελθεῖν, ἢ τοῦ σώμτος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ προσάψασθαι· οὐδὲ γάρ ἡ τὴν δωδεκαετῆ βύσιν ἔχουσα πρὸς τὴν ζωσιν ἔθιγεν αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνου τοῦ κρασπέδου προσεύχεσθαι μὲν γάρ ὅπως ἐν ἔχῃ τις, καὶ ὡς ἀν διάκηται μεμνήσθαι τοῦ δεσπότου καὶ δεῖσθαι βοηθείας τυχεῖν, ἀνεπίφθονον· εἰς δὲ τὰ ὄγια καὶ τὰ ἄγια τῶν ὄγιών ὁ μὴ πάντη καθαρὸς καὶ ψυχῇ καὶ σώματι προσιέναι κωλυθήσεθαι“.

Der alttestamentliche Hintergrund dieser Entscheidung findet sich in der um die Heiligkeit Israels besorgten priesterlichen Gesetzgebung, im Buch Leviticus⁴. In der kanonischen Redaktion des Alten Testaments ist Leviticus genauso Bestandteil des Pentateuches⁵, der Tora, wie das Deuteronomium. In letzterem spielen Reinheitsregeln eine viel geringere Rolle⁶. Am ausführlichsten beschäftigt sich Lev 15,19-33 mit der Unreinheit von Frauen (Regelblutung sowie Blutfluß außerhalb der Regel). In Lev 12 ist die Unreinheit der Frau „in ihrer Menses“ als Tertium Komparationis für die Unreinheit der Wöchnerin vorausgesetzt; im sog. Heiligkeitgesetz (Lev 17-26) wird die Menstruierende in Lev 18,19 nochmals unter den verbotenen Sexualpartnerinnen benannt und in Lev 20,18 Geschlechtsverkehr mit einer Menstruierenden - deutlich anders als in Lev 15,24, wo nur von einer Übertragung der Verunreinigung auf den Mann die Rede ist - sogar unter die todeswürdigen Verbrechen gezählt⁷. Die Spannung zwischen Lev 15,24 und Lev 20,18 lässt sich allerdings auflösen, wenn man von zwei unterschiedlichen Situations-

⁴ Vgl. z.B. J.F.A. SAWYER (Hg.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 227), Sheffield 1996; I.J. BATMARTHA (PETERMANN), *Machen Geburt und Monatsblutung die Frau „unrein“? Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverständlichen Diktums*, in: L. SCHOTTROFF/M.-Th. WACKER, *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in der Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Biblical Interpretation Series 17), Leiden 1996, 43-60 (beide mit weiterführender Bibliographie).

⁵ Vgl. zuletzt E. ZENGER, *Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive*, in: H.-J. FABRY/H.-W. JÜNGLING (Hg.), *Levitikus als Buch* (Bonner Biblische Beiträge 119), Berlin 1999, 47-83.

⁶ Präzise gesagt: Sie beziehen sich ausschließlich auf die Frage erlaubter bzw. nicht erlaubter Speisen (Dtn 14,3-21) und bilden im Kontext des gesamten Buches einen sachlich erratischen Block. Georg Braulik sei an dieser Stelle herzlich für seine hilfreichen Anmerkungen zur alttestamentlichen Ausgangsbasis der kanonischen Reinheitsregeln gedankt. Vgl. auch weiterführend seinen Beitrag „Durften auch Frauen in Israel opfern“ (*Liturgisches Jahrbuch* 48 [1998] 222-248). Dieser zeigt nicht nur deutlich, daß kultische Unreinheit aufgrund von Menstruation und Geburt im Dtn nicht zur Sprache kommt. Zu Recht mahnt er auch generell zu gebührender Vorsicht gegenüber ungesicherten Klischees hinsichtlich der praktischen kultischen Bedeutung der priesterschriftlichen Tabus, u.a. aufgrund der im alten Israel üblichen langen Stillzeiten (vgl. a.a.O., 248, Anm. 102, mit Literatur).

⁷ Eine Bestimmung im sog. Kanonikon des Johannes Nesteutes schärft das Tabu u.a. unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das „alte Gesetz“ ein („παραγγέλλει ὁ παταίος Νόμος“): vgl. Agapios/Nikodemos, *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νησὸς τῆς Μιᾶς Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἑκκλησίας*, Thessaloniki 1998 (= Nachdruck von 1864), 709 = G. RHALLES/M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων*, Athen 1852 ff, hier: t. IV, 441. Die unter dem Namen des 595 verstorbenen berühmten Konstantinopler Patriarchen Johannes (d. Fasters) tradierte Sammlung von Bußbestimmungen entstand jedenfalls nicht vor dem 9. Jh. Zu den verschiedenen Revisionen des sog. „Kanonikons“ oder „Nomokanons“ und ihren Editionen vgl. E. HERMANN, *Il più antico penitenziale greco*, in: OCP 19 (1953) 71-127; M. ARRANZ, *I penitenziali bizantini*, Rom 1993; S. TROIANOS, *Η ἔξομολογητική φιλολογία στή βυζαντινή περίοδο*. Μία ἐπισκόπηση, in: NEA ΣΙΩΝ 85 (1993) 51-60, hier 52 ff (mit Editionen und Literatur); DERS., *Οι πηγές του βυζαντινού δικοίου*, Athen 1999, 151 ff; SCHMINCK, *Johannes IV. Nesteutes*, in: LThK 5 (1996) 940. Ich zitiere in der Folge parallel die sekundäre Zählung des Pedalions, die wohl erst von Agapios und Nikodemos stammt, und den nach Hss. der Wiener Nationalbibliothek edierten Text bei RHALLES/POTLES (vgl. a.a.O., IV, 432, Anm. 1), ohne näherhin auf Fragen der komplizierten Überlieferungsgeschichte einzugehen.

nen ausgeht - nichtintentionale Verunreinigung einerseits, wissentliche Gebotsübertretung andererseits.

Über die Verbreitung des Menstruationstabus und seine praktische Handhabung im biblischen Israel wissen wir, wie erst kürzlich Ilana Be'er in ihrem Kommentar zu diesen Vorschriften betont hat, kaum etwas. Sie weist zurecht auch auf die von sozio-kulturellen Rahmenbedingungen⁸ mitabhängige Häufigkeit der Regel hin und kommt zu dem Schluß: „In time, beliefs in the danger and pollution of female blood discharge, gradually gained the ascendancy until they became more and more acceptable in early post-biblical and later Judaism“⁹. Mischna, Tosefta und Talmudim widmen mit der Menses der Frau vernetzten Rechtsfragen jedenfalls viel mehr Raum als die Bibel¹⁰. Der für die Unreinheit einer Menstruierenden verwendete hebräische Fachterminus „nidda“ hat sogar einem ganzen Mischna-respektive Talmudtraktat den Namen gegeben¹¹. In byzantinischen Rechtsquellen korrespondiert das Stichwort „ἐν ἀφέδρῳ“¹². Dionysios geht bezüglich der Bewertung der Menses grundsätzlich mit jenem Strang jüdischer Torarezeption konform, der die zunächst im Kontext des Tempelkultes stehenden levitischen Tabus auf den synagogalen „Ersatzkult“ überträgt¹³. Die Blutung macht kultisch unrein, die Unreinheit überträgt sich durch Berührung. Die in der Eucharistiefrage auf einen spezifisch kirchlichen Kontext übertragene Conclusio fällt äußerst klar aus: (die räumliche Annäherung an) das Heilige - Zugang zum Haus Gottes, zum heiligen Tisch und erst recht Berührung der eucharistischen Gaben - ist verboten. Leib und Blut Christi werden als das dritte Glied in der Kette genannt und damit in einer rhetorischen Klimax als das Allerheiligste herausgestellt. (Nur) Gebet als rein spirituelle Zuwendung zu Gott ist erlaubt.

Die in der Systematik von Leviticus parallel zur Unreinheit der Frau während ihrer Menstruation behandelte Frage der Verunreinigung durch eine nicht intendierte Pollution des Mannes (vgl. dazu Lev 15,16-18) wird von Dionysios dagegen auffällig anders gehandhabt. Der alexandrinische Bischof wendet die in 1 Kor 8

⁸ Ernährungsgewohnheiten und physische Aktivitäten, vor allem aber auch Schwangerschaften und Stillzeiten.

⁹ I. BE'ER, Blood Discharge: On Female Impurity in the Priestly Code and in Biblical Literature, in: A. BRENNER (Hg.), A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy (The Feminist Companion to the Bible 6), Sheffield 1994, 152-164, hier: 164; vgl. auch B. KAHL, Jairus und die verlorenen Töchter Israels. Sozioliterarische Überlegungen zum Problem der Grenzüberschreitung in Mk 5, 21-43, in: SCHOTTROFF/WACKER, Wurzel (= Anm. 4), 61-78.

¹⁰ Vgl. COHEN, Menstruants (= Anm. 2), 277 ff; J. NEUSNER, The Idea of Purity in Ancient Judaism, Leiden 1973; DERS., Purity in Rabbinic Judaism: A Systematic Account, Atlanta 1994.

¹¹ Vgl. z.B. B.Z. BARSLAI, Nidda. Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang (Die Mischna, hg. v. K.H. Rengstorff u. L. Rost), Berlin 1980; L. GOLDSCHMIDT (Hg.), Der babylonische Talmud 12, Berlin 1936, 341 ff.

¹² Vgl. dazu PAPAGIANNE/ TROIANS, Τα „γυναικεῖα πάθη“ (= Anm. 2), 32.

¹³ Vgl. dazu COHEN, Menstruants (= Anm. 2), 284 ff.

und Röm 14 im Blick auf die Speisegebote entwickelte paulinische Regel an, daß nach dem Gewissen zu entscheiden sei¹⁴.

Zwischen Menstruation und Pollution behandelte Dionysios die Frage geschlechtlicher Enthaltsamkeit der Eheleute¹⁵: Zunächst wird den Partnern zugebilligt, sie seien diesbezüglich selbst die kompetenten Richter. Weiters wird eine gewisse Enthaltsamkeit zum Gebet unter Berufung auf 1 Kor 7,5 als gebührlich bezeichnet. In der Tora und in den Talmudim ist Enthaltsamkeit ein Reinheitsproblem. Auf die im sog. Heiligkeitgesetz unter Androhung der Todesstrafe besonders nachdrücklich gefaßte Tabuisierung des Verkehrs mit einer Menstruierenden wurde bereits hingewiesen. Die rabbinische Exegese hat einen „Zaun“ um die Tora gebaut und z.T. die Zeit verbotenen Verkehrs von der Dauer der effektiven Blutung bzw. einer generalisierten 7-Tagesfrist auf zwei Wochen bzw. 12 Tage erweitert. Der genaue Kontext der Anfrage von Basilides und damit auch der ursprüngliche Sinn der Antwort von Dionysios ist nicht mehr mit Sicherheit zu rekonstruieren. Daß die Frage zwischen Bluttabu und nächtlichem Samenerguß abgehandelt wird, macht aber einen Zusammenhang mit der Reinheitstora wahrscheinlich. Entweder steht also die traditionelle Enthaltsamkeitsforderung für die Zeit der Regel zur Disposition. Dafür klingt aber die Stellungnahme des Origenesschülers Dionysios erstaunlich verhalten, Origenes selbst hat das Tabu unter Berufung auf Lev 15,19 deutlich bekräftigt¹⁶. Oder, und das scheint mir vom Gesamttext her wahrscheinlicher, bildet Unsicherheit hinsichtlich der Vorstellung kultischer Verunreinigung durch einen Samenerguß den Hintergrund der Anfrage und der allein erhaltenen Antwort von Dionysios. Jede Pollution macht nach Lev 15,16-18 unrein: „Und wenn eine Frau bei einem Mann liegt, dem der Samen abgeht, dann sollen sie sich mit Wasser abwaschen und unrein sein bis zum Abend“¹⁷ (Lev 15,18). Wie sieht es im christlichen Kontext mit der Kultfähigkeit von Eheleuten aus, die sexuelle Beziehungen miteinander haben? Eine im spätantiken Kontext häufige Frage, auf die noch zurückzukommen sein wird.

II. Historische Einordnung und Eingrenzung des Themas

1. Am Beispiel der sog. cc. 2-5 des Dionysios wurde zunächst versucht, den alttestamentlichen Hintergrund etwas aufzuhellen. Bei den Fragen Menstruation und nicht intendierte Pollution ist der Konnex ziemlich eindeutig, auch wenn die biblischen Bezugsstellen nicht explizit genannt werden: Die sog. Kanones des

¹⁴ Sog. c. 4 des Dionysios (JOANNOU, *Fonti. fasc. IX*, 2, 13-14).

¹⁵ Sog. c. 3 des Dionysios (JOANNOU, *Fonti. fasc. IX*, 2, 13).

¹⁶ Vgl. Origenes, *Cat. in Ep. ad Cor. 34,124* (ed. C. JENKINS, *Origen on 1 Corinthians*, in: *JThSt* 9 [1908] 502,28-30).

¹⁷ Dt. Text nach der Lutherübers., die sog. „Einheitsübers.“ formuliert etwas ungeschickt: „Schläft ein Mann, der einen Samenerguß hat, mit einer Frau, müssen sich beide in Wasser baden und sind unrein bis zum Abend“.

Dionysios sind Bibelauslegung, näherhin: normative Toraexegese genau in jenem Stil, wie sie sich auch in den zeitgenössischen jüdischen Quellen finden, also Halacha¹⁸.

Wenn hier die in der Terminologie jüdischen Rechtes geprägte Kurzformel für normative, den Buchstaben der geschriebenen Tora transzendierende und auf aktuelle Probleme hin erweiternde Toraexegese eingeführt wird, geht es nicht um ein Spiel mit Worten, sondern um die Konvergenz frühchristlicher und der dazu parallel verlaufenden jüdischen Rechtsbildung¹⁹. Weder Judentum noch Christentum waren in der Spätantike fertige Größen. Sie haben sich vielmehr - um ein Bild zu gebrauchen - als zwei neue Hauptstämme (in vielen Verästelungen) gleichzeitig aus einem gemeinsamen Wurzelgrund herausgebildet. Nicht nur die Probleme, um die gerungen wurde, sind vielfach verwandt, sondern auch die Methoden, Lösungen zu suchen - bis hin zur Parallelentwicklung von im weiteren Sinn kodifiziertem Recht: Kirchenordnungen bzw. Kanonessammlungen auf der einen Seite, Mischna und Talmudim auf der anderen. Die von Kirchenvätern und Rabbinen vertretenen und aus einer Art „Case Law“ zu generellen Normen fortgebildeten Rechtsentscheidungen konnten, nicht zuletzt aufgrund einer aus dem Ringen um die je eigene Identität erwachsenen Tendenz zur gezielten Abgrenzung auf beiden Seiten, konträr ausfallen. Sie können allerdings auch eine große Nähe aufweisen. Und vor allem darf man nicht annehmen, daß auf der einen oder anderen Seite in allen Punkten schnell eine einheitliche Linie gefunden wurde²⁰. So sind nicht nur die frühchristlichen und mittelalterlichen, sondern auch die jüdischen Quellen beispielsweise in vielen das Menstruationstabu betreffenden Fragen kontrovers. Wie schon in Leviticus ging es einerseits um die Bedeutung ritueller Unreinheit im Alltagsleben, andererseits um ihre spezifisch kultbezogene Dimension. Die Erlaubtheit ehelicher Beziehungen während der Menses stand im Judentum wohl nicht zur Debatte, wohl aber, ob bzw. inwiefern eine menstruierende Frauen ihre normalen Haushaltspflichten erfüllen dürfe/müsste. Daneben wurde die Übertragung tempelbezogener Vorschriften auf den mit dem Untergang des zweiten Tempels immer mehr an Bedeutung gewinnenden (para)kultischen Bereich diskutiert - z.B. die Frage des Studierens Hl. Schriften (bzw. des Berührrens der Hl. Schriften, da das Studium ja im Normalfall auch körperlichen Kontakt impliziert), das Sprechen von Gebeten, das Betreten der Synagoge.

2. Mit der Vorstellung kultischer Reinheit bzw. Unreinheit verknüpfte Fragen gehörten in der Spätantike jedenfalls zu jenen Bereichen, die die Gemüter erhitzten, über die Diskurse geführt wurden. Dabei ist im christlichen Kontext sicher

¹⁸ Vgl. etwa M. LATTKE, Halachah, in: RAC 13 (1986) 372-402.

¹⁹ Vgl. näherhin E.M. SYNEK, „Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht ...“. Zum Gesetzbegriff der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 21), Wien 1997 bzw. DIES., Die Apostolischen Konstitutionen - ein „christlicher Talmud“ aus dem 4. Jh., in: Biblica 79 (1998) 27-56.

²⁰ Vgl. zum Folgenden COHEN, Menstruants (= Anm. 2), 277 ff (mit Quellenbelegen).

auch paganes Erbe eingeflossen²¹. Kanones und Kirchenordnungen, aber auch einzelne hagiographische Texte sind genauso wichtige Quellen für die Diskussion der Reinheitstora wie die Talmudim. Nicht zu vergessen sind die im Neuen Testamente zusammen gewachsenen Schriften der Jesusbewegung bzw. ihre etwas jüngeren, außerhalb des Kanons verbliebenen Verwandten, die sog. Apostolischen Väter, insbesondere der sog. Barnabasbrief²², und Apokryphen, besonders die Clemintinen²³.

Der vor allem bei Theologen und Kanonisten reformierter Herkunft beliebte Versuch, eines sauberen Splittings - tabubefreites Christentum einerseits und Festhalten an den alttestamentlichen Tabus bzw. deren Ausbau im normativen Judentum andererseits - ist historisch (auch innerneutestamentlich!) nicht haltbar²⁴. Shaye J. D. Cohen verdanken wir eine vergleichenden Untersuchung jüdischer und frühchristlicher Normierungen zur Menstruation. Sie zeigt, daß die historische Entwicklung punktuell offenbar sogar gegenläufig zum gängigen Vorurteil verlaufen ist. Das aus dem Tempelkontext adaptierte Verbot für menstruierende Frauen, den Gottesdienstraum zu betreten, läßt sich früher aus christlichen Quellen belegen als im synagogalen Kontext²⁵. Es scheint so, daß jüdische Gemeinden diesbezüglich länger einen deutlichen Unterschied zwischen dem alten Heiligtum in Jerusalem und ihren ursprünglich gerade nicht als Sakralraum verstandenen aktuellen „Gemeindezentren“ machten als (jedenfalls manche) christliche Gemeinden. Mit der Zeit entwickelten sich die Synagogen allerdings genauso wie die Versammlungsräume der Christen in Richtung Tempelsurrogat. Im übrigen konnte sich das Verbot für Frauen, die ihre Regel haben, Kirche bzw. Synagoge zu betreten, weder im jüdischen noch im christlichen Raum je flächendeckend durchsetzen. Doch hat ihm natürlich die breit rezipierte Substitution des Tempels durch die neuen Gottesdiensträume insofern Vorschub geleistet, als sich die konzeptionellen Unterschiede durch fortschreitende Sakralisierung – nicht zuletzt sprachlich – immer mehr verwischten: Ein apokrypher arabischer, als „nizänisch“ überliefelter Text sagt un-

²¹ Vgl. T. WÄCHTER, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (RVV 9,1), Gießen 1910; E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit im Altertum (RVV 6), Gießen 1910; R. PARKER, Miasm. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983; E. SPECHT, Schön zu sein und gut zu sein. Mädchenbildung und Frauensozialisation im antiken Griechenland (Reihe Frauenforschung 9), Wien 1989, 76 ff.

²² Vgl. zuletzt F. SCORZA BARCELLONA, Le norme veterotestamentarie sulla purità nell' Epistola di Barnaba, in: Annali di storia dell' esegesi 13/1 (1996) 95-111.

²³ Vgl. zuletzt J. WEHNERT, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 173), Göttingen 1997 (mit rezeptionsgeschichtlichem Teil und Literaturüberblick).

²⁴ Vgl. am Beispiel des Menstruationstabus grundlegend COHEN, Menstruants (= Anm. 2), passim; auch: KAHL, Jairus, in: SCHOTTROFF/WACKER, Wurzel (= Anm. 4), 61 ff; eine umfassende Studie verspricht Charlotte FONROBERT. Ein Vortragsmanuskript zum Thema durfte ich dankenswerter Weise einsehen.

²⁵ Vgl. hier und im Folgenden COHEN, a.a.O., bes. 286 f.

mißverständlich hinsichtlich der Übertragung des Menstruationstabus: „*Omnis fideles, & Christianae mulieres continere se debeant ab ingressu aedium Dei, quae sunt eius templa, quamdiu menstrua patiuntur [...]*“²⁶. Es ist symptomatisch, daß „Tempel“ auch heute noch in vielen Sprachen ein gängiges Synonym für Kirchen wie Synagogen ist.

3. Ein lebhafter Diskurs zu Themen kultischer Reinheit ging also quer durch die gesamte spätantike bzw. mittelalterliche jüdisch-christliche Welt²⁷ und fand ihren Niederschlag in den Rechtsquellen. In ihrer wichtigen Studie „Reinheit und Gefährdung“ überrascht Mary Douglas mit der Feststellung: „Selbstverständlich wurden diese [biblische Reinheitstabus im christlich-kultischen Kontext befestigende] Vorschriften nicht in das Korpus des kanonischen Rechts aufgenommen“²⁸. Die christliche Entwicklung verlief viel weniger geradlinig vom paulinischen Gesetzesverständnis – das Douglas im übrigen in signifikanter Weise für nicht weiter

²⁶ Lat. Text bei MANSI II, 1038, hier als „caput VIII“ bzw. unter dem Titel „Constitutio de purificatione a sanguine menstruo“.

²⁷ Neben der bereits zitierten Literatur vgl. etwa P. BROWNE, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters, Breslau 1932; A. FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters 2, Graz 1960, 208 ff (Benedictio post partum); 213 ff (Benedictio ad introducendam mulierem in ecclesiam); R. KOTTJE, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert) (Bonner Historische Forschungen Bd. 23), Bonn 1964; D. WENDEBOURG, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche, in: ZKG 95 (1984) 149-170; A. DEMYTTENAERE, The Cleric, Women and the Saint. Some Beliefs and Ritual Practices Concerning Women in the Early Middle Ages, in: W. AFFELT, Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen - Lebensnormen - Lebensformen, Sigmaringen 1990, 141-165; F. KOHLSCHEIN, Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zwispältige Situation?, in: T. BERGER/A. GERHARDS, Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990, 269-288; G. MUSCHIOL, Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter, in: Heiliger Dienst 51 (1997) 42-54; zuletzt ausführlich die Sammelände La purità e il culto nel Levitico. Interpretazione ebraiche e cristiane = Annali di storia dell'esegesi 13/1 (1996) und M. FRASSETTO (Hg.), Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform, New York 1998; zu den westlichen Bußbüchern H. LUTTERBACH, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts, Köln 1999 (mit Forschungsgeschichte und Überblick zu den Quelleneditionen); speziell für den Osten: P. VISCUO, Purity and Sexual Defilement in Late Byzantine Theology, in: OCP 57 (1991) 339-408; E. LEVIN, Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900-1700, Ithaca 1989; E. PAPAGIANNE/S.N. TROIANOS, Die kanonischen Antworten des Nikolaos III. Grammatikos an den Bischof von Zetunion, in: Byzantinische Zeitschrift 82 (1989) 234-250 sowie Hinweise in S.N. TROIANOS, Τύποι ερωτικής „επικοινωνίας“ στη βυζαντινές νομικές πτήγες, in: Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συμποσίου „Η επικοινωνία στο Βυζάντιο“, Athen 1993, 237-273 bzw. DERS., Ερως και νόμος στο Βυζάντιο, in: DERS., Εγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο. Επιμέλεια Σπύρος Ν. Τρωιάνος, Athen 1997, 173-201, hier 199 f; speziell zu den frühen Vätern auch die Analysen von A. ROUSSELLE, Der Ursprung der Keuschheit, Stuttgart 1989, und P. BROWN, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York 1988.

²⁸ M. DOUGLAS, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Verunreinigung und Tabu, Nördlingen 1988, 62 (engl. Originalausgabe: Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966), 82.

interpretationsbedürftig hält²⁹ – in unsere Gegenwart, in der es „schwer fällt“, in der christlichen Praxis Beispiele für rituelle Unreinheit zu finden“³⁰. Abgesehen davon, daß die Aussage zur aktuellen Praxis so höchstens im westlichen Christentum stimmt: Ich sehe keinen Grund, z.B. die das Bluttabu befestigenden mittelalterlichen Bußbestimmungen – etwa bei Theodor von Canterbury († 690)³¹, auf den Douglas explizit zu sprechen kommt – herunterzuspielen: Es stimmt zwar, daß von Gratian im Blick auf menstruierende Frauen und Frauen, die geboren haben, in geschichtswirksamer Weise die moderatere Position von Gregor d. Großen aufgenommen wurde³². Doch war dies nicht *selbstverständlich*, wie etwa die tabubefestigenden Regeln vieler westlicher Buß- und Liturgiebücher sowie mittelalterlicher Synodalbeschlüsse zeigen³³. Und es war zunächst wohl auch nicht unbedingt inhaltlich begründet. Dazu kommt, daß auf biblische Reinheitsabusus zurückgreifende Texte in anderen Zusammenhängen durchaus auch im *Decretum Gratiani* ihren Niederschlag gefunden haben, so insbesondere hinsichtlich der Forderung nach kultischer Reinheit von Klerikern³⁴. Hinsichtlich der dem *Corpus Iuris Canonici* bei aller Unterschiedlichkeit doch vergleichbaren östlichen Sammlungen geht Douglas' Statement schließlich vollends ins Leere. Die Verlagerung der Grenzziehung in den innerchristlichen Bereich im Sinne einer antagonistischen Sicht ost- und westchristlicher Entwicklungen³⁵ trägt aber genauso wenig wie das ideologie-

²⁹ Ebd. – Wahrscheinlich steht im Hintergrund der Ausführungen von DOUGLAS das in der westlichen Literatur seit der Spätantike gängige, zuletzt aber zu Recht von WOLTER hinterfragte Konzept einer Zweiteilung des alttestamentlichen Gesetzes in (im Christentum überholtes) „Zeremonialgesetz“ (oder „Kultgesetz“, „Ritualgesetz“) und (allgemeingültiges, also auch für Christen verbindliches) „Sittengesetz“. Vgl. zur Entstehung dieser Konzeption und ihrer Kritik M. WOLTER, „Zeremonialgesetz“ vs. „Sittengesetz“. Eine Spurensuche, in: S. BEYERLE u. a., Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung. FS H. Seebass, Neunkirchen-Vluyn 1999, 339–356. Georg Braulik sei herzlichst für diesen Literaturhinweis gedankt.

³⁰ DOUGLAS, Reinheit (= Anm. 28), 83.

³¹ Vgl. Theodor von Canterbury, Bußbuch XIV, 15 (Verbot, während der Regel die Kirche zu betreten oder zu kommunizieren); XIV, 16 (Verbot, nach einer Geburt die Kirche zu betreten); XIV, 23 (Verbot, mit einer Menstruierenden Geschlechtsverkehr zu haben) (ed. H.J. SCHMITZ, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche, Mainz 1883, 536; zur Problematik verschiedener Rezensionen vgl. zuletzt den Forschungsüberblick bei LUTTERBACH, Sexualität [= Anm. 27], 4). – Für weitere einschlägige Bestimmungen in westlichen Quellen vgl. ausführlich LUTTERBACH, a.a.O., passim.

³² Vgl. *Decretum Gratiani*, Pars I, Distinctio V (ed. Ae. FRIEDBERG, Corpus Iuris Canonici, t. 1, 7-9).

³³ Vgl. FRANZ, Benediktionen Bd. 2 (= Anm. 27), 215 ff (mit Belegstellen).

³⁴ Zu den spätkarolingischen westlichen Texten, die die selben biblischen Referenztexte haben wie östliche Parallelquellen, vgl. zuletzt P. BEAUDETTE, „In the World but not of it“: Clerical Celebacy as a Symbol of the Medieval Church, in: FRASSETTO, Purity (= Anm. 27), 23–46 (mit Literatur).

³⁵ Sie hat allerdings Tradition. So fällt bereits in mittelalterlichen Quellen auf, daß gelegentlich die Nichtbeachtung von Tabus (etwa die Tabuisierung des Altarraums für Frauen, vgl. dazu auch unten III.1.2.) von östlichen Autoren als westliches und von westlichen Autoren als östliches Spezifikum dargestellt wird. So heißt es etwa im Bußbuch von Theodor von Canterbury in Kapitel VII. „De ritu mulierum vel ministerio in ecclesia“, 4: „Mulier potest oblationes facere secundum Graecos, non secundum Romanos“, (ed. SCHMITZ [= Anm. 31], 543). Gemeint ist wohl das Bringen der Opfergaben zum Altar (vgl. KOHLSCHEIN, Unreinheit, in: BERGER/GERHARDS, Liturgie [= Anm. 27] 278).

beladene Splitting zwischen Juden- und Christentum. Damit soll nicht die Möglichkeit regional unterschiedlicher Akzentsetzungen geleugnet werden. So hat dankenswerter Weise Raymund Kottje die betonte Torakonformität frühmittelalterlicher irischer Quellen herausgearbeitet³⁶. Noch viel bemerkenswerter als regionspezifische Besonderheiten sind allerdings die innerhalb einer Region geführten Kontroversen, wie sie sich hervorragend etwa aus der Didaskalia und den Apostolischen Konstitutionen³⁷ rekonstruieren lassen, Kirchenordnungen, die ihren Ursprung in griechischsprachigen Kreisen Syriens haben. Die Quellenlage läßt gegenüber Pauschalbehauptungen aller Art jedenfalls ein gerüttelt Maß an Skepsis geboten sein. Und das gilt bezüglich der - für die Spätantike quellenmäßig wesentlich besser dokumentierten - Rechtsentwicklung im Osten genauso wie für den Westen.

Diese Komplexität ist bewußt zu halten, auch wenn ich auf die jüdischen Entwicklungen in der Folge nicht näher eingehen kann und mich in diesem Rahmen weiters auf christliche Quellen östlicher Provenienz beschränken muß. Ich lege den Schwerpunkt meiner Untersuchung näherhin auf die in der byzantinischen Tradition als kanonisch rezipierten Texte, korreliere diese aber auch mit einigen anderen einschlägigen spätantiken Rechtsquellen, die in den orthodoxen Kirchen der 7 Konzilien nicht den gleichen Rang behaupten konnten wie die vom Trullanum bestätigten Kanones. Eine Sonderstellung nehmen die im ausgehenden 4. Jh. entstandenen Apostolischen Konstitutionen ein. Wegen des Verdachtes arianischer Beeinflussung wurden sie mit Ausnahme der Apostolischen Kanones zwar einerseits gezielt aus dem kanonischen Repertoire ausgegrenzt. Andererseits sind sie aber offenbar doch nie ganz daraus verschwunden. So finden sich nicht nur Teile des achten Buches in den Kanonessammlungen mancher Kirchen³⁸. Es relevierten auch die beiden Mönche Agapios und Nikodemos, die das Pedalion zusammenstellten, in ihrem Kommentar zu c. 2 Dionysios durchaus die Apostolischen Konstitutionen. Ich werde in Abschnitt V. darauf zurückkommen. Selbst heute werden die Apostolischen Konstitutionen zumindest als Argumentationshilfe in strittigen Fragen benutzt. Unter anderem wird, um ein für die Frage nach dem Status von Frauen im orthodoxen Kirchenrecht markantes Beispiel zu nennen, z.B. in der

Vice versa stellt Balsamon in seinem Kommentar zu c. 44 Laodikeia abfällig fest, in den lateinisch geprägten Regionen würden Frauen „wann sie wollten“ den Altarraum betreten (ed. PG 87, 1400 = RHALLES/POTLES, III, 212). Offenbar war das Tabu weder in der östlichen noch in der westlichen Christentum allgemein durchgesetzt.

³⁶ Vgl. KOTTJE, Einfluß (= Ann. 27), passim.

³⁷ Ich zitiere in der Folge nach der Edition von M. METZGER (SC 329/329/336); für den Ver gleich mit der Didaskalia (dzt. beste Ausgabe: A. VÖÖBUS [CSCO 175/176/179/180]), die in redigierter Fassung in die Konstitutionen eingegangen ist, bleibt aber nach wie vor auch die alte Ed. von FUNK hilfreich: F.-X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum Bd. 1, Paderborn 1905 (Nachdruck: Turin 1959).

³⁸ Vgl. N. MILAŠ, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Zara 1897, 80.

aktuellen Debatte um die Priesterweihe von Frauen immer wieder der einschlägige Passus³⁹ als abschlägiges Testimonium herangezogen⁴⁰.

4. Bevor ich mich näherhin den byzantinischen kanonischen Quellen zuwende, scheint mir allerdings eine weitere Klarstellung wichtig: Das Reinheitsthema konnte und kann auf verschiedenen Ebenen abgehandelt werden. Wie etwa Jacob Neusner zu Recht betont, gilt das bereits für die Bibel. (Un)reinheitsvorstellungen können, müssen aber nicht unbedingt etwas mit Sünde im moralischen Sinn zu tun haben. Daß eine Frau ihre Regel oder ein Mann einen Samenerguß hat, macht sie/ihn nach Leviticus zwar kultunfähig, sagt zunächst aber nichts über sittlich „falsches“, im personalen Sinn „sündhaftes“ Verhalten aus. Ethische Kategorien betreffen dinglich konzipierte (Un)reinheit nur insofern, als die Beachtung der an den Zustand der „Unreinheit“ anknüpfenden Vorschriften sittlich geboten ist. Daneben ist (Un)reinheit allerdings auch „a metaphor for morality“⁴¹. Die priesterschriftlichen Gesetze verbinden beide Konzeptionen in einem am Kult orientierten (Un)reinheitsbegriff⁴². So wird hier etwa „Unreinheit“ nicht nur mit bestimmten Tieren oder Körpersekreten assoziiert, sondern auch mit Idolatrie und verbotenen sexuellen Beziehungen.

In diesem Beitrag ausgeklammert bleibt unter anderem der frühchristliche Diskurs zu den alttestamentlichen Speisetabus, der ausgehend von einer bibelwissenschaftlichen Untersuchung des sog. „Aposteldekrets“ zuletzt von Jürgen Wehnert aufgearbeitet wurde⁴³. Ich löse aus dem gesamten weiten Feld der Reinheitsthematik jene Fragen heraus, in denen die sexuelle Befindlichkeit von Frauen und Männern eine Rolle spielt⁴⁴, näherhin: Menstruations- und Pollutionstabu und damit vernetzte Probleme. Nicht behandeln werde ich Heiratsregeln und sonstige auf sexuelle Beziehungen bezogenen Normierungen. Diese sind innerhalb des - für alle weiteren kirchenrechtlichen Entwicklungen vorausgesetzten - Referenzsystems von Leviticus zwar durchaus Teil der Reinheitsthematik. Auch in modernen

³⁹ Vgl. Apostolische Konstitutionen 3,9 (ed./Übers. METZGER, SC 329, 144 ff).

⁴⁰ So wiederholt in Th. HOPKO (Hg.), *Women and the Priesthood*, New York 1983, z.B. im Beitrag von K. WARE, *Woman and the Priesthood of Christ*, a.a.O., 11; 18.

⁴¹ NEUSNER, *Purity* (= Anm. 10), 11.

⁴² Vgl. grundlegend W. PASCHEN, *Rein und unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte* (Studien zum Alten und Neuen Testament 24), München 1970, hier bes. 42 f.

⁴³ Vgl. insbesondere die Ausführungen zu den Ps.-Klementinen (WEHNERT, *Reinheit* [= Anm. 23], 145 ff) und der Didaskalia (a.a.O., 174 ff). - Für die Beibehaltung biblischer Speisetabus in kanonisch rezipierten Texten vgl. insbesondere c. 63 der Apostolischen Kanones (ed. METZGER, SC 336, 298) und c. 67 Trullanum (ed. JOANNOU, Fonti. fasc. IX, 1/1, 205) bzw. auch das Kanonikon des Ps.-Johannes Nesteutes (c. 34 im Πηδάλιον, 715 = RHALLES/POTLES, IV, 445). Zur Rezeption von c. 67 Trullanum in die Kaisergesetzgebung vgl. S. TROIANOS, *Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung*, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 24 (1992) 95-111, hier 108.

⁴⁴ Für einen knappen Gesamtüberblick zum frühchristlichen Diskurs vgl. WENDEBOURG, *Reinheitsgesetze* (= Anm. 27), 149 ff.

sozialanthropologischen Studien werden sie in diesem Kontext behandelt⁴⁵. Kirchenrechtlich bilden sie aber traditionell einen eigenständigen Forschungsschwerpunkt⁴⁶.

Wie wir am Beispiel von Dionysios' Umgang mit dem Menstruationstabu sehen konnten, kennt das Christentum wie das Judentum weiterhin eine vornehmlich dingliche Konzeption kultischer (Un)reinheit, die auf neue Lebenswelten hin adaptiert wird. Andererseits kam es zu einer ethisierenden Rélecture überliefelter Tabus⁴⁷. Mit der europäischen Aufklärung bekam diese Aufwind insbesondere in den westlichen christlichen Denominationen sowie in reformorientierten Zweigen des Judentums. Allerdings ist eine verstärkte Verlagerung des Reinheitsthemas auf die ethische Ebene mitnichten erst ein Produkt der Aufklärung. So war die ethische Reinterpretation ursprünglich dinglich konzipierter Reinheitsvorschriften bereits im hellenistischen Judentum sehr wichtig⁴⁸. Und sie spielt, wie wir näherhin sehen werden, auch im byzantinischen Christentum eine nicht minder bedeutende Rolle als die Fortschreibung des archaisch-dinglichen Verständnisses. Jedenfalls ist darauf zu achten, daß in der Frage „dingliche“ versus „ethische“ Rezeption der biblischen Reinheitsgebote kein künstlicher Gegensatz zwischen Juden- und Christentum konstruiert wird. Hier und dort gibt es auch das sich bereits in der Priesterschrift abzeichnende Phänomen, daß beide Konzeptionen ineinander fließen. Schließlich ist Juden- und Christentum ein Hang zum Voluntarismus gemeinsam, wo traditionelle Tabus als solche nicht mehr selbstverständlich greifen und ethisierende Umdeutungen nicht oder nur schwer möglich sind. Es bleibt der bei Rabbinen wie christlichen Lehrern einst und heute eifrig geübte Rekurs auf „Gottes Wille“ – respektive etwas vorsichtiger – das Traditionssargument.

III. Die Halacha der kanonischen Quellen

1. Zur rituellen (Un)reinheit bei Frauen

1.1. In seinen *Responsa* bekräftigte Timotheos von Alexandreia († 385) die Entscheidung seines Vorgängers Dionysios⁴⁹ hinsichtlich des Bluttabus. Neben der Frage des Eucharistieempfanges während der Regel stand ein zweites, nicht minder

⁴⁵ Vgl. DOUGLAS, Reinheit (= Anm. 28), hier bes. 170 ff.

⁴⁶ Vgl. in diesem Band den Beitrag von A. LAIOU, Evolution of the Status of Women in Marriage and Family Law.

⁴⁷ Vgl. z.B. G.M. VIAN, Purità e culto nell'esegesi guidaico-ellenistica, in: Annali di storia dell'esegesi 13/1 (1996) 67-84. - Weitere Lit. zur jüdischen Entwicklung bei J. MAIER, Sünde. II.3 Judentum, in: LThK 9 (2000) 1123-1125, hier: 1124 f.

⁴⁸ So insbesondere bei Philo v. Alexandreia.

⁴⁹ Zu c. 2 Dionysios siehe oben in diesem Beitrag, Abschn. I.

praktisches Problem der Konkretisierung der Reinheitstora im liturgisch-sakralen Leben der Kirche an: Darf eine menstruierende Frau, in der traditionellen hebräischen Terminologie also eine *nidda*, getauft werden? Jedenfalls in Ägypten wurde diese Frage offenbar häufiger gestellt. Timotheos entschied - wie auch die sogenannten Hippolytkanones⁵⁰ - klar für ihre Rückstellung von der Taufe⁵¹ und gegen die Zulassung zur Kommunion⁵².

1.2. Deutlich komplizierter erweist sich die Frage nach einem etwaigen Zusammenhang zwischen Menstruationstabu und der Skepsis gegenüber weiblichen Klerikern: Balsamon († um 1198) führte zwar im 12. Jh. die Verdrängung der Diakoninnen aus dem Altarraum auf Probleme mit der Regel zurück⁵³. Matthaios Blastares, dessen um ca. 1335 entstandenes „Alphabetisches Syntagma“ weithin auf Balsamon und Zonaras beruht, konnte hier anknüpfen: So brachte er das Absterben des weiblichen Diakonats nicht nur mit den Veränderungen in der Taufpraxis (Kinder- statt Erwachsenentaufe), sondern auch mit einer offenbar verstärkten Tabuisierung der Regel in Verbindung: Allerdings wußte Blastares mit einem Teil seiner Zeitgenossen noch durchaus, daß Frauen nicht immer der Zutritt zum Altar

⁵⁰ Bei den sog. Hippolytkanones handelt es sich um eine „Neuaflage“ der sog. „Traditio Apostolica“ - so die Charakteristik von B. STEIMER, *Verte Traditionis*. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (Beihefte der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 63), Berlin 1992, 79. - Vgl. Hippolytkanones c. 19 (ed./Übers. R.-G. COQUIN, PO 31, 376-377). Auch von Botte rekonstruierte „Traditio Apostolica“ selbst enthält bereits das Taufverbot (vgl. Nr. 20 in der Zählung von B. BOTTE: *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, hg. v. A. Gerhards und S. Felbecker [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39], Aschendorff 1989, 42). Zur Problematik der „Wiederherstellung“ eines „Urtextes“ sowie der damit verknüpften Einleitungsfragen (gängige Datierung ins dritte Jh., Lokalisierung in Rom und damit verbundene Hippolytzuschreibung) vgl. zusammenfassend STEIMER, 28 ff. sowie die – leider allerdings noch unpublizierte – Habilitationsschrift von A. KELLER, *Entwicklungstendenzen kirchlichen Lebens in den „Apostolischen Konstitutionen“*, Augsburg 1997. Weitere Literatur bei SYNEK, *Gesetz* (= Anm. 19), 4 f; neuerdings vor allem W. KINZIG/C. MARKSCHIES/M. VINZENT, *Tauffragen und Bekennnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“*, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“ (AKG 74), Berlin 1999, hier bes. C. MARKSCHIES, Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbarer Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte (1-74); darauf Bezug nehmend zuletzt der Anhang II: Zur historischen Einordnung der „Traditio Apostolica“ bei M. KOHLBACHER, Wessen Kirche ordnete das *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi?* Anmerkungen zum historischen Kontext von CPG 1743, in: M. TAMCKE/A. HEINZ (Hg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9), Münster 2000, 55-137, hier: 108 ff. - Selbstverständlich ist die Rückstellung einer menstruierenden Frau von der Taufe kein hinreichendes Indiz für die bereits einmal von H. ACHELIS ins Spiel gebrachte alexandrinische Prägung. Allerdings wäre sie innerhalb eines Bündels von Indizien durchaus zu relevieren, wurde die Frage doch in der Spätantike offenbar in Ägypten besonders eindringlich diskutiert

⁵¹ Timotheos v. Alexandria, Responsum 6 (ed. JOANNOU, *Fonti fasc.* IX, 2, 244).

⁵² Timotheos v. Alexandria, Responsum 7 (ed. JOANNOU, *Fonti fasc.* IX, 2, 243-244).

⁵³ Balsamon, *Responsa ad interrogations Marci 35* (Zählung nach Leunclavius in PG) bzw. 38 (Zählung nach RHALLÉS/POTLES) (ed. PG 138, 987 = RHALLÉS/POTLES, IV, 477).

verboten war. Erst spätere Väter haben diesen wegen der Menstruation generell untersagt⁵⁴.

Der älteste Kanon, der Frauen ausdrücklich das Betreten des Altarraums verbietet, ist c. 44 Laodikeia⁵⁵. C. 44 Laodikeia wurde in der Folge freilich offenbar gerade *nicht* auf Diakoninnen angewendet, wenngleich Balsamon in seinem Kommentar zu c. 15 Chalkedon scheinbar das Verbot von c. 44 Laodikeia („ὅτι κανών ἐστι διοριζόμενος μὴ εἰσέρχεσθαι γυναικας ἐν τῷ ἀγίῳ βήματι“) als Argument gegen den Frauendiakonat einsetzte: „Ἡ γοῖν μὴ δυναμένη ἐν τῷ ἀγίῳ θυσιαστηρίῳ εἰσελθεῖν, πῶς τὰ τῶν διακόνων ἐνεργήσαι;“⁵⁶. Daß er hier die generelle Auffassung seiner Zeit wiedergab, ist allerdings nicht so sicher. Die kategorische Aussage zu Beginn seines Commentares - c. 15 Chalkedon sei aus der Übung (ἐσχόλασσαν) - darf man wohl nicht allzu wörtlich nehmen. Im Folgesatz räumt Balsamon durchaus ein, daß es im zeitgenössischen monastischen Kontext noch immer - seines Erachtens allerdings mißbräuchlich so genannte - Diakoninnen gab. Schließlich bezeugt das eingangs zitierte Responsum, daß Balsamon auch für Konstantinopel noch um Diakoninnen weiß⁵⁷. Eine in den Regesten des Patriarchats von Konstantinopel dokumentierte Synodalentscheidung (vom 1.10.1143) bestätigt implizit nicht nur die Weihe, sondern auch den offenbar strittigen liturgischen Dienst von Diakoninnen⁵⁸. Im übrigen wird c. 44 Laodikeia bis heute regelmäßig bei Nonnen ausgesetzt, wenn diese beim Fehlen eines männlichen Diakons subsidiär Teile des Diakondienstes übernehmen. Ein Nikephoros⁵⁹ zugeschriebe-

⁵⁴ Blastares, Alphabetisches Syntagma Γ,11 (ed. PG 133, 1173 = RHALLES/POTLES, VI, 171-172). Der Text basiert auf Balsamon, Responsa ad interrogaciones Marci 35 vel 38 (siehe Anm. 53) sowie ders., Kommentar zu c. 24 Basileios (ed. PG 138, 668-669 = RHALLES/POTLES, IV, 156-157) und Zonaras, Kommentar zu c. 15 Chalkedon (ed. PG 137, 441-444 = RHALLES/POTLES, II, 254-255). Spyros Troianos sei herzlich für seine Hilfe beim Verifizieren der Quellen gedankt. Vgl. auch Blastares, Alphabetisches Syntagma, A,16 (ed. PG 133, 1089 = RHALLES/POTLES, VI, 106).

⁵⁵ C. 44 Laodikeia (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 1/2, 148).

⁵⁶ Balsamon, Kommentar zu c. 15 Chalkedon (ed. PG 137, 441 = RHALLES/POTLES, II, 255-256).

⁵⁷ Vgl. auch das Responsum 35 vel 38 (siehe Anm. 53).

⁵⁸ Vgl. das Dokument 1012 in der Zählung von V. GRUMEL, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople I,3, Frankreich 1947, 88-90. - Zur Frage des „Aussterbens“ bzw. „Fortebens“ des byzantinischen Frauendiakonats im Mittelalter vgl. zuletzt näherhin E.M. SYNEK, Der Frauendiakonat in der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen. Lösungsansätze für die katholische Ordinationsdiskussion?, in: Ostkirchliche Studien 48 (1999) 3-21, 6 f. Das u.a. in diesem Band im Beitrag von H. OHME, Frauen im niederen Klerus und als Ehefrauen von Klerikern in den östlichen Traditionen, wiederholte Pauschalurteil, daß „mindestens seit dem 12. Jh. keine lebendige Praxis“ hinter den in den byzantinischen Euchologien traduierten Ordinationsritualen gestanden habe, kann ich genauso wenig teilen wie sein geradezu krampfhaftes Bemühen, den Frauendiakonat in der Tradition von A.G. MARTIMORT hinsichtlich der Qualität der Weihe vom Männerdiakonat abzugrenzen.

⁵⁹ Vgl. zu den unter dem Namen von Nikephoros traduierten Kanones TROIANOS, Ἑξομολογητική φιλολογία (= Anm. 7), 56 ff; DERS., Οι πηγές (= Anm. 7), 154 ff. Die Bestimmungen sind unter verschiedenen Bezeichnungen (z.B. τυπικόν, συντάξεις, διατάξεις) überliefert und stammen in ihrem Kern wohl vom Ende des 10./Anfang des 11. Jahrhunderts. Die ältesten Handschriften gehen auf das 12. Jh. zurück (älteste Hs. = Cod. Paris. Coislinianus 363 fol. 64 ff).

ner Kanon erlaubt Nonnen ausdrücklich das Betreten des Altarraums zum Anzünden der Kerzen und Öllampen sowie zum Putzen⁶⁰.

Die als „Kanones von Laodikeia“ geläufige Kanonesreihe⁶¹ enthält in c. 11 auch ein Verbot, Presbyterinnen („τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας ἦτοι προκαθημένας“) einzusetzen⁶². Ob das Bluttabu ursprünglich irgend etwas mit der Formulierung der frauenspezifischen Bestimmungen der Kanonesreihe zu tun hatte, läßt sich heute nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Die lapidare Aussage, das Betreten des Heiligtums durch eine Frau gehöre sich nicht, bietet keine konkreten Anhaltspunkte. Allerdings wurde von den mittelalterlichen Kanonisten, die c. 44 Laodikeia grundsätzlich im Kontext des vom Trullanum allgemein formulierten Verbotes, daß Laien (also Männer gleich Frauen!) den Altarraum betreten, interpretieren⁶³, gelegentlich doch ein Konnex hergestellt: „Εἰ λαϊκοῖ ἀνδράσιν ἀπηγόρευται ἔνδον εἰσιέναι θυσιαστηρίου [...], πολλῷ μᾶλλον ὃν εἴη γνωτεῖν ἀπηγόρευμένον, αἵς καὶ ἡ ἐμμήνων αἱμάτων βύσις ἀπροαιρέτως συμβάίνει“⁶⁴.

Die Festsetzung des Mindestalters für weibliche Diakone mit 40 Jahren⁶⁵ - also im fortgeschrittenen Alter, aber nicht zwingend erst nach dem Klimakterium - deutet wohl eher darauf hin, daß die Rolle des Bluttabus in der Spätantike im Ordinationskontext nicht überbewertet werden sollte⁶⁶. Es könnte aber gelegentlich in der Diskussion eine gewisse Rolle gespielt haben. Das sog. *Testamentum Domini*,

⁶⁰ Sog. c. 15 Niekphoros bei RHALLES/POTLES, IV, 428 (= Πηδάλιον, 728 [mit Textvarianten]). Vgl. in diesem Band den Beitrag von I.M. KONIDARIS, Die Rechtsstellung monastisch lebender Frauen unter besonderer Berücksichtigung der Unterschiede zwischen Nonnen und Mönchen.

⁶¹ Zur quellengeschichtlichen Problematik vgl. etwa E. AMANN, Laodicé, in: DThC 8/2 (1947) 2611-2615; J. GAUDEMÉT, Les sources du droit de l'église en occident du II^e au VII^e siècle (ICA), Paris 1985, 75; MENEVISOGLU, Ἰστορικὴ εἰσαγωγὴ (= Ann. I), 385 ff.

⁶² C. 11 Laodikeia (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 1/2, 135). Wahrscheinlich handelt es sich bei den sog. Kanones von Laodikeia nicht um „echte“ Synodalkanones, sondern um eine Kompilation.

⁶³ C. 69 Trullanum (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 1/1, 207); vgl. dazu vor allem den Kommentar von Zonaras, Aristenos und Balsamon (ed. PG. 137, 752-753 = RHALLES/POTLES, II, 466-467) i. V. m. mit dem Kommentar zu c. 44 Laodikeia (ed. PG 137, 1400 = RHALLES/POTLES, III, 212).

⁶⁴ Zonaras, Kommentar zu c. 44 Laodikeia (ed. PG 137, 1400 = RHALLES/POTLES, III, 212); vgl. auch Balsamon, Kommentar zu c. 2 Dionysios (ed. PG 138, 468 = RHALLES/POTLES, IV, 8-9).

⁶⁵ Sowohl nach c. 15 Chalkedon (ed. JOANNOU, Fonti. fasc. IX, 1/1, 81-82) als auch nach c. 14 Trullanum (ed. JOANNOU, Fonti. fasc. IX, 1/1, 143-144).

⁶⁶ Die Untergrenze von 40 Jahren ist - wie etwa c. 40 Trullanum (ed. JOANNOU, Fonti. fasc. IX, 1/1, 175-177) deutlich anspricht - im zeitgenössischen Bewußtsein ein Abgehen vom biblischen Anknüpfungspunkt: Die Witwenregel von 1 Tim 5 fordert für die Aufnahme unter die kirchlichen Witwen ein Alter von 60 Jahren. Im Anschluß daran verfügte zunächst auch ein Kaisergesetz von 390 für Frauen ein Weihealter von 60 Jahren (Codex Theodosianus XVI,2,27: ed. Th. MOMMSEN/P. KRÜGER, 843-844). Iustinian setzte dieses zunächst auf 50 Jahre herab (Novelle 6,6 aus 535: ed. R. SCHÖELL/G. KROLL, 43) und akkordierte es später (Novelle 123,13 aus 546: ed. R. SCHÖELL/G. KROLL, 604) mit c. 15 Chalkedon (40 Jahre). Die Spannung zwischen Konzilskanones und biblischer Weisung wurde auch in späterer Zeit durchaus wahrgenommen (vgl. etwa Zonaras, Aristenos und Balsamon zu c. 40 Trullanum: ed. PG 137, 652-657 = RHALLES/POTLES, II, 397-401); in seinem Kommentar zu c. 15 Chalkedon löst Zonaras (ed. PG 137, 144 = RHALLES/POTLES, II, 254-255) sie derart auf, daß er bei Kandidatinnen für den Diakonat grundsätzlich von Jungfrauen ausgeht, die mangels sexueller Erfahrungen weniger gefährdet wären, den Zölibat zu brechen, als eine bereits einmal verheiratete Frau.

eine in den Kirchen der drei Konzilien relativ breit kanonisch rezipierte Kirchenordnung aus dem 5. Jahrhundert⁶⁷, kennt das Amt der Witwe bzw. „Presbyterin“⁶⁸. Im Blick sind vermutlich genau jene Frauen, deren Einsetzung c. 11 Laodikeia unterbinden wollte: Die syrische Überlieferung des Textes - das griechische Original ist verloren⁶⁹ - illustriert ein Lavieren zwischen tabukritischer theologischer Reflexion und der Stärke des Bluttabus⁷⁰, das letztlich einen Teilsieg davon trägt. Eine menstruierende Klerikerin dürfe zwar die Kirche betreten, habe sich aber vom Altar fernzuhalten – „nicht weil sie gleichsam unrein sei, sondern wegen der Ehre des Altares“⁷¹. Die äthiopische Rezension verschärft: Wenn sie die Regel hat, soll die Witwe vor der Kirche bleiben⁷².

Der Weg zum (fast) vollständigen Ausschluß aus kirchlichen Ämtern im zweiten Jahrtausend möchte also zumindest auch über die bereits in der Spätantike geltend gemachte zeitweise kultische Beschränkung von Frauen gelaufen sein. Belege dafür sind allerdings spärlich. Die Behauptung, „there is no doubt that it

⁶⁷ So jedenfalls die gängige Datierung. Zuletzt sind allerdings H.J.W. DRIJVERS, *The Testament of our Lord: Jacob of Edessa's Response to Islam*, in: Aram 6 (1994) 104–114, und KOHLBACHER, *Testamentum* (= Anm. 50) mit Vorschlägen einer späteren Datierung an die Öffentlichkeit getreten. Diese können in diesem Rahmen nicht näher diskutiert werden.

⁶⁸ Für die Gleichsetzung der beiden im *Testamentum* bezeugten Frauengruppen vgl. wohl zurecht W. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht II. Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1989, 237 f.

⁶⁹ Anders lediglich DRIJVERS, *Testament* (= Anm. 67), der das *Testamentum* für ein von Anfang an syrisch verfaßtes Werk von Ja'qob von Edessa († 708) hält – eine allerdings, soweit ich sehe, nirgendwo rezipierte Sondermeinung, die zuletzt auch wieder KOHLBACHER, *Testamentum* (= Anm. 50) zurückgewiesen hat.

⁷⁰ Aber auch des Pollutionstabus! Vgl. dazu näherhin III.2.2.

⁷¹ *Testamentum Domini I,42* (ed./Übers. I.E. RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz 1899, 100 f.). Auf diesen Text (und die kanonischen Antworten von Timotheos von Alexandria) rekurrierte auch Severus von Antiochia in seinem ins Synodikon rezipierten Brief an Caesaria Hypatissa (Befestigung des Kommunionverbotes für Frauen, die ihre Regel haben sowie nach vorausgegangenen ehelichen Beziehungen: ed./Übers. A. VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition I*, CSCO.S 161/162, Louvain 1975, 144–145; 141–142). Ebenso argumentierte Ja'qob von Edessa in seinen ins westsyrische Synodikon rezipierten kanonischen Antworten an Addaï (vgl. allgemein zu zu Ja'qob von Edessa und seinen kanonischen Antworten SELB [= Anm. 68], 117 ff., bes. 117, Anm. 133). Antwort 24 nach der Zählung bei VÖÖBUS hält grundsätzlich mit Severus am Kommunionverbot für Frauen, die ihre Regel haben, fest, allerdings mit einer expliziten Notfallsklausel (gedacht ist wohl, daß jedenfalls drohende Todesgefahr von der Beachtung der Reinheitsvorschrift suspendiert): Eine Menstruierende sei zwar nicht unrein, die Eucharistieabstinenz sei aber eine Frage der Ehrerbietung gegenüber den eucharistischen Gaben (a.a.O., 262; 239). Auch c. 43 einer Synode unter Qyriacos von Antiochia (794) schloß menstruierende Frauen zwar von der Kommunion aus, gestattete ihnen aber durchaus den Kirchenbesuch (a.a.O., II, CSCO.S 163/164, Louvain 1976, 16; 18). In jüngeren Bußkanones findet man – ähnlich wie im Westen – völlig widersprüchliche Positionen: Das Spektrum reicht von der völligen Aufgabe des Tabus (vgl. G. DENZINGER, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, I, Würzburg 1863 [Nachdruck Graz 1961], 492 f [c. 28]) bis zum Versuch massiver Befestigung via Bußauflagen (vgl. eine als „Apostelkanones“ tradierte obskure Sammlung von Bußbestimmungen bei DENZINGER, 477 [c. 13]).

⁷² Vgl. *Testamentum Domini 37* (ed./Übers. R. BEYLOT, *Testamentum Domini éthiopien. Edition et traduction*, Louvain 1984, 206 f.).

was this prohibition [gemeint ist das Menstruationstabu] in the early centuries of Christianity that had made it impossible for women to be ordained as priests or to serve at the altar“, ist quellenmäßig nicht zu belegen⁷³. Die Behauptung, „the clerical ministry of deaconess was only permitted to women at the age of sixty when women had passed menopause and the possibility of the contagion of impurity“⁷⁴ ist in dieser Generalisierung schlicht falsch.

1.3. Jüngere griechische Theologen und Kanonisten - ich verweise *pars pro toto* auf die detaillierte Untersuchung von Patrick Viscuso zu Blastaes - standen vor demselben Problem wie der anonyme Verfasser des Testaments⁷⁵: Eigentlich entsprach es ihrem theologischen Reflexionsniveau, das Reinheitsthema auf der ethischen Ebene abzuhandeln. M.a.W.: „Unreinheit“ gibt es zwar aufgrund von Sünde, aber nicht gleichsam schicksalhaft bei natürlichen Phänomenen⁷⁶. Dennoch wird jedenfalls die menstruierende Frau praktisch doch für unrein gehalten und grundsätzlich auf Distanz zum Heiligen verpflichtet⁷⁷. Über das Ausmaß mochte man weiterhin diskutieren⁷⁸, das „daß“ stand fest. Soweit jedenfalls die durch die Rezeption der „einschlägigen“ Kanones von Dionysios und Timotheos kanonisch durchgesetzte Position, die auch auf analoge Sachverhalte ausgedehnt wurde⁷⁹.

⁷³ Vgl. exemplarisch J. MORRIS, Against Nature and God. The History of Women with Clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops, London 1973, 111.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. VISCUSO, Purity (= Anm. 27), passim.

⁷⁶ Vgl. etwa auch die auf die nüchterne Position von Athanasios (siehe zu diesem weiter unten, Abschn. 2.1.) zurückweisenden Kommentare von Zonaras und Balsamon zu c. 4 Dionysios (ed. PG 138, 473 = RHALLES/POTLES, IV, 42-43).

⁷⁷ Vgl. etwa Balsamon, Kommentar zu den Kanonischen Antworten des Timotheos von Alexandria (ed. PG 138, 893-896 = RHALLES/POTLES, IV, 334-335); Blastaes, Alphabetisches Syntagma A,16. c. 2 Dionysios (ed. PG 133, 1089 = RHALLES/POTLES, VI, 106): Kommunionverbot; B,1. c. 6 Timotheos (ed. PG 133, 1101 = RHALLES/POTLES, VI, 115): Rückstellung von der Taufe etc. Im Detail dokumentieren die byzantinischen Quellenbelege PAPAGIANNE/ TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθη“ (= Anm. 2), passim.

⁷⁸ Etwa über die Erlaubnis, zu Ostern Weihwasser zu trinken, die Prophora oder Kollyba vorzubereiten oder, wenn schon nicht im Kirchenschiff, so doch im Vorraum der Kirche dem Gottesdienst zu folgen. Balsamon, Kommentar zu c. 2 Dionysios (ed. PG 138, 465-468 = RHALLES/POTLES, IV, 8-9) bezeugt die vor allem in Klöstern geübte Praxis, daß sich Frauen während ihrer Regel im Pronaos aufhielten. Selbst das Recht menstruierender Frauen zu beten, scheint nicht ohne weiteres unstrittig gewesen zu sein. Balsamon sieht sich bemühtigt, es zu verteidigen: „Ισασθαι δὲ καὶ ἔξωθεν τοῦ προνάου τῆς ἐκκλησίας, καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν θείων ψαλτῶδημάτων“ (RHALLES/POTLES, IV, 9 = PG 138, 468).

⁷⁹ So fordert etwa ein Responsum des Chartophylax Petros (ed. RHALLES/ POTLES, V, 372) analog zum traditionellen Kommunion- und Taufverbot gegebenenfalls die Aufschiebung einer geplanten Eheschließung.

Im 3., 4. Jahrhundert gab es allerdings noch gewichtige Gegenstimmen: So setzte sich im 3. Jh. die Didaskalia⁸⁰ breit mit der Beachtung von Reinheitstabus und einer damit verknüpften Pneumatologie auseinander. Die Regel wurde offenbar in manchen Kreisen als ein Zustand der Abwesenheit von Gottes Geist verstanden. Betroffene Frauen hielten strenge Distanz zum Heiligen: Die Kirchenordnung spricht von Abstinenz vom Gebet, von den Hl. Schriften, von der Eucharistie. Der Didaskalist wehrt dem Tabu, indem er dem verknüpften Theologumenon scharf entgegtritt. In ersterem ist ihm die weitere kanonische Tradition nur halbherzig gefolgt. Sie erlaubte Frauen während der Regel zwar das Beten und auch das Bibellesen⁸¹, will sie aber nicht in der Kirche, keinesfalls aber im Altarraum haben⁸² und blockt grundsätzlich den Zugang zu den Sakramenten ab⁸³. In zweiterem hingegen macht sie keine Abstriche. Das sollte allerdings nicht zu einer Unterbewertung der bekämpften Theologie führen: Namhafte Theologen wie Origenes und Tertullian vertreten ähnliche Ansichten in Bezug auf den Geschlechtsverkehr⁸⁴. Damit greift auch eine Erklärung als volkstümlicher Aberglaube nicht.

In diesem Rahmen kann nicht näher auf das für die Zurückweisung des Menstruationstabus wichtige theologische Gesamtkonzept des Didaskalisten eingegangen werden. Nur soviel: Grundsätzlich wurde die Tora, das Altestamentliche Gesetz in der Kirchenordnung positiv rezipiert. Für bestimmte Einzelgesetze aus dem kultischen Bereich vertritt der Didaskalist allerdings die Meinung, sie seien sekundäre Zufügungen zur eigentlichen Tora, und von Christus gleichsam abrogirt. Damit sei eine Beobachtung christlicherseits nicht nur unnötig, sondern auch gänzlich abzulehnen⁸⁵. Präzise auf die Menstruationsfrage hin gemünzt, lagern sich weitere Argumente an. Sie beweisen nicht zuletzt eines: Der Didaskalist hatte seine liebe Not, seine Position durchzusetzen. Wäre eine Frau gemäß der Vorschrift in Leviticus während ihrer Monatsblutung unrein - wie sollte sie regelmäßig ohne Taufe gereinigt werden? Wenn sie aber selbst die traditionellen rituellen Waschungen vollzieht, sei das gleichsam eine Abrogation der Taufe. Als Schriftbeweis dient die Perikope von der blutflüssigen Frau (vgl. Mk 5,21 ff par). Wie wir bereits sehen konnten, hat Dionysios mit diesem Text versucht, das Kommunionverbot der

⁸⁰ Vgl. Didascalia 26 (ed. A. VÖÖBUS, CSCO. S 179, 255 passim; Übers., a.a.O., t. 180, 237 passim)

⁸¹ So auch weithin die jüdische Torarezeption: vgl. COHEN, Menstruants (= Anm. 2), 283 ff.

⁸² Vgl. den Kommentar von Balsamon zu c. 2 Dionysios (ed. PG 138, 465-468 = RHAL-LES/POTLES, IV, 8-9).

⁸³ Zur Formulierung von Ausnahmebestimmungen siehe weiter unten, III.1.6; IV.3.

⁸⁴ Vgl. Origenes, Num. hom. 6,3,7 (ed. L. DOUTRELEAU, SC 415, 155 f); Tertullianus, Exh. cast. X,6: „Si haec obtusio, etiam cum in unis nuptiis res carnis exercetur, spiritum sanctum auerterit, quando magis, cum in secundo matrimonio agitur?“ (ed. C. MORESCHINI/J.C. FREDOUILLE, SC 319, 106).

⁸⁵ Vgl. vor allem Didaskalia 26 (ed. VÖÖBUS, CSCO.S 179, 241 passim); dazu W.C. van UNNIK, The Significance of Moses' Law for the Church of Christ According the Syriac Didascalia, in: DERS., Sparsa Collecta 3 (NT.S 31), Leiden 1983, 7-39; zur differenzierten Rezeption dieses Konzeptes in den Apostolischen Konstitutionen SYNEK, Gesetz (= Anm. 19), 33 passim.

kultisch Unreinen zu untermauern. Demgegenüber diente die Erzählung dem Didaskalisten gegenläufig als Beweis dafür, daß die Regel gerade kein Grund sei, eine Frau irgendwie abzusondern. Die Monatsblutung ist ein natürlicher Vorgang⁸⁶.

1.4. Der Redaktor der Apostolischen Konstitutionen unterstrich gegen Ende des 4. Jh.s diese Position des Didaskalisten⁸⁷. Nur in einem Punkt - der in Leviticus gebotenen Sexualkarenz - hat er das Menstruationstabu als „vom Gesetz/von der Tora untersagt“ rezipiert⁸⁸. Im Gegensatz zu manchen anderen Rechtsentscheidungen ist seine Halacha allerdings durchaus stringent: Es geht hier nicht um eine Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Reinheitskonzepten; der Begründungszusammenhang liegt im Rahmen der Sexualethik⁸⁹. Innerhalb einer für die Antike typischen (nicht nur im christlichen Raum breit vertretenen) betont funktionalen Sicht von Sexualität reduziert sich ihr Sinn auf die Zeugung legitimer Nachkommen. Naturgemäße, legitime sexuelle Betätigung - so die Schlußfolgerung - gibt es nur in der Ehe und auch dort nur, wenn sie offen ist für die Zeugung von Kindern. So sind für die Apostolischen Konstitutionen grundsätzlich alle Arten von sexuellen Beziehungen verpönt, die keine legitimen Kinder versprechen⁹⁰. Daß aber in der Zeit der Menses normalerweise keine Befruchtung stattfindet, war grundsätzlich bereits Bestandteil des zeitgenössischen medizinischen Wissensstandes⁹¹. Zum Teil meinte man allerdings auch, daß während der Regel zwar Kinder gezeugt

⁸⁶ Auch die von westlichen Autoren gerne als Erweis „westlicher Fortschrittlichkeit“ gegenüber der östlichen Befestigung des alttestamentlichen Tabus zitierte Entscheidung Gregor d. Großen (vgl. ed./dt. Übers. B. COLGRAVE/R.A.B. MYNORS/G. SPITZBART, *Beda der Ehrwürdige, Kirchengeschichte des englischen Volkes I,27, Responsum VIII*, Darmstadt 1982, 92-103) greift in der Argumentation auf die Begegnung der blutflüssigen Frau mit Jesus zurück. Gregor nahm in seinen insbesondere über das Decretum Gratiani geschichtswirksamen *Responsa ad Augustinum* eine vermittelnde Position zwischen strikter Befestigung und völliger Aufgabe des Bluttabus ein: Geschlechtsverkehr während der Menses bleibt unter Berufung auf das Hl. Gesetz (*lex sacra*) untersagt. „Einer Frau darf jedoch während der Menstruation nicht untersagt werden, eine Kirche zu betreten, weil ihr der Ausfluß der Natur nicht als Schuld angerechnet werden kann und es nicht gerecht ist, daß sie durch das, was sie wider willen erduldet, am Betreten der Kirche gehindert wird. [...] Es darf ihr also nicht untersagt werden, an diesen Tagen das Geheimnis der Heilige Kommunion zu empfangen. Wenn sie es jedoch aus großer Ehrfurcht nicht zu empfangen wagt, ist sie zu loben; wenn sie es aber empfangen hat, ist sie nicht zu verurteilen“ (ed./dt. Übers. COLGRAVE/MYNORS/SPITZBART, a.a.O., 96-97). – Andere westliche Quellen haben das Menstruationstabu hingegen im Sinne von Dionysios festgeschrieben: vgl. die Belegstellen bei LUTTERBACH, Sexualität (= Anm. 27), 80 ff.

⁸⁷ Vgl. Apostolische Konstitutionen 6,27 ff (ed./Übers. METZGER, SC 329, 378 ff).

⁸⁸ Apostolische Konstitutionen 6,28,8 (a.a.O., 386); vgl. entsprechend auch die Textkonjunktur in der lat. Übers. der Didaskalia (ed. E. TIDNER, TU 75, 39, Z. 11-12), auf die bereits COHEN, Menstruants (= Anm. 2), 290, hingewiesen hat.

⁸⁹ Vgl. E.M. SYNEK, ΟΙΚΟΣ. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 22), Wien 1999, 221 f.

⁹⁰ Apostolische Konstitutionen 6,28 (a.a.O., 382 ff).

⁹¹ Vgl. etwa Soranos, *Gyn. Path.* I,12 (ed./Übers.; P. BURGIERE/D. GOUREVITCH/Y. MALINAS, Collection des Univ. de France, Paris 1988, 33,1-38,175); Philo v. Alexandreia, *De specialibus legibus III,32-33* (ed. A. MOSES, in: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris 1970, 76-78).

werden können, diese aber Gefahr liefern, mißgestaltet auf die Welt zu kommen⁹². Solche Vorstellungen, die in den Apostolischen Konstitutionen wohl keine Rolle spielen, wurden im Mittelalter in Ost und West breit rezipiert. Sie schlugen beispielsweise innerhalb der arabischen pseudonizänischen Überlieferung⁹³ durch, aber auch in byzantinischen Quellen, etwa im sog. „Kanonikon“ des Ps.-Johannes Nesteutes⁹⁴.

1.5. Überhaupt werden im „Kanonikon“ des Ps.-Johannes Nesteutes die in den Apostolischen Konstitutionen voneinander abgelösten beiden Seiten des Menstruationstabus wieder säuberlich zusammengefügt⁹⁵: Unter Berufung auf die einschlägige Halacha von Dionysios und Timotheos wird hier Beichtvätern eingeschärft, daß Frauen während ihrer mit sieben Tagen idealtypisch fixierten Periode nichts Heiliges berühren dürfen. Zugleich wird ihnen und implizit ihren Partnern Sexualkarenz verordnet. Beides ist Bestandteil des in seiner Gültigkeit im christlichen Kontext unhinterfragten „alten Gesetzes“. Die vorgesehene Buße für eine Frau, die sich nicht an das Kommunionverbot gehalten hat, erscheint im Kontext anderer Bußbestimmungen derselben Sammlung relativ moderat: Die Frau soll demnach ohne weitere Epitimien für 40 Tage von der Eucharistie ausgeschlossen werden. Zum Vergleich: Einer Frau, die einen Abortus hat - nicht infolge einer Abtreibung, sondern weil sie das Kind verliert - wird in derselben Sammlung eine nicht näher umschriebene einjährige Buße auferlegt⁹⁶. Im Kommentar des Pedalions wird diese als Ausschluß von der Kommunion verstanden⁹⁷.

⁹² Vgl. etwa Klemens von Alexandria, *Paidagogos* II, 10, 92, 1 (ed./Übers. H.-I. MARROU/M. HARL/C. MONDESERT, SC 108, 176-178); Isidor von Pelusion an den Presbyter Athanasios (ep. 2, 81; ed. PG 78, 521-525) und ders. an den Bischof vom Lampetion (ep. 3, 46; ed. PG 78, 761-764); Theodoret von Kyros, *Quaestiones in Leviticum* cap. 15, qu. 21; ed. PG 80, 325-328 = N. FERNANDEZ MARCOS/A. SAENZ-BADILLOS, *Textos y estudios „Cardenal Cisneros“* 17, Madrid 1979, 172).

⁹³ Vgl. MANSI II, 1038 (hier als „Constitutio de purificatione a sanguine menstruo“ überschrieben und als „caput VIII“ gezählt).

⁹⁴ Kanonikon des Ps.-Johannes Nesteutes (c. 17 im Πηδάλιον, 709 = RHALLS/POTLES, IV, 441); im 14. Jh. findet sich dieselbe Vorstellung bei Iosaph von Ephesos: ed. A. ALMAZOV, *Kanoniceskij otvety Iosafa mitropolita Efesskago*, in: *Zapiski imperatorskago novorossijskago universiteta* 1903, 194 (Die Ed. bei A. KORAKIDES, *Iωάσαφ Εφέσου*, Athen 1992, 213-248, war mir leider nicht zugänglich). Vgl. PAPAGIANNE/TROIANOS, *Ta „γυναικεία πάθη“* (= Anm. 2), 43; allgemein zu Iosaph von Ephesos siehe TROIANOS, *Oι πηγές* (= Anm. 7), 205.

⁹⁵ Kanonikon des Ps.-Johannes Nesteutes (c. 17 im Πηδάλιον, 709 = RHALLS/POTLES, IV, 441); ähnlich auch der in Anm. 93 zitierte Text aus der arabischen pseudo-nizänischen Überlieferung (MANSI II, 1038).

⁹⁶ Kanonikon des Ps.-Johannes Nesteutes (c. 22. im Πηδάλιον, 711 = RHALLS/POTLES, IV, 443). Wenn dies aus heutiger Sicht äußerst fremdländisch erscheint, so muß man sich für die Entstehungszeit des Kanons vor allem zweierlei bewußt halten: Erstens wurde im Mittelalter nicht immer scharf zwischen personalem Verschulden und objektiver Ordnungsverletzung unterschieden (siehe dazu unten, IV.2., Parallelbeispiele lassen sich durchaus auch aus frühmittelalterlichen westlichen Quellen beibringen; vgl. LUTTERBACH, *Sexualität* [= Anm. 27], 204). Zweitens war bei einer Fehlgeburt (wie PAPAGIANNE/TROIANOS herausgearbeitet haben, ist nicht unbedingt an jeden frühen Abgang der

1.6. Das zweite große Problem ritueller Un/reinheit von Frauen ist der Status der Wöchnerin⁹⁸. Sowohl alttestamentlich (vgl. Lev 12) als auch seitens einiger byzantinischer Kanonisten wurde explizit ein Konnex zur „Unreinheit“ der menstruierenden Frau hergestellt⁹⁹: „Dann kam für sie der Tag der vom Gesetz des Mose vorgeschriebenen Reinigung“ (Lk 2,22). Die Erzählung von der Darbringung Jesu im Tempel in der lukanischen Kindheitsgeschichte verbindet die in Lev 12 gebotene Reinigung der Mutter mit der Auslösung der Erstgeburt nach Num 18,15 f (vgl. auch Ex 13,2,12). Die Perikope wurde zum Ausgangspunkt eines eigenen Festes¹⁰⁰. „Hypapante“¹⁰¹, „Begegnung“ hat sich ausgehend von Jerusalem im Osten im 6. Jh. durchgesetzt. In der westlichen Rezeption wurde daraus unter dem wachsenden Einfluß der altgelasianischen Überlieferung Roms bis zur Umbenennung im Zuge der jüngsten Liturgiereform¹⁰² das seit dem 11. Jh. durchgehend marianisch akzentuierte Fest „Purificatio S. Mariae“. Das zwar nicht kanonisch gewordene, aber faktisch doch über seinen – vermutlich syrischen – Entstehungsraum hinaus sehr breit rezipierte sog. Protoevangelium des Jakobus¹⁰³ betont pa-

Leibesfrucht gedacht, sondern an einen Verlust des Kindes in einem fortgeschrittenen Schwangerschaftsstadium) wohl im Einzelfall die Frage eines (Mit)verschuldens der Frau nicht ganz leicht zu klären. Nur unter diesen Prämissen kann man verstehen, daß in einem bei J. GOAR, Εύχολόγιον sive Rituale Graecorum, Graz 1960 (= Nachdruck von 1730), 271 f abgedruckten Gebet (Εὐχὴ εἰς γυναῖκα ὅταν ἀποβάλλεται) die Fehlgeburt sogar ausdrücklich als „φόνος“, „Mord“ bezeichnet wird. Vgl. a.a.O., 271; dazu auch den Hinweis bei PAPAGIANNE/TROIANOS, Nikolaos III. Grammatikos (= Anm. 27), 242, Anm. 28.

⁹⁷ Vgl. Πηδάλιον, 711 f.

⁹⁸ Vgl. zusammenfassend: G. SPYRIDAKES, Τὰ κατὰ τὴν γέννησιν, τὴν βάπτισιν καὶ τὸν γάμον ἔθιμα τῶν Βυζαντίνων ἐκ τῶν ἀγιολογικῶν πηγῶν, in: Λαορ. Ἀρχεῖον 'Ακαδημίας 'Αθηνῶν 7 (1935) 102-147; PAPAGIANNE/TROIANOS, Nikolaos III. Grammatikos (Anm. 27), 244 ff; PAPAGIANNE/TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθη“ (= Anm. 2), 33 ff. – Für westliche Parallelentwicklungen vgl. z.B. BROWNE und FRANZ (= Anm. 27); auch: W. von ARX, The Churching of Women after Childbirth: History and Significance, in: D. POWER/L. MALDONADO (Hg.), Liturgy and Human Passage (Concilium 112), New York 1979, 63-72; S. CLEMENTI, Die Aussegnung und die Unreinheit der Wöchnerin. Zur Geschichte eines Kirchenbrauchs und seiner Idee, Wien 1994 (Diplomarbeit, maschinschr.).

⁹⁹ Vgl. Nikolaos III. Grammatikos, Antworten an den Bischof von Zetunion (ed. PAPAGIANNE/TROIANOS, Nikolaos III. Grammatikos [= Anm. 27], 263, 47-52); die Epitome der Novelle 17 Leons des Weisen (vgl. E. PAPAGANNIS/ TROIANOS, Ή νεαρά 17 Λέοντος τοῦ Σοφοῦ καὶ μία ἐπιτομή της, in: Βυζαντίναι Μελέται 1 [1988] 32-51); Balsamon, Kommentar zu c. 2 Dionysios (ed. PG 138, 468 = RHALLES/POTLES, IV, 9); Matthaios Blastares, Alphabetisches Syntagma A,16 (ed. PG 133, 1089 = RHALLES/POTLES, VI, 106).

¹⁰⁰ Vgl. KOTTJE, Einfluß (= Anm. 27), 87 ff (mit Lit.); H.J. AUF DER MAUR, Handbuch der Liturgiewissenschaft. Hg. v. B. Meyer u.a. 6/1, Regensburg 1994, 128; 142; 144; 149; 203; Art. Hypapante, in: A.P. KAZHDAN u.a. (Hg.), The Oxford Dictionary of Byzantium 2 (1991) 961 f.

¹⁰¹ So auch die Bezeichnung im Gregorianum Hadrianum (8. Jh.).

¹⁰² Der Römische Kalender spricht ab 1969 wieder von „Darstellung des Herrn“.

¹⁰³ Vgl. die Einleitung von O. CULLMANN, Kindheitsevangelien, in: W. SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen I. Evangelien, Tübingen 1990, 330 ff (mit Lit. und dt. Übers. des sog. „Protoevangeliums“); als dzt. beste Ed. des gr. Textes gilt die von E. de STRYCKER (SHG 33).

rallel die Befolgung der kultischen Reinheitsvorschriften durch die Mutter Marias, die hl. Anna: „Als aber die Tage erfüllt waren, da reinigte sich Anna von ihrem Wochenbett“¹⁰⁴. Für die Praxis christlicher Frauen zog nicht nur Origenes die Konsequenzen¹⁰⁵. Ein frühes Zeugnis für die Rezeption von Lev 12 in einer kirchenrechtlichen Quelle im engeren Sinn sind die bereits erwähnten Hippolykanones (4. Jh.). Als kultisch unrein gilt nach ihnen nicht nur die Frau, die entbunden hat, sondern auch die Hebamme¹⁰⁶, letztere allerdings nur halb so lang wie die Mutter: d.h. bei der Geburt eines Knabens die Hebamme 20 und die Mutter 40 Tage, bei der Geburt eines Mädchens die Hebamme 40 und die Mutter 80 Tage. In dieser Zeit, so Ps.-Hippolyt, haben die betroffenen Frauen ihren Platz unter den Katechumenen. In den byzantinischen kanonischen Sammlungen fanden die Hippolykanones zwar keine Aufnahme; die im byzantinischen Recht durchgesetzte generalisierte Reinigungsfrist von 40 Tagen für die Mutter¹⁰⁷ stellt nicht auf das Geschlecht des Kindes ab.

Im übrigen finden sich in den (rezipierten) Kanones weder einschlägige Bestimmungen bezüglich des rechten Zeitpunktes für die Taufe neugeborener Kinder (dazu gleich mehr unter 1.7.) noch hinsichtlich der Zulassung von Wöchnerinnen zur Kommunion¹⁰⁸. Erst Patriarch Stephanos (886-893), der jüngere Bruder von Leon VI. („dem Weisen“), wandte sich mit der Bitte um gesetzliche Regelung an den Kaiser. Dieser meinte zunächst, die Festlegung sollte durch Synodalbeschuß geschehen, ließ sich dann aber doch überreden, selbst ein einschlägiges Gesetz zu erlassen. Die Novelle 17 Leons verfügt¹⁰⁹: Während der vierzigtagigen Reinigungsfrist seien Frauen, die geboren bzw. eine Fehlgeburt erlitten haben¹¹⁰, grund-

¹⁰⁴ Protoevangelium 5,2 (ed. STRYCKER, 88; Übers. CULLMANN, 340).

¹⁰⁵ Vgl. Origenes, Hom. in Lev 8,3 f (ed. W.A. BAEHRENS, GCS 29, 396-400) und die Hom. in Luc 14,3 (ed. H. CROUZEL/F. FOURNIER/P. PERICHON, SC 87, 218-222).

¹⁰⁶ Hippolykanones c. 18 (ed./Übers. R.-G. COQUIN, PO 31, 374 f).

¹⁰⁷ Anders verlief die Entwicklung in der syrischen Christenheit: Die ins westsyrische Synodikon rezipierten kanonischen Antworten von Ja'qob von Edessa an Addai (Antwort 24 nach der Zählung bei VÖÖBUS) verneinen explizit jegliche „Unreinheit“ der Wöchnerin. Sie darf auch bereits zwei bis drei Tagen nach der Geburt, sobald die Blutungen aufgehört haben, die Kommunion empfangen (ed./Übers. VÖÖBUS, CSCO.S 161/162, 262; 239).

¹⁰⁸ Bei den einschlägigen Texten der arabischen Überlieferung zum Nizänum (vgl. MANSI, II, 1038-1039, den als „Constitutio de sanguine partus“ bzw. „caput IX“ überschriebenen Text, sowie a.a.O., 1039: „Quamdiu arcendi sunt infantes ab ingressu ecclesiae & de termino suscipiendo baptis- mum“ bzw. „caput X“) handelt es sich um sekundäre Zuschreibungen, nicht um authentische Konzilskanones.

¹⁰⁹ Ed./Übers. P. NOAILLES/A. DAIN, Les Novelles des Léon VI le Sage, Paris 1944, 63-69; vgl. dazu PAPAGIANNE/TROIANOS, 'H νεαρὰ 17 (= Anm....); B. DEUTSCH, Ecclesiastical Law in the Novels of Leo the Philosopher, in: The Jurist 21 (1961) 141-169; 311-361 (hier: 167 f); TROIANOS, Οἱ πτηγές (= Anm. 7), 160 ff, auch: PAPAGIANNE/TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθη“ (= Anm. 2), 33 f.

¹¹⁰ PAPAGIANNE/TROIANOS, 'H νεαρὰ 17 Λέοντος τοῦ Σοφοῦ (= Anm. 99) haben deutlich gemacht, daß die französische Übersetzung an dieser Stelle falsch ist. Statt „au sujet des femmes qui viennent d'accoucher et qui toutes se trouvent soumises à la purification de la nature ...“ muß es heißen: „au sujet des femmes qui viennent d' accoucher et les autres qui se trouvent soumises à la purification

sätzlich nicht zu den Hl. Mysterien zuzulassen. Allerdings wird Vorsorge für Notfälle (also schwere Krankheit und somit Todesgefahr) getroffen: Unter solchen Umständen ist das Kommunionverbot sistiert. Explizite Vorschriften für Hebammen fehlen. Doch dürften diese in der kirchlichen Praxis nach einer Geburt, bei der sie assistiert haben, vielfach ebenfalls als „unrein“ gegolten haben¹¹¹. In den „kanonischen Antworten“¹¹² von Patriarch Nikolaos III. Grammatikos (1084-1111)¹¹³ und Niketas von Thessaloniki (11. oder 12. Jh.)¹¹⁴ wurde die gesetzliche Regelung von Leon dem Weisen ausnahmslos für das ganze Kirchenjahr bekräftigt. Die Entscheidung des Nikolaos wurde, wie Eleutheria Papagianne und Spyros Troianos in ihrem Kommentar herausgearbeitet haben, zur Grundlage für die weitere Entwicklung des kirchlichen Umgangs mit Wöchnerinnen¹¹⁵. Sie stellt außerdem explizit die Analogie zu Hebammen sowie menstruierenden Frauen her: „Die Wöchnerinnen dürfen [auch] in den Tagen der heiligen Osterfastenzeit an den Sakramenten nicht teilhaben, sofern sie nicht durch den Ablauf der vorgesehenen vierzig Tage gereinigt bzw. durch Segen gesühnt wurden¹¹⁶, es sei denn, sie wurden nach

de la nature ...“ „ὅσαι τῇ φυσικῇ καθάρσει καταλαμβάνονται“ (ed. NOAILLES/DAIN, 67, Z. 3) muß sich auf Frauen beziehen, die ihr Kind bei einer Fehlgeburt verloren haben. Anders wäre die Vorschrift überflüssig bzw. sinnlos. Wöchnerinnen sind explizit erwähnt; auf menstruierende Frauen läßt sich die 40-Tage-Regel (!) nicht anwenden.

¹¹¹ Vgl. dazu PAPAGIANNE/TROIANOS, Nikolaos III. Grammatikos (= Anm. 27), 245 f.

¹¹² Zur Textgattung und ihren Vertretern vgl. TROIANOS, Οἱ πηγές (= Anm. 7), 250 ff.

¹¹³ Nikolaos III. Grammatikos, Kanonische Antworten an den Bischof von Zetunion (ed. PAPAGIANNE/TROIANOS, Nikolaos III. Grammatikos [Anm. 27], 236, Z. 47-52).

¹¹⁴ Niketas von Thessaloniki, Kanonische Antworten 12 (ed. A. PAVLOV, Kanoniceskie otvety Nikity mitropolita Solunskogo, in: Vizantijskij Vremennik 2 [1895] 384; der Text fehlt sowohl bei Leunclavius als auch bei Rhalles/Potles); zum Problem der Identifikation des Verfassers der „kanonischen Antworten“ vgl. näherhin TROIANOS, Οἱ πηγές (= Anm. 7), 253.

¹¹⁵ Vgl. PAPAGIANNE/TROIANOS, Nikolaos III. Grammatikos (= Anm. 27), 245 (mit Belegen für die spät- bzw. postbyzantinische Zeit) und DIES., Τα „γυναικεία πάθη“ (= Anm. 2), 37 ff.

¹¹⁶ Vgl. diesbezüglich die byzantinischen Euchologien: GOAR, 261-372 (recte: 272) bzw. die neue Ed. und fr. Übers. der einschlägigen griechischen Texte bei M. ARRANZ, Preghiere parapenitenziali di purificazione e di liberazione nella tradizione bizantina, in: OCP 61 (1995) 425-476, 444 ff (verschiedene Rezensionen des Gebetes für die Mutter zur Beendigung der Reinigungsfrist); zusammenfassend ebd., hier: 430 f. und DERS., Les Sacraments de l'ancien Euchologe constantinopolitain, in: OCP 49 (1983) 42-90, hier: 44 f.; zur slawischen Rezeption LEVIN, Sex and Society (= Anm. 27), 171 f. - In den einschlägigen Gebeten für Mutter und Kind - vorgesehen sind heute 1) Gebete unmittelbar nach der Geburt, 2) zur Versiegelung mit dem Kreuz und zur Namensgebung - entsprechend der Beschneidung - am achten Tag nach der Geburt und 3) schließlich zur Beendigung der Reinigungsfrist und feierlichen Darbringung des Kindes analog zur Darbringung Jesu (Lk 2) am vierzigsten Tage nach der Geburt - fließen unterschiedliche theologische Linien zusammen. Die Vorstellung der kultischen „Unreinheit“ der Wöchnerin ist besonders deutlich greifbar in dem grundsätzlich bis heute für den Abschluß der 40 Tage-Frist vorgesehenen Priestergebet über die Mutter (das, falls die Frau nicht eher kommt, auch vor der Taufe des Kindes gesprochen werden kann): „Reinige deine Magd N.N., die Du nach Deinem Willen erhalten hast und die zu Deiner heiligen Kirche kommt, von aller Sünde und von aller Unreinheit, auf daß sie gewürdigt werde, ungerichtet teilzunehmen an Deinen heiligen Mysterien“ (dt. Text nach S. HEITZ [Hg.], Mysterium der Anbetung 3, Köln 1988, 13). Für eine kritische Auseinandersetzung vgl. F. JEANLIN, Les prières de purification du quatrième jour après la naissance de

vorausgegangenem Segen zur Kommunion zugelassen, weil sie aufgrund einer schweren Krankheit und drohender Lebensgefahr dem sicheren Tod entgegengehen. [...] Dasselbe gilt auch für die Hebammen und für die Frauen während der Menstruation“¹¹⁷.

1.7. Nach denselben Kriterien, nach dem das Kommunionverbot *sub periculo mortis* als sistiert galt, wurde auch die auf dem Hintergrund der normalen Taufpraxis aufgebrochene Frage entschieden, ob ein schwächliches bzw. krankes Kind notfalls gleich nach der Geburt getauft werden dürfe¹¹⁸. Es handelt sich hier insofern um ein mit der Tabuisierung der Zeit *post partum* vernetztes Problem als die Frage auftauchte, ob bzw. inwiefern der „unreinen“ Mutter Kontakt mit dem durch die Taufe geheiligen Kind gestattet sei¹¹⁹. Der Chartophylax Petros¹²⁰ betonte Ende des 11. Jh. in seinen *Responsa* nicht nur die bereits in der Novelle 17 Leons des Weisen klargestellte Erlaubtheit der Taufe¹²¹. Er gab auch explizit die Erlaubnis zum Stillen des Kindes durch die Mutter, „damit es nicht stirbt“¹²². Demgegenüber heißt es in einem (fälschlich) unter dem Namen des Hl. Nikephoros tradierten Kanon zwar, daß ein Neugeborenes in Todesgefahr jederzeit getauft werden dürfe. Allerdings sei hierauf der leiblichen Mutter bis zur Vollendung ihrer vierzigtagigen Reinigungsfrist und dem Empfang des diese abschließenden Segens untersagt, das nunmehr getaufte Kind zu stillen. Ja, sie dürfe es nicht einmal angreifen oder sich mit ihm im selben Raum aufzuhalten¹²³. Obwohl sich der Wortlaut dieses Kanons bis heute in orthodoxen Kanonessammlungen, beispielsweise im Pedalion, gehalten hat, muß er wegen seiner offenkundigen Inpraktikabilität *de facto* als außer Kraft

¹¹⁷ *l'enfant*: in: A.M. TRIACCA/A. PISTOIA, Liturgie et anthropologie (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 55), Rom 1990, 163-175.

¹¹⁸ Ed. PAPAGIANNE/TROIANOS, Nikolaos III. Grammatikos (= Anm. 27), 236, Z. 47-54; Übers. a.a.O., 238.

¹¹⁹ Leon der Weise hat in der bereits erwähnten Novelle 17 (siehe Anm. 109) festgelegt, daß (gesunde) Kinder 40 Tage nach der Geburt getauft werden sollen. Grundsätzlich ist es im Osten bis heute üblich, mit der Taufe eines Kindes zuzuwarten, bis es einige Wochen oder Monate alt ist. Während im westlichen Mittelalter der Trend dahin ging, Kinder möglichst unmittelbar nach der Geburt zu taufen, wurde es im byzantinischen Osten zur Norm, daß die Taufe normalerweise nicht vor Abschluß der Reinigungszeit der Mutter stattfindet.

¹²⁰ In ähnlichlicher Weise diskutierten jüdische Rechtsglehrte die Frage, ob eine Frau, die die Regel hat, ihr Kind stillen dürfe. Vgl. dazu COHEN, Menstruants (= Anm. 2), 279 ff.

¹²¹ Zum Chartophylax Petros vgl. knapp TROIANOS, Οι πτηγές (= Anm. 7), 252.

¹²² Responsum des Chartophylax Petros (ed. RHALLS/POTLES, V, 369); vgl. auch Balsamon, Kommentar zu c. 2 Dionysios (ed. PG 138, 468 = RHALLS/POLES, IV, 8-9).

¹²³ Responsum des Chartophylax Petros (ed. RHALLS/POTLES, V, 372); ähnlich auch Johannes von Kiev, Kanonische Antwort 2: vgl. PAPAGIANNE/TROIANOS, Τα „γυναικεῖα πάθη“ (= Anm. 2), 39.

¹²⁴ Ed. RHALLS/POTLES, IV, 431; weitere Belege für den Text des sog. c. 38 (Pedalion: c. 37) des Nikephoros bei PAPAGIANNE/TROIANOS, Nikolaos III. Grammatikos (= Anm. 27), 240, Anm. 17.

gesetzt betrachtet werden¹²⁴. Wie bereits festgehalten, gab bereits Petros seinen Segen dazu, daß die Mutter das Kind selber stillt. Ob er die Erlaubnis allerdings generell verstand oder (nur) einen Notfall im Blick hatte, wo keine Amme zur Hand ist, läßt sich nicht mehr eindeutig feststellen.

2. Zur rituellen (Un)reinheit bei Männern

2.1. Kommen wir nun zu den beiden bereits Dionysios zur Entscheidung vorgelegten Themen - Pollution und Geschlechtsverkehr von Ehepaaren -, die biblisch eng vernetzt sind mit den Niddavorschriften. Auch das Männer betreffende Pollutionstabu wird in den Väterkanones wiederholt angeschnitten. Athanasios setzte sich in seinem sog. kanonischen Brief an den Mönch Ammun¹²⁵, den Vorsteher eines ägyptischen Klosters, ausführlich mit der Frage auseinander. In den Responsa des Timotheos klingt das Problem neuerlich an: Responsum 12 ist eine gewisse Kasuistik eigen: Im Zusammenhang mit der Begierde nach einer Frau sei der Kommunionempfang nach einem Samenerguß zwar nicht zulässig. Im Fall der Versuchung durch Satan¹²⁶, der Menschen von den Heiligen Mysterien fernhalten will, wird allerdings die Kommunionzulassung doch gewährt¹²⁷. Wer entscheidet, wann man davon ausgehen muß, daß Satan am Werk ist, wird nicht explizit gesagt. Die an Timotheos gerichtete Frage hat jedenfalls die Situation im Blick, daß betroffene Laien sich mit ihrem Problem an einen Kleriker wenden. „Darf dieser den Kommunionempfang erlauben oder nicht?“ Timotheos antwortete mit einer allgemeinen Regel, die aber das pastorale Gespräch, in dem eine einzelfallbezogene Lösung zu finden ist, gerade *nicht* ersetzt. Breit vorausgesetzt sind Aktivitäten Satans - jedenfalls im Blick auf das monastische Milieu - bei Athanasios. Mit dem Hinweis auf die diabolischen Tricks wehrte dieser Kirchenvater die Skrupel der Mönche ab, wobei die Kommunionfrage nicht ausdrücklich angeschnitten wurde. Der nächtliche Samenerguß war nicht nur für den Redaktor der Apostolischen Konstitutionen, der die Pollution des Mannes in einem Atemzug mit der Monatsblutung der Frau behandelte, ein völlig natürliches und damit sittlich neutrales, auch im kultischen Kontext unbedenkliches Phänomen. Auch für Athanasios war sie genauso natürlich wie Nasensekret, Spucke oder Exkreme. Der Schlüsselsatz seiner ausführlichen Stellungnahme ist Tit 1,15: „Für die Reinen ist alles rein“¹²⁸.

¹²⁴ Vgl. Petros Chartophylax, Responsum (ed. RHALLES/POTLES, V, 372).

¹²⁵ Ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 2, 63-71.

¹²⁶ Zur Rolle des Teufels im kanonischen Recht vgl. S. TROIANOS, Der Teufel im orthodoxen Kirchenrecht, in: Byzantinische Zeitschrift 90 (1997) 97-111.

¹²⁷ Timotheos v. Alexandria, Responsum 12 (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 2, 247-248).

¹²⁸ Außerdem wird auch die jesuanische Halacha Mk 7,15 bzw. Mt 15,11 – „Nichts was durch den Mund in den Menschen hineinkommt, macht ihn unrein“ - zitiert. Der sog. c. 1 von Gregor Thaumaturgos (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 2, 20) verwendet denselben Vers im Blick auf „nichtkoschere“ Nahrungsmittel. - Vgl. insgesamt Johannes Chrysostomos, Hom. III in ep. ad Titum 3 (ed.

2.2. Wie wir gesehen haben, wurde im Blick auf Frauen, die ihre Regel haben, die konträre Position kanonisch rezipiert. Doch auch für Männer war mit der nüchternen Position von Athanasios nicht generell das letzte Wort gesprochen: Im *Testamentum Domini*, auf dessen Lavieren zwischen Tabubefestigung und Tabukritik im Zusammenhang mit der Witwe, die ihre Menses hat (vgl. III.1.2) bereits hingewiesen wurde, haben die biblischen Reinheitsregeln nicht nur für Frauen einen Sieg davon getragen¹²⁹: Auch für den Bischof (und gleicher Weise für den Presbyter) gilt: „si passus fuerit in somno profluvium, ne offerat [...]; neque idem episcopus sumat ex mysteriis, non quasi sit pollitus, sed propter honorem altaris. Postquam autem jejunaverit et se lavaverit aquis mundis, accedeat ad ministerium“. *Mutatis mutandis* gilt für männliche Laien (nach einer Pollution) und für Ehepaare nach dem Geschlechtsverkehr: „ne accedant, honoris causa, nisi praemisisse jejunio et lavacro“¹³⁰.

In byzantinischen Quellen aus dem monastischen Kontext verstärkte sich die tabubefestigende Tendenz: So wird in den Theodor Studites zugeschriebenen „Monachorum poenae quotidiana“ für den Fall, daß sich während des Schlafes ein Samenerguß ereignet, für einen Tag Enthaltung von der Kommunion gefordert¹³¹. Die Auferlegung von Epitimien (40 Metanien, Ps 50 LXX [= Ps 51 H] und 100 „Κύριε, ἐλέησον“) legt nahe, daß jede Pollution im Verständnis dieser Sammlung von Bußkanones für Mönche als „Sünde“ verstanden werden will. So qualifiziert der Autor den nächtlichen Samenerguß auch ausdrücklich als „πονεία“.

In dem bereits mehrfach zitierten Kanonikon von Johannes d. Faster wird für den nächtlichen Samenerguß ebenfalls grundsätzlich Kommunionausschluß implizierende Unreinheit für einen Tag abgeleitet. Allerdings kann sich der Betroffene durch Gebet eines Bußpsalms (Ps 50 LXX = Ps 51 H) und 49 Metanien reinigen¹³². Arranz dokumentiert auch ein eigenes Absolutionsgebet für einen betroffenen „Bruder“¹³³. Kein Pardon gibt es freilich bei einer Pollution im Wachzustand: Betroffene sind nach dem Kanonikon für 7 Tage von der Kommunion ausgeschlossen und haben zusätzlich die benannten Epitimien auf sich zu nehmen¹³⁴. Während in Leviticus kultische Unreinheit durch Pollution zunächst nichts mit Sünde zu tun hat und Athanasios in asketischen Kreisen wohl bereits im 4. Jh. kursierende ein-

PG 62, 689-682), der ausgehend von 1 Tim, 1,15 einen grundsätzlich ethisch konnotierten Reinheitsbegriff argumentiert.

¹²⁹ Vgl. hier und im Folgenden knapp ARRANZ, Preghiere parapenitziali (= Anm. 116), 430 ff.

¹³⁰ *Testamentum Domini I,23* (ed. RAHMANI, 47).

¹³¹ Theodoros Studites, *Monachorum poenae quotidiana*, c. 41 (ed. PG 99, 1753).

¹³² Kanonikon des Ps.-Johannes Nesteutes (c. 6 im Πηδάλιον, 703 = RHALLES/POTLES, IV, 436).

¹³³ Ed./Übers. ARRANZ, Preghiere parapenitziali (= Anm. 116), 456 f.

¹³⁴ Kanonikon des Ps.-Johannes Nesteutes (c. 7 im Πηδάλιον, 703-704 = RHALLES/POTLES, IV, 436).

schlägige Skrupel scharf zurückwies, sind sie hier deutlich rezipiert: In den Bußkanones verschwimmen zusehends die Grenzen zwischen (nur) ritueller Unreinheit und Sünde. Im Kanonikon gibt es eine deutliche Klimax der Gewichtigkeit der behandelten Tatbestände - Pollution im Schlaf, Pollution im Wachzustand, Masturbation¹³⁵, homosexuelle Handlungen: je „sündhafter“, desto höher das Ausmaß der Epitimen¹³⁶.

3. Rituelle (Un)reinheit von Ehepaaren

3.1. Sexuelle Beziehungen in der Ehe sind das dritte große Thema in unserem Zusammenhang. Die kanonische Tradition verteidigt gegenüber enkratitischen Tendenzen das biblische Erbe: Sexuelle Aktivitäten innerhalb einer legitimen Ehe - jedenfalls dann, wenn die Zeugung von Kindern intendiert ist - haben grundsätzlich das kanonische „Placet“¹³⁷. Wie es allerdings mit der kultischen Reinheit von Ehepaaren aussieht, die unmittelbar vor der Begegnung mit dem Heiligen miteinander Verkehr hatten, ist eine nochmals andere Frage. Die Halacha von Dionysios lässt unterschiedliche Deutungen offen. Wie im *Testamentum Domini*, so bleibt auch bei Timotheos v. Alexandreia hingegen kein Interpretationsspielraum. Die bereits von Dionysios aufgenommene Paulusstelle (1 Kor 7,5) wird von Timotheos dahingehend ausgelegt, daß Ehepaare jedenfalls Samstag und Sonntag sexuelle Enthaltsamkeit üben müssen, „denn an diesen (Tagen) wird Gott das geistliche Opfer dargebracht“¹³⁸. Ein z.T. als Brief des Athanasios kanonisch rezipierter, allerdings nicht authentischer, Text vermittelt breit die alttestamentlichen Grundlagen: Nach Ex 19,15 forderte Mose am Sinai vom Volk Enthaltsamkeit vor der Begegnung mit JHWH. Der zweite beigebrachte Text ist die Erzählung von Dawid bei Ahimelech in 1 Sam 21: Unter der Voraussetzung, daß er und sein Gefolge sexuell enthaltsam

¹³⁵ Nach dem Kanonikon des Ps.-Johannes Nesteutes (c. 11 im Πηδάλιον, 706 = RHALLES/POTLES, IV, 437) ist eine Frau, die einem Mann Küsse bzw. Berührungen erlaubt, einem masturbierenden Mann gleichzuhalten.

¹³⁶ In der von Rhalles-Potles bzw. im Pedalion edierten Fassung des Kanonikons im sog. Protokanonikon (vgl. ARRANZ, Penitentiali [= Anm. 7], 48 ff) (und auch noch in den von Arranz dokumentierten ersten Ergänzungen aus monastischen Kreisen [vgl. a.a.O., 65 ff]) begann der Katalog „fleischlicher Sünden“ (noch) mit Masturbation. Der Samenerguß an sich wurde (noch) nicht thematisiert.

¹³⁷ Vgl. etwa die scharfe Verurteilung enkratitischer theologischer Positionen durch das Synodal-schreiben (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 1/2, 86) und c. 1 der Synode von Gangra (a.a.O., 86; vgl. auch cc.4; 9; 10; 14; 15: a.a.O., 89; 91; 93; 95). Dieselbe theologische Linie wurde fortgeschrieben in den sog. Apostolischen Kanones: c. 5 (ed. METZGER, SC 336, 276) verbietet verheirateten Bischöfen, Presbytern und Diakonen ihre Frau „unter dem Vorwand von Frömmigkeit (προφάσει εὐλαβείας)“ zu verstoßen, c. 51 (a.a.O., 294) sanktioniert „Enthaltung von der Ehe aus Abscheu (διὸ βθελυρίαν)“ unter gleichzeitiger Erinnerung der Schöpfungstheologie der Priesterschrift (Zitation von Gen 1,31 und 1,27), c. 26 (a.a.O., 280) erlaubt Lektoren und Sängern auch nach Eintritt in den Klerus noch zu heiraten. – Zu ursprünglichen Stellung dieser Kanones innerhalb des Gesamtkonzeptes der Apostolischen Konstitutionen vgl. SYNEK, OIKOS (= Anm. 89), 123 ff.

¹³⁸ Timotheos, Responsum 5 und 13 (vgl. ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 2, 242-243; 248-249).

waren, durften sie von den Schaubrotten essen. Ps.-Athanasios zieht aus beiden Episoden den naheliegenden Größenschluß hinsichtlich des Eucharistieempfanges¹³⁹.

3.2. Die Kanonisten des zweiten Jahrtausends griffen regelmäßig auf diese Art von Schriftbeweis zurück, der auch im Westen seit der Spätantike immer wieder eine wichtige Rolle spielte¹⁴⁰. Auffällig gegenläufig akzentuierten dagegen auch in dieser Frage Didaskalia und Apostolische Konstitutionen: Bei der Abweisung der priesterschriftlichen Normierungen bzw. der durch sie vermittelten Vorstellung kultischer Unreinheit werden hier Menstruation, Samenerguß und sexuelle Betätigung von Ehepaaren in einem Atemzug behandelt¹⁴¹.

IV. Die jüngere Entwicklung

Soviel zu den (spät)antik-frühmittelalterlichen Vorgaben: Aus diesen herausstellen möchte ich die grundlegende theologische „Unbedenklichkeitserklärung“ für die sexuelle Befindlichkeit des Menschen, für natürliche Phänomene mit Bezug zu letzterer und schließlich auch für effektive sexuelle Betätigung in der Ehe. Sie stellt ein generell akzeptiertes Fundament für den weiteren Umgang mit den Reinheitstabus dar, in dem sich zwei gegenläufige Entwicklungen unterscheiden lassen: eine breite Konsolidierung einerseits und neu aufbrechende Diskurse andererseits. Aus den - wie wir an ausgewählten Beispielen sehen konnten - doch recht unterschiedlichen halachischen Entscheidungen der Spätantike wurde jene geschichtswirksame Auswahl getroffen, die sich bis in die Gegenwart in den orthodoxen Kanonessammlungen findet. Sie bildet ihrerseits die Grundlage der noch heute einflußreichen Kommentare der großen mittelalterlichen Kanonisten. Jedenfalls für die östliche Reichskirche, die byzantinische Kirche, auf die ich in meiner Analyse den Schwerpunkt lege, zeichnen sich bezüglich des einschlägigen konsolidierten Kirchenrechts m.E. einige auffällige Aspekte ab:

¹³⁹ Ed. JOANNOU, *Fonti fasc. IX*, 2, 82-84; die Argumentation wurde in einigen Codices der Interpretation von c. 4 Karthago durch Balsamon beigelegt (vgl. PG 138, 33-36 = RHALLES/POTLES, III, 302-305).

¹⁴⁰ Vgl. zuletzt FRASSETTO, *Purity* (= Ann. 27), *passim*.

¹⁴¹ Vgl. Didaskalia 26 (ed. VÖÖBUS, CSCO.S 179, 255 ff; Übers.. CSCO.S 408, 180 ff); CA 6,27 ff (ed./franz. Übers. METZGER, SC 329, 378 ff); auch in der sog. „Traditio Apostolica“ wird anlässlich der Aufforderung zum nächtlichen Gebet die Frage der „Reinheit“ von Ehepaaren, die sexuelle Beziehungen unterhalten, thematisiert und positiv beantwortet: vgl. Abschn. 41 in der Textrekonstruktion von BOTTE (= Ann. 50), 92. Zum verbalen Festhalten an dieser tabukritischen Tradition bei gleichzeitig faktischer Festschreibung des Tabus im *Testamentum Domini* siehe oben, Abschn. III.3.2.

1. Prinzipielle Akzeptanz sexueller Betätigung bei gleichzeitiger Befestigung des antiken Sexualtabus

Sexualität wurde im Christentum weithin in Kontinuität zu weitverbreiteten antiken Konzeptionen funktional reduziert als Mittel zum Zweck der Zeugung von Kindern. Auch in der Eheliturgie¹⁴² und in den im Tetragamiestreit fixierten Regeln für Drittehen¹⁴³ hat dieses Verständnis seinen Niederschlag gefunden. Erst in jüngster Zeit wird – Kirchengrenzen transzendentierend – die funktionale Engführung zunehmend kritisch hinterfragt: „Ein Geschlechtsakt kann Leben schenken in Form von Kindern, er kann Leben aber auch schenken in Form von Einheit zwischen den Ehepartnern [...]“¹⁴⁴. Jedenfalls hat sich bereits in der Spätantike – mit dem funktionalen Vorzeichen versehen – gegenüber extrem sexualkritischen Strömungen der Frühzeit die bibeltheologisch vorgegebene und mit der gesellschaftlichen Konsolidierung des Christentums auch praktisch kaum ernsthaft breiter in Frage stellbare Akzeptanz von sexueller Betätigung in der Ehe durchgesetzt. Auch (höhere) Kleriker sind in den östlichen Traditionen davon grundsätzlich nicht ausgeschlossen, sofern die Eheschließung vor der Weihe stattgefunden hat. Im Endergebnis erscheinen die östliche und die westliche Rechtsentwicklung bezüglich der Kompatibilität von kirchlichem Amt und sexueller Betätigung auf den ersten Blick diametral entgegengesetzt. Der Ausgangspunkt ist aber durchaus ein gemeinsamer: Prinzipielle Akzeptanz sexueller Beziehungen und gleichzeitige Befestigung des antiken Sexualtabus¹⁴⁵.

Das im hellenistischen Raum aufgrund paganer Parallelen kaum befremdliche Sexualtabu der Tora für den kultischen Bereich wurde gegenüber tabukritischen theologischen Erwägungen im Osten in einer abgestuften Weise rezipiert: Nur für Diakoninnen und Bischöfe wurde die Enthaltsamkeitsforderung der karthagischen

¹⁴² Vgl. etwa die Analyse von T. STYLIANOPULOS, Toward a Theology of Marriage in the Orthodox Church, in: GOTR 22 (1977) 249-283.

¹⁴³ Drittehen für Übervierzigjährige werden nach dem stark andozentrentisch orientierten sog. Tomos Enoseos (ed. L.G. WESTERINK, Nicolas I Patriarch of Constantinople, in: Miscellaneous Writings [C.F.H.B. 20], Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1981, 58-70; ich danke Spyros Troianos für den Hinweis auf die neue Ed.) überhaupt nur dann gestattet, wenn ein *Mann* keine Kinder hat; bei Drittehen von Überdreißigjährigen wird das Ausmaß der Bußauflagen für den Fall, daß bereits Kinder vorhanden sind, empfindlich verschärft.

¹⁴⁴ M. STAİKOS, Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität (Ibera/transzendent 3), Wien 2000, 156, unter Berufung auf Johannes Chrysostomos. In dessen Eheverständnis tritt gemessen an anderen Vätertexten die Zeugung von Nachkommen in den Hintergrund. Ob allerdings aus De Virginitate 19,2 (ed. H. MUSURILLO/B. GRILLET, SC 125, 156) ohnweiternes das partnerschaftliche Eheverständnis von Metropolit Michael (STAİKOS) folgt, ist eine andere Frage. Johannes Chrysostomos betont hier unter Berufung auf Paulus (1 Kor 5,9; 7,5) vor allem die Bedeutung der Ehe als „remedium concupiscentiae“.

¹⁴⁵ Vgl. z.B. R. GRYSON, Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle (RSSR.H 4), Gembloux 1972; zuletzt die bei FRASSETTO (= Anm. 27), *passim*, gesammelten Beiträge, sowie LUTTERBACH, Sexualität (= Anm. 27), hier bes. 76 ff; 94 ff; 233 ff.

Kanones¹⁴⁶ im weitestmöglichen, ursprünglich von den Verfassern wohl auch intendierten, Sinn umgesetzt.

1.1. Generell hat das Trullanum die in den Kanones von Karthago gebotene „vollständige Enthaltsamkeit“ für (männliche) Kleriker so gedeutet, daß sexuelle Beziehungen innerhalb einer legitimen Ehe grundsätzlich erlaubt bleiben¹⁴⁷. Nach dem paraphrasierend zitierten Wort von Kohelet – „alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit“ (Koh 3,1) – müssen sich verheiratete Presbyter, Diakone und Subdiakone aber dann der ehelichen Beziehungen enthalten, wenn sie Dienst am Altar tun¹⁴⁸. In der Folge wird jedenfalls von den „höheren Klerikern“ regelmäßig vor kultischen Handlungen, insbesondere vor der Feier der Hl. Liturgie, Abstinenz von sexueller Betätigung gefordert¹⁴⁹. Dabei wurde ausgehend von c. 13 Trullanum und in Anlehnung an Ex 19 dreitägige Enthaltsamkeit gewöhnlich als hinreichend für die in den karthagischen Kanones geforderte „vollständige Keuschheit“ angesehen.

In der Praxis führte diese Regelung - wohl ausgehend von der „Großen Kirche“- zur Institution der Hebdomadarioi¹⁵⁰, das heißt, Gruppen von zyklusweise eine Woche diensttuenden Klerikern. Vermutlich waren die Kleriker in der Woche, in der sie amtierten, angehalten, auch in der Kirche zu übernachten. Diese Lösung setzt allerdings eine größere Zahl von Klerikern an einer Kirche voraus, die sich bei den liturgischen Funktionen abwechseln können. So blieben auch – anders als im Westen – in der byzantinischen Christenheit tägliche Eucharistiefeiern die Ausnahme von der Regel.

1.2. Die Zölibatsforderung für Bischöfe ist demgegenüber eine Sonderentwicklung, für die das Sexualtabu nicht der einzige, ja nicht einmal der entscheidende Grund war¹⁵¹. Zwar zeichnen sich bereits im 4. Jh. Tendenzen zur Präferie-

¹⁴⁶ Vgl. cc. 3,4,25 (Nomokanon in der Ed. von Leunclavius = PG: 28; Pedalion: 33), 70 (Nomokanon in der Ed. von Leunclavius = PG: 73; Pedalion: om.) Karthago (ed. JOANNOU, Fonti, fasc. IX, 1/2, 216-218, 240-241, 312-313).

¹⁴⁷ Vgl. c. 13 (ed. JOANNOU, IX, 1/1, 140-143).

¹⁴⁸ Vgl. a.a.O., 142.

¹⁴⁹ Vgl. etwa die Kommentare von Zonaras, Balsamon und Aristenos zu den karthagischen Kanones (ed. PG 138, 32-37; 121-125; 269-272 = RHALLES-POTLES, III, 301-305; 369-372; 482-484) und zum c. 13 Trullanum (ed. PG 137, 560-564 = RHALLES-POTLES, II, 335-337).

¹⁵⁰ Vgl. S. TROIANOS, Περὶ τὰ οἰκονικὰ τοῦ κλήρου τῆς Μ. Ἐκκλησίας. 'Ανέδοτον «ὑπόδημα» τοῦ πατριάρχου 'Αντωνίου Γ', in: Δίπτυχα 1 (1979) 37-52, hier: 45 f; auch: DERS., 'Η Πενθέκτη Οἰκουμενική Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸν τῆς ἔργο, Athen 1992, 20.

¹⁵¹ Vgl. besonders S.N. TROIANOS, Zölibat und Kirchenvermögen in der früh- und mittelbyzantinischen kanonischen Gesetzgebung, in: D. SIMON (Hg.), Ehorecht und Familiengut in Antike und Mittelalter (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien Bd. 22), München 1992, 133-146, bzw. ergänzend DERS., Die Wirkungsgeschichte (= Anm.43), 102 ff sowie C.G. PITSAKIS, Clergé marié et célibat dans la législation du Concile de Trullo: le point de vue oriental, in: G. NEDUNGATTI/M. FEATHERSTONE (Hg.), The Council in Trullo Revised (Kanonika 6), Rom 1995, 263-306 (mit Bibliographie); auch: SYNEK, ΟΙΚΟΣ (= Anm. 89), 132 f; DIES., Die vermögensrechtlichen Kanones

rung zölibatärer Bischöfe ab¹⁵². Der formell nie derogierte c. 5 der Apostolischen Kanones¹⁵³ erinnert aber die altkirchliche Tradition, wonach auch der Bischof verheiratet sein durfte¹⁵⁴. Für die in der Folge gegenläufige rechtliche Fixierung haben Vermögensfragen sicher eine bedeutende Rolle gespielt. Eine aufrechte Ehe bildet hinsichtlich der Bischofsweihe seit Justinian ein Weihehindernis¹⁵⁵: Kommt ein Bischofskandidat nicht aus dem Mönchsstand, muß seine Frau der Scheidung zustimmen und in der Folge von ihm getrennt leben. Allerdings konnte diese, dem alten kanonischen Recht zuwiderlaufende, Forderung zunächst offenbar nicht ohne weiteres durchgesetzt werden. Die Väter des Trullanums griffen – in modifizierter Weise – das kaiserliche Zölibatsgesetz auf¹⁵⁶ und reagierten in c. 12 tadelnd auf den Umstand, daß weiterhin viele Bischöfe mit ihren Frauen zusammenlebten. C. 48 ordnete „vorbeugende Maßnahmen“ an: „Die Ehefrau eines Klerikers, der zum Episkopat befördert wird, soll, nach vorausgegangener einvernehmlicher Scheidung von ihrem Mann, nach seiner Bischofsweihe in ein Kloster gehen, das fern vom bischöflichen Wohnsitz liegt, und sich der materiellen Unterstützung des Bischofs erfreuen; sofern sie aber als würdig erscheint, soll auch sie zur Würde des Diakonats befördert werden“¹⁵⁷.

des vierten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der antiochenischen Kanones und ihrer Rezeption im orthodoxen Kirchenrecht, in: C.G. FÜRST/R. POTZ/S. TROIANOS, Kirchenrecht und Ökumene. Festgabe Panteleimon Rodopoulos = KANON 15 (1989) 291-305, hier: 297 ff.

¹⁵² Vgl. etwa die sog. „Apostolische Kirchenordnung“ (zu den variierenden Bezeichnungen und anderen Einleitungsfragen vgl. STEIMER, Vertex traditionis [= Anm. 50], 60 ff). Diese hält es für „gut“ wenn der Bischof unverheiratet ist, enthält aber noch kein generelles Eheverbot. Doch geht sie wie eine Reihe spätantiker westlicher Texte wohl davon aus, daß verheiratete Bischöfe respektive Presbyter enthaltsam leben müssen (vgl. Abschn. XVI und XVIII in der Ed. von F.X. FUNK, Doctrina duodecim apostolorum, Tübingen 1888, 60; 62 ff).

¹⁵³ Vgl. allerdings die modifizierende Zitation in c. 13 Trullanum (ed. JOANNOU, IX, 1/1, 140-143).

¹⁵⁴ Die byzantinischen Kanonisten wissen durchaus darum. - Vgl. etwa die Kommentare zu c. 3 und 4 Karthago von Zonaras, Aristenos und Balsamon (ed. PG 137, 32 ff = RHALLES/POTLES, III, 301-305). Heute wird auch vereinzelt eine neuerliche Revision der Regelung durch das Trullanum vorgeschlagen: vgl. PITSAKIS, Clergé (= Anm. 151), 291, Anm. 45.

¹⁵⁵ Zunächst verbot Justinian 528 nur die Weihe von Bischöfen, die eigene Kinder haben (CJ 1.3.41 [42].4). Seit 531 (CJ 1.3.47 [48]) wurde zusätzlich zur Kinderlosigkeit auch Ehelosigkeit gefordert. Vgl. auch die Novellen 6.1.3-4 (525), 123.1 pr. (546) und 127.2 (565). Vgl. hier und im Folgenden TROIANOS, Zölibat und Kirchenvermögen (= Anm. 151), passim; PITSAKIS, Clergé (= Anm. 151), 281 ff.

¹⁵⁶ Cc. 12; 48 Trullanum (ed. JOANNOU, Fonti. fasc. IX, 1,1, 138-139; 186). - Leon VI. modifizierte schließlich wiederum das Justinianische Recht, insofern als leibliche Kinder gemäß Novelle 2 (ed./Übers. NOAILLES/DAIN, 16-19) nicht länger als Weihehindernis gelten sollten. Vgl. S. TROIANOS, Die Kanones des Trullanum in den Novellen Leons VI. des Weisen, in: Διττυχα 6 (1994/95) 399-409, hier bes. 399 f; DERS., Wirkungsgeschichte (= Anm. 43), 106 f; PITSAKIS, Clergé (= Anm. 151), 289 f.

¹⁵⁷ C. 48 Trullanum (ed. JOANNOU, IX, 1/1, 186): „Η τοῦ πρόδες ἐπισκοπῆς προεδρίαν ἀναγομένου γυνή, κατά κοινήν συμφωνίαν τοῦ οἰκείου ἀνδρὸς προδιαζευχθείσα, μετά τὴν ἐπ' αὐτῷ τῆς ἐπισκοπῆς χειροτονίαν ἐν νοναστηρίῳ εἰσίτω πόρρω τῆς τοῦ ἐπισκόπου καταγωγῆς ὥκοδομημένῳ, καὶ τῆς ἐκ τοῦ ἐπισκόπου προνοίᾳς ἀπολαυέτω εἰ δὲ καὶ ἀξίαν φανεῖ, καὶ πρὸς

1.3. Ich möchte in diesem Rahmen nicht näher auf das spezielle Problem unterschiedlicher Standards für männliche und weibliche Diakone eingehen. Bekanntlich wurden in der byzantinischen Kirche – jedenfalls ab dem 5. Jh. – nur zölibatär lebende Frauen (Jungfrauen, Witwen, in Hinblick auf ihren Eintritt ins Kloster geschiedene Frauen) als Diakoninnen geweiht. Die – der grundsätzlichen Vereinbarkeit von Ehe und Klerikeramt gegenläufige – Zölibatsforderung für Diakoninnen ist bereits im ausgehenden 4. Jh. in den Apostolischen Konstitutionen¹⁵⁸ bezeugt. Das ist auffällig, denn grundsätzlich verfolgt diese Kirchenordnung eine eher antiasketische Orientierung. Jedenfalls signalisiert sie aber keine grundsätzlichen Probleme mit verheirateten Klerikern. C. 15 Chalkedon setzt den Diakoninnenzölibat als selbstverständlich voraus¹⁵⁹. In der Folge wurde er konsequent befestigt, nicht zuletzt durch das byzantinische Strafrecht¹⁶⁰. Ich habe andern Orts Erklärungsmodelle für seine Entstehung zusammengestellt¹⁶¹. Vermutlich verbietet sich, wie so oft, eine monokausale Ableitung. Innerhalb des tabukritischen Konzeptes der Apostolischen Konstitutionen ist eine reflektierte Verbindung zwischen Zölibatsgebot und Sexualtabu äußerst unwahrscheinlich. Auch sonst lässt sich wenig darüber sagen, welche Rolle die alttestamentlich vermittelten (Un-)reinheitsvorstellungen bei der Institutionalisierung des Zölibats weiblicher Kleriker gespielt haben. Dasselbe gilt hinsichtlich etwaiger Anknüpfungen an generelle geschlechtliche Enthaltsamkeit voraussetzende pagane Frauenämter. Wichtiger erscheinen mir andere Faktoren. So zeichnet sich in der Spätantike in vielen Väter-schriften ein gewisser Trend ab, das Transzendieren der „normalen“ Geschlechterrollen durch asketisch lebende Frauen zu akzeptieren: Witwen und Jungfrauen, die religiös motivierten Sexualverzicht übten, galten in gewisser Weise nicht mehr als „Frauen“ sondern als „Männer“. Das Heraustreten der Asketinnen aus der normalen „weiblichen“ Rolle der Ehefrau und Mutter machte sie innerhalb der zeitgenössischen Rollenteilung geeignet(er) für öffentliche Funktionen. Es erlaubte aber auch, eine Hierarchienkollision zwischen Haus- und Weiheordnung zu vermeiden.

¹⁵⁸ τὸ τῆς διακονίας ἀναβίβαζέσθω ἀξιωματα‘. Die Formulierung ist nicht in jeder Hinsicht eindeutig. Insbesondere ist nicht ganz klar, ob von Anfang an intendiert war, daß die Frau Nonne wird oder ob es aus der Perspektive der Konzilsväter ausreichte, wenn sie in einem Kloster Wohnung nimmt. Weiters war in der Folge strittig, ob die Unterhaltpflicht des Bischofs generell verstanden sein wollte oder nur im Fall von Bedürftigkeit. Auch trifft die Synode keine Vorsorge für etwaige Kinder aus der aufgelösten Ehe. Vgl. zu diesen Problemen und den letztlich durchgesetzten Lösungen TROIANOS, Zölibat und Kirchenvermögen (= Anm. 151), 142 ff.

¹⁵⁹ Vgl. Apostolische Konstitutionen 6,17,4 (ed. METZGER, SC 329, 348), dazu: SYNEK, OIKΟΣ (= Anm. 89), 206 ff.

¹⁶⁰ C. 15 Chalkedon (ed. JOANNOU, Fonti IX, 1/1, 81-82).

¹⁶¹ Zum Schutz der Keuschheit der Diakonin durch das Strafrecht vgl. J. BEAUCAMP, Le statut de la femme à Byzance (4e – 7e siècle). I. Le droit impérial (Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance 5), Paris 1990, hier bes. 183 f; 199 f; 210; auch TROIANOS, Τύποι (= Anm. 27), 251 ff, bzw. DERS., Ερώτις (= Anm. 27), 180 ff.

¹⁶² Vgl. SYNEK, OIKΟΣ (= Anm. 89), 184 ff; 206 ff.

Schließlich mag wohl auch der Anknüpfung des Diakoninnenamtes an die Witwenregel des ersten Timotheosbriefes eine gewisse Rolle bei der Entstehung, jedenfalls aber bei der Zementierung der Zölibatsforderung zugekommen sein¹⁶².

1.4. Im übrigen ist, wie wir bei Dionysios und Timotheos bereits sehen konnten, die Vereinbarkeit von sexueller Betätigung und Teilnahme am Kult nicht bloß ein Klerikerproblem. Balsamon geht wiederholt auf die Frage ein und bekräftigt das Sexualtabu¹⁶³. Seiner Meinung nach ist nicht nur Samstag und Sonntag, insbesondere vor dem Kommunionempfang, geschlechtliche Enthaltsamkeit zu üben. Diese ist auch nach dem unmittelbaren Kontakt mit dem Heiligen gefordert, die Hochzeitsnacht miteingeschlossen¹⁶⁴. (Eine Glosse zu ?) Balsamons Kommentar zu c. 4 Karthago fordert die gleichen Standards für Kleriker und Laien: Als Grundlage für die Forderung nach dreitägiger Enthaltsamkeit wird neben Ex 19,10 ff die Entscheidung einer Konstantinopolitaner Synode¹⁶⁵ namhaft gemacht¹⁶⁶. Allerdings gibt es auch Kanonisten, die differenzieren. Blastares setzt die Standards bei Laien niederer an: Unmittelbar vor dem Eucharistieempfang gebietet aber auch er sexuelle Enthaltsamkeit. Im übrigen hebt Blastares gemeinsam mit Balsamon den gebotenen Sexualverzicht in der Nacht von Samstag auf Sonntag in Anlehnung an die *Responsa von Timotheos v. Alexandreia*¹⁶⁷ besonders heraus¹⁶⁸.

1.5. Alles in allem zeigt sich im zweiten Jahrtausend aber eine Tendenz, das Sexualtabu stark auszuweiten: Die Verbindung von Gebet und sexueller Enthaltsamkeit in c. 3 Dionysios wird nunmehr nicht nur auf die klassischen Liturgietage – Samstag und Sonntag – bzw. den Eucharistieempfang bezogen¹⁶⁹. Analog zur

¹⁶² Siehe dazu oben III.1.3.

¹⁶³ Vgl. knapp Balsamon, Kommentar zu *Responsum, 5* des Timotheos von Alexandreia (ed. PG 138, 893 = RHALLES/POTLES, IV, 334); ausführlich: ders., *Responsa ad interrogations Marci* 10, 49, 50 (Zählung nach Leunclavius in PG) bzw. 11, 51, 52 (Zählung nach Rhalles/Potles) (ed. PG 138, 961-964; 997 = RHALLES/POTLES, IV, 456-457; 485-486); Simeon von Thessaloniki, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum* 16 (ed. PG 155, 868).

¹⁶⁴ Balsamon, *Responsa ad interrogations Marci* 10 (Zählung nach Leunclavius in PG) bzw. 11 (Zählung nach Rhalles/Potles) (ed. PG 138, 961-964 = RHALLES/POTLES, IV, 456-457); ders. (event. auch eine Glosse), Kommentar zu c. 4 Karthago (ed. PG 138, 36 = RHALLES-POTLES, III, 304) unter Berufung auf eine Konstantinopler Synode, von der allerdings keine Akten erhalten sind. Vgl. näherhin Anm 165.

¹⁶⁵ Vgl. GRUMEL, *Regestes*, 131 (= Nr. 1083) datiert diese Synode in den September 1168.

¹⁶⁶ Vgl. Balsamon, Kommentar zu c. 4 Karthago (ed. PG 138, 33-36 = RHALLES-POTLES, III, 303-305).

¹⁶⁷ Siehe oben, III.3.1.

¹⁶⁸ Vgl. Blastares, *Alphabetisches Syntagma Γ,18* (ed. PG 133, 1200-1201 = RHALLES/POTLES, VI, 191-193).

¹⁶⁹ Vgl. neben den bereits oben zitierten Texten, die das Enthaltsamkeitsgebot für Kleriker präzisieren, an allgemeinen kanonistischen Erwägungen etwa den Kommentar von Zonaras und Balsamon zu c. 3 Dionysios (ed. PG 138, 469-472 = RHALLES/POTLES, IV, 10-11); bezogen auf die Quadragesima: Balsamon, *Responsa ad interrogations Marci* 50 (Zählung nach Leunclavius in PG) bzw. 52

Halacha von Timotheos fordert man nun konsequenterweise generell für Fest- und Fasttage¹⁷⁰ sexuelle Enthaltsamkeit. Zählt man mit Spyros Troianos alle kritischen Zeiten zusammen¹⁷¹, so verbleiben etwa 100 Tage im Jahr, an denen eheliche Beziehungen aus der Sicht der byzantinischen Kanonisten grundsätzlich erlaubt sind. Von diesen sind dann nochmals jene Zeiten abzuziehen, in denen das Menstruationsstau greift¹⁷².

2. Ein „Geruch von Sündhaftigkeit“

Die sexuellen Beziehungen von Eheleuten sind nicht der einzige Bereich, wo dem orthodoxen Kirchenrecht eine gewisse Ambivalenz eignet. Alles in allem wurde nicht einheitlich für oder gegen die in der Spätantike partiell bestätigte, in einzelnen Quellen aber auch konsequent abgewiesene dingliche Konzeption von kultischer Unreinheit entschieden. Ein weiterer auffälliger Punkt: Nicht immer wurden und werden moralisch konnotierte Unreinheit (Sündhaftigkeit) und rein dinglich konzipierte Unreinheit scharf auseinandergehalten, obwohl eine von rationalen Erwägungen durchdrungene Schöpfungstheologie für die Orthodoxie normativ wurde. In sexuell konnotierten Zusammenhängen ist dies besonders deutlich, wie etwa die Handreichungen für Beichtväter, z.B. die mit dem Namen Theodor Studites und Johannes d. Fasters verknüpften Bußkanones¹⁷³, und viele der von Eva Levin in ihrer Studie „Sex and Society in the World of the Orthodox Slaves“ untersuchten Quellen zeigen. Auch die Riten nach der Geburt eines Kindes sprechen eine deutliche Sprache. Wahrscheinlich ist es für die - allerdings nicht generell vertretene - Unschärfe zwischen (bloß) kultischer Unreinheit und Sündhaftigkeit beachtlich, daß die in der westlichen Theologie seit dem Spätmittelalter vollzogene Subjektivierung von Sünde im Osten nie voll rezipiert wurde, obwohl es dafür deutliche Ansätze bereits in der Spätantike gab¹⁷⁴. Man vergleiche dazu nur

(Zählung nach Rhalles/Potles) (ed. PG 138, 997 = RHALLES/POTLES, IV, 485-486); Simeon von Thessaloniki, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum* 16 (ed. PG 155, 868); für die slawische Rezeption LEVIN, *Sex and Society* (= Ann. 27), 163 ff; 250 ff.

¹⁷⁰ Vgl. näherhin Balsamon, *Epistula de jejuniis* (ed. PG 138, 1336-1360 = RHALLES/POTLES, IV, 565-579).

¹⁷¹ Jedenfalls verboten sind eheliche Beziehungen am Samstag und Sonntag und während der Heiligen Woche (Karwoche). Darüber hinaus wurden generell Fest- und Fasttage, insbesondere die Quadragesima (vgl. z.B. Balsamon, *Responsa ad interrogations Marci* 50 [Zählung nach Leunclavius in PG] bzw. 52 [Zählung nach Rhalles/Potles]: ed. PG 138, 997 = RHALLES/POTLES, IV, 485-486; Simeon von Thessaloniki, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum* 16: ed. PG 155, 868), und z.T. auch die beiden wöchentlichen Fasttage (Mittwoch und Freitag) tabuisiert.

¹⁷² Vgl. TROIANOS, Τύροι (= Ann. 27.), 264 f; DERS., Ερως (= Ann. 27), 199 f.

¹⁷³ Weitere Beispiele bei PAPAGIANNE/TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθη“ (= Ann. 2), 42.

¹⁷⁴ Besonders einprägsam stellt z.B. die Chrysostomosexegese zu Tit 1,15 (= Johannes Chrysostomos, Hom. III in ep. ad Titum 3: ed. PG 62, 689-682) dem dinglichen Unreinheitskonzept von Leviticus ein personales Sündenverständnis entgegen: Die levitischen Tabus sind für Chrysostomos Symbole („αλληγορία“, „τύποι“: vgl. a.a.O., 681) für die durch moralisch verwerfliche Handlungen entstehende Unreinheit: „Ακάθαρτον ἡ ἀμαρτία ταύτην φεύγωμεν, ταύτην ὀπεχώμεθα“ (ebd.).

die in Buß- und Absolutionsgebeten geläufige Bitte um die Vergebung von „freiwilligen und unfreiwilligen“, „bewußten und unbewußten“ Verfehlungen¹⁷⁵.

3. Kultische Unreinheit infolge von Menses und Samenerguß

Schließlich sticht die Ungleichbehandlung von Samenerguß und Monatsblutung, also von Mann bzw. Frau betreffenden natürlichen Phänomenen, besonders ins Auge. Aus den in den byzantinischen Kanonessammlungen versammelten Entscheidungen bezüglich der Bewertung einer Pollution lässt sich überhaupt kein eindeutiges Bild gewinnen: Die als Kanones rezipierten Väteretexte sind ambivalent bis widersprüchlich. In der Auslegung wird weithin ein kasuistischer Weg beschritten¹⁷⁶, der den nichtintentionalen Samenerguß für die kultische Reinheit als irrelevant erachtet bzw. die Möglichkeit einer raschen Wiederherstellung der kultischen Reinheit durch den Vollzug von Reinigungsriten (Gebete, Metanien, Bad¹⁷⁷) ermöglicht. Von allen bibeltheologisch fundierten Natürlichkeitsbekräftigungen weithin unberührt blieb hingegen das Menstruationstabu. Einer Frau, die ihre Regel hat, wird von den einschlägigen Kanones einhellig der Kommunionempfang verwehrt.

Die jüngeren Interpretationen des Menstruationstabus lassen zwar in Sonder-situationen Ausnahmen von der allgemeinen Regel zu. Insbesondere wurde das

Chrysostomos verdeutlichte an einprägsamen Beispielen u.a. aus dem Sexualbereich den Unterschied zwischen dinglichem und personalem Verständnis: So gründet sich nach seiner theologischen Einsicht etwa die „Unreinheit“ des Ehebrechers nicht auf den Geschlechtsverkehr an sich, sonst müßte dieser ja auch mit der eigenen Frau verunreinigen: Grund für die Verunreinigung sei vielmehr die Gesetzwidrigkeit („ἀδικία“) und die Gier („πλεονεξία“).

¹⁷⁵ „ἄνεις, ἄφες, συγχώρησον τὰς ἀνομίας, τὰς ἀμαρτίας, τὰ πλημμελήματα, τὰ ἔκούσια καὶ τὰ ἀκόύσια, τὰ ἐν γνώσει, τὰ ἐν ἀγνοίᾳ καὶ τὰ ἐν παραβάσει καὶ ἐν παρακοῇ γενόμενα“ heißt es etwa in einem Absolutionsgebet aus dem 10. Jh.: M. ARRANZ, Les prières pénitentielles de la tradition byzantine, in: OCP 57 (1991) 102 ff (hier, 105, Z. 10-14); vgl. auch a.a.O., 114 ff die Texte mit den Siglen [K1:3a] und [K1:3a], a.a.O. 140 ff [K2:2] und [K2:5], a.a.O., 310 ff [K3:2] und [K3:2]; a.a.O., 316 ff [K3:5] und [K3:6], a.a.O., 322 [K3:8]; OCP 58 (1992) 32 f [K4:4]; a.a.O., 40 ff [K4:9] und [K4:10]; a.a.O., 44 ff [K4:12]; a.a.O. 48 ff [K4:14]; a.a.O., 54 ff [K4:16], [K4:17], [K4:18]; a..a.O., 437 f [K91:2], a.a.O., 441 f [K91:3]; a.a.O., 442 ff [K93:1]; 59 (1993) 373 f [K 12].

¹⁷⁶ Die Entwicklung im Westen verlief hier völlig parallel. Vgl. etwa die *Responsa VIII* und *IX* Gregor d. Großen (ed./Übers. COLGRAVE/MYNORS/SPITZBART, *Beda der Ehrwürdige, Kirchengeschichte des englischen Volkes* [= Anm. 86], 98-107). KOHLSCHEIN hat darauf hingewiesen, daß es in der Einleitung zum *Missale Romanum* noch bis 1970 hieß: „Wenn ein nächtlicher Samenerguß erfolgt ist, der verursacht wurde durch vorangegangene, schwer sündhafte Gedanken oder aus unmäßigem Weingenuß, dann ist von der Kommunion und der Zelebration Abstand zu nehmen, falls nicht der Beichtvater etwas anderes entscheidet [...] Wenn aber sicher ist, daß der Samenerguß nicht durch schwer sündhafte Gedanken verursacht ist bzw. solche Gedanken überhaupt nicht vorgekommen sind, sondern durch eine natürliche Ursache oder durch teuflisches Blendwerk, kann man kommunizieren und zelebrieren, falls nicht aus dieser körperlichen Erregung eine solche Benommenheit entstanden ist, daß man sich enthalten sollte“ (zit. Nach KOHLSCHEIN, Vorstellung, in: BERGER/GERHARDS, *Liturgie* [= Anm. 27], 277).

¹⁷⁷ So vor allem in der slawischen Rezeption; vgl. LEVIN, *Sex and Society* (= Anm. 27), 208 f, aber z.B. auch bei Gregor d. Gr.

Abwegen zwischen traditionellen Unreinheitstabus und der Beraubung der Sakramente in Todesgefahr - analog zur Aufhebung des Kommunionsausschlusses von Menschen im Büßerstand¹⁷⁸ - zugunsten der betroffenen Frauen entschieden¹⁷⁹. Doch der Kommunionempfang anlässlich des unmittelbar drohenden Todes sowie die Exequien für eine im Zustand kultischer Unreinheit verstorbene Frau¹⁸⁰ sind nicht die einzigen Sachverhalte, für die byzantinischen Kanonisten ein Abweichen von der grundsätzlichen Handhabung kultischer „Unreinheit“ akzeptabel erscheint. Es entwickelte sich auch hier eine gewisse Kasuistik. Diese signalisiert, daß man sich nicht nur über Analogiefälle zu den von Dionysios und Timotheos geregelten Sachverhalten, sondern auch über Normenkollisionen Gedanken mache: So war etwa der Fall denkbar, daß bei einer neugetauften Frau die Regel einsetzt, bevor sie die Ersteucharistie empfangen hat. Was ist hier höher zu bewerten – die Einheit der Initiationssakramente oder das Bluttabu? Ps.-Nikephoros¹⁸¹ entschied klar für den Eucharistieempfang innerhalb der normalen Frist von einer Woche¹⁸².

Zugleich dehnten die byzantinischen Rechtsgelehrten des zweiten Jahrtausends das Bluttabu aber auch auf kultische Zusammenhänge aus, die in den Väterkanones nicht geregelt waren, beispielsweise die Eheschließung¹⁸³. Auch in der slawischen Rezeption des byzantinischen Erbes wurde das Tabu, wie Levin in ihre Analyse alter Trebniks zeigen konnte, nicht abgeschwächt, sondern tendenziell sogar ausgebaut. Man sieht das u.a. daran, daß die Nichteinhaltung durch z.T. sehr hohe Bußauflagen sanktioniert wurde - 100 Metanien allein für das Betreten der Kirche, 1-3 jährige Fasten für den Eucharistieempfang einer menstruierenden Frau¹⁸⁴. Auch das Taufverbot wurde rezipiert, verlor allerdings mit der Durchsetzung der Kindertaufe und dem Vereben missionarischer Aktivitäten vergleichsweise an Brisanz.

Theologisch war und ist das Menstruationstabu angesichts der gegenläufigen Behandlung der Pollution freilich kaum zu argumentieren. Viscuso hat am Beispiel von Blastares die einschlägige Inkohärenz byzantinischer Theologie aufgezeigt:

¹⁷⁸ Bereits im 4. Jh. wurde für Büßer die Grundregel breit durchgesetzt, daß angesichts des Todes das Kommunionverbot aufgehoben ist. Siehe dazu c. 13 von Nikaia I (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 1/1, 34), c. 16 Ankyra (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 1/2, 67-68), c. 2 Neokaisareia (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 1/2, 76), Basileios, sog. c. 73 (ed. JOANNOU, Fonti fasc. IX, 2, 150-151) und Gregor von Nyssa, sog. c. 2 (a.a.O., 208-210) bzw. näherhin S. TROIANOS, Παραδόσεις εκκλησιαστικού δικαίου, Athen 1984, 417-421; weiterführende Lit. auch bei TROIANOS, ἡ ἔξομολογητική φιλολογία (= Anm. 7), 51.

¹⁷⁹ Vgl. etwa Balsamon, Kommentar zu c. 2 Dionysios (ed. PG 138, 468 = RHALLS/POTLES, IV, 8-9) und im Anschluß daran Blastares, Alphabetisches Syntagma A, 16 (ed. PG 133, 1089 = RHALLS/POTLES, VI, 106).

¹⁸⁰ Vgl. PAPAGIANNE/TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθη“ (= Anm. 2), 38 f.

¹⁸¹ Zu den unter dem Namen von „Nikephoros“ tradierten Kanones siehe oben, Anm. 59

¹⁸² Vgl. auch Ps.-Timotheos: für die von J.B. Pitra editierten Texe vgl. PAPAGIANNE/TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθη“ (= Anm. 2), 41 f.

¹⁸³ Siehe dazu oben, Anm. 79.

¹⁸⁴ Vgl. LEVIN, Sex and Society (= Anm. 27), 169 f.

Einerseits insistiert man darauf, daß „nichts, was von Gott geschaffen ist, von Natur aus unrein (’ακάθαρτον)“ sein kann¹⁸⁵. Zugleich wird auf der Basis eines äußerst eklektischen Umganges mit dem Alten Testament an der „Unreinheit“ der menstruierenden Frau festgehalten - ein Widerspruch, der logisch trotz mancher Verrenkungen der Kanonisten praktisch nicht auflösbar ist. Bei der Pollution des Mannes ließ sich die Vorstellung kultischer Unreinheit durch die Transferierung auf die ethische Ebene entschärfen. Man konnte die Frage nach Intentionalität und damit Zurechenbarkeit stellen. Bei der Monatsblutung der Frau macht diese aber keinen Sinn. Die Regel ist ein rein natürliches, willensmäßig grundsätzlich nicht zu beeinflussendes Phänomen. Dennoch wurde die Tabuisierung konsequent befestigt.

V. Tabukritische Diskurse

Allerdings ist zugleich festzuhalten: Die durchgehende Festschreibung des Menstruationstabus in der kirchenrechtlichen Literatur ist nicht zu verwechseln mit generell kritikloser Akzeptanz. Völlig unumstritten war das Menstruationstabu offenbar nie. Rechtfertigungsbedürfnisse alter Kommentare¹⁸⁶ einerseits und die Festlegung von Bußauflagen für Frauen, die das Verbot, die Kirche zu betreten oder gar die Kommunion zu empfangen, mißachteten andererseits, sind deutliche Zeugen dafür: Die rezipierten Tabus wurden nicht nur in der Spätantike - ich erinnere an die Ausführungen zur Didaskalia und den Apostolischen Konstitutionen - bisweilen in Frage gestellt. Sie wurden offenbar auch später immer wieder intellektuell hinterfragt bzw. durch faktische Mißachtung in der Praxis aufgebrochen. So sah sich der Verfasser eines apokryphen Kanons, der in arabischen Quellsammlungen als „nizänisch“ tradiert wurde, genötigt, *Klerikern* für die Mißachtung des Tabus harte Sanktionen anzudrohen¹⁸⁷.

Die theologisch-kanonistische Gegenwehr mutet bisweilen abenteuerlich an. Mangels rationaler Rechtfertigbarkeit innerhalb des referierten theologischen Referenzsystems ließ sich im Grund nie viel mehr vorbringen, als ein mit dem Traditionssargument verknüpftes „ceterum censeo“. Und selbst das Traditionssargument hat, wie wir sehen konnten, einen Haken: Denn ein „*unanimus consensus patrum*“, wie man ihn gerne beschworen hätte, lässt sich trotz beachtlicher patristischer Traditionsszeugen nicht behaupten. Zumaldest die Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen bezeugen eine tabukritische Tradition. Deren Argumentation harmoniert obendrein weit besser mit der in der byzantinischen Theologie grundsätzlich aufgegriffenen Transferierung des Reinheitsthemas auf die ethische Ebene als

¹⁸⁵ Blastares, Alphabetisches Syntagma, K. 28. Athanasios (ed. PG 133, 1380 = RHALLES/POTLES, VI, 338).

¹⁸⁶ Vgl. am Beispiel von Blastares VISCUSO, Purity (= Anm. 27), *passim*.

¹⁸⁷ Vgl. MANSI II, 990 (hier als canon XXIX gezählt und mit „Ne mulier menstruata ingrediatur ecclesiam, neque sumat sacram communionem“ überschrieben).

die Fortschreibung einer dinglichen Konzeption kultischer Reinheit bzw. Unreinheit. In einer Anmerkung des Pedalions findet auch eine breite Auseinandersetzung mit diesem kritischen Erbe statt¹⁸⁸, freilich in dem Sinn, als mit allen Mitteln zu harmonisieren versucht wird. Da in der Kommunionfrage die Weisungen von Dionysios und Timotheos allerdings bei bestem Willen nicht mit der Didaskalia und den Apostolischen Konstitutionen auf einen Nenner zu bringen sind, wurde ein fragwürdiger Weg beschritten: Man erklärte die störende Abweisung des Kommunionverbotes zu einer sekundären Glosse, einer Verfälschung der grundsätzlich offenbar durchaus als Bestandteil des normativen Erbes erachteten Kirchenordnungen¹⁸⁹.

Wissenschaftlich seriöse Neueditionen machen es heute unmöglich, weiterhin in diesem Stil Argumente durch unhaltbare Textkonjunkturen zu ersetzen. Sollte es jemand dennoch versuchen, darf er sich nicht wundern, daß er nicht überzeugen kann. Es scheint vielmehr konsequent, daß zumindest vereinzelt der umgekehrte Weg beschritten wird: So greift etwa die orthodoxe Theologin Deborah Belonick in ihrem Bemühen um Überwindung des Menstruationstabus gezielt auf die Didaskalia zurück¹⁹⁰. Dieser Ansatz wäre bei Berücksichtigung des Gesamtkonzeptes der Apostolischen Konstitutionen durchaus ausbaufähig¹⁹¹. Die Kirchenordnung bietet mehr, als daß sie gegenläufig zur Befestigung der Reinheitstabus tabukritische Diskurse der jungen Christenheit in einer Quelle bezeugt, die hinsichtlich ihrer Normativität in der orthodoxen Rezeption ambivalent beurteilt wird. Über den spezifischen Kontext der heute wohl nirgendwo mehr explizit vertretenen „Geist-abwesenheitstheologie“ hinaus führt sie eine breite Auseinandersetzung mit überkommenen Normen, konkret, mit dem Erbe der Bibel. Meines Erachtens zeigen sich darin Möglichkeiten an, wie, wo nötig, der Diskurs auch heute geführt werden könnte: Wenn sich das grundsätzliche Festhalten an den „Heiligen Kanones“ in vergleichbarer Weise vorweg außer Streit stellen läßt wie in den Apostolischen Konstitutionen die Fortgeltung der Tora¹⁹², so dürften problematische kanonische Normierungen rationalen Gegenargumenten nicht minder zugänglich sein als biblische Normen.

Für einen solchen rationalen Weg hat zuletzt eindringlich Kyriaki Karidoyanes FitzGerald plädiert¹⁹³. In der am Menstruationstabu festhaltenden kirchlichen Praxis ortet sie „eine Art von Aberglauben“, der „als kirchliche Lehre durch-

¹⁸⁸ Vgl. Πηδάλιον, 547 ff.

¹⁸⁹ Ebd., 549.

¹⁹⁰ Vgl. D. BELONICK, Feminism in Christianity: An Orthodox Christian Response, Syosset, N.Y. 1983, 45 f.

¹⁹¹ Vgl. zum Folgenden SYNEK, ΟΙΚΟΣ (= Anm. 89), bes. 211 ff; 287 ff.

¹⁹² Vgl. dazu ausführlich SYNEK, Gesetz (= Anm. 19), *passim*.

¹⁹³ Vgl. K. KARIDOYANES FITZGERALD, Orthodoxe Frauen und Pastorale Praxis. Beobachtungen und Überlegungen, in: Orthodoxie aktuell 4 (2/2000) 2-9, hier bes. 5 ff (amerikanisches Original in: The St. Nina Quarterly 3,2 (1999)).

geht“¹⁹⁴ und weist den Weg zur Differenzierung zwischen „kulturell gebundenen Annahmen und auf der christlichen Lehre basierenden Überzeugungen“¹⁹⁵. Für eine Revision des Menstruationstabus kann sie ein ganzes Bündel von Argumenten vorbringen: Erstens unterscheidet die bekannte griechisch-amerikanische Theologin innerhalb des kanonischen Erbes zwischen Kanones der Ökumenischen Konzilien und den nur sekundär durch das Trullanum als allgemeines Kirchenrecht rezipierten Kanones: Die Unreinheitstabus – Karidoyanes FitzGerald nennt ausdrücklich c. 2 Dionysios und das Responsum 7 von Timotheos v. Alexandreia – gehören zur zweiten, weniger „gewichtigen“ Kategorie. Weiters kontrastiert sie die problematischen Kanones mit gegenläufigen normativen Traditionselementen – insbesondere mit der Titushomilie von Johannes Chrysostomos¹⁹⁶ und dem unter III.2.1. in diesem Beitrag besprochenen Athanasios-Brief an Ammun. Ausgehend von diesem „kanonischen Brief“ entlarvt sie schließlich die „Frauenlastigkeit“ des Menstruationstabus und setzt sich entschieden für ein Mehr an Geschlechtergerechtigkeit ein: „Dieses grundlegende Prinzip, von dem der hl. Athanasios schreibt, dass wir Christen ‚nichts Unreines in uns haben‘, erweist sich als solidere Richtschnur für uns; denn wenn unabsichtliche nächtliche Verunreinigungen nicht als sündhaft oder unrein betrachtet werden, dann soll auch die Menstruation nicht als unrein angesehen werden. Es scheint so, dass der Tadel, die körperlichen Ausscheidungen betreffend, gerecht auf Männer und Frauen verteilt werden müssen [sic]“¹⁹⁷.

Ein weiterer Argumentationsansatz innerhalb des traditionellen orthodoxen Normensystems wären die bereits im Mittelalter eindeutig formulierten Ausnahmebestimmungen: die Spendung der Ersteucharistie bei Neophytinnen und die Kommunionzulassung in Todesgefahr. Sie zeigen, daß eine flexible Handhabung des Menstruationstabus auch in der Vergangenheit nicht nur „κατ’ οικονομίαν“ möglich war, sondern für bestimmte Fälle generalisierte Ausnahmebestimmungen durchgesetzt wurden.

Heute gibt es neben den vielen, die das alte Tabu weiterhin unhinterfragt hinnehmen, immer mehr Frauen, die sich dagegen zur Wehr zu setzen beginnen: Karidoyanes FitzGerald sieht in dieser Frage „das schwierigste und heikelste Thema, das man [innerhalb des Themenkreises „Orthodoxe Frauen und Pastorale Praxis“] diskutieren muss“¹⁹⁸. Eine orthodoxe Patristikerin, Verna Harrison, hat ihre Kritik am Menstruationstabu bereits vor über 10 Jahren schonungslos scharf artikuliert: In einem 1987 in „The Orthodox Church“ publizierten Beitrag bezeichnet sie die Praxis, Frauen während ihrer Regel von der Kommunion auszuschließen, aus der Perspektive einer orthodoxen Christin als „perhaps more than any other [practice],

¹⁹⁴ A.a.O., 5.

¹⁹⁵ A.a.O., 9.

¹⁹⁶ Vgl. oben, Anm. 174.

¹⁹⁷ KARIDOYANES FITZGERALD, Orthodoxe Frauen (= 193), 7.

¹⁹⁸ A.a.O., 5.

[...] offensive for women“ und „fundamentally unacceptable“¹⁹⁹. Eine andere orthodoxe Patristikerin, Eva Catafygiotu Topping, attestiert dem traditionellen Tabu im Blick auf seine einmalige Frauenlastigkeit unverhüllt „gender discrimination“²⁰⁰. Selbst Belonick, die sich sehr kritisch mit den in den 70er Jahren aufkommenden feministisch-theologischen Ansätzen auseinandersetzt hat, plädiert, wie bereits erwähnt, unverhohlen für eine Überwindung des Menstruationstabus. Ich habe versucht, bei der Frage nach den Auswirkungen des Menstruationstabus auf Frauen möglichst zurückhaltend mit Wertungen aus meinem eigenen Erfahrungshorizont zu sein²⁰¹ und lieber auf die Stimmen der Betroffenen zu horchen: Wo sich solche in einer für mich zugänglichen Weise artikuliert haben, finde ich allerdings meine Vorurteile durchwegs bestätigt: Das Kommunionverbot und die z.T. durchwegs noch geübte Praxis, Frauen, die ihre Regel haben bzw. ein Kind geboren haben, das Betreten des Kirchenschiffes zu untersagen, wird von einer wachsenden Zahl orthodoxer Christinnen als belastend, ja entwürdigend erfahren.

Zunächst waren es in westlichen Kontexten lebende Frauen, z.B. in der französischen Diaspora²⁰² und orthodoxe Amerikanerinnen, die öffentlich ihre Stimme erhoben. Es waren gebildete Frauen aus einem Umfeld, wo die neuzeitliche Entmythologisierung in vielen Lebensbereichen gegriffen hat und die nicht zuletzt darum wissen, daß die westlichen Kirchen das Menstruationstabu grundsätzlich aufgegeben haben. Während der letzten Jahre scheint sich aber eine merkliche Veränderung anzubahnen: Nicht mehr ausschließlich einzelne orthodoxe Frauen artikulieren ihren Unmut gegenüber dem Festhalten am Menstruationstabu als einem rational nicht vermittelbaren geschlechtsspezifischen Reinheitstabu und mit ihm vernetzten Traditionselementen, etwa dem weitverbreiteten Brauch, nur ein männliches, nicht aber ein weibliches Kind bei seiner Einführung in die Kirche (40 Tage nach der Geburt bzw. bei der Taufe) zum Altar zu bringen. Vielmehr entstehen, wenngleich zögerlich, Netzwerke. Diese verheißen interkulturellen Erfahrungsaustausch, Solidarisierung der betroffenen Frauen und durch die Bündelung

¹⁹⁹ V. HARRISON, *Reflections and Concerns on Women's Role in the Orthodox Churches*, in: *The Orthodox Church* 23 (1987), November-Nr., 6-8, hier: 7.

²⁰⁰ E. CATAFYGIOTU TOPPING, *Orthodox Eve and Her Church*, in: *MaryMartha* 3 (1993), Nr. 1, 17-23, hier: 18 (Fortsetzung: 3 [1994], Nr. 2, 2-7).

²⁰¹ So hat die Anthropologin Adriana DESTRO - ausgehend von der rabbinischen Rezeption der nidda-Vorschriften - durchaus positiv konnotierte Aspekte des Menstruationstabus herausgearbeitet, insbesondere die rituelle Kompetenz von Frauen durch die Bestimmung der Zeit ihrer „Unreinheit“. Vgl. A. DESTRO, *The Witness of Times: An Anthropologicla Reading of Niddah*, in: SAWYER, Leviticus (= Anm. 4), 124-138, bzw. auch DIES., *La donna niddah*: Ordine del corpo e ordine del mondo giudaico, in: DIES., *Le politiche del corpo*, Bologna 1994, 87-130. Zur Wahrnehmung orthodoxer Jüdinnen vgl. etwa R.M. HERWEG, *Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat*, Darmstadt 1994, 70: Die während der Menses geforderte Sexualkarenz wird hier zum Teil ausgesprochen positiv gesehen. HERWEG beschreibt sie entsprechenden Deutungen mit den Kategorien „Recht der Frau auf sexuelle Selbstbestimmung“ und „Bereicherung der ehelichen Beziehung“.

²⁰² Vgl. etwa das in SOP 40 (1979) 12-16 veröffentlichte Dokument „Questions sur l'homme et la femme dans le peuple de Dieu“.

von Stimmen auch eine wirksamere Interessensvertretung gegenüber der Hierarchie. Hier sei vor allem auf die im Zusammenhang mit der vom Weltkirchenrat ausgerufenen ökumenischen Dekade „Churches in Solidarity with Women“ abgehaltenen Treffen orthodoxer Frauen hingewiesen²⁰³: 1996 wurde auf der Versammlung von Damaskus folgende Empfehlung ausgesprochen:

„[...] we prayerfully recommend to the leadership of our churches, [...] that the sacramental practices which appear to diminish the dignity of women be studied in depth and changed wherever needed, in order to reflect a fuller Orthodox understanding in regard to women“²⁰⁴.

Das Communiqué präzisiert auch die Punkte, die besonderes Unbehagen hervorrufen:

„[...] the practice of churhing female babies differently from male babies, and the practice in some of our churches of depriving women of the Eucharist during their period of menstruation“²⁰⁵.

Auf dem Folgetreffen in Istanbul 1997 wurde das Thema erneut aufgegriffen und der Katalog einschlägiger Probleme erweitert: Die Empfehlung lautet nunmehr:

„The perception and interpretation of some of the rules pertaining to liturgical life need to be addressed. Regarding the sacramental practices of our Church, we ask for a re-evaluation of various practices, for example, the presentation of infants and the 40 day rule for childbirth, certain prayers, for example, the prayer for miscarriage, abortions and post-partum mothers, and rules pertaining to liturgical life, for example, menstruation. Some of us feel these practices and prayers do not properly express the theology of the Church regarding the dignity of God's creation of woman and her redemption in Christ Jesus. We realise that the practices in the various local communities may differ“²⁰⁶.

VI. Ausblick zur geforderten Reevaluierung der kirchlichen Rezeption der Niddavorschriften

Es waren letztlich die zuletzt zitierten Empfehlungen von Damaskus und Istanbul, die mich zu einer näheren Beschäftigung mit der Wirkungsgeschichte der

²⁰³ Vgl. die Communiqués unter dem Motto „Discerning the Signs of the Times: Women in the Life of the Orthodox Church“: MaryMartha 5 (1997) 36-42, hier bes.: 39 f (Damaskus 1996); a.a.O., 45-53, hier bes. 49 (Istanbul 1997). - Für die beginnende Thematisierung des Problems auf früheren Tagungen vgl. in diesem Band Metropolit Gennadios (LIMOURIS), Orthodox and Ecumenical Assemblies and Conferences of the 20th Century.

²⁰⁴ MaryMartha 5 (1997), 40.

²⁰⁵ A.a.O., 39.

²⁰⁶ A.a.O., 49.

Reinheitsvorschriften von Levitikus motiviert haben. Ich bin zunächst – eingeschränkt auf den byzantinischen Kontext – der kirchenrechtlichen Rezeptionsgeschichte zumindest eines Teils jener liturgischen Praktiken nachgegangen, die heute für eine wachsende Zahl orthodoxer Frauen ein Problem darstellen bis dahin, daß sie sich durch diese in ihrer Würde verletzt erfahren. Abschließend möchte ich versuchen, die kirchliche Rezeption der Nidda-Vorstellungen in einen größeren Kontext zu stellen. Das kann selbstverständlich die Reevaluierung der kanonischen Tradition und – so die Hoffnung vieler betroffener Frauen – letztlich Revision einzelner Normen seitens der zuständigen kirchlichen Hierarchien nicht ersetzen, vielleicht aber ein Stück weit Hilfestellung dafür sein²⁰⁷.

1. Eine erste Verbindungsleitung verläuft zwischen der starken christlichen Rezeption und Adaption gerade des Menstruationstabus (und des damit vernetzten Geburtstabus) und anderen Reinheitsregeln, insbesondere auch dem allgemeinen Bluttabu. Dieses wurde in verschiedenen Zusammenhängen positiv aufgenommen, auf die ich im Rahmen dieses Beitrags nicht näher eingehen kann: So fand es als Speiseregel explizit Eingang in das sog. „Aposteldekret“ und wurde in der frühen patristischen Rezeption jedenfalls im Osten weithin bekräftigt²⁰⁸. Für die byzantinische kanonische Rezeption ist c. 63 der Apostolischen Kanones²⁰⁹ der älteste Schlüsseltext. C. 67 Trullanum²¹⁰ hat das Bluttabu als Speisetabu erneut eingeschärf't. Leon VI. (der Weise) unterstützte schließlich die kirchlichen Bestrebungen durch Novelle 58, wo die Herstellung und Konsumation von Speisen aus Blut auch für den weltlichen Bereich ausdrücklich untersagt wurde²¹¹. Betrachtet man die verschiedenen Aspekte des Menstruationstabus vor allem als Aspekte eines generellen Bluttabus, so erscheinen sie weitaus weniger „frauennastig“²¹² als in der bislang durchgezogenen Korrelation mit dem Pollutionstabu. Allerdings verbietet es sich, mit dem Verweis auf das allgemeine Bluttabu die Bedeutung anderer Verknüpfungen herunterzuspielen. Bibelhermeneutisch kann man von der Korrelation Menstruations- und Pollutionstabu jedenfalls nicht abstrahieren. Unterschiedliche Vernetzungen schließen einander aber nicht aus, sondern bestätigen bloß, daß monokausale Erklärungsmodelle historische Entwicklungen oft allzu sehr simplifizieren.

²⁰⁷ Zum Verhältnis von kirchen(rechts)geschichtlicher Forschung und kirchlicher Reform vgl. SYNEK, ΟΙΚΟΣ (= Anm. 89), 6 f. bzw. auch DIES., Kirchenordnung als Ausdruck von Gottes Menschenfreundlichkeit? Spätantike Perspektiven, in: *Folia Canonica* 2 (1999) 129–159.

²⁰⁸ Vgl. WEHNERT, Reinheit (= Anm. 23), *passim*.

²⁰⁹ C. 63 der Apostolischen Kanones (ed. M. METZGER, SC 336, 298).

²¹⁰ C. 67 Trullanum (ed. JOANNOU, *Fonti. fasc. IX*, I/1, 205).

²¹¹ Leon VI., Novelle 58 (ed./Übers. NOAILLES/DAIN, 216–219), allgemein zur Rezeption des Trullanums in die Kaisergesetzgebung TROIANOS, Wirkungsgeschichte (= Anm. 43), hier: 108.

²¹² Ich danke Heinz Ohme für diese kritische Anmerkung zu meinem Vortrag in Athen.

2. So möchte ich auch dazu ermuntern, die spezifische Entwicklungen des Menstruationstabus im byzantinischen Kirchenrecht insgesamt nicht von allgemeinen kirchlichen Entwicklungen abzulösen. So besteht, wie unter II.1. angemerkt wurde, jedenfalls ein Konnex hinsichtlich der kirchlichen Rezeption der Nidda-Vorschriften und einem bereits im spätantiken Christentum generell einsetzenden Sakralisierungsschub. Dieser ist im dritten Jahrhundert bereits deutlich nachweislich und verdichtet sich seit dem vierten Jahrhundert. Auch wenn der generelle Trend zur Sakralisierung in einer gewissen Spannung zu den Anfängen des Christentums steht, ist es doch unsinnig, einfach von einem „Rückfall“ in alttestamentliche bzw. pagane Muster zu sprechen. Es besteht durchaus Kontinuität zur Praxis der ersten christlichen Gemeinden, soweit wir diese rekonstruieren können und zwar nicht nur insofern als die Reinheitstora genauso wie andere kultische Vorschriften Bestandteil der von diesen aus Israel ererbten „Heiligen Schriften“ waren. So gab es bis zum Fall des zweiten Tempels einerseits noch ChristInnen, die gemeinsam mit ihren jüdischen Geschwistern dem traditionellen Tempelkult verpflichtet geblieben waren. Andererseits war der „Tempel“ – wie auch in anderen „jüdischen Schulen“ – zur Metapher geworden²¹³: So fragt bereits Paulus: „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid?“ (1 Kor 3,16) und der Hebräerbrief affimiert: „Sein Haus aber sind wir“ (Hebr 3,6)²¹⁴. Das relativ Neue der Spätantike ist allerdings, daß die sich als „Haus Gottes“ (vgl. etwa Hebr 3,6; 1 Tim 3, 15; 1 Petr 2,5) bzw. „Tempel“ verstehenden christlichen Gemeinden auch selbst wieder „Tempel“ zu bauen begannen. Die Adaption der levitischen (Un)reinheitstabus im Sinne des kirchlichen Verbotes, daß Frauen, die ihre Regel haben, ein Kind geboren bzw. eine Fehlgeburt erlitten haben (z.T. auch: Hebammen, die bei einer Geburt assistiert haben), den Versammlungsraum der Gemeinde betreten, setzte voraus, daß man diesen in einer Relation zum Tempel Israels sah. Dafür haben sicher verschiedene Faktoren eine Rolle gespielt, die Konsolidierung einer in ihren Anfängen charismatischen innerjüdischen Aufbruchsbewegung, ihre notwendige Inkulturation in die von paganen Kulten geprägte römisch-hellenistische Welt und gleichzeitige die Reevaluierung alttestamentlichen Erbes. Dem Verständnis des Kirchenraumes als „Tempel“ entspricht in der byzantinischen Tradition bekanntlich nicht nur die Raumgestaltung. Hand in Hand gehen auch eine gewisse Angleichung der Amtsentwicklung an biblische Vorbilder für das Priestertum, vor allem aber die Tendenz, in der fortschreitenden liturgischen Entwicklung an die herrschenden Vorstellungen vom Tempelkult des biblischen Israels anzuknüpfen und

²¹³ Vgl. neuerdings ausführlich G. FASSBECK, Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum (TANZ 33), Tübingen 2000. Für den Literaturhinweis danke ich Georg Braulik.

²¹⁴ So heißt es auch in 1 Petr 2,5: „Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen“. Siehe weiters die Turmbaumetaphorik im Hirt des Hermas (vis. III und sim. IX: ed./Übers. M. LEUTZSCH, SUC 3, 160-183; 300-353), dazu LEUTZSCH, a.a.O., 141 f, bzw. N. BROX, Der Hirt des Hermas (KAV 7), Göttingen 1991, hier bes. 117; 388 ff.

hinsichtlich der Eucharistie den Opfercharakter besonders stark zu akzentuieren²¹⁵. Die sekundäre Interpretation von Kirchenbau und gottesdienstlichen Formen hat diese Tendenz nochmals verstärkt. So sind die Rezeption der Nidda-Vorschriften in einen symbolischen Gesamtkosmos eingebettet.

Es stellt sich also die Frage, ob bzw. inwiefern es möglich ist, ein Stück aus diesem herauszubrechen, ohne das gesamte System einer Reevaluierung und etwaigen Adaption zu unterwerfen. Daß hier Ängste aufbrechen können, die reform-blockierend wirken, ist so gesehen durchaus verständlich. Auch geht es bei denen, die das Menstruationstabu hinterfragen, in der Regel längst nicht isoliert nur um dieses. So wurde auf den oben angesprochenen Treffen von Damaskus und Istanbul nicht nur Unbehagen gegenüber der kirchlichen Handhabung des Menstruationstabus artikuliert. Im Blick auf den kultisch-liturgischen Bereich hat man z.B. auch angedeutet, daß bestimmte Gebetsformulare als revisionsbedürftig angesehen werden. Und schließlich sprach man viele andere Fragen an, die weit über das gottesdienstliche Leben im engeren Sinn hinausweisen – Laienengagement in der Kirche, theologische Ausbildung, Frauendiakonat, Partizipation in Entscheidungsfindungsprozessen u.s.w.

3. So lohnt es sich schließlich, den Blick auf allgemeine gesellschaftliche Zusammenhänge hin zu weiten. Daß man für „Byzanz“ Kirche und Gesellschaft nicht leicht voneinander abgrenzen kann, ist eine Binsenweisheit. Spannend wird es allerdings, versucht man einen Zusammenhang zur Bedeutung von Reinheitstabus in anderen Gesellschaften herzustellen. Anthropologen haben versucht, die Verbindung von Reinheitstabus mit der Funktionsweise von gesellschaftlichen Systemen zu erklären, die in wichtigen Punkten bei aller Unterschiedlichkeit auffällige Parallelen zum byzantinischen System aufweisen.

„Die Vorstellung einer Verunreinigung durch die Frauen hängt in einer Gesellschaft wie der beschriebenen [Lele] zum großen Teil mit dem Versuch zusammen, Frauen gleichzeitig als Personen und als Währung in den männlichen Transaktionen zu behandeln. Männer und Frauen werden in einer Weise voneinander getrennt, als gehörten sie ganz unterschiedlichen, einander feindlichen Bereichen an. Die unvermeidliche Folge ist, daß ein Antagonismus der Geschlechter entsteht, der sich wiederum in der Vorstellung spiegelt, jedes Geschlecht stelle eine Gefahr für das andere dar. Die speziellen Gefahren, die den Männern durch den Kontakt mit Frauen drohen, drücken den Widerspruch aus, der sich daraus ergibt, daß man Frauen als Währung zu gebrauchen versucht, ohne sie zu Sklavinnen zu machen“²¹⁶. Oder etwas abstrakter formuliert: Es scheint so, daß Verunreinigungsvor-

²¹⁵ Vgl. dazu etwa K.Chr. FELMY, *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der Russischen Theologie*, Berlin 1984, hier bes. 222 ff; auch: DERS., *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 209 ff.

²¹⁶ DOUGLAS, *Reinheit* (= Anm. 28), 198.

stellungen besonders dort eine wichtige Rolle spielen, wo ein gesellschaftliches System hinsichtlich der Geschlechterbeziehungen in sich widersprüchlich ist.

Diese von Mary Douglas vor allem am Beispiel der afrikanischen Lele²¹⁷ durchhexerzierte Hypothesen korreliert - *mutatis mutandis* - durchaus mit dem, was wir von jenen christlichen Gesellschaften wissen, in denen die mit Menstruation und Geburt vernetzten biblischen Reinheitsgebote positiv rezipiert wurden. Auch in den (spät)antiken christlichen Gemeinden blieb der Status von Frauen ambivalent²¹⁸. Diese Ambivalenz fand ihre Fortsetzung in der byzantinischen²¹⁹ Gesellschaft²²⁰ respektive ihrer Kirche, die aus dem widerstreitenden frühchristlichen Erbe - jedenfalls im Blick auf die Frauen betreffenden Reinheitsvorschriften - eine Auswahl traf, die vornehmlich tabubefestigend und nicht tabukritisch orientiert war. Nach der Typologie von Douglas wäre im Blick auf die Geschlechterverhältnisse die byzantinische Welt sicher als gesellschaftliches System zu bewerten, in dem „zwei unvereinbare Dinge zusammengebracht werden sollen“²²¹. Auch hier stießen sich theologisch legitimierte traditionelle Muster der Geschlechterhierarchie mit gegenläufigen, egalitär orientierten Ansätzen²²². Dies gilt für die gesellschaftliche Praxis genauso wie auf der Ebene normativer Diskurse. So lebte einerseits die – bereits im biblischen Schrifttum in die Schöpfungsordnung projizierte – gemeinantike Ideologie fort²²³, wonach die gesellschaftliche Überordnung der Männer gleichsam naturbedingt und somit gottgewollt sei: „Der Mann ist das Haupt der Frau“²²⁴; „der Mann wurde nicht für die Frau erschaffen, sondern die Frau für den Mann“²²⁵. Aber man hielt in der Regel auch fest, daß „in dem Geheimnis der ganzen göttlichen Heilsökonomie [...] Frauen in gleichem Maß wie

²¹⁷ Vgl. zu diesen auch M. DOUGLAS, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975.

²¹⁸ Aus der Fülle der während der letzten Jahre publizierten einschlägigen Literatur vgl. beispielsweise R. KRAEMER S., *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York 1992; G. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-Styles*, Oxford 1994; D.F. SAWYER, *Women and Religion in the First Christian Centuries*, London 1996.

²¹⁹ Und selbstverständlich auch in westlichen mittelalterlichen Gesellschaften.

²²⁰ Vgl. in diesem Band beispielsweise die Beiträge von J. BEAUCAMP und A. LAIOU und die von ihnen zitierte weiterführende Literatur; für einen ersten Überblick: J. HERRIN, *In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach*, in: A. CAMERON/A. KUHRT (Hg.), *Images of Women in Antiquity*, London 1993, 167-189; zu Einzelfragen zuletzt auch D.M. NICOL, *The Byzantine Lady. Ten Portraits 1250-1500*, Cambridge 1995; A.-M. TALBOT (Hg.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation (Byzantine Saints' Lives I)*, Dumbarton Oaks, Washington 1996; B. HILL, *Imperial Women in Byzantium 1025-1204: Power. Patronage and Ideology*, Harlow, Essex 1999; L. JAMES, *Desire and Denial in Byzantium* (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 6), Aldershot 1999 (alle mit Literatur).

²²¹ DOUGLAS, Reinheit (= Anm. 28), 205.

²²² Vgl. etwa E. BEHR-SIGEL, Women, in: K. PARRY u.a., *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford 1999, 515-519 (mit weiterführender Literatur).

²²³ Vgl. am Beispiel der Apostolischen Konstitutionen SYNEK, OIKOΣ (= Anm. 89), *passim*.

²²⁴ So im Neuen Testament wörtlich 1 Kor 11,3 und Eph 5,23.

²²⁵ 1 Kor 11,9; vgl. dazu Gen 2,18.

Männer zum *Bild Gottes* [gehören]“. Jedenfalls insofern sind sie „den Männern gleichrangig“²²⁶. So wurden und werden traditionelle Herrschaftssysteme, nicht zuletzt im Blick auf die Geschlechter, auch durchaus als Aspekt der von Christus letztlich überwundenen sündigen Welt wahrgenommen. Aus soteriologischer Perspektive gibt es „nicht männlich und weiblich“. In der Erlösungsordnung sind Mann und Frau, wie orthodoxe Theologen im Rekurs auf ihr theologisches Erbe heute nicht müde werden, immer wieder zu betonen, gleichgestellt²²⁷.

4. Wenn die von Douglas behaupteten Zusammenhänge von Reinheitsregeln und ambivalenten Geschlechterbeziehungen stimmen, ist es kein Zufall, daß das aktuelle Aufkommen von Kritik an den ins kanonische Recht rezipierten Reinheitstabus mit einem fundamentalen Prozeß gesellschaftlicher Veränderung zusammenfällt. Gerade weil das Hinterfragen von Herrschaftsstrukturen und traditioneller Rollenverteilungen zwischen Männern und Frauen nicht vor den Kirchentüren halt macht, scheint auch die Auseinandersetzung mit dem zugehörigen Symbolsystem unvermeidbar. Nicht nur „westliches“, sondern auch östliches, „byzantinisches“ Christentum muß sich heute weithin in einem sozialen Umfeld bewähren, in dem sich die Sensibilität für die gleiche Würde, aber auch die gleichen Rechte von Frauen und Männern verstärkt hat und entsprechend auch im weltlichen Recht demokratischer Staaten der Gleichheitssatz eine immer wichtigere Rolle spielt.

An sich sollte die Inkulturation in diese neue, gesellschaftlich-kulturelle Wirklichkeit für Kirchen byzantinischer Tradition kein allzu großes Problem sein. Ich betone das gerade angesichts des unter V.3. angerissenen Problems. So verständlich Ängste sind, Angst ist noch selten ein guter Ratgeber gewesen und erst recht keine christliche Tugend. Innerhalb des tradierten theologischen Erbes gibt es, wie wir sehen konnten, nicht nur Anknüpfungspunkte für einen Verzicht auf „frauennlastige“ Reinheitstabus, sondern auch hinreichend Anknüpfungspunkte gerade für die Entwicklung hin zu einer „egalitäre(re)n“ Gesellschaft respektive Kirche insgesamt²²⁸. Aus systematisch-theologischer Sicht sind letztere wohl

²²⁶ Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen. Abschlußbericht der interorthodoxen Theologischen Konsultation von Rhodos 1988; dt. Text in *Una Sancta* 44 (1989) 252-260, hier: 254.

²²⁷ Vgl. zuletzt etwa die Dokumentation der „Orthodox-Altkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem“ in: U. v. ARX/A. KALLIS, *Bild Christi und Geschlecht* (Bern 1998 = Internationale Kirchliche Zeitschrift Jg. 88, Heft 2), 81-82, hier: 82.

²²⁸ Vgl. etwa G. LARENTZAKIS, Maria in der orthodoxen Kirche, in: *Ökumenisches Forum* 11 (1988) 25-42, K. KARKALA-ZORBA, Die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche, a.a.O. 17 (1994) 195-212; DIES., *The Role of Women in the Orthodox Church Today*, in: *MaryMartha* 5 (1996/97) 3-8, zuletzt vor allem den in Anm. 227 zit. Sammelband „Bild Christi und Geschlecht“, aus katholischer Sicht: A. JENSEN, Wie patriarchalisch ist die Ostkirche? Frauenfragen in der orthodoxen Theologie, in: *Una Sancta* 40 (1985) 130-145; daß sich orthodoxe Theologen und Hierarchen durchaus mit dieser Darstellung ihrer theologischen Tradition identifizieren können, zeigt etwa Erbischof Michael el von Österreich (STAIKOS), *Frauen in der Orthodoxie*, in: *Die Furche* 13 Nr. 8/22.2.1996, 14: In der

wichtiger, um nicht zu sagen „legitimer“, als gegenläufige Traditionselemente. „Es ist die ganze, Mann und Frau gemeinsame menschliche Natur, die unser Herr angenommen hat“²²⁹.

zitierten Kurzdarstellung bringt er nicht nur „einschlägige“ Zitate von Patriarch Dimitrios, sondern rekuriert auch explizit auf den Aufsatz von Jensen.

²²⁹ Abschlußdokument der Orthodox-Altkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche in: „Bild Christi und Geschlecht“ (= Anm. 227), 82.

THE EVOLUTION OF THE STATUS OF WOMEN IN MARRIAGE AND FAMILY LAW

Angeliki E. Laiou, Cambridge/Athens

The organisers of this conference have presented me with a formidable task. The evolution of the status of women in marriage and family law over a period of perhaps one thousand years - the Byzantine period - is an immense topic, certainly incapable of being treated fully in a short time¹. In the spirit of the Congress, it is primarily the influence of canon law on this process which is at issue. That, too, is a very large topic. The very fact of the Christianisation of marriage, a process that was greatly advanced by the tenth century, when the only recognised marriage became the one performed and blessed by the Church, created new parameters within which relations between the genders and the generations functioned². Nor was the process ended in the tenth century, since the church continued to legislate on aspects of marriage and betrothal, especially but not only on the question of impediments created by blood relationship or by affinity, and the state followed suit. In order to make the topic more manageable, I shall focus on some aspects relating to the most important points in marriage and sexual activity: the establishment of the marriage bond and its effect on the status of women, divorce, especially for cause of adultery, and sexual relations outside of marriage.

There are several ways in which canon law exerted its influence on formal relations, on institutions and on society. The first is through the canons themselves. The Byzantine canonical system, certainly with regard to issues connected with the family, was somewhat fluid. Most of the important canonical statements are incorporated in the legislation of the fourth-century Fathers and that of the oecumenical councils, through the Council in Trullo. The rest are to be found in new legislation, which proceeded through the centuries. Given the relationship between civil and canon law in Byzantium, however³, canonical statements did not really have the force of law until and unless they were incorporated in imperial legislation, either formally, or more informally, i.e., with a statement that a particular piece of legislation was ordered or accepted by the Emperor⁴. Cases in point abound: An obvi-

¹ For a discussion of some of the topics, see J. BEAUCAMP, *La situation juridique de la femme à Byzance*, in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 20 (1977) 145-76.

² See, for an overview, H. HUNGER, *Christliches und Nichtchristliches im byzantinischen Eherecht*, in: ÖAKR 18 (1967) 305-25.

³ See, on this, S. TROIANOS, „Θεσπίζομεν τοινυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἀγίους ἔκκλησιαστικοὺς κανόνας ...“, in: Δώρημα στὸν I. Καραγιαννόπουλο, Thessaloniki 1985, 1193-1200. He speaks of two legal systems but a single authority. After 545, civil and canon law followed the same rules of applicability and interpretation, which increased the power of the Emperor.

⁴ The decree of the Patriarch Sisinnios on prohibited degrees of relationship is a case in point.

ous one is the prohibition of fourth marriages. Already in the fourth century, St. Basil of Caesarea had voiced opposition to any marriage after the first, and called the fourth marriage „fornication”⁵, but it was not until the Tome of Union (920) that this opposition became general law. The same is true with the virtual equation of betrothal to marriage, legislated by the Emperor Leo VI, who made specific reference to canon 98 of the Council in Trullo⁶. A third example concerns the extension of marriage impediments to lateral relatives and affines, where the law code of the Isaurians, the Ecloga, adopted almost all the prohibitions of the Council in Trullo⁷. This is direct influence of canon law on the institution of marriage and on family life.

A second sort of influence is indirect. It is influence on mores, ideology and modes of thought and action which eventually become legislation or common practice. This influence may be exercised through canon law, or through Christian tenets and statements which are voiced by ecclesiastics and become normative at some point. An example may be seen in the mandatory involvement of the church into what had been a civil contract, i.e., marriage and even betrothal. Already in the Ecloga, a church ceremony is sufficient (though not necessary) substitute for a marriage with written contracts. By the mid-ninth century, it was presented as a *sine qua non* of marriage by Byzantine missionaries active in Bulgaria⁸. Leo VI made marriage with benediction into the law of the land, but it probably had been by far the commonest sort of marriage before its formalisation through imperial legislation.

A third category has to do with statements of the canonists and theologians which did not have direct effect on legislation but influenced the mind-set and the practice to some extent at least, although they themselves may already reflect a certain social preference. Such is St. Basil's statement concerning inheritance. He thought that children should inherit equally, just as they were equally given life by their parents⁹. Civil law always allowed the possibility of differential treatment of children once the legal minimum had been met. But Leo VI issued a Novel on some aspects of unequal inheritance, making it more difficult, and delivering a general statement on the justice of partible inheritance. He used a variant of the words of St. Basil, stressing that as the parents equally gave birth to their children

⁵ Canons 4, 12: G. RALLES, M. POTLES, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon* 4, Athens 1854.

⁶ P. NOAILLES, A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris 1944, no. 74.

⁷ Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos V. (ed. L. BURGMANN, Frankfurt 1983) 2,2, and canon 54 of the Council in Trullo (RALLES-POTLES, 2, 432-3).

⁸ A.E. LAIOU, *Consensus facit nuptias-et non*, in: *Rechtshistorisches Journal* 4 (1985) 189-201.

⁹ Homilia VIII in Hexaemeron, J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, 29, 177-80, and cf. Novel 19 of Leo VI. A later canonical text, the Pedalion, glossing this statement, threatens with „epitimia“ those parents, especially on the islands, who practiced primogeniture giving all their inheritance to the first son or the first daughter: Cf. K.E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts*, 3rd edition, Berlin 1892, 204, note 660.

so they should give them property. Equal partible inheritance exercised a powerful influence on the system of succession of the Byzantines. It also made a great difference to women, for a preferential system of inheritance, in a society which also practices divergent devolution of property (bilateral inheritance) benefits men much more than women. The divergent devolution of property, coupled with at least a strong inclination toward equal inheritance, made women carriers of property, and thus allowed them some power within the home, as well as permitting them the possibility, at least, of an economic role connected with the disposition and management of their property. Of course, in cases such as this, it is very difficult to disentangle the specific role of statements like that of St. Basil from the many other factors which result in the formation of such practices and institutions—for example, the desire of parents to ensure that both male and female children retain or improve their condition in life, and thus reproduce the position of the family or the lineage¹⁰. A more visible connection may exist between patristic thinking on divorce and legal practice, as will be discussed later.

The functioning of ecclesiastical courts is another way in which canon law influenced life in general, and the life of women in particular. This was especially so after the Emperor Alexios I gave ecclesiastical courts the right to judge cases regarding matrimony¹¹.

A final category is more subtle. It is that of subtexts, that is, canonical statements or canonical exegesis that are very strongly influenced by societal attitudes toward women, and in turn place a powerful stamp of approval upon them.

Let us turn to the substance of our topic. I would argue that one of the most interesting aspects of the influence of canon law and canonical thinking on legislation is connected with a certain sense of equality, between genders as between social classes.

This may be seen, for one thing, in the legislation concerning marriage. The Ecloga, the law-code of the Isaurians, published in 741, was imbued with religious ideas, as is obvious both in the Prooimion and in the text itself. As far as marriage law is concerned, it incorporated a good deal of canonical vocabulary and legislation. The Ecloga stressed the validity of a marriage performed without written contracts, that is to say, without dowry contracts, specifying that this affects persons who are of poor or humble condition. In such cases, marriage may be performed with the consent of the contracting parties and their parents, and validated either by church benediction or by public announcement (announcement to their „friends“)¹². The nonrequirement of dotal contracts for people of humble condition was already established by Novel 117 of Justinian I (542), after the Emperor

¹⁰ See A. LAIOU, Marriage Prohibitions, Marriage Strategies and the Dowry in Thirteenth-century Byzantium, in: J. BEAUCAMP, G. DAGRON (edd.), *La transmission du patrimoine*, Paris 1998, 129-60, esp. p. 130.

¹¹ Novel 27.4 in: J. and P. ZEPOS, *Jus Graecoromanum I*, Athens 1931.

¹² Ecloga 2.6. See also CJ 5,17, 11 (533), N. 22, 18 (535), N. 117.5

had vacillated considerably on the issue of „unwritten marriage“; here, too, there may have been ecclesiastical influence¹³. But the Ecloga makes the matter clear¹⁴. The importance of the consent of the contracting parties, a concept of Roman law, is brought to the fore, even though in the Byzantine Empire the consent of the parents was always necessary (except for men after the age of 25)¹⁵. The consent of the contracting parties was never in itself sufficient to establish a valid marriage, as it eventually became in western Europe, where the *verba de praesenti* (exchange of present consent) created a valid marriage¹⁶. In the Ecloga, consent needs to be validated by the consent of the parents and public notification. Interestingly, the social status of those who may contract unwritten marriages is not precisely specified, as it would be in the Macedonian law codes which followed Justinianic legislation. The eventual development of this was the emergence of benediction as a necessary condition for a valid marriage, made into law by Leo VI. As far as the Ecloga goes, there is the attenuation of social distinction as a factor in a valid marriage, with probably differentially beneficial effects on women. Slaves are still excluded from this equalisation, until the late 11th century. Social distinction as an important factor in contracting a marriage reappears in the 12th century.

Also beneficial was the recognition of what in English law would be called a common law marriage. The Ecloga describes it from the point of view of the woman: „Whoever has brought into his house a free woman, and entrusted her with running his household and has had carnal relations with her, is held to have contracted an unwritten marriage with her“. If he puts her aside for any reason other than the recognised causes of divorce, and if she has had no children, he gives her one fourth of his property, that is, exactly what is given to a propertyless („*aporois*“) woman as *casus liberorum non existentium*, when her husband dies intestate. This harks back to Justinian's legislation (Novel 74.5, 538), which mentions the complaints of women who, after men take them home, swearing on the Gospels or in church to treat them as wives, live with them for many years, perhaps have children, and then are thrown out; such women, he says, are to be considered legitimate, and so are the children. The passage on unwritten marriages in the Ecloga is a combination of Codex 5, 17, 11, an Novel 74.5. But in the Ecloga, the position of the woman who cohabits with a man for a long time is entirely equated to that of wife. Some scholars have understood this clause to be connected with concubi-

¹³ N. 117, 4-6 (by affection alone). Cf. J. A. BRUNDAGE, Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe, Chicago-London, 1987, 114.

¹⁴ Possible influence from the fourth-century Fathers, who were against the importance played on contracts and dowries in his period, and asks for a return to earlier, simpler customs: MIGNE, Patrologia Graeca, 54, 441 and 489, quoted by G.S. MARIDAKES, To astikon dikaiou en tais Nearais ton Vyzantinon Autokratoron, Athens 1922, 41.

¹⁵ On women losing that right, see BEAUCAMP, op.cit., 171-2.

¹⁶ BRUNDAGE, op.cit., 334, 588.

nage, whereas others have objected¹⁷. While from the strictly juridical viewpoint the objection is valid, it seems to me that from the point of view of real life and society, we are seeing the transformation of concubinage into Christian marriage. In effect, concubinage is tacitly abolished by being considered as marriage without the necessity of any further action on the part of the man; this obviously raises the status and increases the property rights of the woman¹⁸. The arrangement follows the tendency in Justinianic law which, however, had simply allowed the legitimisation of the children born in concubinage after a subsequent marriage.

Neither in this passage of the Ecloga, nor in Justinian's legislation is there specific reference to canon law. But one may suppose the influence of canons, such as that of Gregory of Nyssa and St Basil (4, 59), which state that there is only one legal cohabitation (meaning marriage) and everything else is illegal, and seem to include concubinage under porneia (*stuprum*), while canon 17 of the Apostles likens the effect of concubinage on members of the clergy to the effects of bigamy. These are probably the „divine precepts, proper to Christians“, to which Leo VI referred in his Novel (91) that abolished concubinage and the old law that governed it¹⁹. So the provision in the Ecloga is within the spirit of the purpose of the Church to bring all sexual relations under the umbrella of marriage. It also furthers social equalisation insofar as women are concerned. In Roman society, concubinage was contracted primarily with women of low status. The Ecloga removes the detrimental effects of class from the women involved. Earlier, Justinian had spoken of „philanthropy toward women“ in a Novel regarding a free woman who lives with a man and subsequently marries him²⁰.

As far as I know, this legislation, which I consider progressive, is unique to the Ecloga. It was not repeated in the legislation of the Macedonians²¹, and it did not overnight turn concubinage into valid marriage. The evolution is as follows. Concubinage was abolished by Novel 91 of Leo VI, specifically in order to bring civil law in concordance with ecclesiastical law. In some ways, this measure may be considered the opposite of the legislation in the Ecloga, unless we imagine that its effect was indeed to extirpate concubinage and turn all long-term unions into marriage, not automatically as in the Ecloga, but because the other choice was

¹⁷ MARIDAKES, op.cit., 43, 77, contra J. ZHISHMAN, Das Ehrerecht der orientalischen Kirche, Vienna, 1863, and ZACHARIAE VON LINGENTHAL. The Ecloga, 6, 7 mentions concubines („pal-lake“).

¹⁸ CJ. 5, 27, 8, N. 18, 11, N. 19, N. 89, 3. Cf. A.E. LAIOU, Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIII^e siècle, in EADEM, Gender, Society and Economic Life in Byzantium, Variorum Reprints, Hampshire, 1992, Study V, 284. The arrangement in the Ecloga is more beneficial than the Justinianic legislation, which does also recognise property rights to a concubine and her children, in case there are no legal descendants: MARIDAKES, op. cit., 76, with reference to CJ. 5, 27, 8.

¹⁹ The law is „*De concubinatu*“, CJ. 6,57,5, D. 25,7, N. 18,11.

²⁰ N. 18,11 (534).

²¹ Cf. Procheiros Nomos 4,14 and 4,26, in: ZEPOS, Jus, 2, Athens 1931; Eisagoge 16,1, 16,11, 16,27 and scholia (in: ZEPOS, ibid.).

removed. Indeed, this is the attitude that may be perceived in a decision of the thirteenth-century archbishop and jurist Demetrios Chomatianos. There was a case involving a long-term cohabitation between a man and a woman. The woman wished for the relationship to be legalised through marriage, „adducing as arguments the length of cohabitation, a little over five years, and the fact that two years earlier she had given birth to his child. For this reason, she desired to live with him in perpetuity, and to receive the customary benediction“. Chomatianos tried to persuade the man to accede to the woman's request. He refused, although, by arrangement, he gave her an ox and part of the year's crop²². The custom of concubinage continued, as we see in Epiros in the thirteenth century. In the case of monogamous unions, and in the eyes of some of the people involved, it appears to have been equivalent to marriage *solo consensu*, which is why Demetrios Chomatianos used in his decisions Novels 89 of Leo VI and 24 of Alexios I, which stated that the only legally accepted marriage was that performed with benediction, and he distinguished it from the marriage *solo consensu*.

The ecclesiastical court of Chomatianos provides the greatest part of the information we have regarding concubinage as it existed in practice. The learned archbishop tried to introduce some order in the situation that had resulted from the existence of this institution despite its formal abolition, but, interestingly, he did not refer to Novel 91 of Leo VI. He tended to recognise some rights to children born in concubinage, although his main concern was with the rights of the children of the first marriage, concubinage often being a substitute for second and third marriages. The rights of women, as established by the Ecloga, appear to be greatly attenuated²³.

Thus, in this matter, the canonical concerns and legislation followed two different directions. Before benediction became mandatory for a valid marriage, a common-law marriage, beneficial to women, was possible; its existence was even, I think, facilitated by the insistence of the church that marriage was the only legal form of cohabitation. But once the position of the church on valid marriage had been made into law, any marriage not blessed by the church was considered illegitimate, and the old disadvantages of concubinage returned, although some people voiced divergent opinions²⁴. The status of lower-class women was improved by the Ecloga, but greatly reduced by the abolition of concubinage through the influence of the church. Only by applying the pre-Ecloga civil law could a „concubine“ receive some property, and that depended on the disposition of the judge.

In the matter of divorce, also, the influence of ecclesiastical law was multiple and varied. The indissolubility of marriage stems from Mat.19,9, which also pro-

²² Chomatianos, in J.-B. PITRA, *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, 6, Paris-Rome 1891, no. 135; Cf. LAIOU, Contribution 284-300.

²³ LAIOU, Contribution, 284 ff.

²⁴ Cf. the divergent opinions on the disposition of property by testament to children born of concubinage, in Chomatianos, no. 21; cf. LAIOU, Contribution, 290-91.

vides the only acceptable cause for divorce: „Whosoever shall put away his wife, except it be for fornication, and shall marry another, committeth adultery; and who so marrieth her which is put away doth commit adultery“. The only cause for divorce is the adultery of the woman. This differential treatment of adultery with regard to the dissolution of marriage is also present in Roman law, which, in the case of unilateral divorce, recognises the adultery of the woman as valid cause, but is much more lenient toward the sexual misdeeds of a married man²⁵. We recall, of course, that in the Roman Empire, and until the time of Justinian, it was perfectly possible to have a divorce *communi consensu*. Adultery as grounds for divorce is only important in the case of a non-consensual, unilateral dissolution of the marriage. It is also to be remembered that Justinian, in abolishing the consensual divorce, separated the valid grounds for divorce into two categories: the grounds on which a woman may divorce her husband and those on which a husband may divorce his wife²⁶. Adultery is *ipso facto* grounds for divorce only when committed by a woman; the equivalent for a man is the prolonged, frequent and blatant promiscuity of the man who introduces other women into his house or lives with another woman in another house, in the same city, and thus brings dishonor („*hybris*“) to his wife's position and status. The woman's adultery, however, is pollution according to the church fathers²⁷; it sullies the marriage bed, and, according to St Basil, the man who stays with an adulteress is „senseless and impious“. In the *Ecloga*, a divorce is possible on very few grounds: only one, adultery, is specific to the woman, and only one, impotence for three years, is specific to the man (2.9.2-3); the pertinent legislation makes clear reference to the New Testament.

The early canonical pronouncements, and subsequent ones, such as canon 87 of the Council in Trullo, were somewhat embarrassed and ambivalent on the different treatment of male and female adultery, as were the 12th-century canonists. St. Basil says, disapprovingly, but accepting the fact, that the spirit of divine law condemns equally the man and the woman who have sexual relations outside marriage. But „custom“ orders that the woman be punished as adulteress and divorced, while the man may not be divorced from his wife on the grounds of adultery (canon 9). He is guilty not of adultery but of fornication (canon 21), and his wife must stay with him. „The reason“, says St. Basil, „is not easy to understand; but this is the prevailing custom“. The Synod in Trullo labels „adulterer“ the man who leaves his wife and takes another, which created exegetical problems to the twelfth-century canonists, called upon to reconcile the canons of St. Basil and Trullo. They found

²⁵ S. TREGGIARI, Roman Marriage, New York-Oxford 1993, 462-3.

²⁶ N. 117, 8-9. Note that the husband may take back the adulteress within two years (cf. Balsamon's commentary to canon 87 of the Council in Trullo, in: RALLES-POTLES, 2, Athens, 1852, 505 ff), an arrangement which may also be due to the influence of the Church that wanted to preserve marriage. Such a thing was not possible in Roman law: cf. A. ROUSSELLE, Porneia; on Desire and the Body in Antiquity, Oxford-New York 1988, 101, on similar pronouncements in the 2nd century in western Europe .

²⁷ St. Basil, canon 21.

the answer in the distinction between the man who commits fornication while in a married state, and the one who has abandoned his wife and taken another²⁸. The uneasiness, however, persisted, for Ioannes Apokaukos, in the first part of the thirteenth century, voiced again the statement regarding the irrationality of the differential treatment. Perhaps the strictest and most detrimental canonical legislation pertaining to women is the one relative to the woman who is abandoned by her husband and marries another: she is deemed an adulteress, after Mathew 5, 32: „whosoever shall put away his wife, save for the cause of fornication, causeth her to commit adultery“²⁹. She is an adulteress even though the fault is not her own; her husband, on the other hand, „is responsible“ for her sin, but his own sin is not clearly spelled out. From the viewpoint of the church, it would have been more rational to punish equally the adultery of man and woman. Indeed, the embarrassment expressed by the canonists on the treatment of adultery stems, I think, from the fact that the church was faced with a sin which knows no gender in the abstract, but which was, indeed, differentiated by gender in a society where sexual pollution was gender-specific.

A study of the extant decisions of ecclesiastical courts of the thirteenth and fourteenth centuries reveals that some of this unease, as well as the difficulties of imposing intransigent legislation upon a living society, influenced the decisions of the courts in ways that reduced the severity of both civil and ecclesiastical legislation. For one thing, Balsamon interpreted canon 48 of St. Basil to mean that the husband who abandons his wife is responsible not, to be sure, of adultery, but of having divorced without cause which, according to Justinian's legislation, is punished with the loss of the property of the guilty party and the entry into a monastery. Thus the one-sidedness of the canon was attenuated, since the man was also punished. Similarly, Zonaras glossed canon 87 of the Council of Trullo, regarding the punishment of a woman who leaves her husband „without cause“ as meaning that if she leaves him *with* cause, i.e., because he beats her, or makes her suffer greatly, or for other such reasons, even if she marries another³⁰, she is not guilty. This, it should be said, goes against the usual canonical tradition, starting with St. John of Damascus and continuing through Balsamon's gloss on the same canon, which does not recognise the mistreatment of a wife as valid cause for divorce or for leaving her husband. Zonaras' interpretation shows a concern with the lack of recourse for a woman who is mistreated by her husband.

As for the practice of divorce, we have fairly extensive documentation, from the ecclesiastical courts of Chomatianos and Apokaukos in the thirteenth century, the Patriarchal court of Constantinople in the fourteenth century, and sporadic deci-

²⁸ Commentary of Zonaras and Balsamon to canon 87 of the Council in Trullo. In fact, the canons are perfectly reconcilable, and the problem of the canonists must be that they felt uneasy about the whole issue.

²⁹ Canon 48 of St Basil.

³⁰ This last clause is not found in all manuscripts.

sions of other courts or Patriarchs. The bulk of the information comes from the thirteenth and fourteenth centuries, and originates in areas widely different from each other, Epiros, Greece and western Macedonia on the one hand, and Constantinople on the other. The local customs visible in the sources were, of course, specific to various areas. But given that both Chomatianos and Apokaukos were learned men in the canonical tradition of Constantinople, there is a certain comparability as far as we are concerned.

The plight of the abandoned woman is addressed primarily by Apokaukos. According to the civil law, a woman whose husband has disappeared cannot remarry except on well-grounded presumption of his death, which, if there is no secure information, may be made after an absence of five years³¹. Canon law follows and reaffirms this legislation, St. Basil saying that the woman who marries another without proof of her husband's death commits adultery³². This is reaffirmed by Canon 93 of the synod in Trullo, the 12th-century canonists, and Patriarch Manuel II. However, when Apokaukos was faced with specific cases of men who had abandoned their wives and whose whereabouts were known, he granted the woman a divorce, even though he was perfectly aware of the fact that abandonment was not a recognised reason for divorce, and said so. In one case, the decision was made somewhat easier by the fact that the man's most recent absence had lasted for five years, which retains a memory of the lapse of time necessary under civil law for presumption of death. Here, however, there was no presumption of death; the man was thought to be alive. In part, the court was swayed by the fact that the woman was young and not unsightly, and chose to rescue her from the sin of adultery. Economic factors, too, played a role in this case as in the other case of abandonment judged in the same court. That this was probably not an idiosyncratic judgment, stemming out of the instabilities of the lower economic strata of a provincial population, is suggested by a decision of the Patriarchal Court of Constantinople, in the early fourteenth century, which again granted a divorce because of the abandonment of the wife³³. We are, I suggest, witnessing something of an equalising of the odds in a marriage. Whereas a husband could divorce his wife for moral reasons (if she frequented the baths or banquets with men, if she stayed outside the house without his permission, if she committed adultery)³⁴, a wife could also divorce her husband basically for not fulfilling the normal expectations one had of a husband.

The ecclesiastical courts also parted company with the law on the matter of what should happen when a marriage irretrievably breaks down. Both civil and

³¹ Bas. 28, 7, 3-4; N. 22, ch. 5,6,7.

³² Canon 31.

³³ F. MIKLOSICH, J. MÜLLER, *Acta et diplomata Graeca medii aevi*, 1, Vienna 1860, 53 ff; N. MATSES, *To oikogeneiakon dikaiion kata ten nomologian tou Patriarcheiou Konstantinoupoleos ton eton 1315-1401*, Athens 1962, 165-6.

³⁴ Justinian, N. 117.

ecclesiastical law adopt an attitude of „grin and bear it“ in this matter which, significantly, they see mostly as affecting women: that is, the question is mostly what a woman should do in the case of a marriage that has gone wrong, not what a man should do. In the old days, before Christianity made itself felt, there was the divorce *communi consensu*. Under the influence of church and canons, that had been abrogated. In its place, we find the emergence, in ecclesiastical courts, of a divorce „for implacable hatred“. It is pleaded that one of the partners has developed implacable hatred for the other, and therefore a divorce is necessary, to avoid a greater evil, murder, suicide or adultery. It is not necessarily argued that the fault lies with one or the other of the partners; this kind of divorce has old antecedents, and the hatred was sometimes ascribed to demonic interference³⁵. The interesting thing is that, in most cases, independently of who brings the case to court, the partner who pleads implacable hatred is the woman³⁶. This was partly due to the way in which marriages were arranged, since girls were betrothed at a very young age, and sometimes, when they reached puberty, either they or their parents had changed their minds. It may also have been due to an underlying idea that women were more prone than men to demonic influence. It was, finally, at least in some cases, used as an alternative to divorce for cause of adultery on the part of the woman, perhaps because the court was unwilling to issue such a divorce, with its disrupting effects on the woman, her family, and her property³⁷.

The civil courts may not have had the flexibility of ecclesiastical courts in this matter. The dossier of the eleventh-century judge Eustathios Romaios does not contain divorces granted for implacable hatred. It does contain cases of consensual divorce, described in a way which suggests that, despite the law, such divorces were not rare. However, once they were challenged in court by one of the parties, or their relatives, the judge had little discretion: he was forced to declare the divorce invalid although, interestingly enough, he preserved the property dispositions made at the time of the divorce agreement³⁸.

Let us return to adultery, wherein, as we know, lay the most important distinguishing factor between men and women as far as divorce is concerned, the factor that made divorce most expensive for women. Strikingly, in the civil court of Eustathios Romaios divorce for adultery is mentioned in connection with women only incidentally, and in an interesting fashion: he explains why the dowry of a woman divorced for adultery does not go to her husband if she enters a monastery, despite the legislation of Leo VI, while it does if the woman repeatedly

³⁵ See LAIOU, Contribution, 308 ff, for fuller discussion and interpretation of the sources.

³⁶ Thus in Chomatianos and Apokaukos. Not so in MIKLOSICH and MÜLLER, 1, 28 ff; both partners developed hatred.

³⁷ Chomatianos in PITRA, op.cit., col. 556, S. PETRIDES, Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits, in: Izvestija Russkago Arkheologicheskago Instituta v Konstantinopolje 14 (1889), no 16, and MIKLOSICH-MÜLLER, 1, 28 ff.

³⁸ Eustathios Romaios, Peira, in ZEPOS, Jus, 4, 25.41, 25.44, 25.62, 25.37, 68.62.

feasts or bathes together with other men³⁹. The reason for this apparent paradox is explained as a protection for women against the machinations of the husband who might even introduce a male friend into the house to support a false accusation of adultery. More interesting than this entertaining decision is the fact that the few real cases of adultery mentioned are those of men. In one case, a husband is divorced by his wife, with his agreement, for having affairs with other women; the legal justification of such a divorce is not given, nor is the word „adultery” uttered. Interestingly, it was the woman’s sister who eventually brought a charge of adultery against the divorced woman, presumably on the grounds, well known to canon law but not to civil law, that a divorce granted for reasons other than the woman’s adultery is invalid, and the woman, if she remarries, is an adulteress⁴⁰. It would not be the first time that individuals tried to use the stricter ecclesiastical laws to get their way; the phenomenon was common in the eleventh century, especially with incest legislation. Possibly as an additional rumination on the topic, the next item in the Peira is a general statement on the man who has slept with other women, and has not contested a divorce „because he was the cause of it”⁴¹. It is necessary to note this treatment of male adultery in a civil court before we turn to the information gleaned from ecclesiastical courts.

Here we can summarise the situation in the thirteenth century as follows. Divorce for adultery is mentioned, but it does not necessarily entail all the punishments the law requires. On the contrary, Chomatianos was prone to not punish the adulterous woman. In one case, he even found that the woman was not, properly speaking, guilty of adultery, since her husband had been impotent for three years. It is a nice point, buttressed by quotations from St. Paul: „To avoid fornication let every man have his own wife, and let every woman have her own husband”; „Defraud ye not one the other, except it be with consent...”⁴². But it can hardly be suspected that St Paul meant that in the contrary case adultery was justified. What we have here is an approach toward adultery that is more lenient to women than civil or ecclesiastical law allowed. It is a leniency rare in canonical texts, although occasionally we find it there also: in canon 34, St. Basil counsels against making public the sin of the repentant adulteress, since this might cause her death. The twelfth-century canonical glosses on this suggest that the husband, enraged, might kill her. Balsamon further states that men who are confessed adulterers need not be treated so mercifully because they do not run the same dangers, thus providing a graphic detail of the different risks run by men and women in the matter of adultery. It may be that the ecclesiastical courts were eager to minimize such problems.

Having imposed the quasi-indissolubility of marriage through the abolition of the divorce *communi consensu* and the diminution of grounds for divorce, the

³⁹ Peira 25.23 and cf. Bas. 28,7,1, and Novel 32 of Leo VI.

⁴⁰ Peira 25.41.

⁴¹ Peira 25.42

⁴² I Cor. 7,2; 7,5

church maintained, in its legislation, a strict position on this issue. However, both in the exegetical literature and, much more clearly and to the point, in the decisions of ecclesiastical courts, churchmen took a much more lenient position, one which brought the reasons for which a woman may divorce her husband closer to equality with those for which a man may divorce his wife. They also substituted the divorce „for implacable hatred“ to both the divorce *communi consensu* and the divorce occasioned by the woman's adultery. This attenuated the severity of the civil law, which itself had been due to the influence of the church. Nor is there anything surprising in this. The church wished to become the arbiter of marriage (as did the state, of course), and to increase its control over the institution. Once its control was in place, it could offer itself the luxury of further control through the exercise of leniency, „*oikonomia*“.

It may be noted, almost parenthetically, and in order to avoid giving the impression that leniency was always practiced in ecclesiastical courts, that it was perfectly possible for an ecclesiastical court to take a decision that was very strict, even outside the limits of legality, and detrimental to women. Such was a case judged by the Synodal court of Constantinople in 1023, which dissolved the marriage of a woman on the grounds of incest, even though the degrees of relationship did not prohibit the marriage according to existing law, and even ordered the woman to enter a monastery and become a nun. On the contrary, the civil court of Eustathios Romaios, judging the same case, presumably on appeal, somewhat later (between 1025 and 1030) pronounced the marriage legitimate⁴³. This serves to remind us that much depended on political circumstances and interests, as well as on the disposition of the particular judges, and that ecclesiastical courts did not necessarily prove more flexible toward women, especially at times when law on specific issues was still evolving.

The influence of the Church, of canonical statements and of canon law on the life, and even the status, of women is also visible in the legislation concerning sexual crimes, outside of adultery - I am speaking of fornication („*porneia*“, „*fthora*“, „*stuprum*“) and abduction. The important legislation here is the Ecloga where, as I have already indicated, the influence of ecclesiastical law was heavy. For one thing, there were changes in the way in which categories were established and punishment was meted out. In Roman law, the categorisation of such crimes more or less followed the principles that social class was pertinent, and that women's crimes hurt the male of the family. Thus, the important factors were the social status of the woman - whether she was free or slave, of ill repute and low social status or a *mater familias*, and her marital status: whether she was married or

⁴³ RALLES-POTLES, 5, 57; Peira 49,34; K. G. PITSAKES, To kolouma gamou logo suggeneias ebdomou vathmou ex aimatos sto Vyzantino dikaios, Athens-Komotene 1985, 60 ff; LAIOU, Mariage, 119.

a concubine, or unattached⁴⁴. In Byzantine law, starting with the Ecloga, social status seems less important (although the differentiation between free and slave remains), the age of the woman becomes more important, and the marital status of the man also plays a role. Thus, the man who is unmarried and is found guilty of fornication is beaten with six lashes, whereas the married man suffers double the punishment, „be he rich or poor“⁴⁵. This must be influenced by canon law, which certainly differentiates between sins of the flesh committed by married man and those committed by unmarried men. Thus, canon 21 of St. Basil explicitly states that „If a man who is living with a woman is not content with marriage but falls into fornication, he is a fornicator, and he will suffer longer ecclesiastical punishment“. It is true that he does not specify how much longer, but the spirit is clear. In canons 58-59, he punishes the fornicator with seven years of „epitimia“, and the adulterer with fifteen years. The doubling of the punishment of the married man who is guilty of fornication in the Ecloga may be an indication that, although the legislators certainly did not revoke the distinction between adultery and fornication as far as their effect on the man were concerned, they were, in practice, creating a certain degree of equality between men and women in this respect. The same may be true of the punishment given to the adulterous woman and to the man guilty of adultery, that is, of sexual relations with a married woman: they both have their nose slit, even though the man is not divorced from his wife⁴⁶. Perhaps similar is the tenor of the legislation which affects the punishment of a man who has sexual relations with the fiancée of another. Under the clear influence of canon 98 of the Council in Trullo, the Ecloga punishes the man as if he had committed adultery, i.e., with the slitting of the nose⁴⁷; but the woman remains unpunished.

The Isaurian legislation, which was retained in the law codes of the Macedonians, including the Basilics, is an important example of the influence of ecclesiastical law, both toward an equalisation of punishments and toward a redefinition of sexual crimes that become sins of the flesh, into which both men and women fall equally. Subsequent jurisprudence sometimes followed the spirit, although not the letter, of this approach. Chomatianos, in the case of the deflowering of a virgin by a married man, punishes the man with a fine, more or less following Ecloga 17.29, but applies only the normal, seven-year „epitimia“ to the man; in another case, he does not punish the man at all; while Eustathios Romaios, again in the case of the deflowering of a (willing) virgin, eschews corporal punishment but makes the man pay a much heavier fine for his crime than was required by the pertinent law⁴⁸.

⁴⁴ A.E. LAIOU , Sex, Consent and Coercion in Byzantium, in: EADEM, Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies, Washington, D.C. 1993, 115-6.

⁴⁵ Ecloga 17.19; 17.20.

⁴⁶ Ecloga 17.27. All of this is repeated in Procheiros Nomos (ch. 39) and Eisagoge (ch. 40); Bas 60, 37, 71 ff.

⁴⁷ Ecloga 17.32; a sort of precedent in D. 48.5.14.3.

⁴⁸ Chomatianos, nos. 74, 136; Peira 49.4.

The other way in which ecclesiastical legislation and the philosophy of the Christian religion influenced the position of women within the context of family law is its attitude toward consent. Consent was important in Roman law in all manner of things, from business contracts to marriage contracts. It becomes very important in the Ecloga in establishing the category of sexual crimes and the punishment of the man. That is so because of the general principle that the internal forum of conscience is important in Christianity. It is so specifically in family law, because the consent of a woman to a sexual act (fornication or abduction) makes it possible to find a remedy, namely, marriage, which is the state in which the church wanted to enclose all sexual activity⁴⁹. Thus, fornication with a woman, with her consent, first of all is taken as meaning that the girl has also consented to marriage, and secondly is remedied by marriage⁵⁰. The ecclesiastical precedent may be canon 38 of St. Basil, which states that, if a girl follows her lover and subsequently her parents agree to the marriage, the situation may be remedied in that way. The deflowering of a girl under thirteen, however, is the equivalent of statutory rape, since her age makes her incapable of consent⁵¹.

Eventually, even abduction, which had received the harshest penalties in Roman law, became capable of being remedied by canon law, following the canons of St. Basil which walk a fine line between true abduction, presumably without the consent of the woman (canon 22) and elopement, carried out with the consent of the woman, although for various reasons the couple may make it look like true abduction (canons 30, 38). There is a certain incoherence in canon law, since canons 27 of Chalcedon and 92 of Trullo strike with anathema anyone who is guilty of abduction. The incoherence continues in the canonical exegesis, with the two great twelfth-century canonists pronouncing conflicting opinions. Zonaras allows the couple to marry if the act is truly elopement, and has the woman's consent, while Balsamon allows it in some cases and not in others⁵². The woman's consent, then, for at least one major canonist, can remedy even abduction. Zonaras introduces a social component into his exegesis: he thinks that women pretend to be abducted because the man is low-born, and they are ashamed to give themselves to him openly. This was undoubtedly a common enough reason for elopement, and the canonist accepted that the fact that it was disguised as abduction should not obscure its true nature. I have studied elsewhere the realities of abduction in the middle and late Byzantine period, and concluded that civil law and the courts also followed this path, differentiating between abduction with the use of force, and

⁴⁹ Cf. BEAUCAMP, op.cit., 168 ff.

⁵⁰ Ecloga 17.29

⁵¹ Ecloga 17.31, the man has his nose slit and gives her half his property.

⁵² Commentary of Zonaras to canon 30 of St. Basil, and Balsamon's responsum to Mark of Alexandria (RALLES-POTLES, op.cit., 4, 169-71 and 495-96). Cf. LAIOU, Sex, Consent, 133 ff.

elopement with the girl's consent⁵³. In all cases, sexual intercourse attendant upon abduction/elopement aggravated the crime, for it was a sin.

What does this mean for the position of women? First of all, the acceptance of elopement allowed a way out of the stringent Roman and Byzantine requirement of the consent of the parents or guardians to marriage; this has been the role of elopement through the centuries. To that extent, it allows a woman greater freedom to make her own marriage. But it is an extreme measure, and I do not think it was often taken in reality. Secondly, it points up the importance of woman's consent in all that has to do with sexual relations. I should like to insist on this, because what is normally stressed is the fact that women suffered very strict controls of their marriage and their sexuality⁵⁴. There is no question that church, state and family were all insistent on controlling marriage alliances, something which affected both men and women, certainly women more than men. But at the same time, there is a strand of the acceptance of equality: the idea that both man and woman have a right to the pleasures of marriage, including the pleasures of sex, received both a theoretical expression in statements by laymen as well as ecclesiastics, and practical application in court; the malaise voiced by the fourth-century fathers about the unequal treatment of adultery also found applications in real life, as we have seen. And the idea that marriage is based on consent, both a Roman and a Christian ideal, was given expression in the development of legislation and practice in the case of abduction; and even in divorce, when the absence of continuing consent made a marriage unbearable.

It is not to be forgotten, however, that there were also underlying ideas, of sex as pollution and of women as the incarnation of temptation and pollution. These ideas had wide diffusion, certainly lie behind the continuing differential treatment of adultery, and sometimes emerge in canon law and canonical exegesis; they also are undoubtedly at the base of the harsher treatment of elopement when it is attended by sexual intercourse. Furthermore, the insistence on women's consent sometimes hurt women. It most certainly did so in real life, since it suggested that women bore increased responsibility for sexual crimes committed against them. This was even, sometimes, expressed in the law: witness the Novel of Athanasios I (1305-6) which punished with shameful exposure the woman who consents to her own seduction.

The influence of canon law on the position of women was not universally negative, nor was it universally beneficial. Through its own legislation and its impact on civil law, the church certainly strengthened the institution of marriage and the position of women in it. Eventually, women who found themselves outside the boundaries of marriage saw their position deteriorate. The emphasis of canon law on consent, and the practicality of ecclesiastical courts, introduced a certain

⁵³ LAIOU, *Sex, Consent*, 157 ff; Peira 63.5.

⁵⁴ For example, BEAUCAMP, op.cit.

flexibility in the application of the law, since ecclesiastical courts had greater latitude than civil ones in the exercise of „*oikonomia*“. Of course, much depends on chronology: the influence of canon law was more beneficial to women in the eighth century, at least insofar as inscribing them into the institution of marriage was concerned. And much, in the Byzantine Empire, depended on the court and the judge, and therefore not only on the circumstances of the moment but also on broader social assumptions which, under the influence of ecclesiastical, although usually not canonical, writings, may have seen in women a sexual force hard to contain and therefore dangerous. The perception of moral weakness in women had a powerful impact in a society based on honor and shame.

LES FEMMES ET L'ÉGLISE: DROIT CANONIQUE, IDÉOLOGIE ET PRATIQUES SOCIALES À BYZANCE¹

Joëlle B e a u c a m p, Aix-en-Provence

Pour le présent congrès, portant sur „La femme en droit canonique“, il m'a été confié un rapport relatif à l'époque byzantine et intitulé: „L'évolution du statut de la femme, sur le plan des droits des laïcs, en ce qui concerne le gouvernement ecclésiastique et la formation théologique“. Or une telle formulation fait problème. Dégager des canons et de leurs commentaires byzantins une notion comme celle de „droits des laïcs“ ne va pas de soi. Cela vaut particulièrement pour les femmes. En droit canonique byzantin, les règles formulées à leur égard ont surtout la forme de prohibitions ou d'exclusions: les interdits l'emportent manifestement sur les droits. Par ailleurs, la femme est le plus souvent envisagée en fonction de l'homme; elle peut même se retrouver objet de normes, dont l'homme est à la fois le sujet et l'agent. Voici, en guise d'exemple, un titre du Nomocanon en XIV titres, dont l'intitulé est le suivant: „Quand faut-il s'abstenir de son épouse en raison de la communion?“² La prescription n'est pas adressée aux femmes; elle s'applique à elles. Je citerai aussi le commentaire de Zonaras au canon 51 des Apôtres. Selon le canon, l'abstinence, qu'elle s'applique au mariage, à la viande ou au vin, est réprehensible si elle est due au mépris de la Création³. L'interprétation qu'en donne Zonaras au XII^e siècle est révélatrice: „Rien de ce qui vient de Dieu n'est mauvais; mais c'est le mauvais usage qu'on en fait qui est nuisible. Si la femme était cause du mal, ainsi que le vin et le reste, ils n'auraient pas été introduits par Dieu. En conséquence, celui qui calomnie les œuvres de Dieu blasphème contre Sa création“⁴. Dans le texte de Zonaras, le choix de l'ascèse ne concerne plus tous les êtres humains, mais les seuls hommes; la femme, elle, est mise sur le même plan que le vin et la viande, alors que le canon originel mentionnait le mariage à cet endroit.

Je ne développerai pas davantage⁵, car je n'ai pas à traiter du statut de la femme dans son ensemble. Mon exposé comportera deux parties. La première envisagera les normes canoniques traitant de la situation des femmes par rapport au

¹ Le caractère oral de la contribution a été partiellement conservé. Sauf exception, les textes canoniques byzantins seront cités, malgré ses défauts, dans l'édition la plus répandue, les six volumes du *Syntagma* publiés en 1852-1859 à Athènes par G. A. RHALLÈS et M. POTLÈS (désormais RP). — Autres abréviations: AASS (*Acta Sanctorum*), BHG (*Bibliotheca hagiographica graeca*), PG (*Patrologia graeca*), PO (*Patrologia orientalis*).

² Nomocanon, III 21, RP I, 120.

³ RP II, 67.

⁴ RP II, 67-68.

⁵ Pour plus de détails sur ces phénomènes d'exclusion et d'aliénation, voir J. BEAUCAMP, Exclues et aliénées: les femmes dans la tradition canonique byzantine, in: D.C. SMYTHE (éd.), *The Byzantine Outsider*, Aldershot 2000, 87-103.

sacré et à l'autorité spirituelle. La seconde ira à la recherche des pratiques byzantines contemporaines de ces normes.

I. Les normes canoniques

Les normes sont claires: elles excluent les femmes du sacerdoce, de la sphère du sacré et du magistère (*la didaskalia*).

L'exclusion du sacerdoce n'apparaît qu'indirectement. Le premier texte à prendre en compte est un canon du IV^e siècle, le canon 11 du concile de Laodicée. La formulation que nous en avons est très laconique: „Sur le fait qu'il ne faut pas instituer à l'église celles que l'on appelle anciennes ou encore présidentes“⁶. Les termes grecs sont *presbutides* et *prokathēmenai*. Aucune explication n'est fournie, ni sur le statut exact de ces femmes ni sur leur rôle. Mais les collections canoniques plus tardives sont éclairantes. Déjà, au VII^e siècle, le Nomocanon en XIV titres mentionne le canon de Laodicée sous la rubrique: „Sur les diaconesses et le fait qu'une femme ne devient pas *presbutera*“⁷. Cette fois, le terme employé est *presbutera*, au lieu de *presbutis* dans le canon. Le rapprochement avec le masculin *presbuteros* est ainsi accentué, et la rubrique du Nomocanon me paraît signifier: il n'y a pas d'équivalent femme à *presbuteros*. Au XII^e siècle, en tout cas, le canoniste Aristènos souligne que cette norme canonique écarte les femmes du clergé: „Si en effet il est interdit (aux femmes) d'exercer des fonctions civiques, comment pourront-elles, dans l'assemblée (des fidèles), tenir le premier rang du clergé?“⁸ L'exclusion du pouvoir dans la cité et celle de la hiérarchie ecclésiastique se renforcent l'une l'autre. À la même époque, une réflexion de Balsamon montre à quel point l'interdit va de soi. Balsamon est en train de commenter un texte du Nomocanon définissant qui est clerc⁹. À ce propos, il condamne l'opinion selon laquelle la simple tonsure donnerait aux moines le rang de lecteur, en déclarant: „c'est absurde“. Or il tient en réserve un argument manifestement irréfutable: „Aux femmes aussi qui sont moniales ce droit sera octroyé en raison de la tonsure, ce qui est, à un degré encore plus fort, tout à fait absurde“. Balsamon n'a nullement besoin de développer davantage: au XII^e siècle, il va de soi que la femme est à l'extérieur du clergé.

L'évidence de la prohibition explique qu'elle soit rarement formulée et encore plus rarement motivée. Même dans la littérature patristique, les justifications n'abondent pas. Jean Chrysostome, par exemple, se contente de déclarer à propos des femmes: „La loi divine les a écartées du service divin (*leitourgia*)“¹⁰. Le grand

⁶ RP III, 181.

⁷ Nomocanon, I 37, RP I, 81.

⁸ RP III, 181.

⁹ Nomocanon, I 31, RP I, 71-72.

¹⁰ Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce*, III 9, éd. A.-M. MALINGREY (Sources chrétiennes 272), Paris 1980, 162.

traité d'Épiphane de Salamine contre les hérésies est plus riche¹¹, et cela n'a rien d'étonnant, car la participation des femmes au sacerdoce constitue, tout au long de l'histoire byzantine, une des caractéristiques de l'hérésie. L'argument principal utilisé par Épiphane est que, depuis l'origine, aucune femme n'a exercé de sacerdoce: tous les prêtres nommés dans l'Ancien Testament sont des hommes; dans le Nouveau Testament, seuls des hommes ont été choisis pour Apôtres, et, parmi les successeurs des Apôtres, il n'y a que des hommes. L'exclusion est ainsi appuyée sur la tradition biblique et apostolique - et, par delà, sur la volonté divine.

L'exclusion frappant les femmes ne concerne pas seulement le sacerdoce. Elle a trait au sacré d'une manière plus générale, tant d'un point de vue spatial que d'un point de vue temporel. Le droit canonique byzantin s'en préoccupe davantage que de la prohibition relative au sacerdoce, sans doute trop évidente pour être répétée.

Les femmes sont maintenues en dehors de l'espace le plus sacré, celui qui entoure l'autel et qui est séparé du reste de l'église par la barrière du chancel. Le texte fondamental est encore un canon du concile de Laodicée: „Il ne faut pas que les femmes entrent dans le sanctuaire (*thusiastérion*)“¹². Lui non plus ne fournit aucune explication. Les commentaires byzantins, eux, donnent deux justifications. La première renvoie à l'exclusion précédente, qui tient les femmes à l'écart du clergé. De fait, puisque l'accès au „sanctuaire“ est réservé aux clercs et interdit aux laïcs, il est nécessairement interdit aux femmes, qui appartiennent au groupe des laïcs. Le point intéressant réside dans la façon dont cette évidence logique est formulée. Voici comment s'exprime Zonaras: „s'il est interdit aux hommes laïcs d'entrer à l'intérieur du sanctuaire, selon le canon 69 du VI^e concile, cela serait bien davantage interdit aux femmes“¹³. Les femmes sont, oserait-on dire, plus laïques que les hommes et plus périphériques par rapport au sacré. La seconde raison est le risque d'impureté lié à la présence féminine: le sang menstruel constitue une souillure, tout comme celui qui accompagne un accouchement. Je ne développerai pas cet aspect, dont traite la contribution d'Eva Synek dans ce même volume. Je m'en tiendrai à une remarque de Zonaras: „l'écoulement du sang menstruel se produit inopinément“¹⁴. À cause de ce caractère imprévisible, une impureté temporaire entraîne une exclusion permanente de l'espace le plus sacré.

D'autres interdits portent, eux, sur le temps du sacré, c'est-à-dire le temps liturgique. Les trois canons anciens qui les formulent sont tous d'origine alexandrine. Le canon 6 de Timothée d'Alexandrie¹⁵ concerne la femme catéchumène

¹¹ Epiphanius, Panarion, haer. 79, c. 1-3 et c. 7-8, éd. H. HOLL et J. DUMMER (Griechische Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), III, Berlin 1985, 475-478 et 481-483.

¹² Canon 44, RP III, 212.

¹³ RP III, 212.

¹⁴ RP III, 212.

¹⁵ RP IV, 334.

dont le baptême a été fixé (à la veillée pascale suivante). Que faut-il faire si, „le jour du baptême, il lui arrive ce qui est habituel aux femmes“? La réponse est: „Il faut différer jusqu'à ce qu'elle soit purifiée“. Le canon 7 du même Timothée¹⁶ s'interroge sur la participation aux saints mystères (c'est-à-dire à la communion), toujours pour ce même cas de figure. La réponse est identique: „il ne faut pas, jusqu'à ce qu'elle soit purifiée“. Enfin, d'après le deuxième canon de Denys d'Alexandrie¹⁷, il est superflu de s'informer sur ce sujet: car des femmes croyantes et pieuses n'oseront jamais avoir un tel comportement; elles prendront modèle sur l'hémorroisse qui n'avait pas osé toucher le Christ, mais seulement la frange de son manteau. Cette affirmation donne à penser que le droit canonique n'impose pas une exclusion nouvelle, mais confirme plutôt des usages reconnus dans la communauté d'Alexandrie. Toutefois, ce même canon donne de l'interdit une interprétation très large: en effet, les femmes qui ne doivent pas „s'approcher de la table sainte“ ne doivent pas non plus „entrer dans la maison de Dieu“, c'est-à-dire dans l'église; prier leur est certes permis, mais „celui qui n'est pas complètement pur de corps et d'âme se verra interdire d'approcher ce qui est saint“. Au XII^e siècle, Balsamon en tire la conclusion que ces femmes ne doivent même pas se tenir dans le pronaos de l'église¹⁸.

L'accouchement fait l'objet de règles similaires: selon une réponse canonique de la fin du XI^e siècle¹⁹, il écarte les femmes de la communion; et, s'il a lieu pendant le Carême, elles ne peuvent s'associer à la célébration pascale qui suit. Sans doute la question de la pureté est-elle au cœur de ces décisions. Quoi qu'il en soit, elles ont pour effet d'exclure les femmes, à intervalles réguliers, des célébrations de l'Église. Une temporalité qui leur est spécifique rompt pour elles le temps liturgique.

Éloignées du sacerdoce et du sacré, les femmes le sont aussi du magistère. Le principe est énoncé dans la première Épître de Paul à Timothée²⁰. Quant au droit canonique byzantin, il ne statue sur ce point qu'indirectement, en interdisant aux femmes de prendre la parole dans l'assemblée des fidèles. Au VII^e siècle, le concile in Trullo déclare en effet, dans son canon 70: „Qu'il ne soit pas permis aux femmes de parler au moment de la divine liturgie, mais qu'elles restent silencieuses, selon la parole de l'apôtre Paul. Car il ne leur est pas permis de parler, mais d'être soumises, comme la loi aussi l'affirme“²¹. Le texte du canon est une citation presque littérale de la première Épître de Paul aux Corinthiens²², qui renvoie elle-même à la

¹⁶ RP IV, 335.

¹⁷ RP IV, 7.

¹⁸ RP IV, 8-9.

¹⁹ Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, I 2-3, éd. V. GRUMEL et J. DAR-ROUZÈS, Paris²1989, n° 990.

²⁰ 1 Tim. 2, 12.

²¹ RP II, 467-468.

²² 1 Cor. 14, 34-35.

prescription de la Loi sur la soumission de la femme; il s'agit, comme Balsamon l'explique²³, des paroles que, dans la Genèse, Dieu adresse à Ève après la chute: „Femme, vers ton mari ira ton mouvement et lui te dominera“²⁴. En tout cas, même si les canons ne la formulent qu'indirectement, l'exclusion du magistère ne fait aucun doute. Plusieurs passages de Balsamon le prouvent. À propos des impératrices, par exemple, et des différences qui les séparent des empereurs, il rappelle ceci: „La loi a fixé que les femmes restent silencieuses et n'enseignent pas“²⁵.

Dans la littérature canonique, l'autorité des Écritures suffit donc à fonder la règle. Pour trouver davantage d'explications, il faut encore avoir recours aux écrits patristiques. Ces textes, ceux de Jean Chrysostome notamment²⁶, invoquent la soumission (*hypotagē*) que la loi divine a prescrite aux femmes: la femme, être subordonné, peut seulement avoir rang de disciple; c'est à l'homme, qui a été formé le premier et pour qui la femme est faite, qu'appartient un honneur plus grand et la prérogative du magistère. Dans le même ordre d'idées, il est rappelé que l'homme est la tête (*kephalē*) de la femme: or la tête ne saurait être dirigée par le reste du corps. Enfin, comme pour le sacerdoce, l'exemple du Christ confirme la règle formulée par l'Ancienne Loi: quand le Christ a envoyé les douze Apôtres instruire les nations et prêcher, il n'a choisi pour cette tâche aucune des nombreuses femmes de son entourage. Il y a, par ailleurs, une justification d'une tout autre nature: si les femmes ne peuvent enseigner, c'est qu'Ève a mal instruit Adam; par son „enseignement funeste“, elle a tout bouleversé.

Une réserve doit toutefois être apportée, en ce qui concerne l'interdiction d'enseigner. Comme le précise un passage de Jean Chrysostome²⁷, la femme peut instruire en privé (*idia*); ce qui est réservé à l'homme, c'est le magistère public (*en koinō*) ainsi que le sacerdoce. Des siècles plus tard, la même conviction inspire encore Balsamon, quand il commente le canon interdisant d'instituer à l'église des anciennes ou des présidentes²⁸. Balsamon rattache cette prohibition à l'interdiction d'enseigner en public, et déclare ceci: „Qu'une femme instruise dans une église catholique, là où une foule d'hommes est rassemblée..., est tout à fait inconvenant et funeste“. C'est l'enseignement en public qui est condamné.

Au total, les règles canoniques byzantines sont sans ambiguïté: les femmes doivent rester à l'écart du sacerdoce et du sacré; elles n'ont pas non plus accès au magistère, ou du moins à ses formes publiques.

²³ RP II, 468.

²⁴ Gen. 3, 16 (traduction de la Bible d'Alexandrie).

²⁵ RP IV, 545; voir aussi PG 138, col. 1017B.

²⁶ PG 62, col. 543-545.

²⁷ PG 51, col. 192.

²⁸ Commentaire au canon 11 de Laodicée, RP III, 180.

II. *Les pratiques byzantines*

Il nous faut voir maintenant la situation réelle des femmes byzantines et le rôle qu'elles ont pu jouer au sein de l'Église. Qu'il y ait eu des décalages entre les pratiques et les normes, les sources canoniques elles-mêmes en apportent la preuve. Au XII^e siècle, par exemple, une réponse synodale²⁹ réaffirme que l'entrée du sanctuaire est interdite à toute femme, quel que soit son âge; or ce rappel à l'ordre a été provoqué par une pratique qui, au dire du synode, avait cours dans des villages des environs de Constantinople: des fillettes de sept ans y servaient à l'autel. Dans ce cas, la répétition de la règle est liée à sa transgression. Inversement, quand une norme reste inexprimée, ce peut être parce qu'elle s'impose d'elle-même. Le canon de Denys d'Alexandrie dont il vient d'être question en témoigne: il est inutile de s'informer sur les interdits frappant les femmes en état d'impureté, parce qu'aucune femme n'aurait l'audace d'enfreindre ces prohibitions. Il en va sans doute de même pour l'exclusion du sacerdoce. Elle n'est pas formulée explicitement dans les canons anciens; elle ressort seulement, de façon indirecte, du canon de Laodicée sur „les anciennes et les présidentes“ et surtout des commentaires qui s'y rattachent. Selon toute vraisemblance, il était superflu d'exprimer sous forme de norme canonique un interdit aussi évident³⁰.

Néanmoins, on ne saurait donner à ces observations une valeur systématique. Le fait qu'une norme soit formulée ne suffit pas à prouver l'existence d'une pratique différente ou opposée, car l'activité normative répond à des facteurs multiples. Pour connaître les pratiques, il faut interroger d'autres sources que les textes normatifs. On se heurte alors à des obstacles de toute sorte. En effet, les genres littéraires les mieux représentés à Byzance sont avares en renseignements concrets. Les informations relatives aux femmes et à leur rôle ne sont pas d'une grande abondance et elles se limitent trop souvent à des milieux choisis, notamment la famille de l'empereur ou son entourage. Par ailleurs, l'intrication fréquente de l'idéologie et du réel complique la recherche des pratiques sociales. Quand un texte hagiographique, par exemple, affirme qu'une sainte faisait bénéficier de sa générosité des églises ou des monastères, comment faut-il interpréter une telle déclaration? Comme une donnée réelle? Comme un discours reflétant un modèle de sainteté féminine? Comme les deux à la fois? Enfin le problème de l'objectivité se pose d'autant plus qu'un sujet est sensible, et le rôle des femmes dans l'Église est un sujet sensible, dont il est souvent question à l'occasion de conflits. Nous verrons à quel point le portrait d'une femme engagée dans une lutte religieuse peut varier, selon qu'il est fait par l'un ou l'autre des deux partis opposés.

²⁹ Les regestes (cité n. 19), n° 1087.

³⁰ Semblablement, A.-M. TALBOT, Women and Mt Athos, in: A. BRYER et M. CUNNINGHAM (éd.), Mount Athos and Byzantine Monasticism, Aldershot 1996, 69, relève que l'interdiction pour les femmes de pénétrer au Mont Athos est si manifeste et ancrée qu'il n'est pas nécessaire de la mettre par écrit.

La place réelle des femmes dans l'Église byzantine sera envisagée successivement de quatre points de vue:

- L'exclusion du sacré
- Le soutien matériel apporté à l'Église
- La défense de la foi
- Le problème du magistère

1. L'exclusion du sacré

Si l'on en croit Jean Chrysostome, les femmes compenseraient l'exclusion qui les frappe en montrant un activisme extrême dans les élections ecclésiastiques et en cherchant à imposer leur point de vue aux évêques en place. Voici ce qu'il affirme à propos du choix des évêques: „Comme elles ne peuvent rien par elles-mêmes, elles font tout par personnes interposées et elles sont revêtues d'une si grande puissance (*dunamis*) que, parmi les prêtres, elles font élire ou repousser qui elles veulent“³¹. Un peu plus loin, leur comportement à l'égard des évêques est décrit ainsi: „J'ai entendu dire qu'elles se sont permis une telle liberté (*parrēsia*) qu'elles font des reproches à ceux qui sont à la tête des Églises et qu'elles leur parlent de façon plus acerbe que les maîtres à leurs propres esclaves“³².

Chacun sait que Jean Chrysostome s'est heurté personnellement au pouvoir féminin qu'il stigmatise de la sorte. Le rôle qu'ont joué dans sa chute des femmes influentes de Constantinople, veuves de hauts dignitaires, est bien connu; et au premier rang de ses ennemis figurait l'épouse d'Arcadius, l'impératrice Eudoxie³³. Toujours au V^e siècle, les sources font allusion aux interventions d'une autre *augousta*, Pulchérie, sœur de Théodose II, et à l'hostilité qu'elle manifesta à Nestorius, quand il était patriarche de Constantinople; Pulchérie a peut-être contribué également à l'élection de l'un de ses successeurs, Proclus³⁴.

En revanche, les narrations relatives à l'impératrice Irène attribuent à celle-ci une grande réserve, après la démission du patriarche compromis dans l'iconoclasme, à la fin du VIII^e siècle³⁵. Certes, c'est Irène qui prend l'initiative de convoquer la réunion qui doit désigner le futur patriarche. Mais, dès lors,

³¹ Jean Chrysostome, Sur le sacerdoce (cité n. 10), III 9, 164.

³² Ibid.

³³ K.G. HOLUM, Theodosian Empresses, Berkeley-Los Angeles 1982, 69-78; J.H.W.G. LIE-BESCHUETZ, Friends and Enemies of John Chrysostom, in: A. MOFFATT (éd.), Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning (Byzantina Australiensia 5), Canberra 1984, 103-104; L. PIETRI et L. BROTTIER, in: Histoire du christianisme, II, Paris 1995, 491, 493.

³⁴ Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas, trad. F. NAU, Paris 1910, 89 et XXI n. 1. HOLUM, Theodosian Empresses (cité n. 33), 163-174 et 182.

³⁵ Theophanis Chronographia, A. M. 6277, éd. C. DE BOOR, Leipzig 1883, 458; trad. The Chronicle of Theophanes Confessor, par C. MANGO et R. SCOTT, Oxford 1997, 632-634. Voir aussi F. HALKIN, Deux impératrices de Byzance, in: Analecta Bollandiana 106 (1988) 11-12 (BHG 2205).

l'impératrice reste en retrait: tous les participants se prononcent unanimement en faveur de Taraise; ensuite seulement l'impératrice prend la parole et déclare qu'elle aussi vote pour lui. Cette présentation des faits ne préjuge pas du rôle réel joué par l'impératrice. Mais elle témoigne assurément d'une idéologie selon laquelle l'intervention d'une femme en de telles matières ne saurait prendre une forme trop voyante et trop autoritaire. Il a, jusqu'ici, été surtout question d'impératrices: cela tient aux sources, et nous nous heurterons sans cesse à cette limitation.

Pourtant, en ce qui concerne l'accès des femmes au sanctuaire, quelques données ont une portée plus large. Elles font apparaître deux phénomènes. Premièrement, l'interdit n'avait pas une valeur universelle ou n'était que partiellement respecté. Des pratiques villageoises déviantes, condamnées par une décision patriarcale du XII^e siècle, ont été citées plus haut. Par ailleurs, Balsamon mentionne deux exceptions constantinopolitaines. Dans son commentaire au canon 69 du concile in Trullo³⁶, il note d'abord que n'importe qui peut accéder au sanctuaire dans l'église du Christ de la Chalcé, et avoue ne pas savoir pourquoi. Plus loin, il explique qu'il s'est souvent efforcé d'empêcher les laïcs d'entrer dans le sanctuaire de la Théotokos Hodégétria: le monastère correspondant était en effet la résidence de Balsamon à Constantinople, en tant que patriarche d'Antioche³⁷. Balsamon reconnaît que ses tentatives ont échoué: on lui a opposé qu'il s'agissait d'un „usage ancien“ (*archaion ethos*). Certes, Balsamon ne précise pas s'il y avait des femmes parmi ces laïcs; mais cela ne semble pas totalement exclu³⁸.

Un usage ancien. La remarque de Balsamon nous amène au deuxième phénomène repérable: l'interdit canonique paraît le résultat d'une évolution. C'est en tout cas ce qu'affirme Matthieu Blastarès au XIV^e siècle³⁹. D'après lui, différents indices permettent de conjecturer que le sanctuaire était autrefois accessible aux femmes; il cite expressément le discours funèbre de Grégoire le théologien pour sa sœur Gorgonia: un passage de ce texte célèbre dépeint en effet Gorgonia, malade, venant en pleine nuit se jeter au pied de l'autel⁴⁰. On imagine difficilement que la sœur de saint Grégoire, elle-même une sainte, ait délibérément enfreint un interdit universellement reconnu. Dans la seconde moitié du IV^e siècle, le pourtour de l'autel devait être encore accessible aux femmes, du moins dans certaines régions.

³⁶ RP II, 466-467. Voir G. DAGRON, Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme“ byzantin, Paris 1996, 268-269.

³⁷ K. PITSAKIS, Hē ektasē tēs exousias henos huperioriou patriarchē: ho patriarchēs Antiochēias stēn Konstantinoupole ton 12^ο aiōna, in: N. OIKONOMIDES (éd.), Byzantium in the 12th century. Canon Law, State and Society, Athènes 1991, 117-133.

³⁸ Ibid., 121 n. 75 (la présence d'une icône célèbre expliquerait la liberté d'accès); voir aussi Ch. ANGELIDI, Un texte patriographique et édifiant: le „Discours narratif“ sur les Hodégoi, in: Revue des Études byzantines 52 (1994) 114-115, 117, 127, 130-133: il y aurait deux icônes, l'une dans la nef, l'autre, réplique de la première, dans la prothésis. En tout cas, l'anecdote citée (ibid., 147, l. 227-236) met en scène une femme qui, au VIII^e siècle, s'approche de l'icône placée dans la prothésis.

³⁹ RP VI 172.

⁴⁰ Grégoire de Nazianze, Discours, 8, § 18, éd. M.-A. CALVET-SEBASTI (Sources chrétiennes 405), Paris 1995, 284-286.

Y a-t-il d'autres données permettant, dans le monde byzantin, de jaloner l'évolution? J'en ai repéré deux. Mais leur fiabilité reste incertaine. En outre, elles se rapportent à des impératrices et non à des femmes ordinaires. Or, dans la mesure où l'empereur est le seul laïc autorisé à entrer dans le sanctuaire, on pourrait se demander si le cas de l'impératrice est représentatif pour l'ensemble des femmes. La première donnée concerne, au V^e siècle, Pulchérie. Selon une source orientale d'inspiration nestorienne⁴¹, Pulchérie, lors de la fête de Pâques, s'apprêtait à entrer dans le sanctuaire pour communier aux côtés de son frère Théodore II. Nestorius, alors patriarche de Constantinople, dut se précipiter pour lui barrer le passage. Il ne semble pas y avoir trace de cet épisode dans la tradition orthodoxe ou occidentale. Quant au deuxième cas, c'est une conjecture, qui porte sur la situation de l'année 843. La célébration de la Fête de l'Orthodoxie, le premier dimanche du grand carême, comporte une particularité, comme le relève le traité de Constantin VII Porphyrogénète sur le cérémonial de la cour impériale: „ce jour-là, l'empereur n'entre pas dans le sanctuaire“⁴². André Grabar a proposé d'expliquer cette singularité de la façon suivante: le 11 mars 843, jour de la restauration officielle des icônes, le souverain était une femme, exclue du sanctuaire⁴³. Jean Gouillard a jugé l'hypothèse séduisante; elle reste évidemment incertaine⁴⁴.

Si l'historicité de ces deux épisodes était réelle, on observerait alors une évolution. Une *augousta* du V^e siècle peut encore revendiquer le droit d'entrer dans le sanctuaire; une impératrice du IX^e siècle ne le peut plus. On remarque, en outre, que les canonistes du XII^e siècle sont muets sur ce sujet. Il y avait pourtant eu des impératrices souveraines au siècle précédent (Zoé, Théodora) et le problème aurait pu, théoriquement, se poser. Ce silence est particulièrement frappant chez Balsamon: car ce canoniste consacre de longs développements à la situation particulière de l'empereur parmi les laïcs⁴⁵; il compare aussi en détail les prérogatives de l'empereur, de l'impératrice et du patriarche et explique les différences de leurs priviléges par les différences de leurs fonctions⁴⁶. On fera donc l'hypothèse que, concrètement, la question ne se posait plus et que l'exclusion allait désormais de soi, même pour une femme assumant la fonction impériale.

2. Le soutien matériel apporté à l'Église

Venons-en au deuxième point: les femmes et le soutien matériel qu'elles ont apporté à l'Église byzantine. Ce que l'on pourrait appeler leur rôle nourricier. C'est un rôle approuvé par les canonistes byzantins, et notamment par Balsamon dans le

⁴¹ Lettre à Cosme, 9, éd. F. NAU, in: PO XIII 279. Voir HOLUM, Theodosian Empresses (cité n. 33), 145 et 153-154.

⁴² Constantin Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, I 37, éd. A. VOGT, I, Paris 1967, 147.

⁴³ A. GRABAR, L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique, Paris 1957, 204 et 206-207.

⁴⁴ J. GOUILARD, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, in: *Travaux et mémoires* 2 (1967) 130 n. 103.

⁴⁵ Voir DAGRON, *Empereur et prêtre* (cité n. 36), 263-276.

⁴⁶ RP IV, 544-546; voir aussi PG 138, col. 1017-1020.

texte qui vient d'être mentionné⁴⁷. Il y explique que l'aide fournie par l'empereur s'étend à la fois à l'âme et au corps; l'action du patriarche, elle, concerne uniquement l'utilité de l'âme; enfin, „la protection et la sollicitude de l'impératrice pour les sujets s'étendent uniquement à la prospérité du corps (en effet, les femmes sont dépourvues de toute faculté de secourir l'âme)“.

Ce rôle nourricier s'accorde ainsi à l'idéologie dominante, et on ne s'étonnera pas de le trouver fréquemment mentionné dans les textes hagiographiques. Parmi les qualités attribuées aux saintes, la générosité envers l'Église tient une place de choix. Cela vaut notamment pour les quelques femmes qui sont honorées comme saintes tout en ayant vécu dans le siècle jusqu'à leur mort. Marie la Jeune⁴⁸, par exemple, se préoccupe de fournir des provisions aux moines reclus ou d'embellir les églises des environs. À sa mort, son mari trouve les coffres vides; la jeune esclave qui était au service de la sainte lui explique que sa maîtresse a tout dépensé en libéralités diverses: le rachat de captifs, l'entretien des pauvres, mais aussi des dons de vêtements précieux aux églises pour recouvrir les autels ou décorer le reste des bâtiments. La générosité envers l'Église se retrouve dans la Vie de Théophano, mais à une autre échelle, puisqu'il s'agit d'une impératrice, première femme de Léon VI: non seulement elle enrichit les monastères, mais elle fonde un grand nombre d'hospices, d'hôpitaux et autres institutions pieuses qu'elle dote avec largesse⁴⁹.

S'agissant de textes hagiographiques, on peut avoir affaire, dans certains cas, à un simple *topos*. Mais la générosité des femmes envers l'Église est attestée aussi par d'autres types de sources: inscriptions, actes juridiques ou narrations historiques. Les données les plus nombreuses concernent des femmes de la famille impériale et, secondairement, quelques autres appartenant à l'élite de l'Empire. Elles attestent que, dans ce milieu au moins, les libéralités féminines sont un phénomène constant du début à la fin de Byzance. Ne pouvant développer ici chaque cas, je me limiterai le plus souvent à des noms: dès la première moitié du IV^e siècle, Hélène, mère de Constantin⁵⁰; au début du V^e siècle, Eudoxie, épouse d'Arcadius; puis les *augoustai* rivales, Pulchérie, sœur de Théodose II, et Eudocie, épouse de celui-ci⁵¹; Vérine, épouse de Léon I^{er}⁵²; au VI^e siècle, l'épouse de Justi-

⁴⁷ RP IV, 545; voir aussi PG 138, col. 1017D.

⁴⁸ BHG 1164: éd. Vita S. Mariae Iunioris, c. 3, 5, 11, in: AASS Nov. IV, 693, 694, 696-697; trad. Life of St. Mary the Younger, in: A.-M. TALBOT (éd.), Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation, Washington 1996, 257, 260, 267.

⁴⁹ Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI., éd. E. KURTZ, in: Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIII^e série, classe historico-philologique, III 2, Saint-Pétersbourg 1898, 41 I. 26-27.

⁵⁰ L. BRUBAKER, Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries, in: L. JAMES (éd.), Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium, Londres-New York 1997, 57-58.

⁵¹ HOLUM, Theodosian Empresses (cité n. 33), 53 n. 26 (Eudoxie), 91, 103, 136, 142-144 (Pulchérie), 219 (Eudocie); BRUBAKER, Memories (cité n. 50), 61 (Eudoxie), 56 (Eudocie).

⁵² B. FLUSIN, in: Histoire du christianisme, III, Paris 1998, 640.

nien, Théodora⁵³; au VIII^e siècle, Eudocie, épouse de Constantin V, et Anthousa, leur fille⁵⁴; après la première crise iconoclaste, l'impératrice Irène et Théodotè, seconde femme de Constantin VI⁵⁵; au IX^e siècle, l'épouse de Michel I^{er}, puis l'impératrice Théodora⁵⁶; au XI^e siècle, Eudocie Makrembolitissa, épouse de Constantin X Doukas, puis de Romain IV Diogène⁵⁷. Les initiatives suivantes sont mieux connues, notamment parce que des typika de fondation sont conservés. Au début du XII^e siècle, Irène Doukaina, épouse d'Alexis I^{er} Comnène, fonde le couvent de Notre-Dame Pleine-de-Grâce (Théotokos Kécharitoménè)⁵⁸. À la fin du XIII^e siècle, Théodora, épouse de Michel VIII Paléologue, accorde des possessions au monastère de Saint-Jean à Patmos et donne un bien au monastère de Lembotissa près de Smyrne. Mais sa générosité envers les institutions religieuses va bien au-delà. Après la mort de l'empereur, elle restaure le monastère de Lips et y installe un couvent de femmes dédié à la Théotokos: le typikon énumère les propriétés qu'elle lui donne; elle restaure aussi le couvent constantinopolitain des Saints-Anargyres⁵⁹. Dans la première moitié du XIV^e siècle encore, une sœur de Michel VIII, Martha, fonde un couvent à Constantinople⁶⁰. Et deux nièces de Michel VIII font de même: Théodora Synadènè fonde le monastère de Notre-Dame de Bonne-Espérance⁶¹ et Théodora Raoulaina restaure celui de Saint-André in Kri-sei⁶². Quant à Irène Choumnaina, veuve d'un fils de l'empereur Andronic II, elle

⁵³ John of Ephesos, Lives of the Eastern Saints, chap. 51, éd. trad. E.W. BROOKS, in: PO, XIX 2, 161; Ioannis Malalae Chronographia, éd. L. DINDORF, Bonn 1831, 441, I. 8-12; trad. The Chronicle of John Malala, par E. et M. JEFFREYS, R. SCOTT, Melbourne 1986, 256 (livre 18, § 25).

⁵⁴ Voir C. MANGO, St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V, in: Analecta Bollandiana 100 (1982) 402 et 409; N. CONSTAS, Life of St. Anthusa, Daughter of Constantine V, in: A.-M. TALBOT (éd.), Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation, Washington 1998, 23.

⁵⁵ Theophanis Chronographia (cité n. 35), A. M. 6295, 478; trad., 656 et 657; Patria Kōnstantinoupolēōs, III § 77, 85, 154, dans Scriptores originum constantinopolitanarum, II, éd. Th. PREGER, Leipzig 1907, 243, 246, 265. Voir D. DE F. ABRAHAMSE, Women's Monasticism in the Middle Byzantine Period: Problems and Prospects, in: Byzantinische Forschungen 9 (1985) 37 et n. 3; L. GARLAND, Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527-1204, Londres-New York 1999, 77 n. 27, 93 n. 90 et 93.

⁵⁶ Ibid., 37 et n. 3; Theophanis Chronographia (cité n. 35), A. M. 6025, 186; trad., 285 (pour Théodora).

⁵⁷ Psellos, Chronographie, éd. É. RENAUD, II, Paris 1967, 166.

⁵⁸ Voir A. LAIOU, Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women, in: Byzantinische Forschungen 9 (1985) 98.

⁵⁹ A.-M. TALBOT, Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII, in: Dumbarton Oaks Papers 46 (1992) = Homo byzantinus. Papers in Honor of Alexander Kazhdan, 296-303.

⁶⁰ R. JANIN, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I 3, Les églises et les monastères, Paris² 1969, 324-326.

⁶¹ LAIOU, Observations (cité n. 58), 99.

⁶² D. M. NICOL, The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenos) ca. 1100-1460, Washington 1968, n° 14 p. 17; ID., The Byzantine Lady. Ten Portraits, Cambridge 1994, 40-46.

restaure le monastère du Christ Philanthrōpos⁶³. Leurs libéralités se manifestent donc sous deux formes: d'une part, la construction ou la restauration d'églises, de monastères, d'hospices, d'hôpitaux; d'autre part, des donations en nature, en argent ou en propriétés immobilières à des institutions existantes.

Les femmes de la haute société font montre d'une générosité similaire. Les cas les plus célèbres sont ceux des débuts de Byzance: Olympias transfère peu à peu toute sa fortune à l'Église de Constantinople; Mélanie la Jeune déploie d'abord ses libéralités dans diverses régions de l'Empire, puis concentre son action sur ses fondations de Jérusalem⁶⁴. Mais on pourrait citer Maria Sklēraina au XI^e siècle ou Eudokia Angelina à la fin du XIII^e⁶⁵. Quant aux femmes de milieu plus modeste, leurs donations à des monastères ont été étudiées dans deux séries de documents: les actes d'Italie du Sud et de Sicile au XI^e siècle, et les archives de l'Athos⁶⁶. Il ressort de ces analyses que des femmes, en nombre significatif, choisissent de faire bénéficier l'Église de leurs biens, aux dépens de leur famille. On constate par ailleurs que les donations se font particulièrement fréquentes quand les femmes entrent au monastère.

Assurément, ce n'est pas sur de telles données que l'on bâtira des statistiques. Elles permettent cependant de conclure que, selon toute apparence, la générosité des femmes envers l'Église a été importante. Les femmes byzantines ont rempli le rôle nourricier qui leur était reconnu. Mais il y a une question plus intéressante pour notre sujet: ce rôle est-il resté purement nourricier? Ou bien est-on parfois passé de l'aspect matériel à l'aspect spirituel? En d'autres termes, est-ce que, par le biais de leurs dotations, les femmes ont parfois exercé une influence sur la vie religieuse elle-même?

L'enquête a été menée dans deux sortes de sources: les Vies des saintes ayant fondé des communautés monastiques et les typika de fondation. Les Vies de saintes se sont avérées décevantes. Même celle de sainte Mélanie, qui renseigne pourtant sur l'organisation du monastère fondé au V^e siècle par Mélanie sur le Mont des Oliviers, ne permet pas de déceler des choix propres. Les typika monastiques, eux, nous transportent aux XII^e - XIV^e siècles. L'importance des choix personnels des

⁶³ A. C. HERO, Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople, in: *Byzantinische Forschungen* 9 (1985) 121-122.

⁶⁴ Vie anonyme d'Olympias, §§ 5 et 7, éd. A.-M. MALINGREY (*Sources chrétiennes* 13bis), Paris 1968, 414-419 et 420-421; Vie de sainte Mélanie, §§ 15, 17-21, 35, 41, 49, éd. D. GORCE (*Sources chrétiennes* 90), Paris 1962, 156-173, 192-195, 204-207, 220-223.

⁶⁵ Voir É. MALAMUT, À propos de Bessai d'Éphèse, in: *Revue des Études byzantines* 43 (1985) 246; H. DELEHAYE, Deux typika byzantins de l'époque des Paléologues, Bruxelles 1921, chap. 19 (§ 44-49), p. 131-134.

⁶⁶ J. HERRIN, In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach, in: A. CAMERON et A. KUHRT (éd.), *Images of Women in Antiquity*, Londres² 1993, 177-178; TALBOT, Women and Mt Athos (cité n. 30), 76-78; EAD., *Byzantine Women, Saints' Lives, and Social Welfare*, in: E. A. HANAWALT et C. LINDBERG (éd.), *Through the Eye of a Needle. Judeo-Christian Roots of Social Welfare*, Kirksville (Missouri) 1994, 109.

fondatrices dans la vie matérielle des fondations a été soulignée. Madame Laiou a observé, par exemple, à quel point le typikon du monastère fondé par l'impératrice Irène Doukaina est pointilleux, s'agissant de la gestion des biens; une telle minutie reflète vraisemblablement la personnalité de la fondatrice⁶⁷. Or Irène dit avoir recherché, pour la communauté qu'elle fonde, „le bien-être matériel et le profit spirituel“⁶⁸. Serait-il possible de retrouver, pour la vie spirituelle aussi, des orientations liées à des choix personnels?

Deux objections viennent à l'esprit. Premièrement, le rédacteur du typikon n'est pas la fondatrice. Néanmoins, le typikon d'Irène Doukaina a été „rédigé et publié non seulement sur son ordre, mais aussi sur ses directives“⁶⁹. La deuxième objection est que les typika s'inspirent de modèles plus anciens. Celui d'Irène Doukaina, par exemple, a pour modèle le typikon du monastère de la Théotokos Bienfaisante (Évergétis)⁷⁰. Avant de prendre en considération une influence de la fondatrice sur la vie religieuse du monastère, il faut vérifier que l'on n'a pas affaire à un emprunt. Il y a ainsi, dans le typikon d'Irène, une affirmation intéressante sur les différentes charges (*diakoniai*) exercées par les moniales: ces travaux ne sont pas moins importants que les offices divins et les moniales ne doivent pas se laisser aller au découragement si leurs *diakoniai* les amènent à manquer l'office; car la charité est supérieure à la prière⁷¹. On verrait volontiers dans ce jugement un trait propre à Irène, en raison de son intérêt manifeste pour la bonne administration. Mais le passage en question est repris au typikon de la Théotokos Bienfaisante. On peut dire, tout au plus, que cette disposition a convenu à l'impératrice.

Quelques choix personnels peuvent néanmoins être décelés. Déjà pour le vocable de la fondation, qui est mise sous tel ou tel patronage, divin ou de saint. Irène Doukaina fonde son monastère en l'honneur de la Théotokos Pleine-de-Grâce. Or le prologue du typikon insiste sur les sentiments qu'inspire à Irène l'enfantement de Marie: elle le médite, elle en parle⁷². Ce passage ne figure pas dans le modèle. Même si cela ne suffit pas à prouver un choix vraiment individuel, l'hypothèse est

⁶⁷ A. LAIOU, The Role of Women in Byzantine Society, in: *Jahrbuch der österreichischen Byzantistik* 31/1 (1981) = XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten I/1, 242; EAD., Observations (cité n. 58), 79-87.

⁶⁸ P. GAUTIER, Le typikon de la Théotokos Kécharitoménè, in: *Revue des Études byzantines* 43 (1985) chap. 78 I. 2072-2073 (p. 136-137).

⁶⁹ Ibid., titre (p. 18-19).

⁷⁰ Ibid., p. 14. Ce modèle est édité par P. GAUTIER, Le typikon de la Théotokos Évergétis, in: *Revue des Études byzantines* 40 (1982) 5-101. Semblablement, dans le typikon du couvent de la Théotokos de Bonne-Espérance, fondé par Théodora Synadénè, il est indiqué que les prescriptions se conforment au typikon de Jérusalem, c'est-à-dire de Saint-Sabas: voir DELEHAYE, Deux typica (cité n. 65), chap. 16 (§ 78-82), p. 64-65. Et le typikon du deuxième monastère du Christ Philanthrōpos, fondé par Irène Choumnaina, semble reproduire celui du couvent de Notre-Dame Pleine-de-Grâce, du moins d'après le fragment conservé: voir GAUTIER, Théotokos Kécharitoménè (cité n. 68), 15.

⁷¹ Ibid., chap. 25 (p. 70-73).

⁷² Chap. 1 I. 73-77 (p. 22-23).

vraisemblable. Par ailleurs, des préoccupations personnelles déterminent aussi les obligations des moniales, dans leur mode de vie et même du point de vue religieux.

L'impératrice souligne qu'elle a institué pour les religieuses un mode de vie totalement cénobitique⁷³. Cette affirmation est absente du modèle, ainsi que les règles qui en découlent, telles les prescriptions relatives à l'unique dortoir ou à la prise en commun des repas; dans le même esprit, Irène décide aussi que toutes les moniales auront un père spirituel unique⁷⁴. L'impératrice montre la même insistance à propos de la règle de la clôture: des dispositions minutieuses sont prévues pour assurer son respect dans toutes les éventualités⁷⁵. S'agissant, en revanche, du déroulement des offices, il était peu probable de trouver des innovations majeures. De fait, le typikon suit celui de la Théotokos Bienfaisante. On remarque néanmoins une mesure de clémence particulière, destinée à adoucir la rigueur de la célébration des vigiles⁷⁶. Ce qui est propre au typikon d'Irène, c'est l'importance des commémoraisons prévues pour les différents membres de sa famille. Le phénomène a déjà été analysé comme une des manifestations du sentiment familial et dynastique fort qui anime les femmes de l'aristocratie byzantine à l'époque des Comnènes et des Paléologues⁷⁷. Je relèverai seulement un point de détail, parce qu'il déroge à la norme de la vie religieuse. Les jours où des proches de l'impératrice sont commémorés, on sert aux moniales un repas de fête, sauf si la commémoration tombe un mercredi ou un vendredi. Jusqu'ici, il n'y a rien que de normal; mais une exception est prévue pour l'empereur Alexis Comnène: même si sa commémoration tombe un jour de jeûne, les moniales auront du poisson en abondance⁷⁸. En d'autres termes, la révérence due à l'empereur l'emporte sur les règles du jeûne.

Il existe une dernière institution à travers laquelle un pouvoir féminin est susceptible de s'exercer sur la vie conventuelle: il s'agit du patronage des monastères, que nous connaissons surtout par les typika, à partir du XII^e siècle. Les termes utilisés pour désigner cette fonction sont assez variés, mais certains se distinguent par leur fréquence: *epikouria* (assistance), *prostasia* (protection), et surtout *ephoreia* (surveillance) et *antilépsis* (patronage). Les fondatrices accordent ce patronage à des membres de leur famille. Au XIV^e siècle, pour son monastère de la Théotokos de Bonne-Espérance, Théodora Synadènè désigne ses fils; pour le monastère de Lips, l'impératrice Théodora attribue ce rôle à l'empereur régnant: c'est-à-dire à son fils, Andronic II, puis aux successeurs de celui-ci. Dans les deux cas, la décision est accompagnée d'une référence à la faiblesse féminine; le typikon de Lips

⁷³ Chap. 1 I. 92-95 (p. 24-25).

⁷⁴ Chap. 2 (p. 30-33), chap. 5-6 (p. 40-43), chap. 16 (p. 58-59), chap. 44 (p. 90-91), chap. 55 (p. 104-105).

⁷⁵ Chap. 4 (p. 38-39), chap. 74 (p. 128-129), chap. 80 (p. 144-147).

⁷⁶ Chap. 39 (p. 88-89).

⁷⁷ LAIOU, Observations (cité n. 58), 77-78, 87.

⁷⁸ GAUTIER, Théotokos Kécharitoménè (cité n. 68), chap. 71 I. 1772-1778 (p. 118-119).

souligne même que, plus les moniales sont faibles, plus elles ont besoin d'un protecteur puissant⁷⁹.

Il en va bien différemment pour le monastère fondé par Irène Doukaina au XII^e siècle. Là, le patronage est confié exclusivement à des femmes: ses filles, sa petite-fille Irène, fille d'Anne Comnène, la lignée féminine d'Anne, et ainsi de suite. La transmission de cette fonction est en effet prévue dans les moindres détails, au cas où la descendance viendrait à manquer⁸⁰. Cette organisation généalogique a été étudiée⁸¹, et je n'y reviendrai pas. J'examinerai seulement si le rôle dévolu à la patronne du monastère lui donne un pouvoir réel sur la vie monastique.

À vrai dire, diverses dispositions du typikon semblent au contraire viser à contenir ce rôle dans des limites strictes: la protectrice ne peut exercer d'autorité sur les moniales, ni changer la supérieure, ni introduire ou exclure des religieuses, ni intervenir dans l'administration; même son entrée dans le monastère est soumise à des restrictions sévères⁸². Deux fonctions lui sont imparties. D'une part, contribuer à la prospérité matérielle du couvent⁸³. D'autre part, préserver les règles édictées dans le typikon, en empêchant tout changement: il lui appartient notamment de maintenir l'organisation cénobitique⁸⁴. Une telle responsabilité pourrait déjà lui permettre d'agir sur la vie interne du monastère. Le typikon lui accorde aussi d'intervenir dans certains cas, en coopération avec la supérieure⁸⁵. Elle peut enfin jouer un rôle dans l'élection de la supérieure, qui se fait en sa présence⁸⁶. En temps ordinaire, son rôle consiste simplement à contrôler la régularité de la procédure; mais, en cas de désaccord entre les moniales, il devient décisif, car elle se prononce en faveur d'une des deux parties (la partie la meilleure, dit le typikon, mais seule la patronne, apparemment, est juge de ce caractère meilleur). En outre, si les bonnes candidates viennent à manquer, elle doit en chercher à l'extérieur du monastère. Enfin, elle dépose la supérieure incompétente⁸⁷.

Pour conclure, si les femmes ont généreusement contribué à la prospérité de l'Église byzantine en général et des monastères en particulier, leur influence sur la vie spirituelle de ces derniers apparaît très limitée. Mais il reste à examiner leur rôle dans la vie religieuse de l'Empire byzantin d'un troisième point de vue: la part qu'elles ont prise dans les conflits religieux et dans la défense de la foi.

⁷⁹ Voir DELEHAYE, Deux typica (cité n. 65), 29-31 (*Théotokos de Bonne-Espérance*) et 108 (*Lips*); LAIOU, Observations (cité n. 58), 78-79.

⁸⁰ GAUTIER, *Théotokos Kécharitoménè* (cité n. 68), chap. 3 (p. 32-33) et chap. 80 (p. 142-145).

⁸¹ LAIOU, Observations (cité n. 58), 77-78.

⁸² GAUTIER, *Théotokos Kécharitoménè* (cité n. 68), chap. 3 (p. 32-35) et chap. 80 I. 2263-2267 (p. 144-145).

⁸³ Chap. 9-10 (p. 44-47), chap. 14 (p. 56-59).

⁸⁴ Chap. 55 (p. 104-105).

⁸⁵ Chap. 4 I. 353-358 (p. 38-39).

⁸⁶ Chap. 11 (p. 48-51).

⁸⁷ Chap. 13 (p. 54-55).

3. La défense de la foi

La participation de femmes aux luttes religieuses qui ont marqué l'histoire byzantine est attestée du début à la fin de l'Empire. L'épisode le plus célèbre, celui de la crise iconoclaste, sera développé plus bas. Mais bien d'autres cas sont connus, soit pour l'époque protobyzantine, soit pour les XIII^e-XIV^e siècles. Au V^e siècle, l'*augousta* Pulchérie soutient les moines Acémètes contre les autorités ecclésiastiques et politiques⁸⁸. Au VI^e siècle, l'impératrice Théodora aide de toutes les manières possibles les évêques et les clercs qui refusent d'admettre le concile de Chalcédoine et sont poursuivis par les empereurs Justin I^{er} puis Justinien; et quand le patriarche de Constantinople Anthime doit fuir la colère de Justinien, elle le dissimule au palais même, pendant des années⁸⁹.

Sept siècles plus tard, de nombreuses femmes de la famille impériale s'opposent résolument à la politique d'union avec Rome menée par Michel VIII Paléologue. Au premier rang de ses adversaires⁹⁰, il y a sa sœur Irène Palaïologina (de son nom monastique, Eudocie) et ses nièces, les filles d'Irène: ce sont Théodora Raoulaina, persécutée et emprisonnée pour ses activités antiunionistes; Anne, veuve du despote d'Épire et exerçant la régence pour son fils mineur; enfin, Marie, épouse du tsar des Bulgares Constantin Tich. Selon l'historien Pachymère, Marie aurait projeté une alliance entre les Bulgares et les Mamelouks d'Egypte pour écraser Michel VIII; quant à Irène, elle aurait déclaré, à la mort de son frère, qu'il était voué à la damnation éternelle⁹¹. L'attitude de l'épouse de Michel VIII, Théodora, est plus difficile à cerner. Il semblerait qu'elle ait eu d'abord des sympathies antiunionistes; ensuite, elle a dû accepter la politique impériale⁹². Dans la profession de foi qui lui a été imposée après la mort de Michel VIII, elle déclare ceci: „même alors le caractère inhabituel et nouveau de la chose me pesait et me faisait souffrir“⁹³. Qu'en était-il vraiment?

⁸⁸ HOLUM, Theodosian Empresses (cité n. 33), 135-136; G. DAGRON, Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine, in: ID., La romanité chrétienne en Orient, Londres 1984, VIII, 235-236.

⁸⁹ John of Ephesos, Lives of the Eastern Saints, chap. 13, 25, 47-49, 58, éd. trad. E.W. BROOKS, in: PO, XVII 1, 189, XVIII 4, 529, 676-680, 686-687, 691, XIX 2, 225.

⁹⁰ Georges Pachymérès, Relations historiques, V, 14, éd. A. FAILLER, trad. V. LAURENT (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXIV), II, Paris 1984, 486-487. Voir D.J. GEANAKOPLOS, Emperor Michael Palaeologus and the West 1258-1282, Cambridge (Mass.) 1959, 274; NICOL, The Byzantine Family (cité n. 62), n° 14 p. 16-17 (pour Théodora Raoulaina); LAIOU, The Role (cité n. 67), 251.

⁹¹ Georges Pachymérès, Relations historiques, VI, 1, éd. A. FAILLER, trad. V. LAURENT (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXIV), II, Paris 1984, 544-547; VII, 3, éd. trad. A. FAILLER, III, Paris 1999, 24-25.

⁹² TALBOT, Empress Theodora (cité n. 59), 297-298.

⁹³ S. PÉTRIDÈS, Chrysobulle de l'impératrice Théodora (1283), in: Échos d'Orient 14 (1911) 27 et 28.

Des femmes prennent aussi parti dans le schisme arsénite. Toujours d'après Pachymère, une autre sœur de Michel VIII, Marthe, ainsi que la fille et la belle-fille de Marthe se sont opposées à l'empereur⁹⁴. Pour la suite de la crise, la correspondance du patriarche Athanase témoigne encore de l'implication des femmes. Il reproche implicitement à Marie, épouse de Michel IX et bru d'Andronic II, de montrer de la bienveillance à ses opposants, c'est-à-dire au parti arsénite; il accuse également de dissidence les épouses de trois hauts dignitaires impériaux⁹⁵. Plus tard dans le XIV^e siècle, Irène Choumnaina, veuve d'Andronic Paléologue et elle aussi bru d'Andronic II, s'engage énergiquement dans la querelle hésychaste et prend la tête de l'opposition à Grégoire Palamas⁹⁶. Par ailleurs, d'après la correspondance de Nicéphore Grégoras, l'impératrice Irène, épouse de Jean VI Cantacuzène, partage cet engagement, qui est en opposition complète avec les positions de son mari⁹⁷.

Pour tous ces événements, nos informations se limitent au cercle de la famille impériale et à quelques rares femmes de la haute société. La crise iconoclaste est le seul conflit religieux pour lequel les données s'étendent à d'autres milieux. La participation des femmes à la défense des icônes est très largement admise, et deux formes d'iconophilie féminine sont mises en avant: d'abord, le fait que des femmes aient continué à vénérer des icônes qu'elles gardaient secrètement; d'autre part, le fait que des femmes aient lutté contre les entreprises iconoclastes et subi, de ce fait, des persécutions ou même le martyre⁹⁸.

Comme exemple de chacune de ces formes d'iconophilie, on peut citer deux épisodes de la Vie d'Étienne le Jeune, rédigée au début du IX^e siècle. Dans la prison où Constantin V l'a fait enfermer, Étienne reçoit la visite de l'épouse du geôlier; elle lui apporte trois icônes qu'elle cachait chez elle (une de la Théotokos et de son fils, une de saint Pierre, une de saint Paul); le saint les lui rend juste avant son

⁹⁴ Georges Pachymères, *Relations historiques*, IV, 18, éd. A. FAILLER, trad. V. LAURENT, II, Paris 1984, 380-381.

⁹⁵ Voir *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I 4, éd. V. LAURENT, Paris 1971, n° 1689 et n° 1614; *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople*, n° 34 et n° 69 l. 144-145, éd. A.-M. MAFFRY TALBOT (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae VII*), Washington 1975, 70-73, 170-171 (texte) et 382-390 (commentaire); LAIOU, *The Role* (cité n. 67), 251 (sur Marie).

⁹⁶ HERO, *Irene-Eulogia* (cité n. 63), 140-144.

⁹⁷ Correspondance de Nicéphore Grégoras, n° 151, éd. R. GUILLAND, Paris 1927, 234-235. Voir LAIOU, *The Role* (cité n. 67), 251.

⁹⁸ J. HERRIN, *Women and the Faith in Icons in Early Christianity*, in: R. SAMUEL et G. STEDMAN JONES (éd.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres 1982, 56-83; EAD., *Public and Private Forms of Religious Commitment among Byzantine Women*, in: L. J. ARCHER, S. FISCHLER et M. WYKE (éd.), *Women in Ancient Societies. An Illusion of the Night*, Londres 1994, 197-199; MANGO, *St. Anthusa* (cité n. 54), 409; A. P. KAZHDAN et A.-M. TALBOT, *Women and Iconoclasm*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 84-85 (1991-1992) 391-408.

martyre⁹⁹. L'autre épisode se place au tout début de l'iconoclasme, quand l'empereur Léon III veut faire enlever l'image du Christ à la Chalcé: des femmes honorables déclenchent alors une émeute et subissent le martyre pour cette raison¹⁰⁰.

Mais, dans ce cas encore, les sources parlent davantage des femmes de la famille impériale. Elles font état de leur iconophilie sous deux aspects: d'une part, la dissimulation d'icônes et leur vénération en cachette; d'autre part, le rôle revenant à deux impératrices, régentes pour leur fils mineur, dans le rétablissement de l'orthodoxie. Pour ce qui est de la vénération secrète des icônes, le récit le plus connu concerne la mère de l'impératrice Théodora, Théoctiste: celle-ci fait venir ses cinq petites-filles dans le monastère où elle réside et leur montre des icônes qu'elle y garde secrètement; du moins jusqu'au moment où la plus jeune des princesses révèle involontairement l'affaire à son père, Théophile, et où l'empereur interdit ces visites¹⁰¹. L'illustration figurant dans le manuscrit de Skylitzès de Madrid a rendu cet épisode particulièrement célèbre¹⁰². D'autres versions mettent en scène dans ce rôle non pas Théoctiste, mère de Théodora, mais Euphrosynè, deuxième épouse du père de Théophile¹⁰³. Il existe aussi une narration selon laquelle Théodora elle-même dissimulait des icônes au palais, dans sa chambre, et les vénérerait secrètement; un jour, elle est surprise par le bouffon de l'empereur et n'évite la colère de Théophile que par sa présence d'esprit¹⁰⁴. Des sources assez tardives parlent aussi d'icônes cachées par l'impératrice Irène et découvertes par Léon IV¹⁰⁵. On avouera que ces récits sont trop beaux pour ne pas susciter quelques doutes. Néanmoins, en ce qui concerne Théodora, une lettre du pape Nicolas I^{er} mentionne que, du vivant même de son mari, elle n'avait pas craincé de défendre la foi juste et de persévérer dans la religion orthodoxe¹⁰⁶.

⁹⁹ M.-F. AUZÉPY, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le diacre* (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3), Aldershot 1997, §§ 57 et 62, p. 159, 164 (texte), 257, 262.

¹⁰⁰ Ibid., § 10, p. 100-101 (texte), 193-194. Sur le problème de l'historicité de l'épisode, voir M.-F. AUZÉPY, *La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité?*, in: *Byzantium* 60 (1990) 445-492.

¹⁰¹ Theophanes Continuatus, éd. I. BEKKER, Bonn 1838, 89 I. 15-91 I. 10. Georgius Cedrenus, éd. I. BEKKER, II, Bonn 1839, 103-106.

¹⁰² A. GRABAR et M. MANOUSSACAS, *L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, Venise 1979, pl. XI et fig. 28.

¹⁰³ Simeon Magister, éd. I. BEKKER, Bonn 1838, 628 I. 8-629 I. 3.

¹⁰⁴ Theophanes Continuatus, éd. I. BEKKER, Bonn 1838, 91-92.

¹⁰⁵ Georgius Cedrenus, éd. I. BEKKER, II, Bonn 1839, 19-20; le passage est traduit dans *The Chronicle of Theophanes Confessor*, par C. MANGO et R. SCOTT, Oxford 1997, 626 n. 9, remarquant que la dissimulation d'icônes par Irène ne figure pas chez Théophane. Leonis Grammatici Chronographia, éd. I. BEKKER, Bonn 1842, 192. Voir GARLAND, *Byzantine Empresses* (cité n. 55), 75 n. 11 (p. 258).

¹⁰⁶ Lettre 14: J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XV, Paris 1902, col. 272.

S'agissant du rétablissement de l'orthodoxie, on ne saurait nier que, par deux fois, l'iconoclasme a pris fin sous la régence d'une femme, Irène en 787 et Théodora en 843. Dans son récit des événements qui suivent la mort de Léon IV en 780, la chronique de Théophane accorde un rôle important à Irène: l'impératrice prend l'initiative de la réunion nécessaire à l'installation d'un nouveau patriarche; elle écrit au pape pour qu'il se fasse représenter au concile projeté; lors du concile, réuni en 786 à Constantinople dans l'église des Saints-Apôtres, elle suit les délibérations avec son fils depuis la galerie; après l'échec de ce premier concile, elle invite à nouveau les évêques à se réunir à Nicée en 787¹⁰⁷.

Le rôle effectif joué un demi-siècle plus tard par la veuve de Théophile, Théodora, est plus difficile à appréhender. Les sources historiques ne s'accordent pas sur la part que l'impératrice et les différents membres de sa famille et de son entourage ont prise au renversement de l'iconoclasme¹⁰⁸. Quant à la Vie de Théodora, elle se contente d'affirmer que son fils, Michel III, a rétabli la foi orthodoxe „sur l'incitation, l'encouragement et l'instruction de sa vénérable et sainte mère Théodora“¹⁰⁹. Différents récits mettent, eux, l'accent sur un autre aspect: le fait que Théodora, par sa piété, a obtenu le rachat de son mari, l'empereur iconoclaste Théophile. On lit ainsi, chez le Continuateur de Théophane, comment Théodora arrache, presque de force, le pardon de son mari, en jurant qu'il s'est repenti sur son lit de mort¹¹⁰. La Vie de Théodora décrit longuement l'agonie de Théophile: pendant qu'il souffre atrocement, l'impératrice passe la nuit en pleurs et en supplications, implorant la Mère de Dieu d'intercéder pour l'empereur; à la suite de ses prières, Théophile touche un collier portant une image sainte et meurt paisiblement¹¹¹. Ailleurs, il est question d'une vision: le Christ apparaît à Théodora et lui signifie que, à cause de sa foi, il pardonne à Théophile¹¹². En définitive, Théodora est dépeinte davantage en épouse sauvant son mari qu'en restauratrice de

¹⁰⁷ Theophanis Chronographia (cité n. 35), A. M. 6277-6280, 458-463; trad., 632-637. Sur les éventuelles motivations d'Irène, voir J. HERRIN, *The Formation of Christendom*, Londres 1989, 411-412.

¹⁰⁸ Theophanes Continuatus, éd. I. BEKKER, Bonn 1838, 148-149, accorde le premier rôle à l'oncle paternel de Théodora, Manuel; de même Iosephi Genesii regum libri quattuor, IV 2, éd. A. LESMUELLER-WERNER et I. THURN (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae XIV*), Berlin-New York 1978, 56-57; trad. Genesios, *On the Reigns...*, par A. KALDELLIS, Canberra 1998, 72-74. L'impératrice est passée sous silence dans Georgius Monachus, *Chronicon*, éd. C. DE BOOR (et P. WIRTH), II, Stuttgart 1978, 801-803. Voir GOUILARD, *Le Synodikon* (cité n. 44), 120-126; R. CORMACK, *Women and Icons, and Women in Icons*, in: JAMES (éd.), *Women, Men and Eunuchs* (cité n. 50), 36.

¹⁰⁹ BHG 1731: Bios tēs autokrateiras Theodōras, § 10, éd. A. MARKOPOULOS, in: *Summeikta* 5 (1983) 265; trad. M. P. VINSON, *Life of St. Theodora the Empress*, in: A.-M. TALBOT (éd.), *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington 1998, 374.

¹¹⁰ Theophanes Continuatus, éd. I. BEKKER, Bonn 1838, 152-154.

¹¹¹ BHG 1731: Bios tēs autokrateiras Theodōras (cité n. 109), § 8, 263-265; trad., 371-373.

¹¹² BHG 1734a; voir aussi GOUILARD, *Le Synodikon* (cité n. 44), 124-125.

l'orthodoxie. Un tel rôle, déjà approuvé par l'apôtre Paul¹¹³, s'accorde sans doute mieux au modèle de comportement féminin qui prévaut à Byzance.

Telles sont les données qui servent en général à affirmer l'iconophilie des femmes et l'importance de leur action pendant la crise iconoclaste. Il faut bien avouer que les sources disponibles ne sont pas très nombreuses et qu'elles présentent des variantes importantes, des contradictions, des développements légendaires. De ce fait, Robin Cormack a récemment remis en cause l'opinion traditionnelle: dans un article de 1997, il a nié que les femmes aient été particulièrement iconophiles et aient joué un rôle important dans le triomphe final de l'orthodoxie¹¹⁴. On peut être d'accord, jusqu'à un certain point, avec son examen critique des épisodes les plus célèbres et des sources les plus fréquemment invoquées. Mais l'existence d'embellissements hagiographiques tardifs n'empêche pas qu'un noyau de réalité ait pu exister à l'origine. Surtout, il y a au moins une source dont Robin Cormack ne tient pas compte et qui résiste à son analyse: à savoir la correspondance de Théodore Stoudite¹¹⁵. Il se trouve qu'une proportion importante des lettres de Théodore Stoudite est adressée à des femmes. Théodore y mentionne l'aide que ses correspondantes apportent aux persécutés, les épreuves qu'elles subissent en personne pour la défense de la foi; parfois même, il souligne que ces femmes iconophiles ont des maris ou des proches qui, eux, sont iconoclastes. Bien sûr, de telles notations n'autorisent pas de conclusions statistiques et ne permettent pas d'affirmer que les femmes sont beaucoup plus iconophiles que les hommes. Mais un fait demeure: cette correspondance du début du IX^e siècle est le seul cas où nous rencontrons une proportion si importante de lettres adressées à des femmes. Et cette même période est pour ainsi dire la seule pour laquelle nous ayons connaissance de femmes hymnographes, dont la plus célèbre est la poétesse Kassia¹¹⁶. Il y a donc une visibilité exceptionnelle des femmes au moment de la crise iconoclaste, et il n'apparaît pas illégitime de lier cette visibilité à l'activité qu'elles ont pu avoir alors en faveur de l'orthodoxie.

Au total, l'implication des femmes dans les conflits religieux à Byzance est indéniable, en tout cas pour l'élite sociale dont nous parlent les sources; et leur rôle particulier dans la défense de la foi à l'époque iconoclaste reste une hypothèse très vraisemblable. Comment cette participation à la vie religieuse a-t-elle été perçue dans le monde byzantin, notamment par l'Église? J'envisagerai deux types de témoignages: les représentations figurées et les affirmations des textes.

¹¹³ I Cor. 7, 16.

¹¹⁴ CORMACK, Women and Icons (cité n. 108), 24-51.

¹¹⁵ Elle a été étudiée dans cette perspective par KAZHDAN et TALBOT, Women and Iconoclasm (cité n. 98), 396-400 et 408.

¹¹⁶ Ibid., 400-401.

S'agissant des représentations figurées, on songe évidemment aux icônes représentant le triomphe de l'orthodoxie¹¹⁷. Robin Cormack analyse une icône de ce type, datée des environs de 1400¹¹⁸; mais son interprétation me paraît contestable sur certains points. Au centre de la scène, trône l'icône de la Théotokos Hodègètria. Des deux côtés de cette icône centrale, dans le bandeau supérieur, quelques personnages se tiennent debout: d'un côté le patriarche Méthode, suivi de trois moines; de l'autre l'impératrice Théodora, suivie d'un empereur enfant, son jeune fils Michel III. Selon Robin Cormack, c'est l'État byzantin qui est représenté d'un côté, face à l'Église de l'autre; à la limite, il importe peu que l'une des figures impériales soit féminine, car seule la légitimation politique compte, et non la femme. Peut-être. C'est néanmoins une femme qui est figurée. Cette femme domine nettement son très jeune fils¹¹⁹ et c'est elle, et non l'empereur enfant, qui se tient symétriquement par rapport au patriarche. On pourrait même aller plus loin dans l'antithèse. Le bandeau supérieur de l'icône présente une dissymétrie notable. À droite, se pressent quatre membres de l'Église. Au centre règnent, seuls, la Théotokos et son fils. À gauche, dans un espace relativement vide, on voit Théodora et son fils. Il ne serait pas impossible de soutenir que cette disposition attire l'attention sur les deux couples mère-enfant. Donc sur deux femmes, malgré la distance qui sépare Marie d'une fille d'Ève, même impératrice. Pour conclure sur ce point, il est légitime de mettre en doute le rôle historique réel de Théodora, et ce rôle a peut-être été modeste. Mais tel qu'il est représenté sur cette icône, il est manifestement mis en valeur. C'est une impératrice-mère qui est à l'honneur, et non un empereur.

Il reste à examiner les appréciations des textes. L'éloge des femmes qui prennent la défense de la foi s'appuie sur des précédents scripturaires; les propos de l'apôtre Paul, appliquant à des femmes les termes „protectrice“ (*prostatis*) ou „coopératrice“ (*sunergos*)¹²⁰, sont souvent rappelés ou forment un arrière-plan implicite. Je me limiterai à quelques exemples. À la fin du IV^e siècle, la première femme de Théodore I^{er}, Aelia Flacilla, est qualifiée de „colonne de l'Église“ par Grégoire de Nysse, dans son oraison funèbre¹²¹. Au milieu du V^e siècle, le concile de Chalcédoine acclame l'impératrice Pulchérie comme „lumière de l'orthodoxie“ et „protectrice de la foi“¹²². Quatre siècles plus tard, l'impératrice Théodora est

¹¹⁷ Pour une liste des icônes de ce type, voir CORMACK, Women and Icons (cité n. 108), 29 n. 18.

¹¹⁸ Ibid., 27-31.

¹¹⁹ Michel III avait alors trois ans et deux mois: voir C. MANGO, When was Michael III born?, in: Dumbarton Oaks Papers 21 (1967) 253-258.

¹²⁰ Rom. 16, 1 et 3.

¹²¹ *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*, in: Gregorii Nysseni Opera, IX, Sermones, I, éd. G. HEIL, A. VAN HECK, E. GEBHARDT, A. SPINA, Leyde 1967, 480 l. 21. Voir HOLUM, Theodosian Empresses (cité n. 33), 23 et n. 67.

¹²² *Acta conciliorum oecumenicorum*, actio VI § 11, éd. E. SCHWARTZ, II, 1, 2, Berlin-Leipzig 1933, 155 l. 16-17 et 20; voir HOLUM, Theodosian Empresses (cité n. 33), 215.

qualifiée de „gardienne de la foi“ dans l'épigramme du patriarche Méthode accompagnant la restauration de l'icône de la Chalcé¹²³. Au milieu du XIV^e siècle encore, Nicéphore Grégoras dénomme Irène, épouse de l'empereur Jean VI Cantacuzène, „athlète excellent“¹²⁴.

Il va de soi que le point de vue dépend du parti qui s'exprime. Mais nous avons rarement des témoignages issus des deux parties d'un conflit. Une fois pourtant, c'est le cas. Il s'agit de la controverse hésychaste et du rôle qu'y joua Irène Choumnaina. Le voici, présenté par Nicéphore Grégoras: „Elle donnait toujours son temps libre à la lecture des Saints Livres et acquit dans ce commerce une connaissance aussi profonde que variée de la plus haute théologie (*theôria*), de sorte que, sur appel des circonstances, elle fut la meilleure auxiliaire (*summachos*) des saints dogmes de l'Église“¹²⁵. Un adversaire, le patriarche Philothée Kokkinos, s'exprime bien différemment¹²⁶. Il vise des femmes de la plus haute société constantinopolitaine, dont Irène: elles sont „superficielles, crédules et vaines“; il leur reproche notamment „l'intempérance de la langue“. Nous sommes renvoyés ainsi à ce qui constitue le cœur du problème: la parole publique, autrement dit le magistère. Les femmes peuvent défendre la foi comme des athlètes ou mourir pour elle. Mais l'exposer? La question de la didascalie sera le dernier point que j'envisagerai.

4. Le problème du magistère

L'adversaire principal d'Irène Choumnaina, Grégoire Palamas, montre à merveille que la *didaskalia* représente le problème crucial. D'après lui, Irène „affirme être prête à enseigner l'exactitude de ses croyances..., si seulement on veut bien lui prêter l'oreille comme à un maître (*didaskalos*)“; d'après lui encore, „elle ambitionne d'être didascale des hommes dans les dogmes divins..., sans respecter la décision du Seigneur et sans accepter le commandement apostolique“¹²⁷. Les références à la Genèse et à la première Épître aux Corinthiens sont claires. Ce sont précisément les textes que le concile in Trullo invoquait pour interdire aux femmes de prendre la parole. Inversement, l'éloge de Nicéphore Grégoras que je viens de citer fait grand cas du savoir théologique d'Irène, mais ne mentionne nullement un

¹²³ C. MANGO, The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople, Copenhague 1959, 127 l. 20. GARLAND, Byzantine Empresses (cité n. 55), 103.

¹²⁴ Voir n. 97.

¹²⁵ Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae, XXIX 24, éd. I. BEKKER, III, Bonn 1855, 241; la traduction est celle de V. LAURENT, Une princesse byzantine au cloître, in: Échos d'Orient 29 (1930) 59.

¹²⁶ PG 151, col. 642C. Voir LAIOU, Observations (cité n. 58), 96-97; EAD., The Role (cité n. 67), 251 et n. 91-92.

¹²⁷ Antirrhētikoi pros Akindunon, V, 10 et 11, in: Grēgoriou tou Palama Suggrammata, III, éd. L. KONTOGIANNÈS et B. PHANOURGAKÈS, III, Thessalonique 1970, 468 l. 13-16 et 468 l. 32-469 l. 5. Voir HERO, Irene-Eulogia (cité n. 63), 141-142.

enseignement devant un public masculin; son silence sur ce point n'est sans doute pas fortuit¹²⁸.

La question épineuse n'est donc pas de reconnaître les capacités intellectuelles des femmes ni même d'admettre que le savoir théologique leur est accessible. C'est d'accepter qu'elles prennent la parole en public: car un tel comportement bouleverse l'ordre naturel que Dieu a voulu et qui détermine à la fois les fonctions imparties aux femmes, leur rôle social et la hiérarchie des sexes. Un passage de l'*Alexiade* d'Anne Comnène le confirme. La princesse y déclare qu'elle aurait „voulu faire un exposé complet de l'hérésie des Bogomiles“; mais elle ajoute aussitôt: „la pudeur m'en empêche, car, bien qu'historienne, je suis femme“¹²⁹. Manifestement, Anne Comnène n'éprouve aucun doute sur sa capacité à expliquer une hérésie. Seules les convenances y font obstacle.

Anne Comnène ne représente pas nécessairement le point de vue de l'Église. Mais des membres éminents de l'Église attribuent eux aussi un savoir théologique aux femmes et formulent des appréciations positives à cet égard. Grégoire de Nysse exprime à de nombreuses reprises son admiration pour la science de sa sœur Macrine¹³⁰. Plus tard, au IX^e siècle, la *patrikia Eirénē* est appelée „ma mère spirituelle“ par Théodore Stoudite, dans une de ses lettres; et Théodore déclare à une autre correspondante: „je ne refuse pas de m'instruire, même auprès d'une femme“¹³¹.

Si le savoir théologique est reconnu, l'enseignement dans un cadre privé, et notamment familial, est également admis: c'est un rôle où se combinent la piété féminine et la responsabilité maternelle dans la formation des jeunes enfants. Il n'y a donc rien d'étonnant à le voir apparaître dans les portraits de femmes modèles, tels qu'ils figurent dans les éloges funèbres. Théodore Stoudite écrit de sa mère: „elle conduit (sa fille) à la piété envers Dieu et lui enseigne les saintes écritures“¹³². Psellos fait, lui aussi, une remarque similaire sur sa mère¹³³. Ces notations reflètent vraisemblablement la réalité. Un tel comportement correspondait, en tout cas, à l'idéal requis d'une mère byzantine. Et, quand un écrit historique ou une chronique rappellent le rôle joué par Pulchérie dans la formation de son jeune frère, Théodose II, on a affaire à la même situation: la sœur ainée remplit un rôle maternel¹³⁴.

¹²⁸ Ibid., 144 n. 69.

¹²⁹ Anne Comnène, *Alexiade*, XV, 9, 1, éd. B. LEIB, III, Paris 1945, 223.

¹³⁰ Grégoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine*, §§ 17-18, éd. P. MARAVAL (Sources chrétiennes 178), Paris 1971, 198-201. Voir aussi n. 136.

¹³¹ Theodori Studitiae epistulae, n° 87 et n° 551, éd. G. FATOUROS (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXXI/2), Berlin-New York 1992, I, 488 et II, 207 et 839.

¹³² PG 99, col. 888B.

¹³³ K.N. SATHAS, *Mesaiōnikē Bibliothékē*, V, Venise-Paris 1876, 17.

¹³⁴ Sozomenus, *Kirchengeschichte*, IX, 1, 8, éd. J. BIDEZ revue par G. C. HANSEN (Griechische Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), Berlin 1995, 391; Theophanis *Chronographia* (cité n. 35), A. M. 5901, 81; trad., 125.

Ce qui fait réellement problème, comme il a été dit, c'est la prise de parole publique. Un exemple le prouve a contrario. Au moins une fois, Jean Chrysostome a qualifié une femme de didascale; cette femme, qui plus est, était sa future ennemie, l'impératrice Eudoxie¹³⁵. Mais quel était le contexte? Il s'agissait d'une translation de reliques, comportant une procession hors de Constantinople. L'impératrice s'était jointe à la procession, en montrant à tous l'exemple de la piété et de l'endurance. L'évêque loue ce qu'elle fait, non ce qu'elle dit. Elle est un modèle, mais elle n'enseigne pas.

Dans d'autres cas, certes, le qualificatif de didascale est appliqué à des femmes qui enseignent. Mais cet enseignement garde le plus souvent des formes spécifiques. Prenons, par exemple, la Vie de Macrine écrite par son frère, Grégoire de Nysse; à plusieurs reprises Macrine y est dénommée *didaskalos*; et, au moment de sa mort, elle parle „comme inspirée par l'Esprit saint“¹³⁶. Mais ces affirmations correspondent à deux cas de figure: d'une part, l'enseignement de Macrine à la communauté de femmes qu'elle dirige (et nous sortons alors du thème qui nous a été imparti, lequel exclut les moniales); d'autre part, la relation entre Macrine et ses frères, Pierre ou Grégoire; cette fois encore, il s'agit d'une relation de sœur aînée à frère plus jeune et on se trouve en fait dans la sphère familiale, où l'enseignement féminin peut s'exercer.

En dehors de ce cadre, un magistère féminin reste frappé d'ambiguïté, et son expression publique est périlleuse. Toutefois, même sur ce point, il y a sans doute eu une évolution. On constate une évolution, en tout cas, dans une catégorie précise de sources, les textes hagiographiques. Dans les Vies de saintes les plus anciennes, l'activité publique d'enseignement n'est pas totalement absente. Sans remonter aussi haut dans le temps que Thècle, je mentionnerai Mélanie, dont „l'enseignement inspiré par Dieu bénéficie à beaucoup“¹³⁷; ou encore Matrona de Pergé: à Beyrouth, elle ne se contente pas d'enseigner l'Écriture aux femmes qui se réunissent autour d'elle; elle convertit des païens¹³⁸. Bien différente est la présentation d'une Vie plus tardive, celle d'Athanasia d'Égine, qui vécut dans la première moitié du IX^e siècle: „Les dimanches et les jours de fêtes, elle réunissait charita-

¹³⁵ PG 63, col. 469.

¹³⁶ Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine, §§ 12, 18-19, 26, éd. P. MARAVAL (Sources chrétiennes 178), Paris 1971, 182-183, 200-203, 230-231 et 12; Id., Lettres, n° 19 § 10, éd. P. MARAVAL (Sources chrétiennes 363), Paris 1990, 250-251; Id., *Dialogus de anima et resurrectione*, in: PG 46, col. 12A, 16A, 20A, etc.: voir R. ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasiens*, Göttingen 1986, 221-225; E. M. SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*, Würzburg 1994, 151, 156-157, 163-165, 169-172.

¹³⁷ Vie de sainte Mélanie (cité n. 64), §§ 32, 42-45, 54, 56, 62, 64, pp. 188-189, 206-215, 232-235, 238-239, 250-253, 256-257.

¹³⁸ I. S. Matronae vita prima, §§ 19, 20 et 22, in: AASS Nov. III, Bruxelles 1910 (1970), 799-801; trad. J. FEATHERSTONE, St. Matrona of Perge, in: A.-M. TALBOT (éd.), *Holy Women* (cité n. 48), 38, 39 et 41.

blement autour d'elle toutes les voisines et leur lisait les saintes écritures, élevant leur esprit et l'amenant à la crainte et à l'amour du Seigneur¹³⁹. Athanasia s'adresse uniquement à des femmes, et elle le fait dans un cadre domestique.

De même, la Vie de Théodora présente l'impératrice comme un modèle, mais seulement par son comportement; quant à l'enseignement qu'elle dispense, il se limite à ses enfants et à sa maisonnée¹⁴⁰. Il semblerait donc que l'exclusion du magistère se soit renforcée, au moins sur le plan idéologique.

En définitive, le rôle des femmes (autres que les moniales) dans l'Église byzantine et dans la vie religieuse de l'époque est difficile à apprécier d'une manière globale. Si leur contribution à la prospérité matérielle de l'Église est indéniable, leur action dans le domaine religieux ou spirituel est beaucoup plus malaisée à cerner: les sources, trop peu nombreuses, sont d'interprétation délicate; outre les réélaborations et les manipulations, le poids de l'idéologie, notamment en ce qui concerne la question de la *didaskalia*, est manifeste. Bien plus complexe encore est la question du rôle que les femmes ont pu jouer dans certaines orientations religieuses. Je pense notamment au développement du culte marial. On a, en effet, avancé l'hypothèse que des *augoustai* de l'époque protobyzantine avaient contribué à ce développement¹⁴¹. Au V^e siècle, les fondations de Pulchérie et de Vérine en l'honneur de la Théotokos, la dévotion mariale d'Eudocie et, au VI^e siècle, celle de l'impératrice Sophie sont certes mentionnées dans les sources¹⁴². Mais leur action a sans doute accompagné un mouvement plutôt qu'elle n'a représenté une véritable initiative: le développement du culte de la Théotokos peut difficilement se séparer d'un contexte théologique et christologique plus large¹⁴³.

En dépit de ces incertitudes, deux conclusions peuvent être avancées. Premièrement, les restrictions frappant les femmes sont devenues plus sévères au cours de l'histoire byzantine. On trouve, en tout cas, deux manifestations d'une telle évolution: l'interdiction d'accéder au sanctuaire se généralise; l'exclusion du magistère se renforce. Nous sommes ici dans le domaine du droit et de l'idéologie. La seconde conclusion concerne le rôle réel des femmes. Il apparaît plus important dans les périodes de crise. Ainsi s'expliquerait que ce rôle semble décliner peu à peu au

¹³⁹ L. CARRAS, The Life of St Athanasia of Aegina: A critical edition with introduction, § 6, in: MOFFATT (éd.), Maistor (cité n. 33), 213.

¹⁴⁰ BHG 1731: Bios tēs autokrateirās Theodōrās (cité n. 109), § 12, 268-271; trad., 378-382.

¹⁴¹ HERRIN, In Search (cité n. 66), 183.

¹⁴² HOLUM, Theodosian Empresses (cité n. 33), 141-142, attribue à Pulchérie la construction de trois églises dédiées à la Théotokos; mais voir The Chronicle of Theophanes Confessor, par C. MANGO et R. SCOTT, Oxford 1997, p. 162 n. 10, qui rectifient la tradition; A. CAMERON, The Empress Sophia, in EAD., Continuity and Change in Sixth Century Byzantium, Londres 1981, XI, 12-13; B. FLUSIN, in: Histoire du christianisme, III, Paris 1998, 639-640.

¹⁴³ A. CAMERON, The Theotokos in Sixth-Century Constantinople, in EAD., Continuity and Change (cité n. 142), XVI, 105 et 106. HERRIN, In Search (cité n. 66), 182-183; EAD., Public and Private Forms (cité n. 98), 185 et 196-197; B. FLUSIN, in: Histoire du christianisme, III, Paris 1998, 637-642.

cours du IV^e siècle, quand l'Église s'institutionnalise. Ainsi s'expliquerait encore qu'il revienne dans une plus grande clarté pendant les deux crises iconoclastes des VIII^e-IX^e siècles, puis aux XIII^e-XIV^e siècles avec l'opposition à la tentative d'union des Églises, ou encore lors de la controverse hésychaste. Cette conclusion s'accorde à un phénomène qui se constate dans des sociétés diverses et dont l'histoire contemporaine offre plusieurs exemples: les femmes assument des rôles plus importants en période de crise; lorsque la vie retrouve son cours normal, les contraintes idéologiques et sociales pesant sur elles se font à nouveau plus fortes.

LA FEMME DANS L'ACTIVITÉ DE L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE

Basileios J i o u l t s i s, Thessaloniki

La présence et le rôle des théologiens laïcs, généralement dans l'Église orthodoxe contemporaine, est une réalité qui provient de la rencontre de principes théologiques fondamentaux avec une multitude de particularités, de tendances et de nécessités historiques. Bien entendu, la formation de cette réalité est un événement «macrochronique». Cela signifie que cet événement ne s'est pas produit à un moment historique précis, mais tout au long de l'histoire de l'Église.

Par ailleurs cette remarque est nécessaire afin de distinguer parmi les principes théologiques stables, qui ont déterminé dès le début le rôle des laïcs dans la vie de l'Église, ainsi que le rôle des particularités variables, sociologiques, nationales, politiques et psycho-émotionnelles des peuples qui ont embrassé l'Orthodoxie. Il est évident que les principes théologiques déterminent le rôle des théologiens laïcs dans la vie ecclésiale, alors que les particularités et les présupposés mentionnés ci-dessus définissent les détails de leur présence et de leur action.

La distinction ci-dessus est indispensable pour interpréter la présence des différences externes qui naturellement existent entre les Églises orthodoxes autocéphales. Mis à part le principe ecclésiologique commun, qui presuppose l'unité et l'égalité entre le clergé et le peuple, dans la communion du Saint-Esprit, dans la diaconie de la prédication et de la charité, on constate une pratique qui diffère d'une Église orthodoxe locale à l'autre. Cette pratique s'exprime par la présence manifeste et distincte des théologiens laïcs dans la formation théologique universitaire, de même que dans l'enseignement secondaire ecclésiastique ou public, ainsi que par la présence manifeste ou, au contraire, minimale de théologiens laïcs dans l'administration, dans les œuvres sociales, pastorales ou missionnaires de l'Église, et encore dans la participation théorique ou essentielle des laïcs à des corps électoraux collectifs qui choisissent les clercs de tous les grades¹. La variété que l'on constate est due aux variables locales qui déterminent les particularités des peuples orthodoxes.

L'interprétation exposée révèle d'une réalité et d'un problème historique. La réalité, c'est la participation de l'élément laïc à la vie ecclésiale, bien entendu dans

¹ Au Patriarcat d'Alexandrie l'assemblée électorale pour l'élection du patriarche est constituée non seulement des évêques et des prêtres, mais aussi des laïcs représentant des communautés d'autres organisations et du peuple fidèle. De même, au Patriarcat d'Antioche, le Conseil Général de la communauté, en plus de la responsabilité pour les finances, participe également à l'élection du Patriarche. Il y a aussi, depuis longtemps, des corps électoraux mixtes pour l'élection du Patriarche et des évêques dans les Patriarcats de Roumanie et de Bulgarie, ainsi que dans l'Église de Chypre. Pour plus de renseignements, cf. Métropolite de Kitros, Barnabas D. TZORTZATOS, *Les institutions fondamentales de l'administration des Patriarcats orthodoxes* (en grec), Athènes 1972, 52, 114, 306, 332.

le cadre de la diaconie du «corps» dont la tête est le Christ et à condition de faire dans l'Église la distinction fonctionnelle entre celle-ci et le clergé². Toutefois, cette réalité apparaît discontinue et dissemblable, soulevant justement par là un problème historique, qui est lié aux raisons sociologiques plus larges et aux conditions locales, ayant contribué, d'une part à la création et au renforcement du cléricalisme et, de l'autre, à l'éloignement progressif des fidèles à l'égard de la vie ecclésiale consciente.

Après ces remarques préliminaires qui abordent notre thème d'une manière théorique mais qui sont nécessaires pour faire comprendre les problèmes qui vont suivre, on va examiner les détails de la présence et du rôle des théologiens laïcs et exclusivement des femmes théologiens dans l'Église orthodoxe contemporaine. Naturellement, il est presque impossible d'aborder simultanément les particularités locales. Aussi est-il nécessaire de se référer à la Grèce, pays orthodoxe le plus représentatif à ce sujet, et de compléter l'image totale se référant à d'autre pays orthodoxes, une fois constatée cette réalité différente. Cette précision étant donnée, le plan méthodologique de cet exposé sera le suivant:

- *Éducation* (situation actuelle, tendances, perspectives et problèmes).
- *Emploi* (enseignement public, privé, ecclésiastique; activités administratives et pastorales de l'Église; mission intérieure; fraternités cathéchetiques; autres domaines sociaux-éducatifs).
- *Relations* (milieux théologiques universitaires et hiérarchie de l'Église, tendances et oppositions).

I. Éducation

L'existence de nombreux théologiens laïcs en Grèce dont la majorité, pendant les quinze dernières années, sont des femmes, est un phénomène unique, non seulement dans le monde orthodoxe, mais dans le monde chrétien tout entier. Cette présence est en relation avec l'enseignement religieux à tous les niveaux de l'éducation et constitue le critère qui permet de comprendre le rôle de l'Orthodoxie dans la formation de la société grecque moderne. Ce rôle se manifeste particulièrement dans l'organisation, le fonctionnement et la place des Facultés de Théologie dans le cadre de l'enseignement supérieur. Plus précisément, la formation théologique est donnée en Grèce par les deux Facultés de Théologie publiques d'Athènes et de Thessalonique³.

² Cf. P. TREMBELAS, Les laïcs dans l'Église (en grec), Athènes 1976, 166-168. Cf. aussi Y. CONGAR, À mes frères, Paris 1968, 56-57.

³ La Faculté de Théologie d'Athènes a été fondée par le décret «Pour l'institution de l'Université» du 31 décembre 1836 et a commencé à fonctionner le 3 mai 1837. La Faculté de Théologie de Thessalonique a été fondée d'abord par le décret de 1925, mais son entrée en fonction n'était pas déterminée avec précision. Par le décret-loi no 1895, du août 1939, la Faculté fut instituée à nouveau et

Le but fondamental de ces Facultés est la formation du futur clergé, l'éducation universitaire des prêtres qui viennent des écoles ecclésiastiques et des grands séminaires et, enfin la préparation des théologiens laïcs qui deviendront professeurs de l'enseignement secondaire.

Tout le personnel des Facultés de Théologie, en tant que fonctionnaires de l'État, dépend immédiatement du Ministère de l'Éducation et du Culte.

D'après une recherche spéciale (1976), on a constaté qu'à la Faculté de Théologie d'Athènes, depuis sa fondation jusqu'en 1975, sur un ensemble de 57 professeurs, 45 (soit 78,95%) étaient laïcs, 4 prêtres mariés (soit 7,02%), 2 prêtres célibataires ou archimandrites (soit 3,51%) et 6 (soit 10,53%) sont devenus évêques durant leur professorat. Les proportions sont plus ou moins les mêmes pour la Faculté de Théologie de Thessalonique. Sur 38 professeurs 32 (soit 82,21%) étaient laïcs, un prêtre marié (soit 2,63%), 3 prêtres célibataires ou archimandrites (soit 7,89%) et 2 (soit 5,26%) étaient évêques ou le sont devenus durant leur professorat⁴.

Pendant cette longue période, 4 femmes théologiens ont travaillé comme personnel auxiliaire dans les deux facultés, mais aucune n'a été membre du personnel enseignant en titre du professeur. Les pourcentages de la dernière période de l'histoire des deux Facultés de théologie, depuis 1976 jusqu'aujourd'hui, ne semblent pas s'éloigner des proportions quantitatives stables qu'a tracées l'histoire passée. Toutefois il faut, peut-être, constater une diminution progressive de la présence des clercs et simultanément une apparition aussi progressive des femmes dans les milieux actuels de la théologie académique.

La présence d'un nombre considérable de professeurs laïcs, parmi lesquels le nombre des femmes professeurs est essentiellement réduit dans les deux Facultés, a été souvent interprétée comme le résultat des conditions locales, combinées avec les tendances ou les procédures internationales au niveau de l'enseignement supérieur. A ne pas oublier, certainement, la position des femmes dans une civilisation virile, ce qui exprime la vérité historique en ce qui concerne la place de la femme dans la première moitié de notre siècle. Il faut bien noter que les universités grecques, en outre de leur caractère local, ont fait des emprunts à la tradition universitaire des pays d'Occident. Il n'est pas utile d'analyser les raisons qui en Occident ont imposé la distinction entre les différentes sciences ainsi que l'histoire des luttes pour le droit des femmes à participer en dignité à la recherche scientifique. Il est cependant nécessaire de relever que, dans le climat qui s'est imposé, l'évolution du

elle a commencé à fonctionner à partir du mois de février 1942. En 1982, suite à la loi no 1268, par décision ministérielle les deux Facultés d'Athènes et de Thessalonique, été divisée chacune en deux sections, d'une de théologie, l'autre de pastorale, avec une autonomie complète dans leur organisation, dans l'enseignement et pour le personnel. Ainsi, aujourd'hui avons-nous en Grèce quatre sections théologiques qui fonctionnent comme les Facultés autonomes.

⁴ Voir plus spécialement B. JIOULTSIS, Licenciés grecs des Facultés de théologie orthodoxes: 1941-1975. Recherche sociologique (en grec), Thessalonique 1977, 29 et 33.

rationalisme depuis l'époque de Descartes a eu comme résultat de consacrer la méthodologie de l'École à plusieurs niveaux de sciences. La théologie n'a pu échapper à ces influences et rester autonome. Ainsi, elle a fait partie des cadres universitaires et elle a suivi, en conséquence, un chemin parallèle à celui des autres sciences dans les domaines de la typologie, de la méthodologie et, peut-être, jusqu'à un certain point, du scientisme. Ces entraves ont imposé rapidement une sorte de théorisation qui a fini par détacher la théologie de la vie de l'Église et de la transformé en une recherche intellectuelle sur le dogme, la morale et l'histoire du Christianisme⁵.

Autre élément important qui a déterminé ce processus a été le modèle académique qu'à leur jugement ont utilisé les conseillers bavarois du roi Othon. Leur modèle concernait les universités allemandes et, en particulier pour la théologie, cela consistait au cadre protestant qui divisait en branches et en classements logiques et scientifiques. Ainsi, contrairement à la tradition de l'Orient orthodoxe qui veut de la théologie tant l'expression de la vie ecclésiale, la théologie a revêtu une forme intellectuelle et s'est liée au scientisme cultivé naturellement dans les milieux académiques. Il est donc normal que cette ambiance ait favorisé les laïcs, sans exclure le clergé, certainement.

À cette époque, on a adopté en Grèce une réorganisation «occidentalisante» de la théologie suivant les théologies confessionnelles. Ce mouvement a déplacé le centre de la théologie orthodoxe de l'expérience de la fonction mystagogique du dogme et de la morale vers l'analyse, l'interprétation et la projection des particularités orthodoxes historiques et confessionnelles⁶.

En notre siècle une nouvelle réorientation s'est manifestée, cette fois-ci vers les racines authentiques de la tradition orientale, marquée par une approche immédiate de la théologie des Pères de l'Église. Sur ce point, il faut signaler ici un détour important de la pensée théologique vers le Mont Athos, le lien essentiel retrouvé entre l'Église grecque et le Patriarcat œcuménique et, aussi la découverte, la restitution, l'étude et l'édition de textes patristiques inconnus, oubliés dans les monastères des patriarchats orientaux. Il faut encore y ajouter la contribution considérable de l'Orthodoxie de la Diaspora qui, surtout à travers la théologie russe, a présenté à l'Occident la théologie orthodoxe⁷.

⁵ Cf. Ch. YANNARAS, Orthodoxie et Occident. La Théologie en Grèce aujourd'hui (en grec), Athènes 1972, 54-59.

⁶ Cf. YANNARAS, op. cit., 58, et St. RUNCIMAN, The Great Church in Captivity, Cambridge 1968, 338.

⁷ Pour une discussion théologique de la rencontre de la théologie orthodoxe avec l'Occident, cf. YANNARAS, op. cit., et Chrysostome S. CONSTANTINIDIS, Métropolite de Myre (actuellement Métropolite d'Ephèse), Orient orthodoxe et Monde occidental (en grec), Athènes 1972. Cf. aussi N. NISSIOTIS, La Théologie en tant que science et en tant que doxologie, in: Irénikon XXXIII (1960), 291-310, et D. TRACATELIS (archevêque d'Amérique), Notre Théologie hier et demain, in Théologie, Vérité et Vie. Congrès spirituel (en grec), Athènes 1962.

Les conséquences de ce changement, malgré le rapide processus de sécularisation, sont évidentes surtout au niveau du monachisme qui connaît une floraison considérable par l'afflux non seulement de jeunes théologiens hommes et femmes, mais de diplômés d'autres Facultés. Il y a un phénomène récent mais très fréquent: des savants moines athonites sont invités dans les amphithéâtres universitaires pour y expliquer les expériences monastiques ou pour présenter des questions de théologie orthodoxe. On constate, d'autre part, la conversion au sacerdoce de théologiens laïcs, assistants de l'Université et au monachisme un grand nombre de jeunes femmes théologiens. Une recherche de l'authenticité et de l'autoconscience orthodoxes doit être signalée aussi au niveau du travail scientifique, de l'enseignement et des éditions. Les années dernières on a vu paraître plusieurs éditions des textes patristiques; aussi dans les Facultés de Théologie les théologiens laïcs soutiennent fréquemment des thèses de maîtrise et de doctorat sur des divers thèmes de théologie orthodoxe.

Après une recherche récente des données statistiques de quinze dernières années (1984-1999), dans les archives des deux Facultés d'Athènes et de Thessalonique, se forment les deux tableaux suivants:

Faculté de Théologie d'Athènes

SECTION	MAITRI-CES HOMMES	MAITRI-CES FEM-MES	DOCTORATS HOMMES	DOCTORATS FEMMES	TOTAL
THÉOLOGIE	18	5	26	4	23 30
THÉOLOGIE SOCIALE	5	18	22	4	23 26
TOTAL	23	23	48	8	46 56

2. Faculté de Théologie de Thessalonique

SECTION	MAITRI-CES HOMMES	MAITRI-CES FEMMES	DOCTORATS HOMMES	DOCTORATS FEMMES	TOTAL
THÉOLOGIE	99	43	61	12	142 73
PASTORALE ET THÉOL. SOCIALE	141	72	76	10	215 86
TOTAL	240	115	137	22	355 159

Dans les tableaux ci-dessus nous signalons une présence assez satisfaisante des femmes en direction de la préparation tant à un diplôme de la maîtrise que d'une thèse de doctorat. Il faut souligner, en même temps, une approche plus essentielle de la théologie universitaire envers la hiérarchie de l'Église, du fait que les universitaires laïcs sont membres des comités synodaux et représentent l'Église dans le dialogue œcuménique. Par ailleurs on peut souligner qu'aucune femme théologien ne participe pas à n'importe quel comité synodal de notre Église.

À côté de cette renaissance positive jusqu'à un certain point, il y a des points d'actualité qui posent une série de problèmes, consernants les perspectives de l'avenir. Ils sont liés directement à la formation théologique. Il y a d'abord le problème créé par le système d'admission aux universités. Par ce système, les Facultés de Théologie, des Lettres et de Droit font partie d'un cycle commun et offrent la possibilité au candidat qui a réussi ses examens de solliciter son inscription à une Faculté, d'après les notes qu'il a obtenues. Le fait qu'on ne tient pas compte de la nature particulière des études de théologie (qui requièrent une vocation spéciale) a comme résultat de faire entrer dans les Facultés de Théologie un certain nombre d'étudiants qui sont prévenus contre la foi ou même souvent militants athées. Certains d'entre eux, proprement dit des femmes, ont fait au cours de leurs études une conversion remarquable et l'on trouve aujourd'hui des théologiens pourvus de la licence qui sont d'anciens athées, devenus d'excellentes professeurs de religion aux lycées du pays. Il ne s'agit là toutefois que d'une minorité. Quant aux autres, ou bien ils sont inscrits comme licenciés à d'autres Facultés, ou bien ils travaillent dans l'enseignement secondaire comme professeurs de religion, ayant ainsi un dédoublement de la personnalité entre la foi et l'idéologie, leur profession et la mission.

Un deuxième problème est lié au bruit produit par la «*théologie féministe*» qui naturellement a touché, avec discréption toutefois, les théologiens universitaires en Grèce. Après les changements politiques récents qui ont mis en avant des thèses radicales en ce qui concerne la justice sociale, l'égalité et les nécessités de l'ensemble de l'humanité, le problème a pris une place importante dans l'actualité quotidienne. Ces orientations ont conduit certainement à l'apparition des tendances sociales concrètes dans le corps enseignant, ce qui a eu des répercussions bien compréhensibles au niveau des étudiants. Tout cependant toutefois on constate un sentiment de désenchantement par rapport à l'engagement social du message chrétien. Un approfondissement de l'essence de la souffrance humaine montre aisément qu'il est impensable de sortir de l'impasse de la «*lutte des classes*», ou même de la «*lutte des sexes*» sans l'expérience authentique de la charité chrétienne. La «*théologie féministe*» et son extension à la «*théologie de la libération et de la révolution*» n'ont pas pu toucher les femmes théologiens orthodoxes, car elles sont restées sans défiance envers la théologie de la Passion, de la Croix et de la Résurrection⁸.

Les mêmes problèmes ont eu des conséquences différentes au sein des autres Églises orthodoxes autocéphales. Tout d'abord le processus historique des ces une somme symbolique naturellement. Dès le début et jusqu'à 1971, l'année où la fermeture a été décrétée par le gouvernement turc, le mode de fonctionnement n'a pas changé, n'ayant pas donner la possibilité au femmes d'étudier la théologie dans cette Faculté.

En ce qui concerne les nouveaux patriarchats, après la chute du «*socialisme existant*», l'enseignement théologique a été incorporé au cadre universitaire, suivant une nouvelle conception sur le rôle de l'enseignant de religion. Aujourd'hui, beaucoup de femmes étudient la théologie, mais d'être théologien laïc et spécialement femme théologien n'offre, dans ces pays, aucune garantie professionnelle. Ainsi l'Église n'y utilise-t-elle les femmes théologiens que dans le cathéchisme des petits enfants ou dans les postes de pastorale et d'action sociale.

II. Emploi

Revenant en territoire grec il faut préciser que le nombre actuellement élevé des théologiens laïcs dans l'enseignement public est étroitement lié aux règlements législatifs concernant l'introduction, dès le début de l'enseignement religieux dans l'éducation spécialement secondaire. De tels règlements ont été édictés par tous les gouvernements grecs depuis la reconstitution de l'État grec moderne. L'expérience du passé avait lié solidement les traditions nationale et religieuse. Tout au long de la domination turque les textes religieux ont offert un support unique pour la pré-

⁸ G. MANTZARIDIS, Morale chrétienne (en grec), Thessalonique 1983, 294-295. Cf. aussi A. DELICOSTOPOULOS, Orthodoxy. La Provocation contemporaine (en grec), Athènes 1986, 206-211.

servation de la langue nationale, tandis que la tradition religieuse a protégé le peuple de l'aliénation et de la disparition en tant que nation. De la sorte, l'enseignement religieux a été l'objet de l'intérêt du premier gouverneur Jean Capodistria et plus tard du régent bavarois Georges Maurer⁹. On trouve dans les documents publics de 1866 les premières indications officielles selon lesquelles l'enseignement religieux est confié à des théologiens laïcs¹⁰.

Actuellement dans les Facultés de théologie, en qualité de membres du personnel enseignant il y a 155 hommes est 8 femmes théologiens. En plus il y a aussi encore 28 femmes, qui travaillent en coopération avec 52 hommes, en qualité d'assistant et dans l'administration des sections. En outre, quatre femmes en principe licenciées en théologie ont effectué parallèlement des spécialisations ultérieures et actuellement elles sont des professeurs à d'autres Facultés universitaires. Dans ce cas nous ajoutons un nombre de 14 femmes lesquelles, après leurs études profondes et spécialisées au sciences diverses, ont étudié la théologie dans le but d'une formation pédagogique et spirituelle complète. Ainsi il y a des femmes professeurs en médecine, en chimie, en pédagogie, en lettres et sciences humaines, qui sont aussi licenciées en théologie.

Dans le domaine de l'enseignement secondaire public il y a actuellement (20 juillet 1999 - selon les données de la Direction du Personnel du Ministère de l'Éducation National et du Culte) 3565 théologiens dont les 1553, c'est-à-dire le 43,56 % sont des femmes. En outre 49 femmes travaillent dans l'enseignement privé c'est-à-dire le 40,5 % parmi 72 hommes. Dans ce point-ci il faut noter qu'aucune femme théologien ne travaille pas dans l'enseignement ecclésiastique jusqu'à 1998. Une exception s'est faite depuis 1998, concernant deux lycées ecclésiastiques (Carpenissi et Caterini) d'après l'intervention des évêchés locaux. De même, d'après les informations de la Direction du Personnel du Saint-Synode, il apparaît que 21 femmes travaillent dans divers établissements d'éducation, surveillés par le Synode.

On suppose, enfin, faute de données officielles, qu'une quarantaine de femmes théologiens appartiennent aux fraternités religieuses qui dépendent ou non des fraternités les plus connues «Zōï» (la Vie), «Sôtir» (le Sauveur) et «Stavros» (la Croix). De même, il y a beaucoup de petites communautés monastiques dans le territoire grec, équipées de femmes, licenciées en théologie, qui travaillent en général dans l'éducation religieuse des enfants. Il n'est pas très facile de préciser le nombre des femmes théologiens qui travaillent dans d'autres domaines administratifs et sociaux sous contrôle de l'État grec. D'après une recherche sur ce sujet, effectuée il y a vingt cinq ans, leur nombre serait de 161¹¹. Il est bien probable,

⁹ Cf. E. COUKOS, art. Jean Capodistria, in: Grande Encyclopédie pédagogique (en grec), t. III, Athènes 1966, 350, et G. Maurer, Das griechische Volk, Heidelberg 1835, 192.

¹⁰ Cf. J. KONGOULIS, Le Cours de Religion dans l'enseignement secondaire (1832-1932). Contribution à l'éducation néogrecque (en grec), Thessalonique 1985, 129.

¹¹ JIOULTSIS, op. cit., 113-115.

sous toute réserve toutefois, que ce nombre ait augmenté récemment et il est certain que le nombre des femmes théologiens a augmenté aussi dans les pays étrangers où qu'elles habitent pour des raisons professionnelles, après y avoir poursuivi des études supérieures, suite de leur licence.

À côté des domaines sociographiques que nous avons mentionnés, un certain nombre de théologiens laïcs, ne pouvant attendre plusieurs années leur nomination dans l'enseignement public, s'orientent vers d'autres Facultés universitaires. Le seul but de ce mouvement était de trouver un travail que le diplôme d'une autre Faculté pourrait leur assurer. Ainsi, surtout après 1960, on a noté une augmentation progressive du nombre des théologiens laïcs qui cherchaient à obtenir une deuxième licence. On constate une préférence par ordre pour les Facultés des Lettres, de Droit, des Sciences Économiques, de Mathématiques et pour l'École Polytechnique. D'autres, indépendamment de leur qualification de théologiens, ont préféré un emploi privé et elles ont refusé beaucoup plus tard leur nomination¹². Aux problèmes de ce genre est due la diminution de l'intérêt des hommes pour les études théologiques et aussi l'augmentation du nombre des femmes qui s'intéressent à obtenir un diplôme universitaire. Le vrai intérêt pour la théologie, intérêt en sens de vocation n'apparaît qu'au 24% des jeunes étudiantes, suite d'une recherche récente dans la Faculté de Théologie de Thessalonique (décembre 1998).

Le retard de la nomination des théologiens dans l'enseignement est en effet, une réalité qui pose de sérieux problèmes d'une part aux théologiens, mais aussi aux Facultés de Théologie, à l'État et à l'Église. D'autre part le problème vient du nombre des candidats acceptés dans les Facultés de Théologie, privilège exclusif de l'État, ainsi que de l'impossibilité d'absorber normalement un très grand nombre de théologiens visant un nombre de postes tellement limité. À un moment donné on a accentué artificiellement ce problème dans le but de pousser certains hommes-théologiens au sacerdoce, mais cela n'a pas donné de résultats, car le sacerdoce est une question de vocation personnelle et non pas d'arrangement professionnel. Aujourd'hui le nombre des théologiens chômeurs dépasse les 6000 (hommes 2778 et femmes 3446), et la conséquence de l'augmentation récente et déraisonnable de ceux qui ont pu avoir accès à la théologie en doublera le nombre dans les trois années prochaines. On n'entrevoit pas pour eux de possibilités d'emploi immédiat, non seulement pour des raisons spirituelles, mais surtout pour des raisons financières et politiques.

L'hésitation manifeste de la hiérarchie de l'Église à utiliser un certain nombre de théologiens chômeurs dans son action pastorale et missionnaire est envisagée actuellement de manière à la fois positive et négative. L'attitude réservée des hiérarches quant à confier des responsabilités à des laïcs, qui ont souvent une attitude hostile à l'égard de l'Église, est justifiée, bien entendu. D'ailleurs, l'interprétation du «sacerdoce royal» (sacerdoce commun des fidèles) a récemment été très exagé-

¹² Cf. JIOULTSIS, ibid., 74-76.

rée, déviant de la ligne des thèses orthodoxes. On croit cependant que, par-delà les références théologiques, les tendances pratiques du cléricalisme ont amené à soutenir la thèse que le clergé est l'Église et que les laïcs sont ses enfants. Cette thèse antiorthodoxe dans son essence, fait dissocier le «corps du Christ» et éloigner l'Église de sa mission. Les fidèles théologiens et tout spécialement les femmes aiment tout autant l'Église que le clergé fidèle, et très souvent, parallèlement à leurs obligations, elles s'y consacrent tout entiers à elle. Sur ce point il y a un chapitre remarquable d'amour et de sacrifice de la part des théologiens laïcs en général, en faveur de l'éducation spirituelle du peuple, aussi en faveur de l'œuvre missionnaire de l'Église en Grèce et en Chypre.

Les constatations ci-dessus nous rapprochent beaucoup de l'Église et de son œuvre liée directement à la mission intérieure. Dans une période relativement récente, des théologiens laïcs ont joué le rôle des protagonistes car l'Église ne disposait pas alors d'un nombre suffisant de théologiens clercs. On doit certainement reconnaître ici la contribution importante, apportée par des théologiens hommes et femmes, membres de fraternités et d'organisations religieuses, à l'évangélisation et au réveil spirituel de la campagne grecque et également des grands centres urbains. La prédication, la presse religieuse, le texte de la *Bible* sont arrivés dans les coins les plus éloignés de la Grèce grâce aux théologiens laïcs¹³, dont un grand nombre était constitué des femmes.

Un mouvement spirituel multilatéral et profond en même temps, s'adressant à tous les âges et à tous les niveaux intellectuels, s'est répandu dans l'ensemble du territoire grec juste après la Deuxième Guerre Mondiale. Des erreurs ou des exagérations ont été commises sans doute, mais c'est bien cette œuvre-là qui dans son ensemble a posé les fondements de l'action éducative, pastorale et missionnaire dans la Grèce contemporaine.

III. Relations

Il nous reste à traiter d'une dernière étape pour apprécier le rôle des théologiens laïcs dans l'Église orthodoxe contemporaine, qui concerne leurs relations avec la hiérarchie de l'Église. Ces approches tiennent ici le caractère de constatations et elles se réfèrent à la réalité grecque, d'ailleurs très représentative. Dans le cas présent, certaines tendances déjà formées sont des points de référence qui déterminent le modèle des relations.

¹³ M. RINVOLUCRI, Anatomie d'une Église. L'Église grecque aujourd'hui, Paris 1969. E. PSILOPOULOS, Le Mouvement «Zoi» dans l'Église orthodoxe de Grèce, in: Rev. Sc. Rel. 40 (1966) 258-290. Ch. MACZEWSKI, Die Zoi-Bewegung Griechenlands (Ein Beitrag zum Traditionenproblem der Ostkirche), Göttingen 1970. B. JIOULTSIS, Religious Brotherhoods - A Sociological View, in: Social Compass 22,1 (1975) 67-83.

De telles tendances sont la référence à la tradition, la conservation et la sécularisation, qui déterminent toute la vie ecclésiale en y créant inévitablement des problèmes globaux.

Le problème fondamental vient d'une confusion entre les notions de «*tradition*» et de «*conservation*». On ne juge pas utile d'analyser ici la signification profonde de ces termes, mais sans doute faut-il préciser que la notion de tradition se réfère principalement au dogme et à ses extensions dans l'histoire et dans la vie. En revanche, le sens de la conservation s'accroche à des types et des formes du passé que le processus vivant de l'Église ne peut accepter. Cette distinction qui n'est pas très claire pour des raisons historiques bien précises, impose aujourd'hui la nécessité d'expliquer avec précision le rôle, le message et la position de l'Église vis-à-vis de l'homme, de l'histoire et du monde. L'Église ne peut pas ignorer, par exemple, que les modèles de théocratie du passé ont suivi un cheminement conforme aux conceptions socio-politiques de l'époque, à la sensibilité du milieu et à l'expérience des hommes de leur temps, et ces modèles du passé ne constituent pas nécessairement des interprétations mondaines du dogme.

L'exemple ci-dessus est simplement une indication du rang caractéristique, où dans il y a un dissens essentiel non seulement parmi les clercs, mais aussi parmi les théologiens laïcs. Étant donné que des approches théologico-notionnelles, parallèles à celle que nous venons de mentionner, se font d'habitude à l'occasion des cours universitaires au sein des milieux théologiques, il est bien normal que tout dissens et toute opposition se rapportent à ces milieux. Ainsi s'est formé très tôt un climat où s'affrontaient à différents niveaux des thèses différentes entre la hiérarchie de l'Église et les milieux de la théologie académique. Ces oppositions, autrefois très fortes mais beaucoup atténées aujourd'hui, de toute façon sont liées jusqu'à un certain point avec le «*gérontisme*» hiérocratique, d'une part, et l'autonomie académique, de l'autre. Ces deux extrêmes, en périodes de relations troublées, ont conduit certains cercles de la hiérarchie à l'idée de créer une Faculté de théologie qui soit entièrement à elle ou bien de soumettre éventuellement à son autorité les Facultés universitaires de théologie.

Il est évident, dès lors, qu'il existe une contradiction dans les niveaux d'appréciation, qui ne provient pas d'une différenciation d'interprétation théologique mais d'une différence de position envers l'histoire et la vie. Une telle différenciation est, en outre, liée spécialement à une autre réalité qu'introduit l'option pour le mariage ou pour le célibat. Comme on sait la hiérarchie de l'Église est exclusivement constituée de clercs célibataires, c'est-à-dire de moines, alors que les théologiens laïcs sont d'ordinaire mariés. Bien entendu, aucune de ces options ne constitue un facteur immuable impliquant des positions théoriques. Néanmoins, bien des grandeurs de la perspective visible de l'Église ont été sans doute déterminées par ces choix. Dès lors, deux facteurs ont été introduits: l'orientation vers les exigences culturelles de notre époque et, en conséquence, la capacité de s'adapter à de changements continuels. Ainsi la notion de «*sécularisation*» est-elle impor-

tante. À la suite du moine ou du prêtre non marié, elle a pris un caractère déstructeur et menaçant, alors que le laïc la considère comme une évolution naturelle des forces de changement. Ces deux tendances qu'il ne faut pas absolutiser, de même que les oppositions normales et les appréciations différentes que l'on déjà mentionnées, déterminent d'une manière décisive le modèle des relations.

Il reste à voir dès lors les niveaux précis sur lesquels ce schéma a subi des pressions parallèles et a été souvent placé au centre de l'actualité. Parmi ces niveaux, le plus important pour la réalité grecque est la question de la «*participation de l'élément laïc aux élections du clergé*». Dans plusieurs Églises orthodoxes auto-céphales ce problème n'existe pas en raison des restrictions canoniques concernant un comportement contraire. La question de la langue, plus pratique que théorique, a lié l'Église à une forme de langue surannée et l'a empêché d'être en vrai contact avec la jeunesse. Viennent ensuite la question du jeûne, le problème du «*casuel*», c'est-à-dire les offrandes que les fidèles font aux prêtres pour les sacrements, la nécessité actuelle de raccourcir les services religieux et certainement le problème important de l'habillement extérieur du clergé.

Une autre catégorie de sujets, dont les références au passé et l'ordre canonique sont délicates, a montré, sauf exceptions, une manière différente d'apprécier les problèmes. Parmi ces sujets il y a le problème des relations entre l'Église et l'État en Grèce, la question du mariage civil, le dialogue œcuménique et les relations interecclésiales, et tout récemment la question de la traduction du Nouveau Testament en grec moderne par des théologiens universitaires sans l'approbation du Saint-Synode.

Le résultat de cette situation est l'expression d'une sensibilité exacerbée pour l'avenir de l'Église et pour les deux sortes de revendications parallèles à l'égard de son processus historique. Il est évident qu'à notre époque la responsabilité des laïcs, oubliée ou traitée avec indifférence dans le passé, resurgit d'une manière très forte. Ainsi peut-on constater, très souvent avec des nuances délicates, les préoccupations sociales qui envisagent certainement le mystère du *Royaume de Dieu* dans une perspective socio-temporelle. D'ailleurs une pareille vision renferme en elle-même la menace d'un «*théophilantropisme*» à des conséquences incalculables pour le salut de l'homme. Le christianisme occidental se souvient d'expériences analogues dans un passé proche et signale le danger pour l'avenir. Parallèlement, une tendance à l'absolutisme, née par le passé en raison des moments de triomphe d'une grandeur ecclésiastique, qui a mis en avant le rôle du pouvoir sacerdotal dans la société, ne semble pas s'accorder avec la sensibilité de notre époque.

Cela signifie qu'il faut éviter les extrêmes des intérêts propres, ainsi que les exigences personnelles, et rechercher plutôt «*la règle d'or*» dans le concours de la responsabilité et de l'amour des membres du «*corps mystique*» du Christ.

L'Église, en tant que «*communion divino-humaine*» procède de Dieu et chemine vers Dieu. Son temps est entrelacé avec l'éternité, car elle-même est éternelle ainsi que sa mission. Cette grande vérité contient la force sanctifiante de l'Église

de même que son rôle historique dans le cheminement du monde. Dans cette perspective le facteur humain se sanctifie et se déifie, à condition de mortifier la volonté personnelle et d'accepter de manière absolue la volonté de Dieu. Cette acceptation renferme pour le fidèle, qu'il soit prêtre ou laïc, homme ou femme, le mystère de son salut personnel et trace le cadre de sa responsabilité dans le salut du «prochain» et dans la glorification du Dieu Trinitaire. Dès lors c'est dans l'idée de responsabilité que se rencontrent les fidèles et qu'ils transforment cette responsabilité en diaconie, selon leur diversité de charismes propres. «*Car, selon l'apôtre Paul, comme nous avons plusieurs membres et un seul corps et que ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps en Christ, étant tous membres les uns des autres, chacun pour sa part. Et nous avons des dons qui diffèrent selon la grâce qui nous a été accordée ... Que l'amour soit sincère. Fuyez le mal avec horreur, attachez-vous au bien ... D'un zèle sans nonchalance, d'un esprit fervent, servez le Seigneur*»¹⁴.

¹⁴ Rom. 12,4-11.

LA FEMME ET LA FORMATION THEOLOGIQUE EN ROUMANIE

Filoteia Cosma, Agapia

«Toute parole conteste une autre parole, mais quelle est la parole qui peut contester la vérité?» dit le saint Gregoire Palamas¹. Cette affirmation vient de XI-V^{ème} siècle mais elle est valable même pour aujourd'hui. La foi chrétienne vécue, a été et est encore la grande épreuve d'une vraie vie en Christ.

Le meilleur orthodoxe n'est pas celui qui parle d'Évangile mais plutôt celui qui vit l'Évangile, celui qui prêche l'Évangile chaque jour à travers sa vie menée en Christ. Les fidèles orthodoxes préfèrent d'être au lieu de faire parce que leurs perspective est toujours ontologique. Cette affirmation est valable pour tous les orthodoxes: hommes et femmes. Ceux qui ne connaissent la réalité sont tentés à dire que l'Église Orthodoxe offre très peu de place aux femmes, mais, c'est pas la vérité. Si les femmes orthodoxes n'ont pas le droit d'être ordonnées, elles ont trouvé beaucoup des choses à faire dans l'Église et pour l'Église ainsi qu'on peut dire parfois (sans se venter) qu'elles font plus que les hommes pour la communauté des fidèles.

La vérité c'est que «les femmes ont fait moins de bruit dans le monde que les hommes»². C'est encore une épreuve sur leurs capacité de direction et humilité, quand elles s'engagent sur ce chemin. Depuis les premiers siècles les femmes chrétiennes ont été apprécié même par les païens. Voilà l'opinion du grand rhéteur de l'antiquité Libanius concernant Antousa – la sainte mère du St. Jean Chrysostom: «Quelles mères merveilleuses ont les chrétiens». Ce chose assez ancien est toujours neuf. Il y a même aujourd'hui beaucoup des mères merveilleuses et anonymes qui: «ont bâti avec amour chrétien et patience sainte les piliers de la foi de notre jour». Plusieurs fois derrière les grands prêtres, pères spirituels, hierarques de nos jours, dirigeants des églises ou même de l'état reste humble et cachée une mère avec une foi brûlante. Si les femmes orthodoxes ne peuvent devenir prêtres sont elles qui engendrent, qui élèvent le futur prêtre. C'est la mère qui travaille pareille à un architecte pour modeler la foi et l'âme du futur prêtre.

Mais, pour pouvoir éduquer leurs filles et fils les femmes doivent être éduquées elles mêmes. En Roumanie, les premières écoles ont commencé dans le porche de l'Eglise. Le plus grand poète roumain Mihai Eminescu, a dit que la langue roumaine a été créée par l'Église Orthodoxe. C'est vraie que même la culture roumaine est née dans le porche de l'Eglise.

¹ Cf. R. JOANTA, Tradition et culture hésychaste, Paris 1987, 10.

² A. PLĂMĂDEALĂ, Tradition et liberté dans la spiritualité orthodoxe roumaine, Sibiu 1983,

Mais, les plus grands écoles dans les siècles passés ont existé auprès des monastères. Les monastères ont constitué pour le peuple roumain non surtout un retour spirituel, mais en même temps un foyer culturel et historique. Dans les siècles passées chaque monastère avait une école de musique sacrée et de théologie nécessaire pour la vie spirituelle et pour les offices. Parfois dans ces écoles on pouvait trouver des filles des boyards ou des prêtres qui après la période d'études retournaient dans leurs familles. Mais, officiellement nous avons des témoignages des écoles féminines dans les monastères, seulement depuis le XIX^e siècle.

Le première document en ce sens, nous l'avons de l'année 1803 – quand le prince de la Moldavie – *Alexandru Morouzzi* – donne un *hrisov* (document officiel) par lequel s'organise une école pour la langue latine et grecque – avec un professeur bien préparé et avec le conseil de préparer les futures professeurs parmi les moniales douées. Dans cet école vont étudier à côté des moniales: des filles des boyards, commerçants, prêtres et même des filles des paysans avec la condition de n'être pas obligées de devenir moniales à la fin des études.

Peu après à Agapia sera organisée une école primaire pour les filles (y compris jeunes sœurs du monastère) école qui sera transformé dans une école mixte en 1925. Pendant la période 1874-1970 cet école a été dirigée par les moniales (comme enseignantes).

En 1871 dans le Monastère d'Agapia a commencé une école pour la musique byzantine qui a existé jusqu'au 1959. En 1932 cette école est complétée avec des études théologiques.

Depuis 1912 dans la plupart des monastères féminines de la Roumanie ont été organisées « des écoles des adultes », donc les écoles secondaires (V-VII).

Depuis 1912 en Roumanie étaient obligatoires sept années d'études pour faire les votes finales au monastère. Ces écoles ont existé jusqu'au 1930 et étaient dirigées par les inspecteurats scolaires, des enseignantes étaient des moniales.

En 1948 a eu lieu la réforme générale de l'enseignement public. Le communisme impose à l'Église orthodoxe Roumaine des restrictions profondes. L'enseignement théologique est séparé de l'enseignement de l'état et en même est sévèrement réduit.

De la multitude des écoles théologiques restent seulement deux Facultés de Théologie et six séminaires pour les garçons. En ce moment l'Église Orthodoxe décide l'ouverture des deux séminaires théologiques pour les moniales et filles des prêtres (auxquelles étaient défendu les écoles le l'état) à Agapia et Plumbuita (plus tard Bistritza de Valachie) en 1949.

Pendant onze ans d'existence du Séminaire Théologique d'Agapia ont terminé le cycle d'études 138 moniales. Des 138 moniales une vingtaine ont terminé les études de la Faculté de Théologie de Bucarest. Un nombre pareil des moniales ont terminé le cycle des études du séminaire de Plumbuita-Bistritza.

Le 28 octobre 1959 à travers le Décret d'État 410 le gouvernement communiste de Bucarest décide la clôture des séminaires théologiques pour les moniales et

l'expulsion des toutes les moniales et moines qui avaient moins de cinquante ans d'âges. Ainsi ont du quitter les monastères presque cinq milles moines et moniales jeunes.

Pendant la période 1959-1979 aucune moniale et femme laïque n'as pas pu suivre les cours des écoles théologiques en Roumanie.

Depuis 1979, avec des grandes difficultés ont été admises deux ou trois moniales de toute le pays dans les Facultés de Théologique de Bucarest et Sibiu, mais aucune femme laïque. De même, quelques sœurs ont pu suivre les cours des séminaires théologiques pour les garçons.

Après la chute de communisme, en 1990, le Séminaire Théologique d'Agapia s'ouvre de nouveau les portes. On recommence, le 15 novembre 1990, avec trente élèves parmi lesquelles dix moniales et vingt élèves laïques (six élèves provenant de la Bessarabie). Entre 1992-1996 ont été ouvertes autres séminaires pour les moniales et filles laïques aux Monastères Prislop (en Transylvanie), Pasarea (en Valachie), Rătesti (Buzau).

Pendant la période 1990-1999 au Séminaire Théologique d'Agapia ont terminé le cycle d'études 173 élèves dont 143 laïques et 30 moniales. Parmi les filles laïques ont eu 30 élèves de Bessarabie. Maintenant à Agapia il y a 125 élèves – 5 moniales et 120 laïques. Dans la période 1991-1999 ont terminé le cycle d'études 100 filles au Monastère Prislop et au Séminaire de Pasărea il y a 80 élèves et à Rătesti 60.

Les séminaires théologiques en Roumanie ont double direction: l'Église Orthodoxe Roumanie et la Ministère de l'Éducation Nationale.

Dans notre pays il y a 30 Ecoles Normales (Pédagogiques) qui préparent des institutrices pour les écoles primaires ou jardins d'enfants. Pendant les derniers cinq années les futures institutrices ont étudié la théologie ainsi que à la fin de cycle des études elles ont reçu le diplôme qui permet l'enseignement de la religion dans l'école primaire.

L'Église Orthodoxe Roumaine en collaboration avec le Ministère de l'Education Nationale et le Ministère de la Santé a organisé des (collèges sanitaires qui préparent des cadres d'assistance médicale, de technique médicale, santé publique, pharmacie, etc. Il y a déjà deux écoles à Piatra Neamt et Iassy fondées entre 1992-1994 seulement pour les filles. Celle de Iassy a 150 élèves, chaque année, et celle de Piatra Neamt 50 élèves. Maintenant l'Église Orthodoxe Rumaine est en train de discuter avec le Ministère de l'Éducation Nationale pour l'ouverture des collèges théologiques qui prépareront des institutrices qualifiés pour les écoles primaires, tantôt pour la religion, tantôt pour les études laïques.

Après 1990 ont été réouvertes 12 facultés de théologie à côté des deux anciennes. En même temps la plupart de ces facultés se sont organisées en plusieurs sections: Théologie pastorale (surtout pour les prêtres); théologie-lettres – (langue roumaine, française, anglais, allemande); théologie-assistance sociale; théologie-patrimoine culture (restauration, peinture). Les candidates pour les sections lettres,

assistance sociale, patrimoine sont la plupart des filles. Peuvent y étudier sans restrictions - des fils ou filles qui ont une diplôme de baccalauréat - et appartiennent à l' Église Orthodoxe.

Pour vous offrir une idée, pendant la période 1990-1998 à la Faculté de Théologie de Bucarest ont fini les études 355 filles et encore 300 sont étudiantes - dans toutes les sections.

A Iassy, pendant la période 1994-1999, ont fini les études 430 filles (15 de la Bessarabie). Il y a encore 400 filles dans toutes les sections (21 de la Bessarabie et Ukraine). Dans les autres 12 Facultés de Théologie Orthodoxe ont fini les études presque 1000 filles, la part dans la section lettre. Parmi les filles qui ont fini les études universitaires (de théologie) 30 suivent les études de master en vue de préparation pour le doctorat.

Finalement le nombre des femmes qui vient de finir les études universitaires de théologie est presque 1800, parmi lesquelles 150 moniales et 300 assistantes sociales, desquelles je parlerai tout à l'heure. La plupart des femmes qui ont étudié la théologie sont des institutrices, des maîtresses de la religion ou bien des langues. Pour occuper les dignités des institutrices les femmes doivent participer aux concours organisées par le Ministère de l'Éducation Nationale et doit avoir la recommandation de l'évêque de la région. Les salaires pour les institutrices le la religion sont payé par l'état et sont les mêmes que pour les professeurs laïques.

Ce qui est important dans notre pays est le fait que l'Église Orthodoxe Roumaine a réglé le droit d'enseigner la religion dans les écoles laïques. La Gouvernement de la Roumanie, à travers l'Ordonnance d'urgence 36/1997 et le Min. De l'Ed. Nat. Par la Loi Nr. 84/1995 et l'article 32368/98 ont établit l'obligation de l'enseignement religieuse pour les classes I-XIII et aux écoles professionnelles, une heure par semaine³.

Les moniales licenciées en théologie travaillent comme abbesses, maîtresses aux séminaires théologiques ou bien aux écoles monacales. Plusieurs travaillent comme guides aux musées des monastères, menant une activité missionnaire et de catéchèse. Il y a des femmes qui travaillent dans l'administration de l'Église ou bien dans différents organisations philanthropiques et sociales comme: ASCOR, Diakonia, dirigent les coeurs des églises, etc. Elles sont des institutrices dans les jardins d'enfants. Il y a pas mal des femmes qui ont étudié la théologie et qui travaillent dans les conseilles paroissiaux à coté des prêtres dans toutes les domaines (sauf les offices spécifiques des prêtres).

De même BOR a réglé avec l'état le système de préparation de ses propres prêtres, professeurs, etc. En conformité avec la Constitution de la Roumanie (Article 32) et le Statut pour l'organisation et fonction de BOR (Article 115-118), la Loi de l'Enseignement (Article 9, Article 24 – alinéa 57, Article 70 – alinéa 2)⁴ et le

³ Revue Candela Moldovei, nr. 7-8/jUILLET-AôUT (1998) 24.

⁴ Revue Candela Moldovei, nr. 7-8, pp. 18-22.

Statut des cadres didactiques, l'Église Orthodoxe Roumaine s'organise l'enseignement théologique aux tous les niveaux, intégré dans l'enseignement de l'État. Dans ces écoles on prépare: le personnel ecclésiastique, le personnel didactique, pour l'enseignement théologique (aux écoles primaires, aux lycées, aux séminaires) et le personnel missionnaire, pour l'assistance sociales et cultural.

En ce qui concerne les Séminaires théologiques, l'Article 35 du Statut des Séminaires Théologiques établit: Les professeurs pour les Séminaires théologiques sont élus par concours organisés par les Inspectorats scolaires en conformité avec la loi. Pour les discipline théologiques peuvent participer aux concours: des docteurs en théologie or gradués en théologie qui ont l'approbation de l'évêque de la contrée.

Quant aux séminaires pour les filles, la plupart des maîtresses sont des moniales et femmes (sauf la Liturgique). En ce qui concerne l'activité d'assistance social notre église commence s'organiser. Pendant le communisme il était défendu l'activité sociale en dehors les murs de l'église. Maintenant il y a personnel formé dans les facultés de théologie. Pendent la période 1994-1999 ont finit les études presque 300 filles: 83 a Iassy, 100 a Bucarest et les autres dans les autres villes. Ces filles peuvent enseigner, mais peuvent travailler dans le service de l'assistance sociale de l'Église.

L'activité de l'assistance sociale de l'Église Orthodoxe Roumaine se déroule conformément le Statut d'organisation et fonction de l'Église Orthodoxe Roumaine⁵.

Le système de l'assistance sociale est intégré dans les structures administratives de l'Église Orthodoxe Roumaine. Au niveau du Patriarcat fonctionne le Bureau de l'assistance sociale du Patriarcat avec beaucoup des tâches.

Au niveau des Centres métropolitains il y a le Bureau de l'assistance sociale dirigé par un inspecteur. Au niveau d'archidiocèse et paroisse il y a un bureau d'assistance sociale. Le personnel des bureau d'assistance sociale est formé des assistants sociaux théologiens licencies des Facultés de Théologie Orthodoxe, la section d'assistance sociale. Ils sont admis par concours avec la recommandation de l'évêque local. La Statut de l'activité d'assistance sociale a été approuvé par le Saint Synode de l'Eglise Orthodoxe Roumaine de 27-29 mai 1997⁶. Le personnel qui travaille dans l'assistance sociale est payé par le Secrétariat de l'État pour les Cultes et une partie par les paroisse Les salaires sont assez bases. Voilà quelques dates concernant la femme et la formation théologique en Roumaine. Il peut sembler peu mais après cinquante ans de communisme, nous sommes contentes de pouvoir faire quelque chose. Nous espérons de progresser dans le futur. Il y a encore beaucoup à faire et nous essayerons d'apprendre des nos sœurs plus favorisés que nous.

⁵ L'Article 54/f, Art. 68/c, d, g; Art. 69, 70, 72; Art. 94/f; Art. 100, 170.

⁶ Revue Candela Moldovei, nr. 1/janvier (1998) 4-5.

DIE RECHTSSTELLUNG MONASTISCH LEBENDER FRAUEN UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER UNTERSCHIEDE ZWISCHEN NONNEN UND MÖNCHEN

Ioannis M. Konidaris, Athen

I.

Bereits in den ersten Jahrhunderten des Christentums wurde asketisches Leben praktiziert. In den Quellen treten besonders Frauengruppen hervor, die beseelt vom Opfergeist der ersten Märtyrer lebenslange Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit gelobten. Der Stand der Jungfrauen war ein wichtiger Vorgänger des Mönchtums. Von Athanasios dem Großen werden die Gott geweihten Frauen als „Bräute Christi“¹, von Basileios dem Großen als „heiliges Werkzeug, dem Herrn anvertraut“ bezeichnet². Eusebios spricht vom „allerheiligsten Chor der auf immer Jungfrauen Gottes“³.

Die Jungfrauen legten das heilige Gelübde der Jungfräulichkeit vor dem Ortsbischof ab⁴. Der Bischof weihte sie, indem er ihnen das *flammeum virginale* auf den Kopf legte, und das freiwillige heilige Gelübde lebenslangen Eheverzichts entgegennahm. Bereits can. 6 von Karthago verbietet die Weihe junger Mädchen durch Presbyter⁵.

Die Jungfrauen trugen Laiengewänder. Sie lebten bei ihren Eltern oder Verwandten oder im „Parthenon“ (Jungfrauengemach). Balsamon sagt bezeichnenderweise in seiner Interpretation des can. 16 der 4. Ökumenischen Synode⁶, daß es in der Vergangenheit Frauen gab, die Gott geweiht waren, Laiengewänder trugen und das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt hatten, „während es heute (d.h. im 12. Jh.) in Konstantinopel weder Gott geweihte Laien, noch ein Parthenon gibt“.

Mit der Zeit gingen die „Jungfrauen“ einerseits im Stand der vom Bischof geweihten Diakoninnen auf. Vor allem verschmolz der Stand der Jungfrauen aber

¹ Athanasii Archiepiscopi Alexandriae ad Imperatorem Constantium Apologia, cap. 33: „νῦμφαι τοῦ Χριστοῦ“ (ed. J. P. MIGNE, Patrologia Graeca, 25.640 A).

² Can. 18: „... σκεῦος ιερὸν ἀνατέθεν τῷ Δεσπότῃ“ (ed. P.-P. JOANNOU, Les canons des Pères Grecs [= Discipline générale antique, t. II], Grottaferrata [Roma] 1963, 119).

³ Eusebii Pamphili, De Vita beatissimi Imperatoris Constantini, IV.28: „πανάγιον τῶν ἀειπαρθένων τοῦ Θεοῦ χορὸν“ (ed. J. P. MIGNE, Patrologia Graeca, 20.1177 A).

⁴ Siehe die cann. 44 und 126 von Karthago (ed. P.-P. JOANNOU, Les canons des Synodes Particuliers [= Discipline générale antique, t. I.2], Grottaferrata [Roma] 1962, 261 ff, 397 ff).

⁵ Ed. JOANNOU, a.a.O., 219 ff.

⁶ G. A. RHALLIS/M. POTLIS, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων, Athen 1852-1859 (Ndr. 1991), II, 257/14-22.

mit den Nonnen, die in Klöstern nach denselben Geboten und Verboten, nach denselben Regeln lebten, die auch für die Männerklöster galten. So verschwand mit der Ausbreitung monastischen Lebens bei Männern und Frauen ab dem 4. Jahrhundert weitgehend der Stand der Jungfrauen in seiner ursprünglichen Gestalt.

II.

1. Wie allgemein bekannt, wurden im 4. Jahrhundert die ersten Männerklöster gegründet. Gleichzeitig aber entstanden auch Frauenklöster. Die Schwester von Antonios dem Großen erscheint in den Quellen als Gründerin des ersten Nonnenparthenons im Osten. Bis zur Zeit von Pachomios gab es keine festen Regeln für das Klosterleben. Die Kanones, welche Pachomios in den Männerklöstern eingeführt hat, wurden von seiner Schwester Maria auch bei den Nonnen angewandt. Als sich also Pachomios in der Thebais niederließ, begann seine Schwester Maria Schülerinnen am anderen Ufer des Nils um sich zu sammeln. Somit bildete sich eine Klostergemeinschaft, die dem Leiter der Klostergemeinschaft der Männer unterstand und denselben Regeln wie die Gemeinschaft der Männer folgte⁷.

Diese Regeln sind durch die Regeln Basileios' des Großen, insbesondere durch die „ausführlichen Regeln“ (*"Οποι κατὰ πλάτος"*) und die „kurzen Regeln“ (*"Οποι κατ' ἐπιτομὴν"*) ersetzt worden. Diese bildeten wiederum die Basis sowohl für die Männer- als auch für die Frauenklöster, wo sie Makrina, die Schwester Basileios' des Großen, eingeführt hatte. Wie bekannt, lebte Basileios der Große in seiner berühmten Einsiedelei in Pontos mit Gregorios dem Theologen. Gleichzeitig scharten seine Schwester Makrina und ihre Mutter Emmelia auf dem väterlichen Landgut mit Namen Annesoi Schülerinnen um sich, woraus später eine Frauengemeinschaft entstand, der Makrina selbst als Äbtissin vorstand.

Es galten also von Anfang an für die Nonnen grundsätzlich dieselben Regeln, die auch für die Mönchen galten – Abweichungen ausgenommen, die aufgrund des Geschlechtsunterschieds geboten schienen⁸.

2. In byzantinischer Zeit wurde das Klosterleben rechtlich umfassend geordnet, wobei der staatlichen Gesetzgebung eine wichtige Rolle zukam. Doch trafen die staatlichen Gesetze wie auch die kirchlichen Regeln zur Organisation des Klosterlebens weiterhin keine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Mönchen und Nonnen. Bezeichnenderweise bestimmt die Novelle 5 Justinians ausdrücklich, daß alles, was für die Mönche gesagt worden ist, auch für die Frauen gelte, die ins

⁷ Palladius, Historia Lausiaka, 43: „τούτῳ ἐστὶ καὶ μοναστήριον γυναικῶν ὡς τετρακοσίων, τὴν αὐτὴν ἔχον διατύπωσιν, τὴν αὐτὴν πολιτείαν ἐκτὸς τῆς μηλωτῆς“ (ed. J.-P. MIGNE, Patrologia Graeca, 34.1105 BC).

⁸ Siehe N. MILAŠ, Τὸ εκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἔκκλησίας, Athen 1906 (Ndr. 1970) 933-934 vgl. A. CHRISTOPHILOPULOS, Ἐλληνικὸν Ἔκκλησιαστικὸν Δίκαιον, Athen²1965, 155 -161; P. BUMIS, Κανονικὸν Δίκαιον, Athen 1988, 174-176.

Kloster gehen⁹. Im Anschluß daran wird wiederholt, daß das, was über Kleriker, Mönche und Klöster gesetzlich vorgeschrieben ist, für Männer und Frauen, für Klöster und Einsiedeleien in gleicher Weise gilt¹⁰. Speziell im Hinblick auf die Ernennung der Äbte bzw. Äbtissinnen legt die Novelle 123 Justinians fest, daß ihre Rechtsvorschriften auch für die Frauenklöster und Einsiedeleien gelten¹¹.

3. Entsprechende Bestimmungen gibt es auch im kanonischen Recht. Can. 46 der Synode im Trullo besagt zum Verbot des Ausscheidens aus dem Kloster, daß denen, die diese Regel verletzen – sei es Männer, sei es Frauen – entsprechende Bußen auferlegt werden sollen¹². Außerdem betont can. 6 der Prima-Secunda, daß alles, was die Synode für die Mönche beschlossen hat, auch für die in Klöstern lebenden Frauen gilt¹³.

Bei der ersten Organisation des Klosterlebens maß Basileios der Große dem Inhalt des Gelübdes der Jungfräulichkeit eine sehr große Bedeutung zu, sofern dieses nach Vollendung des 16. Lebensjahrs völlig freiwillig abgelegt worden war. Im Fall des Bruchs des Jungfräulichkeitsgelübdes wird die Jungfrau wie eine Ehebrecherin bestraft¹⁴.

Das Jungfräulichkeitsgelübde ist von Jungfrauen abzulegen, die freiwillig in ein Kloster eingetreten sind und ihr 16. oder 17. Lebensjahr vollendet haben. Nicht bindend ist das Gelübde, wenn es in einem jüngeren Alter geleistet wurde. Charakteristischer Weise bemerkt Balsamon bei der Interpretation von can. 18 Basileios des Großen, daß sich dieser Kanon auf diejenigen Jungfrauen beziehe, die sich im Alter von 16 oder 17 Jahren dem Herrn geweiht haben. Jüngere Mädchen sollen nicht angenommen werden, weil oft die Eltern ihre Kinder, ohne deren Willen zu berücksichtigen, bringen - infolge von Bedürftigkeit oder aus anderen Gründen¹⁵.

Die Synode von Karthago bestimmte in can. 126, daß die Jungfrau, welche sich Gott geweiht hat, nicht vor der Vollendung des 25. Lebensjahres die Nonnenkleidung tragen darf¹⁶. Diese Altersgrenze wurde durch can. 40 der Synode in Trullo stark herabgesetzt¹⁷. Das Trullanum bestätigt grundsätzlich den bereits behandelten can. 18 Basileios des Großen, wonach sich die Jungfrau im Alter von 17 Jahren dem Herrn weihen darf. Allerdings wird das Mindestalter für den Klo-

⁹ Nov. 5.5 (ed. SCHÖLL/KROLL, 33/3-5).

¹⁰ Nov. 5.9 (ed. SCHÖLL/KROLL, 34/28-35).

¹¹ Nov. 123.34 (ed. SCHÖLL/KROLL, 618/13-16).

¹² P.-P. JOANNOU, *Les canons des conciles oecuméniques* (= *Discipline générale antique*, t. I.1), Grottaferrata (Roma) 1962, 185/8-12.

¹³ JOANNOU, a.a.O., I.2., 458/19-459/2.

¹⁴ Can. 18 Basileios des Großen; vgl. auch can. 60 desselben Kirchenvaters (ed. JOANNOU, a.a.O., II, 118 ff, 146).

¹⁵ RHALLIS/POTLIS, a.a.O., IV, 143/21-144/1.

¹⁶ JOANNOU, a.a.O., I.2, 397-398.

¹⁷ JOANNOU, a.a.O., I.1, 175-177.

stereintritt - analog zur von der Kirche gegenüber dem 1 Timotheusbrief adaptierten Altersgrenze für Witwen und Diakoninnen - auf das zehnte Lebensjahr herabgesetzt¹⁸.

III.

Verschiedene Kanones regeln spezielle Einzelfragen, die sich auf Nonnen beziehen:

1. Can. 19 der Synode von Ankyra verbietet, daß Jungfrauen mit Männern wie Bruder und Schwester zusammenleben. Jede Übertretung des Jungfräulichkeitsgelübdes wird mit der Buße für Bigamisten bedroht¹⁹.

Zonaras betont im seinem Kommentar, daß der Kanon Verdächtigungen vorbeugen will²⁰. Er beruft sich auf can. 18 Basileios des Großen. Nach Feststellung, daß „die Anzahl der Jungfrauen nun größer wird“, ordnet dieser an²¹, daß diejenigen Jungfrauen, welche das Gelübde der Jungfräulichkeit nicht eingehalten haben, als Ehebrecherinnen zu bestrafen sind²².

2. Bereits seit der Zeit des Codex Thedosianus bedroht der Staat mit härtesten Körperstrafen und vermögensrechtlichen Folgen diejenigen, welche eine Jungfrau, eine Nonne oder eine Diakonin schänden oder vergewaltigen²³. Er schützt auch alle diese Personen vor Beleidigung, indem er ihre Diskreditierung durch Mimen und Prostituierte, „die ihren Leib vermarkten“ verbietet, und jeder dieser Klasse zugehörigen Person untersagt, „die Kleidung der heiligen Jungfrauen zu tragen“²⁴.

Im einzelnen schützen Novelle 6 und 123 Justinians das Keuschheitsgelübde: Novelle 6²⁵ droht für den Fall, daß eine Diakonin ihr Keuschheitsgelübde bricht, sowohl dem beteiligten Mann als auch der Diakonin selbst die Todesstrafe an. Novelle 123²⁶ sieht die Todesstrafe für denjenigen vor, der eine Eremitin, eine Diakonin, eine Nonne oder jegliche Frau, die ein frommes Leben führt oder eine fromme Kleidung trägt, ins Verderben ziehen sollte²⁷. Die betroffene Frau wird in

¹⁸ JOANNOU, a.a.O., 176/13-16.

¹⁹ JOANNOU, a.a.O., I.2., 70.

²⁰ RHALLIS/POTLIS, a.a.O., III, 60/26-29.

²¹ JOANNOU, a.a.O., II, 119/8-9.

²² RHALLIS/POTLIS, a.a.O., 60/29-32.

²³ Cod. Theod. IX. 25.1

²⁴ Cod. Thod. XVI.2.27 und Cod. Just. I. 4.4 (ed. KRÜGER, 39). Vgl. P. PANAGIOTAKOS, Σύστημα τοῦ ἐκιλησιαστικοῦ δικαίου. Δ'. Τὸ δικαίον τῶν μοναχῶν, Athen 1957, 126-127.

²⁵ Nov. 6.6 (ed. SCHÖLL/KROLL, 44/30-45/5).

²⁶ Nov. 123.43 (ed. SCHÖLL/KROLL, 623/25-624/9).

²⁷ Siehe K. RHALLIS, Πονικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athen 1907, 261 ff; M. TURTOGLU, Παρθενοφθορία καὶ εὑρετικὴ θησαυροῦ, Athen 1963, 55 ff.

einem Kloster eingeschlossen, an das sowohl ihr Vermögen, als auch das Vermögen des Mannes übergehen²⁸.

Die Gesetzgebung der Isaurier²⁹ und der Makedonen³⁰ sind diesbezüglich milder. Sie schreiben das Abschneiden der Nase für Mann und Frau vor. Die vermögensrechtlichen Folgen, die die Novelle 123 Justinians eingeführt hat, bleiben in der Gesetzgebung der Makedonen aufrecht³¹.

3. Can. 15 Nikephoros des Bekenners bestimmt außerdem, daß die Nonnen den Altarraum betreten können, um Kerzen und Öllampen anzuzünden und ihn zu schmücken und zu putzen³².

4. Nach can. 23 des Nikephoros dürfen Nonnen die Eucharistie nicht von einem jungen Presbyter empfangen³³.

5. Can. 45 der Pentekte befaßte sich mit dem Aussehen der Nonnen. Er verbietet ihnen, mit prachtvoller Kleidern aus Seide und Schmuck aus Gold und Edelsteinen den Altarraum zu betreten, bevor sie zuvor die schwarze Tracht der Nonne angelegt haben³⁴. Allerdings ist dem einige Jahrhunderte später verfaßten Kommentar Balsamons zu entnehmen, daß der von der Synode kritisierte Brauch auch noch im 12. Jahrhundert fortbestand, vielleicht weil in can. 45 keine Sanktionen vorgesehen waren³⁵.

6. Schließlich soll gemäß can. 48 der trullanischen Synode³⁶ die Ehefrau eines zukünftigen Bischofs nach einer einvernehmlichen Ehescheidung als Nonne in ein möglichst entferntes Kloster gehen. Jedenfalls soll der Bischof für seine ehemalige Ehefrau sorgen, d. h. meines Erachtens, daß er sie finanziell unterstützen soll. Falls sie dessen würdig ist, kann sie auch Diakonin werden.

²⁸ Vgl. I. M. KONIDARIS, Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι καὶ τοῦ 12ου στιώνος, Athen 1979, 112 ff.

²⁹ Ecloga 17.23 (ed. L. BURGMANN, Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V. [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 10], Frankfurt a.M. 1983, 232).

³⁰ Proch. 39.62 = Bas. 60.37.77; vgl. aber auch Bas. 4.1.15 (= Nov. 123.43).

³¹ Ausführlicher bei TURTOGLU, a.a.O., 55 ff. Vgl. auch S. TROIANOS, 'Ο "Πουνάλιος τοῦ Ἐκλογαδίου" (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 6), Frankfurt a. M. 1980, 83 ff, 87 ff.

³² RHALLIS/POTLIS, a.a.O., IV, 428/16-18.

³³ RHALLIS/POTLIS, a.a.O., 429/14-16.

³⁴ JOANNOU, a.a.O., I, 182/13-183/7; vgl. dazu I. M. KONIDARIS, Das Mönchtum im Spiegel der Pentekte, in: Annarium historiae conciliorum 24 (1992) 273 ff, insbes. 280-281.

³⁵ RHALLIS/POTLIS, a.a.O. II, 412-413.

³⁶ JOANNOU, a.a.O., 186/11-21.

IV.

1. Das Verlassen des Klosters seitens einer Nonne unterliegt ebenfalls besonders strengen Regeln. Die Nonnen dürfen das Kloster, in dem sie leben, nur wenn es nötig ist verlassen und zwar in Begleitung von älteren Nonnen, welche von der Äbtissin ausgewählt werden.

Can. 46 der Pentekte bestimmt ausdrücklich, daß es den Nonnen grundsätzlich nicht erlaubt ist, das Kloster zu verlassen. In einem dringenden Fall ist das Ausgehen mit Erlaubnis der Äbtissin ausnahmsweise gestattet. Auch in diesem Fall darf eine Nonne nicht alleine gehen, sondern muß durch ältere, von der Äbtissin ausgewählte Nonnen, begleitet werden³⁷. Durch denselben Kanon ist im allgemeinen die Übernachtung der Nonnen außerhalb des Klosters verboten³⁸. Die Nonnen - wie auch die Mönche - dürfen das Kloster, in dem ihre Tonsur erfolgte, auch dann nur mit Zustimmung der Äbtissin (oder des Abtes) verlassen, wenn sie Insassen eines anderen Klosters werden möchten. Nur in Notfällen können sie in einem anderen Koinobiont bloß Unterkunft finden³⁹.

2. Das Schicksal des Vermögens der Mönche und Nonnen vor und nach ihrer Tonsur wird durch can. 6 der Prima-Secunda geregelt. Der Kanon endet mit der Feststellung, daß das, was für die Mönche gilt, auch für die Nonnen gilt⁴⁰. Mönche wie Nonnen dürfen demnach nichts besitzen und was sie besitzen, ist dem Kloster zuzuführen. Sie sind jedoch berechtigt, vor der Tonsur ihr Hab und Gut auf jegliche Person (mit Ausnahme der „vom Gesetz ausgeschlossenen Personen“) zu übertragen. Nach dem Eintritt in ein Kloster übernimmt letzteres den Besitz der Nonne bzw. des Mönchs, die nunmehr nicht länger berechtigt sind, sich um das Vermögen zu kümmern oder es zu veräußern⁴¹.

V.

Es ist selbstverständlich, daß manche Klostertypika und Stifterurkunden sich speziell auf Nonnen beziehen, insbesondere dann, wenn es sich um Urkunden handelt, die für Frauenklöster verfaßt worden sind.

1. Z.B. bezieht sich das aus dem Jahre 1400 stammende Testament von Neilos Damilas⁴² auf den Klostereintritt verheirateter Frauen, insbesondere natürlich

³⁷ JOANNOU, a.a.O., 184/13-185/3. Vgl. zu diesem Kanon der Pentekte KONIDARIS, a.a.O., 281 ff.

³⁸ JOANNOU, a.a.O., 185/3-4.

³⁹ Can. 21 der 7. Ökumenischen Synode (ed. JOANNOU, a.a.O., 281/14-282/3).

⁴⁰ JOANNOU, a.a.O., I,2, 458/19-459/2.

⁴¹ Vgl. KONIDARIS, Τὸ δικαῖον (Anm. 28), 87 ff.

⁴² Ed. S. PÉTRIDÈS, Le typicon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète (1400), in: Izvestija russkago archeologičeskogo instituta v. Konstantinopolē 15 (1911) 92 ff.

auf den konkreten Fall des Eintritts von Ehefrauen in das Kloster von Damilas, das ein Frauenkloster war. Der Verfasser des Typikon verbietet jeder „verheirateten Frau ohne den Willen ihres Ehemanns“ ins Kloster zu gehen. Doch auch im Fall der Zustimmung des Ehemanns ist der Eintritt in das Kloster für eine Frau, die Kinder unter zehn Jahren hat, verboten, es sei denn, sie hat eine Tochter, die nach Vollendung ihres 13. Lebensjahrs ebenfalls in das Kloster gehen wird. Hat aber die Bewerberin ältere Kinder, dann kann sie nach einer Probezeit von einem Jahr, in der sie noch Laienkleidung trägt, Nonne werden. Die Probezeit dient der Prüfung, ob sie „die Entbehrung ihrer Kinder“ ertragen könne⁴³.

2. Das Typikon von Neilos Damilas ist einer der wenigen Texte dieser Art, der keine weiteren Regelungen über die Probezeit, welche dem endgültigen Eintritt in das Kloster vorangeht, also über das Noviziat, beinhaltet. Es verbietet jedoch ausdrücklich die „Tonsur ohne Paten“, d.h., ohne einen Bürgen. Dieses Verbot wird für das konkrete Frauenkloster spezifiziert und bestimmt, daß die Äbtissin jede neue Nonne einer erfahrenen älteren Nonne anvertrauen muß⁴⁴.

VI.

1. Natürlich galt auch für die Nonnen in den Frauenklöstern das Prinzip des *Abaton*. Das Bemühen um die evangelischen Räte und lebenslange Askese dienen bekanntlich dem Mönch bzw. der Nonne zur Erreichung des Grundziels ihres Lebens, d.h. der Rettung ihrer Seele. Dafür ist auf alle Fälle auch das Vermeiden jedes Skandals erforderlich. So wird die Regelung des *Abaton* begründet, welche sowohl für die Männer, als auch für die Frauenklöster gilt.

Abaton im weiten Sinne des Wortes bedeutet das Verbot, daß Personen des jeweils anderen Geschlechts die Klöster betreten, d.h. Männer die Frauenklöster und Frauen die Männerklöster; weiters das Verbot, daß ein Mönch oder eine Nonne das Kloster ohne wichtigen Grund und ohne Erlaubnis des Abtes bzw. der Äbtissin verläßt sowie das Verbot, daß Eunuchen und Jünglinge Männerklöster betreten; schließlich das Verbot, daß in Männerklöstern weibliche Tiere gehalten werden⁴⁵.

2. Das Verbot, daß Männer Frauenklöster betreten bzw. sich in solchen aufhalten, ist sehr alt. Es röhrt aus dem Wesen der monastischen Bewegung her, das in vollkommener Enthaltsamkeit und Keuschheit besteht. Man findet dieses Prinzip bereits bei Antonios dem Großen, Pachomios und Basileios dem Großen in Form eines grundsätzlichen Verbots der Kommunikation zwischen den beiden Ge-

⁴³ Ed. PÉTRIDÈS, a.a.O., 100; vgl. I.M. KONIDARIS, Νομική θεώρηση των μοναστηριακών τυπικών, Athen 1984, 84.

⁴⁴ Ed. PÉTRIDÈS, a.a.O., 100/11-21; vgl. KONIDARIS, a.a.O., 96.

⁴⁵ Vgl. im allgemeinen KONIDARIS, a.a.O., 117 ff (mit Literatur).

schlechtern. Für jene Ausnahmefälle, in denen ein solches Zusammentreffen unvermeidlich war, fordert Basileios, daß das Treffen in einer jeden Skandal tunlichst vermeidend Form abläuft⁴⁶.

Die justinianische Gesetzgebung hat das Verbot des Betretens eines Klosters durch Personen des je anderen Geschlechts endgültig gemacht. Es bezieht sich auch auf die Bestattung von Toten⁴⁷. Justinian sieht nur eine einzige Ausnahme vor: Im Fall der Bestattung einer Frau in einem Frauenkloster war der Eintritt der Bestattungshelfer in das Kloster zulässig. Diese mußten das Kloster jedoch sofort wieder verlassen, „nachdem sie die erforderlichen Arbeiten getätigten hatten, das Grab ausgehoben und die Leiche mit Erde bedeckt hatten“. Der Bestattung wohnten ausschließlich die Äbtissin und die Türhüterin ($\thetaυρωρός$) des Klosters bei. Die spätere byzantinische Gesetzgebung bekräftigt diese Regelung⁴⁸.

Auch die kirchliche Gesetzgebung hat sich mit der Frage des *Abaton* befaßt. So schreibt can. 47 der Pentekte vor, daß weder eine Frau in einem Männerkloster, noch ein Mann in einem Frauenkloster übernachten kann⁴⁹. Can. 18 der 7. Ökumenischen Synode verbot fast ein Jahrhundert später nicht mehr nur die Übernachtung, sondern auch ganz allgemein den Aufenthalt von Frauen in der Residenz des Bischofs und in (Männer)klöstern⁵⁰.

3. Beziiglich der Frauenklöster wird generell untersagt, daß es von Männern - unabhängig von Alter und Eigenschaften - betreten wird bzw. Männer sich dort aufhalten. Manchmal werden von dieser Regel nicht einmal die Geistlichen noch die Kirchensänger, die während der Heiligen Liturgie singen, ausgenommen. Auch ist die Bestattung von toten Männern im Hof des Frauenklosters bzw. der Besuch des Totengottesdienstes seitens der Verwandten einer Frau, die im Kloster bestattet worden ist, verboten. In diesen Kontext gehört auch die Übertragung der Aufgaben einer Türhüterin an eine Nonne. Die Türhüterin überprüft, wer das Kloster betritt bzw. wer es verläßt. In der Regel sind vom Verbot, ein Frauenkloster zu betreten, folgende Fälle ausgenommen:

a. Der Besuch eines Verwandten einer Nonne im Kloster, ein kurzer Aufenthalt und ein kurzes Gespräch mit ihr im Beisein der Äbtissin⁵¹. Ausnahmsweise ist auch der Besuch der Nonnen durch enge Blutsverwandte oder erwiesenermaßen tugendhafte Freundinnen und ein bis zwei Mal jährlich ein bis zu zweitägiger Aufenthalt dieser Personen im Kloster zulässig.

⁴⁶ Basileios der Große, „Οροι κατὰ πλάτος 33 Ἀσκητικοὶ διατάξεις, Kap. 3 (ed. MIGNE, Patrologia Graeca 31, 1344-1345).

⁴⁷ Nov. 133.3 (ed. SCHÖLL/KROLL, 669/26-671/20).

⁴⁸ Bas. 4.1.19-20 Synopsis minor M 118-119° Ecloga ad prochiron mutata 38.7.

⁴⁹ JOANNOU, a.a.O., I, 185/16-17. Vgl. KONIDARIS, Das Mönchtum (Anm. 35), 281 ff.

⁵⁰ JOANNOU, a.a.O., 276/3-277/5.

⁵¹ Siehe can. 20 der 7. Ökumenischen Synode (ed. JOANNOU, a.a.O., 281/5-9).

- b. Der Besuch eines Arztes, solange die Krankheit einer Nonne andauert.
- c. Der Besuch eines Priesters für die Feier des Gottesdienstes bzw. die Feier der Heiligen Sakramente.
- d. Der Besuch des Ortsbischofs zwecks Erfüllung seiner geistlichen und kanonischen Aufgaben.
- e. Der Besuch von Boten ($\alpha\piοκριστάριοι$) - womöglich ältere Männer oder Eunuchen - mit denen die Äbtissin im Beisein von zwei alten Nonnen Angelegenheiten des Klosters bespricht.
- f. Der Besuch von Männern zwecks Durchführung von Bauarbeiten oder Arbeiten anderer Art, welche die Nonnen nicht durchführen können, oder um bei der Bestattung von Nonnen zu helfen.
- g. Der Besuch von Männern am Festtag des Klosters.

Es ist darauf hinzuweisen, daß quasi als Folge des Begriffs *Abaton* im weiten Sinne des Wortes die Umwandlung eines Frauenklosters in ein Männerkloster und umgekehrt verboten ist. Somit wird z.B. in der Synodalentscheidung vom Mai 1340 in der Zeit des Ökumenischen Patriarchen Ioannis XIV. Kalekas angeführt, daß diejenigen Klöster, welche von Anfang an Männerklöster waren, Männerklöster bleiben müssen, und diejenigen, welche Frauenklöster waren, Frauenklöster bleiben müssen und daß diese Ordnung nicht geändert werden darf⁵². Dieser Grundsatz wurde selbstverständlich nie ausnahmslos befolgt.

4. Das Prinzip des *Abaton* wird durch die meisten Klostertypika, insbesondere die Stiftertypika, wiederholt und spezifiziert, wobei üblicherweise auf die staatlichen oder kirchlichen Rechtsvorschriften, welche dieses Verbot begründen, nicht hingewiesen wird. Das Typikon von Neilos Damilas stellt hier eine Ausnahme dar.

Besonders interessant sind die Spezifika dieser Texte bezüglich der Strafen, welche über Personen, die das *Abaton* verletzten, verhängt werden, als auch bezüglich der für ein konkretes Kloster begründeten Ausnahmen vom Prinzip des *Abaton*.

Das Sabbas-Typikon droht einem Mönch, der in einem Frauenkloster aufgefunden wird, die Ausstoßung als Strafe an⁵³. Im Typikon des Frauenklosters der Kecharitonene wird ausdrücklich verboten, daß Kirchensänger das Kloster betre-

⁵² H. HUNGER/O. KRESTEN/E. KISLINGER/C. CUPANE, Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, II, Wien 1995, Nr. 127/21-24.

⁵³ E. KURTZ in: Byzantinische Zeitschrift 3 (1894) 168 ff, Z. 5-11.

ten⁵⁴. Dieses Typikon setzt auch fest, daß die Priester des Klosters, der Oikonomos des Klosters und sein Gehilfe (*παροικονόμος*) Eunuchen sein müssen⁵⁵.

Einen besonderen Fall stellt das Typikon von Pakurianos dar⁵⁶. Hier wird das Prinzip des *Abaton* insofern erweitert, als es verbietet, daß ein Ehepaar in der Nähe des Klosters wohnt oder auch „ein Frauenkloster an der Grenze des Klosters errichtet wird“, „διὰ τῆς ἀφορμῆς τῆς μητρός τοῦ Ἰωβανὲ ἢ τῆς ἀδελφῆς τοῦ Ἐφραίμ, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰς τὰς δύο γυναῖκας μεταστῆσαι ἐκεῖθεν ὁφείλουσσιν“. Aus dieser Formulierung ergibt sich, daß sich Verwandte der Mönche in der Nähe des Klosters niedergelassen hatten und daß Pakourianos beunruhigt war, daß das vielleicht Anlaß für die Gründung eines Frauenklosters in der Nähe seines Männerklosters geben könnte.

Schließlich ist in Bezug auf die Ausnahmen vom Prinzip des *Abaton* darauf hinzuweisen, daß dieses bei Frauenklöstern für Personen, die für ihr Leben und ihre Tugend, ihren Adel und ihre Berühmtheit bekannt sind, für den König und seine Begleiter gebrochen wird, obschon diese Besuche selten und kontrolliert sein müssen⁵⁷.

VII.

Schließlich ist die Stellung der Frauen in den sogenannten Doppelklöstern zu untersuchen, ein Thema, das seit Jahren eine ernsthafte wissenschaftliche Debatte hervorgerufen hat⁵⁸.

Daß das Zusammenleben von Männern und Frauen in einem Kloster während der ersten christlichen Jahrhunderte nichts Seltenes bzw. Kurioses gewesen ist, kann man wohl verstehen. Das Mönchtum war damals noch nicht institutionalisiert; es gab Klöster ohne eigene Kirche⁵⁹; der Eintritt in ein Kloster wie auch die Gründung eines Klosters selbst unterlagen keinen gesetzlichen Regelungen⁶⁰. Es ist bemerkenswert, daß sich auch die Synode von Chalkedon, die sich als erste mit der kirchenrechtlichen Ordnung der klösterlichen Angelegenheiten befaßte, nicht zum *Abaton* oder zum Zusammenleben von Männern und Frauen äußerte.

⁵⁴ P. GAUTIER, Le typikon de la Théotokos Kécharitoménè, in: Revue des études byzantines 43 (1985) 5 ff, hier 131: Kap. 75 Z. 1961 ff.

⁵⁵ GAUTIER, a.a.O., 55 ff: Kap. 14-15 Z. 646 ff.

⁵⁶ P. GAUTIER, Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos, in: Revue des études byzantines 42 (1984) 5 ff, hier 103 ff: Kap. 23 Z. 1405-1410.

⁵⁷ Siehe KONIDARIS, Νομική Θεώρηση (Anm. 43), 122-127 (mit Quellenangaben).

⁵⁸ Siehe vor allem J. KONIDARIS, Die Novelle 123 Justinians und das Problem der Doppelklöster, in: Subseciva Groningana, IV: Novella Constitutio. Studies in Honour of Nicolaas van der Wal, Groningen 1990, 105 ff (= DERS., Ζητήματα βυζαντινού και εκκλησιαστικού δικαίου, I, Athen 1990, 257 ff); mit älterer Literatur.

⁵⁹ So Nov. 133.2 (ed. SCHÖLL/KROLL, 669/1-2) = Bas. 4.1.18.

⁶⁰ Vgl. KONIDARIS, Το δίκαιον (Anm. 28), 16 f, 21 f (mit Literatur).

Außer den schon erwähnten und oft in der Literatur zitierten Beispielen von Pachomios und seiner Schwester bzw. von Basileios dem Großen und seiner Schwester Makrina gibt es noch viele andere Beispiele von Familien, die mit ihrem ganzen Hab und Gut in den Mönchsstand eintraten bzw., anders formuliert, ihr Grundstück zum Kloster erklärten. Daß dabei verschiedenartige Gründe eine Rolle gespielt haben - auch solche, die man heute als Steuerhinterziehung bezeichnet⁶¹ - läßt sich nicht leugnen. Jedenfalls scheint sicher zu sein, daß es Klöster gab, deren Insassen Mitglieder einer Familie bzw. Verwandte waren, die es als Selbstverständlichkeit betrachteten, auch im Kloster weiter zusammenzuleben.

Solche Phänomene wurden also sowohl von der offiziellen Kirche als auch vom Staat geduldet. Erst Justinian verbot in einem im Jahre 529 erlassenen Gesetz⁶² allen männlichen Klosterinsassen das Zusammenleben mit Nonnen und überhaupt jeden Kontakt von Mönchen und Nonnen. Zur Beseitigung solcher Mißstände befahl Justinian weiters, daß dann, wenn die Männer in der Mehrzahl seien, die Frauen in ein anderes Kloster umziehen müßten; sei aber die Zahl der Frauen größer oder genauso groß wie die der Männer, dann sollten die Nonnen im Kloster bleiben und sich die Mönche entfernen. All dies soll unter der Aufsicht des zuständigen Bischofs geschehen.

Die justinianische Regelung stellt selbstverständlich nicht die Lösung eines imaginären Problems dar, sondern den Versuch, einen - vielleicht schon seit langerer Zeit - bekannten Umstand zu meistern. Dies zeigen nicht nur die schon kurz vorgestellten Erläuterungen des Gesetzgebers, wie die Trennung der Zusammenlebenden vorzunehmen ist, bzw. die sich daran anschließende Regelung über die Verteilung des gemeinsamen Besitzes, sondern auch - und vor allem - der Epilog des Gesetzes: Um den frommen Mönchen, die zur Zeit noch mit Nonnen zusammenwohnen, nicht eine zu kurze Zeit zu gewähren, um sich auf die Trennung vorzubereiten, soll das Gesetz erst ein Jahr nach seiner Bekanntmachung in Kraft treten; sollte nach Ablauf dieser einjährigen Frist immer noch eine „κοινὴ δίαιτα“ zwischen Mönchen und Nonnen bestehen, sollen erst dann die vom Gesetz vorgesehenen Strafen verhängt werden⁶³.

Ein Jahrzehnt später verschärfte Justinian seine erste Maßnahme. In seiner im März 539 erlassenen Novelle⁶⁴ führte er das Abaton ein; wie schon erwähnt, ist es nun nicht mehr erlaubt, daß Männer ein Frauenkloster oder Frauen ein Männerkloster betreten⁶⁵.

⁶¹ Zu der Steuererleichterung bzw. -befreiung des Klosterbesitzes vgl. vor allem KONIDARIS, *To δίκαιον* (Anm. 28), 213 ff, insbes. 224 ff.

⁶² Cod. Just. I.3.43 (44) (ed. KRÜGER, 29-30).

⁶³ Cod. Just. I.3.43(44).13; vgl. G. LANATA, *Legislazione e natura nelle Novelle Giustinianee*, Napoli 1984, 62.

⁶⁴ Nov. 133.3 (ed. SCHÖLL/KROLL, 669/26-671/20).

⁶⁵ An diesen Stellen kommen zum ersten Mal überhaupt die Bezeichnungen „ἀνδρικὸν“ bzw. „γυναικεῖον μοναστήριον“ vor.

Trotz der gesetzlichen Maßnahmen Justiniens scheint es, daß das Zusammenwohnen von Männern und Frauen, von Mönchen und Nonnen, im selben Kloster weiterhin üblich war. Dies kann man auf verschiedene Weise zu erklären versuchen; z.B. damit, daß die in Konstantinopel erlassenen Gesetze insbesondere in den entfernten Provinzen, wo die Mehrzahl der Klöster lag, keine große Bedeutung hatten⁶⁶.

Man könnte aber auch, wie ich zu beweisen versucht habe⁶⁷, an etwas anderes denken: Nämlich daß in diesen Fällen der Versuch unternommen wurde, die gesetzliche Regelung zu umgehen. So wurde behauptet, daß es nicht um ein Zusammenleben von Männern und Frauen gehe, sondern daß die Klosterinsassen in zwei Flügeln, je einer für die Mönche bzw. die Nonnen, getrennt lebten, ohne irgendeinen Kontakt miteinander zu haben. Diese Existenz von zwei Flügeln im selben Kloster, eines ανδρών und eines παρθενών - schon in den hagiographischen Quellen belegt⁶⁸ - wurde als διπλοῦν μοναστήριον, als Doppelkloster, bezeichnet.

Im Jahre 546, in seiner 123 Novelle, wiederholte Justinian das Verbot dieser Unsitte wie folgt: „Κατ’ οὐδένα δὲ τόπον τῆς ἡμετέρας πολιτείας ἐν ἐνὶ μοναστηρίῳ μοναχὸν καὶ μοναστρίας οἰκεῖν ἢ τὰ λεγόμενα διπλὰ είναι μοναστήρια συγχωροῦμεν“⁶⁹.

Wenn man diesen Text zum ersten Mal liest, könnte man auf den Gedanken kommen, daß Justinian zwei verschiedene Dinge verbieten wollte: erstens das Zusammenwohnen von Mönchen und Nonnen in ein und demselben Kloster und zweitens „die sogenannten Doppelklöster“. Das Wort „λεγόμενα“ und das darin enthaltene Mißtrauen ist aber ein erstes und wichtiges Indiz dafür, daß Justinian unter „Doppelklöstern“ nichts anderes als „gemischte“ Klöster verstand. Der Beweis dafür wird gleich danach durch den Ausdruck „ὅπου δὲ τοιοῦτον μοναστήριον εὑρεθείνη“ geliefert - dies bezieht sich sowohl auf das Zusammenleben von Mönchen und Nonnen als auch auf „die sogenannten Doppelklöster“ - und durch die anschließende einheitliche Regelung: [dann] sollen die Nonnen im Kloster bleiben und die Mönche ein anderes Kloster gründen, es sei denn, es existieren schon mehrere Klöster; in diesem Falle brauche man keine neuen Klöster zu bauen, sondern es müßten - unter der Aufsicht des Bischofs - die Männer in ein Männerkloster, die Frauen in ein Frauenkloster gebracht werden⁷⁰.

⁶⁶ Zum Problem im allgemeinen LANATA, a.a.O., 19 ff und M.-TH. FÖGEN, Gesetz und Gesetzgebung in Byzanz. Versuch einer Funktionsanalyse, in: Ius commune 14 (1987) 137 ff, insbes. 145 f.

⁶⁷ KONIDARIS, Die Novelle 123 (Anm. 58), 112 ff (= 265 ff).

⁶⁸ So vor allem in der von Gregor von Nyssa (ca 335-394; vgl. B. ALTANER/A. STUIBER, Patrologie, Freiburg i. B. 1980, 303 f) wohl nach 380 (so O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 3, Freiburg i. B. 1923 [Ndr. Darmstadt 1962], 204) verfaßten Vita Makrinas; siehe P. MARAVAL, Grégoire de Nysse: Vie de Sainte Macrine (Sources Chrétiennes 178), Paris 1971, Kap. 37: 258 ff, insbes. 258/8-13.

⁶⁹ Nov. 123.36 (ed. SCHÖLL/KROLL, 619/26-29).

⁷⁰ Nov. 123.36 (ed. SCHÖLL/KROLL, 619/29-620/4).

Die Novelle 123.36 Justinians mit dem Verbot der „gemischten“ Klöster (= Doppelklöster) ist nicht nur in den Rechtsbüchern und Sammelwerken der späteren byzantinischen Zeit überliefert⁷¹, sondern auch in das westliche Kirchenrecht eingegangen⁷². Letzteres ist über die Epitome Julians⁷³ geschehen; von dort ist die Vorschrift in die Decreta Buchards von Worms⁷⁴, Ivos von Chartres⁷⁵ und Gratian⁷⁶ gelangt.

Nach Erlaß des Justinianischen Verbots scheint es im östlichen Teil des Reiches kein „Doppelkloster“ im Sinne von „gemischem Kloster“ mehr gegeben zu haben. Zweieinhalb Jahrhunderte später begegnet der Ausdruck „διπλοῦν μοναστήριον“ erneut im Text von can. 20 der 7. Ökumenischen Synode⁷⁷. Dabei ist allerdings nicht klar, ob die Konzilsväter unter διπλοῦν μοναστήριον (Doppelkloster) wieder das Zusammenleben von Mönchen und Nonnen, was vielleicht während der Zeit (und wegen?) des Ikonokasmus einen neuen Aufschwung erlebt hatte, oder nur zwei in der Nähe liegende Klöster, mit anderen Worten eine „Doppelstiftung“, welche in der mittel- und spätbyzantinischen Epoche immer wieder belegt ist⁷⁸, verstanden haben.

⁷¹ Vgl. Nomokanon in 14 Tit. 11.1 mit dem dazugehörigen Kommentar des Balsamon (RHALLIS/POTLIS, a.a.O., I, 251/2-5, 252/5-8) und Collectio Tripartita III.1.2.57 (ed. N. VAN DER WAL - B.H. STOLTE, Collectio tripartita. Justinian on religious and ecclesiastical affairs, Groningen 1994, 125/6-8). Vgl. auch Bas. 4.1.5-6 und Ecloga Basilicorum (ed. L. BURGMANN, Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 15, Frankfurt a. M. 1988, 174/11-23).

⁷² Zur Stellung der Kirche im Abendland vgl. S. HILPISCH, Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 15), Münster 1928, 80 ff.

⁷³ Iuliani Epitome, Const. 115 cap. 57: „In nullo loco monachos et monachas permittimus unum monasterium habere, sed nec ea, quae duplia vocant ...“ (ed. G. HAENEL, Iuliani Epitome latina Novellarum Iustiniani, Leipzig 1873 [Ndr. Osnabrück 1965], 160).

⁷⁴ Decretum, Lib. VIII cap. 65 (ed. J. P. MIGNE, Patrologia latina, 140.805)

⁷⁵ Decretum, Pars VII cap. 83 (ed. J. P. MIGNE, Patrologia latina, 161.564).

⁷⁶ Decretum, Pars II causa XVIII quest. II c. XXII (ed. Ae. FRIEDBERG, Corpus Iuris Canonici, Bd. I, Leipzig 1879 [Ndr. Graz 1959], 835).

⁷⁷ JOANNOU, a.a.O., I, 279-281.

⁷⁸ Vgl. KONIDARIS, Die Novelle 123 (Anm. 58), 115 ff, Anm. 69-70 (= 269 Anm. 69-70).

LE DIACONAT FÉMININ DANS L'HISTOIRE

Marcel Metzger, Strasbourg

Pour l'histoire du diaconat féminin l'ensemble de la documentation disponible est accessible dans plusieurs études et ouvrages récents¹. Il n'est donc pas nécessaire de refaire tout le parcours historique et pour cet exposé il a paru préférable de présenter un résumé des acquis historiques sur trois points, en les assortissant de réflexions critiques: le ministère confié aux diaconesses, l'ordination, l'inscription dans le clergé.

I. Description des ministères confiés aux diaconesses

Les informations les plus intéressantes sur le ministère des diaconesses se trouvent dans deux recueils de traditions apostoliques², dont le premier, la *Didascalie*, a été une des sources du second, les *Constitutions apostoliques*. Les deux documents présentent l'ensemble des missions confiées aux diaconesses en lien avec le service des diacres. L'exposé est récapitulé, en fin de section, dans les termes suivants:

Didascalie, chap. 16: Les diacres, dans leur conduite, prendront modèle sur l'évêque ... Le nombre des diacres sera proportionné à celui du peuple de l'Église afin qu'ils puissent connaître et servir chacun. Ils rendront à tous les services dont ils ont besoin, aux personnes âgées qui n'ont plus de force, comme aux frères et aux soeurs qui sont malades. La femme (diaconesse) s'occupera activement du service des femmes et l'homme, diacre, du service des hommes³.

¹ On fera référence surtout à R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (RSSR.H 4), Gembloux 1972, et A.G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique* (BELS 24), Rome 1982. Voir aussi E. THEODOROU, *Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition*, in: US 33 (1978), 162-172; D. ANSORGE, *Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand*, in: T. BERGER/A. GERHARDS (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage* (PiLi 7), St. Ottilien 1990, 31-65 (avec bibliographie); A. BORRAS et B. POTTIER, *La grâce du diaconat*, Bruxelles 1998, 153-211; E. BEHR-SIGEL et K. WARE, *L'ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris 1999.

² Je préconise cette dénomination, de préférence à l'expression „documents liturgico-canoniques”; voir l'article à paraître dans *OrChrP*. Les deux documents sont d'origine syrienne; la Didascalie date de la première moitié du IIIe siècle, tandis que les Constitutions apostoliques (abrévégées en CA) ont été compilées vers 380, à Antioche ou à proximité de cette ville; voir E.M. SYNEK, OIKOE, *Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 22)*, Wien 1999, 29-32. On utilisera ici la traduction française de F. NAU, *La Didascalie des douze Apôtres*, Paris 1912, avec renvois au fascicule correspondant de l'édition d'A. VÖÖBUS, *The Didascalia apostolorum in syriac* (CSCO 408/S 180), Louvain 1979. Pour les CA, les extraits seront cités selon notre édition, SC n. 320, 329 et 336, avec références aux livres, chapitres et versets du texte.

³ NAU 135; VÖÖBUS 158.

CA III, 19,1: Que les diacres soient irréprochables en tout, comme l'évêque, seulement plus diligents et en nombre proportionné à l'importance de l'Église, pour qu'ils puissent prendre soin des infirmes, comme des ouvriers qui n'ont pas à rougir (*II Tim.* 2,15); la diaconesse s'occupera du service des femmes et les uns et les autres s'occuperont des communications, des voyageurs, du service et de l'assistance.

Ces missions, confiées aux diaconesses, sont présentées avec plus de détails dans différentes sections des deux documents. Elles s'orientent dans trois directions: le baptême, la pastorale dans les maisons et le service des synaxes.

1. Le baptême des femmes

Dans la présentation du ministère confié à la diaconesse lors du baptême des femmes les différences entre la *Didascalie* et les CA sont minimes⁴. On peut donc s'en tenir au texte des CA, qui commence par une exhortation adressée à l'évêque, pour lui demander de se faire aider à la fois par des diacres et par «une diaconesse fidèle et sainte» (III, 16,1). Ici, comme dans la *Didascalie*, il n'est question que d'une seule diaconesse. Le règlement porte sur la prise en charge des candidates au baptême, pendant la célébration (III, 16,1-4):

Le diacre leur enduira seulement le front d'huile sainte, après quoi la diaconesse les oindra; car il ne faut pas que les femmes soient observées par les hommes.

Ensuite, après l'immersion:

Si c'est un homme, le diacre le recevra, et s'il s'agit d'une femme, la diaconesse s'en chargera, pour que la tradition du sceau infrangible se fasse dans la dignité; ensuite l'évêque oindra les baptisés avec le myron.

Il s'agit là du témoignage le plus précis, dans toute la littérature baptismale du III^e et du IV^e siècle, sur la façon de procéder aux onctions⁵. D'autres témoignages, comme les catéchèses mystagogiques, mentionnent également des onctions sur tout le corps, mais sans préciser par quels ministres elles étaient effectuées. Même Épiphane de Salamine, qui évoque de façon concrète le service des diaconesses, reste silencieux à ce propos, se limitant à invoquer les raisons de décence⁶. A. Piédagnel, qui a examiné tous ces documents, en a conclu, à propos des diaconesses: «Ou bien

⁴ Didascalie chap. 16, NAU 134-135; VÖÖBUS 156-157. Pour un examen comparatif des deux extraits voir M. METZGER, La créativité institutionnelle dans les Constitutions apostoliques, in A.M. TRIACCA/A. PISTOIA (éd.), Liturgie et Cultures. Conférences St.-Serge, Rome 1997, 164-165.

⁵ Cependant, le texte des CA III, 16 n'est pas d'une clarté totale, dans l'évocation des onctions d'huile et de myron et dans la répartition des interventions, entre l'évêque, le presbytre et le diacre. Voir M. METZGER, Pages féminines des *Constitutions apostoliques*, dans H.-J. FEULNER, E. VELKOVSKA et R.F. TAFT (éd.), Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler, Rome 2000 (OCA 260), 515-541.

⁶ Epiphane de Salamine, Panarion 79, in K. HOLL, GCS 37, 478 (PG 42, 744-745); extraits présentés par GRYSON, Le ministère des femmes, 134-134, et MARTIMORT, Les diaconesses, 110.

le concours de celles-ci était si constant qu'on ne songeait pas à y faire allusion, ou bien cette pratique ne se rencontrait pas partout⁷. Une lettre de Sévère d'Antioche témoigne de la survivance de ce ministère dans la première moitié du VI^e siècle: «Dans les villes, les diaconesses ont l'habitude d'exercer un ministère pour le divin bain de la régénération dans le cas des femmes qui sont baptisées⁸».

2. Le service diaconal auprès des femmes, dans les maisons

Dans une exhortation à l'évêque, la *Didascalie* justifie ainsi le service d'assistance confié aux diaconesses:

Il y a des maisons où tu ne peux envoyer le diacre près des femmes, à cause des païens; tu y enverras une diaconesse⁹.

Les CA tiennent le même langage, en ajoutant cette justification: «à cause de l'opinion des malveillants» (III, 16,1). Dans la suite du chap. 16 la *Didascalie* apporte encore ces précisions, absentes des CA:

Dans les maisons des païens où habitent des femmes fidèles, il est nécessaire que ce soit la diaconesse qui y aille et y visite les femmes malades, puis leur fournit ce qui leur est nécessaire et lave les personnes faibles qui sortent de maladie.

Après avoir rappelé qu'il revient à la diaconesse de s'occuper du service des femmes, l'instruction indique les fonctions communes aux diacres et à la diaconesse, à savoir l'information de l'évêque, l'accueil des voyageurs, le service et l'assistance. Le diacre est le médiateur de l'évêque, qu'il doit renseigner sur les membres de la communauté, pour la diaconie des indigents (CA II, 29 - 32 et III, 19,7). Le même service est demandé à la diaconesse en CA II, 26,6:

Considérez la diaconesse comme représentant le Saint-Esprit¹⁰, elle ne parle ni ne fait rien sans le diacre, tout comme le Saint-Esprit ne fait ni ne dit rien de lui-même, mais, glorifiant le Christ, il attend sa volonté; et comme il n'est pas possible de croire au Christ sans être instruit par l'Esprit, ainsi qu'aucune femme n'aborde le diacre ou l'évêque sans passer par la diaconesse.

⁷ Dans l'édition des catéchèses mystagogiques de s. Cyrille de Jérusalem, SC n. 126 bis, 107-109, n. 5.

⁸ Lettre 62, écrite entre 519 et 538, éd. E. W. BROOKS, The sixth book of the selected letters of Severus ..., Bd. 2, pt. 1, Londres 1903, 193-194. Extrait traduit par MARTIMORT, Les diaconesses, 127.

⁹ Chap. 16, NAU, 134-137; VÖÖBUS, 156-160; ces extraits sont également cités par GRYSON, Le ministère des femmes, 75-79, et MARTIMORT, Les diaconesses, 34-41.

¹⁰ La Didascalie tient le même propos, mais la suite de l'extrait est propre aux CA.

3. Le service d'ordre auprès des femmes lors des synaxes

Les CA ont recueilli plusieurs règlements sur la tenue des synaxes et informé de façon bien plus précise sur les ministères liturgiques que ne le fait la *Didascalie*. On y trouve par conséquent plusieurs indications, très brèves, il est vrai, sur les fonctions liturgiques des diaconesses, alors que la *Didascalie* n'aborde pas ce sujet. Il s'agit du contrôle des portes et du bon ordre dans la partie du local occupée par les femmes (CA II, 57,10; 58,6), pour filtrer les entrées et placer les étrangers qui se présentent (CA II, 58,6). Les diacres, ou les sous-diacres, surveillent les portes des hommes et les diaconesses, au pluriel ici, celles des femmes (CA II, 57,10; VIII, 11,11). Cette fonction est la seule évoquée dans la prière d'ordination de la diaconesse (VIII, 20,1).

Cette société était très hiérarchisée. Dans les assemblées, hommes et femmes étaient séparés. Cela est rappelé à propos du baiser de paix, dans les deux descriptions de l'assemblée eucharistique (CA II, 57,17 et VIII, 11,9). De plus, les règlements sur la répartition des places lors des synaxes et sur l'ordre d'accès à la communion indiquent une hiérarchie à l'intérieur de chacun des deux groupes, avec plusieurs sous-groupes chez les femmes, selon la situation matrimoniale; il en est encore fait état à propos de l'accueil de fidèles venant d'autres communautés (CA II, 58,1).

4. Quelques réflexions sur le ministère des diaconesses

Une première observation s'impose: les célébrations évoquées par les documents de l'Antiquité chrétienne étaient les actions d'assemblées organisées, mettant en oeuvre de nombreux intervenants. L'exercice des ministères était assuré sous une forme collégiale. C'est une dimension que la théologie catholique n'a guère prise en compte, parce qu'elle est restée prisonnière des catégories apologétiques de la Contre-Réforme et de l'obsession de la validité, en ne s'intéressant qu'au ministre compétent et suffisant pour chaque sacrement et en ne prenant en compte que la situation limite, celle d'un ministre placé seul en face de bénéficiaires du sacrement¹¹. Or, le ministère des diaconesses, dans l'Antiquité, s'exerçait toujours en lien avec d'autres intervenants, dans le cadre des synaxes régulières et

¹¹ Bien qu'il reconnaîsse les sacrements comme des actions de l'Église (can. 840), le code de droit canonique pour l'Église romaine (1983) qualifie l'action des ministres par le verbe administrare (can. 844 suiv., 1003) et la formule *Minister ordinarius baptismi, confirmationis, etc., est ...* (can. 861, 882, 900, 965, 1012); pour le mariage, le terme *minister* est remplacé par *assistens matrimonio* (can. 1108). Le Catéchisme de l'Église catholique ne manifeste pas d'évolution significative sur ce point, bien qu'il introduise la notion de présidence pour l'eucharistie (§ 1411). Le CCEO persiste dans la même ligne, même s'il remplace *administrate* par *ministrare* (can. 671, 677, 722, 739, 744); pour l'eucharistie il recourt au terme *posttestas* (on reviendra plus loin sur cette notion) et fait mention des diacres: *potestatem celebrandi Divinam Liturgiam habent soli episcopi et presbyteri, diaconi ... proprio ministerio ... in celebratione ... artiorem partem habent* (can. 699).

dans les célébrations baptismales. De même, lorsque les diaconesses intervenaient dans les maisons, c'était comme déléguées des pasteurs de la communauté, auxquels elles devaient rendre compte.

La forme propre de ce ministère, en tant que participation à celui des pasteurs et des diacres, conduit à une seconde observation: les diaconesses assuraient un ministère de service, comme les diacres, et non pas de présidence d'assemblée. La distinction entre sacerdoce et service apparaît dans les documents de l'Antiquité comme une réponse aux questions posées par la multiplication des ministères et un principe pour la gestion des conflits de compétences. Pour donner autorité à ce principe, les CA le rapportent aux apôtres, leur attribuant ce propos (VIII, 46,10):

S'il n'y avait ni législation, ni distinction des ordres, il aurait suffi de grouper le tout sous une seule dénomination; mais instruits par le Seigneur de la hiérarchie des fonctions, nous avons attribué aux évêques celle du pontificat, aux presbytres celle du sacerdoce et aux diacres, le service des deux fonctions précédentes, pour que le culte soit célébré correctement.

Ce propos exprime clairement que le service, dans le ministère diaconal, ne peut pas être assuré de façon isolée, mais qu'il est lié à l'action d'autres ministres, ceux de rang sacerdotal. Les fonctions des diaconesses s'exerçaient dans ce cadre et les diaconesse n'étaient jamais seules face à une assemblée dans un rôle de présidence, les règlements canoniques excluaient formellement une telle possibilité:

(La diaconesse) ne bénit pas et n'accomplit rien de ce que font les presbytres et les diacres ... Il n'est permis ni au sous-diacre ni au lecteur ni au chantre ni à la diaconesse d'exclure un clerc ou un laïc, car ils sont les servants des diacres. (CA VIII, 28,6,8).

Dans le cas des diaconesses, ces principes ne semblent pas avoir fait difficulté, car, dans les textes conciliaires, les interventions relatives aux diaconesses ne font pas état de manquements à ce propos, il n'y est question que de l'état de vie¹². Il n'y a là rien de comparable avec les nombreuses mises en garde contre les abus reprochés à des diacres.

Quelques indications éparses, dans plusieurs documents, conduisent à une troisième observation: le recours à des diaconesses ne s'est pas imposé de façon universelle ni uniformément¹³. La mise en place de ce ministère s'est faite de façon locale, selon les situations, comme l'indique la *Didascalie* à propos des onctions baptismales (chap. 16): «Quand il ne se rencontre pas de femme, ni surtout de diaconesse ... Mais là où il y a une femme et surtout une diaconesse¹⁴ ...». Un autre document, le *Testament de notre Seigneur Jésus Christ*, inséré dans l'*Octateueque de Clément* et qui semble dater du V^e siècle et provenir du patriarcat

¹² Voir l'index analytique de P.P. JOANNOU, Discipline générale antique (Fonti Ser. 9), Grottaferrata/Rome 1964, 102.

¹³ MARTIMORT, Les diaconesses, 246, le reconnaissait dans sa conclusion: «Ce mot (diaconesse) recouvre des réalités très différentes d'une Église à l'autre et d'une époque à l'autre».

¹⁴ F. NAU, 134; VÖÖBUS, 156. Cette phrase est absente des CA.

d'Antioche, confie aux veuves l'onction des femmes au baptême¹⁵. Un autre témoignage, déjà cité, de Sévère d'Antioche, ne fait mention de la présence de diaconesses que dans les villes¹⁶.

Que le ministère de diaconesse ait disparu au cours du temps, cela n'a rien d'étonnant, car les principaux services pour lesquels il avait été établi et qui ont contribué à son expansion ont perdu de leur urgence dès le V^e siècle, avec la raréfaction des baptêmes d'adultes. Si la visite des femmes dans les maisons devait être confiée aux diaconesses, avant la Paix de l'Église, à cause de la suspicion des païens, ce motif devait disparaître, lui aussi, avec la christianisation de la société. Parmi les trois principales fonctions présentées plus haut, seul subsistait le service dans le cadre des synaxes, mais, au-delà du IV^e siècle, les témoignages à son sujet sont peu explicites, car ils se réduisent à des indications sur l'effectif des diaconesses pour certaines églises ou se contentent de formules générales sur les ministères liturgiques¹⁷.

Si les diaconesses ont perdu au fil du temps leurs fonctions propres, à l'inverse leur lien avec la vie monastique n'a fait que croître. Les exigences formulées dès le IV^e siècle pour leur recrutement orientaient vers cette évolution. En effet, les règlements ecclésiastiques formulaient pour elles les mêmes exigences que pour la vie ascétique: «Comme diaconesse on choisira une vierge pure; à défaut, une veuve mariée une seule fois (I Tim. 5,9), fidèle et honorable» (CA VI, 17,4¹⁸). Cette discipline est confirmée par les témoignages d'Épiphane de Salamine¹⁹ et du concile de Chalcédoine²⁰. Pour ces époques, les historiens ont pu réunir de nombreux témoignages sur l'importance prise par le diaconat féminin dans la direction de monastères de femmes, en Orient, avec Olympias et tant d'autres, et en Occident, dans les monastères de Rome et d'ailleurs²¹.

¹⁵ «Les femmes seront ointes par les veuves qui ont la préséance, pendant que le prêtre récitera (les prières) sur elles. De même ces veuves les cacheront d'un voile lorsque l'évêque lira ce qu'elles doivent confesser et ce qu'elles doivent renier», II, 8,12, traduction française de F. NAU/P. CIPROTTI, La version syriaque de l'Octateuque de Clément, Paris 1967, 63; voir aussi *Testamentum Domini éthiopien* chap. 51; R. BEYLOT, *Testamentum Domini éthiopien*, édition et traduction, Louvain 1984, 224.

¹⁶ Pour l'Égypte, voir U. ZANETTI, Y eut-il des diaconesses en Égypte?, in: *Vetera Christianorum* 27 (1990), 369, et G. OTRANTO, Italia meridionale e Puglia paleocristiane. Saggi storici, Bari 1991, 99.

¹⁷ Par ex. les Novelles 3 et 6, du 16 mars 535, avec des indications sur le nombre des desservants de la Grande Église de Constantinople, dont quarante femmes diaires. Éd. R. SCHÖELL/G. KROLL, *Novellae ... (Corpus iuris civilis, 3)*, Berlin 1928, 18-22; voir GRYSON, Le ministère des femmes, 122-127, et MARTIMORT, Les diaconesses, 106-109.

¹⁸ Ce propos n'a pas d'équivalent dans la Didascalie.

¹⁹ Epiphane de Salamine, *Exposé de la foi*, 21, éd. K. HOLL, GCS 37, p. 522 (PG 42, 824-825); voir GRYSON, Le ministère des femmes, 134, et MARTIMORT, Les diaconesses, 111.

²⁰ Canon 15. Voir plus loin, note 28.

²¹ Voir le dossier établi par MARTIMORT, Les diaconesses, 133-142, 205-207, 210-217.

La réorientation du diaconat féminin vers la responsabilité de monastères n'est qu'un des nombreux exemples d'évolutions dans les institutions ecclésiastiques. Il n'y a pas lieu de s'étonner d'une telle mutation ni de l'apprécier négativement, puisqu'on admet sans difficulté d'autres transformations, d'une importance bien plus décisive, comme celles du cardinalat. Le port du titre de cardinal-diacre par un clerc à peine tonsuré au XVII^e siècle ou par l'archevêque d'une grande métropole au XX^e siècle témoigne d'un éloignement bien plus important par rapport aux formes initiales de cette institution que la direction d'un monastère par une diaconesse.

II. L'ordination des diaconesses

La nature du rite d'admission au diaconat féminin est certainement le point le plus controversé à propos des diaconesses. On présentera d'abord les témoignages historiques, ensuite on proposera quelques orientations pour dépasser la controverse.

1. Les témoins anciens de l'ordination des diaconesses

Plusieurs euchologes anciens ont recueilli des éléments du rituel et du formulaire pour l'ordination de la diaconesse. Pour notre propos, il suffira d'examiner les deux témoins les plus anciens, les *CA* et l'*Euchologe Barberini* 336, et une oraison latine.

Dans les *CA*, le règlement sur les ordinations suit l'ordre canonique et indique dans quels cas il faut imposer les mains pour l'admission à des ministères. La diaconesse y est nommée, après l'évêque, le presbytre et le diacre, mais avant le sous-diacre et le lecteur. Le rituel est le même pour le presbytre, le diacre, la diaconesse, le sous-diacre et le lecteur (VIII, 16-22); il comporte l'imposition des mains et une prière avec épiclèse du Saint Esprit. Pour l'ordination du presbytre, du diacre et de la diaconesse le règlement indique la présence du presbyterium et des diacres; pour la diaconesse s'y ajoute la présence des diaconesses. La dénomination *cheirotonia* est appliquée à ce rituel par plusieurs manuscrits, mais c'est dans la titulature des chapitres, dont on ignore à quel moment de l'histoire du document elle a été élaborée²².

Dans son anamnèse (VIII, 20,1), la prière d'ordination de la diaconesse fait mention du don de l'Esprit à des femmes de l'Ancien Testament, puis rend grâce à

²² Sur l'incertitude concernant la date des titres de chapitres, voir l'introduction dans SC n. 320, 89-92.

Dieu parce qu'il «n'a pas jugé indigne que son Fils... naisse d'une femme» et évoque les gardiennes des portes du sanctuaire²³. L'épiclèse est brève:

Toi-même regarde maintenant ta servante que voici, proposée pour le diaconat, donne-lui l'Esprit Saint.

Le souvenir des impuretés rituelles a laissé une trace, en inspirant une invocation. La prière s'achève par la demande habituelle relative au bon accomplissement du ministère confié à la candidate (VIII, 20,2).

Dans l'*Euchologe Barberini gr. 336* (VIII^e siècle) le rituel des ordinations est plus développé que celui des CA. Il propose l'ordination aux ministères suivants, rangés selon l'ordre canonique: évêque, presbytre, diacre, diaconesse, sous-diacre. Il emploie pour chacun de ces degrés le terme cheirotonia. Pour le presbytre, le diacre et la diaconesse, le rituel est le même, il comporte deux fois l'imposition des mains par l'évêque et deux oraisons avec épicleses du Saint Esprit²⁴. Voici les expressions les plus significatives de ces épicleses:

Tu n'as pas réservé aux hommes la grâce et l'infusion du Saint Esprit, mais tu l'accordes aussi aux femmes... Envoie sur elle (la candidate) l'abondante grâce de ton Esprit Saint (§ 163).

Puis, dans la seconde oraison:

Accorde la grâce de ton Esprit Saint à ta servante (§ 164).

La comparaison avec l'admission aux ministères suivants est éclairante, car pour le sous-diacre le cérémonial est plus bref (§ 165). Vient ensuite le rituel d'admission pour un lecteur ou un chantre, avec imposition de la main, mais le mot cheirotonia est absent (§ 166).

Des euchologes occidentaux ont recueilli des expressions comparables à celles transcrrites ci-dessus. Le recueil romain appelé sacramentaire grégorien propose une oraison *ad diaconam faciendam*, identique à une pièce du formulaire *Orationes ad ordinandum diaconum* avec, comme seule différence, la formulation au féminin²⁵:

Exaudi domine preces nostras, et super hanc famulam tuam *illam*, spiritum tuae benedictionis emite, ut caelesti munere ditata et tuae gratiam possit maiestatis adquirere, et bene uiuendi aliis exemplum prebere.

²³ Cette allusion dérive d'une interprétation erronée de Ex. 38,8. Voir GRYSON, Le ministère des femmes, 19, n. 2.

²⁴ Texte publié par S. PARENTI/E. VELKOVSKA, L'Eucologio Barberini gr. 336, Rome (BEL Subsidia 80) 1995, 185-188 (n 163-164). Traduction française dans MARTIMORT, Les diaconesses, 147-148. Présentation dans ANSORGE, Der Diakonat der Frau, 43-45.

²⁵ Formulaire 214, pièce 994; pour le diacre, formulaire 4, pièce 31. Dans l'édition de J. DESHUSSES, Le sacramentaire grégorien (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg (Suisse) 1979, respectivement 341 et 97.

Cette oraison a été recueillie par le *Pontifical romano-germanique*²⁶ dans un rituel comportant la bénédiction de l'étole et la vêteure, avec anneau et couronne, et une *consecratio in modum praephationis*. Il s'agit d'un formulaire complet, intitulé *Missa ad diaconam consecrandam*, avec lectures et chants, ainsi que la litanie. Il est rangé parmi les rites concernant les vierges, les veuves et les institutions monastiques.

2. Le débat autour de l'ordination des diaconesses

Le terme «négationisme» a été formé au cours de ces dernières décennies pour qualifier le refus de faits historiques établis. Il vise en particulier la négation des atrocités perpétrées dans les camps de concentration nazis. Mais, malheureusement, il peut aussi s'appliquer à la façon dont certaines voix autorisées, dans l'Église catholique, présentent l'histoire du diaconat féminin, en tenant des propos de ce genre: «Les diaconesses de l'Église primitive, au moment de leur prise de fonctions, ne recevaient pas le sacrement de l'ordre mais une simple bénédiction²⁷». Une telle affirmation, aussi péremptoire, est en contradiction flagrante avec la Tradition la plus authentique, puisque qu'à propos des diaconesses le quatrième concile œcuménique (Chalcédoine 451), a employé le terme *χειροτονία* et que sa traduction latine comporte le verbe *ordinare*²⁸.

Une telle divergence d'interprétation pose une grave question: s'agissant d'actions aussi importantes que les ordinations, qui est habilité à qualifier les pratiques ecclésiastiques anciennes, par quelle autorité et selon quels critères? Il ne nous appartient pas de répondre à une telle question, mais il nous est possible de proposer ici quelques pistes de réflexion en vue d'une solution.

2.1. Pour une approche diversifiée des réalités du mystère chrétien

Le grand mystère de la foi, dont relèvent les ordinations, dépasse infiniment nos possibilités de compréhension et d'expression, et, de ce fait, les approches doivent en être multiples. L'histoire de la prédication et de la catéchèse en témoigne. Ainsi, les célébrations baptismales et eucharistiques ont fait l'objet de catéchèses mystagogiques, de recommandations éthiques, de règlements canoniques,

²⁶ Édition C. VOGEL/R. ELZE, Le Pontifical romano-germanique du Xe siècle, vol. I (Studi e Testi 226), Cité du Vatican 1963, 55. Voir MARTIMORT, Les diaconesses, 210-215.

²⁷ Propos recueillis sous le titre «Le diaconat féminin n'est pas à l'ordre du jour», dans le journal La Croix du 12 mars 1998, 10.

²⁸ Canon 15: «Une femme ne doit pas être ordonnée (*cheirotonesthai, ordinandam*) diaconesse (*diakonon*) avant l'âge de quarante ans, et elle doit l'être après une probation sévère. Si après avoir reçu l'ordination (*cheirotonian, manus inpositio*) et exercé son ministère (*leitourgia*) quelque temps, elle se donne en mariage, outrageant ainsi la grâce de Dieu, qu'une telle femme soit anathématisée, ainsi que celui qui s'est uni à elle.» D'après l'édition de G. ALBERIGO et collab., Les conciles œcuméniques, vol. 2, Paris 1994, 214-215. Voir aussi BEHR/WARE, L'ordination des femmes, 36, 61-62.

de démonstrations ecclésiologiques, etc., autant de perspectives différentes, mais complémentaires.

Il en fut de même pour la liturgie des ordinations. En la commentant selon la ligne mystagogique, des prédicateurs ont attiré l'attention sur l'action de Dieu: «Ils furent ordonnés par une prière; en effet, c'est cela la *χειροτονία*: on impose la main sur un homme, mais c'est Dieu qui fait tout ... Ils n'ont pas reçu seulement l'imposition de la main, mais on a prié pour que la puissance (*δύναμις*) leur soit donnée²⁹.» Chez le Pseudo-Denys, d'autres aspects sont mis en relief: les rites de l'ordination enseignent à tous ceux qui les reçoivent «à soumettre entièrement leur vie propre à Dieu, principe de tous les ordres» et l'imposition des mains apprend aux candidats à «accomplir toutes les actions sacerdotales en tant qu'ils agissent sous la conduite de Dieu et en le considérant, dans leur agir personnel, comme leur dirigeant³⁰». Quant aux canons conciliaires et aux règlements ecclésiastiques, leur présentation des ordinations expose, évidemment, les normes à observer³¹.

Cette diversité et la complémentarité des approches invitent à une réserve prudente quant au vocabulaire employé. Or, du côté catholique, on ne prête pas assez attention à l'origine des termes utilisés pour nommer l'admission aux ministères. Dans les Églises de langue latine, c'est la terminologie *ordo*, *ordinare*, *ordinatio* qui s'est imposée, alors que les textes liturgiques ont aussi conservé d'autres termes, comme *consecrare* et *benedicere*³², manifestant qu'aucun terme n'était jugé totalement adéquat. Évidemment, avec le temps, la théologie latine a cédé à la tentation de l'étymologie, au point de réduire la définition du «sacrement de l'Ordre» à l'intégration dans un *ordo*³³. Le risque de la réduction surgit dès lors qu'on se borne à définir une institution par l'étymologie, au lieu de l'expliquer d'abord par sa place dans l'économie du salut.

En grec, pour l'admission aux ministères, la terminologie retenue est celle de l'imposition des mains. Dans cette perspective, «il n'existe aucun membre „non

²⁹ S. Jean Chrysostome, Sur les Actes, Hom. 14,3 (PG 60, 116), d'après la traduction de J. LECUYER, Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique (Théologie historique 65), Paris 1983, 107; à la p. 140 l'auteur rapporte un propos semblable de s. Cyrille d'Alexandrie, on y reviendra dans la conclusion.

³⁰ Hiérarchie ecclésiastique, 5,3,2-3 (PG 3, 509 D), éd. G. HEIL/A.M. RITTER, Corpus dionysiacum. II. Pseudo-Dionysius Areopagita (PTS 36), Berlin/New-York, 111; d'après la traduction française de M. DE GANDILLAC, Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'aréopagite, Paris 1943, 301-302.

³¹ Par ex. le concile de Nicée (325), can. 2, 4, 6, 9, etc.

³² Voir P.M. GY, Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien, in: Etudes sur le sacrement de l'Ordre (Lex orandi 22), Paris 1957, 130-131.

³³ Jusque dans le Catéchisme de l'Église catholique, § 1537-1538. On oublie que la notion d'*ordo* a également été appliquée au peuple: *ordo plebeiorum*, *ordo laicorum*, voir GY, Remarques sur le vocabulaire (note précédente), 126 et 132. Voir aussi P. VAN BENEDEN, Aux origines d'une terminologie sacramentelle, *ordo*, *ordinare*, *ordinatio*, dans la littérature chrétienne avant 313 (Spicilegium sacrum loveniense 38), Louvain 1974. La terminologie *ordo*, *ordinare*, *ordinatio* n'équivaut pas toujours à celle du grec *cheirotonia*, car elle peut être employée même lorsqu'il n'y a pas imposition des mains, comme dans les Statuta Ecclesiae antiqua 93: *Subdiaconus cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit* ... (édit. C. MUNIER, Concilia Galliae, CCSL 148, 182).

ordonné“ de l’Église», puisque «une „imposition des mains“ et un sceau mènent inévitablement et immédiatement la personne baptisée à la communauté eucharistique pour y prendre son *ordo* particulier³⁴». Le vocabulaire de l’imposition des mains conduit spontanément à expliquer l’admission aux ministères par d’autres aspects que l’intégration dans un *ordo* clérical.

2.2. Le carcan de la doctrine catholique du pouvoir

Au cours du deuxième millénaire, dans la présentation du «sacrement de l’Ordre» la doctrine catholique a privilégié une définition de type juridique, dérivée de la notion d’*ordo*, et a trop négligé les autres interprétations. Cette présentation unilatérale a encoré été renforcée au temps de la Contre-Réforme, en réaction contre les contestations du sacerdoce ordonné. Elle a tellement marqué les mentalités que le récent *Catéchisme de l’Église catholique* en porte encore les traces. En effet, l’exposé ne prend en considération que l’organisation sociale de l’Église, même quand il se réfère au concile Vatican II³⁵. Les références aux textes liturgiques y sont rares et secondaires. Mais ce qui est encore plus révélateur, dans les paragraphes traitant de «la célébration de ce sacrement» (§ 1572-1574), il n’est pas fait mention de l’épiclèse des prières d’ordination, alors que pour les autres intitutions liturgiques l’épiclèse est non seulement évoquée, mais elle est présentée comme un élément central (§ 1106) et commentée³⁶. À ce titre, le *Catéchisme de l’Église catholique* est révélateur d’une doctrine dominante dans l’Église catholique à propos des ordinations.

Depuis les débuts de l’époque scolaire, cette doctrine a privilégié la notion de pouvoir. Le rituel de l’ordination presbytérale avait déjà été ajusté dans ce sens par une addition significative, restée en place jusqu’à la récente réforme liturgique du concile Vatican II. En effet, l’évêque remettait les oblats eucharistiques aux nouveaux ordonnés en déclarant: *Accipite potestatem offerre sacrificium Deo misericordie celebrare tam pro vivis quam pro defunctis, in nomine domini*³⁷. Le *Catéchisme de l’Église catholique* met en évidence les principaux éléments de cette

³⁴ J. ZIZIULAS, L’ordination est-elle un sacrement?, in: *Concilium* édition française 74 (1972) 44. Autre pièce à verser au débat, la titulature des trois formulaires d’ordination dans l’Euchologe dit de Sérapion, dont le vocabulaire mérite l’attention: *Cheirothesia katastaseō̄s diakonō̄n*, ktl. (éd. M.E. JOHNSON, *The Prayers of Sarapion of Thmuis* [OCA 249], Rome 1995, 58-60).

³⁵ Beaucoup de ces références concernent la doctrine de l’agir *in persona Christi*.

³⁶ Voir la table analytique, p. 687, au mot Épiclèse: les occurrences concernent l’eucharistie (§ 1105, 1109, 1353), le baptême (§ 1238), le saint chrême (§ 1297), l’onction des infirmes (§ 1519) le mariage (§ 1624).

³⁷ Première mention dans le Pontifical romano-germanique du Xe siècle; voir éd. C. VOGEL/R. ELZE (cité plus haut, n. 26), t. I, 35. La notion de pouvoir a tellement marqué les mentalités qu’on pouvait trouver chez les canonistes des affirmations de ce genre, pour définir les ordinations: «Admission dans la hiérarchie: «des clercs ... sont promus aux divers degrés du pouvoir d’ordre par l’ordination» (A. CANCE, *Le code de droit canonique, commentaire succinct et pratique*, t. I, Paris 1946, 134).

doctrine: le sacerdoce ministériel (§ 1546 suiv.), le pouvoir sacré (§ 1551), la hiérarchie des ministères et leurs fonctions (§ 1554 suiv.), le caractère indélébile (§ 1581 suiv.) et la configuration au Christ (§ 1585 suiv.). Dans une telle perspective, il est impensable d'admettre des femmes à une ordination³⁸.

3. Propositions pour résoudre la difficulté

Pourtant, l'impasse n'est pas totale et plusieurs issues se laissent entrevoir. En premier lieu, on peut tirer parti des fluctuations de la théologie catholique concernant les ordinations. En effet, cette doctrine ne se révèle nullement intangible. Avant le concile Vatican II, l'école théologique dominante, à la suite de saint Thomas d'Aquin, estimait que la consécration épiscopale n'était pas un sacrement et que l'épiscopat n'était pas un *ordo*, mais seulement une dignité qui s'ajoute au sacerdoce³⁹, tandis que les sept degrés de l'ostiariat au presbytérat étaient considérés comme faisant partie du sacrement de l'ordre. Au contraire, depuis le concile Vatican II, l'épiscopat est considéré «comme ayant une sacramentalité propre⁴⁰» et seuls les trois degrés du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat sont considérés comme relevant du sacrement de l'ordre⁴¹.

Au sujet des autres degrés, le pape Paul VI s'était exprimé de façon très prudente⁴²: «Il convient cependant, eu égard à la réalité elle-même et à la mentalité d'aujourd'hui, que les ministères dont il a été question ne soient plus appelés ordres mineurs, et que leur collation soit dite non pas „ordination“, mais „institution“». Un de ses proches prédécesseurs, le pape Pie XII, avait rappelé, à propos des ordinations⁴³, que «ce qu'elle a établi, l'Église peut aussi le changer». Compte tenu de ces modifications importantes et récentes dans ces définitions dogmatiques, on peut en espérer encore d'autres, en particulier à propos du diaconat féminin.

³⁸ Code de droit canonique pour l'Église romaine (1983), canon 1024. Récemment le journal La Croix (21 juillet 1999, p. 8) résumait ainsi la position officielle: «Interrogé plusieurs fois sur la possibilité de restaurer un diaconat féminin similaire à celui des origines, le Vatican a toujours rappelé que le ministère ordonné est inaccessible aux femmes. Selon Rome, les diacres, puisqu'ils participent à la mission et à la grâce du Christ (Catéchisme de l'Église catholique, n 1570) et sont configurés au Christ qui s'est fait le „diacre, c'est-à-dire le serviteur de tous“, ne peuvent être des femmes, le Christ étant un homme. Quant à la possibilité d'instituer une simple bénédiction avec le titre de diaconesse pour des femmes collaborant à certaines tâches pastorales, les récents documents du Vatican n'y sont guère favorables. La raison: „éviter toute confusion sur ce qu'est le diaconat“».

³⁹ Voir par ex. B. SESBOÜE (éd.), Histoire des dogmes, t. 3, Les signes du salut, Paris Desclée 1995, 186.

⁴⁰ H. BOURGEOIS, in Histoire des dogmes 3 (voir note précédente), 334, selon Vatican II, Lumen Gentium 21,2 et 26,1.

⁴¹ Code de droit canonique pour l'Église romaine (1983), canon 1009.

⁴² Dans la Lettre apostolique (*motu proprio*) *Ministeria quaedam* du 15 août 1975.

⁴³ Constitution apostolique «Sacramentum ordinis», 30 novembre 1947, extrait dans H. DENZINGER, Symboles et définitions de la foi catholique, édition française de P. HÜNERMANN/J. HOFMANN, Paris 1996, n. 3858.

Le rétablissement du diaconat masculin comme ministère permanent dans l'Église latine constitue lui aussi un motif d'espérance. En effet, l'attention portée à l'exercice de ce ministère a provoqué d'importantes révisions dans la formulation de la doctrine, ce dont le *Catéchisme de l'Église catholique* est un témoin significatif. L'argument décisif, dans cette évolution, est la prise en compte de la distinction entre sacerdoce et service. Cette distinction est inscrite dans la Tradition depuis les débuts de l'organisation ecclésiastique, les livres liturgiques latins en ont fait mention depuis le sacramentaire gélasien⁴⁴ jusqu'au pontifical romain, dans le rituel de l'ordination diaconale, et le concile Vatican II l'a reprise à son compte⁴⁵. «Au degré inférieur de la hiérarchie, se trouvent les diacres auxquels on a imposé les mains non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du service.» Le principe est clair: l'ordination n'est pas réservée au sacerdoce, elle est aussi le rite d'admission au service.

Dans le camp catholique romain, la systématisation théologique avait hérité des notions et des catégories mises au point pour justifier le sacerdoce ministériel. Elle tente maintenant d'intégrer le diaconat dans des définitions de l'ordination élaborées pour le seul sacerdoce. Les ajustements sont parfois déficients, mais ils signent d'une orientation prometteuse. En voici deux exemples révélateurs, tirés à nouveau du *Catéchisme de l'Église catholique*, § 875 et 1593:

L'envoyé du Seigneur parle et agit non pas par autorité propre, mais en vertu de l'autorité du Christ... De Lui, les évêques et les prêtres reçoivent la mission et la faculté (le «pouvoir sacré») d'agir *in persona Christi Capitis*, les diacres la force de servir le peuple de Dieu dans la «diacanie» de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbytère⁴⁶.

Depuis les origines, le ministère ordonné a été conféré et exercé à trois degrés: celui des évêques, celui des presbytres et celui des diacres ... Les diacres sont des ministres ordonnés pour les tâches de service de l'Église; ils ne reçoivent pas le sacerdoce ministériel, mais l'ordination leur confère des fonctions importantes dans le ministère de la Parole, du culte divin, du gouvernement pastoral et du service de la charité.

Cette définition conviendrait fort bien pour le diaconat féminin, puisque, dans l'Église catholique, des femmes ont reçu des responsabilités dans l'éducation et la catéchèse, les célébrations, la gestion financière dans des évêchés et, évidemment, le domaine caritatif. Si «le service des fidèles» peut requérir «un pouvoir sacré», comme cela est exprimé dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (§ 1592) déjà

⁴⁴ Section XCV, n 740: *Diaconus cum ordinatur, solus episcopus qui eum benedixit manum super caput illius ponat; reliqui vero sacerdotes iuxta manum episcopo caput illius ponant, quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur* (éd. L. C. MOHLBERG, *Liber sacramentorum romanae Ecclesiae* ..., Rome 1960, 116). Voir aussi «Tradition apostolique» chap. 8 (éd. B. BOTTE, LQF 39, Münster 1989, 22) et *Statuta Ecclesiae Antiqua* 92 (éd. C. MUNIER [voir plus haut, n. 33], p. 181).

⁴⁵ *Lumen Gentium* 29.

⁴⁶ Les parenthèses et les guillemets sont dans le texte.

cité⁴⁷, la dimension du sacré ne peut venir que de la relation au Christ, dans l'Esprit Saint.

Cet aspect annonce une troisième ouverture, à partir de ces trois notions appartenées, caractère, empreinte et configuration au Christ. Les systématisations théologiques latines ont fait un ample usage de ces notions à propos du sacrement de l'ordre, pour le sacerdoce. Or le *Catéchisme de l'Église catholique* les applique aussi aux diacres, dont il affirme: «Le sacrement de l'Ordre les marque d'une *empreinte* («caractère») que nul ne peut faire disparaître et qui les configure au Christ qui s'est fait «diacre», c'est-à-dire le serviteur de tous⁴⁸» (§ 1570).

Sans entrer dans les débats suscités par ces notions⁴⁹, on se contentera ici d'examiner la présentation qu'en fait le *Catéchisme de l'Église catholique*. Aux § 698, 1121 et 1582 le caractère est défini par la non-réitération et la marque indélébile et le § 1570, qui concerne les diacres, lui associe la configuration au Christ. Or celle-ci est déjà acquise au baptême, sans distinction de sexe: «le baptisé est configuré au Christ» (§ 1272, avec référence à *Rom.* 8,29). Au § 1581, qui traite des effets du sacrement de l'Ordre, il est précisé: «Ce sacrement configure au Christ par une grâce spéciale de l'Esprit Saint, en vue de servir d'instrument du Christ pour son Église. Par l'ordination l'on est habilité à agir comme représentant du Christ, Tête de l'Église, dans sa triple fonction de prêtre, prophète et roi». Mais cette définition ne vaut que pour le sacerdoce, puisque le § 1570, déjà cité, spécifie que pour les diacres il s'agit d'une configuration au Christ serviteur⁵⁰ (avec référence à *Mc* 10,45 et *Lc* 22,27). On ne voit pas ce qui empêcherait d'étendre cet effet de l'ordination au diaconat féminin⁵¹.

Par conséquent, le négationisme professé à l'égard de l'ordination de diaconesses ne peut être justifié en aucune manière. Le concile de Chaldéodoine est un témoin éminent de telles ordinations et l'intérêt récent de l'Église romaine pour le diaconat a fait prendre à nouveau conscience que l'ordination ne concerne pas seulement le sacerdoce, mais aussi le service, selon la distinction reçue de la plus vénérable Tradition et rappelée par le concile Vatican II.

⁴⁷ Cette formulation réunit deux notions difficiles à concilier, pouvoir et service.

⁴⁸ Italiques et parenthèse dans le texte.

⁴⁹ Voir par ex. H.M. LEGRAND, Caractère indélébile et théologie du ministère, in: *Concilium* édition française 74 (1972) 63-70, et L.M. CHAVET, dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 1032.

⁵⁰ Un commentateur du code écrivait, à propos des diacres, qu'à la différence des prêtres, «leur ordination ne les configure que partiellement au Christ-Tête» (A. SERIAUX, *Droit canonique*, Paris 1996, 539). On reconnaîtrait donc la possibilité de configurations partielles, ce qui peut également convenir aux diaconesses.

⁵¹ ANSORGE allège cet argument cinglant: puisque même un non-chrétien de bonne volonté agit *in persona Christi* en baptisant en cas d'urgence, pourquoi refuser cette dimension au ministère de la diaconesse? (Der Diakonat der Frau [voir plus haut, note 1], 54).

III. Mentions des diaconesses sur les listes sacerdotales, ecclésiastiques ou cléricales

Dans la conclusion de son essai historique sur les diaconesses, A.G. Martimort formulait cette appréciation: «Les anciens ne semblent guère avoir su de façon ferme ce qu'étaient les diaconesses. Ils les ont placées à différents endroits dans l'énumération des divers groupes qui, dans l'Église, sont distincts du peuple⁵²». Devant cette diversité, une appréciation positive semble plus indiquée, car la diversité observée par A.G. Martimort est un fait général. En effet, tous les ministères ont évolué selon les nécessités des temps et des lieux. De plus, on constate un décalage quasi permanent entre les formulaires traditionnels et les réalités. Le sacramentaire grégorien en fournit un exemple illustre dans les Oraisons solennelles du Vendredi saint, puisqu'il y est fait mention des ordres mineurs suivants: sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs et portiers⁵³. Mais d'autres témoins des pratiques romaines de cette époque, ne font mention, pour les ordinations, que du lecteur, de l'acolyte et du sous-diacre⁵⁴, les autres ordres n'étant manifestement plus en fonction.

S'il y eut une période de stabilité, ou de «fermeté», pendant le second millénaire dans l'Église latine, la raison en est que pendant cette longue période les ministères autres que le sacerdoce n'étaient plus exercés, mais maintenus uniquement comme degrés d'un cursus, ce qui les a figés dans un état idéalisé. Au contraire, dès qu'on a voulu leur redonner vie, au concile Vatican II, on les a transformés, par une réduction de leur nombre et par une nouvelle définition du statut clérical.

1. La place des diaconesses sur les listes du clergé

Pour en revenir aux diaconesses, on constate effectivement qu'elles sont rangées de façon diverse dans les listes de ministères. Ainsi, dans un exposé sur les états de vie et le mariage, Épiphane évoque les diaconesses après le sacerdoce (dans lequel il englobe également le diacre et le sous-diacre) et les lecteurs, mais avant les exorcistes, les interprètes, les fossoyeurs et les portiers⁵⁵. Par contre, dans une loi de 434 la diaconesse est nommée immédiatement après l'évêque, le pres-

⁵² MARTIMORT, Les diaconesses, 245.

⁵³ Formulaire 79, pièce 342, édit. DESHUSSES (voir note 25), 177. Ce formulaire fait partie du fond constitué vers 680, voir M. METZGER, Les sacramentaires (Typologie des sources du Moyen-Age occidental 70), Brepols 1994, 76.

⁵⁴ Ordines romani XXXIV et XXXV. Edit. M. ANDRIEU, Les Ordines romani du haut Moyen-Age (Spicilegium sacrum loveniense 24/28), t. III, 603-604; t. IV, 33-36. Terminologie en usage à cette époque: quomodo in sancta romana ecclesia lector ordinatur. L'épigraphie confirme ces informations, voir A. FAIVRE, Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical (Théologie historique 4), Paris 1977, 372-376.

⁵⁵ La référence se trouve plus haut, note 19; voir GRYSON, Le ministère des femmes, 134, et MARTIMORT, Les diaconesses, 111.

bytre et le diacre, soit avant le sous-diacre⁵⁶. Mais qu'y aurait-il d'anormal à cette diversité, puisque les documents cités appartiennent à des genres différents?

D'ailleurs, cette diversité peut se rencontrer dans un même document, comme les CA, où la diaconesse est rangée le plus souvent après le diacre et avant le sous-diacre et le lecteur, comme dans la section sur les ordinations (VIII, 19) et dans un règlement sur les compétences des différents ministères (VIII, 28,6). Mais dans la suite de ce même règlement une autre liste regroupe d'abord tous les ministères masculins⁵⁷. Il en est de même pour l'ordre d'accès à la communion, qui suppose la séparation des sexes: la diaconesse y est nommée après les ministères masculins, mais en tête du groupe des femmes (VIII, 13,14).

On a déjà signalé combien la situation faite aux Églises par les sociétés ambiantes a été variée au cours du premier millénaire. Selon que les ministères ont été exercés dans la clandestinité ou au contraire reconnus par les pouvoirs publics, le statut des personnes a évolué et les législations, ecclésiastiques et civiles, ont enregistré ces mutations. Dans un contexte aussi fluctuant il n'est pas étonnant que les institutions et le vocabulaire aient mis du temps à se stabiliser et qu'on ait pu employer diverses expressions pour nommer les mêmes réalités, comme listes sacerdotales, cléricales ou ecclésiastiques, ou encore catalogues du clergé, lorsqu'on voulait désigner l'ensemble des ministères, le cas échéant en y incluant les diaconesses.

2. Abus dans l'usage des termes clerc et clergé

Des théologiens se sont posé la question: les diaconesses faisaient-elles partie du clergé? Des opinions divergentes ont été exprimées à ce sujet, par exemple dans l'interprétation du canon 19 de Nicée (325) et des Novelles de Justinien⁵⁸. Or le débat est piégé, parce que les théologiens occidentaux l'abordent trop souvent en projetant sur ces époques antiques les définitions médiévales et modernes du clergé.

Certaines de ces définitions, qui relèvent pourtant du droit canonique, ont indûment glissé vers la formulation théologique. C'est le cas en particulier du terme «clerc» dans le code pour l'Église romaine (1983), au canon 266, § 1: *Per receptionem diaconatum aliquis fit clericus*. Dans une telle formulation l'emploi du verbe *fit* présente la cléricature à la manière d'une mutation ontologique et le diaconat est réduit à un rang instrumental, comme moyen pour transformer un laïc en clerc.

⁵⁶ Loi de Théodore II et Valentinien III, Codex Theodos., Lib. 5, tit. 3, n. 1 (MOMMSEN/MEYER, 1-2, 220 (d'après GRYSON, Le ministère des femmes, 121-122, et MARTIMORT, Les diaconesses, 105).

⁵⁷ VIII, 28,7-8: «Le diacre exclut le sous-diacre, le lecteur, le chantre, la diaconesse, lorsque c'est nécessaire en l'absence des presbytres. Il n'est permis ni au sous-diacre ni au lecteur ni au chantre ni à la diaconesse d'exclure un clerc ou un laïc».

⁵⁸ Voir GRYSON, Le ministère des femmes, 87 et 122, et MARTIMORT, Les diaconesses, 101 et 109.

Cette formulation s'écarte du langage habituel, dont voici trois exemples. Le code de 1917 déclarait simplement: *Qui divinis ministeriis per primam saltem tonsuram mancipati sunt, clerici dicuntur* (canon 108). Le pape Paul VI avait utilisé le même langage dans *Ministeria quaedam*: «Il convient également que soient tenus pour clercs seulement ceux qui ont reçu le diaconat». Après ces deux témoignages antérieurs au code de 1983, en voici un troisième, qui lui est postérieur, le CCEO: *Per ordinationem diaconalem aliquis ut clericus ascribitur eparchiae, pro cuius servitio ordinatur* (canon 358). Le CCEO reconnaît aussi aux Églises de droit propre la faculté d'instituer d'autres ministres, en plus des évêques, des prêtres et des diacres, et il emploie à leur sujet le vocabulaire latin traditionnel, *ordo minor, clericci minores*.

Ces expressions correspondent à la pratique du premier millénaire, où les termes clerc et clergé n'avaient qu'une signification pratique, dans le langage du droit canonique et de la pastorale. On ne les utilisait pas pour la réflexion théologique, qui avait recours à d'autres termes, comme sacerdoce, ministère ou service⁵⁹. Ils servaient à désigner de façon globale des membres des Églises, pour lesquels il était nécessaire d'établir des règlements propres, quant à leur recrutement, leurs droits et leurs devoirs. Les diaconesses en faisaient partie, tout comme les confesseurs, les thaumaturges, les ascètes, les veuves et les vierges. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que des règlements concernant des femmes aient été joints à ceux des ministères masculins, quand il s'agissait de répartir les offrandes, de définir les conditions de recrutement, l'état de vie et les pouvoirs de chaque ordre et groupe par rapport aux autres? Dans les considérations théologiques de ces époques, la mention des diaconesses sur les liste de clercs n'était assortie d'aucune implication d'ordre ontologique.

IV. Conclusions

L'existence du diaconat féminin et la pratique d'ordinations, comme accès à ce ministère, sont des faits historiques indéniables. Pour les apprécier correctement et éviter les malentendus à leur sujet, au lieu de les soumettre aux catégories médiévales et modernes, il faut les expliquer par leur contexte. Or, pendant le premier millénaire, la signification d'institutions nouvelles était donnée, non pas par des déclarations de l'autorité, mais par les expressions liturgiques.

⁵⁹ On peut recourir à un test très simple: vérifier quels termes ont été appliqués au Christ lui-même et aux apôtres, pour qualifier leur mission. Pontife et même diacre sont devenus des titres christologiques, mais pas clerc, qui n'a même jamais été appliqué aux apôtres.

1. La liturgie, comme message sur le diaconat féminin, surtout par l'épiclèse

Comme on peut le constater dans les rituels les plus anciens, dont ceux présentés ci-dessus, l'élément principal des rites d'ordination consiste dans l'imposition des mains et l'oraison, avec épiclèse du Saint Esprit. Il s'agit donc, pour l'essentiel, d'une demande adressée à Dieu et accompagnée du geste qui exprime l'objet de cette demande, la transmission d'un don de Dieu. L'assurance que Dieu réalisera ce qui est demandé trouve son fondement dans la fidélité de Dieu, qui a déjà accompli des actions de même portée dans le passé.

Dans les prières d'ordination des diaconesses, ces références aux actions de Dieu s'orientent dans trois directions complémentaires. Il s'agit d'abord de l'universalité du don de l'Esprit Saint, dont on rappelle que Dieu ne l'a pas réservé aux hommes, puisque des femmes de l'Ancien Testament en ont bénéficié. On reconnaît ensuite que la condition féminine n'est pas un obstacle au don de l'Esprit Saint; l'argument décisif invoqué à ce propos est l'incarnation, puisque le Fils de Dieu est né d'une femme. En troisième lieu il est fait mention de ministères féminins dans le Temple de Jérusalem⁶⁰.

Dans toutes les ordinations, dont celle de la diaconesse, le don demandé à Dieu est la grâce de l'Esprit Saint⁶¹. Ce don est justifié par des fonctions propres dans les communautés et que le formulaire évoque, avec plus ou moins de détails, dans la dernière partie des prières d'ordination. Pour la diaconesse, dans les textes étudiés ci-dessus, il ne s'agit que d'évocations générales de son ministère⁶², mais le contexte apporte quelques précisions, surtout dans l'*Euchologe Barberini* 336, où l'anamnèse fait mention du service des saintes demeures et des services rendus par Phœbé (*Rom.* 16,1-2).

2. Pourquoi, dans les Églises de l'Antiquité, les diaconesses ont-elles reçu l'imposition des mains?

Les ministères n'ont pas tous été institués dès le début de l'Église. Dans son commentaire de *I Tim.* 3,14-15 Théodore de Mopsueste a expliqué cette mise en place progressive:

Il ne faut pas s'étonner que l'Apôtre ne semble faire mention ni du sous-diacre ni du lecteur. En effet, aux degrés des fonctions nécessaires aux églises, ceux-ci ont été ajoutés plus tard, pour l'utilité du ministère, du fait que la multitude de croyants exigeait qu'il soit rempli par d'autres. Aussi ne reçoivent-ils pas l'ordination (cheirotonia) devant l'autel, puisqu'ils ne sont pas ministres des mystères: les uns s'acquittent des lectures, les autres préparent dans le diaconicon ce qui est nécessaire au ministère des diacres et veillent au luminaire. Seuls les prêtres et les diacres ac-

⁶⁰ Voir plus haut, note 23.

⁶¹ Pourtant, pour le formulaire des CA, A.G. MARTIMORT, Les diaconesses, 66, propose comme traduction: «donne-lui un esprit saint».

⁶² Dans les CA: *to egcheiristhen ergon*; dans l'*Euchologe Barberini* 336: *to ergon tès diakonias, to ergon tès leitourgias*.

complissent le ministère du Mystère, les prêtres en exerçant leur action sacerdotale, les diaires en servant aux choses saintes⁶³.

Ce témoignage indique les raisons qui ont conduit à ajouter de nouveaux ministères à ceux de l'époque apostolique. De plus, il justifie des différences dans les rituels d'ordination selon les ministères. Mais il laisse entendre que tous ces rituels comportaient l'imposition des mains, alors que dans d'autres Églises ce rite n'était pas pratiqué pour l'admission à des ministères subalternes, tel le lectorat, comme l'indiquent explicitement le règlement communément appelé «*Tradition apostolique*⁶⁴» et un recueil dérivé des CA, dit «*Épitomé des CA*⁶⁵». De même, selon l'*Ordo romanus XXXV*, 1-4, l'admission d'un lecteur à Rome consistait en une brève invocation, accompagnant un geste de bénédiction, et ceci après que le candidat ait fait une lecture⁶⁶; le même document signale ensuite que dans d'autres Églises les évêques imposent la main au candidat et disent une oraison de bénédiction.

Compte tenu de cette diversité dans les pratiques des Églises de l'Antiquité, on peut se demander pourquoi l'admission au diaconat féminin était disposée selon le modèle des ministères les plus importants, comme signalé plus haut? Autrement dit, pourquoi certaines Églises ont-elles estimé nécessaire de demander expressément le don de l'Esprit Saint pour les diaconesses, comme pour les évêques, les presbytres et les diaires⁶⁷?

La tradition recueillie dans la *Didascalie* et les CA donne une réponse à cette question, car elle met en évidence deux difficultés de la pastorale auprès des femmes à cette époque. D'une part il s'agissait d'assurer les visites à domicile, en particulier auprès de femmes âgées et malades, sans provoquer la suspicion des païens, et d'autre part de procéder aux onctions baptismales des femmes en respectant la bienséance. On peut y ajouter une troisième préoccupation, celle du service d'ordre auprès des femmes au cours des synaxes; il devait paraître opportun de le confier à des femmes.

Dans ce contexte, on peut considérer l'institution de ministres féminins et l'ordination à ce ministère comme une initiative pastorale. Soucieuses de manifester les dons de Dieu, les Églises qui ont pris cette initiative voulaient éviter que des différences sociales et sexuelles fassent obstacle à la transmission de ces dons,

⁶³ Traduction MARTIMORT, Les diaconesses, 151, n. 32; ce texte a été conservé partiellement en grec par la chaîne Coislin 204 (Cramer VII, 30) et dans une traduction latine ancienne, éd. H.B. SWETE, Theodori episcopi Mopsuestensis in Epistolas beati Pauli Commentarii, Cambridge 1882, Bd. 2, 132-134.

⁶⁴ Édit. B. BOTTE, La Tradition apostolique de saint Hippolyte (LQF 39), Münster/W. 1989, 30.

⁶⁵ Édit. F.X. FUNK, Didascalia et Constitutiones apostolorum, Bd. 2, Paderborn 1905, 82. Dans les CA, au contraire, l'ordination du lecteur comporte l'imposition de la main et une épiclèse du Saint Esprit (VIII, 22).

⁶⁶ Éd. ANDRIEU, Les Ordines Romani (voir n. 54), t. 4, 33-34.

⁶⁷ La même question se pose pour les sous-diaires et les lecteurs dans les Églises qui pratiquaient pour eux une ordination avec épiclèse, selon la tradition recueillie par les CA VIII, 21-22.

surtout lors du baptême et dans l'assistance à domicile. La présence d'une épiclèse dans la prière d'ordination peut s'expliquer ainsi: pour l'accomplissement d'actions dont Dieu est l'auteur et l'inspirateur, comme les services confiés aux diaconesses, il convient de demander les dons de l'Esprit Saint pour les ministres chargés de ces fonctions⁶⁸.

3. Leçons pour notre temps

Pour commenter le plus fidèlement possible les documents de l'Antiquité chrétienne, les historiens doivent prendre en considération les catégories mentales de l'époque, ce qui n'est pas chose facile. Mais la confrontation des points de vue et l'échange des acquis entre chercheurs peut aider à affiner une telle approche. Dans ce sens, on signalera ici quatre aspects qu'une étude des ministères permet de mieux cerner.

3.1. La liturgie comme action de Dieu

On a rapporté plus haut un propos de s. Jean Chrysostome, témoignant de la sensibilité des chrétiens de l'Antiquité à propos des actions liturgiques⁶⁹. S. Cyrille d'Alexandrie s'est exprimé dans le même sens:

Quand l'imposition des mains des apôtres confère l'Esprit Saint, ce n'est pas qu'ils donnent eux-mêmes l'Esprit Saint; mais ils obtiennent sa venue par leur invocation. De même Moïse n'a pas donné l'Esprit aux soixante-dix, mais c'est Dieu qui leur a conféré l'Esprit Saint⁷⁰.

Dans l'*Euchologe Barberini* 336, la prière d'ordination des diacres exprime la même conviction, § 162, 10:

Ce n'est pas dans l'imposition de nos mains, mais dans la visite de tes riches miséricordes qu'est donnée la grâce à tes (serviteurs) ...

⁶⁸ Tel est le sens des ordinations chez les Pères, comme l'a établi LECUYER, dans *Le sacrement de l'ordination* (voir plus haut, note 29), 105: «l'ordination confère un don permanent de l'Esprit Saint, une grâce, un charisme, qui est destiné au service des autres». Il citait aussi, p. 107, cette explication éclairante, donnée par S. Jean Chrysostome (*Sur les Actes*, Hom. 15,1; PG 60, 119 C): «La grâce (charis) seule ne suffit pas, il faut aussi la cheirotonia, de telle sorte qu'il y ait une augmentation de l'Esprit; si avant cela ils étaient déjà remplis d'Esprit, ils l'avaient reçu de leur baptême». On a déjà signalé plus haut, note 36, la prise de conscience récente de cette dimension dans l'Église catholique, puisque l'épiclèse du Saint Esprit a été mise en valeur dans les nouveaux rituels et ajoutée là où elle manquait, non seulement dans les prières eucharistiques, mais aussi dans la bénédiction nuptiale (*Ordo celebrandi matrimonium*, Cité du Vatican 1991, 26, etc.).

⁶⁹ Voir les références à la note 29.

⁷⁰ In Joan. lib. II, n. 169-170 sur Jn 3,34 (PG 73, 280 C; PUSEY V, 253); traduction de LECUYER, *Le sacrement de l'ordination* (voir plus haut, note 29), 140.

Si la théologie occidentale médiévale et moderne a traité des sacrements sur le mode apologétique en privilégiant les notions de pouvoir et d'efficacité, le contexte actuel nous invite à un autre regard, davantage orienté par la pastorale et, dans ce sens, attentif à l'ensemble de la liturgie comme œuvre de salut et dont l'acteur premier est Dieu, comme nous le rappellent les Pères⁷¹.

3.2. La liturgie comme action collégiale des ministères

Alors que la scolastique élaborait ses systématisations à partir de ministres agissant seuls, surtout le prêtre célébrant la messe sans peuple, baptisant, confessant et administrant l'onction des malades en dehors de l'assemblée, la mystagogie des Pères commentait la liturgie comme célébration d'assemblées organisées. Les témoignages du premier millénaire, dans toutes les Églises, présentent ces célébrations comme des actions impliquant la participation de plusieurs ministères, en distinguant sacerdoce et service. Cette dimension collégiale est manifestée de façon expressive par la présence des autres ministres aux ordinations, une présence que les règlements prévoient explicitement⁷².

C'est dans cette perspective collégiale qu'il faut situer l'*agir in persona Christi*. Le Christ intervient par les membres de son Corps, dans la complémentarité des ministères. Lui-même a envoyé les disciples deux par deux et les apôtres ont accompli leurs missions à plusieurs: Pierre et Jean, Paul avec Barnabé, Silas, Jean-Marc et les autres, Jacques et les presbytres, etc. Or le renouveau liturgique du concile Vatican II s'est situé dans cette ligne en encourageant la multiplication des intervenants, surtout dans la célébration eucharistique. Dans ce sens, on peut dire que le prêtre président, le diacre, s'il est présent, les lecteurs et lectrices, les ministres de la communion, les chantres, etc. agissent ensemble *in persona Christi*.

3.3. Les innovations institutionnelles, leur expression dans la liturgie

Dans l'Église latine, depuis l'époque médiévale, la liturgie étant devenue intangible, la doctrine concernant les institutions est signifiée par les déclarations du Magistère et par les réflexions des théologiens. Mais dans l'Antiquité, elle était exprimée dans la liturgie elle-même, dans le formulaire euchologique et dans le rituel. Dans ces conditions, si à partir du IV^e siècle dans certaines Églises les ministères de sous-diacre et de lecteur ont été conférés par une ordination, cela manifeste une évolution dans la pratique de ces ministères à cette époque, aussi significative que les décisions communiquées par un *motu proprio* du XX^e siècle.

⁷¹ Voir BEHR-SIGEL/WARE, L'ordination des femmes, 89. Le Catéchisme de l'Église catholique a pris en compte cette dimension, 237-263, «L'économie sacramentelle, la liturgie comme œuvre de la Sainte Trinité». Voir M. METZGER, Dieu, premier acteur de la liturgie, dans L'Église à venir. Mélanges à Joseph Hoffmann, Paris 1999, 149-172.

⁷² Voir plus haut, la présentation de l'ordination des diaconesses dans les CA.

3.4. Stabilité et créativité

En période de lutte contre les hérésies et en des époques de stabilité politique, le regard des théologiens⁷³ a été sensible en priorité, voire exclusivement, à la stabilité des institutions, jusqu'à inspirer aux artistes des expressions caricaturales de la permanence des formes extérieures. L'époque de la Contre-Réforme en est l'exemple le plus évident, avec l'art baroque, qui revêtait saint Pierre de la tiare. Dans une période comme la nôtre, marquée par des mutations sans précédent, l'attention peut se porter sur d'autres caractéristiques, tout aussi valables, dans le développement des institutions ecclésiastiques. Dieu seul est immuable, alors que les sociétés changent; or la pastorale a vocation de prendre en compte ces changements. Dans l'histoire de l'Antiquité, plutôt que la permanence des formes, on peut au contraire admirer la faculté d'adaptation des Églises, selon la variété des situations. L'origine et l'évolution du diaconat féminin en sont un exemple significatif⁷⁴.

Dans ce sens, le témoignage de Théodore de Mopsueste, cité plus haut⁷⁵, est éclairant. Il indique que dès les premiers siècles on avait conscience que tout n'avait pas été déterminé au départ et que les Églises ont pris des initiatives pour innover. Le propos du pape Pie XII, «ce qu'elle a établi, l'Église peut aussi le changer⁷⁶» va dans le même sens et on peut le transposer ainsi: une Église peut rétablir ce qu'elle a supprimé à un moment donné.

Par conséquent, les institutions ecclésiastiques ne doivent pas être considérées comme des réalités idéales se développant à la manière d'une plante ou d'un animal, à partir d'une semence initiale qui aurait tout contenu en germe, et dont l'évolution aurait été ensuite linéaire et régulière. L'histoire du diaconat féminin a connu, au contraire, une évolution diversifiée. En effet, dès les origines des femmes ont participé à la mission des Églises, comme Phœbé. Ensuite, selon des témoignages historiques évidents, cette participation a revêtu pour certaines missions une forme institutionnelle dans quelques Églises et à certaines époques, pour devenir le diaconat féminin. On y discerne, en effet, les formes caractéristiques d'une institution, à savoir une dénomination propre, une entrée en charge, des fonctions déterminées, des règlements, un rang dans les communautés. Lorsqu'une institution est stabilisée, certains de ses éléments peuvent évoluer, voire disparaître, mais l'institution elle-même peut subsister, même vidée partiellement de son contenu

⁷³ L'approche du diaconat féminin a été influencée davantage par les théologiens que par les historiens.

⁷⁴ Pour l'efficacité dans la recherche historique, il vaut mieux prendre conscience de cette diversité dès le départ, plutôt que de partir d'une hypothèse en sens contraire. Voir à ce propos les remarques très éclairantes de SYNEK, dans OIKΟΣ (voir note 2), 1-2, concernant les principes pour l'étude des institutions dans le christianisme ancien.

⁷⁵ Voir note 63.

⁷⁶ Voir plus haut, note 43.

initial, ou changer d'objet. On l'a signalé à propos du cardinalat. Or le diaconat féminin a connu une évolution analogue, par sa survivance dans les monastères.

Ce qui suscite les mutations décisives, c'est l'adaptation pastorale aux situations nouvelles. Au cours de l'histoire, les évêques et les autres ministres ont été impliqués dans ces mutations, qu'ils aient eux-mêmes inspiré les évolutions nécessaires ou qu'ils les aient reçues lorsqu'elles venaient d'ailleurs. On peut voir dans cette faculté d'adaptation pastorale un fruit de l'Esprit Saint et le relier à l'épiclèse des ordinations.

FRAUEN IM NIEDEREN KLERUS UND ALS EHEFRAUEN VON KLERIKERN IN DEN ÖSTLICHEN TRADITIONEN

Heinz Ohme, Berlin

Das mir gestellte Thema hat deutlich zwei Teile, die somit als Gliederung vorgegeben sind. Ich werde mich also zuerst der Frage nach den „Frauen im niederen Klerus“ zuwenden und dann einige Bemerkungen zur Problematik der „Ehefrauen von Klerikern“ anschließen.

Vorab ist daran zu erinnern, daß die im Thema gleichsam selbstverständlich vorgegebene Unterscheidung zwischen einem „niederen“ und „höheren“ Klerus erst in einer bestimmten Zeit der frühen Christenheit geschichtlich gewachsen ist und mit der Ausdifferenzierung verschiedener kirchlicher Ämter verbunden war. Zudem erfolgte die Ausformung der kirchlichen Ämter und deren Zuordnung zum „Klerus“ in den ersten Jahrhunderten regional uneinheitlich. Dies betrifft nicht nur Unterschiede zwischen Ost und West, sondern auch unterschiedliche Entwicklungen in den verschiedenen Regionen der östlichen Christenheit. Dabei kommt der rechtlichen Stellung der Witwen und der Diakonissen besondere Bedeutung zu. Ich werde deshalb in der Darstellung versuchen, dieser regional unterschiedlichen Entwicklung im christlichen Osten Rechnung zu tragen.

I.

Einzusetzen ist in der 1. Hälfte des 3. Jh., als mit dem stetigen Wachstum der Gemeinden eine zunehmende Ausformung kirchlicher Ämter erfolgte, die über die ältere Trias¹ von Episkopos, Presbyteros und Diakonus hinausging². In Ost und West stand dahinter mancherorts das Bemühen, die durch Apg. 6 vorgegebene Siebenzahl der Diakone nicht zu überschreiten³, so daß diesen nun andere „zuarbeitende“ Ämter zur Seite traten. So listete Bischof Cornelius von Rom im Jahre 251 in seinem Brief an Fabius von Antiochien auf⁴, wieviele Personen das Klerusverzeichen der römischen Gemeinde neben dem Bischof enthielt: 46 Presbyter, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akolythen und 52 Exorzisten, Lektoren und Türhüter.

¹ Vgl. J. ROLOFF, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis IV. Neues Testament, in: TRE 2 (1978) 509-533; R.P.C. HANSON, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis V. Alte Kirche, in: TRE 2 (1978) 533-552.

² Vgl.: J.G. DAVIES, Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period, in: JEH 14 (1963) 1-15.

³ Vgl. z.B.: Neocaesarea can.15 (JOANNOU I,2,82); Didasc. III,5 (CSCO 402, 30,9f VÖÖBUS); Test. Domini I,34 (RAHMANI 83).

⁴ Euseb, h.e. VI,43,11.

Weiterhin nennt er 1500 Witwen und Hilfsbedürftige. Dieselben Gruppen von Amtsträgern bezeugt zeitgleich Cyprian in seinen Briefen⁵.

Ordnet man die Hippolyt zugeschriebene *Traditio apostolica* weiterhin⁶ dem Anfang des 3. Jh. zu, so findet sich hier bereits eine deutliche Unterscheidung und Abgrenzung der traditionellen Ämtertrias von weiteren Ämtern. Es ist geradezu auffällig, daß in Trad. apost. 10 bei der Frage nach der Stellung der Witwen erstmals der Begriff „Klerus“ definiert wird. Danach werde allein beim Klerus (*cum clero*) die Handauflegung (*cheirotonia*) wegen des liturgischen Dienstes vorgenommen. So legt Trad. apost. 10 fest,

„daß eine Frau, die in den Witwenstand aufgenommen wird, nicht geweiht wird (non ordinatur; χειροτονεῖται), sondern sie wird namentlich erwählt (eligitur ex nomine) ... Die Witwe soll nur durch das Wort eingesetzt werden (Institutur <καθίστασθαι> ... per verbum tantum)... Die Hand soll ihr nicht ausgelegt werden, weil sie nicht die Gaben darbringt und keinen liturgischen Dienst versieht (quia non offert oblationem (prosphora) neque habet liturgiam) ... Beim Klerus hingegen wird die Handauflegung des liturgischen Dienstes wegen vorgenommen (Ordinatio (cheirotonia) autem fit cum clero propter liturgiam ...)“⁷.

Die Trad. apost. hat also einen exklusiven Klerusbegriff, der nur die Amtstrias umfaßt und durch die Cheirotonia bestimmt ist. Die anderen dort beschriebenen Ämter der Witwe, des Lektors und Subdiakons⁸ gehören für die Trad. apost. nicht zum Klerus und werden ohne Handauflegung eingesetzt (*καθίστασθαι*) bzw. ernannt. Diese Beschränkung des Klerusbegriffes hat sich im Westen nicht durchgesetzt, denn schon bei Cyprian umfaßt der Klerus außer der Amtstrias auch Subdiakone⁹, Exorzisten¹⁰ und Lektoren¹¹.

Dasselbe gilt für den Osten. So findet sich z.B. in den *Kanones von Laodicea*¹² in der zweiten Hälfte des 4. Jh. die besondere Erwähnung der sog. Hieratikoi (ἱεράτικοι), die von den Klerikoi (κληρικοί) nochmals unterschieden werden¹³. So hebt can. 24 als Hieratikoi Presbyter und Diakon hervor und nennt dann „in der Reihenfolge der kirchlichen *taxis*“: hyperetai (ὑπηρέται), Anagnosten, Psalten, Exorzisten und Türhüter. Nach can. 21 sollen die hyperetai nicht im Diaconikon Platz nehmen und nicht die bischöflichen Geräte berühren; nach can. 22 sollen sie kein Orarion tragen. Nachdem can. 23 dasselbe nochmals für Anagno-

⁵ Vgl. DAVIES, Deacons (wie Anm. 2), passim.

⁶ Anders jetzt: Chr. MARKSCHIES, Wer schrieb die sog. *Traditio Apostolica?*, in: W. KINZIG, Chr. MARKSCHIES, M. VINZENT, Tauffragen und Bekenntnis (AKG 74), Berlin/New York 1999, 1-74.

⁷ Trad. Apost. 10 (FC 1, 240 GEERLINGS).

⁸ Vgl. Trad. Apost. 11.13 (FC 1,242 GEERLINGS).

⁹ Cypr., ep. 8; 9; 20; 29; 34,2; 36; 45; 77; 79.

¹⁰ Vgl. Cypr., ep. 69,15; 75,10.

¹¹ Cypr., ep., 29; 39,1.4; 38,2.

¹² Vgl. dazu jetzt: H. OHME, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffes (AKG 67), Berlin/New York 1998, 402-406.

¹³ Vgl. can. 27.30.36.55. (JOANNOU I,2,141.143.145.152).

sten und Psalten bestimmt, hat man in den hyperetai von can. 21 das Äquivalent der andernorts Hypodiakon Genannten zu erblicken¹⁴.

II.

Gehen wir nun nochmals zeitlich einen Schritt zurück, so zeigt sich, daß im syrischen Osten jene Unterscheidung innerhalb des Klerus bereits am Anfang des 3. Jh. sachlich vorhanden ist, auch wenn sie noch nicht begrifflich vorgenommen wurde. Denn die syrische *Didascalia Apostolorum* aus der 1. Hälfte des 3. Jh.¹⁵ nennt als kirchliche Ämter neben dem Bischof 12 Presbyter, 7 Diakone, 14 Subdiakone, 13 Witwen, weiterhin Diakoninnen sowie Lektoren und Kantoren¹⁶. Besonders auffällig ist, daß den Witwen 2 Kapitel (Kap.14,15)¹⁷ eingeräumt werden und die weiblichen Diakone gemeinsam mit den männlichen Diakonen im selben Kap.16 behandelt werden¹⁸. Freilich ignoriert die Didasc. den Terminus *kleros* und benutzt auch kein anderes Äquivalent dafür. Sie scheint keinen Begriff für das Gesamte der kirchlichen Ämter gehabt zu haben¹⁹.

Dennoch ist die Einordnung der Witwen und der Diakoninnen in der Didasc. m.E. deutlich. Bei den Witwen sind bekanntlich zwei Gruppen zu unterscheiden²⁰. Zum einen sind es jene, denen die Fürsorge und Solidarität der Gemeinde zuteil wurde²¹. Sie werden deshalb häufig zusammen mit den Waisen genannt und als „Typos des Altares“ bezeichnet²². Diese Witwen gehören zu den Laien²³. Daneben aber gibt es jene Witwen, die zwar nicht ordiniert, aber „eingesetzt“ werden²⁴. Sie

¹⁴ Zur Frage, inwiefern bei der Entstehung dieser Unterscheidung staatliche Interessen eine Rolle gespielt haben vgl. K.L. NOETHLICH, Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes, in: JAC 15 (1972) 136-153; A. FAIVRE, Naissance d'une Hiérarchie, Paris 1977. Die Definition des Cod. Theod.16,2,2 („qui divino cultui ministeria impedunt, id est hi, qui clerici appellantur“) hebt jedenfalls kein höheres Trinom extra hervor.

¹⁵ Zur *Didascalia Apostolorum* vgl. S. DÖPP, W. GEERLINGS (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 1998, 167 f.

¹⁶ Didasc. 3,5 (CSCO 402, 30,9,ff VÖÖBUS); Prolog (CSCO 402, 8,9ff. VÖÖBUS); 9 (CSCO 402, 101 VÖÖBUS).

¹⁷ CSCO 408, 141-155 VÖÖBUS.

¹⁸ CSCO 408, 155-160 VÖÖBUS.

¹⁹ So mit: R. GRYSON, Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne (Recherches et Synthèses, section d'histoire 4), Gembloux 1972, 72, Anm.7.

²⁰ Vgl. i.e.: GRYSON, a.a.O., 65-75; eine feministische Interpretation bietet: C. SCHLARB, Die (un)gebändigte Witwe, in: M. TAMKE, W. SCHWAIGERT u.a. (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. FS W. HAGE, Hamburg 1995, 36-75.

²¹ Didasc. 9 (CSCO 402, 101, 1-9 VÖÖBUS); 15 (CSCO 408, 151,39-152,9 VÖÖBUS) u.ö.

²² Didasc. 9 (CSCO 402, 100,14f; CSCO 408, 146,1-5 VÖÖBUS).

²³ Vgl. GRYSON, Le ministère (wie Anm. 19), 72.

²⁴ VÖÖBUS übersetzt: *ordering* oder *to appoint* (141,7.8); der griechische Terminus der entsprechenden Stelle in den *Const. Apost.* ist καθιστημι (Const. Apost. 3,1,1.2: METZGER II (SC 329) 120; FUNK 183,3,5).

nehmen ein Amt wahr (office of widows)²⁵ und werden von den Laien unterschieden²⁶. Ihre Aufgabe besteht in der Fürbitte für die ganze Kirche, die nicht öffentlich, sondern zuhause vollzogen werden soll²⁷. Ausdrücklich untersagt wird in diesem Zusammenhang die Teilnahme an öffentlicher Lehre und der Vollzug der Taufe durch eine Frau²⁸. Wie der Laie soll die Witwe nicht lehren²⁹. Wie der Laie hat sie sich dem Bischof und den Diakonen in Gehorsam unterzuordnen und allein auf ihren Befehl hin aus dem Haus zu bewegen, um andere zu besuchen zum gemeinsamen Fasten oder um Kranken die Hände aufzulegen und über ihnen zu beten³⁰. Das Amt der Witwe ist also in der Didasc. deutlich abgegrenzt von der Amtstrias, gleichzeitig aber auch durch konkrete Aufgaben von den Laien unterschieden. Im Sinne eines weiten Klerusbegriffes wie in den Kanones von Laodicea ist sie damit dem (niederen) Klerus zuzuordnen³¹.

Die Didasc. ist die erste Quelle kirchenrechtlicher Natur, in der uns nun auch weibliche Diakone in der kirchlichen Ämterordnung begegnen³². Bei der ausführlichen Schilderung ihrer Aufgaben in Kap. 16 fällt auf, daß es sich hier anscheinend um eine neue Institution handelt, deren Existenz ausführlicher Begründung bedarf³³. Für die „Institution“³⁴ der Diakoninnen (ἡ διάκονος), die noch nicht „Diakonissen“ genannt werden, wird freilich keine Ordination oder Weihe berichtet³⁵. Es handelt sich um ein Amt für den spezifischen Dienst an Frauen³⁶. Ihre erste Aufgabe ist der häusliche Krankenbesuch bei christlichen Frauen in heidnischen Familien, zu denen der Diakon nicht gesandt werden kann³⁷. Die zweite Aufgabe betrifft die Taufe von Frauen, bei der die Diakonin die Ganzkörpersalbung vollzieht, die der Wassertaufe vorausgeht. Sie führt dabei allerdings nur die Salbung zu Ende, die der Zelebrant am Kopf begonnen hat. Ausdrücklich wird gesagt, daß sie nicht tauft, denn es sei allein Aufgabe eines Mannes, über den Frauen im Wasser „die Epiklese der Göttlichen Namen zu rezitieren“³⁸. Von der weiterhin genannten

²⁵ Didasc. 14 (CSCO 408, 142, 8f. VÖÖBUS).

²⁶ Didasc. 15 (CSCO 408, 155,17-20 VÖÖBUS).

²⁷ Didasc. 15 (CSCO 408, 146,2ff.; 148,5f.19f. VÖÖBUS).

²⁸ Didasc. 15 (CSCO 408, 145,12-22; 151,7-13 VÖÖBUS).

²⁹ Didasc. 15 (CSCO 408, 144,11 VÖÖBUS).

³⁰ Didasc. 15 (CSCO 408, 149,18-150,27 VÖÖBUS).

³¹ GRYSON, Le ministère (wie Anm. 19), 72-75, sieht demgegenüber in den Witwen eher Vorläufer des späteren weiblichen Mönchtums und kein zum Klerus gehörendes Amt.

³² Zum folgenden vgl. bes. A.G. MARTIMORT, Les Diaconesses, Roma 1982, 31-41.

³³ Auffällig ist, daß bei der biblischen Begründung weder auf Phoebe in Röm 16,1 f und die weiblichen Diakone in 1 Tim 3,11 Bezug genommen wird, sondern auf die Frauen in Mt 27,55, die Jesus „dienten“ (διακονοῦσσαι αὐτῷ).

³⁴ Didasc 16 (CSCO 408, 155,24 VÖÖBUS); gr. wahrscheinlich: κατάστασις.

³⁵ W. SELB, Orientalisches Kirchenrecht II, Wien 1989, 245, behauptet unter Berufung auf Didasc. 16: „Wie der Diakon wird die Diakonin vom Bischof durch Handaufliegung (Cheirotonie) geweiht“. Im Text steht davon nichts.

³⁶ Didasc.16 (CSCO 408, 156,7 VÖÖBUS): for the ministry of women.

³⁷ Didasc.16 (CSCO 408, 156,8 f; 158,3-6 VÖÖBUS).

³⁸ Didasc.16 (CSCO 408, 157,4 VÖÖBUS).

Aufgabe, die neugetauften Frauen über die Bewahrung des Taufsiegels zu belehren und zu erziehen³⁹, bleibt unbenommen, was zuvor über das öffentliche Lehrverbot für Frauen gesagt wurde.

So ist der Diakonat der Frauen in der Didasc. trotz seiner synchronen Be-handlung mit dem Diakonat der Männer in Kap. 16 diesem nicht gleichgeordnet. Es handelt sich um ein Amt, das unter bestimmten soziokulturellen Bedingungen hinsichtlich der Separation der Frau und der Dezenz im syrischen Osten diese Gestalt gewonnen hat⁴⁰. Obwohl die Didasc. die Begrifflichkeit nicht kennt, wäre der weibliche Diakonat hier dem „niederen Klerus“ zuzuordnen.

Die Frage nach „Frauen im niederen Klerus“ reduziert sich nun - soweit ich sehe - bis in das 20.Jh. auf die Frage nach der rechtlichen Stellung der Witwen und der Diakoninnen/Diakonissen. Dies ist im folgenden zu zeigen. Ich verfolge zuerst die syrische Tradition weiter anhand der Apostolischen Konstitutionen und des Testamentum Domini.

In Buch I-VI der *Apostolischen Konstitutionen*⁴¹, der Überarbeitung der Didasc., bietet der Kompilator im Unterschied zu Didasc. 9 eine komplettierte Liste von Ämtern, deren Reihenfolge nun so aussieht: auf Bischöfe und Presbyter folgen Diakone, Lektoren, Kantoren, Türhüter, Diakoninnen (αἱ διάκονοι ὄμοῦν), Witwen, Jungfrauen und Waisen⁴². Deutlich ist die hier vorgenommene Nachordnung der Witwen hinter die weiblichen Diakone und die Nachordnung beider hinter Lektoren, Kantoren und Türhüter. M.E handelt es sich hier um eine beabsichtigte Gruppierung von Männern und Frauen im kirchlichen Dienst. Aber die Diakonin wird auch sonst deutlich dem Diakon untergeordnet, indem die aus der Didasc. 9 stammende typologische Zuordnung zum Hl. Geist folgendermaßen interpretiert wird: „sie tut oder redet nichts ohne den Diakon, gleichwie auch der Paraklet von sich nichts redet oder tut, sondern Christus verherrlichend erwartet sie seinen Willen“. Typus Christi aber ist wie bereits in Didasc. 9 der Diakon⁴³!

Die Aufgabenbeschreibung für die Diakonin bleibt weitgehend unverändert⁴⁴. Neu ist, daß in Buch III nun erstmals von der Ordination/Cheirotonia der Diakonin

³⁹ Didasc.16 (CSCO 408, 157,7 VÖÖBUS).

⁴⁰ „Les diaconesses sont donc nées dans l'Eglise d'une région du monde oriental où la stricte séparation des femmes exigeait un ministère féminin auprès d'elles“ (MARTIMORT, Les Diaconesses [wie Anm. 32], 40).

⁴¹ Bei den Apostolischen Konstitutionen (Διαταγαὶ τῶν ἀγίων ἀπόστολων διὰ Κλήμεντος) handelt es sich bekanntlich um eine Kompilation und Fortschreibung der syrischen Didasc., der Didache und der Traditio Apostolica, die um 380 im Milieu der antiochenischen Kirche erfolgt sein muß. Vgl. M. METZGER, Les Constitutions apostoliques. I (SC 320), Paris 1985, 11-62. OHME, Kanon ekklēsiastikos (wie Anm. 12), 485-498; zum folgenden: MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 55-72; M. METZGER, Les Constitutions apostoliques. II (SC 329), Paris 1986, 50-66.

⁴² Const. Apost. II,26,3 (FUNK 103.105; SC 320,236 METZGER).

⁴³ Const. Apost. II,26,5f. (FUNK 105; SC 320, 239 METZGER).

⁴⁴ Const. Apost. III 16.19 (FUNK 209.211.213.215; SC 329, 154-158.160-164 METZGER).

die Rede ist. Dies geschieht im Kontext der Rede von der Cheirotonia des gesamten Klerus, die allein Sache des Bischofs sei:

„Wir erlauben den Presbytern nicht, Diakone, Diakonissen (διακόνισσας), Lektoren, Subdiakone, Kantoren und Türhüter zu ordinieren (χειροτονεῖν), sondern alleine den Bischöfen“⁴⁵.

Uns begegnet hier erstmals die Ordination der Diakonisse und die des gesamten niederen Klerus und in diesem Kontext die Beiordnung von Diakon und Diakonisse. Die Diakonin/Diakonisse gehört deshalb im Unterschied zu der an dieser Stelle nicht mehr erwähnten Witwe in den Const. Apost. zum Klerus⁴⁶. Dies ergibt sich klar aus der Ordnung ihrer Cheirotonia unter Handauflegung und Herabrufung des Hl. Geistes (VIII,19-20), die sie allerdings mit Subdiakonen und Lektoren⁴⁷ teilt (VIII,21.22), während Konfessoren, Jungfrauen, Witwen und Exorzisten ausdrücklich davon ausgenommen werden⁴⁸. In diesem Zusammenhang wird die Ordinationsordnung der Diakonissen zwischen der der Diakone und der Subdiakone platziert und auch formal an die der Diakone angeglichen. Denn im Unterschied zur Ordination von Subdiakon und Lektor sollen hier außer dem Bischof auch Presbyter, Diakone und Diakonissen anwesend sein⁴⁹.

Daraus dürfen aber keine falschen Schlüsse gezogen werden. Denn Const. Apost VIII,28 beschreibt im Kontext der Kompetenzen der Kleriker klar den Rang der Diakonisse:

„Keinem der übrigen Kleriker (τὸν τε ἄλλων κληρικῶν) ist es gestattet, die Funktion (τὸ ἔργον) des Diakons auszuüben. Die Diakonisse (διακόνισσα) segnet nicht, aber sie tut auch nichts von dem, was Priester und Diakone tun; sie bewacht nur die Türen und hilft den Presbytern (έξυπηρετεῖσθαι) wenn sie Frauen tauften aus Gründen des Anstandes. Der Diakon kann den Subdiakon, den Lektor, den Kantor und die Diakonisse exkommunizieren, wenn solches die Abwesenheit eines Priesters erfordert. Dem Subdiakon, dem Lektor, dem Kantor und der Diakonisse ist es verboten weder Kleriker noch Laien zu exkommunizieren, denn sie sind nur Gehilfen (ὑπηρέται) der Diakone“⁵⁰.

Danach läßt sich für die Const. Apost. klar sagen, daß die Diakonisse zum Klerus gehört, allerdings zum niederen, dessen Mitglieder hier insgesamt als *hyperetai* bezeichnet werden. Bestätigt wird dies durch Const. Apost. VIII,31, wo die

⁴⁵ Const. Apost. III, 11,3 (FUNK 201; SC 329, 146 METZGER).

⁴⁶ Die Kommuniionsordnung von Buch VIII,13,14 (FUNK 516; SC 336, 208-210 METZGER) ist kein Gegenargument. Denn wenn hier die Diakonissen nicht zusammen mit den anderen männlichen Klerikern kommunizieren, sondern zusammen mit den Frauen, Jungfrauen und Witwen, so steht dahinter m.E. nur die konsequente Gruppierung von Frauen und Männern wie in II,26. Die Reihenfolge ist: Bischof, Presbyter, Diakone, Subdiakone, Lektoren, Kantoren, Asketen, und unter den Frauen: Diakonissen, Jungfrauen und Witwen. MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Ann. 32), 64, schließt daraus m.E. unzutreffend, daß die Diakonissen „n'y font pas partie du clergé, même inférieur“.

⁴⁷ Beim Lektor ist allerdings nicht von einer Cheirotonia die Rede, sondern von προχειρίσις.

⁴⁸ Const. Apost. VIII,23-26 (FUNK 524-8; SC 336, 224-226 METZGER).

⁴⁹ Const. Apost. VIII, 19f. (FUNK 524; SC 336, 220-222 METZGER).

⁵⁰ Const. Apost. VIII, 28,5 (FUNK 530; SC 336, 230-232 METZGER).

Verteilung der nicht konsekrierten Opfergaben (*περιστεύματα*) unter den Klerikern organisiert wird. Während der Bischof vier Teile, der Presbyter drei Teile und Diakon zwei Teile erhalten, bekommt die Diakonisse genauso wie Subdiakon, Lektor und Kantor nur einen Teil. Ausdrücklich wird gesagt, daß es hier darum gehe, jeden Kleriker nach seiner Würde zu ehren (*κατὰ τὴν αὐτοῦ ὀξίαν*)⁵¹. Das bedeutet, daß die Diakonisse auf derselben Stufe steht wie Subdiakon, Lektor und Kantor. Es paßt zum Gesamtbild, daß die Diakonisse schließlich in den 85 Apostolischen Kanones, die in Const. Apost. VIII, 26 den Abschluß bilden, überhaupt nicht mehr eigens erwähnt wird, obwohl neben der klassischen Amtstrias Subdiacone, Lektoren und Kantoren vorkommen⁵².

Ich nehme nun noch das *Testamentum Domini* hinzu, das in der zweiten Hälfte des 5. Jh. im ostsyrischen Raum anzusiedeln ist⁵³, um zu zeigen, daß sich die Regelungen der Const. Apost. in mehrfacher Hinsicht hier nicht durchgesetzt haben und nicht einfach mit der syrischen Tradition gleichgesetzt werden dürfen⁵⁴.

Zum einen bleibt das Amt der Witwe wie in der Didasc. deutlich den Diakonissen vorgeordnet. Es sind hier nämlich die „Amts-Witwen“, die als „Witwen, die den Vorrang haben“ bezeichnet werden (*viduae habentes praecedentiam*)⁵⁵, und die nun auch die Salbung an den weiblichen Täuflingen vornehmen⁵⁶. Von ihnen wird gesagt, daß sie die Diakonissen beaufsichtigen⁵⁷. Weiterhin bietet das Test. Domini analog zur Trad. Apost. keine Cheirotonie der Witwen, sondern nur ein Gebet zur Einsetzung⁵⁸. Für Diakonissen ist noch nicht einmal dies vorgesehen. Als Aufga-

⁵¹ Const. Apost. VIII, 31 (FUNK 532 ff; SC 336, 234 METZGER).

⁵² Can 26.43.69. Zu den Can. Apost vgl. OHME, Kanon ekclesiastikos (wie Anm.12) 485-498.

⁵³ Zum *Testamentum Domini* vgl.: P.F. BRADSHAW, Art. Kirchenordnungen, in: TRE 18 (1989) 663-670.669 f; B. STEIMER, Vertex traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (BZNW 63), Berlin/New York 1992, 95-195; zum folgenden vgl. MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 42-48.

⁵⁴ Man wird die Const. Apost. eher als ganz eigenständiges Phänomen zu würdigen haben und kann durchaus fragen, ob dahinter überhaupt eine konkrete kirchliche Praxis steht, oder ob diese Komilation nicht eher fiktiven Charakter hat.

⁵⁵ Test. Domini I,19; 34; 41; 43; II, 4; 8. Im großen Fürbittengebet (I,35) werden sie mit dem Äquivalent des griechischen *πρεσβύτιδες* bezeichnet (RAHMANI 87: Pro presbyteris feminis ...). Dies hat seine Entsprechung in can 11 von Laodicea, der sagt, daß *πρεσβύτιδες* dort auch als *προκαθήμεναι* bezeichnet werden, und ihre Einsetzung (*καθίστασθαι*) in der Kirche verbietet (P.-P. JOANNOU, Discipline Generale Antique I,2, Grottaferrata 1962, 135; vgl.: MARTIMORT, Les Diaconesses [wie Anm. 32] 102 f). Die Deutung der *πρεσβύτιδες* als montanistische Presbyter durch N. AFANASIEV (Presbytides or Female Presidents, in: Women and the Priesthood, hg. v. Th. HOPKO, Crestwood NY 1983, 61-74) ist nicht überzeugend. Etwa zeitgleich sagt Epiphanius v. Salamis (Panarion 79, GCS 37, 478 HOLL), daß unter den Witwen die ältesten auch *πρεσβύτιδες* genannt würden, dies aber nicht bedeutet, daß sie damit zu Presbytern oder Priestern würden (*πρεσβύτερίδας ή ιερίστας*).

⁵⁶ Test. Domini II,8 (RAHMANI 129).

⁵⁷ Test. Domini I 40 (RAHMANI 95-97); vgl. MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 45 Anm. 55.

⁵⁸ Oratio constituendarum viduarum, quae praecedentiam habent sedendo: Test. Domini I 41 (RAHMANI 98 f); vgl. MARTIMORT, a.a.O., 47 Anm. 65-67: *S'läto da-mqimonuto d-'arm loto.*

ben werden nur genannt der Türdienst und das Überbringen der Kommunion an erkrankte Frauen⁵⁹. Bei der Darbringung (*oblatio*) befinden sich die Diakonissen allerdings *hinter* dem Vorhang zusammen mit dem Klerus und den Charismatikern in fester Ordnung am Altar. Die Witwen stehen zusammen mit den Diakonen hinter den Presbytern; die Diakonissen stehen als letzte hinter Lektoren und Hypodiakonen⁶⁰. Diese Präsenz im Altarraum bedeutet für das Test. Domini allerdings keine automatische Zugehörigkeit zum Klerus. Deutlich wird dies aus der Rangfolge in der Kommunionsordnung in I, 23. Während dort die Witwen zum Klerus gerechnet werden und nach den Diakonen die Kommunion empfangen, wird die Diakonisse ausdrücklich zum Volk gerechnet:

„Suscipiat prius clerus sequenti ordine: episcopus, dein presbyteri, postea diaconi, hinc viduae, tunc lectores, tunc hypodiaconi, deinde qui charismatibus fruuntur, et recens baptizati et pueri. Populus autem hoc ordine: Senes, virgines (seu coelibes), deinde ceteri. Ex mulieribus primo diaconissae, deinde ceterae“⁶¹.

Für das Test. Domini läßt sich also sagen, daß dort noch ein Amt der Witwen von den Diakonissen zu unterscheiden ist. Die Witwen gehören zum niederen Klerus und empfangen keine Cheirotonie. Die Diakonissen werden nicht zum Klerus gerechnet, obwohl sie bei der *oblatio* mit am Altar stehen.

Für die *westsyrisch-jakobitische Tradition* lassen sich folgende weitere Entwicklungen feststellen:

1. Die sog. *Ordnung* (*τάξις*) und die *Kanones der Ordinationen* (*χειροτονίαι*) in der Kirche vom 5./6. Jh⁶² steht mit ihren Anordnungen zwischen der Trad. Apost./Test. Domini und den Const. Apost. Denn hier wird *nach* den entsprechenden Ordnungen für Bischof, Presbyter, Diakone, Hypodiakone, Lektoren und Exorzisten in can. 18 für die Diakonisse die Weihe unter Handauflegung angeordnet, die für Hypodiakone, Lektoren und Exorzisten nicht vorgesehen ist. Ausdrücklich wird aber gesagt, daß das Weihegebet nicht dem der Diakone ähnlich sei und die Diakonisse nicht am Altar diene, sondern allein bei der Taufsalbung der Frauen helfe und beim Gottesdienst die Tür der Kirche auf der Seite der Frauen bewache⁶³.

Die hier nun nach den Const. Apost. erstmals bezeugte Weihe der Diakonisse unter Handauflegung wird man nicht überbewerten dürfen, denn in der syrischen Tradition tritt ihr bald die Weihe des Subdiakons mit Handauflegung an die Seite,

⁵⁹ Test. Domini I, 19; II,20 (RAHMANI 27; 142 f).

⁶⁰ Test. Domini I, 23 (RAHMANI 37).

⁶¹ Test. Domini I, 23 (RAHMANI 47).

⁶² Vgl. A. VÖÖBUS, Syrische Kanonessammlungen I. Westsyrische Originalurkunden (CSCO 307), Louvain 1970, 146-156; SELB, Orientalisches Kirchenrecht II, 159 f.

⁶³ Vgl. I. RAHMANI, Studia syriaca, fasc. 3, *Vetusta documenta liturgica*, 1908, 60-62.

die bereits in den Const. Apost. (VIII,29,1) vorweggenommen wird und dann in der syrischen Version des Klementinischen Oktateuchs tradiert wird⁶⁴. Diese Entwicklung wird begleitet von der Einführung des Orarions für den Subdiakon⁶⁵. Handauflegung und Gebrauch des Orarions für den Subdiakon sind seitdem fester Bestandteil des syrischen Rituals geworden⁶⁶.

2. In diesem Lichte ist die zeitgleiche Einführung des Orarions für die Diakonisse zu würdigen, die die sog. *Kephalaia aus dem Osten* aus den Jahren 532-534⁶⁷ bezeugen. Sie berichten dies zusammen mit dem ostsyrischen Brauch im Perserreich, Frauenklöster von Diakonissen leiten zu lassen. Nur in Abwesenheit von Presbytern und Diakonen hätten diese auch das Recht, die Kommunion im Kloster auszuteilen. Der vom Test. Domini bezeugte Brauch der Kommunionausteilung an erkrankte Frauen wird hier also auf die Mitschwestern im Kloster ausgedehnt. Die Ordination der Diakonisse solle nach dem örtlichen Brauch erfolgen. Im Osten habe man nun auch beobachtet, daß sie auch ein Orarion über die Schulter gelegt erhalten wie der Diakon.

Das bedeutet, daß die Diakonisse wie der Subdiakon im Weiheritual und in der liturgischen Kleidung als Hilfsfunktionen des Diakons diesem angeglichen wird. Damit werden sie freilich nicht über den niederen Klerus erhoben.

3. Deutlich ist dies in den aus derselben Zeit stammenden *Kanones des Bischofs von Tella*⁶⁸, *Johannan Qursos* (519-538), ebenfalls Bestandteil des westsyrischen Synodikon⁶⁹. Ihr Merkmal ist das Verbot jeder Ausweitung der traditionellen Aufgaben der Diakonisse und die Beschränkung auf die Stellvertretung des Diakons bei dessen Abwesenheit ausschließlich im kösterlichen Gottesdienst. So darf die Diakonisse die Kommunion nicht an Kinder über 5 Jahren verteilen (can. 33); das Betreten des Altaraumes ist nur in Abwesenheit des Diakons gestattet (can. 34). Beim Auflegen des Weihrauches darf sie kein lautes Gebet sprechen (can. 35);

⁶⁴ F. NAU, La version syriaque de l'Octateuque de Clément, Paris 1913, 42 ff.

⁶⁵ Dies bedarf besonderer Rechtfertigung, nachdem damit das ältere Verbot von can. 22 der Synode von Laodicea außer Kraft gesetzt wurde. Danach habe can. 22 für den Subdiakon nur das Tragen des Orarions über der Schulter untersagt, deshalb werde es nun um den Hals getragen. Vgl. A. VÖÖBUS, Syrische Kanonessammlungen I. Westsyrische Originalurkunden (CSCO 307), Louvain 1970, 153 f. Can. 22 von Laodicea verbietet dem Hyperetes, das Orarion zu tragen; can. 23 den Lektoren und Psalten, vgl. P.-P. JOANNOU, Discipline Generale Antique I,2, Rom 1962, 139 f.

⁶⁶ Vgl. A. RAES, Introductio in liturgiam orientalem, Roma 1947, 236 ff. Es ist unverständlich, wieso dies von SELB, Orientalisches Kirchenrecht II, 247 verschwiegen wird.

⁶⁷ A. VÖÖBUS, Syrische Kanonessammlungen I. Westsyrische Originalurkunden (CSCO 307), Louvain 1970 167-175; can. 9.11: A. VÖÖBUS, The Synodicon in the West Syrian Tradition (CSCO 367.368), Louvain 1975, 159; vgl. MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 138f.

⁶⁸ In der Osrhoene zwischen Edessa und Mardin.

⁶⁹ Vgl. A. VÖÖBUS, The Synodicon in the West Syrian Tradition (CSCO 367.368), Louvain 1975, (368) 197-205. Dazu: DERS., Syrische Kanonessammlungen I. Westsyrische Originalurkunden (CSCO 317), Louvain 1970, 263-269.

sie darf die vasa sacra waschen (can. 36) und Wasser und Wein im Kelch mischen (can. 38). Im Krankheitsfall kann dies (wie auch das Zurichten der Kerzen) auch von einer anderen (ungeweihten!) Schwester übernommen werden (can. 39). Lektorendienst ist ihr nur in der Versammlung des Frauenklosters erlaubt (can. 42).

4. Aufschlußreich sind schließlich auch die *Kanones des Ja'qob von Edessa* (683-708) vom Ende des 7. Jh.⁷⁰. Danach darf die Diakonisse nicht ein Stück der Hostie in den Kelch legen, denn sie ist nicht „Diakonisse für den Altar, sondern für die kranken Frauen“ (Frage 23). Es folgt eine Aufgabenbeschreibung wie in den Kanones des *Johannān bar Qūrsos* einschließlich des Taufdienstes an Frauen.

Wir haben demnach in der westsyrischen Tradition eine klare Zuordnung der Diakonisse zum niederen Klerus vorliegen. In der zweiten Hälfte des 11. Jh. berichtet *Jahja ibn Garir* in seinem „Buch des Führers“ (*Kitab al Mursid*)⁷¹ für die Jakobiten unter der Jurisdiktion von Tagrit, daß das in alten Zeiten existierende Amt der Diakonisse seit der Durchsetzung der Kindertaufe abgeschafft worden sei. Bestätigt wird dies für alle Westsyrer durch Patriarch Michael d.Gr. (1166-1199) im 12 Jh. in seinem *Pontificale Syriacum*⁷².

In der *ostsyrisch-nestorianische Tradition* wurde die Diakonisse seit dem 7. Jh. aus der Gruppe der weiblichen Gemeindeasketen, den „Töchtern des Bundes“ (*benat qejama*)⁷³ genommen⁷⁴. Wie für Subdiakon und Lektor⁷⁵ hat sich auch für die Diakonisse die Ordination unter Handauflegung durchgesetzt, allerdings durch die Anrufung des Hl. Geistes von der Ordination jener unterschieden und der der Diakone angeglichen. Sie wurde aber außerhalb des Altarraumes vorgenommen⁷⁶. Ausdrücklich wird es der Diakonisse verboten, irgendetwas zu tun, was zum Amt des Priesters und des Diakons gehört. Ihr Aufgabe bleibt auf die Hilfe bei der Taufe der Frauen⁷⁷ und den Türdienst beschränkt. Das Amt ist nicht mehr existent⁷⁸.

⁷⁰ Vgl. A. VÖÖBUS, *The Synodicon*, a.a.O., CSCO 368, 235-244. Dazu: DERS., Syrische Kanonesammlungen I, a.a.O., 273-284; vgl. auch: SELB, Orientalisches Kirchenrecht II, 117, Anm. 133.

⁷¹ Kap. 31 „Über das Priestertum“ vgl.: G. KHOURI-SARKIS, *Le livre du guide de Yahya ibn Jarīr*, OS 12 (1967) 461; vgl. auch W. SELB, Orientalisches Kirchenrecht II, Wien 1989, 165.

⁷² I.M. VOSTÉ, *Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum occidentalium, id est Antiochiae, Versio latina*, Vatican 1941-1944, 201 f; vgl. MARTIMORT, *Les Diaconesses* (wie Anm. 32) 166 f.

⁷³ Vgl. G. NEDUNGATT, *The covenanters of the early syriac speaking Church*, in: OCP 39 (1973) 191-215.

⁷⁴ So can. 9 der Synode des Mar Georgis von 676. Vgl. MARTIMORT, *Les Diaconesses* (wie Anm. 32), 54.

⁷⁵ Vgl. W. DE VRIES, *Sakramtentheologie bei den Nestorianern* (OCA 133), Roma 1947, 142 f, anders: SELB, Orientalisches Kirchenrecht I, 139.

⁷⁶ Vgl. SELB, a.a.O., 139, Anm. 322a.

⁷⁷ Vgl. G. DIETTRICH, *Die nestorianische Taufliturgie von Išō'yāhb III.*, Giessen 1903, 96-98.

⁷⁸ DE VRIES, *Sakramenttheologie* (wie Anm. 75), 145.

III.

Das uns im illyrisch-kleinasiatischen Raum⁷⁹ früh begegnende Amt des weiblichen Diakons, über dessen konkreten Aufgaben uns die erhaltenen Quellen freilich keinerlei Auskunft geben, wird wohl bald mit der im syrischen Raum erfolgten Ausprägung des Amtes in Verbindung getreten sein. In einem reichskirchlichen Synodalkanon tauchen Diakonissen erstmals auf dem I. Ökumenischen Konzil von Nizäa auf. In *can. 19 von Nizäa* wird die Stellung der Diakonissen in der schismatischen Anhängerschaft des ehemaligen Bischofs von Antiochien, Paul von Samosata, bei deren Aufnahme in die Catholica geregelt⁸⁰. Der Kanon bestimmt für alle Anhänger Pauls die Wiedertaufe. Dies gelte auch für alle Kleriker (οἱ ἐν τῷ κληρῷ ἔξετασθωσάν), die nach ihrer Wiedertaufe vom katholischen Bischof geweiht werden könnten (χειροτονείσθωσάν), wenn ihr Lebenswandel nicht dagegen spricht. Ansonsten seien sie abzusetzen. Dann heißt es:

„In gleicher Weise soll diese Norm auch beachtet werden bei den Diakonissen und bei allen, die auf der Ämterliste stehen (καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἔξεταζομένων). Wir haben die Diakonissen erwähnt, die sich in der Stellung⁸¹ befinden (διακονιστῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἔξετασθεισῶν), weil sie noch nicht einmal irgendeine Handauflegung (χειροθεσίαν τινά) haben, so daß sie sich ganz und gar unter den Laien befinden“⁸².

Dieser vieldiskutierte⁸³ Kanon verordnet keine Reordination der Diakonissen des Samosateners⁸⁴, sondern deren Wiedertaufe und die Möglichkeit, ihr Amt weiterzuführen, allerdings ohne eine Handauflegung zu empfangen, die sie vorher auch nicht hatten. Deutlich ist hier zwischen *kleros* und *kanon* in dem Sinne zu unterscheiden, daß zu den ἐν τῷ κανόνι ἔξεταζομένοι alle gehören, die in der Gemeinde ein bezahltes Amt ausüben. Diese werden von den ἐν τῷ

⁷⁹ Zu nennen sind hier natürlich zuerst die Diakonin Phoebe in Korinth (Röm 16,1 f) und die weiblichen Diakone in 1 Tim 3,11 (über den exegetischen Konsens hierzu vgl. J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus [EKK XVI] 1988, 164 f), dann aber auch Plinius, ep. X 96,8 (ad Traianum), der *ministrae* in bithynischen Gemeinden bezeugt. Zu den epigraphischen Zeugnissen vgl. jetzt: U.E. EISEN, Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien (FKDG 61), Göttingen 1996, 154-192.

⁸⁰ Zu den Hintergründen seiner Exkommunikation i.J. 268/9 vgl.: OHME, Kanon ekcllesiastikos (wie Anm. 12), 318-326.

⁸¹ Der Begriff σχῆμα ist hier im Sinne von „Stellung, Rang“ zu übersetzen. In diesem Sinne wird er benutzt in Justinians Nov. 3,1; 123,10 zur Bestimmung des Ranges eines Klerikers.

⁸² P.-P. JOANNOU, Discipline Generale Antique I,1, Grottaferrata 1962, 40,10-17.

⁸³ Zur älteren Diskussion vgl. GRYSON, Le ministère (wie Anm. 19), 86 ff. Abwegig ist die Interpretation von H. COTSONIS (A Contribution to the Interpretation of the 19th Canon of the First Ecumenical Council, in: REByz 19, 1961, 189-197), weil er auf der Basis des nicht ursprünglichen Textes bei G.A. RHALLES, M. POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athen 1852, diskutiert. Dort wird der Begriff *kanon* in der Wendung καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἔξεταζομένων mit *kleros* wiedergegeben, wodurch ein Widerspruch zum Schluß des Kanons entsteht. Cotsonis nimmt deshalb Zuflucht zu unnötigen Konjekturen.

⁸⁴ Das hat GRYSON, Le ministère (wie Anm. 19), 87, gut herausgearbeitet.

κλήρῳ ἔξεταζόμενοι, also vom Klerus im engeren Sinne unterschieden.⁸⁵ Für die Synode von Nizäa gehören die Diakonissen wegen dieses engen Klerusbegriffes, der dem der Trad. Apost. entspricht, nicht zum Klerus, sondern zu den Laien; sie werden aber auf der Ämterliste geführt. Deutlich entspricht ihre Stellung damit dem Bild der Diakonissen, das uns die Didasc. bietet. Man kann daraus schließen, daß die Diakonissen im Bewußtsein der nizänischen Väter nach späterem Sprachgebrauch zum „niederen Klerus“ gehören, der entsprechend der Trad. Apost. oder dem Test. Domini auch keiner Weihe bedurfte.

Bestätigung findet diese Deutung bei *Basilius d. Gr. (330-379)*⁸⁶, der in *can. 44*⁸⁷ eine siebenjährige Bußfrist für eine Diakonisse verordnet, die mit einem Heiden Unzucht getrieben hat. Danach könne sie wieder in die eucharistische Gemeinschaft aufgenommen werden. Als Begründung gibt Basilius an:

„Wir gestatten aber nicht, daß der Körper der Diakonisse noch irgendwann zum fleischlichen Gebrauch dient, weil er geheiligt ist (ώς καθιερωμένον)“⁸⁸.

„Heiligung“ ist hier als zölibatäre Ganzhingabe zu verstehen und darf nicht als „Weihe“ im Sinne einer Ordination interpretiert werden⁸⁹. Eindeutig ergibt sich dies aus *can. 3*, wo Basilius nämlich den analogen Sachverhalt beim männlichen Diakon regelt. Dieser solle nun aber abgesetzt werden (καθαίρεσις), dann jedoch als Laie nicht mehr exkommuniziert werden, „weil es ein alter Kanon ist, die rangmäßig Zurückgestuften (τοὺς ἀπὸ βαθμοῦ πεπτωκότας) nur auf diese Weise zu bestrafen, wobei man m.E. jenem Gesetz der Alten folgte, das lautet: ‘Du sollst nicht zweimal dasselbe bestrafen’“⁹⁰. Außerdem wäre es ungerecht, ihn auch zu exkommunizieren, denn ein exkommunizierter Laie würde ja nach vollzogener Buße wieder restituiert werden, während dem abgesetzten Kleriker die Möglichkeit der Wiedereinsetzung ins Amt verwehrt sei⁹⁰.

⁸⁵ Darauf hat zurecht zuerst GRYSON, ebd., hingewiesen. Ihm schließt sich dann MARTIMORT, a.a.O., 101, an, der sich richtig gegen die Gleichsetzung beider Begriffe sogar noch mit der Wendung τῶν ἐν τῷ σχῆματι ἔξετασθεισῶν durch C. VAGAGGINI (L’ordinazione delle diaconisse nella tradizione greca e bizantina, in: OrChrP 40 [1974] 145-189; 155-160) wendet. Der Begriff *kanon* ist in der Tat umfassender als *kleros*, was sich aus can. 16 von Nizäa eindeutig ergibt. Die von mir verwendete Übersetzung „Klerikerverzeichnis“ (OHME, Kanon ekklesiastikos [wie Anm. 12], 368 f) wäre also in diesem Sinne als „Ämterliste“ zu präzisieren.

⁸⁶ Zu seinem Kanonbegriff vgl. jetzt: OHME, a.a.O., 543-570.

⁸⁷ P.-P. JOANNOU, Discipline Generale Antique II, Grottaferrata 1962, 136; Der Kanon gehört zur ep. 199 vom Jahre 375/6; Y. COURTONNE, S. Basile, Lettres II, Paris 1961, 154-164. 162.

⁸⁸ Ήμεῖς δὲ τῆς διακόνου τὸ σῶμα ώς καθιερωμένον οὐκέτι ἐπιτρέπομεν ἐν χρήσι εἶναι σαρκικῆ.

⁸⁹ Dies hat GRYSON, Le ministère (wie Anm. 19), 90-92, richtig gegen die ältere Interpretation durch A. KALSBACH (Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, Freiburg 1926, 109) betont, der hier das älteste Zeugnis für die Diakonissenweihe erblicken wollte.

⁹⁰ can. 3: COURTONNE 124,3-11; JOANNOU, Discipline Generale Antique II, Grottaferrata 1963, 100,15f.: διότι ἀρχαῖος ἔστι κανών... Zu Basilius’ Kanonbegriff an dieser Stelle und zum Zitat von Nahum 1,9 (LXX) vgl.: OHME, Kanon ekklesiastikos (wie Anm. 12), 553.

Diese in der altkirchlichen Bußpraxis übliche Verfahrensweise, Kleriker abzusetzen, nicht aber zu exkommunizieren, ist in den älteren Synodalkanones reichlich als gängiges Verfahren belegt⁹¹. Entsprechend stellt Basilus in *can.51* fest, daß „die Kanones“ für Kleriker ohne weitere Unterscheidung ein und dieselbe Strafe der Absetzung vorgesehen hätten. Dies betreffe in gleicher Weise Kleriker, „die sich auf einer Weihestufe befinden wie solche, die einen Dienst ausüben, für den keine Handauflegung vorgesehen ist“ (*εἴτε ἐν βαθμῷ τυγχάνοιεν εἴτε ἀχειροθέτῳ ὑπηρεσίᾳ προσκαρτεροῖεν*)⁹².

Daraus ergibt sich klar, daß in der kappadozischen Kirche z.Zt. Basilus' d. Gr. der Klerus auch die „niederen Kleriker“ umfaßte, die keine Cheirotonia empfingen. Die Diakonissen wurden dort aber weder zum Klerus gerechnet noch ordiniert, denn sie wurden in der öffentlichen Buße als Laien behandelt.

Etwa zeitgleich erwähnt *Epiphanius von Salamis* (+ 403) in seinem *Panarion* in Abgrenzung gegenüber der Häresie der Kollyridianerinnen, daß die Aufgabe des kirchlichen Standes der Diakonissen (*διακονισσῶν τάγμα*) ausschließlich in der Taufassistenz bestehe und sie keinerlei priesterliche Funktionen wahrnehmen (*ἱεροτεύειν*)⁹³. In *de fide* nennt er im Zusammenhang des Verbotes der 2. Ehe für die Mitglieder der *ἱεροσύνη* als dazugehörig: Bischof, Presbyter, Diakon und Subdiakon. Lektoren werden ausgenommen, weil sie keine Priester seien. Erst danach nennt er die Diakonissen, die ausschließlich zur Taufassistenz bei Frauen eingesetzt würden. Schließlich gebe es noch andere Ämter wie Exorzist, Übersetzer, Totengräber und Türhüter⁹⁴. Demnach unterscheidet Epiphanius den „höheren Klerus“ als Hierosyne, zu der auch der Subdiakon gehört, vom „niederen Klerus“, zu dem er Lektoren und Diakonissen rechnet. Die weiteren Ämter gehören nicht zum Klerus.

Von einer *Cheirotonie* der Diakonissen in der Reichskirche spricht erstmals *can.15* von *Chalcedon* (451), der hierfür das Alter von 40 Jahren festlegt und den Zölibat vorschreibt⁹⁵. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß das Chalcedonense den Terminus *χειροτονεῖσθαι* in *can. 6* nicht nur für Presbyter und Diakone, sondern für alle in einem kirchlichen Stand (*ὅλως τινὰ τῶν ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ τάγματι*) anwendet, für die der Kanon „absolute“ Cheirotonien verbietet⁹⁶. Noch das Quinisextum (692) wendet in *can. 6* den Begriff auch für Subdiakone an⁹⁷. Dennoch handelt es sich natürlich um eine deutliche Entwicklung im Vergleich zu der Situation in Nizäa und bei Basilus. Sie läßt sich m.E. nur durch die seit dem 5.

⁹¹ Bei Basilus nochmals in *can. 32* (COURTONNE II, 161; JOANNOU, a.a.O., 131,13 f) Vgl. weiterhin z.B.: Ankyra can. 1.2.10.14; Neocaesarea can. 10; Nizäa can. 17.18; Antiochen can. 3.5.13. In den Kanones der Apostel: can. 2.6.7.12.15.25 u.ö.

⁹² Vgl. COURTONNE (wie Anm. 87), 209 f; JOANNOU, a.a.O., 142,9 f.

⁹³ Panarion 79 (GCS 37, 478 HOLL).

⁹⁴ *De fide* 21 (GCS 37, 522,11-25 HOLL).

⁹⁵ JOANNOU, Discipline Generale Antique I,1, Grottaferrata 1962, 81 f.

⁹⁶ JOANNOU, a.a.O., I,1,74; ähnlich in *can. 2* (JOANNOU I,1,70).

⁹⁷ JOANNOU, a.a.O., I,2,132.

Jh. erfolgte breite Rezeption der Const. Apost. in der östlichen Reichskirche erklären.

Es ist auffällig, daß es nun die kaiserliche *staatskirchenrechtliche Gesetzgebung* ist, in der die Diakonissen konsequent dem Klerus zugeordnet werden und häufig zusammen mit den Diakonen genannt werden⁹⁸. Erstmals ist dies der Fall in einem Gesetz Theodosius' II. vom Jahre 434, das das Erbrecht hinsichtlich des Besitzes verstorbener Kleriker regelt:

„Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut diaconissa aut subdiaconus vel cuiuslibet alterius loci clericus aut monachus aut mulier quae solitariae vitae dedita est, nullo condito testamento discesserit...“⁹⁹

Besonders häufig läßt sich dies dann in der Gesetzgebung Justinians I. (527-565) beobachten. In Nov.3 (a.535) setzt der Kaiser die Zahl der Diakonissen unter den insgesamt 425 Klerikern der Hagia Sophia mit 40 fest. Sie werden dabei direkt nach den Diakonen und vor den Subdiakonen, Lektoren und Kantoren genannt¹⁰⁰. Auch werden sie bei der Auflistung der Kleriker mit den Diakonen zusammengefaßt zur Gruppe „männlicher und weiblicher Diakone“ (*διακόνους ἄρρενας καὶ θηλέας*)¹⁰¹. Dennoch ist es auffällig, daß an Stellen, wo nur von „Klerikern“ oder dem „Klerus“ ohne Auflistung im Detail die Rede ist, die Diakonissen häufig extra erwähnt werden so als gehörten sie nicht eigentlich dazu¹⁰². Wenn sie Nov 6,6 zur *ἱεροσύνῃ* rechnet, darf man nicht vergessen, daß nach Epiphanius auch der Subdiakon dazu gehört¹⁰³.

⁹⁸ Zum folgenden vgl. insbes. GRYSON, Le ministère (wie Anm. 19), 119-127; MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 104-109.

⁹⁹ Cod. Theod. V,3,1 (MOMMSEN-MEYER I,2, 220).

¹⁰⁰ Justinian, Nov. 3,1,1 (SCHOELL-KROLL 21,3-12). Dasselbe ist der Fall in Kaiser Herakleios' Nov. 1 vom Jahre 612, die für die Hagia Sophia ebenfalls 40 Diakonissen bestimmt und für die Blachernenkirche die Zahl von 6 Diakonissen nennt, vgl.: J.M. KONIDARIS (Hg.), Die Novellen des Kaisers Herakleios, in: D. SIMON (Hg.), Fontes Minores V, Frankfurt/M., 1982, 33-106,64,68.

¹⁰¹ Justinian, Nov.3 prol. (SCHOELL-KROLL 19,16 f); 3,1,1 (21,6 f); 3,2,1 (22,10); 6 tit. (35.19 ff).

¹⁰² Cod.Just. I,3,45,9 (KRUEGER 32); Nov. 3 prol. (SCHOELL-KROLL 18,18.26); 3,1 (20,12); 123,21 (609,17 f); 123,28 (615,1); 123,37 (620,29); 131,13,3 (662,24). Diesen Sachverhalt unterstreicht besonders MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 108 f. und schließt daraus, daß es keineswegs sicher sei, ob in der Gesetzgebung Justinians die Diakonissen unter den Klerus gerechnet werden.

¹⁰³ Dahinter steht die östliche Tradition, die im Unterschied zum lateinischen Westen, wo das diaconische *ministerium (episcopi)* meist nicht als *sacerdotium* qualifiziert wurde (vgl. Trad. apost. 8: *non ordinatur in sacerdotium, sed in ministerium episcopi*) die Diakone meist zur Priesterschaft (*hierosyne*) rechnet. Im „Euchologion Allatianon“ aus Zypern vom Jahre 1260 wird dann sogar der Lektor als erster Grad der hierosyne (ο πρῶτος βαθμὸς τῆς *ἱεροσύνης*) bezeichnet, vgl. J. GOAR, Euchologion sive Rituale Graecorum, (Venedig 1730) ND Graz 1960, 197; P.N. TREMBELAS, Τάξεις Χειροθεσίων καὶ Χειροτονίων, Theologia 20 (1949) 120-139.127.

Die Novellen bezeugen auch die Praxis der Ordination der Diakonissen, die als Cheirotonia bezeichnet wird¹⁰⁴. Das älteste *byzantinische Euchologion*, das eine solche Ordnung¹⁰⁵ bietet, ist der Codex Barberinus graecus 336 süditalienischer Provenienz aus dem 8. Jh.¹⁰⁶. Die Ordnung folgt auf die des Bischofs, Presbyters und Diakons und steht vor der des Subdiakons. Alle fünf werden als Cheirotonia bezeichnet, während bei den dann folgenden Lektoren und Kantoren von einer „Einsetzung“ (προχειρίσις) gesprochen wird. Ein Kennzeichen dieses und anderer¹⁰⁷ byzantinischer Euchologien ist eine strukturelle Angleichung an die Cheirotonie des Diakons. Sie besteht in folgenden Momenten:

1. Durchführung an derselben Stelle im Ablauf der eucharistischen Liturgie am Altar, während die Cheirotonie des Subdiakon außerhalb der Liturgie und nicht am Altar stattfindet.

2. Verwendung der bei der Ordination von Bischof, Presbyter und Diakon benutzten Proklamationsformel (έκφρωνησις): „Ἡ θεία χάρις...“, die bei der Cheirotonie des Subdiakons dort nicht auftaucht. Es handelt sich dabei freilich nicht um eine Ordinationsformel im scholastischen Sinn¹⁰⁸. Martimort hat darauf hingewiesen, daß sie in der palästinischen melkitischen Tradition auch bei der Subdiakons-

¹⁰⁴ Justinian, Nov.6,6 (SCHOELL-KROLL 43,24-45,13); 3 prol. (18,26); 6 tit. (35,17 f); 123,13 (604,20); 131,13 (662,27).

¹⁰⁵ Zum folgenden vgl. MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 147-155; im Detail die Studie von VAGAGGINI, L'ordinazione (wie Anm. 85), und E. THEODOROU, Ἡ χειροτονία ἡ χειροθεσία τῶν διακονισσῶν, in: Theologia 25, 1954, 430-469, 576-601; 26, 1955, 57-76; neu abgedruckt in: Ιστορία και θεωρία της εκκλησιαστικής κοινωνικής διακονίας, Athen 1985, 61-164; DERS., Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition, US 33 (1978) 162-172.

¹⁰⁶ S. PARENTI-E. VELKOVSKA (Hg.), L'Eucologio Barberini gr. 336, 1955; Die Ordnung findet sich auf den ff 169r-171v = GOAR, Euchologion (wie Anm. 103), 218 f.

¹⁰⁷ Vgl. MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 149; E. THEODOROU, Ἡ χειροτονία, a.a.O.; P.N.TREMBELAS, Τάξεις Χειροθεσίων και Χειροτονίων, Theologia 19 (1941-48) 451-465.619-649; 20 (1949) 120-139.

¹⁰⁸ Dies nahm B. BOTTE, La formule d'ordination „La grâce divine“ dans les rites orientaux, OrSyr 2 (1957) 285-296, an. Widerlegt wurde es von: E. LANNE, Les ordinations dans le rite copte, OrSyr 5 (1960) 81-106; und: P.M. GY, Les anciennes prières d'ordination, in: La Maison-Dieu 138 (1979) 93-122. Klar dagegen bereits: P.N. TREMBELAS, Τάξεις Χειροθεσίων και Χειροτονίων, a.a.O., 459. MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 152, hat darauf hingewiesen, daß der im Euchologion nicht weiter angegebene Text nicht einfach identisch mit der Formel bei der Cheirotonie des Diakons sein könne, nachdem sie dort eine vorausgehende Weihestufe voraussetzt. Sie lautet dort: „Die göttliche Gnade, die allezeit das Schwache heilt, und das Fehlende ergänzt, befördert diesen sehr frommen Subdiakon zum Diakon. Lasset uns für ihn beten, daß auf ihn herabkomme die Gnade des Hl. Geistes“. (Ἡ θεία χάρις, ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προχειρίζεται (τὸν δεῖνα) τὸν εὐλεβέστατον ὑποδιάκονον εἰς διάκονον. εὐξώμεθα οὖν ὑπὲρ αὐτοῦ, ἵνα ἔλθῃ ἐπ' αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος.)

und Lektorenweihe verwendet wird, in der postbyzantinischen Tradition des 16. Jh. sogar bei der Einsetzung des Megas Oikonomos¹⁰⁹ und der Äbte¹¹⁰.

3. Zwei bischöfliche Ordinationsgebete gegenüber nur einem beim Subdiakon.

4. Dabei erfolgt die Herabrufung der Gnade des Hl. Geistes, die sich sonst in den byzantinischen Euchologien nur bei der Bischofs-, Presbyter- und Diakonsweihe findet. In den Const. Apost. freilich erfolgt sie auch bei der Ordination von Subdiakon und Lektor¹¹¹. Die Handauflegung ist allen Weihen, auch der des Subdiakons und Lektors gemeinsam¹¹².

Deutlich sind freilich auch die Unterschiede zur Diakonenweihe:

1. Das der Diakonisse wie dem Diakon überreichte Orarion wird nach Anweisung der Rubriken im Unterschied zu diesem mit den Enden nach vorn getragen, also wie bei den Subdiakonen¹¹³, denen es in der syrischen Tradition bereits früher zugewiesen wurde (s.o.).

2. Der ihr zur Kommunion überreichte Kelch wird von ihr wieder auf den Altar gestellt, während der Diakon danach die Auseilung der Kommunion beginnt.

3. Während der Diakon kniet, beugt die Diakonisse nur ihr Haupt.

Damit bleibt die Diakonisse trotz aller Angleichung des Ordinationsrituals an das des Diakons auch in der byzantinischen Tradition deutlich dem Diakon untergeordnet. Sie ist ihm in ihrem Dienst zusammen mit dem Subdiakon zugeordnet, gehört aber damit nicht zum „höheren Klerus“. Ich bezweifle, daß man sie als „Zwischenglied“ zwischen höherem und niederen Klerus bezeichnen kann, wie dies Evangelos Theodorou vertritt¹¹⁴. Daß sie - wie Theodorou sagt¹¹⁵ - „die einzige

¹⁰⁹ Zu diesem höchst bedeutenden Amt vgl.: A. LEONDARITOU, Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες στην πρόδημη και μέση Βοζαντινή περίοδο (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe 8), Athen-Komotini 1996, 352-435.389 f.

¹¹⁰ Vgl. MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32) 152.

¹¹¹ Const. Apost. VIII 21,22, s.o.

¹¹² VAGAGGINI, L'ordinazione (wie Anm. 85) 180. Die am Anfang des zweiten Gebetes vor der Epiklesis stehende Aussage, daß Gott auch die Frauen in die „Ordnung der Liturgen“ (ἐν τάξει λειτουργῶν) aufgenommen habe, ist nicht im Sinne einer Gleichordnung mit dem Diakon zu interpretieren. Denn seit Ps.Dionysius Areopagita umfaßt der Terminus *leiturgos* auch Lektoren und Kantoren, evtl. sogar die Türhüter, vgl. H.e. 3,2; 7,2 (PTS 36, 80.122 f HEIL/RITTER).

¹¹³ Vgl. I. TOTZKE, Art. Orarion, LThK³ 7 (1998) 1084 f.

¹¹⁴ THEODOROU, Das Amt der Diakoninnen (wie Anm. 105), 169.

ge sui generis 'τάξις' (= Stufe oder Klasse oder Stand) des ordinierten weiblichen Kirchenamtes darstellt“, ist richtig. Ein anderes ordiniertes Amt der Frauen ist in den Rechtsquellen des christlichen Ostens nicht bezeugt. Auch wenn die Diakonisse ein „Anhang“ und eine „Ergänzung des Diakonenamtes“ darstellt¹¹⁶ - was auf den Subdiakon genauso zutrifft - , ist sie doch ein eigenständiges nachgeordnetes Amt. Ein „taxis sui generis“ ist freilich jedes Amt des höheren und niederen Klerus. Die Diakonisse gehört m.E. zu letzterem.

Die byzantinischen Euchologien tradieren nun in ihren Ordinationsritualen (*Xειροτονικά*) die Diakonissenweihe im beschriebenen Sinn bis ins 14. Jh.¹¹⁷ Dahinter stand aber mindestens seit dem 12. Jh. keine lebendige Praxis mehr. So bezeugt Theodor Balsamon (+nach 1195) in seinem Kommentar zu can. 15 des Chalcedonense, daß „die Sache dieses Kanons völlig außer Gebrauch geraten sei; denn die Diakonisse wird heute nicht ordiniert“¹¹⁸. Sein Kollege, der Alexandrinische Patriarch Markos III. (1146-1189), wollte von Balsamon wissen, was eigentlich die Funktion der Diakonissen sei, die in den Kanones erwähnt werden. Matthaios Blastares (+ nach 1346) beschrieb „aus alten Büchern“ das Ordinationsritual eines Standes (*τάγμα*), „den es einstmals gab“¹¹⁹, und Symeon von Thessalonike (+1429) behandelte in *De sacris ordinibus*¹²⁰ Lektoren und Subdiakone, nicht aber die Diakonisse.

Das Amt scheint aber schon früher nicht als integraler Bestandteil des Diakonenamtes betrachtet worden zu sein. Denn obwohl es im 10. Jh. in Byzanz sicher bezeugt ist¹²¹, ist es im Rahmen der Slavenmission nicht zu den orthodoxen Slaven gelangt und dort unbekannt geblieben. Zum Gemeindeklerus (*priest*) gehören etwa nach den Beschlüssen der Landeskonzile der Russischen Orthodoxen Kirche 1917/18 und 1988 neben Priestern und Diakonen die Psalmensänger (*Psalomščiki*)¹²². In der altrussischen Tradition ist der Begriff *Kliros* zum Synonym für alle „Kirchendiener“ des „niederen Klerus“ unterhalb des *Ipodjakons* mutiert und umfaßte die den Kirchenchor bildenden *d'jacki*, zu denen Lektoren (*cotec*) und

¹¹⁵ E. THEODOROU, Der Diakonat der Frau in der Griechisch-Orthodoxen Kirche, in: *Diakonia* 21 (1986) 29-33.32; genauso bereits: DERS., Das Diakonissenamt in der Griechisch-orthodoxen Kirchen, in: ÖRK (Hg.), *Die Diakonisse* (Studien des ÖRK Nr.4), Genf 1966, 25-31.27 f.

¹¹⁶ DERS., Der Diakonat der Frau, a.a.O., 32.

¹¹⁷ Vgl. THEODOROU, Ή χειροτονία ή χειροθεσία τῶν διακονιστῶν (wie Anm. 105).

¹¹⁸ „Obgleich einige der Asketinnen mißbräuchlich Diakonissen genannt werden“, führt er fort (Τὰ τοῦ παρόντος κανόνος πάντη ἐσχολασαν διακόνισσαν γὰρ σύμερον οὐ χειροτονεῖται, καὶ ν καταχρηστικῶς τινες τῶν Πσκητρῶν διακόνισσαν λέγονται): G.A. RHALLS, M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων*, Bd. 2, Athen 1852, 255.

¹¹⁹ „Ἐπερον δῆν ποτε τῶν διακόνων γυναικῶν τάγμα ...“ G.A. RHALLS, M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων*, Bd. 6, Athen 1859, 171 f.

¹²⁰ PG 155, 367-386.

¹²¹ Konstantinos VII. Porphyrogennetos (905-959), *De ceremoniis aulae byzantinae* I,44 (PG 112, 425 f.; A. VOGT I, [1935/1967] 171,10 f.).

¹²² Vgl. G. SCHULZ, *Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 - ein unbekanntes Reformpotential* (KO.M 23), Göttingen 1995, 185.188.193.

Vorsänger (*pevcy*) gehören¹²³. Diese werden heute *Psalomščiki* genannt und sind als „kanonische“ Kirchensänger und Lektoren von den der Feierlichkeit der Gottesdienste dienenden gemischten großen Kirchenchören zu unterscheiden¹²⁴. Das Reformkonzil von 1917/18 hat erstmals auch Frauen zur Ausübung des Amtes eines Psalmensängers mit allen Rechten und Pflichten etatmäßiger Psalmensänger zugelassen. Es hat jedoch bestimmt, daß dies „ohne Übernahme in den Klerus“ erfolge¹²⁵.

Die Bemühungen um Wiederbelebung des Diakonissenamtes in der griechischen Orthodoxie seit den 50er Jahren dieses Jahrhunderts haben bislang ein Amt christlicher Sozialarbeit in Zuordnung zum Gemeindepfarrer hervorgebracht, das von Laien-Diakonissen ohne Ordination ausgeübt wird¹²⁶.

IV.

Aus der reichen Geschichte des Instituts der Diakonisse in der syrischen Christenheit und in der byzantinischen Reichskirche kann man nun nicht auf eine selbstverständliche Verbreitung in der Alten Kirche schließen. So erlauben weder die reiche katechetische Tradition der Jerusalemer Kirche des 4. Jh. noch die der Mailänder Tradition einen Rückschluß auf eine Funktion dieses Amtes bei der Taufe. In beiden Kirchen ist man anscheinend selbst bei der Taufsalbung erwachsener Frauen ohne Hilfestellung anderer Frauen ausgekommen¹²⁷.

Auch in der ägyptischen Kirche scheint es in früher Zeit kein weibliches Amt der Diakonisse gegeben zu haben¹²⁸. Mag dies noch für die Interpretation einiger Stellen bei Clemens v. Alexandrien und Origenes umstritten sein¹²⁹, so sprechen die kirchenrechtlichen Quellen der Kirche von Alexandrien ein eindeutige Sprache. Die „Apostolische Kirchenordnung“ aus dem 4. Jh.¹³⁰, auch „kirchliche Konstituti-

¹²³ Vgl. K. GÜNTHER-HIELSCHER, V. GLÖTZNER, H.W. SCHALLER, Real- und Sachwörterbuch zum Altrussischen, Neuried 1985, 104 f. 87.48.

¹²⁴ Vgl.: J. v. GARDNER, Gemischte Chöre in der Liturgie der Russischen Orthodoxen Kirche, in: OkSt 22 (1973) 44-54.

¹²⁵ P. HAUPTMANN, G. STRICKER (Hgg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte, Göttingen 1988, Nr. 228.

¹²⁶ THEODOROU, Das Diakonissenamt (wie Anm. 115), 30 f.

¹²⁷ In dem Mystagogischen Katechesen Kyrrils fehlt die geringste Andeutung. Bedeutsam ist hier ein Zeugnis aus dem Pratum spirituale 3 (PG 87,3, 2853-56) des Johannes Moschus, das in der Jerusalemer Kirche eine Beauftragung von Diakonissen mit der Taufassistenten als nicht in Übereinstimmung mit dem „Ethos“ der Kirche bezeichnet. Vgl. J. SCHMITZ, Gottesdienst im altschristlichen Maiand (Theophaneia 25), Köln/Bonn 1975, 107 ff. Es gibt nur zwei Grabinschriften, die hier überhaupt die Existenz von Diakonissen belegen. Egeria erwähnt sie nicht. Erst im 10 Jh. tauchen sie in den Fürbitten der griechischen Jakobsliturgie auf.

¹²⁸ Zum folgenden vgl. bes. MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm. 32), 73-97.

¹²⁹ Vgl. MARTIMORT, a.a.O., 73-80; GRYSON, Le ministère (wie Anm. 19), 52-65.

¹³⁰ Vgl. OHME, Kanon eklesiastikos (wie Anm. 12), 504 ff.

on der Apostel“ o.ä. genannt¹³¹, kennt keine Diakonissen, sondern nur Witwen. Sie stehen in der Reihenfolge der Ämter nach der Ämtertrias zusammen mit den Lektoren an letzter Stelle und widmen sich der Fürbitte und der Hilfe für erkrankte Frauen¹³².

Die *Canones Hippolyti*, eine Überarbeitung der *Traditio Apostolica* aus den Jahren 336-340¹³³ ignorieren wie diese die Diakonissen und ordnen einen Kanon über die Witwen sogar erst nach denen über Lektor und Subdiakon ein. Die Witwen haben dieselben Aufgaben wie in der Apostolischen Kirchenordnung; sie werden ausdrücklich nicht ordiniert, sondern unter Gebet eingesetzt¹³⁴.

Der *Sinodos der Kirche von Alexandrien*, eine Sammlung des kanonischen Materials bis zum 7.Jh.¹³⁵ nimmt bei seiner Überarbeitung des VIII. Buches des Const. Apost. eine deutliche Veränderung vor, wenn er für Subdiakone, Lektoren und weibliche Diakone die Ordination (*χειροτονεῖν*) untersagt.¹³⁶ Die sahidische Fassung untersagt jede Handauflegung für den niederen Klerus und nennt dort mit Subdiakonen und Lektoren auch Diakonissen¹³⁷. Die Kompilatoren haben anscheinend von der ihnen geläufigen Praxis her ihre Vorlagen einfach korrigiert, ohne allerdings dabei das vorgefundene Amt der Diakonisse einfach zu streichen. Entsprechend sehen auch die älteren koptischen Euchologien neben Subdiakon und Lektoren keine Weihe von Diakonissen vor¹³⁸.

Die *Koptische-orthodoxe Kirche* der Gegenwart hat im Rahmen ihrer beeindruckenden Erneuerungsbewegung der vergangenen 50 Jahre¹³⁹ neue karitative

¹³¹ A. FAIVRE, La Documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne, in: RSR 54 (1980) 204-219.273-297.277 ff; P.F. BRADSHAW, Art. Kirchenordnungen, in: TRE 18 (1989) 666 f; B. STEIMER, Vertex traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (BZNW 63), Berlin/New York 1992, 60-71.

¹³² Can. 1.21: Th. SCHERMANN, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung I, Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jh., (Paderborn 1914), ND New York 1968, 13.29 f. Die angegebene Anzahl von 3 Witwen entspricht der der Presbyter und Diakone. Vgl. GRYSON, Le ministère (wie Anm. 19), 80-86.

¹³³ So R.-G. COQUIN, Les Canons d'Hippolyte (PO 31,2), Paris 1966; vgl. auch BRADSHAW, TRE 18, 667 ff; STEIMER, Vertex traditionis (wie Anm. 131) 72-79; OHME, Kanon ekklesiastikos (wie Anm. 12) 498-502.

¹³⁴ Can. 9 (COQUIN 363).

¹³⁵ P. DE LAGARDE, Aegyptiaca, Göttingen 1883; W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, (Leipzig 1900), ND Aalen 1968, 20-28.92.115-119.; J. u. A. PÉRIER, Les 127 canons des apôtres (PO 8,4), Paris 1912.

¹³⁶ In der sahidischen Fassung: can. 66; in der arabischen: can. 53, in der äthiopischen: can. 54.

¹³⁷ Vgl.: PÉRIER, Les 127 canons des apôtres (PO 8,4), 638 f.

¹³⁸ Vgl. schon das sog. Euchologion des Serapion (F.X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, 158-195); aus dem X. Jh.: E. LANNE (Hg.), Le grand Euchologe du Monastère Blanc (PO 28,2), Paris 1958; J. ASSFALG, Die Ordnung des Priestertums, ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche, Kairo 1955; vgl. weiter: MARTIMORT, Les Diaconesses (wie Anm.32), 93-97. Für das Euchologion des Weißen Klosters (s.X) hat U. ZANETTI inzwischen die Kommemoration verstorbener Diakonissen wahrscheinlich machen können, vgl. DERS., Y eut-il des diaconesses en Égypte?, in: Vetera Christianorum 27 (1990) 369-373.

¹³⁹ Vgl. dazu jetzt W. REISS, Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche, Hamburg 1998.

Frauenkonvente und Ämter für Frauen geschaffen¹⁴⁰. Dazu gehören auch die in der westlichen Literatur häufig irrtümlich als „Diakonissen“ bezeichneten sog. „Geweihten Töchter“ (Banat El-Mukarrasat), die heute den Großteil der hauptberuflich in der koptischen Kirche arbeitenden Frauen ausmachen. Es sind ca. 800 Frauen, die zölibatär leben und in jeder der ca. 80 koptischen Diözesen hauptamtlich in der Verwaltung sowie in sozialen, medizinischen oder pädagogischen Diensten stehen. Sie erhalten keine diakonischen Weihe und dürfen keine liturgischen Dienste verrichten¹⁴¹.

Auch die seit 1981 vorgenommene Weihe älterer Frauen zu „Diakonissen“ ordnet diese ausdrücklich nicht dem Klerus zu. Ihnen ist deshalb jede Betätigung im Kontext der Liturgie untersagt, namentlich die Assistenz bei der Taufe, die Myronsalbung, Krankenölung und auch die Überringung der Eucharistie an das Krankenbett. Ihr sozialer und pastoraler Dienst bezieht sich ausschließlich auf Frauen und Kinder¹⁴². Die niederen Weihestufen sind in der koptischen Kirche weiterhin ausschließlich Männern vorbehalten¹⁴³.

V.

Ich möchte nun noch auf zwei Phänomene des byzantinischen Kirchenrechtes hinweisen, die die besondere Stellung der Ehefrau des Priesters dokumentieren, die diese hier einnimmt.

1. Das erste betrifft die Frage der zweiten Ehe der verwitweten Frau des Priesters. Für eine erneute Eheschließung in diesem Fall wird nämlich die vormalige eheliche Gemeinschaft mit einem „Geweihten“ als ein Ehehindernis betrachtet, so daß eine erneute Ehe nur auf dem Wege der Oikonomia¹⁴⁴ möglich ist.

Die erstmalige kanonistische Begründung für diese Praxis begegnet bei Theodor Balsamon (+ nach 1195) in seinem Kommentar zu can. 44 Basilius d. Gr., der uns bereits oben begegnet ist. Basilius schließt diesen Kanon - wie erwähnt - mit der Aussage, daß es nicht gestattet sei, „daß der Körper der Diakonisse noch irgendwann zum fleischlichen Gebrauch dient, weil er geheiligt ist (ώς καθιερωμένον)“¹⁴⁵. Balsamon argumentiert nun analog, daß die Pfarrfrau, die

¹⁴⁰ Zur Situation der koptischen Frauen überhaupt vgl. J. SPENLEN, Koptisch-orthodoxe Frauen im modernen Ägypten, in: A. GERHARDS, H. BRAKMANN, Die Koptische Kirche, Stuttgart 1994, 119-132.

¹⁴¹ Vgl. REISS, Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche, 244-248.

¹⁴² Vgl. REISS, a.a.O., 248 f.

¹⁴³ Dies sind: Psaltes und Archipsaltes (beide erst in jüngster Zeit neu eingeführt); Lektor und Subdiakon, vgl.: REISS, a.a.O., 173, Anm. 59.

¹⁴⁴ Zur Oikonomia vgl.: G. DAGRON, La règle de exception. Analyse de la notion d'économie, in: D. SIMON (Hg.), Religiöse Devianz, Frankfurt a. M., 1990, 1-18.

¹⁴⁵ Vgl. Anm. 88.

durch die eheliche Gemeinschaft „ein Fleisch“¹⁴⁶ mit dem Priester geworden ist, deshalb auch in gewisser Weise Anteil an seiner *Hierosyne* gewonnen habe, was eine zweite Ehe unmöglich mache:

„Die Frauen der Priester sind ein Leib und ein priesterliches Fleisch (*μία σάρξ ιερατική*) geworden durch den Umgang mit Priestern und deshalb gleichsam geweiht (*ιερωθεῖσαι*)“¹⁴⁷. Deshalb sollen sie wie die Klerikern daran gehindert werden, ihre einmal geweihten Körper durch zweite Ehen zu profanisieren¹⁴⁸.

Weiterhin zieht Balsamon can. 48 des Quinisextums als Begründung heran. Dieser sieht die Möglichkeit der Bischofswahl aus dem verheirateten Klerus vor und ordnet für diesen Fall an, daß nach der in beiderseitigem Einverständnis erfolgten Auflösung der Ehe und der Bischofsweihe des Mannes die Frau ins Kloster eintreten müsse¹⁴⁹. Daraus zieht Balsamon den Schluß des Verbotes einer zweiten Ehe für Frauen von Priestern¹⁵⁰. Damit verkennt er natürlich die eigentlichen Beweggründe, die hinter dieser Entscheidung stehen. Denn ursprünglich sollte dadurch klargestellt werden, daß die vormalige Ehe des neuen Bischofs allein aus ehrenwerten, höchst frommen Gründen aufgelöst wird und jeder Verdacht hinsichtlich einer Weiterführung der Ehe ausgeschlossen ist.

Konstantinos Pitsakis hat jüngst darauf hingewiesen, daß die Position und kanonische Begründung Balsamons wenig später in der kirchlichen Rechstprechung im sog. „Despotat von Epirus“ keine Berücksichtigung fand¹⁵¹. So hat der dortige Metropolit Johannes Apokaukos (+1233)¹⁵² von Naupaktos die zweite Ehe von Priesterwitwen unter Berufung auf 1 Kor 7,39 f und 1 Tim 5,11-14 gestattet¹⁵³. Diese divergierende theologische Behandlung der Frage in der Geschichte der griechischen Orthodoxie ist freilich erst in jüngster Zeit durch die Edition der Briefe des Apokaukos bekannt geworden¹⁵⁴. Wirkungsgeschichtlich einschlägig ist aber

¹⁴⁶ Vgl. Gen 2,24; Mk 10,8par.

¹⁴⁷ G.A. RHALLES, M.POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων, Bd. 4, Athen 1854, 193: Οἵμαι δὲ ἀπὸ τοῦ κανόνος τούτου (sc. can. 44 Basilius' d. Gr.) καλῶς ἵνα καλυθῶσι δευτερογαμεῖν καὶ αἱ τῶν ιερέων γυναῖκες αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες τῶν ιερέων ἐν σώματι καὶ μὴ σάρξ ιερατικὴ διὰ τῆς μετὰ τῶν ιερέων συναφείας χρηματίσασαι κάντεύθεν οἶον ιερωθεῖσαι, οὐ βεβηλωθήσονται διὰ τῆς δευτερογαμίας.

¹⁴⁸ Καλυθήσονται τὰ ἄπαξ ιεροθέντα σώματα αὐτῶν δευτέροις γάμοις βεβηλώσασι· a.a.O.

¹⁴⁹ Dieses sollte weit entfernt liegen. Wenn sich die Frau als würdig erweise, solle sie auch zur Würde des Diakonates (τῆς διακονίας) aufsteigen: JOANNOU, Discipline Generale Antique I,1, Grottaferrata 1962, 186.

¹⁵⁰ G.A. RHALLES, M. POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων, Bd. 2, Athen 1852, 422: Σημείωσαι οὖν ταῦτα πάντα διὰ τοὺς ἀξιοῦντας δευτερογαμεῖν τὰς τῶν ιερέων γυναῖκας. νομίζω γὰρ ὃς ἀπὸ τοῦ παρόντος κανόνος οὐ παραχωρηθήσονται δευτερογαμῆσαι.

¹⁵¹ K. PITSAKIS, Ζητήματα καλυμάτων γάμου ἀπό τὴν νομολογία καὶ τὴν Πρακτικὴ τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἡπείρου, Πρακτικὰ Διμονούς Συμποσίου για το Δεσποτάτου τῆς Ἡπείρου, Ἀρτα 27-31 Μαΐου 1990, Arta 1992, 355-374.

¹⁵² Zu seiner Person vgl. P. PRINZING, Art. Apokaukos., Johannes, in: LMA 1 (1980) 758.

¹⁵³ PITSAKIS, Ζητήματα, a.a.O., 370.

¹⁵⁴ Vgl. PITSAKIS, Ζητήματα, a.a.O., 366, Anm. 52.

die Position Balsamons. Im Volksbrauchtum hat sie sich darin niedergeschlagen, daß es ein Ehehindernis für die Priesterwitwe darstellte, wenn ihr verstorbener Gatte aufrecht sitzend begraben wurde, wie dies für Kleriker üblich war. Beabsichtigte sie eine zweite Ehe, mußte der Mann liegend wie ein Laie begraben werden¹⁵⁵. Kirchliche Entscheidungen höchster Instanzen in Präzedenzfällen gestatten die zweite Ehe bis in die neuere Geschichte durchweg nur auf dem Wege der Oikonomia¹⁵⁶.

2. In dem zweiten noch zu schildernden Sachverhalt geht es um die Folgen, die der Ehebruch der Frau des Priesters für diesen hat. Hier hat die Auslegungsgeschichte zu can. 8 der Synode von Neocaesarea (315/19)¹⁵⁷ eine besondere Rolle gespielt. Der Kanon regelt zuerst, daß im Falle eines entdeckten Ehebruchs der Frau eines Ordinanden dieser nicht die Cheirotonie empfangen darf. Er fährt dann fort: „Wenn sie aber auch nach der Cheirotonia Ehebruch begeht, soll er sie entlassen. Lebt er aber (weiter) mit ihr zusammen, kann er nicht den ihm anvertrauten Dienst innehaben“¹⁵⁸. Dieser Schlußsatz des Kanons ist nun in einer breiten, scheinbar einheitlichen Auslegungstradition so interpretiert worden, daß ein Kleriker, der sich nicht von seiner ehebrecherischen Ehefrau trennt, abgesetzt werden müsse (καθαίρεσις). Schon im 6. Jh. rangiert der Kanon in kanonistischen Indices unter den Kanones, die für Kleriker die Absetzung fordern¹⁵⁹. In diesem Sinne wird er dann auch verstanden von Theodoros Balsamon¹⁶⁰, Patriarch Michael Kerullarios (1043-1058)¹⁶¹, Alexios Aristenos (12. Jh.)¹⁶², Matthaios Blastares (14. Jh.)¹⁶³ und dem Pedalion¹⁶⁴.

Elevtheria Papagiannis hat nun jüngst auf eine Anwendungspraxis dieses Kanons in der griechischen Kirche des 18. Jh. hingewiesen, die in eine andere

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O., 371.

¹⁵⁶ PITSAKIS (a.a.O., 372 f) verweist hierfür auf eine Entscheidung des alexandrinischen Patriarchen Meletios Pegas vom Juni 1599 und drei Entscheidungen des Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchates vom 12.5.1866, 24.4.1867 und 23.11.1874.

¹⁵⁷ Zur Synode vgl. OHME, Kanon ekcllesiastikos (wie Anm. 12), 334-337.

¹⁵⁸ Εὰν δὲ καὶ μετὰ τὴν χειροτονίαν μοιχευθῇ, ὀφείλει ἀπολῦσαι αὐτὴν. ἐὰν δε συζῆ, οὐ δύναται ἔχεσθαι τῆς ἐγχειρισθείσης αὐτῷ ὑπερεσίας; JOANNOU, Discipline Generale Antique I, 1, 79.

¹⁵⁹ Sp. TROIANOS, Ένα λησμονημένο ευρετήριο κανόνων του ἑκτου (;) αιώνα, Τιμητικόν αφιέρωμα εις τον αρχιεπίσκοπον Αθηνῶν ... Ιάκοβον Βαβανάτσον, Megara 1991, 433-448.435 f.

¹⁶⁰ G.A. RHALLES, M. POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων, Bd. 3, Athen 1853, 83.

¹⁶¹ V. BENEŠEVIC (Hg.), Ψήφος πατριάρχου κυροῦ Μιχαήλ περὶ γυναικὸς ιερέως μοιχευθείσης, in: VV 12 (1909) 517 f.

¹⁶² G.A. RHALLES, M. POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων, Bd. 3, Athen 1853, 84.

¹⁶³ G.A. RHALLES, M. POTLES, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων, Bd. 6, Athen 1859, 375f.

¹⁶⁴ Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίας ἁγίας καὶ ἀποστολιῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας (Zakynthos/Zante³ 1864), Athen 1982, 391.

Richtung weist¹⁶⁵. So hat der Erzbischof von Kos i. J. 1775 einem betroffenen Priester die Weiterführung der Ehe und das weitere Tragen des Epitrichilions gestattet, wenn er die Feier der Göttlichen Liturgie und aller Sakramente unterläßt und seinen Dienst auf „Sakramentalien“ (ἀγιασμούς), Totengedenken und Beerdigungen beschränkt¹⁶⁶. Man muß sich klarmachen, daß für einen betroffenen Priester nicht nur eine Entscheidung zwischen Ehefrau und Amt zu fällen ist, sondern zwischen Absetzung und Ehelosigkeit. Denn im Falle der Scheidung von der ehebrecherischen Ehefrau ist eine zweite Ehe ausgeschlossen, würde sie doch nach der Ordination stattfinden, was can. 1 von Neocaesarea ausschließt.

Diese Entscheidung von Kos bedeutet also faktisch unter Anwendung der Oikonomia eine teilweise Suspension (ἀργία) anstelle der Absetzung. Die Aufteilung der liturgischen Vollmachten in diesem Fall scheint eine Neuerung zu sein, die „Kat'oikonomian“ - Anwendung des can. 8 von Neocaesarea freilich nicht. Das belegt nicht nur ein weiterer analoger Fall des 18. Jh. auf Korfu¹⁶⁷, sondern eine von Papagiannis aufgewiesene parallele Auslegungstradition, die bei näherem Zusehen den Begriff „Absetzung“ vermeidet¹⁶⁸.

¹⁶⁵ E. PAPAGIANNIS, Περὶ τῆς μοιχείας τῆς πρεσβυτέρας. Ο καν.8 Νεοκαισαρείας και η εφαρμογή του στο 18ο αιώνα, in: Byzantiaka 14 (1994) 309-328.

¹⁶⁶ A.a.O., 314.

¹⁶⁷ A.a.O., 323-327.

¹⁶⁸ A.a.O., 318-322.

WEIBLICHE KLERIKER AUS ORTHODOXER SICHT

Unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlungen der panorthodoxen
Theologenkonferenz von 1988

Evangelos D. Theodorou, Athen

I. Episkopat und Presbyterat

1. Traditionelle Ablehnung der Zulassung von Frauen zu Episkopat und Presbyterat

Für die orthodoxe Ablehnung der Zulassung von Frauen zu Episkopat und Presbyterat gibt es eine ungebrochene historische Kontinuität. Durch die Jahrhunderte hindurch hat die orthodoxe Kirche diese mit großer Einmütigkeit als ausschließlich männliche Ämter angesehen. Selbst in neuesten Veröffentlichungen wird mit traditioneller Begründung die Zulassung von Frauen zum Dienst im Priester- und Bischofsamt abgelehnt. Das gilt z.B. auch für den relativ umfangreichen Sammelband zur Frage des Priestertums der Frau, den Thomas Hopko in den Achtzigerjahren in den U.S.A. herausgegeben hat¹. Auch auf der 3. und 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen betonten die Orthodoxen, daß für sie eine Pfarrerin oder eine Bischöfin undenkbar und unannehmbar sei. Im Jahre 1986 tagte die 3. Vorkonkiliare Panorthodoxe Konferenz in Chambésy (bei Genf) zur Vorbereitung des „Heiligen und Großen Konzils“. In einem gemeinsamen Schlußdokument, das als Vorlage für das „Heilige und Große Konzil“ dienen soll, wurde mit Bedauern auf die zunehmende Tendenz von Lutheranern und Reformierten verwiesen, Frauen zum ordinierten Amt zuzulassen:

„Dies wird als negative Entwicklung gewertet, denn sie relativiert die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Dialoge. Die Konferenz rät, daß die Frage der Frauenordination von einer interorthodoxen Kommission studiert werde, damit die orthodoxe Lehre zu diesem Thema in allen Dialogen mit denjenigen christlichen Kirchen und Konfessionen, die solche Ordinationen vornehmen, dargelegt werden kann.“

¹ Th. HOPKO (Hg.), *Women and the Priesthood*, St. Vladimir, N.Y. 1983.

2. Argumente gegen die Frauenordination

Die traditionelle Lehre der orthodoxen Theologen und die kirchliche Rechtspraxis bestätigen, daß die Frau um ihres Geschlechts willen vom priesterlichen Amt ausgeschlossen wird. Dieser Ausschluß stützt sich einerseits auf traditionelle anthropologische, hermeneutische, patristische und kirchenrechtliche Argumente und andererseits auf Entlehnungen aus der neueren westlichen Theologie. Die wichtigsten Argumente, die früher gegen das Priesteramt (den Presbyteriat und den Episkopat) der Frau angeführt wurden und die heute noch ins Feld geführt werden, um diesen Ausschluß zu rechtfertigen, sind folgende:

a. *Die Väterlichkeit Gottes*: Gott sei Vater. Eine Frau als Pfarrerin oder Bischofin könne nicht den väterlichen Gott repräsentieren,

b. *Die Schöpfungsordnung*: Die orthodoxe Theologie hat zwar niemals eine Nicht-Gottheitenbildlichkeit der Frau behauptet. Es gab und gibt aber Theologen, die über die Schöpfungsordnung und den Rangunterschied zwischen den Geschlechtern und über die sekundäre Erschaffung der Frau (nach und aus Adam, gemäß dem Schöpfungsbericht in Genesis 2) sprechen, um ihr Untergeordnetsein, ihren „*status subiectionis*“ zu begründen und zu sanktionieren. Innerhalb dieses Ordnungskonzepts kommt dem Mann der Vorrang zu.

c. *Die „Hauptstellung“ des Mannes*: Es wurde auch das Argument benutzt, daß das Herrschaftsrecht dem Mann mit seinem „Haupt“-Sein gegeben sei - eine Auffassung, die auf Zitate des Hl. Paulus und auf echte oder unechte Texte der patristischen Interpretation bestimmter Bibelstellen (insbesondere Eph 5, 22-23² und Kor 11, 3³) gestützt ist.

Das Argument von der Minderwertigkeit der Frau wird aber heute immer seltener ausdrücklich vertreten. Die grundsätzliche Gleichheit und Ebenbürtigkeit von Mann und Frau ist besonders in der Ordnung der neuen Schöpfung, in der Kirche (Gal 3,28) verbürgt. Das In-Christus-Sein relativiert und annuliert das Unterordnungsdenken. Das angebrochene Gottesreich bringt eine neue Schau der Dinge und Verhältnisse. In ihm ist der Unterschied Mann - Frau nicht mehr relevant.

² „Ihr sollt aber wissen, daß Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi“.

³ „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist“.

d. Kultische Unreinheit: Die aus der jüdischen Tradition übernommene Vorstellung von der Unreinheit der Frau erweist sich als Hindernis für ihre kultisch-liturgische Tätigkeit⁴.

e. Das paulinische Lehr- bzw. Redeeverbot: In der Diskussion über das Priestertum der Frau wird oft auch auf das sog. paulinische Lehr- bzw. Redeeverbot rekurriert. Nach Kor 14,34 sollen „die Frauen in den Versammlungen schweigen“. Es gibt Theologen, die den Hintergrund des umwelt- und situationsbedingten Satzes erkennen und behaupten, das Verbot des Paulus gelte ein für allemal. Andere betonen, daß wir nicht vergessen dürfen, daß das paulinische Gebot für andere Zeiten und für die konkreten Umstände und den spezifischen Kontext der neutestamentlichen Prophetie und Zungenrede formuliert wurde.

f. Die Frau als „Verführerin“: Es fehlt auch nicht die Behauptung, daß die Frau, Eva, als große Verführerin nicht als Amtsträgerin für Kirchenzucht eintreten könne. Sie stelle eine Versuchung für männliche Gemeindemitglieder dar.

g. Die apostolische Tradition: Weiters wird oft herausgestellt, daß die Apostel keine Frauen ausgesandt haben, und daß Maria nicht ordiniert war und daß sie auch Jesus nicht getauft hat. Die Tatsache, daß Maria keine Priesterin war, ist schon von Alters her als ein Beweis dafür gesehen worden, daß eine Frau nicht Priesterin werden kann. Durch die Jahrhunderte wird diesbezüglich immer wieder auf die „Apostolischen Konstitutionen“ (4. Jh.) Bezug genommen, wo es heißt:

„Wenn wir aber im Vorhergehenden den Frauen das Predigen nicht erlaubt haben, wie möchte ihnen jemand unnatürlicherweise priesterlichen Dienst gestatten? Denn von den Frauen Priesterinnen zu nehmen, ist ein Irrtum der heidnischen Gottlosigkeit, nicht aber Christi Anordnung. Wenn aber auch Frauen taufen dürften, so wäre fürwahr auch der Herr von seiner eigenen Mutter getauft worden und nicht von Johannes, und er hätte bei unserer Aussendung zum Taufen zugleich mit uns auch Frauen zur Spendung der Taufe ausgeschickt. Nun aber hat der Herr niemals eine derartige Anordnung getroffen oder schriftlich hinterlassen, da er als Schöpfer der Natur und Begründer der Ordnung die natürliche Stufenfolge und das, was schicklich sei, kannte“⁵.

Dieses Argument, das noch heute von orthodoxen Theologen gern gegen die Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt ins Feld geführt wird, erinnert stark an den Einwand des Epiphanios von Salamis († 403) gegen das Priesteramt der Frau.

⁴ Vgl. in diesem Band näherhin E.M. SYNEK, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins orthodoxe Kirchenrecht.

⁵ Vgl. Apostolische Konstitutionen 3,9,3-4 (ed. M. METZGER, SC 329, 144). Die „Didaskalia (Apostolorum)“ (3. Jh.) enthält bereits dieselbe Vorschrift, jedoch in einer kürzeren und weniger scharfen Formulierung. Sie sagt: „Wenn es erlaubt wäre, von einer Frau getauft zu werden, so wäre unser Herr und Meister von seiner Mutter Maria getauft worden“. Vgl. Didaskalia syr. 15 (ed. A. VÖÖBUS, CSCO.S. 179, 166).

Epiphanios betont „daß es zwar den Stand der Diakoninnen gibt, aber nicht für den priesterlichen Dienst [...]“:

„Wenn Gott Frauen zum priesterlichen Dienst bestimmt hätte [...], hätte vor allem Maria das Priestertum im Neuen Bund ausüben müssen, da sie gewürdigt worden war, Gott, den himmlischen Allkönig, den Sohn Gottes in ihrem Schoß zu empfangen. [...] Aber das war nicht sein Wille. Noch wurde (ihr) anvertraut, die Taufe zu spenden, denn Christus hätte besser von ihr getauft werden können als von Johannes [...]. Und während von den Aposteln „Nachfolger der Bischöfe und Presbyter eingesetzt wurden im Haus Gottes, wurde bei diesen nie eine Frau eingesetzt. Die vier Töchter Philipps des Evangelisten waren Prophetinnen, aber nicht Priesterinnen. Und die Prophetin (H)anna, die Tochter Phanuels, war auch nicht mit dem Priesteramt betraut“⁶.

Die Inanspruchnahme priesterlicher Rechte ist nach Epiphanios „der Frauen Eitelkeit und weiblicher Wahnsinn“. Derselbe Kirchenvater hält fest, daß die kirchliche Praxis der Vergangenheit und seiner Zeit den Frauen das Priestertum verweigert: „Es ist festzuhalten, daß die Ordnung der Kirche [...] niemals Presbytinnen oder Priesterinnen einsetzte“⁷.

h. Das Handeln des Priesters „in persona Christi“: Unter dem Einfluß einer westlichen Auffassung vom Amt, die mit biologischen Kategorien geschlechtlicher Polarität verbunden ist, sind auch orthodoxe Theologen der Meinung, daß der Inhaber des presbyterialen und episkopalen Amtes als Stellvertreter Christi gilt, als der, der in seinen Amtsfunktionen, vor allem in der kultischen Feier, Christus als Mann darstellt und repräsentiert. Der Priester handelt „*in persona Christi*“. Und weil Christus ein Mann und nicht eine Frau war, deshalb „liegt im Amte des Priesters eine mystische Beziehung zum Mannsein“⁸ und besteht ein innerer kausaler Zusammenhang zwischen dem männlichen Geschlecht des Priesters und der Stellvertretung Christi. Damit sei gerechtfertigt, daß das Amt dem Mann vorbehalten bleibt. Mit den Worten des orthodoxen Theologen Th. Hopko: Gott „ist inkarniert in menschlich männlicher Gestalt“. Sein „Bild“ kann nur „durch gewisse männliche Glieder der Kirche aktualisiert und bewirkt werden“⁹.

Die katholische Theologin Anne Jensen hat allerdings eindringlich auf Elemente orthodoxer Theologie hingewiesen, die dieses Konzept innerhalb des allgemeinen Referenzrahmens orthodoxer Tradition für fragwürdig erscheinen lassen. Sie sagt, daß wir nicht erkennen dürfen, daß es in der orthodoxen Ekklesiologie keinen Christomonismus gibt, sondern „die pneumatologische, charismatische Dimension in ihrem Kirchen- und Amtsverständnis“¹⁰. Deshalb ist ein Amtsträger

⁶ Vgl. Epiphanios, Panarion (= Adv. Haereses) 3,2, 3-4 (ed. PG 42, 744-745).

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. I. RAMING, Der Ausschuß der Frau vom priesterlichen Amt – Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung, Köln 1973, 205.

⁹ Vgl. HOPKO (= Anm. 1), 183 f.

¹⁰ Vgl. A. JENSEN, Wie patriarchalisch ist die Ostkirche? Frauenfragen in der orthodoxen Theologie, in: US 40 (1985) 130-145, hier: 139.

auch Zeichen der Gegenwart des heiligen Geistes. Das Sakrament im präzisen theologischen Sinn ist die Priesterweihe, nicht der Priester.

Unter dem Einfluß Paul Evdokimovs, der behauptet, daß „die Frau seismäßig mit dem Heiligen Geist verbunden ist“ wie der Mann seismäßig mit Christus¹¹, zieht Professor Hopko einen Vergleich zwischen dem Logos und dem Mann und zwischen dem Heiligen Geist und der Frau und betont, daß das Priestertum „das *mysterion* der objektiven Gegenwart Christi“¹² ist und daß der Träger dieses Amtes gewisse objektive Kriterien erfüllen muß, wozu das männliche Geschlecht gehöre.

Man könnte bemerken, daß Professor Hopko die apophatische bzw. negative Dimension der orthodoxen Theologie und den symbolischen Charakter der theologischen Sprache nicht berücksichtigt. Darüber hinaus verkennt er die Tatsache, daß in Christus die ganze menschliche Natur, also als männliche und weibliche, angenommen wurde und daß „Christus nicht nur der vollkommene Mann, sondern der vollkommene Mensch“, der Archetyp und „das Bild der Vollkommenheit für alle Menschen ist, männliche wie weibliche“¹³.

Unter dem Einfluß von Hopko hat auch die orthodoxe Theologin Deborah Belonick verkannt, daß das Biologisch-Geschlechtliche irrelevant für die transzentalen Geheimnisse des trinitarischen Gottes ist¹⁴. Deshalb behauptet sie, daß die männliche Sexualität Jesu eine Voraussetzung für seine Beziehung zur Kirche sei. Infolgedessen könne er in der Kirche nur durch einen Mann repräsentiert werden.

In diesem Zusammenhang dürfen wir nicht vergessen, daß aus orthodoxer Sicht der Priester oder der Bischof immer noch die personale Repräsentanz sowohl Christi als auch der Kirche ist. Jede konsekrierende Handlung wirkt sowohl „ex opere operato“, d.h. aus der liturgischen Handlung an sich als Heilsvermittlung als auch „ex opere operantis Ecclesiae“, d.h. aus der kultischen Handlung als einer Handlung der Kirche, zu der auch Frauen als lebendige Mitglieder gehören.

II. Frauendiakonat

Die meisten der gegen das Priestertum der Frau vorgebrachten Argumente sind offenkundig weder stichhaltig noch überzeugend. Die herangezogenen hermeneutischen und dogmatischen Gründe, warum Frauen nicht Pfarrerin oder Bischöfin sein können, erweisen sich bei näherer Betrachtung zumeist als zeitbedingt und von der jahrhundertealten sozialen Diskriminierung der Frau belastet. Darum soll-

¹¹ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde. Étude d'Anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*, Tournai 1958, 19 bzw. deutsch: *Die Frau und das Heil der Welt*, München 1960, 29.

¹² Vgl. HOPKO (= Anm. 1), 115 f.

¹³ H. van der MEER, *Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (QD 42), Freiburg 1969, 171; vgl. auch JENSEN, (= Anm.), 138.

¹⁴ D. BELONICK, *The Spirit of the Female Priesthood*, in: HOPKO (= Anm. 1), 142 f.

ten in unserer Zeit des Bemühens um Gleichstellung der Geschlechter die Argumente revidiert oder neu formuliert werden. In diesem Zusammenhang wäre die Tradition der ökumenischen Konzilien und der byzantinischen Kirche lehrreich und normativ. Diese Tradition, zu der der weibliche Diakonat und die Ordination von Diakoninnen gehört¹⁵, könnte - wie am Ende dieses Beitrags noch näher auszuführen sein wird - eine vermittelnde Rolle in der christlichen Ökumene übernehmen.

1. Aktuelle Entwicklungen¹⁶

Für die Frage der Erneuerung des Diakoninnenamtes ist die Empfehlung des Interorthodoxen Theologischen Symposiums charakteristisch, das vom 30. Oktober bis zum 7. November 1988 auf der Insel Rhodos stattfand. Der ökumenische Patriarchat hatte zum Thema „Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen“ 63 Vertreter und Vertreterinnen fast aller orthodoxen Patriarchate und aller autokephalen orthodoxen Kirchen (auch der vorschalkedonensischen Kirchen) eingeladen, darunter 18 Frauen, 13 Bischöfe und viele Wissenschaftler aus aller Welt (darunter mehr als die Hälfte griechisch-orthodoxe Theologen). „Daß Frauen an einer kirchlichen Versammlung dieser Ebene teilnahmen, war innerhalb der Orthodoxie ein Novum. Zwar ging aus der Grußbotschaft des damaligen ökumenischen Patriarchen Dimitrios I., die zu Beginn der Konferenz verlesen wurde, wieder eindeutig hervor, auf welches Ziel hin die Anwesenden arbeiten sollten“¹⁷. Der Patriarch sagte: „We hope that the Inter-Orthodox Consultation in Rhodes will greatly contribute to the interpretation of the theological reasons which make the ‘ordination’ of woman impossible for our Orthodox Church“¹⁸. Trotz dieser zunächst „defensiven und apologetischen Positionenformulierung“¹⁹ war die Debatte geprägt durch Offenheit und Pluralismus der

¹⁵ In der Orthodoxen Literatur werden „διακόνισσα“ (Diakonisse, deaconess) und der Ausdruck „γυνὴ διάκονος“ (Diakonin, woman deacon) gleichbedeutend gebraucht. Im deutschen Sprachraum werden beim Terminus „Diakonisse“ allerdings vor allem die neuzeitlichen protestantischen „Diakonissen“ assoziiert. Um Mißverständnisse auszuschließen, wurde der Sprachgebrauch im Folgenden daher redaktionell auf „Diakonin“ vereinheitlicht.

¹⁶ Vgl. in diesem Band auch den Beitrag von Metropolit Gennadios (LIMOURIS), Orthodox and Ecumenical Assemblies and Conferences of the 20th Century.

¹⁷ D. REININGER, Diakonat 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, 491.

¹⁸ Message from His All Holiness the Ecumenical Patriarch [Dimitrios I.], in: Ecumenical Patriarchate (Hg.), *The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, Interorthodox Symposium Rhodos/Greece, 30 October – 7 November 1988, Katerini 1992, 19.

¹⁹ Zit. nach REININGER, Diakonat (= Anm. 17), 491; vgl. H. OHME, Die orthodoxe Kirche und die Ordination der Frauen – Zur Konferenz von Rhodos vom 30. Oktober bis 7. November 1988, in: ÖR 37 (1988), Beih. 57, Frankfurt 1988, 52-65, hier: 54; E. BEHR-SIGEL, Les Églises orthodoxes s'interrogent sur la place de la femme dans l'Église, in: Irénikon 61 (1988) 523-529, hier: 529.

theologischen Standpunkte, von denen sowohl die Berichte der Teilnehmerinnen als auch die Vielfalt der Referate zeugen: So berichtet Elisabeth Behr-Sigel, daß trotz des Drucks einer konservativen Mehrheit die Diskussionen relativ offen geführt wurden und durch einen „pluralisme d'opinion“ gekennzeichnet gewesen seien²⁰. Es habe eine „spürbare Spannung zwischen den konservativen Traditionalisten und den Theologen [gegeben], die im Namen der authentischen Tradition die neue Herausforderung annahmen und verlangten, daß Status und Bild der Frau in der Kirche vom Staub gereinigt würden“²¹. Wie die deutsche Katholikin Dorothea Reininger zurecht betont, „reichte das Spektrum der Referate von einer biblisch fundierten Geschlechteranthropologie, die klar von der Unterordnung der Frau unter den Mann geprägt ist, bis hin zur Darstellung und ansatzweisen Rezeption westlicher feministischer Theologie“²². Das ökumenische Patriarchat hat die Referate zusammen mit der Grußbotschaft des ökumenischen Patriarchen und dem auf dem Symposium verabschiedeten Schlußdokument sowohl in griechischer als auch in englischer Sprache veröffentlicht.

Besonders hervorhebenswert ist der Beschuß des Symposiums, der den Titel „Conclusions“ hat. Dieser Text beschäftigt sich in den Paragraphen 32 bis 36 mit dem Diakonat der Frau und den vorgeschlagenen Niedersten Weihen. (In den zuvorgehenden Abschnitten finden sich Gründe für die Ablehnung der Ordination der Frau zur Priesterin bzw. zur Bischöfin). Die englische Originalfassung lautet wie folgt:

„The Diaconate and „Minor Orders“:

32. The apostolic order of deaconesses should be revived. It was never altogether abandoned in the Orthodox Church though it has tended to fall into disuse. There is ample evidence, from apostolic times, from the patristic, canonical and liturgical tradition, well into the Byzantine period (and even in our day) that this order was held in high honour. The deaconess was ordained within the sanctuary during the Divine Liturgy with two prayers, she received the Orarion (the deacon's stole) and received Holy Communion at the Altar.

33. The revival of this ancient order should be envisaged on the basis of the ancient prototypes testified to in many sources (cf. the reference quoted in the works on this subject of modern Orthodox scholars) and with the prayers found in the Apostolic Constitutions and the ancient Byzantine liturgical books,

34. Such revival would represent a positive response to many of the needs and demands of the contemporary world in many spheres. This would be all the more true if the Diaconate in general (male as female) were restored in all places in its original, manifold services ($\delta\lambda\alpha\kappa\omega\varsigma\alpha\iota$), with extension in the social sphere, in the spirit of ancient tradition and in response to the increasing

²⁰ Vgl. E. BEHR-SIGEL, Consultation inter-orthodoxe sur la place de la femme dans l'Église et sur le problème de l'ordination des femmes, in: Femmes et Hommes dans l'Église 37 (1989) 28-30, hier: 29.

²¹ E. BEHR-SIGEL, Weibliche Bilder und orthodoxe Spiritualität, in: Pastoraltheologie 82 (1993) 428-436, hier: 434.

²² REININGER, Diakonat (= Anm. 17), 492.

specific needs of our time. It should not be solely restricted to a purely liturgical role or considered to be a mere step on the way to higher 'ranks' of clergy.

35. The revival of women deacons in the Orthodox Church would emphasize in a special way the dignity of woman and give recognition to her contribution to the work of the Church as a whole.

36. Furthermore, would it not be possible and desirable to allow women to enter into the 'lower orders' through a blessing of the Church (*Cheirothesia*): sub-deacon, reader, cantor, teacher... without excluding new orders that the Church might consider to be necessary? This matter deserves further study since there is no definite tradition of this sort²³.

Schon im Titel dieses Textabschnitts wird eine deutliche, bewußt intendierte Unterscheidung zwischen dem Status des (sakramentalen) Diakonats einerseits, der für Männer und Frauen erneuert werden soll, und den „Niederer Weihe“ der Subdiakone, Lektoren, Kantoren und Lehrer andererseits deutlich. Für letztere wird der Terminus „Segnung“ (*Cheirothesia*) verwendet. Der in der Dissertation von Reininger gezogenen Schlußfolgerung – „die Öffnung beider kirchlichen Stände auch für Frauen [werde] den orthodoxen Kirchen nachdrücklich empfohlen“²⁴ – ist voll zuzustimmen. Der Text spricht klar über einen „male and female diaconate“, der Männern und Frauen offen steht.

Die „Conclusions“ wurden vom ökumenischen Patriarchat an alle orthodoxen Kirchen zur Stellungnahme und Rezeption verschickt. Der damalige ökumenische Patriarch Dimitrios wies in einem Rundschreiben über die „ekklesiologische Rolle Marias“ darauf hin, daß die orthodoxen Kirchen ein „Marienamt“ für christliche Frauen herausgebildet hätten, das künftig seinen „kirchenamtlichen“ Niederschlag in einer Wiederbelebung der frühchristlichen Diakoninnen finden solle²⁵.

Das Symposium in Rhodos konnte nicht mit jurisdiktioneller Autorität für alle orthodoxen Kirchen sprechen. Seine „Conclusions“ sind lediglich Empfehlungen für die Kirchen. Aber, wie die griechisch-orthodoxe Theologin Karidoyanes FitzGerald bemerkt, „however one cannot underestimate the fact that this recommendation comes from a formal Inter-Orthodox Consultation which brought together representatives from all the Orthodox Churches“²⁶. Reininger sieht in ihrer ausgezeichneten Dissertation ganz richtig, daß die „Conclusions“ des Symposiums in Rhodos „innerhalb der offiziellen ökumenischen Dialoge [...] als Richtlinie dienen“²⁷. „Die gleiche Autorität, mit der die Ablehnung der Priesterweihe von Frauen verkündet wird, kommt somit auch den Aussagen über die Wiederherstellung des Diakoninnenamtes zu“²⁸. Die bereits mehrfach zitierte orthodoxe Theolo-

²³ Conclusions of the Consultation, in: *The Place of Women* (= Anm. 18), 31 f.

²⁴ Vgl. REININGER, Diakonat (= Anm. 17), 493.

²⁵ Vgl. a.a.O., 494.

²⁶ K. KARIDOYANES FITZ-GERALD, A Commentary on the Diaconate in the Contemporary Orthodox Church, in: C. HALL (Hg.), *The Deacons's Ministry*, Leominster 1992, 147-158, hier: 156.

²⁷ REININGER, Diakonat (= Anm. 17), 494.

²⁸ REININGER, Diakonat (= Anm. 17), 495.

gin Elisabeth Behr-Sigel²⁹ stellt in ihren Kommentaren zur Konferenz von Rhodos ihrerseits besonders heraus, daß „pour la première fois des Églises orthodoxes, en leur ensemble, acceptaient de se pencher sur le problème que beaucoup d'entre elles ont longtemps voulu ignorer, prétendant qu'il ne les concernait pas existentiellement“³⁰.

Die Empfehlung des Symposiums von Rhodos für die Wiederbelebung des Diakoninnenamtes stützte sich hauptsächlich auf ein Referat, das ich bei dieser Konferenz gehalten habe. Der Titel dieses Referates war „Ο θεσμός τῶν διακονισσῶν ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ καὶ ἡ δυνατότης ἀναβιώσεως αὐτοῦ“³¹. Dieses Referat war das Resultat meiner Dissertation und der Abhandlungen, Aufsätze und Artikel, die ich im Laufe der Zeit über das Diakoninnenamt verfaßt habe. Ich habe immer wieder den Stand und die Weihe der Diakonin als eine Besonderheit des christlichen Ostens herausgestellt. Bereits 1949 hatte ich ein einschlägiges umfangreiches Buch mit dem Titel „Ἡρωΐδες τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης - Αἱ διακόνισσαι διὰ τῶν αἰώνων“³² veröffentlicht. Fünf Jahre später (1954) erschien meine Dissertation „Ἡ χειροτονία ἡ χειροθεσία τῶν διακονισσῶν“³³. Diese beiden Arbeiten, die auch in Amerika und in Westeuropa viel gelesen und zitiert werden, bilden bis heute die Grundlage kleiner Publikationen, die auch in deutscher, französischer, englischer und schwedischer Sprache erschienenen sind. Eine unveröffentlichte deutsche Übersetzung meiner Dissertation, die Anne Jensen (jetzt Professorin in Graz) vor einigen Jahren in Tübingen erstellt hat, wird bis heute bei Seminaren an den Universitäten Tübingen und Graz benutzt. Wie Reininger in ihrer Dissertation richtig erfaßt hat, liegt der Schwerpunkt bei meinen das Diakoninnenamt betreffenden Veröffentlichungen nicht so sehr in einer umfassenden Aufarbeitung aller biblischen und historischen Zeugnisse zum Diakonat der Frau, als vielmehr „auf der liturgiewissenschaftlichen Untersuchung [...] von Weiheformularen aus einer Zeitspanne etwa vom 4.–17. Jahrhundert“³⁴. Ihre Ergebnisse sollen im Folgenden nochmals knapp zusammengefaßt werden. Für eine breitere Darstellung mit Apparat sei auf die im Anhang zitierten Arbeiten verweisen.

²⁹ Behr-Sigel hat am orthodoxen theologischen Institut „St. Serge“ in Paris unterrichtet. Sie gehört zu den wenigen orthodoxen TheologInnen, die sich seit vielen Jahren regelmäßig mit Fragen bezüglich der Rolle der Frau in der Kirche beschäftigt haben.

³⁰ BEHR-SIGEL, Églises orthodoxes (= Anm. 19), 523; DIES., Consultation (= Anm. 20), 29.

³¹ Englisch: „The Institution of Deaconesses in the Orthodox Church and the Possibility of its Restoration“, deutsch: „Das Institut der Diakonissen in der Orthodoxen Kirche und die Möglichkeit ihrer Wiederbelebung“.

³² Deutsch: Heldeninnen der christlichen Liebe - Die Diakoninnen durch die Jahrhunderte.

³³ Deutsch: Die „Cheirotonie“ oder „Cheirothesia“ der Diakoninnen.

³⁴ Vgl. REININGER, Diakonat (= Anm. 17), 504.

2. Historischer Rückblick

Die Empfehlung der interorthodoxen Konferenz in Rhodos für die Wiederbelebung des Diakoninnenamtes muß auf dem Hintergrund einer langen kirchlichen Tradition verstanden werden.

2.1. Frühchristliche Zeugnisse

Als erstes Zeugnis über das Institut der Diakonin gilt Röm 16, 1-2, wo der Apostel Paulus schreibt: „Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die Diakonin der Kirche in Kenchreä [bei Korinth]. [...] Sie ist für viele und mich selbst Patronin geworden“. Erwähnenswert ist auch 1 Tim 3,11, wo es nach Beschreibung der von Bischof und Diakonen geforderten Tugenden heißt: „Ebenso sollen die Frauen anständig, nicht verleumderisch, nüchtern, in allem zuverlässig sein“. Diese Stelle bezieht sich nach der Meinung vieler älterer und jüngerer Interpreten wahrscheinlich auf Frauen, die für die Aufgabe des weiblichen Diakonats eingesetzt waren, wie aus dem philologischen Zusammenhang und dem logischen Bezugsrahmen hervorgeht. Schon Johannes Chrysostomus betonte: „Einige behaupten, hier sei einfach von Frauen die Rede, das ist aber nicht der Fall. Denn warum sollte er zwischen dem [über die Amtsträger] Gesagten etwas über Frauen einschieben? Er spricht vielmehr von jenen, die die Würde des Diakonats innehattent“³⁵.

Ferner gibt es für das Institut der Diakonin ein außerchristliches Zeugnis vom Beginn des 2. Jahrhunderts. Plinius der Jüngere erwähnt um 111 oder 112 in einem Brief an den Kaiser Trajan die Existenz von Diakoninnen („ministrae“) in Bithynien³⁶.

Klemens von Alexandrien († um 215) weist nur kurz darauf hin, daß der weibliche Diakonat notwendig sei und schon seit der apostolischen Zeit existiere³⁷. Ebenso betont auch Origenes († 253 oder 254), daß das Institut „der Frauen im kirchlichen Diakonat“ („feminae in ministerio ecclesiae“) oder der „Frauen Diakoninnen in der Kirche“ („feminae ministrae in ecclesia“) sich auf apostolische Autorität stützt. Er sagt an einer nur lateinisch überlieferten Stelle:

„Et hic locus apostolica auctoritate docet, etiam feminas in ministerio ecclesiae constitui [...] Et ideo locus hic (= Röm 16,1-2) duo pariter docet, et haberit, ut diximus, feminas ministras in Ecclesia, et tales debere assumi in ministerium, quae astisterint multis, et per bona officia usque ad apostolicam laudem meruerint pervenire“³⁸.

³⁵ Johannes Chrysostomos, Hom. 11 in ep. 1 Tim. (ed. PG 62, 553).

³⁶ Plinius d. Jüngere, ep. 10,96 (Text mit dt. Übers. bei P. GUYOT/R. KLEIN, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation I, Darmstadt 1997, 38-41, hier: 40).

³⁷ Klemens v. Alexandrien, Stromata 3,53 (ed. O. STÄHLIN/L. FRÜCHTEL/U. TREU, CCS 2, Berlin 1985, 220).

³⁸ Origenes, Comment. In ep. ad Rom. lib. X,17 (ed. PG 14, 1278).

In der „Didaskalia (der Apostel)³⁹, die im 3. Jahrhundert im nördlichen Syrien original auf griechisch geschrieben wurde, wird zum ersten Mal der Ausdruck „Diakonisse“ (διακόνισσα) statt die „Diakon(in)“ (ἡ διάκονος) verwendet. Nach dieser historischen Quelle bildeten die Diakoninnen/Diakonissen einen konkreten Stand in der Kirche, der zusammen mit den Ständen der Bischöfe, Presbyter und Diakone erwähnt wird. Nach der „Didaskalia“ haben die Diakone und die Diakoninnen ein und dasselbe Amt, das „ministerium diaconiae“⁴⁰.

Das Fehlen von Quellen in den ersten drei Jahrhunderten, die den liturgischen Akt der Ordination der unter den Klerus gezählten Diakoninnen beschreiben (das s.g. *argumentum e silentio*) sagt grundsätzlich nichts gegen die Existenz einer Weihe aus. Zeugnisse, die den zweifellos existierenden - sicher einfachen - Akt der Ordination der (männlichen) Kleriker beschreiben, fehlen für diesen Zeitraum genauso. Da also während der ersten drei Jahrhunderte Diakoninnen und diakonisch arbeitende „Witwen“ zweifelsfrei mit den (männlichen) Klerikern erwähnt werden, kann man annehmen, daß sie in ihr Amt durch einen liturgischen Akt eingesetzt wurden, ähnlich dem, der für die übrigen Stände des Klerus im Gebrauch war und dann auch von Anfang des 4. Jahrhunderts an literarisch greifbar wird.

Neben dem 19. Kanon des 1. Ökumenischen Konzils von Nikaia, dem 15. Kanon des 4. Ökumenischen Konzils in Chalkedon sowie dem 14. und dem 40. Kanon des sog. Quinisextum („Ökumenisches Konzils in Trullo“) gibt es von Anfang des 4. Jahrhunders bis zum Ende der byzantinischen Zeit noch zahlreiche weitere Zeugnisse, die sich auf die Ordination von Diakoninnen beziehen. Kaiser Konstantinos Porphyrogenitos (10. Jahrhundert) bezeugt, daß es zu seiner Zeit noch „die Diakoninnen der Großen Kirche“ (= Hagia Sophia) gegeben hat⁴¹. Anna Komnini preist im 12. Jahrhundert die Fürsorge ihres Vaters, des Kaisers Alexios I. (1081-1118) für die Diakoninnen⁴². Theodoros Balsamon (12. Jahrhundert) bezeugt, daß es zu seiner Zeit in der Kirche von Konstantinopel noch Diakoninnen gab, die allerdings nur mehr einen eingeschränkten diakonischen Dienst ausübten. Reste des weiblichen Diakonats sind bis heute im Osten bewahrt, sowohl in einigen griechischen Frauenklöstern wie auch in einigen vorchalkedonensischen Kirchen.

Die Diakoninnen wurden im christlichen Altertum und in der byzantinischen Zeit nach genauer und sorgfältiger Prüfung erwählt. Die meisten Diakoninnen

³⁹ Ed. und engl. Übersetzung von A. VÖÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac* (CSCO S 175/176/179/180), Louvain 1979; zum Vergleich mit den Apostolischen Konstitutionen siehe immer noch F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1, Paderborn 1905 (Nachdruck Turin 1959).

⁴⁰ Vgl. insbes. Abschn. 16 (ed./Übers. VÖÖBUS, 172-176; 155-160).

⁴¹ Konstantin Porphyrogenitos, *De ceremoniis* I,44 (35) (ed. PG 112, 425 f).

⁴² Anna Komnini, *Alexias* (ed. SCHOPPEN-REIFFERSCHEID, Bonn 1839/78, Bd. 2, 348 f).

rekrutierten sich aus dem Stand der gottgeweihten Jungfrauen oder der Witwen. Es wurden aber auch Frauen, die die „Ehe eingehalten“ hatten, zu Diakoninnen geweiht, z.B. enthaltsam lebende (ehemalige) Ehefrauen von Bischöfen. Oft wurden schließlich Nonnen oder Äbtissinnen als Diakoninnen ordiniert.

Das Mindestalter für die Wahl einer Diakonin war anfangs 60 Jahre, entsprechend der apostolischen Weisung über Witwen (1 Tim 5,9-10). Dieses Mindestalter wurde später von 60 auf 50 und von 50 weiters auf 40 Jahre herabgesetzt. Aber ausnahmsweise wurden auch viel jüngere Frauen als Diakoninnen zugelassen (z.B. die Hl. Olympias). Weitere Voraussetzungen für die Wahl und die Ordination einer Diakonin waren Glaube, Tugend, entsprechendes Bildungsniveau usw. Ein wichtige Erfordernis war natürlich auch die spirituelle Eignung der Frau.

Die Ordination (Cheirotonie, *χειροτονία*) der nach den oben genannten Voraussetzungen gewählten Diakoninnen wurde ausschließlich vom Bischof vorgenommen. Es war eine der Ordination der männlichen Diakone entsprechende liturgische Handlung mit Gebet und Handauflegung. Die älteste bekannte Weiheordnung ist in den „Apostolischen Konstitutionen“ (gegen Ende des 4. Jahrhunderts) überliefert. Das Formular für die „Epiklese bei der Ordination einer Diakonin“ („Ἐπίκλησις ἐπί χειροτονίᾳ διακονίσσης“) lautet:

„Du, Bischof, leg ihr die Hände auf in der Gegenwart des Presbyteriums, der Diakone und der Diakoninnen und sprich: ‚Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi, Schöpfer des Mannes und der Frau, der Du Mirjam und Deborah und (H)anna und Hulda mit Geist erfüllt und es nicht verschmäht hast, Deinen eingeborenen Sohn von einer Frau geboren werden zu lassen, der Du auch im Zelt des Zeugnisses und im Tempel die Hüterinnen (Wächterinnen) Deiner heiligen Pforten geweiht hast; schau nun auf diese Deine Dienerin, die zur Diakonie ordiniert wird, und gib ihr heiligen Geist und reinige sie von aller Befleckung des Fleisches und Geistes, auf daß sie würdig vollbringe (durchführe) das ihr aufgetragene Werk zu Deiner Ehre und zum Lob deines Christus, mit dem Dir sei Ehre und Anbetung, und dem Heiligen Geist, in alle Ewigkeit. Amen“⁴³.

In der frühen Kirche gab es für die Einsetzung aller Kleriker dasselbe einfache, von einem Bischof vollzogene Ritual, d.h. Handauflegung und Weihegebet. Man differenzierte noch nicht zwischen Cheirotonie (Ordination) bzw. Cheirothesie (Weihe).

2.2. Byzantinische Entfaltung

Eine stärkere Ausgestaltung der Ordinationsriten, auch des Rituals für die Ordination von Diakoninnen, erfolgte erst in byzantinischer Zeit. Als sich in der liturgischen Praxis der griechisch-orthodoxen Kirche das Ritual der Weihe (Cheirothesie, *χειροθεσία*) des Niederen Klerus von dem der Ordination (Cheirotonie, *χειροτονία*) des Höheren Klerus, welches umfangreicher und feierlicher ausge-

⁴³ Vgl. Apostolische Konstitutionen 8,19,1-8,20,1-2 (ed. METZGER, SC 336, 220-222).

staltet wurde, zu unterscheiden begann, sollten die Diakoninnen - analog zur Cheirotonie männlicher Diakone - nicht die Weihe des Niederen Klerus, sondern die Ordination des höheren Klerus empfangen. Die Ordination von Diakoninnen wird in den Weiheformularen mehrerer Kodizes bezeugt⁴⁴. Obgleich die Kodizes hinsichtlich ihrer Herkunft sowohl geographisch als auch zeitlich weit auseinander liegen, stimmen sie im Wesentlichen doch weitgehend überein. Unterschiede beschränken sich auf sprachliche und stilistische Details. Die in den byzantinischen liturgischen Quellen beschriebene Diakoninnenweihe entspricht in vielen Punkten formal völlig der Weihe (männlicher) Höherer Kleriker. Zugleich lassen sich deutliche Unterschiede zu den Cheirothesien aufzeigen⁴⁵.

a. Für die Höheren Weihen sind die Anrufung „Die göttliche Gnade ...“ und zwei vom Bischof gesprochene Konsekrationsgebete charakteristisch. Die Anrufung „Die göttliche Gnade ...“ kommt niemals bei der Weihe (Cheirothesie) Niedriger Kleriker vor, nicht einmal bei der Cheirothesie des Subdiakons. Sie lautet:

„Die göttliche Gnade, die allezeit das Schwache heilt und das Fehlende ergänzt, befördert diesen sehr frommen Subdiakon zum Diakon (Diakon zum Presbyter, Presbyter oder Priester zum Bischof). Lasset uns für ihn beten, daß auf ihn herabkomme die Gnade des Heiligen Geistes.“

Wenn eine Diakonin ordiniert wird, sagt der Bischof im ersten Konsekrationsgebet u.a. das Folgende:

„Gott, Du Heiliger, Du Allmächtiger, der Du durch Deines eingeborenen Sohnes und unseres Gottes Geburt dem Fleisch nach aus der Jungfrau das Weibliche (Geschlecht) geheiligt hast; und der Du nicht nur den Männern, sondern auch den Frauen die Gnade und die Herabkunft des Heiligen Geistes geschenkt hast; Du selbst, o Herr, siehe auch jetzt (nun) auf Deine Dienerin herab und rufe sie zum Werk Deiner Diakonie, und sende ihr herab die reiche Gabe Deines Heiligen Geistes [...].“

Im zweiten Konsekrationsgebet sagt der Bischof:

„Souveräner ($\Delta\acute{e}σποντα$) Herr, der du auch Frauen, die sich selbst anbieten [...], nicht abgewiesen, sondern in den Stand der Liturgien aufgenommen hast; schenke die Gnade Deines Heiligen Geistes auch dieser Deiner Dienerin [...], wie Du die Gnade des Diakonats Phöbe gabst [...].“

b. Die Diakoninnenweihe wird - wie die anderen Höheren Weihen - während der Göttlichen Liturgie vorgenommen, und zwar „in ihrem Herzen, nach der heiligen Anaphora“ (oder während der Liturgie der Vorgeweihnten Gaben nach dem

⁴⁴ Vgl. dazu näherhin meine Dissertation ‘H “χειροτονία” ή “χειροθεσία” τῶν διακονισσῶν (Athen 1954).

⁴⁵ Die Niederen Weihen finden außerhalb des heiligen Altarraumes und von der eucharistischen Liturgie getrennt statt. Charakteristisch ist weiters, daß bei diesen „niederen“ Cheirothesien nur ein Gebet gesprochen wird. Es fehlt auch die Formel der Ekphonese „Die göttliche Gnade“ („H θεῖα χάρις ...“).

Großen Einzug). Während der heiligen Anaphora sind die Türen des Altarraumes geschlossen und werden erst auf ein Zeichen des Bischofs geöffnet. Direkt danach schließt sich die Cheirotonia an. Die zu weihende Diakonin wird in den Altarraum vor den Altar geführt und dort innerhalb des Altarraumes geweiht, während die Cheirothesien immer außerhalb der Götlichen Liturgie und meist vor den heiligen Türen stattfinden.

c. Während des Weihegottesdienstes steht die zu weihende Diakonin, bevor sie zum Altar geführt wird, zunächst für alle sichtbar im Kirchenschiff an den *soleas*, d.h. auf der Stufe vor den heiligen Türen. Sie trägt das Maphorion (einen Umhang) und erhält später das Orarion, die Diakonsstola. Der Bischof legt ihr die Hände auf und spricht, nachdem er drei Kreuzzeichen gemacht hat, die beiden oben bereits auszugsweise zitierten Gebete, die sich an die Ekphonese „Die göttliche (bzw. heilige) Gnade ...“ und die dazugehörige Versiegelung anschließen. Beide Gebete enden mit einer trinitarischen Doxologie. Dabei ist das erste dieser Gebete eine Weiterentwicklung des Gebetes der Apostolischen Konstitutionen. Wie bereits festgehalten wurde, sind die Ekphonese und die zwei Gebete spezifische Merkmale der Höheren Weihe. Eine Cheirothesia, auch die des Subdiakons, enthält nur ein Gebet und keine Ekphonese.

d. Ein weiteres wichtiges und eindeutiges Merkmal der Cheirotonia, das bei den Cheirothesien keine Entsprechung findet, ist die Anwesenheit eines Klerikers gleichen Ranges, der zwischen den beiden Weihegebeten die Fürbitten spricht (sog. „Irinika“): Bei der Bischofsweihe nimmt diese Aufgabe ein Bischof wahr, bei der Priesterweihe ein Priester. Bei der Diakoninnenweihe rezitiert ein Diakon die Irinika, nicht etwa ein Subdiakon.

e. Hinzu kommt der allgemein öffentliche Charakter der Diakoninnenweihe, der ebenso zu den typischen Merkmalen der Cheirotonien gehört: Die Anwesenheit sowohl des Klerus als auch des Volkes soll symbolisieren, daß die Zustimmung beider zur Weihe der Kandidatin und ihr Mitvollzug der Weihe von Bedeutung ist.

f. Schließlich heißt es in den Rubriken der Kodizes von Paris und der Nationalbibliothek von Athen ausdrücklich: „es soll alles so vollzogen werden wie für die Diakone, mit nur wenigen Änderungen. („τελεῖται καὶ ἐπί ταύτῃ πάντα, ὅσα καὶ ἐπί τοῖς διακόνοις, δλίγων τινῶν γινομένων ἐνηλλαγμένως“).

Einer dieser kleinen Unterschiede besteht darin, daß der männliche Weihekandidat beim Vollzug der Weihe das rechte Knie beugt, während die zur Diakonin zu weihende Frau während der ganzen Zeremonie stehen bleibt. Dazu gibt es verschiedene Erklärungshypothesen: Man könnte diese Haltung aus Gründen des Anstands und der Schicklichkeit für angemessener gehalten haben. Es ist aber auch

denkbar, daß man andeuten wollte, daß Amt und Würde der Diakonin geringer seien als die des Diakons. Möglicherweise lebte aber in den Diakoninnenweihe auch ein älterer Brauch fort, wonach alle zu Weihenden - nicht nur Frauen - noch aufrecht neben dem Altar gestanden haben.

Ein zweiter Unterschied liegt darin, daß die Diakonin zwar das Orarion erhält, dieses aber unter dem Maphorion und mit beiden Enden nach vorne trägt. Das Rhipidion (Fächer) wird nur dem männlichen Diakon überreicht. Es ist Zeichen für seinen Dienst am Altar, auch wenn er nur im Ordinationsgottesdienst über den geweihten Gaben fächelt. Dagegen wird der Diakonin überhaupt kein Dienst am Altar übertragen. So stellt sie nach dem Empfang der heiligen Gaben den Kelch auch wieder auf den Altar zurück, wodurch deutlich wird, daß sie auch nicht zum Kommunionausteilen bestellt wird.

2.3. Westliche Parallelentwicklung

Auch im Westen kam es nach dem Vorbild der byzantinischen Kirche zur Etablierung eines weiblichen Diakonats. Man begegnet dem Stand der Diakoninnen in westlichen Quellen seit dem 5. Jahrhundert. Obwohl nur eine geringe Zahl von Ordinationsformularen erhalten ist, so können wir doch feststellen, daß der östliche Ritus weitestgehend übernommen worden ist, wenn auch mit typisch lateinischen Zusätzen, wie etwa der Litanei, die im Westen Bestandteil aller klerikalen Weihe ist. Auch im lateinischen Raum war die Weihe mit einer eigenen Meßliturgie verbunden, der „*Missa ad diaconam faciendam*“, die im mittelalterlichen Pontifikale erwähnt ist und darüber hinaus auch in einer Handschrift aus Eichstätt von 1071, einer Handschrift von Londers aus Mainz und einer Handschrift aus Monte Cassino aus dem 11. Jh.

Einige Lokalsynoden des 5. und 6. Jahrhunderts (z.B. das Concilium Arausicanum im Jahre 441, das Epaonense im Jahre 517 und das Concilium Aurelianense II im Jahre 533) verwarfen zwar die Ordination von Diakoninnen. Aber diese Synodalbeschlüsse, die nur für bestimmte kirchliche Regionen Gültigkeit hatten, beeinflußten die gesamtwestliche Entwicklung offenkundig nicht. Vielmehr gibt es hinreichend Zeugnisse dafür, daß - jedenfalls bis zum 11. Jahrhundert - auch in der westlichen Kirche Diakoninnen konsekriert wurden. So wurde z.B. im 6. Jahrhundert die Hl. Radegunde, die Gemahlin des Frankenkönigs Chlotar I., zur Diakonin geweiht⁴⁶. Im Jahr 868 bestätigte eine Synode in Worms hinsichtlich der Diakoninnen ausdrücklich Kanon 15. des 4. ökumenischen Konzils (= Konzil von Chalcedon). Im Liber Pontificalis heißt es, im Jahr 799, als Papst Leo III. und Karl der Große im Triumphzug nach Rom einzogen, sei ihnen zum Empfang das römische Volk entgegengegangen „mit Diakoninnen und adligen Matronen“ („cum diaconis-

⁴⁶ Vgl. Venantius Fortunatus, Vita S. Radegundis Reginae (ed. PL 88, 497-512).

sis et noblissimis matronis“⁴⁷. Drei Päpste des 11. Jahrhunderts, Benedikt VIII. (1012-1024), Johannes XX. (1024-1033) und Leo IX. (1049-1054) räumten in Schreiben an Provinzbischöfe diesen das Recht ein, Diakoninnen zu weiheen. Auch enthalten die mittelalterliche Sammlung „*Ordo Romanus*“ und verschiedene liturgische Bücher des 11. Jahrhunderts den bereits erwähnten „*Ordo ad diaconam faciendam*“.

Erst nach dem 11. Jahrhundert verschwand der Titel „Diakonisse“ oder „Diakonin“ fast ganz. Doch im 19. Jahrhundert fand er – zunächst durch die Gründung protestantischer Schwesternschaften, sog. „Diaconissen-Mutterhäuser“ – wieder Eingang in den westkirchlichen Kontext. Zu einer eigentlichen Wiederbelebung der Institution der Diakoninnen kam es dann zuerst in der anglikanischen und in jüngster Zeit, auch in den altkatholischen Kirchen.

2.4. Die kanonische Stellung der orthodoxen Diakonin

Meine vergleichende liturgiewissenschaftliche Analyse führte zum Ergebnis, daß sich die Diakoninnenweihe eindeutig von den Cheirothesien unterschied und alle wesentlichen Merkmale der Cheirotonia des Höheren Klerus aufwies. Wegen der Unterschiede zur Diakonenweihe ist der weibliche Diakonat jedoch ein Stand *sui generis* für den weiblichen Klerus. Diese Bewertung ist allerdings nicht gänzlich unumstritten. Es sind die unter 2.2. beschriebenen kleinen Unterschiede im Weiheritus, die die fortdauernden theologischen Kontroversen bezüglich des Charakters der Diakoninnenweihe bestimmen. So gibt es noch immer Kollegen, die die Meinung vertreten, die „Cheirotonia“ der Diakoninnen sei bloß eine einfache Segnung gewesen sei, die den Konsekrierten das Recht gab, hilfsweise an bestimmten kirchlichen diakonischen Aufgaben teilzunehmen.

Um zu einem objektiven Urteil in dieser Frage zu kommen, müssen wir zusätzlich zu den Weiheformularen weitere historischen Quellen befragen, die über die kanonische Stellung der Diakonin Auskunft geben können.

Nach den „Apostolischen Konstitutionen“ kommt der Diakonin eine sehr ehrenvolle Stellung im Klerus zu. So werden hier der Bischof mit Gott, dem Vater, der Diakon mit Christus, die Diakonin mit dem Heiligen Geist und die Presbyter mit den Aposteln verglichen⁴⁸. Schon früher hatte die Didaskalia (Apostolorum) in ähnlicher Weise betont:

„Episcopus in typum Dei praesidet vobis. Diaconus autem in typum Christi adstat [...] Diaconissa vero in typum Sancti Spiritus honoretur a vobis. Presbyteri etiam in typum apostolorum spectentur a vobis.“⁴⁹

⁴⁷ Vgl. Liber Pontificalis (ed. L. Duchesne, Bd. 2, Paris 1892, 6).

⁴⁸ Vgl. Apostolische Konstitutionen 2,26 (ed. METZGER, SC 320, 234-240).

⁴⁹ Didaskalia 2,26,4-7, zit. nach FUNK, 105.

Es ist auch sinnvoll, den - als „*ministerium sacerdotii*“ charakterisierten - Dienst der „eingesegneten Witwe“, wie ihn das „Testamentum Domini“⁵⁰ (5. Jahrhundert) beschreibt, in die Untersuchung miteinzubeziehen: Im Augenblick der Darbringung (der Gaben der Eucharistie) haben die Witwen benannten Frauen nach dieser Quelle ihren Platz im Altarraum; sie stehen hinter den Presbytern auf der linken Seite; dieser Platz entspricht dem der Diakone, die auf der rechten Seite stehen.

„Primus in medio consistat episcopus et post ipsum immediate sistant presbyteri hinc et inde, et post presbyteros, qui sunt in parte sinistra, sequantur proximae viduae, post presbyteros, qui sunt in parte dextera, stent diaconi, et post hos lectores et post lectores hypodiaconi“⁵¹.

Auch empfangen die Witwen die hl. Kommunion nach dem „Testamentum Domini“ sofort nach den Diakonen, vor den Lektoren und den Subdiakonen:

„Suscipiat prius clerus sequenti ordine: episcopus, dein presbyteri, postea diaconi, hinc viduae, tunc lectores, tunc hypodiaconi“⁵².

Der „Codex Justinianus“, der die Diakoninnen eindeutig dem Klerus zuzählt, erwähnt sie unter dem Titel „*De episcopis et clericis*“. Die 6. Justinianische Novelle, die über die „*λειρωσύνη*“ („*sacerdotium*“) der Diakoninnen spricht, trägt den Titel „Wie man die Bischöfe, Presbyter und Diakone, männliche und weibliche, zu ordinieren habe“ („Περί τοῦ πῶς δεῖ χιροτοεῖσθαι τούς ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους ἄρρενας καὶ θηλείας“). Die 3. Justinianische Novelle, die die Zahl der Kleriker für die Hagia Sophia festsetzt („Περί τοῦ ώρισμένον εἶναι τὸν ἀριθμὸν τῶν κληρικῶν τῆς ἀγιωτάτης μεγάλης Ἑκκλησίας τῆς πανευδαίμονος [πόλεως]“) bestimmt, daß an der Hauptkirche von Konstantinopel 60 Priester, 100 Diakone und 40 Diakoninnen zu dienen haben („διακόνουντες ἄρρενας ἑκατόν ταῦτα θηλείας“).

Das „*Syntagma*“ der Kanones des Hl. Photios des Großen berichtet, daß auch eine Novelle von Herakleios (610-614) die Diakoninnen dem Klerus zuordnet, und wiederholt, daß in der Kirche der Hl. Sophia 40 Diakoninnen dienen müssen.

In den Jerusalemer Diptychen der Liturgie des Hl. Iakovos (12. Jh.) werden Diakoninnen zwischen den Diakonen und den Subdiakonen erwähnt: „Für die Presbyter, Diakone, Diakoninnen, Subdiakone, Lektoren, Hermeneuten, Exorzisten, Kirchensänger, Mönche laßt uns den Herrn bitten“ (zweimal).

Die ordinierten Diakoninnen durften nicht heiraten. Die Diakoninnenweihe implizierte ein Versprechen, ein Gelübde lebenslanger Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit, was nach der 6. Justinianischen Novelle mit dem Priestertum zusammen-

⁵⁰ Ed./lat. Übers. I.E. RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz 1899.

⁵¹ *Testamentum Domini* 1,23 (ed./Übers. RAHMANI, 36-37).

⁵² *Testamentum Domini* 1,23 (ed./Übers. RAHMANI, 46-47).

hängt („ὅφειλόμενον τῇ ιερωσύνῃ“). Für den Bruch dieses Versprechens waren auch in der kaiserlichen Gesetzgebung strenge Strafen vorgesehen.

Die griechisch-orthodoxen Diakoninnen, die direkt der Jurisdiktion des Bischofs unterstellt waren, standen zur Verfügung der Kirche. Sie wohnten in an die Kirchen angeschlossenen Häusern, in einem Nonnenkloster in der Nähe einer Gemeinde, in einem Jungfrauenhaus oder bei ihren Verwandten. Wie die Angehörigen anderer Klassen des Klerus erhielten auch die Diakoninnen kirchliche Mittel für Unterricht und Ausbildung. Die Kirche selbst sorgte für den Fortbestand des Diakoninneninstituts und bemühte sich um gute Lebensbedingungen. Deshalb erhielten die Diakoninnen auch einen Teil jener Gaben, die die Gläubigen der Kirche und dem Klerus schenkten.

2.5. Aufgaben der Diakoninnen

Das Diakoninnenamt stand in der griechisch-orthodoxen Kirche in hohem Ansehen. Eine große Anzahl auch von vornehmen Frauen, Witwen, Jungfrauen und Ehefrauen wollten Diakoninnen werden, um ihr Leben in den Dienst des Herrn und des diakonischen Werkes der Kirche zu stellen⁵³. Die Aufgaben der Diakoninnen lagen - wie allgemein bekannt - vor allem im „ministerium feminarum“.

Sehr wichtig war einerseits die karitative Arbeit. Die Diakoninnen waren Dienerinnen des Heilandes Jesu Christi an Kranken, Armen, Kindern und allen der Pflege Bedürftigen. Sie waren die Engel der Barmherzigkeit und die unbekannten Helden der christlichen Liebe.

Andererseits engagierten sich die byzantinischen Diakoninnen aber auch in den Bereichen Mission, Katechese/Erziehung und Seelsorge im engeren Sinn. Sie führten viele Frauen vom Heidentum zum christlichen Glauben. Im missionarischen Kontext waren sie zuständig für die Katechese der Taufbewerberinnen, die sie u.a. das Glaubensbekenntnis lehrten. Ferner führten sie die weiblichen Täuflinge in die Liturgie des Taufsakramentes ein und unterwiesen sie in den Verpflichtungen christlicher Lebensführung. Daneben kümmerten sich viele Diakoninnen aber im Sinne dessen, was wir heute kategoriale Seelsorge nennen, auch um die christliche Bildung der bereits getauften Frauen, der Mütter, der Jungfrauen usw. bzw. übernahmen erzieherische Aufgaben bei Mädchen, kleinen Knaben und insbesondere auch bei Waisen. Für die Frauenpastoral war es natürlich wichtig, daß die Diakoninnen - im Unterschied zu den männlichen Klerikern - problemlos die

⁵³ Besonders berühmt sind im griechischen Osten die mit Johannes Chrysostomos verbundenen Diakoninnen Olympias, Silvina, Prokla, Amprukla, Saviniani, Elissanthia, Martyria und Palladia. Weiters sind u.a. die in der Vita der Hl. Makrina erwähnte Diakonin Lampadia; die dem Hl. Basilios verbundenen Töchter des Terentios in Samosata; die mit Theodoretos verbundenen Diakoninnen Kelerina und Kassiani; Poseidonia in Philippi; Agalliasis auf der Insel Melos und Athanasia in Delphi bekannt.

Frauengemächer aufsuchen konnten, welche nach östlicher Sitte von Männern nicht betreten werden durften.

Einige Diakoninnen wurden Vorsteherinnen von Jungfrauenhäusern ($\pi\alpha\rho\theta\epsilon\nu\omega\nu\zeta$) (oder auch von Häusern, in denen mehrere Diakoninnen wohnten). Andere versahen ihren Dienst als Äbtissinen von Nonnenklöstern. Die berühmte Diakonin Olympias - eine Zeitgenossin von Johannes Chrysostomos - war z.B. Äbtissin in dem von ihr selbst gegründeten Konstantinopler Kloster nächst der Hagia Sophia.

Sehr wichtig waren schließlich die liturgischen Agenden der Diakoninnen, wobei durchaus eine Verbindung zwischen Caritas bzw. Diakonie und Liturgie besteht. Die bedeutendste liturgische Aufgabe der Diakoninnen war ihre Teilnahme an der Taufe von Frauen. Weil die Taufe durch Untertauchen des ganzen unbekleideten Körpers geschah, war die Anwesenheit einer Diakonin bei der Taufe notwendig, damit das heilige Sakrament mit geziemendem Anstand vollzogen und Ärgernisse aller Art vermieden werden konnten. Die Diakonin half vor allem beim Aus- und Ankleiden der Frauen und führte die Salbung des Körpers der zu taufenen Frau mit Katechumenen- und Chrisamöl durch; der Bischof bzw. Priester salbte nur die Stirn. Eine weitere Aufgabe bestand im Überbringen und Austeilen der Heiligen Kommunion an kranke Frauen, die nicht in die Kirche kommen konnten.

Außerdem dürften die Diakoninnen bei Todesfällen christlicher Frauen den Angehörigen beigestanden haben. Z.B. halfen sie bei der Vorbereitung des Leichnams für die Bestattung und beteiligten sich am Grabgeleit und der Beerdigung der Verstorbenen.

III. Schlußfolgerungen

Was das eingangs angeschnittene Problem des Priestertums der Frau betrifft, ist erstens zu betonen, daß die geweihte Diakonin - genauso wie der Diakon - zweifellos dem ordinierten Klerus angehörte. Es stimmt historisch einfach nicht, wenn Nicolae Chitescu, George Khodre, Ioannis Karmiris u.a. behaupten, daß die Diakoninnen zwar eine Segnung empfingen, aber keine sakramentale Ordination. So kann deren Meinung auch nicht einfach als die orthodoxe Auffassung schlechthin ausgegeben werden. Auch die beliebte Betonung, beim Diakonat werde die Handauflegung nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung erteilt, ist - trotz ihres ehrwürdigen Alters - nicht eindeutig, sondern äußerst zweideutig.

Die Geschichte des Diakoninnenamtes und der Diakoninnenordination in der byzantinischen Kirche und in allen Ostkirchen kann uns helfen, die richtige Einstellung zur Frage der Frauenordination zu finden. Für die Theologie dieser Kirchen blieb es - in der Tradition der Alten Kirche - immer wichtig, Ekklesiologie unter Berücksichtigung der jeweiligen Situation mit pastoraler Fürsorge zu ver-

mitteln. Infolgedessen ist die Frage nach der Ordination der Frau eine Frage der Ekklesiologie, die auf die Auferbauung der Kirche hinzielt, und erst in zweiter und dritter Linie eine Frage der Biologie, der Psychologie, der Soziologie, der Ethik, der Frauenbewegung, des Feminismus.

Auf jeden Fall müssen wir festhalten, daß die Ordination der Diakonin, obwohl sie in der Praxis fast verschwunden ist, kirchenrechtlich immer in Kraft geblieben ist. Für das Absterben des Diakoninnenamtes gibt es verschiedene historische Gründe:

So lassen sich in der Geschichte der kirchlichen Überlieferung ganz klar zwei gegenläufige Strömungen ausmachen: Dabei kann die pointiert antifeministische Richtung, die eine gemeinantike Tradition der Frauendiskriminierung reflektiert, als eher privat bezeichnet werden. Dagegen nimmt die gleichsam offizielle kirchliche Richtung ihren Ausgangspunkt in der im Galaterbrief artikulierten Überzeugung „οὐκ ἔτι ἄρσεν καὶ θῆλυς“ („da ist nicht männlich und weiblich“) (Gal 3,28). Sie trug dazu bei, daß ein gesunder christlicher Feminismus nicht nur in der Muttergottes-Frömmigkeit und durch die Bereicherung des kirchlichen Heiligenkalenders (Heortologion) mit vielen heiligen Frauen zum Ausdruck kam. Christliche Frauen zogen auch aus dem Frauengemach aus - sozusagen in die Arena, auf den Kampfplatz guter Werke einer zum jeweiligen sozio-kulturellen Umfeld passenden sozialen Diakonie. Und konsequenter Weise traten sie auch zum heiligen Altar zum Empfang eines besonderen Charismas (Gnadengabe) und bildeten einen eigenen Stand (*sui generis*) im Klerus. Auffälliger Weise fällt die Blüte des Diakoninnenamtes genau in jene Zeiten, in denen das kirchliche Leben insgesamt besonders florierte.

Andererseits darf man auch die fraueneindliche Strömung nicht unterbewerten. Durch das Vorhandenseins eines im Frauendiakonat gleichsam kirchlich-institutionalisierten Feminismus fühlten sich ihre Vertreter skandalisiert. So halfen sie, wo auch immer sich eine Gelegenheit fand, zunächst dem Verfall und dann dem in Vergessenheit geraten der Institution des weiblichen Diakonats nach. Diese Strategie hatte Erfolg, als die griechisch-orthodoxe Kirche insgesamt schwächer wurde. Für die kirchliche Schwächung und Entkräftung spielten viele Faktoren eine Rolle, u.a. die Unterschätzung und die Abwertung des kirchlichen Lebens; das Einfrieren der Wünsche nach neuen ökumenischen Konzilien; jene Schläge, die den Griechen im Wirbel der Kreuzzüge und während der Herrschaft der Franken (Lateiner) zugefügt wurden; die Unterwerfung des orthodoxen byzantinischen Reiches und großer Teile der Orthodoxie durch die Türken. So läßt sich erklären, daß man in den nachbyzantinischen und jüngeren orthodoxen Euchologien kein Ritual zur Ordination von Diakoninnen mehr findet.

Dennoch haben sich Überreste dieser Institution in einigen griechischen Frauенklöstern erhalten, wo es bis auf den heutigen Tag einige Nonnen gibt, die von Bischöfen zu Diakoninnen ordiniert worden sind. So ordinierte z.B. im 20. Jahrhundert der Hl. Nektarios in Klöstern auf Ägina Diakoninnen. Auch der heutige

Erzbischof von Athen Christodoulos hat, als er noch Metropolit von Dimitrias war, unter weitgehender Verwendung des byzantinischen Ordinationsrituals eine Äbtissin zur Diakonin geweiht.

Es sei also nochmals betont: Die Wiederbelebung der Institution von ordinierten Diakoninnen kollidiert nicht mit dem kanonischen Recht, denn diese Institution hat nicht nur eine kontinuierliche Tradition in der frühen und in der byzantinischen Kirche. Drei ökumenische Konzilien (das Erste, das Vierte und das sog. Trullanum) anerkennen die Ordination von Diakoninnen. Folglich hat also jeder Bischof bis auf den heutigen Tag das Recht, Diakoninnen zu wählen und zu ordnen.

Die Ordination von Diakoninnen ist ein unveräußerliches Spezifikum der orthodoxen Tradition. Damit kommt der Orthodoxie im ökumenischen Diskurs, in dem die Ordination bzw. das Priestertums der Frau heute eine so große Rolle spielen, eine Brückenfunktion zu. Die Erneuerung der Institution ordinierter Diakoninnen in der orthodoxen (aber auch in der römisch-katholischen) Kirche könnte - wie bereits bei den Altkatoliken - sicher dabei helfen, eine Brücke zu jenen anderen Kirchen zu bauen, in denen heute Frauen ordiniert werden.

Dabei würde eine etwaige Wiederbelebung der Diakoninnenordination durch die griechisch-orthodoxen Kirche sicher zu pastoralen Erfahrungen führen, die sich sowohl für die Gesamtorthodoxie als auch für die anderen Kirchen fruchtbar machen ließen. Auch für die Formulierung einer zwischen den im ökumenischen Kontext doch sehr unterschiedlichen Positionen in der Frage der Ordination und des Priestertums der Frau vermittelnden gesamtorthodoxen Stellungnahme wären solche Erfahrungen hilfreich. Insbesondere wären theologische Aussagen über die praktischen Konsequenzen des „Charismas“, der „Gnade“ und der Ausgießung des Heiligen Geistes, die das bischöfliche Konsekrationsgebet für Diakoninnen vermittelt, zu treffen und in Verhältnis zu setzen zu den praktischen Konsequenzen des „Charismas“, der „Gnade“ der Presbyter- oder Bischofsordination. Mit anderen Worten: Sind die Unterschiede nur zeitbedingter, funktioneller und quantitativer Art, also *de jure humano*, oder gibt es bei der Weihe *de jure divino* eine permanente, wesentliche und qualitative geschlechtsspezifische Differenzierung?

Literatur

- E. Theodorou, 'Ηρωΐδες τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης - Αἱ διακόνισσαι διὰ τῶν αἰώνων, Athen 1949. Ders., 'Η χειροτονία ἡ χειροθεσία τῶν διακονισσῶν (Dissertation), Athen 1954. Ders., 'Ο θεσμὸς τῶν διακονισσῶν ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ καὶ ἡ δυνατότης ἀναβιώσεως αὐτοῦ, Athen 1991. Ders., Das Diakonissenamt in der griechisch-orthodoxen Kirche, in: Die Diakonisse (Studien des Ökumenischen Rates der Kirchen Nr. 4), Genf 1966. Ders., The Ministry of Deaconesses in the Greek Orthodox Church, in: World Council of Churches Studies,

No. 4: The Deaconess, Genf 1966. *Ders.*, Le ministère de diaconesse dans l'Église Orthodoxe Greque, in: Études du Conseil Oecumenique des Église, No. 4, La Diaconesse, Genf 1967. *Ders.*, Diakonissämbetet i den grekisk-ortodoxi Kyrkan (schwedische Übersetzung von P. Edwall), in: Svenskt Gudstjänstliv 41 (1966). *Ders.*, La questione dell'ingresso delle donne nel sacro clero secondo la tradizione Ortodossa Orientale (italienische Übersetzung von T. Moschopoulos und L. Giamporcano), Mailand 1977. *Ders.*, Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition (dt. Übersetzung von Th. Nikolaou), in: Una Sancta 33 (1978) 162-172. *Ders.*, Gottesdienst und Menschendienst, in: Diaconia 3, Stuttgart 1979. *Ders.*, Orthodoxe Kirche und Diakonisches Werk (auch englisch: „Orthodox Church und Diaconal Work“ sowie schwedisch „Diaconi i Ortodoxa Kyrkor“), in: G. Schwensson/D. Thompson (Hg.), Kyrkorna och Diakonien - The Churches and the Diaconate, Uppsala 1985, 143-162. *Ders.*, Die Tradition der Orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination, in: E. Gössmann/D. Bader (Hg.), Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München 1987, 26-49. *Ders.*, L'institution des diaconesses dans l'Église Orthodoxe et la possibilité de sa rénovation, in: Contacts-Revue Française de l'Orthodoxie 41 (1989) 124-144. *Ders.*, Donna e Ministerio - Presentazione teologica della tradizione e della prassi ecclesiastica bizantina, in: C. Militello (Hg.), Donna e Ministerio - Un dibattito ecumenico, Rom, 99-118. Th. Hopko (Hg.), Woman and the Priesthood, St. Vladimir, N.Y. 1983. E. Behr-Sigel, Le ministère de la femme dans l'Église, Paris 1987. *Dies.*, Consultation inter-orthodoxe sur la place de la femme dans l'Église et sur le problème de l'ordination des femmes, in: Femmes et Hommes dans l'Église 37,1 (1989) 28-30. *Dies.*, The Ordination of Woman: An Ecumenical Problem, in: Sobornost 13,1 (1991) 25-40. D. Belonick, The Spirit of the Female Priesthood, in: Th. Hopko (Hg.), Woman and the Priesthood, St. Vladimir, N.Y. 1983, 135-167. A. Jensen, Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition des ersten Jahrtausends, in: P. Hünermann u.a. (Hg.), Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche - Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 32-52. *Dies.*, Frauenordination und ökumenischer Dialog, in: ThQ 173 (1993) 3, 236-241. *Dies.*, Wie patriarchalisch ist die Ostkirche?, in: Una Sancta 40 (1985) 130-145. K. Karidoyanes FitzGerald, The Characteristics and Nature of the Order of the Deaconess, in: Th. Hopko (Hg.), Woman and the Priesthood, St. Vladimir, N.Y. 1983, 75-95. *Dies.*, Woman Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry (Holy Cross Orthodox Press), Brookline, MA 1998. I. Karmiris, Ἡ θεσίς καὶ ἡ διακονία τῶν γυναικῶν ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, in: Jahrbuch der Theologischen Fakultät der Universität Athen 22, Athen 1975, 471-527. I. Raming, Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?, Köln 1973. D. Reininger, Diakonat der Frau - eine Vision. Zur neueren Diskussion um

den Diakonat der Frau, in: B. NICHTWEISS (Hg.), Schauen, worauf es ankommt ... 25 Jahre Ständiger Diakonat im Bistum Mainz (Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 9), Mainz 1996, 182-197. *Dies.*, Diakonat der Frau in der einen Kirche, Ostfildern 1999 (Dissertation; mit guter dt. Zusammenfassung der Studien von E. Theodorou und einem umfassenden Literaturverzeichnis).

AN ALMOST LOST TRADITION: THE DEACONESS IN THE ARMENIAN CHURCH

† Mesrob K. Krikorian, Wien

I. Introduction

The office of deaconess is a very topical problem that concerns not only the Roman Catholic and Orthodox Churches, but also most other Christian communities. Numerous recent studies are published about this subject, but many questions still remain open to discussion and need further clarification. The obscurity results from the approach of some theologians and historians who search for an absolutely uniform tradition of deaconess which has never existed. In fact, the office of deaconess has developed differently not only in various Churches and countries, but also in various parts of the same Church or the same country. The only Church that has continuously maintained the tradition of deaconess (Greek: *diakonissa*) throughout the centuries is the Armenian Apostolic (Orthodox) Church, although not in a stable and firm manner, but rather in a variable manner, irregular in strength, intensity and spreading.

II. The Christianization of Armenia

The first Apostles who came to Armenia and preached the Gospel were Thaddaeus („Lebbaeus whose surname was Thaddaeus“¹) and Bartholomew, who, according to an old Armenian tradition, documented already in the 5th century, were martyred by King Sanatrukes in about 66/68. The official christianization of the country, however, took place at the beginning of the 4th century (301-314), when King Tiridates the Great (298-330) together with Gregory the Illuminator (Patriarch 314-325/26 A. D.) proclaimed Christianity as the national- or state-religion of Armenia. At about that time, as an armed conflict broke out between the Christians and the heathen government and priesthood of the country, on the stage of history appeared a group of Christian women/virgins, 37 in number, who, according to a tradition, had arrived from Rome and, in accordance to another tradition, had fled from an underground monastery in the province of Vaspurakan, called „Hogeac‘ Vank“. The leader of these virgins was Gayianē, but the most beautiful woman among them was named Hripsimē. King Tiridates, as it usually happens, fell in love with Hripsimē and wanted to take her as his wife, but she

¹ Mat. 10, 3.

refused, arguing that she can not marry somebody who does not confess Christ as Son of God and Saviour of the World. In 312/13 the King condemned Hřipšimē, Gayianē and the other 35 devoted women to death. This was the initial event that led to the proclamation of Christianity in 314; hence Armenia became the first Christian country, because Byzantium officially accepted Christianity only in the days of Emperor Theodosius I. (379-395). Since this time, Gayianē and Hřipšimē became symbols, signs, and the most popular names for nuns and deaconesses. The history of the conversion of Armenia has been documented in the 5th century in a Book called *Agathangelos*².

III. Biblical Witness

The first evidence concerning deaconesses is found in the epistles of Paul, namely Rom. 16, 1 where Phoebe is called „our sister who is a servant (*διάκονος*) of the Church which is in Cenchrea“, and 1 Tim. 5, 9-12 where devoted widows (*χήρα*) and their good works are mentioned. We can add to those testimonies 1 Tim 3, 11 where the Apostle speaks of the wives of deacons, that they must be „grave, not slanderers, sober, faithful in all things“ and Tit. 2, 3-5 where the duties of aged devoted women are described as follows:

„(3) The aged women likewise, that they be in behaviour as becometh holiness, not false accusers, not given to much wine, teachers of good things; (4) That they may teach the young women to be sober, to love their husbands, to love their children, (5) To be discreet, chaste, keepers at home, good, obedient to their own husbands, that the word of God be not blasphemed“.

In all these biblical quotations there is no clear evidence that in the days of the Apostles there was an office of deaconess. Apparently the wives of deacons, as well as devoted widows and aged women (at least 60), served the newly established Christian communities, especially in teaching and charity works. The only certain and reliable proof is the case of Phoebe who is called deacon, meaning that she was set apart and accepted by the Apostle and the community of Cenchrea as a minister who - as it seems - served the Christians in education and charitable works. But it is difficult to conclude whether she was accepted to the office of ministry through imposition of hands or simply by assignment.

² Agathangelos (Agat'angelos), critical edition by G. TĒR-MKRTČ'EAN and S. KANAYANC', Tiflis 1909; English translation by R.W. THOMSON, Agathangelos - History of the Armenians, Albany, NY 1976. For further bibliography see R.W. THOMSON, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 A. D. (Corpus Christianorum), Brepols-Turnhout 1995, 90-95.

IV. The Witness of Ecumenical Councils

Already the first Ecumenical Council of Nicea (325), which was convoked to examine the heresy of Arius, speaks of deaconesses (*περὶ τῶν διακονισσῶν*) in its canonical decision no. 19, of course indirectly. This canon in fact deals with the followers of the sect of Paul of Samosata who wished to return to the bosom of the Church. It instructs to rebaptize the adherents of the sect. If somebody was a member of the clergy, according to the regulation, he should be reordained. Then the canon immediately adds: “*Οσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἔξεταζομένων ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθήσεται. Ἐμνήσθημεν δὲ τῶν διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἔξετασθεισῶν, ἐπεὶ μήτε χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἔξαπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἔξετάζεσθαι*”³. In English translation it says:

„Likewise one has to act in the same way with regard to the deaconesses, and in general the same rule should be observed for all those who are registered to the functions of the clergy. We mentioned those who among the Paulinians are enrolled as deaconesses, because they have not received ordination („by imposition of hand“ - *χειροθεσία*), and that they should absolutely be counted to the laity“.

Consequently, can. 19 of Nicea affirms that in the 4th century the ordination of deaconesses (*διακόνισσα*) was accepted and usual in the universal Church, at least in the Church(es) of the East. According to an old tradition, documented in the 5th century, the canons of the first Ecumenical Council were brought to Armenia by Bishop Aristakēs, the younger son of Gregory Illuminator, who had participated in the assembly. The Armenian historian Movsēs Khorenac'i/Moses Chorenensis (5/8th century) relates in his book:

„Then Aristakēs returned with words of true faith (i. e. the Creed) and twenty canonical chapters of the Synod, coming to meet his father and the King in the city of Valaršapat/Vagharsapat. Thereupon St. Gregory became joyful and added himself some chapters on the canons of the Council for more caution regarding his diocese“⁴.

It is interesting that the Armenian text (in classical Armenian = *Grabar*) has slightly modified the Greek original: the first designation of deaconess has been translated as „deacons“, whereas the second designation has been rendered into „deacon women“ („*sarkawag kanayk*“) as follows:

³ P.-P. JOANNOU, *Fonti Fasc. IX, Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.), tome I, 1: Les canons des conciles oecuméniques*, S. Nilo/Rome 1962, 40-41.

⁴ Movsēs Xorenac'i, *History of Armenia* (Arm.), Tiflis 1913, 240-41; Agathangelos, *History of Armenia* (Arm.), Tiflis 1909, chap. 127, paragraphs 884 and 885; M. ORMANIAN, *Azgapatum („History of the Armenian Nation“)*, (Arm.) I, (Istanbul) 1912, 112, and M.K. KRIKORIAN, *The first three Ecumenical Councils and their Significance for the Armenian Church*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 16 (double issue: Nos. 1 and 2), 193-95.

„Likewise the same rule should be applied for *deacons* and for all who are in orders. We mentioned also the *deacon women* who have ordination only in appearance; they should in fact be counted to the laity“⁵.

The feminine form of deacon/, „*sarkawag*“ as „*sarkawag-uhı*“ can be already found in the Armenian literature of the 5th century. For instance, in the translation of the Commentary to 1 Tim. we read: „This is said for *sarkawaguhi* women who were servants (ministrant) of the Church“⁶. Actually the same term „servant“ or „ministrant“/„*spasawor*“ is used in Rom. 16,1 for sister Phoebe.

Another documentary evidence is provided by the Council of Chalcedon which was convened in 451. Canon 15 speaks clearly of deaconesses and suggests not to ordain devoted women to the office of deacon before forty:

„De diaconissis.
Diaconissam non ordinandam ante
annum quadragesimum et hanc cum
summo libramine. si vero suscipiens
manus inpositionem et aliquantum
temporis in ministerio permanens
semetipsam tradat ad nuptias, gratiae
dei contumiliam faciens, anathematizetur
huiusmodi cum eo, qui illi coniugitur“⁷.

In English the whole text reads as follows:

„One should not ordain deaconesses before the age of forty, and this after a severe probation. If, after receiving the ordination and exercising for a while her ministry, she gets married, thus injuring the grace of God, she should be anathematized, as well as the one whom she joined in wedlock.“

Usually the Greek language and canon law differentiate between the ordination (*χειροθεσία*) of lower orders (reader, subdeacon, monk and abbot), and the ordination (*χειροτονία*) of higher or major orders (priest and bishop)⁸. However, it is interesting that in this canon 15 of Chalcedon the term *χειροτονία* has been used. The Armenian Church has rejected the christological formula of Chalcedon, but she highly venerates the theological and canonical decisions of the ecumenical Council of Nicea (325), which testifies the ordination of *diakonissa* in the 4th century.

⁵ Kanonagirk' Hayoc' ("Canon Book of the Armenian Church", Arm.) I, edited by V. HAKO-BYAN (Yakobean), Erevan 1964, 130.

⁶ Barfgirk' Haykazeen Lezui („Dictionary of the Armenian Language“) II, Venice 1857, 701b.

⁷ JOANNOU, op. cit., 81-82.

⁸ LThK 4 (1960) 1346.

The ministry of deaconess in the early Church was a necessity, at least until the 6th/7th century, in connection with the baptism and charitable care of women as well as with the teaching mission in nunneries. This tradition was spread especially in the autocephalous Churches of the East, but gradually it „made some headway“⁹ also in the West and survived there much longer. In 1101 Paulos of Taron protests against the Franks „who order women to ascend the altar, though this is foreign to the canons of the Apostles and Prophets“¹⁰. „The Franks“ are the Crusaders who came to Cilicia or Little Armenia during the 11th century. From there they continued their way to Palestine to liberate Jerusalem from the hands of the Muslims. At this time the institution of *diakonissa* was practised in various parts of Armenia. Nevertheless in the same year (1101), Mxithar of Ayrivank' records in his chronicle that in Jerusalem the light did not kindle at Christmas-eve, „because the Frank (= Latin) had given the ministry to women“¹¹.

In the Byzantine Church from about the 4th century, devoted women, especially widows, were ordained as *diakonissa* to assist the priests in the celebration of Liturgy and during the baptism of adult women. In his scholarly book *Church and theological Literature in Byzantine Empire*, Hans-Georg Beck comments on the deaconesses as follows:

„As it seems preferably widows were elected for this ecclesiastical office. That they received an ecclesiastical *Weih*/ordination, is sure. Their functions mainly referred to liturgical events, as far as women were concerned, for instance the baptism of women etc. With time opposition against this institute became more and more powerful. This development was supported by the fact that the disappearance of adult-baptism had already strongly limited the sphere for activities of the deaconesses. Nevertheless the office of deaconess existed for the Great Church at least until the 12th century“¹².

Some other scholars or theologians assert that the reason for the downfall of the office of deaconess was not only the disappearance of the baptism of adult women, but also the rapid development and spreading of monasticism¹³. In general, almost all theologians are convinced that the position of deaconess was equal and equivalent to the office of deacons. They could wear or bear the stole and were entitled not only to assist the priest at the baptism of women, but also at the altar

⁹ Encyclopaedia Britannica 7 (1951) 96a.

¹⁰ Letter to Theophiste, quoted by V. HATSUNI, Bazmavēp („Nunneries in Armenia“, Arm.), Venice 1923, 72.

¹¹ V. HATSUNI, The Armenian Women in the History (Arm.), Venice 1936, 150.

¹² H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich 1959, 106: „Mit Vorzug scheinen die Witwen für dieses Kirchenamt gewählt worden zu sein. Daß sie eine kirchliche Weihe erhielten, ist sicher. Ihre Funktionen bezogen sich hauptsächlich auf liturgische Vorgänge, soweit dabei Frauen betroffen waren, etwa bei der Taufe von Frauen u.ä. Mehr und mehr freilich machte sich die Opposition gegen dieses Institut geltend, die es um so leichter hatte, als mit dem Verschwinden der Erwachsenentaufe der Wirkungskreis der Diakonissen an sich schon stark einbüßte. Immerhin kennt für die Große Kirche mindestens noch das 12. Jahrhundert ihr Dasein“.

¹³ LThK 3 (1959), 327, the article „Diakonissen“ is signed by K. ALGERMISSEN.

during the Holy Liturgy, reading the Gospel and bringing up and solemnly presenting the chalice to the celebrant. The ordination of deaconess in Greek is designated by the term *χειροτεσία/Kheirotesia*, which was used for minor orders. But the Armenian Church does not recognize such differentiation and discrimination, and performs the ordination of women in the same way as that of deacons. The main problem is the question whether the ordination of deaconess means the conferring of an ecclesiastical ministry (German: „*geistliches Amt*“) or if it simply assigns a woman to a clerical/religious order¹⁴!

V. The Armenian Tradition

For the Armenian tradition of deaconess there is no authentic record from an earlier time, except of course a Church which was established on the martyrdom of devoted women, St. Hripsimē and her companions. This Church venerates the dogmatic and canonical decisions of the ecumenical Council of Nicea (325) and, in spite of the refusal of the Council of Chalcedon (451), always held a very close relationship with the Byzantine Church, and naturally would have practised the ordination of *diakonissa*/Arm. „*sarkawag kin*“ or „*sarkawaguhi*“. We find the earliest reference in the canons of the Synod of Dvin (553/55), which was convened under the presidency of Catholicos Nersēs of Bagrewand (548-557). But it is not very clear and certain. Canon 16 reads as follows:

„The women should not dare to stand near the priests, but the deacons will serve and the women should pray standing in their place. And they should not be collaborator with the priests, as we hear, taking the place of deacons“¹⁵.

I believe an ordinary lay-woman would not dare to stand near the priest and assist him in the performance of baptism. Most probably the above mentioned women were deaconesses who - following the tradition - continued to „co-work“ with the priest during the ceremony of baptism, although in the 6th century adult women to be baptized would be very few in Armenia. However, this canon of Dvin shows that an opposition against the deaconesses was gradually growing in Armenia, too.

In the 9th century, the institution of deaconess apparently experienced a revival. The reason was the foundation of a new Armenian Kingdom under the leadership of the noble house of Bagratuni. Though officially the new dominion was declared in 885/86, in reality the Bagratid princes started to rule in Armenia much earlier. From this period we have very firm evidence of deaconesses. In a Ritual from the 9-10th century (kept in the Mkhitharist Library at San Lazzaro in Ven-

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Kanonagirk' Hayoc' I, 485.

ice¹⁶), at the end of the order of ordination of ascetics¹⁷, there is an explanatory note which obviously confirms the existence of deaconesses as a natural and usual matter of fact. This brief remark reads as follows:

„But as to the women, they are to be given *schem*¹⁸ and the same order should be performed. But the deaconesses (*sarkawaguhik'n*) shall take their clothes off and cover their forehead with black cap¹⁹ up to eyebrow“.

It is interesting that in a time when the office of deaconess in the Church of Byzantium suffered a decline, the same institution in Armenia was experiencing a period of flourish. Most probably, the proper ceremony for the ordination of *diakonissa* was compiled and redacted in the 9th century. Armenian Catholic authors, such as Barseł Sargsian, Grigor Sargsian and Vardan Hatsuni, who are critical towards the Armenian Church, presume that the ceremony of ordination of deaconesses could be introduced in the Book of Ritual during the 9/10th century, but without the title „Ordination“ (!). Hatsuni, describing Rituals, writes as follows:

„This order (of ordination of deaconesses) does not exist in the oldest Ritual²⁰; probably it was compiled and introduced in the Ritual after the 10th century, that is in the 12-13th century, or the prayer existed, but without the inappropriate title *Ordination etc*²¹.“

However, Hatsuni²² is inclined to ignore the existence of the office of deaconess in the Armenian Church before the 10th or 12th century, without any substantial or convincing argument. He thinks that it was mainly the influence of the Western Church which stimulated the development of the institution of deaconess. Rightly, Kristin Arat²³, in a study dedicated to deaconesses in the Armenian Church, rejects the opinion of Hatsuni, arguing that during and after the 10th century, this office had almost disappeared in the Roman Catholic Church and consequently could not influence positive developments in Armenia.

¹⁶ MS No 320 of Venice (9-10th c.).

¹⁷ The Ritual recognizes two sorts of devout men living in solitude under vows of poverty, chastity and obedience: a) „*Monozor*“/monk who conducted a celibate life in a monastery or in a monastic cell and b) „*Krōnawor*“/religious (Lat. *religiosus*) who practised a very severe ascetic life and used to wear habits made of raw and gross animal-hairs.

¹⁸ *Schem* or *sk'em* = Σχῆμα, *habitus*, black dress for the religious.

¹⁹ The Armenian term *phakełn* corresponds to the Greek word φάκελλος and means „dress, head-cover“.

²⁰ MS No 320 of Venice (see footnote No 16).

²¹ „Large Catalogue“ (see footnote No 18), ibid. 74.

²² V. HATSUNI, Nunneries in Armenia, in: Bazmavēp (1923) 72 ff. and IDEM, The Armenian Women in the History (see footnote No 11), 150-53.

²³ M.K. ARAT, Die Diakonissen der armenischen Kirche in kanonischer Sicht, in: Handes Am-sōreay, Vienna 1987, 167-68.

VI. The Order of Ordination of Deaconesses

Apparently for some scholars it is not easy to observe and examine the office of deaconess and the order of ordination separately. Surely the Armenians, who were the first to proclaim Christianity as the official religion of their country (314) under the impulse or pressure of the martyrdom of St. Hripsimē and her companions, would not wait for five or six centuries to institute the office of deaconess at a time when it had almost disappeared both in the East and the West²⁴. It is quite probable that the Armenian Church has arranged a proper ceremonies' order for the ordination of deaconess in the 9th or 10th century, partly translating from Greek or Syrian texts. But this development does not mean that the institution of deaconess originates from the 9-10th century; it rather means that in the early period, the Armenians ordained *diakonissa* with the same order of ceremonies which was defined and settled for the deacons. It is interesting and illustrating to recall a parallel example: in early times the appointment or election of a person to the throne of the Church was sufficient to become *katholikos*, or in other words, the head of the Armenian Church. Only in and after the 9th century did the Armenians begin to ordain an elected bishop to the office of *katholikos*²⁵. This change coincides with the foundation of the Bagratid Kingdom in 885/886 which guaranteed the political security of the nation and the Church. Perhaps the fact that from the 9th century on, the *katholikoi* crowned the kings (both in Armenia and Cilicia), contributed to the emergence of this new custom. In addition to the ordination, in the 12th century, under the influence of the Western Church, the Armenians started also to anoint their *katholikoi*²⁶.

We find the order of ordination of deaconess in a Ritual dated 1216 (MS No 323 of Venice), although it had been compiled already in the 9th century. The ceremony is entitled: „Ordination of *sarkawag kananc'*/women deacons who are *sarkawaguhik*“ (feminine of *sarkawag* or deacon). The ceremony starts with Psalm 44 (45), „My heart is inditing a good matter; I speak of the things which I have made touching the King; my tongue is the pen of a ready writer“ (1 - 17), and then continues with a prayer said by the bishop:

„O benevolent and merciful God who did create everything through thy word of command, through the Incarnation of your only-begotten (Son), you have equated the female with the male in holiness. And as it has pleased you to bestow the grace of the Holy Spirit not only upon men, but also upon women, similarly elect now thy maid (servant) to the office of the needs (service) of thy Holy Church, and give to this the grace of thy Holy Spirit to preserve her unblemished and in righteousness, through the mercy and charity of thine Christ with whom and to whom befit

²⁴ Cf. *ibid.*, 182-83.

²⁵ V. HATSUNI, Election and Ordination of Catholicoi in the History (Arm.), Venice 1930, 108-139 and M.K. KRIKORIAN, The Development of Primacy of the Head of the Armenian Church, in: Wort und Wahrheit, Supplementary Issue No 4, Vienna 1978, 87-88.

²⁶ HATSUNI, *ibid.*, 139-49, and KRIKORIAN, *ibid.*

glory, power and honour to you, almighty Father and to the life - giving and delivering Holy Spirit, now and always (to all eternity, Amen)²⁷.

This is the whole prayer. It can be logically concluded that in fact the order of ordination of deaconess was the same as that for (male) deacons, with the addition of the above quoted prayer, which after the 13th century can be found in many manuscripts kept in Venice, Jerusalem and Erevan. Two sentences are important and worthy of noting:

First: the statement that „You have equated the female with the male in holiness“.

And secondly: the main aspects and elements of an ordination: „Similarly elect now thy maid (servant) to the office of the needs (service) of thy Holy Church, and give to this the grace of the Holy Spirit“ etc. It is evident that the election and the calling of the Holy Spirit upon a candidate are the essential signs and elements of a proper ordination. Consequently, there can be no argument or dispute concerning the question whether this supplication is a valid and authentic prayer of ordination or not.

VII. Abundant in Variety

After the secondhalf of the 12th century up to our days, there are numerous evidences and records in connection with deaconesses, both in Armenia proper and Cilicia, and since the 17th century also in the Armenian Diaspora - New Julfa/Iran, Tiflis, Jerusalem and Constantinople. The designation of „variety“ means that the office or institution of deaconess was accepted and practised in some parts of Armenia, and at the same time it was refused or not followed in other regions. And this I regard as an ideal situation or solution.

Let me now present some historical or literary evidences. In 1184 the well-known scholar Mxithar Gōš, in his judicial book named „Book of Court“ or „Book of Process“, states as follows:

„There are women ordained as deacon who are called *sarkawaguhi*, to preach to (devoted) women and to read the Gospel so that no male enters (into nunneries) and she (they?) should not go out of the monastery. But when the priests perform baptism, they (i. e. the deaconesses) come to the font, because they wash women with the water of remission, behind the curtain. Their dress in every respect is the same as that of religious women, but they carry a cross on the forehead and the stole on their right side hanging down. This should not be considered something new or

²⁷ MS No 907 (17th century) of Matenadaran in Erevan, fol. 309b - 310a. See a German translation by ARAT, op. cit., 177.

against order, because we learn it from the tradition of the saint Apostle (Paul) who says: I commend unto you Phibe, our sister, who is a servant of the Church²⁸.

In the statement of Gōš it is interesting to read that the office of deaconess „is not something new“, as it comes from an apostolic tradition.

In 1265, another scholar, namely Smbat Sparapet/Connetable, who adapted the Book of Gōš to the life and state of the Armenians, in his Codex affirms as follows:

„If the (parish) priest proposes, also *sarkawaguhik*/deaconesses may be ordained, so that they may preach the (religious) women and read the Gospel [...] and wash the (female) children and women with the water of remission“²⁹.

In 1299 the historian Stephanos of Siwnik³⁰ testifies in his work:

„From women could be (ordained) deaconesses, so that they may preach in the monasteries of women [...] She ascends on the altar, preaches and reads the Gospel, however not among multitude on the altar, but (standing) alone or in a corner (!)“³⁰.

A manuscript of Hymnal, written in 1655 in the village of Šnher in the province of Siwnik³¹, was ordered by the „pious deaconess (*sarkawaguhii*) Hřipsimē“³¹. This name was and is popular for religious women and deaconesses among the Armenians. In the 19th century a certain „awag *sarkawaguhii*/archdeaconess Hřipsimē“ donated the portal of the main entrance of the cathedral at the monastary of St. Etchmiadzin in Armenia. And the only deaconess of the Armenian Church at present time is also called Hřipsimē (Sasunian), who, in 1982, was ordained according to the rites of making deacons by the late Patriarch Shnorhk Kaloustian of Constantinople.

VIII. Hřipsimē and Thekla

At an international symposium dedicated to the theme „Gender and Religion“, I was asked whether the vita of Thekla, the woman converted by the apostle Paul in Iconium, has had any impact on the narrative of the life of St. Hřipsimē. The answer to this question can be interesting and useful in elucidating the influence of an „apostolic tradition“ in another sense. In fact, St. Thekla is venerated

²⁸ Mxithar Gōš, Girk' Datastani (Datastanagirk'), edited by C. THOROSIAN, Erevan 1975, 136 f, cf. ibid. 400.

²⁹ Sempadscher Codex aus dem 13. Jahrhundert oder Mittelarmenisches Rechtsbuch, edited by J. KARST, Strassbourg 1905 (two volumes: vol. I text and vol. II commentary), can. 60; see also HATSUNI, The Armenian Women in the History, 153.

³⁰ S. ÖRBELEAN, History of the Province of Siwnik' (Arm.), Moscow 1861, 80; cf. HATSUNI, ibid.

³¹ MS of San Lazzaro, Venice, see HATSUNI, ibid.

also in the Armenian Church and she is being remembered every year at the beginning of October, quite near to the feast-day in the Latin/Roman Catholic Church (September 23rd) and in the Greek Orthodox Church (September 24th). Curiously enough, there are some similarities in the biographies or hagiographies of these two saintly women, but also several differences which I present here:

St. Thekla

1. Solves her first engagement („Verlöbnis“) in Iconium and later rejects the proposal of marriage of the Syrian Alexandre.
2. Condemned to death by fire (to be burned), but then she was let free.
3. Condemned to fight against wild animals („Tierkampf“).
4. Performed self-baptism jumping in a dungeon full of water, at the beginning of the struggle with animals.
5. The wild animals did not touch her; she was set free (compare with the story of Daniel).
6. Tryphania, a noble lady or a „queen“ (!), took care of her and defended her.

St. Hripsimē

1. Rejects the proposal of marriage of Tiridates (298-330), the Arsacid King of Armenia.
2. Condemned to various pressures, sufferings and torture: she was fettered on four pales and her body was burned up; the intestine was dragged away and the eyes were bored out; at the end the whole body was dismembered.
3. Resisted against the will of King Tiridates who at the end became heavily ill and resembled a „wild boar“.
4. Took upon her the baptism of blood (the martyr's death), together with her 36 sister-nuns.
5. King Tiridates exerted pressure on her (struggle between Hripsimē and the „wild boar“), but he could not succeed to subdue her to his will.
6. Gayianē, probably of noble origin (Hrip'simē herself was of „royal lineage“) and “mother of the nuns”, encouraged her not to give up her faith and hope.

In view of the above mentioned similarities and differences, we can conclude that the vita of Thekla has most probably influenced the history of H̄fip'simē. At the least, the Armenians in the hagiography of Thekla have seen the parallel story of St. H̄fip'simē. In this respect there is an amazing relief of Thekla and the Apostle Paul in the cathedral of St. Etchmiadzin, Armenia. On the right side of the patriarchal church, above the baptismal font, the scene of baptism is carved: Thekla standing, the left hand down, but the right on the breast; the Apostle sitting on a chair and looking to her. There is an inscription which reads: „I received the baptism; He who ordered to you to preach, the same commanded me to baptize“. The scholars believe that the relief of Thekla originates from the 5th century, when Patriarch St. Sahak (†439) undertook the renovation or reconstruction of the Cathedral³². At about this time or in the second-half of the 5th century, the first version of Agathangelos was also compiled, which relates the life and mission of St. Gregory the Illuminator (†325/26) and of St. H̄rip'simē. Subsequently in the parallel and comparative Armenian history, St. Gregory is regarded the Apostle (Paul) who, with his sufferings, indirectly encouraged H̄fip'simē to remain firm in her Christian faith.

IX. Concluding Words

From my study it is not difficult to learn and understand that the Armenian Church has maintained in a unique way the tradition of deaconess. This tradition is unique also in the sense that it is entirely different from the tradition of the early period of the Orthodox Church. For the Orthodox or Byzantine Church, the *dikanissa* belonged to the minor orders³³, as is the case in the Syrian Orthodox or Coptic Orthodox Church, which is the reason why the ordination of deaconesses is designated with the term *Kheirotesia/cheirotesia*. In the Armenian Church the office of deacon and deaconess forms the first and fundamental stage of the priesthood - deacon, priest and bishop. Consequently one could rightly conclude from our statement that in the Armenian Church, the way to priesthood is open or should be open also for women. Neither in the past, nor in recent times has the Church ever thought about the ordination of women as priests. How can we then explain the paradoxal position of the Church?

³² A. GHAZARIAN, The Paintings of the first Martyr Thekle and of Apostle Paul, in: Biblical Armenia (International Conference held in Öşakan/Armenia, 21-24 Juni 1999), theses of reports, Etchmiadzin 1999, 104-107.

³³ This is at least the opinion of various renowned theologians such as I. KARMIRIS, G. KHODRE and N. CHITESCU, but it is not uncontradicted. Particularly E. THEODOROU has argued for many years that the ordination of the byzantine deaconess was a cheirotonia, not a cheirotesia. See in this volume IDEM, „Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht. Unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlungen der Panorthodoxen Theologenkonferenz von 1988“ (with literature).

Besides the regular deacons, the Armenian Church also recognizes so called „worldly deacons“ who are married and serve the local churches in their districts. They practise various professions, but they are called to conduct an exemplary life and to be accepted by the faithful. Such people normally remain deacon for their whole life, but if anyone decides to be ordained priest, nobody of course may refuse his wish. There is nothing written in this respect, but I presume that the office of deaconess has been understood by the hierarchs and theologians of the Armenian Church in analogy of such „worldly deacons“.

The original title of my study reads: „An almost lost Tradition“. After the Genocide perpetuated by the Ottoman Turks in Eastern Anatolia or West Armenia during the First World War (1915-1917) and the political events and changes in Eastern or Russian Armenia (1918-1920 Free Republic of Armenia, 1920-1990 Soviet Socialist Republic), the Church suffered hard losses. During this period many churches, monasteries and nunneries were destroyed and ruined, numerous religious people were massacred or dispersed, and the education and training of the new generation was interrupted. Until the First World War, the Armenians had flourishing centres of deaconesses in Armenia proper at the monasteries of Hrip'simē and Gayianē, in Tiflis, Constantinople, Jerusalem and New Julfa/Iran; today there is only one deaconess serving the Armenian community in Turkey. However, serious efforts are being undertaken now to revive the tradition of *dianonissa*, especially in Constantinople, Beirut and Armenia. We hope that in the coming years these efforts will bring abundant results for the strengthening of the Armenian Church and for the Glory of the Triune God.

WOMEN'S SERVICE IN ANCIENT SYRIAC CHRISTIANITY

Susan Ashbrook Harvey, Providence/Rhode Island

The roles and offices available to Christian women in ancient Syriac tradition have received detailed attention in modern scholarship, especially with respect to the office of deaconess as prescribed in Syriac canon law. My intention here is not to repeat what others have already demonstrated. Rather, I hope to contribute to the discussion of Syriac women in their ecclesiastical service by drawing on a broader range of evidence than has generally been utilized in such studies¹.

Two areas of particular relevance have not been adequately considered: first, the office of Daughter of the Covenant (*Bart Qyama*), and second, the types of public ministry associated with women in late antique Syriac Christianity. In both instances we must rely heavily on evidence outside canon law technically speaking, since references in the canonical legislation are scarce. Hagiography and homiletic literature can be fruitful sources, but not without problems. It can be difficult to assess when a text is descriptive of an actual practice or situation, and when it is merely representative of an ideal. With canonical literature, on the other hand, we must question how widely specific rulings were known, how closely they were followed, and the limits on their authority. A greater variety of texts may allow us a fair reading on social expectations, standard patterns of activity, and those areas vulnerable to contested authority. Such considerations may provide substantial nuance to our established views on women's official roles and functions in ancient Christianity.

I will first summarize briefly the information on women's offices in Syriac canon law, highlighting the position of deaconess. I will then discuss the limited surviving evidence for the office of Daughter of the Covenant. Finally, I will consider two examples of women's public ministry and types of leadership as we see these exercised in late antique Syriac literature, where in fact presentations do not always conform to the dictates of canonical legislation.

¹ For close treatment of the Syriac canonical literature, see especially S.P. BROCK, Deaconesses in the Syriac Tradition, in: P. VAZHEEPARAMPIL (ed.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in Major World Religions and in Christian Traditions*, Rome 1996, 205-18; A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses. Essai Historique* (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae Subsidia"), Rome 1982, esp. 21-54, 165-70; and C. ROBINSON, *The Ministry of Deaconesses*, London 1898, esp. 169-96. Further contextual material may be found in S.A. HARVEY, *Women in the Syriac Tradition*, in: VAZHEEPARAMPIL, *Woman in Prism and Focus*, 69-80. A full bibliography on women in Syriac Christianity is given in S.P. BROCK and S. A. HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1998 (updated edition).

I. The Canonical Base

The importance of the Syriac evidence is immediately apparent in the extant Syriac version of the *Didascalia Apostolorum*, parts of which may date to the third century². Here the deaconess is said to stand „in the place of the Holy Spirit“, as the bishop stands in the place of God the Father and the deacon in the place of Christ the Son. The image is arresting in part because of its fully trinitarian account of the early Christian offices, but especially because of the prestige thereby granted to the female presence. The image most certainly rests on the early Syriac preference for referring to the Holy Spirit in the feminine, as „She“, following the grammatical resonance of the term *ruha*, „spirit“, a feminine noun in Syriac³.

Despite the exalted image, however, the deaconess was accorded two principal tasks in the *Didascalia*: first, to assist at the baptism of women, and second, to visit Christian women living in non-Christian homes, particularly in instances of illness. In the former case, there were ritual requirements which mandated concern for propriety. Since adult baptism was still the more usual form, and since baptism required an anointing of the entire body as well as full immersion, the deaconess's role was that of assisting the priest so that the ritual itself did not violate codes of sexual protocol. Thus the deaconess anointed the candidate before she entered the font, and received her as she came out. To this ritual function was added an instructional one, for the deaconess also had the task of educating the neophyte in her new faith. In the case of visitation of the sick, the deaconess again served a dual function, both providing practical works of mercy (bathing the sick woman) and offering spiritual instruction.

Just as the *Didascalia* granted deaconesses a service that enabled maintenance of public decorum in the ministry of the church, so, too, did its rulings on widows serve to uphold public propriety. For widows, the rulings mandated their keep along with that of orphans and the poor, and also regulated their activity for the church community. That activity was confined to the offering of prayers, and it was to take place with the widow enclosed at home, or sitting in her properly designated place in the liturgical gatherings of the church. Both sets of rulings - those for deaconesses and those for widows - defined women's contributions to the life of the church in terms that kept them strictly controlled in their sphere of activity, and offered no challenge to the social order of the late antique urban setting.

By the late fourth century, the *Apostolic Constitutions* show increasing restrictions on the office of deaconess as well as growing constraints on how women

² A. VÖÖBUS, The *Didascalia Apostolorum* in Syriac, Vols. I and II (CSCO 401-2/ Scr. Syr. 175-6 and 407-8/ Scr. Syr. 179-80), Louvain 1979.

³ See S.A. HARVEY, Feminine Imagery for the Divine. The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 37 (1993) 111-39; S.P. BROCK, The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature, in: J.M. SOSKICE (ed.), After Eve. Women, Theology and the Christian Tradition, London 1990, 73-88.

might interact with ecclesiastical authorities. A deaconess was no longer to act without a deacon, nor was any woman to approach a deacon or a bishop without a deaconess accompanying her. In the Syriac recension of the *Testament of Our Lord*, a work perhaps more influential in the Syrian Orient than the *Apostolic Constitutions*⁴, the office of widow has been enhanced⁵. Widows take on some of the pastoral duties otherwise ascribed to deaconesses: in addition to their ministry of prayer, widows were to visit the sick and assist at the baptism of women. They were further admonished to supervise the deaconesses⁶. They have a place of honor at the front of the church, immediately behind the presbyters; deaconesses, by contrast, have the last place, behind the subdeacons⁷. In these regulations, deaconesses are named not among the clergy but among the laity, as first among the ranks of women. Elsewhere, however, the canonical legislation of the sixth century and later shows a marked decrease in the widow's place. Mention of widows in the later texts is made primarily in relation to their receipt of offerings and support from the church or from individual almsgivers⁸. Their service of prayer is occasionally recalled, but not other pastoral functions.

By the sixth century, the work of the deaconess is more clearly described in relation to the sacramental life of the church. In the sixth century canons, she had three primary functions: to anoint women and otherwise assist the priest at their baptism; to stand at the door of the women's section of the church during the liturgy, to prevent the unbaptised from entering; and to instruct and teach women in the doctrines of the church and in the right means of Christian life. There were regional variations: in some areas, deaconesses served as abbesses in the convents of nuns, and in that capacity were also able to distribute communion in the absence of a bishop, priest, or deacon; in some areas, deaconesses wore a stole as did the deacons⁹.

Other canons of the same period state that the deaconess can pour the wine and water into the chalice (with permission of the bishop); can read the Bible to women; can place incense in the censer; can wash the sacred vessels, light the candles, clean the sanctuary; can distribute communion to children, including boys under the age of five, and to sick or pregnant women¹⁰. Yet she must not enter the sanctuary if a priest or deacon is there; she must not pray out loud when placing the

⁴ It appears that Severus of Antioch knew the *Testament of Our Lord*, and one colophon attributes the Syriac translation to Jacob of Edessa in 687. MARTIMORT, at p. 43; see also A. VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition I* (CSCO 367-8/ Scr. Syr. 161-2), Louvain 1975, 2 ff.

⁵ VÖÖBUS, *Synodicon*, 43-5.

⁶ VÖÖBUS, *Synodicon*, 56 on widows assisting at baptism. See the discussion in MARTMORT, 44 f.

⁷ VÖÖBUS, *Synodicon*, 39.

⁸ For example, as the Syriac canonists transmitted the rulings from the Council of Chalcedon, in Canon 3, trans. VÖÖBUS, *Synodicon*, 131.

⁹ *Chapters Written from the Orient*, 9, 11; trans. VÖÖBUS, *Synodicon*, 159, 242.

¹⁰ *Testament of Our Lord*, 40, trans. VÖÖBUS, *Synodicon*, 62.

incense in the censer; in case of illness, she cannot automatically arrange for another woman to do these chores¹¹. Some of these positive contributions are supported in the seventh century canons of Jacob of Edessa, particularly assistance at the baptism of women, visitation of the sick, authority to distribute communion to nuns and small children, and the task of keeping the sanctuary clean. Nonetheless, Jacob ruled that she had no religious authority in relation to the use of the altar, „because she has not become deaconess of the altar but of sick women“¹².

It is interesting to compare these canonical regulations with the presentation of deaconesses in hagiographical literature, where a different tone can attend the descriptions of the deaconess' work. In the *Life of Pelagia*, the legendary account of the penitent prostitute from Antioch, the deaconess Romana plays a important (if brief) role in the events¹³. In the story, probably dating to the fifth century, Romana is summoned by the bishop Nonnos to assist at Pelagia's baptism; she is identified as the head of her community of sisters. Romana fulfills the canonically prescribed ritual functions in relation to Pelagia's baptism, and seems also to stand in the role of godparent or sponsor for her. She is the one who instructs the newly converted Pelagia in matters of faith, both in the preparation for baptism and in the eight day period that followed during which she is said to have lived with Pelagia in the bishop Nonnos' household. Romana is repeatedly referred to as spiritual mother for Pelagia, and their relationship is portrayed as one of deep affection and mutual devotion to one another in their shared religious practices. In the first nights following the baptism, as Pelagia is assaulted by visits from Satan, Romana sleeps beside her and exhorts her in spiritual warfare. When Pelagia leaves to take up her life of concealed sanctity, Romana is desolate with grief.

An equally striking instance can be seen in the sixth century epic romance the *Life of Febronia*¹⁴. The story is set in a convent in Nisibis, where the deaconess Bryene presides in wisdom over a community of fifty nuns; Febronia, Bryene's biological niece, has been raised in the convent since the age of two. While the focus of the story is Febronia's exceptional sanctity first as ascetic nun and then as martyr, Bryene's role is significant at every point. She is presented as a tower of strength and spiritual guidance for the nuns, as well as able administrator of the convent both internally and in its extensive interactions with the populace of Nisibis, both Christian and pagan. Bryene guides her nuns in a carefully regimented prayer life, as well as in study of scripture and sacred writings. Indeed, the text is notable for its emphasis on the convent as a place of learning, and of certain of the nuns - Bryene, Thomais, and above all Febronia - as famed and distin-

¹¹ Answers of Johannan to Sargis, 32-41; trans. VÖÖBUS, *Synodicon*, 202-4.

¹² Answers of Ja'qob to Addai, 41; trans. VÖÖBUS, *Synodicon* (CSCO 368/ Scr. Syr. 162), 242.

¹³ The *Life of Pelagia* was eventually translated into every Christian language of the medieval world. The Syriac version is translated in: BROCK/HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, 40-62, where there are also references to further scholarship and other versions.

¹⁴ The Syriac is translated in: BROCK/HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, 150-76.

guished teachers, both for the nuns and for the city women who are presented as often visiting the convent for instruction. While the text sets up rigid gender segregation, the presentation is one that purports to value this instructional activity as an intellectual one. At the same time, Bryene is repeatedly referred to as spiritual mother among her nuns, whom she loves and raises as daughters. While Febronia is the dearest to her heart, the mother-daughter relationship is used to characterize her place in the community as a whole.

These two examples of „fictional“ deaconesses accord with what canonical regulations prescribe for this office. Yet their literary presentation adds interesting dimensions to the ministry in question. An intimate affection is given to characterize their relationships with the women under their guidance. This relational quality is striking because we rarely find discussions or descriptions of women’s friendships, or even of the relationship between mothers and daughters, in the literature of the classical and late antique periods¹⁵. Further, there is an emphasis on the teaching function of deaconesses as genuinely significant, and, more surprising still, as intellectually notable. While these two hagiographies restrict the instructional activity of deaconesses to its canonical location among women, the valuation of that function is noteworthy. As we will see below, historical as opposed to legendary accounts of women’s religious instruction indicate that women sometimes practiced that ministry for the larger Christian populace, male and female. But it is not surprising that in the narrative world of holy stories a normative social pattern is described. Rather, what is interesting in the two instances cited is the value given to the women’s relationships as loving and worthy ones, and, in the case of Febronia, as intellectually engaging.

Explicit evidence for deaconesses in the Church of the East during the Sasanian Persian Empire is lacking, although there is synodal evidence from the seventh century that the Church of the East was familiar with their activity. Sebastian Brock ascribes the silence primarily to the lack of appropriate sources for the late antique geographical area, although we do have strong evidence for the Daughters of the Covenant in the Church of the East for the same period¹⁶. Yet services for the ordination of deaconesses continue to be copied in both the western and eastern Syriac churches into the modern period, whether or not these were actually used¹⁷.

Over the course of the late antique period, Syriac canons show a tendency to intertwine the work of the deaconess with that of the Daughter of the Covenant. These deserve their own treatment, before we consider their mutual association.

¹⁵ I have discussed precisely this issue in S. A. HARVEY, *Sacred Bonding. Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography*, in: *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996) 27-56.

¹⁶ BROCK, *Deaconesses in the Syriac Tradition*, 211.

¹⁷ Interesting examples are translated in BROCK, *Deaconesses in the Syriac Tradition*, 211-6.

II. Daughters of the Covenant

A distinct feature of early Syriac Christianity is the development by the third century of an office known as the Sons and Daughters of the Covenant, or the *Bnai* and *Bnat Qyama*. The Members of the Covenant are found throughout the Syrian Orient, both in Roman and in Persian territory, and in the literature of both the west („Monophysite“ or Syrian Orthodox) and east („Dyophysite“ or Church of the East) Syriac churches until about the tenth century. In the earliest sources, the Members of the Covenant appear as an identified group within the larger church community who have taken vows of celibacy and simplicity, and who seem to work in the service of the bishop or priest. They do not live in separately instituted communities as would characterize the emerging monastic movement over the course of the fourth century, yet their special status within the church is clearly apparent¹⁸.

Our earliest extensive reference to this group is Aphrahat's Demonstration 6, „On the Members of the Covenant,“ written in the 320s in Persia¹⁹. In fact, virtually the entire treatise is addressed to the Sons of the Covenant, who are admonished at length about the significance of maintaining their celibacy, the simple and sober conduct appropriate to that end, and the larger eschatological context which rendered their vows of sexual abstinence meaningful in the salvific dispensation of divine activity. The Daughters of the Covenant are mentioned only in relation to the importance of their virginity. Much space is devoted to the dangers of allowing the Sons and Daughters of the Covenant to live together, with the assurance that their vows to celibacy will not be maintained in such circumstances. At one point, Aphrahat pauses to offer an overview of human history as a continuous series of disastrous works caused by women since the time of Eve²⁰. Both the Sons and Daughters of the Covenant are exhorted to live as appropriate for people betrothed to Christ, their heavenly bridegroom.

Perhaps at this early point we may best understand the Daughters of the Covenant as similar to consecrated virgins elsewhere, for example in Egypt or Cappadocia, prior to the widespread institutionalization of monasticism. John Chrysostom also worried about the virgins known as „subintroductae“ and the problems attendant on where and with whom they should live²¹. Other fourth century Syriac sources refer to the Daughters of the Covenant as holding a special

¹⁸ G. NEDUNGATT, The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church, in: *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973) 191-215, 419-44; S.H. GRIFFITH, Monks, „Singles,“ and the „Sons of the Covenant.“ Reflections on Syriac Ascetic Terminology, in: *Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft (Studia Anselmiana 110)*, Rome 1993, 141-60.

¹⁹ Aphrahat, Dem. 6; ed. D.I. PARISOT, *Aphraatis sapientis persae demonstrationes*, in: *Patrologia Syriaca* 1, R. GRAFFIN (ed.), Paris 1894, 241-311; trans. J. GWYNN in: *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers* 13, Oxford 1898, 362-75.

²⁰ Aphrahat, Dem. 6, sec. 3.

²¹ S. ELM, ‘Virgins of God.’ *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.

prominence in the public view. In times of persecution, whether in Roman territory or beyond, the Daughters of the Covenant are named as having been specially picked out for torment and martyrdom along with clergy and bishops. Their plight was cited as measure of the unholy brutality that characterized such clashes²².

In the case of the Persian Martyrs, during persecutions in the 340s, the Daughters of the Covenant were harrassed under interrogation for their virginity - a condition particularly abhorrent to the Zoroastrian religion. The women in question - Tarbo, Martha and others from several different towns - are presented in the Acts of the Persian Martyrs as having responded to such verbal abuse with courage and eloquent explication of the Christian image of marriage to Christ the Heavenly Bridegroom. In the sixth century martyrdoms in Najran (south Arabia), the Daughters of the Covenant were among the first killed, along with the other clergy. The eyewitness account claims there was jostling among the townswomen as to who should die first, the laywomen with their husbands or the Daughters of the Covenant. While it is clear that the Daughters of the Covenant became increasingly restricted in their activities over the course of the late antique period, such singling out in times of persecution would seem to indicate a strong public profile for these women, and a position of high honor in the eyes of the townspeople.

One of these texts illustrates particularly well the problems in trying to ascertain what exactly this office involved. Among the Persian martyrs was a young woman, a Daughter of the Covenant named Tarbo, and her servant girl, also a Daughter of the Covenant but whose name is not given. According to the account, the servant girl had been instructed by Tarbo in the „excellent teaching of Christ“. Certainly in the fifth century, instruction of other women is one of the charges for Daughters of the Covenant, so Tarbo's actions in this work are entirely in keeping with what the canons describe. But what of her servant girl? As a slave, what scope did she have for other activities assigned to the Daughters of the Covenant - works of service for the church community and in assistance to the priest or bishop - since she would not have had freedom of movement or time? Moreover, how well might she have been able to keep the vow of virginity, when slaves were considered the sexual property of their masters? As in the case of the slave deaconesses tortured by Pliny the governor of Bithynia two centuries earlier²³, it is difficult to know how to assess the activities, roles or functions of a church office when it was filled by a

²² There are numerous examples. The Martyrdom of Shmona and Guria, sec. 1, sec. 70, in: F.C. BURKITT, Euphemia and the Goth with the Acts of the Martyrdom of the Confessors of Edessa, Oxford 1913. The accounts of the women martyrs from the Acts of the Persian Martyrs and the Najran Martyrs are translated in BROCK/HARVEY, Holy Women of the Syrian Orient, 63-121; see especially pp. 67, 73, 77, 78, 105, 105ff, 107, 108. This pattern of rhetoric continued, and perhaps the actual singling out of the Daughters of the Covenant for purposes of creating an atmosphere of utter terror; see, for example, A. HARRAK, The Chronicle of Zuqnin Parts III and IV, A.D. 488-775, Toronto 1999, 302.

²³ Pliny, Ep. 10.96.

slave. Perhaps the servant girl's work as Daughter of the Covenant lay in assisting her mistress Tarbo in whatever religious tasks were hers.

In the fifth century, we find canons that explicate more clearly the roles and functions of the Members of the Covenant. The canons ascribed to the bishop Rabbula of Edessa (bishop c. 311-334/5) contain fairly extensive legislation for Sons and Daughters of the Covenant, as well as for priests, deacons, and monastics. These canons might be viewed as restricting the role of the Daughters of the Covenant, for among their regulations are those which severely limit their public activity, their interaction with other people, and their rules of conduct. Yet, these canons also show a decisive concern to protect the essentially religious meaning of the work done by the Daughters of the Covenant. Canon 3, for example, admonishes that „priests, deacons, and Sons of the Covenant shall not compel the Daughters of the Covenant to weave garments for them by force“, and Canon 4 flatly rules that „the priests and deacons shall not be served by women and particularly not by the Daughters of the Covenant“²⁴. From these canons we may guess that the Daughters of the Covenant were at times reduced to serving as mere housekeepers for the clergy and bishops (and perhaps often, if the ruling was necessary in this form). The Rabbula Canons are concerned, in contrast, to maintain the religious integrity of the office. Accordingly, the Daughters of the Covenant are given instructions to live apart either with each other or with their families but not with laypeople (canons 10 and 18); not to undertake lending or investing money (canon 9); not to swear (canon 21); and to abstain from meat and wine unless sick (canons 23, 26). Their interaction in the civic sphere is strictly curtailed (canons 18, 29, 37). Marked out within the church community by location and behavior, then, the Daughters of the Covenant are mandated in these canons to have the task of singing the psalms and especially the doctrinal hymns (*madrashe*) of the church (canon 20), and to observe the worship services of the church including the daily offices together with the other clergy and the Sons of the Covenant (canon 27). In the *Life of Rabbula*, the mid-fifth century panegyric written to celebrate this bishop's work, we are told that the Daughters of the Covenant also served in the women's hospital Rabbula founded, assisting the deaconesses in their ministry to women²⁵.

Both the Sons and Daughters of the Covenant are enjoined to strict social restraints in the Rabbula Canons, and these rulings may well indicate an increased effort to enclose women and to curtail their public activity. There is repeated concern about preserving the virginity of the Daughters of the Covenant (see esp. canons 28, 29). Yet, unlike Aphrahat's Demonstration 6 or the stray references in the martyr passions, the Rabbula Canons specify something of the work of these women. Their liturgical role of psalmody and singing the *madrashe* grants them a

²⁴ Rules for the Qeama, in: A. VÖÖBUS, Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism, Stockholm 1960, 38.

²⁵ Vita S. Rabbulae, ed. P. BEDJAN in: Acta Martyrum et Sanctorum, idem (ed.) 4, Paris 1894, 396-450, at p. 444.

more central function in the ritual life of the Christian community than that accorded deaconesses or widows at this time. The reference to work in the women's hospital at Edessa indicates the practical role of the Daughters of the Covenant, to provide assistance in the community. Such pastoral work among women would generally have been performed by deaconesses, so the close association between Daughters of the Covenant and deaconesses points to the logistics of such ministry. The exhortation that village and town churches are responsible for the keep of poor Sons and Daughters of the Covenant again safeguards their duties on behalf of the church community.

The fifth century brings not only this clarification of rules for the Daughters of the Covenant, but also greater regulation of women's monastic life. It is at this historical junction that we see the distinctive qualities of the offices of *Bnai* and *Bnat Qyama* in Syriac Christianity, for the rise of monasticism did not absorb the Members of the Covenant until much later. Rather, these continued to be a visible and valued part of parish life, serving an entirely different purpose than that of monks or nuns in their interactions with the Christian laity and ecclesiastical structure. At about the same time the Rabbula Canons were being collected, the Church of the East in Persian territory was undergoing a major organizational process with the Synod of 410 convoked by Maruta of Maipherqat. Among the canons of this Synod, a number address the importance of cultivating the order of the Members of the Covenant particularly in the villages, to provide a pool for clergy and to assist in the maintainence of a devotional life for the churches in sparsely populated regions²⁶. The chorepiscopoi, or itinerant clergy, were ordered to see that in every village some children be set apart, blessed and established by them as Members of the Covenant. „They shall be instructed, and given to the churches and monasteries, and [the chorepiscopus] shall give orders (regarding) them, that they shall be educated in doctrine and in instruction so that they shall become inheritors, and churches and monasteries established through them“²⁷. Further canons clarified the ordering of women's ministry: „It is the will of the general synod that the town churches shall not be without the order [taxis] of sisters“ (canon 41)²⁸. The Daughters of the Covenant were to be under the direction of a superior chosen from among them and made a deaconess for service at baptisms; under her supervision, they were to be instructed in Scripture and in psalmody. These canons appear to have been widely used among western and eastern Syriac communities.

²⁶ A. VÖÖBUS, The Canons Ascribed to Maruta of Maipherqat and Related Sources (CSCO 439-40/ Scr. Syr. 191-2), Louvain 1982.

²⁷ Trans. in VÖÖBUS, The Canons Ascribed to Maruta of Maipherqat, 65 f.

²⁸ Trans. in VÖÖBUS, The Canons Ascribed to Maruta of Maipherqat, 72.

An example of the situation envisioned here is the case recorded by John of Ephesus in the sixth century, of the holy man Simeon the Mountaineer²⁹. Wandering along the eastern borders between Roman and Persian territory as a recluse, Simeon stumbled on a remote, widely scattered semi-nomadic community that had no apparent Christian presence. Immediately Simeon set about evangelizing and baptizing the villagers, building a church, and establishing a canonically governed ecclesiastical life for these people. One of his first tasks was to round up the children, lock them inside the church (under the pretense of giving them special gifts!) and tonsure them as Sons and Daughters of the Covenant. When some families protested, their children were struck dead in divine punishment. But those who remained in their new office, Simeon instructed in a special school in scripture and psalmody, and „thenceforward loud choirs were to be heard at the service.“ As the years went by, these children grew to become „readers and Daughters of the Covenant, and they were themselves teaching others also“. Thus Simeon did not fear his old age and approaching death when the time came, for through these Members of the Covenant the Christian life of the villagers would continue in proper order³⁰.

As the Synodicon was developed in the western Syriac church, later additions seem to have reduced the transmission of the canons pertaining to the Sons and Daughters of the Covenant, although both are mentioned in Syriac recensions even in the citations of earlier canons from the *Testament of Our Lord* or from the Canons of Nicea³¹. In the sixth century canons attributed to John of Tella (Iohannan bar Qursos), parents are exhorted in terms similar to the Maruta canons to dedicate children to be Sons and Daughters of the Covenant. These they are to provide with appropriate clothing (not „the luxury of white linen garments“) and send to monasteries or convents for their education. „For if many send their children to far off countries because of the instruction of this world, how much more fitting is it for those who have set apart and offered their children to God that they are to send them into the holy monasteries for spiritual wisdom“³².

It is important to note the repeated references to Daughters of the Covenant singing psalms in the worship services or, as directed in the Rabbula canons (and described by John of Ephesus in the account of Simeon the Mountaineer, it seems), chanting the *madrashe*, or doctrinal hymns. Two sources from the sixth century offer an intriguing elaboration of this aspect of the ministry of Daughters of the Covenant. According to the famed homilist Jacob of Serug (d. 521), one of the most important accomplishments of the venerable St. Ephrem the Syrian in the

²⁹ John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints, ch. 16, ed. and trans. E. W. BROOKS in: *Patrologia Orientalis* 17, Paris 1923, 229-47. The incident is discussed in S. A. HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the 'Lives of the Eastern Saints'*, Berkeley 1990, 95 ff.

³⁰ John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints, ch. 16, pp. 246 f.

³¹ VÖÖBUS, *Synodicon*, 11 f.; but see *Testament of Our Lord*, 3 (p. 57), *Canons of Nicea*, 19 (p. 101), *Canons of Laodicea*, 15 (p. 121).

³² *Canons of Iohannan bar Qursos*, 27, trans. in: VÖÖBUS, *Synodicon*, 151.

fourth century had been the establishment of women's choirs in Edessa, comprised apparently of consecrated virgins, trained to sing the *madrashe* in the liturgy explicitly for instructing the congregation in right doctrine³³. Roughly contemporary with Jacob's discussion of Ephrem, the Syriac *Vita Ephraemi* identified these women's choirs as composed of the Daughters of the Covenant, whom Ephrem convened for the morning and evening services in the church and at the memorial services of saints and martyrs³⁴. Both depictions are striking for their emphasis on the instructional role these choirs played in educating the larger Christian community in matters of orthodoxy and heresy. According to the *Vita*, Ephrem trained the Daughters of the Covenant to sing a variety of hymnography: doctrinal hymns (*madrashe*), antiphons (*ounyatha*), and other kinds of songs (*seblatha* and *qinyatha*). To these melodic forms, Ephrem set words „with subtle connotation and spiritual understanding concerning the birth and baptism and fasting and the entire plan of Christ: the passion and resurrection and ascension and concerning the martyrs. ... [W]ho would not be astounded nor filled with fervent faith to see the athlete of Christ [Ephrem] amid the ranks of the Daughters of the Covenant, chanting songs, metrical hymns, and melodies“³⁵!

According to the *Vita Ephraemi*, then, the Daughters of the Covenant were trained to sing on matters explicating the entire salvation drama, as well as the devotional life of Christians, and about the saints. Perhaps we might understand this prominent educational task as a development of the canonical tradition that set deaconesses and Daughters of the Covenant to be instructors in the faith - although if choirs in the regular liturgical cycles of the church were a medium for that task, then those instructed were not only other women, but the gathered church community, women and men alike.

The importance of this situation, as well as its surprising nature, are addressed at length in Jacob of Sarug's panegyrical Homily on St. Ephrem. At one point, Jacob rhetorically addresses Ephrem himself:

Our sisters also were strengthened by you to give praise;
for women were not allowed to speak in church.
Your instruction opened the closed mouths of the daughters of Eve;
and behold, the gatherings of the glorious (church) resound with their melodies.
A new sight of women uttering the proclamation (*karuzuta*);
and behold, they are called teachers (*malpanyatha*) among the congregations.
Your teaching signifies an entirely new world;
for yonder in the kingdom, men and women are equal.
You labored to devise two harps for two groups;
you treated men and women as one to give praise.

³³ A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug, ed. and trans. J. AMAR in: *Patrologia Orientalis* 47.1, Turnhout 1995, 5-76.

³⁴ J. AMAR, The Syriac „Vita“ Tradition of Ephrem the Syrian, Ann Arbor 1988, 158 f. (Syriac), 298 f. (trans.).

³⁵ AMAR, The Syriac „Vita“ Tradition of Ephrem, 158 f. (Syriac), 298 f. (trans.).

You resemble Moses, leader of the tribes,
who gave the tambourines to the young girls in the wilderness³⁶.

In fact, a large portion of Jacob's homily is devoted to discussion of the women's choirs and their significance (43 verses out of a total 184), giving the impression that these choirs had remained a fixture in the Syriac liturgies. Throughout, Jacob likens Ephrem to Moses in giving women a musical role in worship. But he also ties this role to the redemptive meaning of the new dispensation brought by Christ:

Blessed Ephrem observed that women were silent from praise,
and (this) wise man decided that it was right for them to sing praise.

...
(Words) such as these were spoken by Ephrem
to the pure women as he taught them a new song of praise:
'O daughters of the nations, approach and learn to praise
the One who delivered you from the error of your fathers.'

...
You put on glory from the midst of the waters like your brothers,
render thanks with a loud voice like them also.
You have partaken of a single forgiving body with your brothers,
and from a single cup of new life you have been refreshed.
A single salvation was yours and theirs (alike); why then
have you not learned to sing praise with a loud voice?
Your silent mouth which your mother Eve closed,
is now opened by Mary, your sister, to sing praise.

...
Uncover your faces to sing praise without shame
to the One who granted you freedom of speech by his birth³⁷.

The musical ministry of the Daughters of the Covenant was further confirmed at the East Syriac Synod of Mar George I in 676. In Canon 9, the Daughters of the Covenant are identified as consecrated virgins in the service of the church who are marked out by their dress and tonsure. Their most important work was the chanting of the psalms at the offices of the church, as well as the singing of hymns in funeral processions (but not at the cemetery), at the memorial services for the dead, and at vigil services. The most virtuous woman among them was to be set apart as their supervisor and ordained deaconess to assist with baptisms³⁸.

It becomes increasingly difficult after the seventh century to distinguish between the offices of deaconess and Daughter of the Covenant, whose roles and functions seem eventually combined. The sixth century Catholikos Isho'yahb I ruled that if there were no deaconess available when assistance was needed at a

³⁶ Jacob of Sarug, Homily on Ephrem, 40-45, trans. AMAR, Patrologia Orientalis 47.1, 35.

³⁷ Jacob of Sarug, Homily on Ephrem, 102-13, trans. AMAR, Patrologia Orientalis 47.1, 49-53.

³⁸ As discussed in MARTIMORT, Les Diaconesses, 54.

baptism, a Daughter of the Covenant could take her place³⁹. In the ninth century we find both deaconesses and Daughters of the Covenant assigned to stand at the door to the women's section of the church to prevent non-Christians from entering⁴⁰. In the Middle Ages, the term Daughter of the Covenant appears to have become synonymous with „nun“⁴¹. However, there is a poignancy in the witness offered by one late manuscript giving a service of ordination for deaconesses in which the terms „deaconess“ and „chantress“ are used interchangably⁴². Perhaps we might see this as a lingering memory of the importance of the choirs of the Daughters of the Covenant in the liturgical life of the larger church community - choirs whose function was not simply to sing the responses (as in the *Testament of Our Lord*, 40), but to instruct the congregation through hymnography in the substance and form of right belief.

III. The Public Quality of Women's Ministry

Finally, I wish to consider two examples of women's ministerial services in the Syriac Christian communities of late antiquity. Both survive to us in accounts written by men who witnessed them. Both are striking for the publicly visible presence of women's religious activities in the civic communities of cities, towns, and villages, and the resulting social expectations of women's religious behaviour that accompanied that presence.

In his collection *Lives of the Eastern Saints*, written in the 560s, John of Ephesus includes a lengthy chapter on the holy woman Euphemia of the city of Amida (modern Diyarbekir, in eastern Turkey) whom he knew well⁴³. Euphemia had been widowed early in her marriage, left with one daughter, Maria. Without apparently receiving any „official“ ecclesiastical identity (Daughter of the Covenant, „Widow“ as an office, or deaconess), Euphemia organized her household so that she and Maria effectively followed a monastic routine. „She took up a regulated life of devotion and wore the garb of a religious, while learning the psalms and teaching them to her daughter, who had been thoroughly instructed since her early youth in psalmody, the Scriptures, and writing“⁴⁴.

At the same time, Euphemia began to conduct an extensive ministry among the poor and sick of Amida's streets. Keeping her daughter in seclusion at home, as befit the civic responsibilities of a matron, Euphemia sold yarn to the noblewomen

³⁹ MARTIMORT, *Les Diaconesses*, 51 f.

⁴⁰ MARTIMORT, *Les Diaconesses*, 156.

⁴¹ E.g., canon 19 in the ninth century collection of Isho' bar Nun; trans. VÖÖBUS, *The Canons Ascribed to Maruta of Maipherqat*, 192.

⁴² BROCK, *Deaconesses*, 213-6, where he provides a translation of the service.

⁴³ John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, ch. 12. There is a translation in BROCK/HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, 122-33.

⁴⁴ BROCK/HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, 126.

of the city which she and her daughter wove. From the money they earned, Euphemia used some for their own sustenance and the rest to attend to the needy, the abandoned, the desperate, and those in prison. Daily she traversed the city streets in her ministry. Over time, she came to direct what appeared to be the entire social service network of the city, supplementing the earnings from Maria's yarn with donations from the city's wealthier population. She was criticized for leaving her daughter alone all day while she went out to work (the „working mother“ syndrome, in antiquity!), but Maria defended her on the grounds of the importance of her work.

For roughly thirty years, mother and daughter continued in this shared life of household ascetic discipline and prayer routine combined with public ministry. When the imperial authorities under the Emperor Justin I began to persecute those who objected to the Council of Chalcedon in 519, Euphemia opened her house as a refuge for exiled monks and priests seeking safe asylum. It was this activity that led to the arrest of her and her daughter on charges of heresy. However, officials were unprepared for the enormity of public outcry on behalf of the two women; the civic authorities complained, „These women are upsetting this city - why, the citizens revere and honor them more than the bishops!“⁴⁵! Officials had no choice but to exile the women from the city. For their part, Euphemia and Maria took up a life of wandering ascetic devotion for their remaining years.

John of Ephesus makes no mention of any official act of ordination or blessing by a priest or bishop that granted any particular authority to Euphemia at any point in her long career. Rather, she seems to have taken up familiar devotional activities of Daughters of the Covenant and of nuns, organizing her household life with her daughter according to the common patterns for women's religious devotion (seclusion, prayer services, psalmody, and study of scripture). She herself wore an ascetic habit, indicative of the lack of formality needed to take up such an identity. Yet, it seems that her domestic devotional regimentation, her insistence on secluding her daughter away from public view, and her economic self-sufficiency through respectable „women's work“ (weaving and selling yarn), all served to garner Euphemia the authority needed to conduct her public ministry without public scandal and indeed, eventually, with large public donations. John of Ephesus himself emphasizes her forceful and lively personality, and her career could be seen as exceptional since she did not come from a wealthy, aristocratic background as did other prominent holy women of late antiquity - the Cappadocian monastic leader Macrina, or the Roman noblewomen Melania the Elder, Melania the Younger, or Paula, for example.

However, it would also appear that Euphemia's ascetic practice followed the patterns familiar to the larger Syrian Christian community for women's devotional activities. Her household arrangements with her daughter Maria accord with what

⁴⁵ BROCK/HARVEY, Holy Women of the Syrian Orient, 131.

was prescribed for Daughters of the Covenant - to live in the city but within family households. Her work among the sick and poor resembles the assigned duties of the Daughters of the Covenant and the deaconesses, although extending the more „normal“ pattern to include service to suffering men as well as women. In other words, while Euphemia may have been a particularly inspiring figure, her work was made possible by a civic context in which the public presence and activity of women in the service of the church was a standard part of daily life.

An equally notable example is that of the holy woman Shirin, who in the later sixth century lived in the village of Halmon in northern Iraq. We know about Shirin because the east Syriac monastic writer Martyrios (Sahdona) recalls her in his Book of Perfection as a significant influence on his childhood and subsequent religious life⁴⁶. Martyrios remembers Shirin as already in her 80s when he knew her in his youth. Again, she is not identified as having held any religious office. She lived alone as a recluse, following a life of simple asceticism and regimented prayer practice, chanting the psalms and the offices, studying scripture and monastic literature as well as the lives of saints. But she also served as spiritual counselor and guide for the people of the village and for the monastic communities of the region. Martyrios reports that monks and abbots would travel from throughout the vicinity to seek her counsel and receive her blessing „as spiritual mother“.

Honored by the male religious luminaries of the day, Shirin was also venerated by the lay community. „Women in particular frequented her company, seeing that she was someone to whom they found access easy, in view of the status they had in common. They greatly profited from her, both from talking with her and from just seeing her; and they were drawn to imitate her zealously, insofar as was possible“⁴⁷. Martyrios’ own mother was a frequent visitor, often taking Martyrios in his childhood and exhorting him repeatedly to take Shirin as his model in life - as he in fact claims to have done.

Once again, the account of Shirin’s devotional activities shows great similarity with the practices and domestic patterns of the Daughters of the Covenant, and also of deaconesses. She is not identified as either. Yet clearly the conduct of her life was familiar to the broader Christian populace, in many respects, because of the ministry of women in those offices.

Women could be, and were, visible, active, and venerable participants in the public and individual religious lives of the Christian community in its civic contexts in the late antique Syrian Orient. Their devotional work and ministry were clearly not confined to women’s monastic communities, nor even to laywomen in the cities, towns, and villages where they lived. The canonical literature provides repeated evidence of the tendency - or desire - to constrain the activities of women’s ministries in just such ways. But accounts like those about Euphemia and

⁴⁶ The account is translated in: BROCK/HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, 177-81.

⁴⁷ BROCK/HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, 181.

Shirin, while not frequently found in extant sources, indicate a social situation in which women's religious service was a familiar part of Christian life in its broader social setting throughout the late antique period. In considering the Syriac evidence, their model must not be forgotten.

LE STATUT JURIDIQUE DE LA FEMME DANS LE DROIT CANONIQUE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Dimitrios S a l a c h a s , Athènes

Introduction

«En créant l'être humain homme et femme, Dieu donne la dignité personnelle d'une manière égale et à l'homme et à la femme»¹. Tous les deux sont créés à l'image et à la ressemblance d'un Dieu personnel. Chacun des deux sexes est, avec une égale dignité, quoique de façon différente, image de la puissance et de la tendresse de Dieu. Hommes et femmes, régénérés dans le Christ par le baptême, participent à la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde.

Bien que dans le langage canonique courant on emploie le terme *homme* et *femme* pour indiquer respectivement la personne humaine de sexe masculin et la personne humaine de sexe féminin, les normes canoniques se réfèrent généralement à l'homme (*homo*) et à la personne physique (*persona physica*), dans le sens de l'être humain, sans distinction entre l'un et l'autre sexe, sauf quelques exceptions, où on emploie explicitement les termes *vir* et *mulier*. Par exemple, dans l'ordre sacré et le mariage: «Seul un homme (*vir*) baptisé peut recevoir validement l'ordination sacrée» (CIC, c. 1024; CCEO, c. 754); «l'homme (*vir*) ne peut célébrer validement le mariage avant seize ans accomplis, et la femme (*mulier*) avant quatorze ans accomplis» (CIC, c. 1083, § 1; CCEO, c. 800 § 1); quant à l'empêchement de l'impuissance, le c. 801 § 1 prescrit que «l'impuissance antécédente et perpetuelle à copuler de la part de l'homme (*ex parte viri*) ou de la part de la femme (*ex parte mulieris*), dirime le mariage de par sa nature même» (cf. CIC, c. 1084, § 1); quant à l'empêchement d'honnêteté publique, le c. 810 § 2 prescrit que, «cet empêchement dirime le mariage au premier degré en ligne directe entre l'homme (*vir*) et les consanguines de la femme (*mulier*) et de même entre la femme (*mulier*) et les consanguins de l'homme (*vir*)» (cf. CIC, c. 1093); quant à la définition du consentement matrimonial, le c. 817 § 1 prescrit que c'est «un acte de volonté par lequel l'homme (*vir*) et la femme (*mulier*), par une alliance irrévocable, se donnent et s'acceptent mutuellement pour constituer le mariage» (cf. CIC, c. 1057, § 2); de même le mariage est défini comme «une communauté permanente de vie entre l'homme (*vir*) et la femme (*mulier*), ordonnée à la procréation des enfants par une coopération sexuelle» (CCEO, c. 819; CIC, c. 1096). En plus le c.

¹ JEAN PAUL II, Exh. apos. Familiaris consortio (22 novembre 1981), n. 22.

33 prescrit que, «la femme (*mulier*) a la liberté, en célébrant le mariage ou pendant sa durée, de passer à l'Église de droit propre de l'homme (*ad Ecclesiam sui iuris viri transire*) (cf. CIC, c. 112, § 1,2°).

Les normes canoniques qui se réfèrent explicitement à la femme (*mulier*), à la mère (*mater*), à l'épouse (*uxor*) ou à l'homme (*vir*), à l'époux (*sponsus*), au père (*pater*) sont peu nombreuses, mais de façon générale on parle des fidèles chrétiens (*christifideles*) et de leurs droits et obligations dans l'Église et le monde, de la personne physique et de sa condition juridique, comme aussi des laïcs et les membres des instituts de vie consacrée. Dans les termes *christifideles*, *personae physicae*, *laïci*, *sodales*, *parentes*, *sponsi*, *coniuges*, *patrini* etc. sont inclus hommes et femmes sans distinction. En effet, dans le langage canonique «l'énoncé d'un discours au genre masculin concerne aussi le genre féminin, à moins qu'une autre disposition ne soit établie par le droit ou ne résulte de la nature de la chose» (CCEO, c. 1505; cf. CIC, c. 606). Donc ce qui est statué sur une radicale ou fondamentale égalité quant à la dignité et l'activité entre tous les fidèles, du fait de leur régénération dans le Christ (CIC, c. 208; CCEO, c. 11), quant à leurs droits et obligations en général (CIC, cc. 204-223; CCEO, cc. 7-26), et leurs droits, obligations et priviléges en particulier, vaut pareillement en droit pour l'un et l'autre sexe; de même pour les instituts de vie consacrée et leurs membres (*sodales*) vaut pareillement en droit pour l'un et l'autre sexe, à moins d'une autre disposition expresse du droit.

I. L'Église défenseur des droits de la femme

La constitution dogmatique sur l'Église du Concile Vatican II, n. 32, déclare explicitement: «Il n'existe pas d'inégalité dans le Christ et l'Église en raison [...] du sexe, car (selon St Paul) [...] „il n'y a plus ni hommes ni femmes: vous êtes tous un dans le Christ Jésus“ (Gal 3, 28; cf. Col 3,11)».

Le 8 décembre 1965, jour de la clôture du Concile Vatican II, les Pères conciliaires ont adressé un message aussi aux femmes de toutes conditions, filles, épouses, mères et veuves, vierges consacrées et femmes solitaires. Ce message soulignait les points suivants:

- a) L'Église a fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, l'égalité foncière de la femme avec l'homme.
- b) Mais l'heure est venue, où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteint jusqu'ici.

c) En ce moment où l'humanité connaît une si profonde mutation et notre époque technique risque de devenir inhumaine, les Pères conciliaires font un appel pressant aux femmes: «Vous êtes présentes au mystère de la vie qui commence»; «... imprégnées de l'esprit de l'Évangile, aidez l'humanité à ne pas déchoir». «Vous femmes réconciliez les hommes avec la vie, veillez, nous vous en supplions, sur l'avenir de notre espèce. Retenez la main de l'homme qui, dans un moment de folie, tenterait de détruire la civilisation humaine. Vous qui, si souvent dans l'histoire, avez donné aux hommes la force de lutter jusqu'au bout, aidez-les encore une fois à construire un monde meilleur».

d) «Épouses, mères de familles, premières éducatrices du genre humain dans le secret des foyers, trasmettez à vos fils et à vos filles les traditions de vos pères, en même temps que vous les préparez à l'insondable avenir».

e) «Vous surtout, les vierges consacrées, dans un monde où l'égoïsme et la recherche du plaisir voudraient faire la loi, soyez les gardiennes de la pureté, du désintéressement, de la piété. Jésus, qui a donné à l'amour conjugal toute sa plénitude, a exalté aussi le renoncement à cet amour humain, quand il est fait pour l'Amour infini et pour le service de tous».

Ce message, rédigé à la lumière des documents conciliaires, a inspiré sans doute le législateur dans la récente codification de l'Église catholique-romaine, à savoir dans le Code du droit de l'Église latine (1983) (CIC) et dans le Code des canons des Églises catholiques orientales (1990) (CCEO)². Les Pères conciliaires étaient conscients de certaines constatations du Concile Vatican II dans sa «Constitution pastorale dans le Monde de ce temps» (GS) concernant les légitimes revendications des femmes dans nostre société. Le Concile, énumérant les formes de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne qui doivent être dépassées et éliminées comme contraires au dessein de Dieu, indique en premier lieu celle qui se fonderait sur le sexe (n. 29): «Les femmes, dit-il, là où elles ne l'ont pas encore obtenue, réclament la parité de droit et de fait avec les hommes» (n.9). «En vérité, il est affligeant de constater que ces droits fondamentaux de la personne ne sont pas encore partout garantis. Il en est ainsi lorsque la femme est frustrée de la faculté de choisir librement son époux ou d'élire son état de vie, ou d'accéder à une éducation et une culture semblables à celles que l'on reconnaît à l'homme» (n. 29). «La présence agissante du père importe grandement à la formation des enfants; mais il faut aussi permettre à la mère, dont les enfants, surtout les plus jeunes, ont tant besoin, de prendre soin de son foyer sans toutefois négliger la légitime promotion sociale de la femme» (n. 52).

² Le Pape Jean Paul II a promulgué le Codex Iuris Canonici (CIC), pour l'Église latine, le 25 janvier 1983: AAS 75, Pars II (1983) 317; et le Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO), le 18 octobre 1990: AAS 82 (1990) 1061-1353.

Le Décret conciliaire sur l'apostolat des laïcs (AA), n. 9, accueille les exigences accrues que soulève notre temps: «Comme de nos jours les femmes ont une part de plus en plus active dans toute la vie de la société, il est très important que grandisse aussi leur participation dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Église».

L'égalité qui en résulte doit procurer la construction d'un monde non pas nivé et uniforme, mais harmonieux et uniifié, si les hommes et les femmes y apportent leurs richesses et leurs dynamismes propres³. Cette consigne du Concile du Vatican II a déjà provoqué toute une évolution, qui a trouvé dans la codification¹, la plus vaste application. Très nombreuses déjà sont les communautés chrétiennes qui bénéficient de l'engagement apostolique des femmes, dont certaines sont appelées à participer activement aux instances de réflexion pastorale, soit au niveau des diocèses, soit à l'échelon des paroisses; le Siège Apostolique, conformément au voeu du Concile, formulé au décret sur la «Charge pastorale des Évêques» (CD), n. 5, a fait prendre place à des femmes dans certains de ses organismes de travail.

Les deux Codes déclarent expressément le principe d'une véritable égalité entre fidèles, hommes et femmes, en vertu de laquelle tous coopèrent, chacun selon sa condition et sa fonction, à l'édification du Corps du Christ, qui est l'Église (cf. CIC, c. 208; CCEO, c. 11).

Il est opportun d'examiner, ici, l'application dans le concret de ce principe dans le droit canonique en vigueur, avec les nécessaires références au droit précédent préconciliaire. Indicativement nous nous limiterons à certains domaines de droit. Il faut noter que le Code latin présente une plus grande flexibilité; le Code oriental évoque les coutumes encore en vigueur dans plusieurs pays surtout du Moyen-orient, selon lesquelles l'homme, le mari, le père de famille, joue un rôle déterminant vis-à-vis de la femme, dont le législateur, tout en sauvegardant le principe de l'égalité, a dû en tenir compte.

II. La notion juridique de „fidèle chrétien“ et de „laïc“, homme et femme

Il n'y a pas une notion théologique et canonique différente de *christifidelis* (fidèle chrétien) homme et de *christifidelis* femme, comme aussi de *christifidelis laicus* homme et de *christifidelis laicus* femme (CIC, cc. 204-231; CCEO, cc. 7-26; 399-409); hommes et femmes, en tant que *christifideles*, ont dans l'Église les mêmes droits et obligations, mais aussi leurs propres fonctions.

³ Cf. PAUL VI, Allocution aux membres de la «Commission d'étude sur le rôle de la Femme dans la société et dans l'Église» et aux membres du «Comité pour l'Année internationale de la Femme», 18 avril 1975: AAS 67 (1975) 265; JEAN PAUL II, Lettre „A ciascuna di voi” („aux femmes du monde”) (29 juin 1995): AAS 87 (1995) 803-812; EV 14/2900-2929.

Les christifideles, hommes et femmes, sont décrits dans le droit comme «ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde» (CIC, c. 204, § 1; CCEO, c. 7, § 1).

Les ministres sacrés, les moines et moniales, les religieux et religieuses, les laïcs - hommes et femmes -, étant des *christifideles*, participent à leur manière à la triple fonction du Christ et ils exercent, chacun selon sa condition propre, la mission de l'Église dans le monde. La radicale et fondamentale égalité quant à la dignité et l'activité entre tous les fidèles est de droit divin, car elle provient du fait de leur régénération dans le Christ. Mais «*par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont appelés clercs, et les autres laïcs ...*» (CIC, c. 207).

Entre les fidèles, hommes et femmes, il n'y a pas de distinction quant à leur dignité et leurs droits et devoirs. La réserve aux hommes de l'ordination sacrée ne constitue pas une discrimination vis-à-vis de la femme. La capacité de recevoir les ordres sacrés n'appartient pas au domaine de l'égalité, mais au principe de variété des fonctions.

L'ordination sacrée n'est point un droit. «Nul n'a un droit à recevoir le sacrement de l'Ordre. En effet, nul ne s'arroge à soi-même cette charge. On y est appelé par Dieu ... C'est à l'autorité de l'Église que revient la responsabilité et le droit d'appeler quelqu'un à recevoir les ordres. Comme toute grâce, ce sacrement ne peut être reçu que comme un don immérité»⁴. Ainsi, quant au sujet de l'ordination sacrée, tous les deux Codes sont clairs: «Seul un homme baptisé (*viri baptizatus*) peut recevoir validement l'ordination sacrée» (CIC, c. 1024; CCEO, c. 754)⁵. Le Catéchisme de l'Église catholique, n. 1577, commente ainsi cette norme: «Le Seigneur Jésus a choisi des hommes (*viri*) pour former le collège des douze apôtres (cf. Mc 3, 14-19; Lc 6, 12-16), et les apôtres ont fait de même lorsqu'ils ont choisi les collaborateurs (cf. 1 Tm 3, 1-13; 2 Tm 1,6; Tt 1, 5-9) qui leur succéderaient dans leur tâche (S. Clément de Rome, Cor. 42, 4; 44, 3). Le collège des évêques, avec qui les prêtres sont unis dans le sacerdoce, rend présent et actualise jusqu'au retour du Christ le collège des douze. L'Église se reconnaît liée par ce choix du Seigneur lui-même. C'est pourquoi l'ordination des femmes n'est pas possible (cf. He 5, 4)».

⁴ Catéchisme de l'Église catholique, n. 1578.

⁵ Cf. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclar. Inter insigniores (15.10.1976), sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministeriel; JEAN PAUL II, Lett. ap. Ordinatio Sacerdotalis, sur l'ordination sacerdotale réservée seulement aux hommes (*viri*) (22.5. 1994), in: AAS 86 (1994) 545-548; CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Responsum ad dubium Utrum doctrina, circa doctrinam in Epist. ap. „Ordinatio sacerdotalis“ traditam (28.10. 1995), in: AAS 87 (1995) 1114; Commentaire à la Réponse: L'Oss. Rom. 19 nov. 1995, p. 2.

Comme on le sait, dans l'Église latine sont simplement empêchés de recevoir les ordres l'homme marié, à moins qu'il ne soit destiné légitimement au diaconat permanent (CIC, c. 1042, 1^o); dans ce cas il est requis le consentement de l'épouse (CIC, c. 1050, 3^o). Cet empêchement n'existe pas dans les Églises catholiques orientales, mais pour ordonner diacre ou prêtre un homme marié, il faut le consentement de l'épouse donné par écrit (CCEO, c. 769 § 1, 2^o). Ce consentement n'est point une simple formalité, c'est une vocation et un engagement de partager la vie du conjoint ministre sacré. Les canons 374 et 375 du Code Oriental exhortent les clercs mariés et leurs épouses de briller par la dignité de leur chasteté, et dans la conduite de leur vie familiale et l'éducation des enfants de donner à tous les autres fidèles un exemple lumineux.

Les *christifideles laici*, hommes et femmes, diffèrent essentiellement et non pas seulement en degré de ministres sacrés, mais ils appartiennent au sacerdoce commun du peuple de Dieu (LG 10). Ils ne sont ni clercs ni religieux. Leur statut canonique n'est pas défini, mais on souligne leur caractère séculier. Sous ce nom on entend «*les fidèles chrétiens auxquels le caractère séculier est propre et spécial et qui, vivant dans le monde, participent à la mission de l'Église sans être constitués dans l'ordre sacré ni inscrits à l'état religieux*» (CCEO, c. 399).

Bien que le terme «caractère séculier» (*in doles saecularis*) ne soit pas approprié, il traduit, en norme juridique, la doctrine du Concile Vatican II, formulée surtout dans la «Constitution sur l'Église», nn. 30-38. La note distinctive de la condition de vie des fidèles laïcs est celle de se dédier aux *negotia saecularia*. «Le temporel est un domaine propre aux laïcs et qui les caractérisent ... De par leur vocation propre, il revient aux laïcs de chercher le royaume de Dieu en administrant les choses temporelles et en les ordonnant selon Dieu. Ceux-ci vivent dans le siècle, engagés dans toutes et chacune des affaires du monde ... C'est là qu'ils sont appelés par Dieu ... C'est à eux qu'il revient particulièrement d'illuminer et d'ordonner toutes les choses temporelles, auxquelles ils sont étroitement liés, en sorte qu'elles soient toujours accomplies selon le Christ» (LG 30). «Le propre de l'état des laïcs étant de mener leur vie au milieu du monde et des affaires profanes, ils sont appelés par Dieu à exercer leur apostolat dans le monde à la manière d'un ferment, grâce à la vigueur de leur esprit chrétien» (AA 2).

La note distinctive de la condition de vie des fidèles laïcs est celle de se dédier aux *negotia saecularia*, tandis que des ministres sacrés aux *negotia ecclesiastica* et aux moines et religieux la *separatio a mundo*.

Le caractère séculier propre et spécifique de la condition de la femme en tant que *christifidelis laicus*, vivant dans le monde, est fondé précisément sur sa nature et sensibilité féminine: sa qualité d'épouse, de mère de famille, d'éducatrice dans le secret du foyer et en dehors, de personne engagée dans différents domaines d'activité dans la société, lui permettent de participer selon sa condition et fonction propre à la mission de l'Église dans le monde, sans être inscrite à l'état monastique ou religieux.

III. Pas de discrimination juridique en ce qui concerne le sexe

Dans le Code latin 1917, on constate une certaine discrimination de la personne humaine à la base du sexe, discrimination abrogée dans le nouveau Code. Nous signalons quelques exemples:

a) Les femmes pouvaient être admises dans une confrérie proprement dite de fidèles, non pas à plein titre, mais uniquement pour leur permettre de participer aux faveurs spirituelles accordées aux membres de la confrérie (c. 709, § 2). Cette norme n'apparaît plus dans le nouveau Code.

b) Dans le droit pénal, pour mesurer la proportion entre la peine à infliger et le délit commis, on considérait non seulement l'objet de la gravité et la loi, mais aussi le sexe du délinquant (c. 2218, § 1). Cette norme n'apparaît plus dans le nouveau Code.

c) Quant à l'ordre et la tenue des fidèles pendant le culte public, le c. 1262 prescrivait: «Il est souhaitable que, conformément à l'ancienne discipline, les femmes soient séparés des hommes dans l'Église. Les hommes, qui dans l'Église ou en dehors de l'Église assistent aux cérémonies sacrés doivent avoir la tête découverte, à moins que la tenue contraire ne soit autorisée par les usages approuvés ou par des circonstances particulières. Les femmes doivent avoir la tête couverte et être modestement vêtues, surtout lorsqu'elles s'approchent de la sainte Table». Cette norme n'apparaît plus dans le nouveau Code. Naturellement le Code insiste sur la participation dévouée au culte et la vénération dûe à la divine Eucharistie.

d) Quant au lieu où on doit entendre les confessions, les cc. 908 et 910 prescrivaient que régulièrement on doit entendre les confessions dans une Église, ou dans un oratoire public ou semi-public; toutefois, on peut entendre les confessions des hommes dans les maisons particulières; quant aux femmes, on doit les entendre au confessionnal, sauf s'il y a une raison de maladie ou de vraie nécessité et à condition d'observer les précautions que l'Ordinaire peut juger opportunes. Cette distinction entre hommes et femmes n'apparaît plus dans le nouveau Code.

e) Dans la procédure pour la béatification et la canonisation des saints, tout fidèle, toute assemblée régulière de fidèles peut demander à l'autorité compétente l'instruction d'une cause (c. 2003, § 1). Dans ce cas, un homme demandeur peut agir par lui-même ou par un procureur régulièrement constitué; une femme demand-

deresse ne peut pas agir par elle-même, mais elle doit avoir un procureur (c. 2004, § 1). Cette discrimination a été abrogée dans le nouveau Code⁶.

IV. Le domicile légal des époux et des enfants

Dans le précédent Code latin 1917, c. 88 ,§ 2, à vingt et un an accomplis, une personne était considérée majeure; en dessous de cet âge, elle était mineure; on admettait aussi la catégorie légale de la puberté, qui était réalisée à quatorze ans révolus pour les garçons, et à douze ans accomplis pour les filles. Selon la nouvelle codification, la majorité est atteinte à dix-huit ans accomplis; en dessous de cet âge, la personne est mineure. Le mineur, avant l'âge de sept ans accomplis, est appelé enfant (*infans*). La puberté comme catégorie légale a été supprimée, comme aussi la distinction entre mineurs garçons et filles (CIC, c. 97).

Le domicile s'acquiert par la résidence sur le territoire d'une paroisse ou au moins d'un diocèse, avec l'intention d'y demeurer définitivement ou prolongée pendant cinq années complètes (CIC, c. 102, § 1; CCEO, c. 912, § 1). Dans le droit précédent (CIC 1917, c. 93, § 1; Mp. CS, 1957, c. 21, § 1), la femme mariée avait nécessairement pour domicile celui de son mari. La nouvelle codification prescrit tout simplement que les époux ont un domicile commun, mais pour une juste cause, ils peuvent avoir chacun son propre domicile (CIC, c. 104; CCEO, c. 914). Une cause juste serait la séparation légitime ou le lieu de l'exercice d'une profession.

Le mineur a nécessairement le domicile de celui à la puissance duquel il est soumis (CIC, c. 105, § 1; CCEO, c. 915, § 1). La personne mineure est soumise à la puissance de ses parents ou tuteurs dans l'exercice de ses droits (CIC, c. 98, § 2; CCEO, c. 910, § 2). En plus le Code latin établit que le lieu d'origine des enfants est celui dans lequel, à leur naissance, leurs parents avaient pour domicile; si les parents n'avaient pas le même domicile, le lieu d'origine des enfants est celui de la mère (CIC, c. 101, § 1). Cette dernière norme abroge celle du droit précédent (CIC 1917, c. 90, § 1; Mp CS, 1957, c. 19, § 1), selon laquelle, à défaut de domicile commun des parents, le lieu d'origine de l'enfant c'était le domicile du père.

Quant à l'inscription du baptême dans le registre des baptisés, s'il s'agit d'un enfant de mère non mariée, le nom de la mère doit être inscrit, si la maternité est connue publiquement ou si elle le demande elle-même spontanément par écrit ou devant deux témoins; le nom du père doit être également inscrit, si la paternité est prouvée par un document officiel ou par sa propre déclaration faite devant le curé et deux témoins (CIC, c. 877, § 2; CCEO, c. 689, § 2).

⁶ Cf. JEAN PAUL II, Cost. apost. *Divinus perfectionis Magister*, 25 janvier 1983: AAS 75 (1983) 349-355; CONGREGATION POUR LES CAUSES DES SAINTS, Normes *Cum in constitutione apostolica*, 7 fév. 1983: AAS 75 (1983) 396-403, EV 8/570.

De la mère non mariée, le CCEO traite en plus à propos de l'inscription ecclésiale de son enfant mineur en dessous de quatorze ans; cet enfant est inscrit à l'Église de droit propre à laquelle appartient la mère (c. 29, § 2, 2^o). Cette norme ne figure pas dans le CIC, mais implicitement elle s'applique aussi à l'enfant de la mère latine non mariée, en vertu du CIC, c. 98, § 2, selon lequel la personne mineure est soumise à la puissance de celui qui exerce la tutelle.

Quant à l'inscription ecclésiale des enfants mineurs en dessous de quatorze ans à l'Église du père, le Code oriental évoque les coutumes encore en vigueur dans plusieurs pays surtout du Moyen-orient, selon lesquelles le père de famille joue un rôle déterminant, dont le législateur a tenu dûment compte. Ainsi les deux Codes en vigueur présentent quelques différenciations à ce propos. Le problème se pose dans le cas où les parents relèvent des Églises catholiques différentes, latine ou orientale. Le Code latin prescrit que ces enfants sont inscrits à l'Église latine, si tous les deux, d'un commun accord, ont choisi de faire baptiser leur enfant dans l'Église latine; en cas de désaccord, l'enfant est inscrit à l'Église dont relève le père (c. 111, § 1). Pour le Code oriental cet enfant est inscrit, en principe, à l'Église de droit propre à laquelle est inscrit le père; il peut être inscrit à l'Église de la mère, si les deux parents le demandent d'un commun accord (c. 29, § 1). Bien que le Code latin ne fasse pas prévaloir, en principe, le père dans l'état juridique des enfants mineurs, en pratique les deux Codes confirment la prédominance du père, car de toute façon l'accord du père est requis pour l'inscription du mineur à l'Église de la mère.

On a déjà dit que les raisons de la prédominance du père vis-à-vis des enfants mineurs et du mari vis-à-vis de la femme dans le Code oriental, sont d'ordre principalement sociologique, surtout dans les pays du Moyen-orient où les enfants mineurs et la femme, par droit coutumier, suivent le statut juridique du père ou du mari. On a souligné au cours des travaux de la Commission de révision du Code, qu' «au Moyen-Orient il semblerait étrange que le mari passe à l'Église de droit propre de la femme; en plus il semble que les prescriptions en vigueur des Statuts Personnels ne le permettraient pas»⁷.

V. Rapports entre l'homme et la femme dans le mariage

a) Une perspective essentiellement nouvelle, fondée sur la doctrine du Vatican II (GS 48-51), a été opérée dans la nouvelle législation canonique matrimoniale, qui touche précisément l'égalité en dignité et activité entre les époux. Le droit précédent envisageait le mariage comme un contrat entre l'homme et la femme, dont la fin première, essentielle est la procréation et l'éducation des enfants; les fins secondaires sont l'aide mutuelle des époux et le remède à la concubiscence (CIC 1917, c. 1013, § 1; Mp CA 1949, c. 2, § 1). La conception de ma-

⁷ NUNTIA 28 (1989) 20-21, 25-26; 29 (1989) 36-48.

riage comme une communauté de vie dans laquelle l'homme et la femme puisent enrichissement physique et moral, était non pas seulement ignorée, mais condamnée par le Saint-Office d'alors⁸. Donc la fin principale du mariage était conçue comme un droit *ad copulam ad filios generandos*; le bien des conjoints était secondaire.

Selon la nouvelle codification, qui ne fait plus mention des fins première et secondaire, le mariage est conçu comme une alliance (*foedus*), par laquelle l'homme et la femme par leur consentement personnel et irrévocable, constituent entre eux une communauté pour toute la vie, qui est ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints et à la génération et à l'éducation des enfants (CIC, cc. 1055, § 1, 1057, § 2; CCEO, c. 776 § 1). Par leur consentement, l'homme et la femme se donnent et s'acceptent mutuellement pour constituer le mariage (CIC, c. 1057, § 2; CCEO, c. 817 § 1). L'approche interpersonnelle et communautaire des rapports entre les époux dans le mariage est déterminante pour sauvegarder leur pleine égalité en droits et devoirs. L'acte conjugal même à copuler exige qu'il soit accompli «de manière humaine» (*humano modo*) (CIC, c. 1061, § 1), à savoir il doit être un acte humain suivant les règles de la nature, acte pleinement volontaire, conscient et libre. Les canons soulignent aussi la «coopération sexuelle» entre les époux, qui est ordonnée à la procréation des enfants (CIC, c. 1096, § 1; CCEO, c. 819).

b) Conséquence fondamentale de cette perspective, affirmée explicitement par les canons, c'est l'égalité de droits et obligations entre l'homme et la femme en ce qui concerne la communauté de vie conjugale (CIC, c. 1135; CCEO, c. 777). Il en résulte aussi que l'obligation à la fidélité conjugale concerne l'homme et la femme. La fidélité exprime la constance dans le maintien de la parole donnée. Les offenses à la dignité du mariage (adultère et divorce, la polygamie et l'union libre) concernent à titre égal l'homme et la femme.

c) L'âge pour le mariage est prescrit seize ans accomplis pour l'homme et quatorze ans accomplis pour la femme (CIC, c. 1083, § 1; CCEO, c. 800 § 1).

d) L'empêchement de l'impuissance à copuler soit de la part de l'homme soit de la part de la femme, dirime le mariage de par sa nature même (CIC, c. 1084, § 1; CCEO, c. 801 § 1).

e) Le Code latin conserve la notion traditionnelle de l'empêchement de l'enlèvement: «Aucun mariage ne peut exister entre l'homme et la femme enlevée ou au moins détenue en vue de contracter mariage avec elle»; il n'envisage, donc, que le cas de la femme enlevée ou au moins détenue en vue de contracter mariage

⁸ Saint-Office, Réponse au dubium sur les fins du mariage, 1 avril 1944: AAS 1944, p. 103.

avec elle (c. 1089; cf. aussi CIC, 1917, c. 1074, § 1; Mp. CA, c. 64 § 1). Le Code oriental modifie cette norme sans faire distinction entre l'homme et la femme: «Le mariage ne peut être célébré validement avec une personne enlevée ou au moins détenue en vue de célébrer le mariage avec elle» (c. 806). Une femme, aujourd'hui, pourrait commettre le rapt en vue de contracter mariage avec un homme enlevé.

De même, dans le précédent droit pénal, le délit de l'enlèvement concernait seulement l'homme, à savoir, si un homme (*vir*), en vue du mariage ou pour satisfaire sa passion, avait enlevé une femme contre son gré, de force ou par dol (enlèvement de violence), ou s'il a enlevé une mineure consentante, mais à l'insu ou contre le gré de ses parents ou de ses tuteurs, il était exclu de plein droit des actes légitimes ecclésiastiques» (c. 2353). Les nouveaux Codes prescrivent tout simplement que «qui enlève une personne par violence ou par ruse sera puni» (CIC, c. 1397; CCEO, c. 1451). Pas de distinction, donc, dans le droit pénal actuel entre homme ou femme qui commet ce délit.

f) Si les époux appartiennent à des Églises catholiques différentes, latine ou orientale, le mariage est célébré validement devant le curé de l'époux ou de l'épouse (CIC, c. 1109; CCEO, c. 829, § 1). Mais le Code oriental prescrit que le mariage sera célébré devant le curé de l'époux (CCEO, c. 831 § 2). Cette préférence qui existait au Code latin précédent 1917, a été abrogée dans le nouveau Code latin.

g) Quant à la condition juridique des époux dans le mariage, le problème se pose également dans le cas où l'homme et la femme relèvent des Églises catholiques différentes, latine ou orientale. Pour le Code latin, c. 112 § 1, 2^o, le conjoint latin, homme ou femme, en se mariant ou pendant la durée de son mariage, peut passer à l'Église catholique orientale de son conjoint. Cette norme a abrogé la norme du Code précédent de 1917, c. 98, § 4, qui autorisait le passage seulement de la femme.

Le Code oriental conserve cette norme: Le c. 33 établit: «La femme a la liberté, en célébrant le mariage ou pendant sa durée, de passer à l'Église de droit propre du mari» (cf. CS, c. 9), à savoir seule la femme peut suivre l'état juridique du mari, et non pas le contraire; tandis que l'époux latin peut passer à l'Église orientale de sa femme. Naturellement, il s'agit de deux catholiques, car si l'un des conjoints est catholique et l'autre non catholique, la partie catholique, homme ou femme, est tenue à rester fidèle à son Église (CIC, cc. 1124, 1125; CCEO, cc. 813, 814). L'époux oriental pour passer à l'Église de sa femme, il faut qu'il obtienne le consentement du Siège Apostolique (CCEO, c. 32, § 1).

h) Quant à la dissolution du lien du mariage d'un homme non baptisé, qui a en même temps plusieurs épouses non baptisées (un musulman qui se convertit), après avoir reçu le baptême dans l'Église catholique, s'il lui est dur de rester avec

la première épouse, peut garder une d'entre elles, après avoir renvoyé toutes les autres. Cela vaut aussi de la femme non baptisée qui aurait en même temps plusieurs maris non baptisés (CIC, c. 1148, § 1; CCEO, c. 859 §§ 1 et 2). Cette norme a été établie en faveur de la foi de celui qui reçoit le baptême, homme ou femme, et de la monogamie, voulue par le droit divin.

i) Quant à la séparation des époux avec maintien du lien, c'est-à-dire sans dissolution du mariage, les conjoints ont les mêmes droits et obligations (CIC, cc. 1151-1155; CCEO, c. 863-866). Il est instamment recommandé que le conjoint, homme ou femme, mû par la charité et soucieux du bien de la famille, ne refuse pas son pardon à la partie adultère et ne rompe pas la communauté de la vie conjugale; si cependant il ne lui a pas pardonné la faute, il a le droit de rompre la communauté de vie conjugale (CIC, c. 1152, § 1; CCEO, c. 863, § 1). Une autre raison de séparation avec maintien du lien est le fait que l'un des conjoints, homme ou femme, met en danger ou rend trop dure la vie commune pour l'autre conjoint ou pour les enfants (CIC, c. 1153, § 1; CCEO, c. 864, § 1).

VI. Droits et obligations des parents vis-à-vis de leurs enfants

Les deux Codes ne font aucune distinction entre le père et la mère à propos de leurs droits et obligations vis-à-vis de leurs enfants. Nous en soulignons quelques-uns:

a) L'obligation des parents de faire baptiser l'enfant au plus tôt, selon la coutume légitime; la nécessité que les parents de l'enfant à baptiser ainsi que ceux qui assumeront la charge de parrain, soient convenablement instruits de la signification de ce sacrement et des obligations qui lui sont inhérentes et dûment préparés à la célébration du mariage (CIC, cc. 867 a, 851, 2^o; CCEO, c. 686).

b) Le droit primordial et l'obligation des parents de prendre soin, selon leurs forces, de l'éducation physique, religieuse, morale, sociale et culturelle de leurs enfants CIC, cc. 1136, 793, § 1; CCEO, c. 783, § 1, 1^o).

c) Le soin des parents d'éduquer les enfants, surtout à la piété envers Dieu et à l'amour du prochain, au milieu d'une famille chrétienne éclairée par la foi et animée par l'amour mutuel (CIC, c. 793; CCEO, c. 627, § 1).

d) Il appartient à l'Église ensemble avec les parents, de prendre soin de l'éducation catholique de leurs enfants (CIC, cc. 793, 794, § 1; CCEO, c. 628, § 1). Ils ont l'obligation de former leurs enfants dans la foi et la pratique de la vie chrétienne (CIC, c. 774, § 2; CCEO, c. 618).

e) Pour qu'un enfant soit baptisé licitement, il faut que les parents, père et mère, assurent qu'il sera éduqué dans la foi catholique (CIC, c. 868, § 1, 2°; CCEO, c. 681, § 1, 1°).

f) Leur consentement, ou au moins de l'un d'eux, père ou mère, est requis pour baptiser licitement l'enfant mineur (CIC, c. 681, § 1, 2°; CIC, c. 681 § 1 2° et § 5).

g) Quant aux parrains au baptême, le CCEO ne mentionne que le parrain (c. 684, § 1). Naturellement les normes qui se réfèrent au le parrain concernent aussi la marraine. Le CIC, c. 873, est plus explicite, car il prescrit qu'«un seul parrain ou une seule marraine, ou bien aussi un parrain et une marraine seront admis».

h) Le droit des parents à la désignation du parrain ou de la marraine de l'enfant mineur (CIC, c. 874, § 1, 1°; CCEO, c. 685 § 1, 4°). Le père et la mère ne peuvent pas être validement parrain ou marraine de leur enfant (CIC, c. 874, § 1, 5; CCEO, c. 685 § 1, 5°).

i) Leur obligation d'animer la famille de l'esprit évangélique pour que les enfants puissent écouter la vocation du Seigneur et y répondre (CIC, c. 233; CCEO, c. 329, § 1, 1).

j) Leur juste liberté dans le choix des moyens d'éducation des enfants (CIC, c. 797; CCEO, c. 627 § 3).

k) Leur obligation de favoriser l'école catholique et y envoyer leurs enfants (CIC, c. 798; CCEO, c. 633 § 2).

l) Le mariage de l'enfant mineur ne sera pas célébré licitement à l'insu des parents ou contre leur volonté (CIC, c. 1071, § 1, 6°; CCEO, c. 789, 4°). Le Code latin précise «à l'insu ou malgré l'opposition raisonnable de ses parents», ce qui veut dire que le mariage de l'enfant mineur sera célébré licitement si l'opposition de ses parents n'est pas raisonnable.

m) Il est interdit de revêoir dans l'Église catholique, contre la volonté des parents non catholiques, celui qui n'a pas encore accompli quatorze ans (CCEO, c. 900 § 1).

n) Les parents ont le droit de faire appel à la justice pour les enfants mineurs ou privés de l'usage de la raison (CIC, c. 1478; CCEO, c. 1136 § 1).

o) Il est interdit d'admettre licitement dans un institut religieux les parents dont l'aide est nécessaire pour nourrir et éduquer leurs enfants, ni les enfants qui doivent venir en aide à un père ou une mère, qui se trouvent dans un besoin grave (CIC, cc. 644, 643, § 1,1°; CCEO, cc. 452 § 2, 517 § 1).

VII. Fonctions des fidèles chrétiens laïcs, hommes et femmes, dans l'Église

1. Fonctions liturgiques

Les deux Codes présentent des accentuations différentes en ce domaine. Le Code latin est plus souple dans l'admission des laïcs, y comprises les femmes, à des fonctions liturgiques, tandis que le Code oriental est plus restrictif.

Dans l'Église latine, les ordres mineurs, inclus le sousdiaconat, ont été supprimés, remplacés par divers ministères⁹. Ainsi, le CIC parle de ministères qui peuvent être assumés de manière permanente par des laïcs; sous le nom de laïcs on entend ici tous les fidèles, hommes et femmes, à l'exclusion des membres engagés dans un ordre sacré et dans un état religieux reconnu par l'Église. Le c. 230 prescrit les normes suivantes:

«§1. Les laïcs hommes (*viri laici*) qui ont l'âge et les qualités requises établies par le décret de la Conférence des Évêques, peuvent être admis d'une manière stable par le rite liturgique prescrit aux ministères de lecteur et d'acolyte»

Donc, seuls les laïcs hommes (*viri laici*) peuvent être admis d'une manière stable par le rite liturgique prescrit aux ministères de lecteur et d'acolyte, les femmes étant exclues de ces ministères. Tout de même celui qui a été institué à ces ministère n'est pas un clerc mineur, mais il y reste laïc.

Pour les autres fonctions liturgiques, peuvent être admis des laïcs, hommes et femmes, comme ministres ordinaires ou extraordinaires. Ces fonctions sont les suivantes:

«§2. Les laïcs (hommes et femmes) peuvent, en vertu d'une députation temporaire, exercer la fonction de lecteur dans les actions liturgiques; de même, tous les laïcs (hommes et femmes) peuvent exercer selon le droit, les fonctions de commentateur, de chantre, ou encore d'autres fonctions.»

Parmi ces autres fonctions c'est aussi le service à l'autel, selon les dispositions du Siège Apostolique. Quant aux servants de messe, le Code latin de 1917, c. 813, § 2 prescrivait qu'il ne faut pas admettre les femmes à servir à l'autel, mais il admettait qu'à défaut de servant masculin, clerc ou laïc, une femme réponde de loin, tout ayant été préparée pour la messe et se trouvant à portée du célébrant; une

⁹ PAUL VI., Mp. Ministeria quaedam, 15 août 1972, AAS 64 (1972) 529-534.

juste cause est requise et suffisante pour ce service. Cette norme n'apparaît plus dans le nouveau Code. Tout de même, la Congrégation pour le Culte divin et la discipline des sacrements, tout en autorisant d'admettre les filles à servir à l'autel, souligne l'opportunité de suivre la «noble tradition du service à l'autel de la part des garçons»¹⁰.

§ 3. Là où le besoin de l'Église le demande par défaut de ministres, les laïcs (hommes et femmes) peuvent aussi, même s'ils ne sont ni lecteurs, ni acolytes, suppléer à certaines de leurs fonctions, à savoir exercer le ministère de la parole, présider les prières liturgiques, conférer le baptême et distribuer la sainte communion, selon les dispositions du droit».

Le CCEO conserve les ordres mineurs; celui qui a été institué dans un ordre mineur n'est plus un laïc; il est inséré selon le degré propre dans la hiérarchie ecclésiastique¹¹. A ces ordres mineurs ne peuvent accéder que des hommes (*viri*), qui ont l'âge et les qualités requises établies par le droit particulier. Mais le c. 403 § 2 prescrit: «Si les besoins ou une véritable utilité de l'Église le conseillent et qu'il n'y ait pas de ministres sacrés, certaines fonctions des ministres sacrés peuvent être confiées à des laïcs selon le droit».

Aux laïcs, donc, hommes et femmes, par voie extraordinaire, dans des cas de véritable urgence, peuvent être confiées certaines fonctions des ministres sacrés selon le droit, là où le besoin de l'Église le demande surtout par défaut de ministres sacrés; il s'agit de suppléer certaines de leurs fonctions, à savoir exercer le ministère de la parole, présider les prières liturgiques, conférer le baptême et distribuer la sainte communion, selon les dispositions du droit. Si ces deux conditions ne se vérifient pas, à savoir, en cas de nécessité et le manque de ministres, l'intervention des laïcs constitue un acte gravement illicite.

En effet, selon le droit, en cas de nécessité, le baptême peut être licitement administré par un laïc, homme ou femme (CIC, c. 677, § 2; CCEO, c. 677 § 2), même par le père ou la mère (CCEO, c. 677 § 2). Cette dernière norme manque dans le CIC, c. 861, § 2.

Selon le CIC, c. 910, les ministres extraordinaires de la sainte communion sont aussi tout autre fidèle, homme ou femme, député selon les dispositions du c. 230, § 3 déjà mentionné.

Le c. 709, § 2 du CCEO établit que c'est le rôle du prêtre de distribuer l'Eucharistie, ou bien même celui du diacre, si le droit particulier de la propre Église *sui iuris* en dispose ainsi. Mais il concède au Synode des Évêques de l'Église patriarcale, ou au Conseil des Hiérarques, le droit d'établir des dispositions opportunes selon les quelles d'autres fidèles chrétiens (hommes et femmes), peu-

¹⁰ Cf. Conseil Pontifical pour l'interprétation des textes législatifs, Réponse (11 juillet 1992); AAS 86 (1994) 541-542; EV 13/1867; Congrégation pour le Culte divin et la discipline des sacrements, Lettre cir. Credo doveroso (15 mars 1994), sur les femmes au service de l'autel: EV 14/589-596

¹¹ Cf. CONGREGATION POUR LES EGLISES ORIENTALES, Instruction, pour l'application des prescriptions liturgiques du CCEO, 6 jan. 1996, n. 73.

vent en plus des prêtres ou des diacres, distribuer la Divine Eucharistie. Mais l'instruction de la Congrégation pour les Églises Orientales pour l'application des prescriptions liturgiques du CCEO (1996), souligne que, «il est opportun que la faculté de distribuer l'Eucharistie accordée à celui qui ne serait ni un Évêque, ni prêtre, ni diacre - si tel est l'usage établi par le droit particulier d'une Église *su iuris* - ne soit exercée que dans des cas de véritable urgence». En plus, il faut éviter l'étonnement des fidèles chrétiens; il faut se garder des innovations qui risquent d'être mal comprises, étant en désaccord avec l'usage traditionnellement connu par les fidèles. Une telle attention doit être même élargie aux réactions des fidèles orthodoxes¹².

Enfin, le CIC, c. 1112, prévoit la possibilité, dans des cas de véritable urgence, de la célébration du mariage par un laïc, homme ou femme: «Là où il n'y a ni prêtre ni diacre, l'Évêque diocésain, sur avis favorable de la Conférence des Évêques et avec l'autorisation du Saint-Siège, peut déléguer des laïcs pour assister aux mariages. Il faudra choisir un laïc idoine, capable de donner une formation aux futurs époux et apte à accomplir convenablement la liturgie du mariage». Il faut noter, tout de même, que dans la tradition latine ce sont les époux les ministres du sacrement du mariage, tandis que le ministre sacré joue le rôle de témoin qualifié, qui demande la manifestation du consentement des contractants et la reçoit au nom de l'Église (CIC, c. 1108). Cette norme n'est pas comprise dans le CCEO, car elle est contraire à la tradition orientale, qui requiert le rite sacré, à savoir la bénédiction nuptiale du prêtre (CCEO, c. 828).

2. Fonctions prophétiques

Selon les deux Codes, tous les fidèles chrétiens, hommes et femmes, ont le droit et l'obligation de travailler à ce que le message divin du salut atteigne de plus en plus tous les hommes de tous les temps et de toute la terre (CIC, c. 211; CCEO, c. 14). Cette obligation est encore plus pressante dans ces situations où ce n'est que par eux que les hommes peuvent entendre l'Evangile et connaître le Christ (CIC, c. 225, § 1; CCEO, c. 406), à savoir dans de telles situations où ce n'est que par la présence de l'homme ou de la femme que les hommes peuvent entendre l'Evangile et connaître le Christ. En effet, puisque l'accès au travail et à la profession est ouvert aujourd'hui à tous, sans discrimination injuste entre hommes et femmes, il y a plusieurs milieux ou domaines sociaux et professionnels, où la présense de la femme est propre ou primordiale.

L'homme et la femme catholiques, comme citoyens d'une nation, ont le droit que leur soit reconnue dans les affaires de la cité terrestre la liberté qui appartient à tous les citoyens (CIC, c. 227; CCEO, c. 402). C'est à eux qu'appartient en premier lieu de chercher le Royaume de Dieu en gérant les affaires temporelles et en les

¹² CONGREGATION POUR LES ÉGLISES ORIENTALES, Instruction, nn. 58 et 68.

régulant selon Dieu, surtout en défendant les lois justes dans la société (CCEO, c. 401; cf. CIC, c. 225, § 1). Leur libre opinion dans les affaires politico-sociales doit être imprégnée de l'esprit évangélique, respectueuse de la doctrine proposée par le magistère de l'Église (CIC, c. 227; CCEO, c. 402). A titre d'exemple, dans la question de la légitimation par les Etats du divorce, de l'avortement, de la fécondité artificielle, du mariage entre homosexuels, de la régulation des naissances, et en d'autres domaines de bioéthique, etc., la voix de la femme chrétienne doit se faire sentir vigoureusement pour protéger l'institution sacrée du mariage et de la famille, selon le Christ (CIC, c. 226; CCEO, c. 407).

Pour rendre ce témoignage, l'homme et la femme catholiques, ont le droit et l'obligation d'acquérir une connaissance, appropriée aux aptitudes et à la condition de la nature de chacun, de la doctrine révélée pour l'annoncer et la défendre (CIC, c. 229, § 1; CCEO, c. 404 § 1); d'acquérir cette connaissance plus approfondie des sciences sacrées enseignées dans les universités d'études ou les facultés ecclésiastiques, en acquérant les grades académiques (CIC, c. 229, § 2; CCEO, c. 404 § 2); en plus, en observant les prescriptions concernant l'idonéité requise, hommes et femmes sont habilités à recevoir de l'autorité ecclésiastique compétente le mandat d'enseigner les disciplines sacrées (CIC, c. 229, § 3; CCEO, c. 404 § 3). Ceux d'entre les fidèles, hommes et femmes, qui en sont capables et qui s'y forment peuvent aussi prêter leur concours à la formation catéchétique (cf. CIC, cc. 774, 776, 780; CCEO, c. 624 § 3), et aux moyens de communication sociale, surtout ceux qui sont experts dans la réalisation et la transmission des communications, et ils s'appliqueront avec zèle à ce que l'usage de ces moyens soit imprégné de l'esprit du Christ (CIC, c. 823 § 1; CCEO, c. 651 § 1).

Dans des circonstances extraordinaires, surtout pour suppléer au manque de clercs, l'Évêque peut donner aussi à des fidèles chrétiens laïcs, hommes ou femmes, qui ont les qualités requises, le mandat de prêcher même dans l'Église, restant sauve la norme selon laquelle l'homélie, qui fait partie de la liturgie eucharistique elle-même, est réservée au prêtre ou au diacre (CIC, cc. 766, 767, § 1; CCEO, cc. 610 § 4; 614 § 4).

Hommes et femmes reconnus pour leur expérience et leur compétence peuvent être appelés par l'Ordinaire pour l'organisation de l'instruction de futurs époux (CIC, c. 1064).

Une attention particulière porte l'Église sur le rôle des femmes qui ont consacré leur vie à l'activité missionnaire, soit que celle-ci s'exerce dans leur propre patrie, soit qu'elle prenne place dans un autre pays¹³. De fait, certaines qualités humaines sont plus proprement féminines et constituent pour l'évangélisation un soutien privilégié. L'histoire des missions a, depuis longtemps, attesté l'immense part prise par les femmes dans l'action missionnaire de l'Église. La participation

¹³ Cf. CONGREGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION (Commission pastorale), Document «La fonction évangélisatrice» (19 novembre 1975), sur la fonction de la femme dans l'évangélisation, in: La Documentation catholique, 4 juillet, n. 1701, 612-618; EV 5/1546-1587.

des femmes à l'annonce de la Bonne Nouvelle peut revêtir bien des formes, comme celles-ci: a) Activité catéchétique, tant pour les cathéchumènes que pour les chrétiens (cf. AG 26); b) visites dans les familles, chez les pauvres, les malades, les abandonnés; c) activité dans les sessions de spiritualité et les retraites; d) conseils, directives et soutien aux vocations; e) enseignement religieux jusqu'au niveau même de la théologie, en toute hypothèse d'utilité et de capacité; f) participation à l'activité des moyens de communication sociale: presse, radio, télévision.

Toutes ces formes d'action étant au fond des «cultures de la foi», supposent en qui même les pratique une foi profonde, une préparation pédagogique adaptée; chez la femme, elles revêtiront des aspects de finesse et de cœur tout particuliers¹⁴.

3. Fonctions ecclésiastiques

Tous les deux Codes, après avoir affirmé qu'au pouvoir de gouvernement, qui dans l'Église est vraiment d'institution divine, sont aptes selon le droit ceux qui sont constitués dans l'ordre sacré, ils ajoutent qu' «à l'exercice de ce pouvoir, les fidèles laïcs peuvent coopérer selon le droit» (CIC, c. 129; CCEO, c. 979). Les laïcs, hommes et femmes, reconnus idoines ont la capacité d'être admis par les Pasteurs sacrés à des offices et charges ecclésiastiques qu'ils peuvent exercer selon les dispositions du droit (cf. CIC, c. 228, § 1). Il ne s'agit pas d'un *ius*, mais plutôt d'une *habilitas* à être appelés par la hiérarchie à certaines charges ecclésiastiques ou à être entendus comme experts ou consulteurs par les autorités ecclésiastiques.

En pratique, les laïcs, hommes et femmes, qui se distinguent par la science requise, l'expérience et l'honnêteté sont aptes (*habiles sunt*) à être entendus comme experts ou consulteurs par les autorités ecclésiastiques soit à titre individuel soit comme membres de divers conseils et assemblées, telles que les assemblées et conseils paroissiaux, diocésains et même, dans les Églises catholiques orientales, patriarchaux (c. 408 § 1). Ils peuvent être aussi affectés par l'autorité compétente à d'autres charges ecclésiastiques, à l'exception de celles qui requièrent l'ordre sacré (CCEO, c. 408 § 2; CIC, cc. 228, § 2, 228, § 1). En ce qui concerne l'exercice d'une charge ecclésiastique, les laïcs sont entièrement soumis à l'autorité ecclésiastique (CCEO, c. 408, § 3).

L'idoneitas requise, à savoir l'aptitude, la capacité des laïcs, hommes et femmes, fondée sur leur baptême mais aussi sur leur science, expérience et honnêteté, correspond en premier lieu à leur propre caractère séculier, vivant dans le monde (CCEO, c. 399), et à leur vocation propre d'hommes et femmes chrétiens, de chercher le Royaume de Dieu en gérant les affaires temporelles et en les réglant sur Dieu et, pour cela, d'être pour le Christ des témoins dans la vie privée, familiale et politico-sociale et de le révéler aux autres, de défendre les lois justes dans la

¹⁴ Cf. La fonction évangélisatrice (19 novembre 1975), sur la fonction de la femme dans l'évangélisation, III; EV 5/1563.

société, et de participer ainsi à la mission de l'Église et de contribuer comme un ferment à la sanctification du monde (CCEO, c. 401; CIC, c. 225, § 2). La hiérarchie, après avoir vérifié cette aptitude, qui habilite les laïcs, hommes et femmes, à la consultation, est engagée de plus près d'avoir recours à eux toutes les fois que leur conseil et leur action sont nécessaires pour une mission efficace de l'Église.

Il s'agit, donc, des charges ecclésiastiques établies par les deux Codes, mais aussi d'autres selon le jugement de l'autorité compétente.

a) Pour les affaires économiques, à la charge d'économie dans chaque diocèse l'Évêque peut nommer un fidèle laïc, homme ou femme, vraiment compétent dans le domaine économique et remarquable par sa probité (CCEO, CIC, c. 494, § 1; CCEO, c. 262, § 1); de même dans les Églises catholiques patriarcales, il doit y avoir un économie (CCEO, c. 122, § 1). En plus, à la charge de membre du conseil pour les affaires économiques du diocèse l'Évêque peut nommer aussi des laïcs, hommes et femmes, vraiment compétents dans les affaires comme en droit civil et remarquables par leur probité (CIC, c. 492, § 1; CCEO, c. 263, § 1). Ce conseil est présidé par l'Évêque diocésain lui-même. De même dans chaque paroisse il y aura le conseil pour les affaires économiques; dans ce conseil, présidé par le curé, des laïcs, hommes et femmes, apporteront leur aide au curé pour l'administration des biens de la paroisse (CIC, c. 537; CCEO, c. 295).

b) Des laïcs, hommes et femmes, remarquables pour leur foi solide, leurs bonnes moeurs et leur prudence, participent au conseil pastoral du diocèse et de la paroisse, avec voix consultative (CIC, cc. 512, §§ 1 et 3, 514, § 1, 536; CCEO, cc. 273, §§ 1-2, 275). Cette institution n'était pas prévue dans le droit précédent.

c) Le Code latin confirme aussi l'institution du *synode diocésain*, (réunion des délégués des prêtres et des autres fidèles du diocèse avec voix consultative), auquel participent aussi des laïcs, hommes et femmes (CIC, cc. 460, 463, § 1, 5^o, 466). Ce synode apporte son aide à l'Évêque diocésain dans les affaires qui concernent les besoins spéciaux ou l'utilité du diocèse. De même le Code oriental prévoit cette institution, mais il emploie le terme *Assemblée éparchiale*, au lieu de *synode*, qui est propre à l'assemblée épiscopale (CCEO, c. 235, § 1, 10^o, 241). Dans le droit précédent, latin et oriental, n'était pas prévue l'admission des laïcs dans cette assemblée (CIC 1917, c. 358; Mp. CS, c. 424 § 2). En plus le Code oriental prévoit l'assemblée patriarchale - conseil consultatif de toute l'Église patriarchale -, qui apporte une aide au Patriarche et au Synode des Évêques de l'Église patriarchale dans les affaires de grande importance (CCEO, c. 140). A cette assemblée doivent être convoqués de chaque éparchie aussi deux laïcs, un homme et une femme (c. 143 § 1, 6^o).

d) A l'office du Vicaire judiciaire et de Vicaires judiciaires adjoints sont nommés des prêtres (CIC, 1420; CCEO, c. 1086 § 4), mais à l'office de juges peuvent être nommés d'autres fidèles chrétiens, hommes et femmes (*alii christifideles*) (CIC, c. 1421; CCEO, c. 1087 § 2); à la charge d'assesseur du juge unique peuvent être choisis parmi les fidèles chrétiens, hommes et femmes, de vie intègre (CIC, c. 1424; CCEO, c. 1089); à l'office d'auditeur pour instruire la cause peuvent être admis par l'Évêque diocésain parmi des fidèles chrétiens, hommes ou femmes, qui se distinguent par leurs bonnes moeurs, leur prudence et leur doctrine (CIC, c. 1428; CCEO, c. 1093 §§ 1-2); à l'office de promoteur de justice ou de défenseur du lien peuvent être nommés par l'Évêque parmi des fidèles chrétiens, hommes ou femmes, de réputation intègre, docteurs ou au moins licenciés en droit canonique et estimés pour leur prudence et leur zèle de la justice (CIC, c. 1435; CCEO, c. 1099 § 2).

Dans le droit précédent, latin et oriental, à ces offices ne pouvaient être nommés que des présbytres (CIC 1917, cc. 1574, 1581, 1589; Mp. SN, cc. 41 § 1, 45, 52-54, 66 § 1)

e) Pour la désignation des Évêques, les deux Codes autorisent de demander l'avis secrètement et séparément de quelques laïcs, hommes et femmes, reconnus pour leur sagesse, prudence et leur vie chrétienne (CIC, c. 377, § 3; CCEO, c. 182, § 1).

Dans le droit précédent, latin et oriental, toute intervention des laïcs dans l'élection des Évêques était exclue (CIC, cc. 329, 331; Mp. CS, c. 252 § 1, 2°).

f) Enfin le Code latin prévoit la possibilité, à cause de la pénurie de prêtres, de confier aussi à des laïcs, hommes et femmes, l'exercice solidairement (*in solidum*) de la charge pastorale d'une paroisse. Dans ce cas l'Évêque constituera un prêtre qui, muni des pouvoirs et facultés du curé, sera le modérateur de la charge pastorale (c. 517 § 2). Telle possibilité n'est pas prévue dans le Code oriental.

VIII. Droit d'association de femmes

Le droit d'association de fidèles (clercs, religieux et religieuses et laïcs, hommes et femmes) est garanti dans l'Église. Les fidèles ont la liberté de constituer et de diriger librement des associations par convention privée conclue entre eux, pour poursuivre des fins spirituels de charité et de piété, ou encore destinées à promouvoir la vocation chrétienne dans le monde. Toute association privée de fidèles est admise dans l'Église, si ses status sont reconnus par l'autorité ecclésiastique compétente, et elle est soumise à sa vigilance au domaine de l'intégrité de la foi et des moeurs (CIC, cc. 215, 299, 305, § 1; CCEO, cc. 18, 573, § 2, 577, §§ 1-2). Pour les associations de laïcs les Codes prescrivent des normes spéciales, qui

recommandent aux laïcs de participer aux associations, spécialement celles qui se proposent d'animer l'ordre temporel d'esprit chrétien et qui favorisent la promotion de la foi et de la vie chrétienne (CIC, c. 327; CCEO, c. 402). Un accent particulier est mis aux associations des parents, ayant pour but l'étroite coopération avec les maîtres d'école auxquels ils confient leurs enfants pour leur éducation (CIC, c. 796, § 2). C'est bien claire l'importance des associations de femmes chrétiennes dans la société d'aujourd'hui. Multiples sont les domaines, qui rendent nécessaire cette association. Avant tout pour défendre, à la lumière de l'esprit évangélique, la dignité même de la femme, l'institution du mariage et de la famille contre les déviations de notre temps, pour défendre les justes lois dans la société concernant la vie dès son premier moment, pour la lutte contre la prostitution et l'exploitation de la femme, pour la protection de la fille-mère, et en général pour défendre l'égalité de la femme avec l'homme partout dans le monde, et l'insérer activement dans la vie socio-politique.

IX. La femme consacrée

«Il existe des fidèles ... qui sont consacrés à Dieu à leur manière particulière par la profession des conseils évangéliques au moyen de vœux ou d'autres liens sacrés ..., qui concourent à la mission salvatrice de l'Église; leur état, même s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient à sa vie et à sa sainteté» (CIC, c. 207).

La normative du Code latin sur les *Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique* (Livre II, cc. 573- 746) et celle du Code oriental sur *les moines et tous les autres religieux et les membres des autres instituts de vie consacrée* (Titre XII, cc. 410-572), vaut pareillement pour l'un et l'autre sexe, car «l'énoncé d'un discours au genre masculin concerne aussi le genre féminin, à moins qu'une autre disposition ne soit établie par le droit ou ne résulte de la nature de la chose» (CIC, c. 606; CCEO, c. 1505).

Quant aux moniales la normative latine est plus restrictive, en vue de sauvegarder intégralement la vie contemplative. Le CIC prescrit des normes particulières:

Pour ériger un monastère de moniales, outre que le consentement préalable de l'Évêque diocésain, est requise en plus la permission du Siège Apostolique (CIC, c. 609). Le Code oriental ne prévoit pas cette norme.

«Les monastères de moniales associés à un institut d'hommes ont leur propre mode de vie et leur gouvernement selon les constitutions. Les droits mutuels et les obligations doivent être définis de telle sorte qu'un bien spirituel puisse découler de cette association» (CIC, c. 614). Le Code oriental ne prévoit cette norme.

Le CIC, c. 630 § 3, prescrit que dans les monastères de moniales il y aura des confesseurs ordinaires approuvés par l'Ordinaire du lieu. Le CCEO comprend

implicitement une norme semblable pour les confesseurs des moniales (c. 475, § 1).

«Les monastères de moniales, qui sont ordonnés intégralement à la vie contemplative, doivent observer la clôture papale, c'est-à-dire selon les règles données par le Siège Apostolique. Les autres monastères de moniales garderont la clôture adaptée à leur caractère propre et défini dans leurs constitutions» (CIC, c. 667, § 3). Le Code oriental ne prévoit pas cette norme.

«Pour les moniales, il appartient au seul Siège Apostolique de concéder l'indult d'exclaustration» (CIC, c. 686, § 2). Le Code oriental ne prévoit pas cette norme, mais confie cet indult à l'autorité à laquelle le monastère est soumis (CCEO, c. 489, § 1).

Au conciles particuliers participent également avec suffrage consultatif les supérieures majeures d'instituts religieux féminins (CIC, c. 443, § 3, 2^e). Le Code oriental autorise le Patriarche, avec le consentement du Synode permanent, d'inviter d'autres personnes, hommes et femmes, afin qu'ils donnent leur avis comme experts aux Évêques réunis en Synode (CCEO, c. 102, § 3); y sont également comprises les supérieures majeures d'instituts religieux féminins.

Tous les deux Codes admettent aussi d'autres formes de vie consacrée, surtout l'ordre des vierges et des veuves consacrées, qui s'engagent à part dans le monde à la chasteté par une profession publique (CCEO, c. 570; CIC, c. 604).

Quant aux diaconesses, ancienne institution en orient et conservée dans le passé chez quelques Églises orientales, la question a été posée et longuement étudiée au sein de la Commission pour la révision du Code oriental, en vue d'une restauration de l'institution. Mais finalement la question a été mise à une étude ultérieure¹⁵.

X. Conclusion

Les normes canoniques qui se réfèrent explicitement à la femme (*mulier*), à la mère (*mater*), à l'épouse (*uxor*) ou à l'homme (*vir*), à l'époux (*sponsus*), au père (*pater*) sont peu nombreuses, mais à maintes reprises on mentionne les fidèles chrétiens (*christifideles*) et leurs droits et obligations dans l'Église et le monde, la personne physique et sa condition juridique, comme aussi les laïcs et les membres des instituts de vie consacrée. Dans les termes *christifideles*, *personae physicae*, *laici*, *sodales*, *parentes*, *sponsi*, *coniuges*, *patrini* ecc. sont inclus hommes et femmes sans distinction, sauf s'il s'avère, à partir du contexte ou de la nature de la chose, qu'il en va autrement.

En effet, l'énoncé d'un discours au genre masculin concerne aussi, en principe, le genre féminin, (cf. CIC, c. 606; CCEO, c. 1505). Donc ce qui est statué sur

¹⁵ Cf. G. NEDUNGATT, in: *On Clerics in general*, Nuntia 3 (1976) 58.

les *christifideles, personae physicae, laici, sodales, parentes, sponsi, coniuges, patrini ecc.*, leur radicale égalité dans la dignité et l'action (CIC, c. 208; CCEO, c. 11), leurs droits et obligations en général (CIC, cc. 204-223; CCEO, cc. 7-26), vaut également, en droit, pour l'un et l'autre sexe; de même pour les supérieurs et les membres (*sodales*) des instituts de vie consacrée.

La doctrine du Concile de Vatican II a opéré une profonde réforme de la législation précédente concernant la position de la femme dans l'Église. Entre les fidèles, hommes et femmes, il n'y a pas de discrimination quant à leur dignité et leurs droits et devoirs. La réserve aux hommes de l'ordination sacrée ne constitue pas une discrimination vis-à-vis de la femme. L'ordination sacrée n'est point un droit, mais un appel par Dieu. C'est à l'autorité de l'Église que revient la responsabilité et le droit d'appeler quelqu'un à recevoir les ordres.

La normative plus restrictive concernant les moniales est justifiée en vue de sauvegarder intégralement le caractère contemplatif de la vie monastique, qui appartient à la vie et à la sainteté de l'Église.

Le Code latin est plus fléxible dans l'attribution à la femme d'une place plus active dans la vie ecclésiale, même liturgique. Le Code oriental est assez restrictif, compte tenu de la tradition et des coutumes orientales. On y constate que le statut juridique du mari, du père est prédominant, car il détermine, en principe, celui de la femme et de l'enfant mineur, tandis que le Code latin le détermine seulement exceptionnellement, s'il manque l'accord des parents. Comme on a déjà dit, les raisons de la prédominance du père vis-à-vis de la mère dans ce cas, sont d'ordre principalement sociologique, surtout dans les pays du Moyen-orient où, par droit coutumier, la femme suit le mari et les enfants sont baptisés dans le rite du père et portent de toute manière son nom et la *religion* du père sur leurs documents civils; en plus en Orient dans les pays à *Statut Personnel* la loi civile n'admet que le rite du père pour les mineurs¹⁶.

Tout de même, le législateur, tout en reconnaissant la tradition en vigueur en Orient, il a maintenu la clause apposée au canon relatif à la volonté concertée des époux dans le choix du patrimoine rituel de leurs enfants, pour affirmer le principe fondamental de l'égalité de droits des parents, homme et femme¹⁷.

Sans doute l'heure est venue, pour que la vocation de la femme s'accomplisse aussi dans l'Église en plénitude, dans le respect de sa dignité féminine et de sa mission chrétienne irremplaçable d'épouse, de mère, de personne engagée professionnellement dans la société, ou de personne consacrée. Hommes et femmes, régénérés dans le Christ par le baptême, participent à la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde.

¹⁶ Nuntia 22 (1986) 30.

¹⁷ Cf. Nuntia, 28 (1989) 21; Discours du Pape Jean Paul II pour la solennelle présentation du CCEO, le 25 octobre 1990, 12: AAS 83 (1991) 486-496.

THE ENCLOSURE OF MOUNT ATHOS IN THE FRAMEWORK OF GENDER DISCRIMINATION

Charalambos K. P a p a s t a t h i s , Thessaloniki

It was in September 15, 1997, when at the European Union's Meeting of the Ministers of Foreign Affairs, the Greek Government, responding to the wishes of the monks of Mount Athos, sought to render a Joint Declaration of the „15“, which Greece had registered in reference to the „Declaration of the regime of Churches and non-confessional organisations“. The purpose of this Joint Declaration was to solicit the European Union's direct and outright recognition of the special regime of Mount Athos. And this was because no such absolute acknowledgement existed in the Joint Declaration n° 4, concerning Mount Athos, of the Final Act of the Agreement concerning the accession of the Hellenic Republic into the European Economic Community, in 1979. However, the unilateral Declaration did not become accepted, because of the reactions of two Ministers of Foreign Affairs. They exercised a veto, claiming that: „As territory belonging to the European Union, Mount Athos cannot allow entry to men only“.

Thus, the enclosure of Mount Athos was since raised by two European ministers as an issue concerning discrimination against women¹.

The demand for institutional gender equality has been in the foreground for over two hundred years². And not merely in the legal and political field. It was in 1852, when the question was raised of the stance taken by the Holy Scriptures vis-a-vis women's rights. This occurred in the conference on women's rights in Syracuse, New York³. Both in this conference and in the next one of 1896, the equality of the two sexes was predicated on the passage of the Letter of Paul to the Galatians (3, 28): „Gone is the distinction between Jew and Greek, slave and free man, male and female,- you are all one in Christ Jesus“. It was based on this passage explicitly and it denounced the Old Testament tradition, as the inception of the subjugation of women.

No doubt the road to institutional gender equality was a long one, - and it remains that way for many countries and for a yet greater number of societies. A

¹ See Ch. PAPASTATHIS, Church and State in Greece 1997, in: European Journal for Church and State Research 5 (1998) 48-51.

² See E. ROUKOUNAS, Διεθνής Προστασία των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, Athens 1995, 284; cf. J. BETHKE ELSHTAIN, Thinking About Women, Christianity and Rights, in: J. WITTE, Jr.- J.D. van der VYVER (eds.), Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives, The Hague-Boston-London 1996, 143-155.

³ See E. ADAMTZILOGLOU, „Οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ...“. Τα βασικά χαρίσματα των δύο φύλων, Thessaloniki 1998, 25.

landmark in this course was the 1979 Convention on the abrogation of all forms of discrimination against women, which has been in effect since September 3, 1981, and has been ratified by nearly 140 countries⁴. But this does not mean that the situation is satisfactory on a global level. This was ascertained by the Special Rapporteur of the United Nations on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief in the 1997 report. Abdelfattah Amor, in accordance with the Commission of Human Rights, noted that the actual status of women as regards religion or policies resulting from or attributed to religion was not specific to any given religion. But they also urged States to take all necessary action to combat hatred, intolerance and acts of violence based on religion or belief, „including practices which violate the human rights of women and discriminate against women“⁵.

The issue that we are called upon to examine and to discuss in this conference is whether or not the enclosure in the monasteries, and more specifically and analytically, the enclosure in Mount Athos, constitutes a violation of women's rights and discrimination against them.

The prohibition of the entry of men into a women's monastery and of women into a men's monastery, the institution we call „enclosure“⁶, harks back to this age of the emergence of anchorite life. Sexual pleasure, in all its manifestations, was strictly forbidden. It was therefore imperative that the monk and the nun be guarded against temptation. Thus, in the canons on anchoritism, that were laid down by those who first introduced it, Antony the Great, Pachomios and Basil the Great⁷, there are statutes that prohibit communication between monks of the opposite sex. When communication was necessary, all necessary measures had to be taken, so as to ensure that neither party would be scandalised; precisely so that the vows of chastity are not violated.

The prohibitions were adopted by secular legislation. Novella 113 of Justinian barred the entry into any monastery of persons of a different sex from that of the monks, including persons who were deceased and to be buried. The only exception concerned the grave-diggers at a woman's burial, of course in a nunnery, who were

⁴ Th. MERON, Human Rights Law-Making in the United Nations, New York 1986, 53-82.

⁵ See the Report submitted by Mr. ABDELFATTAH AMOR, Special Rapporteur in accordance with Commission on Human Rights Resolution 1997/18, E/CN.4/1998/6/22.1.1998, p. 29.

⁶ See K. RALLIS, Περί των αβάτων των μοναστηρίων κατά το δικαιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Athens 1908 [= enlarged Greek translation of his study: Die Klosterklausur nach dem griechischen Kirchenrecht, in: Festschrift für Emil Friedberg, Leipzig 1908, 115-140]; J. CREUSEN, Clôture, in: Dictionnaire de droit canonique, t. III, Paris 1942, 891-908; E. JOMBART, in: R. NAZ, Traité de droit canonique, t. I, Paris 1954, 655-656; P. PANAGIOTAKOS, Σύστημα εκκλησιαστικού δικαιον, vol. IV, Το δικαιον των μοναχών, Athens 1957, 314-321; G. KAHRIMANIS, Αβάτων Μονής, in: ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ 1, Athens 1962, 19-21; J.L. van DIETEN, Abaton, in: Real-lexicon der Byzantinistik, I, 1968, 50-84; I. KONIDARIS, Νομική θεώρηση των μοναστηριακών Τυπικών, Athens 1984, 117-133; J. PROU, La clôture des moniales, Paris 1996.

⁷ See van DIETEN, op.cit., 49 ff.

to leave immediately after rendering their services. In fact, the rigidity surrounding the enclosure was so great, that even in this latter burial, the nuns were not permitted to attend, because of the presence of the grave-diggers. Only the Reverend Mother and the porter could be present⁸.

Secular legislation was followed by canonical legislation: The Ecumenical Council in Trullo (year 692) and the 7th Ecumenical Council (year 787) established statutes on enclosure. The first restricted the staying overnight of any person in a monastery whose monks belonged to the opposite sex; the second one prohibited the stay of women in bishop's residences or in men's monasteries⁹.

The secular and the canonical legislation coincide on the matter of enclosure. They are explicit about its establishment and its preservation. This was also reaffirmed in many Charters. In fact, some of them went beyond the established statutes. Gregory Pakourianos, for example, prohibited that a married couple stay near the Petritzos monastery. For the positions of priest, economos and economos' assistant in the Kecharitomene Nunnery, only eunuchs were allowed. The Charter of Athanasios of Meteora banned the entry of women not only into the monasteries, but in the area of Meteora itself. He also disallowed the provision of food to women, even when they were in danger of dying of starvation¹⁰.

In parallel, some Charters introduced exceptions to the rigid principle of enclosure. The imperial couple and its court were not subject to the enclosure; neither were the priests of the monastery, even the flock in the days of the monastery's festivities, in the burial of the dead, in the performance of memorial services or the visit of close relatives. These exceptions are stated in the Charters of ktetoric monasteries. And this is because, - as it has been observed -, „the founders had reasons to diverge from the rigid teachings of the enclosure, in order to favour and to protect 'their' monasteries”¹¹.

As concerns our matter, it should be made clear that both the legislation and the Charters do not justify enclosure on the basis of arguments against either the male or the female sex. They do not introduce racial criteria or considerations on the inequality of the two sexes. They establish and justify enclosure by mutual standards, exclusively in view of avoiding carnal temptations.

The first written statute that directly and expressly prohibits the entry of women into the Athos peninsula, is that of article 186 of the Mount Athos Statu-

⁸ KONIDARIS, op. cit., 119-120.

⁹ „Let neither any woman sleep in a men's monastery, nor any man in the women's convent ...“ (canon 47 of the in Trullo Ecumenical Council), and but for women to be dwelling in bishoprics, or in monasteries, is a cause for everyone's taking offence...“ (canon 18 of the 7th Ecumenical Council), see The Rudder of the Orthodox Catholic Church. The Compilation of the Holy Canons by Saints Nikodemus and Agapius, Chicago, Ill. ²1983, 347 and 446-447 respectively; N. MILAŠ, Pravila Pravoslavnog Cerkvi, t. I, St. Peterburg 1911, 582 and 630-631.

¹⁰ See KONIDARIS, op. cit., 121-131.

¹¹ See KONIDARIS, op. cit., 127, note 40.

tory Charter (hereafter S.C.): „The entry of females into the peninsula of Mount Athos is prohibited, according to long-established norms”¹².

Already during medieval times, statutes had been enacted which barred entry of children, of the beardless, of eunuchs, as well as of female animals to Mount Athos¹³. Nevertheless, postbyzantine sources refer principally to adolescents. No statute specifically prohibiting the entry of women to the peninsula has been preserved. Unless the wording in the Charter or Canonical of Saint Athanasios in 959 „an animal from those of the female species ...”¹⁴ can be taken to include woman, in the sense of living being¹⁵. There are two exceptions to the aforementioned rule: 1) The chrysobull of the emperor Manuel Palaeologos (1406) repeats the enclosure as it applies to children and eunuchs, and adds that no woman should dare enter a monastery, having dressed herself in men’s clothing and posing as a child or eunuch. And the chrysobull ends with the apostrophe that monks should be free from temptation and abstain from tainting their eyes with the sight of women¹⁶, and 2) The Charter of patriarch Jeremiah II (1574), which prohibits the indwelling of nuns in the outer cells of the monasteries, where they might settle themselves under the pretext of being sisters to the monks¹⁷.

The silence of the sources as to the enclosure of women, leads to the conclusion that this applied in the peninsula precisely as it did in all monastic centres. When it started to subside in the Church in general, it remained in effect in Mount Athos as a customary institution. Data derived from certain sources lend support to this view. In 1445, the nun Nymphodora drafted her will for the benefit of the monastery of Xeropotamos. She remained in Sidirokausia, a place adjacent to

¹² On the enclosure of Mount Athos, see S. KOTSIANOS, Το „άβατον του Αγίου Όρους“ από ποινικής απόψεως, in: HARMENOPoulos 8 (1954) 724-732; G. DASKALAKIS, Η συνταγματικότητα της απαγορεύσεως εισόδου γυναικών εις το Άγιον Όρος, in: NEA HESTIA 75 (1964) 98-110; S. PAPADATOS, Το πρόβλημα του αβάτου του Αγίου Όρους, Thessaloniki 1969; Ch. PAPASTATHIS, Το άβατο του Αγίου Όρους στις γυναίκες, in: HARMENOPoulos 33 (1979) 80-87; A. MARINOS, Η απαγόρευση εισόδου γυναικών στο Άγιον Όρος, in: Volume dedicated to Barnabas, Metropolitan of Kitros, Athens 1980, 233-258; G. POULIS, Το άβατο του Αγίου Όρους και η ποινικοποίηση της παραβίασής του με το Ν.Δ. 2623/1953, in: Scientific Annuary of the Bar Association of Thessaloniki 2 (1981) 169-181; Ch. PAPASTATHIS, Η ειδική νομική μεταχείριση των Αγιορείτων, Thessaloniki 1988, 40-56; E. DORIS, Το δίκαιον του Αγίου Όρους Άθω, vol. I, Athens-Komotini 1994, 731-770.

¹³ See P. MEYER, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1898, 113, 118, 147, 154, 199, 209, 212, 216-217, 249; GERASSIMOS SMYRNAKIS, Το Αγίον Όρος, Athens 1903, 190, 313; D. PETRAKAKOS, Νέαι πηγαι των θεσμών του Αγίου Όρους, Alexandria 1915, 15, 64; L. PETIT, Actes de Xénophon. Actes de l’Athos, 1, in: Vizantijskij Vremennik 10 (1903). Supplément n° 1, 92; PAPASTATHIS, Το άβατο, op.cit., 80-82. Even the entrance of shepherds with their flocks in the peninsula was prohibited. See the sigil of emperor Basil I (year 883) in: M. GEDEON, Athos, Constantinople 1885, 79-80.

¹⁴ MEYER, op. cit., 113.

¹⁵ G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1997, 597.

¹⁶ See MEYER, op. cit., 209.

¹⁷ See MEYER, op. cit., 216-217.

Mount Athos, since „Mount Athos is closed to woman's nature, except for the Virgin Mary, 'the Mother of God'"¹⁸. In 1850, in a letter, the patriarch Anthimos IV, referring to the entry into Mount Athos of the wife of the British ambassador Stratford Canning, points out „... the entry of the said lady into these holy grounds, into which the appearance and intrusion of women is generally prohibited ..."¹⁹. In his letter, the patriarch Joachim III (1905), castigating the entry of a Russian woman into Mount Athos, ends as follows: „... but because this matter is very important and unprecedented within the last few years, and it sets us thinking, it is necessary that the Community takes this greatly into consideration and decide, in accordance with the holy and revered traditions and customs of the land and pursuant to the relevant sigills, and then submit its decisions to the Church, for any further action"²⁰, and finally, article 240 of the General Ordinances (1912), which rendered the abbots and the wardens of the Monasteries liable „for any negligence and indifference of theirs concerning the strict observance and implementation of the age-old habits, customs and holy stipulations of the charters of our Holy land. Such holy traditions are those which have been registered in the present ordinance as the obligations of the Holy Superintendency that are of police nature and more generally, besides the present ordinance, the holy customs by tradition"²¹. Therefore, enclosure for women was not included *ad hoc* in the Charters, since it was already established. Of course, it is another issue altogether that its local force has been curtailed and that from all the Orthodox monachal communities, it is preserved almost solely in the Athos peninsula. Its sporadic violations and the immediate reaction that these provoked confirm the uninterrupted compliance of the monks and the lay people with this traditional principle. Besides, the relevant article 186 of the S.C., also substantiates the customary origins of enclosure, since it stipulates that the entry of females into the peninsula of Mount Athos is prohibited according to long-established norms. This view is reinforced by article 12 S.C. as well: „Mount Athos enjoys, pursuant to long-established norms, special privileges and exemptions, as these are specifically stipulated in statutes of the present S.C.“. The S.C., ratified by legislative decree of 10/16 September 1926 „on the S.C. of Mount Athos“, constitutes the first, chronologically, written source of Athonite law that expressly prohibits the entry of all women in general to the Athos peninsula. But article 186 is flawed, from a legal-technical point of view. While it invokes the Athonite „long-established norms“, it at the same time prohibits only the „entry of females“ (thus equating, in a not refined wording, women with female animals) and *a silentio* lifts enclosure for children and eunuchs, whose entry into Mount Athos is however restricted according to „long-established norms“.

¹⁸ The text in J. BOMPAIRE, Actes de Xéropotamou, Paris 1964, 216-218.

¹⁹ The text in PETRAKAKOS, op. cit., 56.

²⁰ The text in PETRAKAKOS, op. cit., 144-145.

²¹ Γενικοί Κανονισμοί του Αγίου Όρους (Αθώ), October 31, 1911, Constantinople 1912, 38.

It has been argued that the prohibition of women's entry into Mount Athos is unconstitutional²². In broad outline, the arguments of this view are as follows: 1) enclosure contravenes the equality between all Greeks, which is safeguarded by the Constitution (art. 4, § 1); 2) enclosure is not mentioned in art. 105 C.; this article grants increased protection to the Athonite regime, which however - includes - always according to the view claiming the unconstitutionality of the enclosure - solely and exclusively those definitions of Athonite law that concern „the spiritual and political self-administration“ of Mount Athos. Therefore, art. 105 C. does not establish enclosure, under this view; 3) even if it may be said that enclosure constitutes a manifestation of political self-administration, its constitutionality is again disputed, since it clashes with the fundamental teachings of equality, and 4) enclosure constitutes a curtailment of the freedom of movement and circulation (art. 5, § 3 C.)²³.

No doubt, the examination of women's enclosure under the prism of art. 4 C. and only, cannot but lead to the conclusion that enclosure is not only not protected by the C., but that it is indeed unconstitutional. But could it be that it is safeguarded by special article 105 C., which is relevant to the Mount Athos regime? This article sets down several deviations from the general mandates of the Constitution. These deviations are established by: 1) the invocation of the ancient privileged regime of Mount Athos (§ 1-4); 2) the authorisation granted to the twenty sovereign Monasteries to draft and to vote on, with the collaboration of the state's representative, the Statutory Charter, containing „the detailed specification of Athonite regimes and of the manner of their functioning“; 3) the special competence of the Ecumenical Patriarchate and the Hellenic Parliament to ratify the S.C. that was drafted and passed by the Monasteries jointly with the representative of the State; 4) the jurisdiction of the State to supervise the precise observance of the Athonite regimes only in their administrative aspects, and 5) the general spirit of art. 105 C. That is, the Constitution imposes the preservation of the Athonite privileged regime that was in effect since the founding of the monachal community. Art. 105 C. is special and that is the reason why, despite its divergences from what is generally established in the C., it overrides other constitutional provisions, regardless if these are or are not fundamental.

It is also a fact that enclosure is not mentioned in the C. But the C.: 1) does not explicitly refer to all the particular regimes and the institutions of Mount Athos, and 2) safeguards „its ancient privileged regime“, by recognising it as a self-administered section of the Hellenic territory and, especially, by assigning the detailed specification of regimes to the S.C., that is drafted and passed by the monasteries, jointly with the representative of the state, and is ratified by the Ecumenical Patriarchate and the Parliament. Enclosure constitutes a privileged institu-

²² By DASKALAKIS, op. cit., 98-110.

²³ DASKALAKIS, op. cit., 105.

tion of the regime that contributes to the unhindered devotion of the Athonites to monachal ideals²⁴. Its origins are attributed to the „long-established norms“ of Mount Athos, under art. 186 S.C., which thus makes no distinction between written and customary privileged regimes²⁵. Consequently, the fact that enclosure is not mentioned *expressis verbis* in the C., does not mean that it is of unconstitutional character. In contrast, it is recognised by the C., because it is an institution of the Athonite regime. This is why it constitutes a constitutionally established exception to the general principle of equality under art. 4 C. Furthermore, it is stipulated by art. 186 S.C., which is a law of increased legal validity. Enclosure may, therefore, be abrogated only if art. 105 C. is first abolished, or if it is revised in what concerns the special and exceptional protection of the ancient privileged regime and the assignment of the detailed specification of the Athonite regimes to the drafter of the S.C. Further, enclosure does not contravene the freedom of movement and circulation (art. 5, § 3 C.), because this manifestation of individual freedom is subject to restrictions „when and as the law stipulates“²⁶. Another argument *contra* enclosure is its purported antithesis to certain international acts on human rights, such as the Charter of the United Nations (M.L. 585/1945), the Ecumenical Declaration of Human Rights, the European Convention for the Protection of Human Rights (Treaty of Rome)²⁷. But this view does not hold either, since international treaties cannot supersede and abolish institutions that are safeguarded in the C. At the same time, it should be pointed out that Greece is also required, under international acts, to respect the regime of Mount Athos. In particular, art. 13 of the special protocol of the Treaty of Sèvres on the protection of minorities living in Greece, stipulates that Greece is required to recognise and to preserve the rights and freedoms originating from tradition, that are enjoyed by the non-Greek monachal communities of Mount Athos, pursuant to the statutes of art. 62 of the Treaty of Berlin of July 13, 1878²⁸. The latter article states „Les moines du Mont

²⁴ See P. PANAYOTAKOS, Η οργάνωσις του μοναχικού πολιτεύματος εν Αγίῳ Όρει Άθω, in: ARCHION ECCLESIASTICOU KAI KANONIKOU DIKAIOU 4 (1949) 189, who includes the clausura among the privileges of Mount Athos. The same opinion is followed by Ch. PAPASTATHIS, The Status of Mount Athos in Hellenic Public Law, in: Mount Athos and the European Community, Thessaloniki 1993, 73-74.

²⁵ According to the provision of article 188 of S.C., the provisions of the S.C. arise from various old legal sources, such as Byzantine chrysobulls (= imperial decrees), charters, sigillia (= patriarchal decrees), sultanic firmans, and general regulations issued at various instances, as well as from age-old monastic institutions and regimes, written and unwritten; see S. TROIANOS, Παραδόσεις Εκκλησιαστικού Δικαίου, Athens-Komotini 1984, 477; PAPASTATHIS, The Status, op. cit., 61-62.

²⁶ See A. SVOLOS - G. VLACHOS, Το Σύνταγμα της Ελλάδος, vol. I, Athens 1954, 209, note 79.

²⁷ DASKALAKIS, op. cit., 102.

²⁸ Leg. Decree 29-9/30.10.1923 „On the protection of minorities living in Greece“, see N. ANTONOPOULOS, La condition internationale du Mont Athos, in: Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et Mélanges, II, Chevetogne 1963, 381-405; C. ECONOMIDES, Le Mont Athos et le droit international, in: Mount Athos and the European Community, Thessaloniki 1993, 47-53.

Athos, quel que soit leur pays d'origine, seront maintenus dans leurs possessions et avantages antérieurs et jouiront, sans aucune exception, d'une entière égalité de droits et prérogatives"²⁹. The Treaty of Berlin imposed on the Ottoman empire, as later did the Treaty of Sèvres on Greece, the international obligation to respect „... the earlier advantages“ of the monks and monasteries of Mount Athos, that is, the privileged regime of Mount Athos, of which enclosure is but one manifestation. Of course, Greece undertook the international commitment to respect the „earlier advantages“ only for the benefit of the „non-Greek monachal communities“, in the exact wording of the Treaty of Sèvres. But in what concerns the entry of women in particular, there can be no distinction, and what kind of distinction could be made anyway, between Greek-speaking and foreign-speaking monasteries. Consequently, even if the protection of enclosure by the C. did not exist, Greece would again have no choice but to respect enclosure, whose validity is established by an international act of general content. Otherwise the Hellenic Republic would both violate art. 28, § 1 C. and would stand accused, under Public International Law, by the interested states before international public opinion and before the competent agencies of international organisations.

It has been argued that the invocation of the privileged regime does not suffice for the substantiation of the enclosure of Mount Athos. Under this view, constitutional substantiation may only be made with the invocation of religious freedom (article 13 C.). More particularly, self-restraint, chastity and abstinence from any carnal contact constitutes a basic prerequisite for the fulfilment of the monk's mission. When a woman finds her way into the monk's environment, this man is exposed to temptation. And this temptation upsets his peace of mind. When this happens, his manner of worship of God is necessarily disturbed. „Therefore, the monk must denounce any kind of relationship, association and contact with the female sex ... He is obligated to prohibit the entrance of any woman into his hermitage, because that is what his religion ordains. And this is not all, since he is further entitled to demand from the State to safeguard and protect this seclusion of his, while the State is required ... to ensure the unhindered exercise of this right ... In conclusion: a Law of the State that would allow the entry of women into Mount Athos, would be without any doubt unconstitutional, unless the monks themselves would consent to it“³⁰.

I will acknowledge the element of religious freedom as merely ancillary of enclosure. Because if we rely exclusively on it, then the capacity afforded by the S.C. to each monk to leave Mount Athos should be considered as contrary to his constitutionally guaranteed religious freedom. And this is because out in the world he sees women and thus „his manner of worship towards God will necessarily be disturbed“³¹, - to repeat the same argumentation. And what could we respond to the

²⁹ See G. YOUNG, *Corps de droit ottoman*, vol. II, Oxford 1905, 4.

³⁰ MARINOS, op. cit., 243-244.

³¹ MARINOS, op. cit., 243.

assertion that enclosure encroaches upon the religious freedom of women, who cannot pay their respects *in situ* to age-old holy shrines of the Orthodox Church, like the establishments of Mount Athos? As for the complete dependence of the institution of enclosure on the volition of the Holy Community, I wonder if the obligations of the Hellenic Republic in regard to the privileged regime of Mount Athos, obligations stemming from the C. and from International Law, will be able to be eliminated by a potential decision of the Holy Community to abolish enclosure.

I cannot, therefore, accept religious freedom as the only grounds on which enclosure is predicated. Likewise, I do not advocate the other reason that supports the constitutionality of enclosure, always according to the religious freedom opinion. This reason is the property regime of Mount Athos. The entire peninsula -including the shoreline - is distributed, from the aspect of property rights, among the twenty monasteries³². Therefore, the twenty monasteries, as proprietors, have the right to prohibit the entry of women into their own property. But in any case, an ancient institution like enclosure becomes a sequel of economic conditions.

Both the religious freedom of the monks and the property regime of the monasteries no doubt reinforce enclosure, but cannot monopolise it.

The Parliament, true to the obligations of Greece towards Mount Athos, not only ratified the S.C. (hence article 186 on enclosure), but further: I. passed a law that criminalized the violation of this article; II. rejected a bill of law on the abrogation of enclosure, and in parallel, III. the Greek government, in view of the accession of the Hellenic Republic into the European Economic Community, promoted the enactment of a Joint Declaration on the overall regime of Mount Athos (1979).

I. In particular, the provision of art. 186 S.C. was *lex imperfecta* from the standpoint of public law, since it called for no sanctions against its transgressors. Against them, the measure of expulsion from the territory of Mount Athos could be taken and, at the same time, the competent ecclesiastical authorities could impose penance's³³. And in the distant past these were indeed the measures that were taken. But the fact that in April of 1953 some ladies, participants in the 9th Byzantine Congress in Thessaloniki, disembarked on Mount Athos soil during the visit of the Congress participants to the region, was the occasion that gave rise to the enactment of Legislative Decree 2623/September 19, 1953 „on the addition of a provision to the L.D. of September 10, 1926 on the ratification of the S.C. of Mount Athos“, which enacted the new article 43b „The violation of art. 186 of the

³² MARINOS, op. cit., 253-255.

³³ The Charter (Typicon) of 1046 referred to deportation. The Charter of 1574 provided for the excommunication of those monks who were accomplices in the violation; see MEYER, op. cit., 154, 218.

S.C. is punishable by imprisonment of two months to one year, without the option of a fine"³⁴. It should be pointed out that although art. 186 S.C. prohibits the entry of women and female animals, the preamble to L.D. 2623/1953 expressly limits the wrongful act to women only. It does not provide for the punishment of those who would introduce female animals. For this reason, the Extraordinary Biannual Abbots' Assembly in its session of May 9, 1956 enacted a Regulative Provision for the latter, that provides for their detention of up to five days and for a fine of up to 300 drs., whereas in the Decision dated June 19, 1956 of the Minister of Foreign Affairs „on rural security in Mount Athos“ (Official Gazette, b!, 172/28.8.1956) it is stipulated that the County Court of the Holy Superintendency adjudicates „...on any transgression of the regimes of Mount Athos concerning the entry of female animals ... imposing a fine of up to 300 drachmas and personal detention of up to five days, the former being collected at once and at the threat of personal detention by virtue of the law on public revenues and costs of litigation, whereas the latter is served in the detention room of the State Police Department in Karyes"³⁵. Furthermore, a Regulative Provision has been issued, which prohibits boats, whose passengers include women, to approach the coasts of Mount Athos at a distance shorter than 500 meters³⁶.

It has been argued that L.D. 2623/1953 that rendered the transgression of enclosure by women an offence punishable under criminal law, is unconstitutional³⁷.

This view draws its strength from the following arguments: 1) The L.D. of 10/16 September 1926 constitutes, together with the S.C.; a legislative act of increased legal validity and this is why any amendment to them may only be made by way of a new S.C.; 2) The „long-established norms“ do not include penalties of criminal law, but only religious ones. Consequently, by criminalizing the violation of enclosure, L.D. 2623/1953 goes against „long-established norms“, and 3) This L.D. was enacted pursuant to the procedure of art. 35, §§ 2-5 of C. 1952 and for this reason, the requirement of „extreme emergency“ had to be met, a requirement which however did not hold in this case.

Further, attention is called on certain legal-technical flaws of the L.D., like for example that while the L.D. refers to the violation of art. 186 S.C., its preamble limits its scope of implementation to women only or the fact that the preamble, also mistakenly attributes to art. 186 S.C. the legislative force of the restriction, whereas enclosure as a legal statute has been in effect for a thousand years now³⁸.

³⁴ See KOTSIANOS, op. cit., 724 ff.

³⁵ See PAPADATOS, op. cit., 119-120. Karyes is the capital town of Mount Athos.

³⁶ This Regulative Provision of the Extraordinary Biannual Abbots' Assembly of Mount Athos came into effect by Decisions n° 1328/14.4.1980 and 5920/18.8.1987 of the Minister of the Merchant Marine.

³⁷ PAPADATOS, op. cit., 116-118.

³⁸ PAPADATOS, op. cit., *passim*.

We disagree with the view that the L.D. 2623/1953 is unconstitutional, for the following reasons:

1. It is indisputable that the L.D. of 10/16 September 1926 and the S.C. together comprise a unified text and that any amendment to them which concerns „the detailed specification of the Athonite regimes and of the manner of their operation“ needs to be effected pursuant to the procedure of art. 105, § 3 C., a procedure that was identical in the Constitution of 1952, which was in effect when L.D. 2623/1953 was enacted. But the purpose of the legislator here was not - as becomes obvious from the letter of the L.D. - the amendment of the Athonite regime in regard to the enclosure specifically, but the enactment of more expedient means for the safeguarding of this institution, which was already constitutionally and legislatively recognised and guaranteed. Its effective protection would, in the judgement of the legislator, be achieved with the criminalization of its transgression, while its content, as it is set forth in art. 186 S.C., was neither amended nor altered. The „manner of operation“ of the Athonite regime here means that the State assumes the obligation -in parallel with a similar obligation of the Athonite authorities -, to secure the enclosure of the peninsula. However, the means for this security, like e.g. what are the competent state agents, the transgression as a criminal offence, the taking of police measures for the aversion of the transgression (e.g. through the use of patrol boats), are in the discretion of the State, much like the Athonite authorities may at the same time take - and do take - similar measures with the *serdaris* (Athonite constables). Therefore, L.D. 2623/1953 was not enacted in an unconstitutional manner. The legislator simply increased the means of protection of enclosure, without at all touching upon its content, by modifying it or otherwise altering it and this is why he was not required to follow the procedure of art. 105, § 3 C.

2. We mentioned previously that all the transgressors of the enclosure were generally punished with expulsion, penitential acts, and even excommunication. These were the only measures provided for by the various sources of Athonite law and this is why they fall within the context of „long-established norms“. However, L.D. 2623/1953 does not abolish these measures. The legislator does not have the right to touch them and did not touch them. The punishment of the violators of the enclosure with the penalties of Canon law still holds. The Greek state, within the constitutional boundaries of its own jurisdiction and liability („... which [the State] is exclusively responsible for safeguarding public order and security“, art. 105, § 4 C.), made the transgression of enclosure by women a wrongful act, and this because it sought to safeguard it more effectively. Besides, in this manner, a gap was filled, since penance's could not be imposed, - and much less could their imposition lead to sincere repentance -, on transgressors who were members of another religion, another creed or atheists. Consequently, L.D. 2623/1953 did not offend

any „timeless institution“. On the contrary, it ensured the effect of the institution, by extending its boundaries of protection, without in the least infringing upon those means of protection that were in effect when the decree itself was enacted, and which remained in effect.

3. In art. 35, §§ 2-5, the C. of 1952 provided for the issue of legislative decrees for the regulation of matters of utmost urgency, following the concurrent opinion of a special committee of members of Parliament and during periods of absence of Parliament or of recess of its sessions. The disputed L.D. was issued under this procedure, since the legislative branch deemed that the criminalization of enclosure was an extremely urgent matter. It has been held that the judgement as to whether the requirement of extreme urgency is met, belongs to the judiciary. But the opposite view has prevailed, namely that it belongs only to the legislative power³⁹. Besides, since the enactment of L.D. 2623/1953, the courts have handled six prosecutions against women for entry into the peninsula and one against a man for the admission of female animals - and they never looked into the constitutionality of the L.D. At this point, let it be noted that all the defendants were acquitted. The Magistrate's Court of Thessaloniki acknowledged that a state of emergency applied to all cases, and furthermore that an ignorance of the act's wrongful character applied to the foreign defendants⁴⁰.

4. The legislator moved within the limits of his discretion and penalised the transgression of enclosure by women only. He could have also penalised the admission of female animals. But he did not do so because he did not deem it expedient at the time. He considered the transgression by women to be more grave than the admission of female animals and its characterisation as a misdemeanour as an extremely urgent matter. This is why it dealt with it immediately after the entry of certain ladies from the Byzantinological Congress. Whereas in what concerned the criminalization of the admission of female animals, the precondition of extreme urgency did not apply, but neither did the reason for the legislator to deal with this transgression, when the Extraordinary Biannual Abbots' Assembly could establish it as an offence, which it in fact did by one of its Regulative Provisions.

5. It is a fact that the comparison of L.D. 2623/1953 with its preamble, cannot but result in the conclusion that there are several differences between the two texts. But these differences do not affect the validity of the L.D. They constitute a very common, unfortunately, characteristic of the Greek lawmaking labyrinth.

Therefore, we believe that L.D. is not unconstitutional. And it should be pointed out that the constitutionally imposed obligation of the Greek state to revere

³⁹ See the relevant bibliography and jurisprudence in PAPASTATHIS, *To ἀβατο*, op. cit., 85-86.

⁴⁰ The decisions have not been published in the law reviews.

the ancient privileged regime, the various particular regimes, the privileges and the institutions of Mount Athos, does not eliminate its right to increase the means of their protection by way of its internal law, even without the procedure of art. 105, § 3 of the Constitution. At the same time, however, the Athonite authorities are also entitled to acknowledge the new means of protection or conversely, to consider that these were enacted in an unconstitutional fashion. And as concerns L.D. 2623/1953 in particular, no relevant objection was voiced by the Athonite authorities, which furthermore enacted a Regulative Provision in regard to the admission of female animals, adopting a legislative policy that was similar to that of the State.

The objective foundation of the offence of L.D. 2623/1953, in combination with art. 186 S.C. („The entry of females into the Mount Athos peninsula is prohibited, under long-established norms“), is comprised of the following elements: 1) the perpetrator of the wrongful act is only an individual of the female sex, of any age, nationality, creed, or situation (nun - lay woman), 2) there must be entry into Mount Athos. Entry is taken to mean the *corpore* stay, even if it is fleeting, and 3) the entry must be made in the peninsula of M.A., that is, within the limits of that section of the Greek territory which is designated by the C. as Mount Athos territory (art. 105, § 1 C.). This territory is the Athos peninsula, from the Great Vigla and beyond. Therefore, if the *corpore* stay is committed on the rocks of the shoreline, that are also a part of the territory, or even on any deserted spot of the peninsula, we have the perpetration of the offence. Inversely, the flight over the peninsula or the approach to its shoreline by sea does not constitute entry, if it is not followed by landing and disembarkation respectively. As for the rest, the standard rules of penal law apply.

II. In 1975, on the occasion of the „International Year of the Woman“, the Member of Parliament I. Koutsoheras submitted a bill „on the free visitation of women to Mount Athos“. This proposal was initially discussed in the Parliamentary Committee on Foreign Affairs (the political administration of Mount Athos is subject to the Ministry of Foreign Affairs). On the recommendation of M.P. late Professor Dem. Ervigenis, the proposal was rejected. It was subsequently, on 7.7.1976, discussed in the First Division of Parliament. Ioannis Koutsoheras maintained that enclosure contravenes the principle of equality and is not safeguarded by holy canons. His arguments did not convince the M.P.s, who turned down his proposal⁴¹.

III. In the meantime, and in view of Greece's accession into the European Economic Community (presently European Union), it had been officially announced that the Greek government would request the absolute safeguarding of the Athonite regime. More particularly, the maintenance of self-administration, of

⁴¹ See PAPASTATHIS, Το αβάτο, op. cit., 83-84.

enclosure, of the prohibition of the indwelling of the non-Orthodox Christians and the schismatic Orthodox, and the continuation of the tax exemptions that generally apply. Indeed, the European Union acquiesced to these demands, which were incorporated in the Joint Declaration n° 4, of the Final Act of the Agreement concerning the accession of the Hellenic Republic to the European Economic Community (1979). This Joint Declaration states: „Recognising that the special status granted to Mount Athos, as guaranteed by Article 105 of the Hellenic Constitution, is justified exclusively on grounds of a spiritual and religious nature, the Community will ensure that this status is taken into account in the application and subsequent preparation of provisions of Community law, in particular in relation to customs franchise privileges, tax exemptions, and the right of establishment“⁴².

Special reference to the regime of Mount Athos was since then made in: 1. The Final Act of the Agreement concerning the Accession of the Hellenic Republic (25.6.1991) to the Convention for the implementation of the Treaty of Schengen of 14.6.1985; 2. The Convention „On the passage of individuals over the outer borders of the member states of the European Union“, in which (article 30, § 7) special mention is made of the fact that the particular regime of Mount Athos is not affected; and 3. Decision n°. 1/1995 of the Council for the linking of the European Union and Turkey (22.12.1995) for the implementation of the final stage of the customs union.

The aforementioned Joint Declaration n° 4 was proven, in the nearly twenty years that have elapsed since, to safeguard the Mount Athos regime. Nevertheless, the Holy Community of Mount Athos, acting upon several ill-fated proposals by third parties, requested, by way of the exceedingly urgent document n° F.2/44/860, dated 13/26.6.1997 and addressed to the Prime Minister C. Simitis, to have a protocol included in the drafting of the text of the Intergovernmental Meeting of Amsterdam (1997)⁴³. The text of the protocol - which according to the Holy Community fully established the whole regime of Mount Athos - was as follows:

⁴² See N. SCANDAMIS, Το Άγιο Όρος και οι Ευρωπαϊκές Κοινότητες, in: Hellenic Review of European Law 2 (1983) 271-285; Th. PANAGOPOULOS, Το νομικό καθεστώς του Αγίου Όρους από την πρώτη Συνταγματική και Ευρωπαϊκή Κοινοτική Δικαιού, in: CHRISTIANOS 24 (1985) 3-16; the studies of D. EVRIGENIS, Réflexions théoriques sur la Déclaration Commune relative au Mont Athos, G. RESS, The Legal Nature of Joint Declarations in General and of Joint Declarations Annexed to the European Community Treaties in Particular, and N. SCANDAMIS, La Communauté Européenne et le Mont Athos, were published in: Mount Athos and the European Community, Thessaloniki 1993, 13-17, 19-45 (esp. for Mount Athos 42-44) and 199-123 respectively; I. KONIDARIS, Το Άγιο Όρος και η Ευρωπαϊκή Ένωση, in: Το Άγιο Όρος χθες-σήμερα-σύριο, Thessaloniki 1996, 135-142.

⁴³ G. ROBBERS, Europa e religione: la dichiarazione sullo status delle Chiese e delle organizzazioni non confessionali nell' atto finale del Trattato di Amsterdam, in: Quaderni di Diritto e politica Ecclesiastica, 1998/2, 396.

PROTOCOL ON AGHION OROS (MOUNT ATHOS)

1. Aghion Oros (Mount Athos), according to its ancient particular regime, is an Orthodox Christian monastic territory, which constitutes a self-administrated region of the Hellenic Republic, and hence a part of the European Union. All the functions of Mount Athos serve the religious and political purposes pursued by the monastic organisation.
2. Mount Athos constitutes a distinguished form of the common cultural heritage of the European Community, as an expression of a long-standing and uninterrupted religious and spiritual heritage. As a result, and pursuant to the stipulations of articles 6 of the EU Treaty and 128 of the ECC Treaty, the respect and the preservation of its cultural richness are imperative.
3. The European Community takes into consideration, in the implementation of its policies, the fact that the economy of Mount Athos is primarily an economy of survival.
4. In the exercise of their jurisdiction, the organs of the European Community and the agencies of the Hellenic Republic grant, according to what has always been enforced, the necessary customs franchise privileges and tax exemptions to the Athonite peninsula, as a customs territory of the European Community.
5. The religious and the spiritual character of the Athonite territory justifies restrictions of the right of economic freedom, which is exercised upon permission and in view of serving the needs of the monastic territory.
6. Similarly, the barring of entry to the peninsula of Mount Athos of members of the female sex, as well as the obligation of members of the monastic society for the additional assumption of the Greek citizenship, do not have the character of unlawful discrimination.
7. For the reasons mentioned above, restrictions on the part of the agencies of Mount Athos, to the degree that is on each occasion called for, of certain individual freedoms, like the freedom of association, the freedom of the press or religious freedom, are also justified.
8. The qualified agencies of the Hellenic Republic determine the particulars of the previously mentioned restrictions in the process of the harmonisation of Greek law with the acts issued by the European community organs.

Karyes, 25.10/7.11.1996

During the conference of COREPER, no exception to the European Treaty became admissible. Thus, Greece submitted a unilateral declaration, whereby the regime of Mount Athos was reaffirmed. More particularly, in reference to the Declaration to the Final Act concerning the status under national law of churches and religious associations or communities of the Member States, Greece called attention to the Joint Declaration concerning Mount Athos in 1979.

Because this turn of events did not satisfy the monks of Athos, the Holy Community asked the Ministry of Foreign Affairs to present to the Conference and

to pursue the admissibility of a document-recommendation (it is cited in the French language, as it was drafted by the Holy Community). The text of the recommendation is as follows:

Déclaration commune concernant le Mont Athos: „En référence à la déclaration concernant le statut des Églises et des associations ou communautés religieuses, il est déclaré que l' Union Européenne dans l'application de ses politiques respectera et prendra en considération le statut particulier du Mont Athos, statut qui est justifié pour des raisons spirituelles et religieuses, et qui constitue une expression particulière du patrimoine culturel commun“.

The Greek Government, responding to the wishes of the monks of Mount Athos, sought, via its representative, Minister of Foreign Affairs, Theodoros Pangalos, and in the context of the Meeting of the Council of the Ministers of Foreign Affairs of the European Union on 15.9.1997, to render as Joint Declaration of the „15“ the aforementioned unilateral Declaration, which Greece had registered in reference to the „Declaration on the regime of Churches and non-confessional organisations“. The appendage of the new Joint Declaration to the Final Act of Amsterdam was supposed to follow, on 2.10.97. However, the unilateral Declaration did not become accepted, because of the reactions of the madam ministers of Foreign Affairs of Sweden, Lena Gielm-Valien and of Finland, Taria Halonen. The latter, in regard to the matter of the institution of the enclosure of Mount Athos, exercised a veto, claiming that „As territory belonging to the European Union, Mount Athos cannot allow entry to men only“. The Minister of Foreign Affairs of Luxembourg Jacques Poos, who was presiding over the Council, postponed the discussion of the issue for the next Council of Foreign Ministers. As far as I know, this subject has never been discussed since then⁴⁴.

The rejection of the Declaration's draft caused a great uproar in Greece, and not only among political and ecclesiastical circles. And I believe rightly so. In the public opinion of the faithful, the enclosure of Mount Athos is not an institution that introduces discrimination against women. It simply aims at a mutual safeguarding of monachal life, as this is defined by its fundamental and age-old principles. It exists in the Western and the Eastern Church, applying both to men's and women's monasticism. In the fictional example that women indwell in Mount Athos, men would not be able to enter the peninsula. Besides, the absence of discrimination is illustrated in the fact that in the Athonite dependencies that lie outside the peninsula, like the *metochia*, there are women who indwell, women that are registered in the records of the respective monastery, that is, are nuns of an

⁴⁴ See Ch. PAPASTATHIS, Church and State in Greece 1997, in: European Journal for Church and State Research 5 (1998) 48-51.

Athonite monastery⁴⁵. Naturally, enclosure also applies to them. The reaction of the two madam Ministers of Foreign Affairs of Sweden and Finland is due, in my opinion, to a different perspective of approaching the issue, owing to different cultural backgrounds in relation to those of other countries of the European Union that fall within the Greco-Roman cultural tradition. It is this differentiation in cultural structures, which is also implied in Declaration n° 11 of the Treaty of Amsterdam, that the European Union respects and does not prejudice the status under national law of churches and religious associations or communities in the Member States. In what concerns all other relevant matters, Joint Declaration n° 4 of 1979 in combination with Declaration n° 11 of the Treaty of Amsterdam, provide an indirect recognition of enclosure. This Joint Declaration has functioned flawlessly for 20 years now. There was no reason for Greece to proceed with rash actions, which fortunately for the long-established norms of Mount Athos did not to this date have unfavourable consequences.

⁴⁵ See the consultatory opinions rendered by S. TROIANOS and D. LEONTARIDIS under the common title: Μετόχια I. Μονών Αγίου Όρους εκτός αυτού κείμενα, in: CHRISTIANOS 24 (1985) 52-56 and 57-68 respectively, and Ch. PAPASTATHIS, Περί την ὀσκησιν εποπτείας εἰς τα εκτός της χερσονήσου του Αθω κείμενα αγιορειτικά μετόχια, in: NOMIKO VIMA 34 (1986) 818-828.

DIE STELLUNG DER FRAU NACH NEOISLAMISCHER SUNNITISCHER LEHRE

Martin Forstner, Mainz

Abstrakt

Die neoislamische sunnitische Lehre hält an der klassisch-islamischen Lehre fest, nach der in der islamischen Ordnung Männer und Frauen Gott gegenüber gleiche Pflichten haben. Was dagegen die konkrete Ausgestaltung dieser göttlichen Ordnung, also die realen und die rechtlichen Beziehungen zwischen Männern und Frauen hinieden, angeht, so gibt es unterschiedliche Aufgaben, Rechte und Pflichten, die jeweils unterschiedliche Verhaltensweisen und Geschlechterrollen bedingen. Demzufolge soll die Frau das Gebet in der Moschee nicht in Gemeinschaft mit den Männern verrichten, ist sie im öffentlichrechtlichen Bereich (politische Mitwirkung; Ausübung öffentlicher Ämter; Rechtsprechung) und im zivilrechtlichen Bereich (Ehe- und Kindschaftsrecht; Berufstätigkeit) Einschränkungen unterworfen, da nach dem Modell der offiziellen sunnitischen Lehre außerhalb des häuslichen Bereichs Kontakte zwischen Männern und Frauen nicht gebilligt werden, denn der öffentliche Raum ist den Männern vorbehalten.

I. Vorbemerkungen

Im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehen die Ausagen der neoislamischen juristischen Fachliteratur¹. Deren Lehren bestimmen die Erziehungs- und Sozialpolitik der arabischen Staaten, obwohl die jeweiligen realexistierenden Gesellschaften unter dem Druck der Globalisierung der letzten Jahrzehnte – Weltwirtschaft, Informations- und Kommunikationstechnologien, Medien, Urbanisierung – sozio-kulturelle Veränderungen durchgemacht haben, die mit diesen offiziellen Lehren oft kaum in Übereinstimmung zu bringen sind.

1. Sunnitischer Islam

Unter sunnitischem Islam ist diejenige islamische Glaubensrichtung zu verstehen, die sich im 9. Jahrhundert herauskristallisierte, die heute in der islamischen Welt am weitesten verbreitet ist und deren Lehren von den Hochschulen mit theologischen Fakultäten (z.B. al-Azhar² in Kairo) und den offiziellen islamischen

¹ Die bibliographischen Angaben zu den verwendeten arabischen neoislamischen Lehrwerken finden sich im Verzeichnis am Ende des Beitrags; die übrige verwendete Fachliteratur wird in den Fußnoten jeweils ausführlich angegeben. Die deutschen Koranübersetzungen sind nach R. PARET, *Der Koran*, Stuttgart 1966; islamische Jahresdaten sind jeweils in christliche umgerechnet. Was die Umschrift des Arabischen anlangt, so wurde auf diakritische Zeichen bei den geprägten Konsonanten verzichtet.

² Diese 975 gegründete religiöse Hochschule gilt noch immer als führend in der islamischen Welt, woran auch nichts die Tatsache änderte, daß sie 1961 einer Reform unterzogen und in eine staatli-

Einrichtungen, z.B. den ägyptischen Obersten Rat für Islamische Angelegenheiten³ (*al-Maglis al-A'lá lish-Shu'un al-Islámîya*) vertreten werden. Auch die juristischen Fakultäten der arabischen Staatsuniversitäten - etwa in Kairo oder Damaskus - haben jeweils eine Abteilung für Islamisches Recht⁴, denn wichtige Bereiche des heute geltenden Rechts - etwa das Ehe- und Kindschaftsrecht und das Erbrecht⁵ - beruhen auf den islamischen Vorschriften.

2. Scharia

Das Rechtssystem, das Scharia⁶ genannt wird und das die Gesamtheit von Gottes Geboten und Verboten enthält und das in der Jurisprudenz (*fiqh*) zugänglich gemacht ist, beruht zwar auf ca. 500 von insgesamt 6236 Koranversen mit rechtlich relevantem Inhalt (sog. *âyât shar'iyya*), aber man kann deshalb nicht sagen, daß der Koran⁷ des „Gesetz der Muslime“ sei, denn neben dem Koran war und ist die wichtigste Grundlage für die Entscheidungen in Rechtsfragen die sunna, d.h. der „Brauch“ des Propheten⁸: was er sagte, empfahl, gebot, verbot und billigte, aber auch wie er sich verhielt. Dies liegt vor in Form von „Überlieferungen“ (sing. *hadîth*, pl. *ahâdîth*), von denen es mehrere Tausende gibt, die im 3. Jahrhundert der Hidschra/9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung in sechs großen Sammlungen⁹ niedergelegt wurden. Sie sind von den Sunnitern anerkannt¹⁰, und die in ihnen enthaltenen Überlieferungen werden in den Rechtswerken der klassischen als auch der modernen Zeit neben den Koranversen, da diesen gleichrangig¹¹, immer wieder für die Argumentation herangezogen.

che Universität umgewandelt wurde. Heute ist sie eine der Säulen des ägyptischen Systems, in dem die Interessen des Staates eng mit der Religion verbunden sind (vgl. dazu R. SCHULZE, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert, Leiden 1990, 173).

³ Seine Aufgabe ist es, die Islamische Mission (*da'wa*) durch die Verbreitung von Broschüren und Büchern zu fördern; er sieht sich als Hüter des Islams und der islamischen Einheit (vgl. R. SCHULZE, Internationalismus, 154).

⁴ Über die einflußreiche Rolle der islamrechtlichen Fakultäten in Syrien und Ägypten und die Versuche seit 1982, das ägyptische Recht zu „reislamisieren“, s. B. BOTIVEAU, Loi islamique et droit dans les sociétés arabes, Paris 1993, bes. 182, 186, 276, 281.

⁵ Vgl. dazu H.-G. EBERT, Das Personalstatut arabischer Länder. Problemfelder, Methoden, Perspektiven, Frankfurt am Main 1996, bes. 59 ff.

⁶ Dazu Encyclopaedia of Islam (abgekürzt EI2), new edition, Leiden 1954 ff IX, 321 ff s.v. Shar'i'a; A. EL BARADIE, Gottes-Recht und Menschen-Recht. Grundlagenprobleme der islamischen Strafrechtslehre, Baden-Baden 1983, 43 ff.

⁷ Über die Entstehungsgeschichte und den Inhalt des Koran s. EI2, V, 400 ff, s.v. Kur'an mit weiterführender Literatur.

⁸ Dazu EI2, IX, 878 ff s.v. Sunna.

⁹ Es handelt sich um die Sammlungen des al-Bukhârî (gest. 870), des Muslim (gest. 875), des Ibn Mâga (gest. 866), des as-Sîgîstânî (gest. 889), des at-Tirmidhî (gest. 892) und des an-Nasâ'î (gest. 915).

¹⁰ Auch heute kommt der „Überlieferungswissenschaft“ (*'ilm al-hadîth*) in der Theologenausbildung große Bedeutung zu.

¹¹ Über diese Entwicklung s. G.H.J. JUYNBOLL, Muslim Tradition. Studies in chronology, Provenance and authorship of Early Hadith, Cambridge 1983, und G. SCHÖLER, Die Frage der

Ebenfalls im 9. Jahrhundert hatten sich Rechtsschulen herausgebildet¹², die bereits unter dem Kalifen al-Mutawakkil (gest. 861) offiziell anerkannt waren. Von den verschiedenen Richtungen setzten sich schließlich bis etwa 1300 vier maßgebliche Richtungen durch¹³: die Hanafiten, benannt nach Abû Hanîfa (lebte in Kufa, gest. 767), die Malikiten, benannt nach Mâlik ibn Anas (lebte im Hidschas, gest. 795), die Schafitiden, benannt nach Abû 'Abdallâh ash-Shâfi'î (lebte in Ägypten, gest. 820) und die Hanbaliten, benannt nach Ahmad ibn Hanbal (lebte in Bagdad, gest. 855).

Zwischen den Anhängern dieser Schulen gab es zwar manchmal handgreifliche Auseinandersetzungen¹⁴, aber später tolerierten und anerkannten sie sich schließlich. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich dann eine regionale Verbreitung der Rechtsschulen¹⁵ (sg. *madhab*, pl. *madhâhib*) eingestellt. Heute dominiert die Lehrmeinung der Malikiten in Nordafrika. Die der Hanafiten war vorherrschend in den Gebieten des ehemaligen Osmanischen Reiches (denn sie stellten die offizielle Richtung des Staates dar) und ist seitdem am weitesten verbreitet in den heutigen arabischen Staaten, die fast alle ehemalige Provinzen dieses Reiches waren. Die Schafitiden findet man in Ostafrika und Südostasien, die Hanbaliten auf der Arabischen Halbinsel.

3. Die neoislamische Lehre

Das islamische Recht war ein ausgesprochenes „Schulrecht“. Die Gelehrten der jeweiligen Rechtsschulen verfaßten große Lehrwerke, Kompendien¹⁶ und Kommentare, die als Grundlage für die Rechtsentscheidungen dienten. Heute, in

schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam, in: Der Islam 62 (1985) 201-230; DERS., Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion, in: Der Islam 66 (1989), 213-251.

¹² Dieser Prozeß setzte bereits im 1. Jahrhundert der Higa ein; dazu H. MOTZKI, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Stuttgart 1991, 262 ff, aber auch C. MELCHERT, The formation of the Sunni schools of law, 9th – 10th centuries C.E., Leiden 1997, 198; vgl. auch die zusammenfassende Darstellung von B. JOHANSEN, The Muslim Fiqh as a sacred law. Religion, law and ethics in a normative system, bes. 27 f und 40 f, in: DERS., Contingency in a sacred law. Legal and ethical norms in the Muslim Fiqh, Leiden 1999, 1-76.

¹³ Dazu EBERT, Personalstatut 1996, 22 ff mit weiterführender Literatur.

¹⁴ Über diese Kämpfe und oft grausamen Verfolgungen im 12. Jh n. Chr. s. T. NAGEL, Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München 1988, 363 f.

¹⁵ Dazu Lexikon der Islamischen Welt, Stuttgart 1992, 231-235

¹⁶ Sie sind zumeist folgendermaßen aufgebaut: Pflichten Gott gegenüber: Gebet, Almosensteuer, Pilgerfahrt nach Mekka, Fasten im Monat Ramadan, rituelle Reinheit; dann die zwischenmenschlichen Verhältnisse: Verträge, Erbrecht, Ehe- und Familienrecht, Strafrecht, Krieg gegen die Ungläubigen, Verhalten der Muslime gegenüber Andersgläubigen, Speisegesetze, Opfer- und Schlachtvorschriften, Eide und Gelübde, Freilassung von Sklaven. Noch heute folgen die islamrechtlichen Lehrbücher dieser Ordnung, doch fehlen dann nicht Aussagen darüber, ob Sport, Schach, Lotterie usw. verboten oder erlaubt sind.

den neoislamischen Lehrbüchern, finden wir in der Regel die Lösungen und Stellungnahmen der verschiedenen Rechtsschulen zu einem bestimmten Rechtsproblem nebeneinander dargestellt. Die interessante Entwicklung in der zeitgenössischen sunnitischen Rechtsliteratur besteht darin, daß die Gelehrten die Grenzen zwischen den Rechtsschulen überschreiten, indem sie aus den Lehrmeinungen der verschiedenen Rechtsschulen eine Auswahl (*takhayur*) treffen oder gar eine Kombination (*talfiq*) verschiedener Lehrmeinungen vornehmen, wenn sie nach Lösungen für die anstehenden Fälle suchen. Vor einem Jahrhundert wäre dies noch verpönt gewesen, heute jedoch macht man davon eifrig Gebrauch, denn es eröffnet den Gesetzgebern der arabischen Staaten Reformmöglichkeiten¹⁷.

Außerdem wird heute zur Begründung von Reformmaßnahmen in der neoislamrechtlichen Literatur zurückgegriffen auf Grundsätze wie „öffentliches Interesse“ (*maslaha*) oder ethische Rechtsprinzipien, die aus Koranversen abzuleiten sind¹⁸, darunter etwa die Maxime, daß die Notwendigkeit das Verbotene erlaubt mache¹⁹ (*ad-darūra tubihū al-mahzūrāt*). Zu nennen wäre auch der Grundsatz, daß Gott Handlungen und Dinge, die das Leben leichter machen²⁰, erlaubt habe. Auch hebt man hervor, daß der Muslim durch Übertreten der Regelungen der *shari'a* noch nicht zum Ungläubigen werde, sondern erst dann, wenn er an deren ewigen Gültigkeit zweifle oder diese Gültigkeit leugne²¹.

4. Die Religionsgelehrten ('ulamâ')

Noch ein Wort zu den '*ulamâ'*, den islamischen Religionsgelehrten, und ihrer besonderen Sparte, den Rechtsexperten (*fujahâ*), die das Interpretationsmonopol in Sachen Exegese der Korantexte und der Überlieferungen für sich beanspruchen²². Spätestens seit dem 9. Jahrhundert gewannen die Gelehrten immer mehr an

¹⁷ So ist zu beobachten, daß bei der Konzipierung von Familiengesetzen aus den konkurrierenden Rechtsschulen jeweils die Regelungen ausgewählt werden, die am besten in die heutige Zeit passen. So läßt beispielsweise die ägyptische Regelung entgegen der an sich vorherrschenden hanafitischen Lehre die Eheauflösung durch den Richter dann zu, wenn der Ehefrau durch den Ehemann ein Schaden zugefügt wurde, was eine Übernahme aus dem malikitischen Recht ist (vgl. dazu M. FORSTNER, Änderungen im ägyptischen Ehrech, 131 Fn.9, in: Das Standesamt 39 [1986] 130-134).

¹⁸ Verwiesen wird grundsätzlich immer auf Koran 3/104: „Aus euch soll eine Gemeinschaft (von Leuten) werden, die zum Guten aufrufen, gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist“.

¹⁹ Aus Koran 2/173: „Aber wenn einer sich in einer Zwangslage befindet, ohne (von sich aus etwas Verbotenes) zu begehrn oder eine Übertretung zu begehen, trifft ihn keine Schuld“.

²⁰ Aus Koran 2/185: „Gott will es euch leicht machen, nicht schwer“ und Koran 4/28: „Gott will euch Erleichterung gewähren“.

²¹ FUDA, 316: Wer leugnet, daß die *shari'a* für alle Muslime verbindlich ist, fällt vom Glauben ab.

²² Vgl. dazu M. FORSTNER, Das islamische Recht – eine Herausforderung für die pluralistische Gesellschaft?, 212 f und 233, in: Interdisziplinarität. Deutsche Sprache und Literatur im Spannungsfeld der Kulturen, Frankfurt am Main 1991, 193-235.

Einfluß und Autorität²³. Innerhalb der islamischen Gesellschaft bildeten sie eine eigene Kategorie²⁴; aus ihren Reihen wurden alle Ämter besetzt - vom Richter über die Prediger bis zum Lehrer.

Diese 'ulamâ' stellen ein religiöses Establishment dar, das bis heute die Lehre an den Fakultäten für Islamisches Recht (*kulliyât ash-shari'a*) beherrscht. In vorliegendem Artikel wird zwar auf die Lehrmeinungen der Rechtsschulen der klassischen Zeit Bezug genommen, doch werden vor allem die heutigen Werke, die die islamischen Regelungen zur Stellung der Frau enthalten, herangezogen. Dabei handelt es sich um umfangreiche islamrechtliche Abhandlungen (z.B. aus der Feder von Abû Zahra, az-Zuhailî, al-Qudât) oder um Bücher, die den muslimischen Frauen Handreichungen und Anleitungen sein wollen, wie ein islamkonformes Leben zu gestalten sei (etwa al-Hâshimî, der für alle Lebenslagen einen Rat weiß, sich dabei auf Koran und Überlieferung stützend).

Im vorliegendem Artikel über die Stellung der Frau im sunnitischen Islam stehen deshalb die Lehrmeinungen der heutigen 'ulamâ', die an den zeitgenössischen religiösen Hochschulen lehren, im Mittelpunkt: die sog. „neoislamische Rechtsliteratur“²⁵, die zwar die Lehren der bisherigen Rechtsschulen zugrundelegt, deren Aufgaben und Leistungen aber heute darin bestehen, daß sie die Herausforderungen der Moderne mit den ererbten Normen in Übereinstimmung bringen müssen.

Ihre Opponenten sind in der Islamischen Welt die sog. „Islamisten“ (*islâmiyyân*), wie sie sich selbst nennen, und deren Wortführer zumeist keine ausgebildeten 'ulamâ' sind, vielmehr Pädagogen, Ärzte, oft auch Naturwissenschaftler, die den Islam für ihre Lebensgestaltung entdeckt haben und die gegen das Interpretationsmonopol des religiösen Establishment der 'ulamâ' Front machten und noch machen. Sie nehmen für sich in Anspruch, auch ohne die herkömmliche theologische Ausbildung die Bestimmungen in Koran und Überlieferung auslegen

²³ Nach einer Überlieferung al-Bukhârî's sind sie „die Erben der Propheten“ (*inna l-'ulamâ' warâhat al-anbiyâ'*) (A.-S. FRÖHLICH, Priesterliche Aufgaben im sunnitischen Islam, Hamburg 1997, 62 ff); sie sind hauptsächlich für den rechtlichen Bereich zuständig und genießen als Transzendenzexperten entsprechendes Ansehen, interpretieren sie doch die offenbare Schrift (den Koran) und zeigen sie mit Hilfe der Hadithe die Lösungen für Rechtsprobleme auf, die dann im Laufe der Jahrhunderte dank dem *consensus doctorum* (*igmâ' al-'ulamâ'*) ebenfalls sakrosankt wurden. Über die besondere Stellung des rechtskundigen Gutachters (*mufîî*) s. B. KRAWIETZ, Die Hurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, Berlin 1991, 24 ff.

²⁴ Spätestens im Osmanischen Reich fanden sie Eingang in den Staatsapparat und sorgten dafür, daß die Scharia zur maßgeblichen Grundlage wurde (dazu H. GERBER, Islamic law and culture, 1600 – 1840, Leiden 1999, 135 f).

²⁵ Dabei kommen Gelehrte aus Marokko, Ägypten, Syrien und Libanon, aber auch aus Saudiarabien zu Worte. Nicht herangezogen wurde der schiitische Islam. Nur einmal wird auf den schiitischen Gelehrten Muhammad Mahdi Shams ad-Dîn verwiesen, der den Rang eines Ayâtullâh hat und der Vorsitzende des Obersten Schiitischen Rates (*al-Maglis al-Islâmi ash-Shî'i al-A'lâ*) des Libanon ist. - Nur am Rande wird im Schlußkapitel auf die in Europa und in den USA auftretenden modernistischen Bewegungen (Reformislam) eingegangen.

zu können. Unter ihnen waren bedeutende Namen²⁶ wie der Ägypter Hasan al-Bannâ', der 1929 die Muslimbruderschaft gründete, und Saiyid Qutb, der in den 40er und 50er Jahren als ihr Ideologe auftrat und im Ägypten Gamâl 'Abd an-Nâsir's 1966 wegen Hochverrats hingerichtet wurde.

Im Endergebnis sind sich aber die Gelehrten der etablierten islamrechtlichen Fakultäten und ihre islamistischen Konkurrenten einig: Der Islam biete ein zu befolgendes Muster für die Gestaltung der idealen Gesellschaftsordnung, in der auch die Frauen ihren angemessenen Platz finden.

5. Kein Priesteramt im Islam

Im Islam - zumindest in seiner sunnitischen Form - gibt es kein Priesteramt. Da es keiner Heilsvermittlung zwischen dem einzelnen Menschen und Gott bedarf, werden Muslime bestreiten, daß überhaupt eine Notwendigkeit für priesterliche Funktionen im Islam bestehe²⁷.

Theoretisch kann jeder Muslim das gemeinschaftliche rituelle Gebet leiten oder predigen²⁸. Andererseits war im Bereich der Lehre und der Rechtsprechung eine Organisation unumgänglich. Es entstand die Schicht der Gottesgelehrten ('ulamâ'), die dank ihrer Kenntnisse des Korans und der Sunna den theologischen Diskurs monopolisierten²⁹. „Die 'ulamâ' haben abgesehen von konkreten Ämtern,

²⁶ Daneben sind zu nennen Muhammad Hamîd Allâh, Muhammad al-Ghâzâlî und Hasan at-Turâbî, deren Lehren gerade in westlichen Konvertitenkreisen gelesen und zitiert werden, die aber nicht dem religiösen Establishment der 'ulamâ' angehören. Der damalige Shaikh al-Azhar, Gâd al-Haqq 'Ali Gâd al-Haqq schrieb (in: al-Fiqh al-islâmi, murûnatuhu wa-tatauwruhu, Kairo 1987, 136), daß es für jede Wissenschaft Leute gebe, auf die man zurückgreife (Koran 16/43: „Fragt doch die Leute der Mahnung, wenn ihr es nicht wißt“), was auch für die Theologie gelte.

²⁷ „Es gibt im sunnitischen Islam kein Amt, zu dem der Inhaber mit einer besonderen Gabe geweiht oder befähigt werden müßte, das über eine Ausbildung hinaus Bedingungen stellt. Einige der Aufgaben, die in anderen Religionen von Priestern wahrgenommen werden, sind im Islam aber dennoch institutionalisiert, nämlich die religiöse Lehre und die Aufgaben im juristischen Bereich, außerdem teilweise die Predigt, die Gebetsleitung und die Leitung von Übergangsriten“ (FRÖHLICH, 89). „Statt der Priester gibt es Gelehrte, Juristen, die das geoffenbare Gesetz auslegen; man hat Hochachtung vor ihrem Wissen – in viel höherem Maße, als wir dies bei uns noch kennen –, aber sie sind nicht durch eine Weihe aus der Gemeinschaft herausgehoben oder gar unfehlbar“ (J. VAN ESS, Islam, 74, in: Die fünf großen Weltreligionen, Freiburg 1980, 67-87).

²⁸ „Voraussetzung sind lediglich grundlegende religiöse Kenntnisse, wie sie jeder Muslim haben sollte, außerdem soll nach Möglichkeit stets ein volljähriger, vernünftiger Mann diese Aufgaben übernehmen. Es kommt jedoch ausschließlich auf die korrekte Ausführung gemäß der shari'a an, nicht darauf, wer sie ausführt. Tatsächlich haben sich dennoch schon früh Ämter entwickelt, da die erforderlichen Kenntnisse eben nicht bei allen Muslimen vorausgesetzt werden konnten. Dies trifft vor allem für Predigt und Gebetsleitung (auch beim Totengebet) zu, wobei in beiden Fällen nur eine teilweise Institutionalisierung und Professionalisierung stattfand: Die Predigt im Freitagsgottesdienst hielt ein offizieller *hatîb*, während die frei Predigt durch *wâ'iz* und *qâss* ihren eigenen Stellenwert behielt, und in den meisten Moscheen leitete zwar ein offizieller *imâm* die Gebete, jedoch war und ist ein gemeinschaftliches Gebet in seiner Abwesenheit oder an anderen Orten ebenso gültig“ (FRÖHLICH, 89 f).

²⁹ „Da sich der Islam vor allem auf rechtliche Bestimmungen gründet, die den Willen Gottes ausdrücken und durch deren Befolgung allein Heil zu erlangen ist, haben sich hier von Anfang an zahlrei-

die viele von ihnen einnehmen, zweifellos große Autorität, sie sind jedoch weder in einer kirchenähnlichen Institution organisiert, noch können sie als islamische Kleriker bezeichnet werden, da ihnen keinerlei besondere göttliche Gabe zukommt“.³⁰ Einerseits stellen sie als religiöses Establishment ein einzigartiges Netzwerk, deren Verbindungen bis in die jeweiligen Regierungen reichen, dar und sorgen für eine Binnendifferenzierung zwischen Wissenden und Nichtwissenden, andererseits erhalten sie die Fiktion bei den Gläubigen aufrecht, daß es gar keinen Klerus gebe, da der Islam das nicht brauche³¹.

II. Mann und Frau in der göttlichen Schöpfungsordnung

In der neo-islamrechtlichen Fachliteratur wird betont, daß der Islam hinsichtlich der Menschenwürde und der Gleichheit keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern mache³², denn die Frau sei wie der Mann als menschliches Wesen von Gott geschaffen³³. Andererseits wird deutlich, daß dies *nicht* verwechselt werden dürfe mit einer Gleichheit hier auf Erden. Gleichheit vor Gott bedeute nämlich nicht, daß Mann und Frau in der konkreten Ausgestaltung der islamischen Ordnung, also im täglichen Leben, die gleichen Rechtsgeschäfte tätigen, die gleichen Ämter innehaben und die gleichen Berufe ausüben, die gleichen politischen Rechte haben könnten, vielmehr müsse beachtet werden, daß Gott, der allmächtige Schöpfer, in seiner Ordnung für Mann und Frau unterschiedliche Funktionen vorgesehen habe. So wird es, wie Gamâl ad-Dîn Muhammad Mahmûd (Generalsekretär des Obersten Rates für Islamische Angelegenheiten in Kairo und Professor für Islami-

che Ämter herausgebildet” (*qâdi, muftî, mudarris*) (FRÖHLICH, 90). Voraussetzung ist jeweils: Muslim, männlich, bei vollem Verstand und entsprechende Ausbildung

³⁰ FRÖHLICH, 90.

³¹ „Die göttliche Ordnung wird allein dadurch gewährleistet, daß die Gebote Gottes befolgt werden, und so trägt die muslimische Gemeinschaft als ganze die Verantwortung für das Bestehen dieser Ordnung“ (FRÖHLICH, 91). – Es gilt auch für den Islam, der das Instrument der Exkommunikation (*takfir*) durch die *'ulamâ'* durchaus kennt und einsetzt, was H. HOF, Rechtsethologie. Recht im Kontext von Verhalten und außerrechtlicher Verhaltensregelungen, Heidelberg 1996, für die Auswirkungen der Religion auf das europäische Rechtsverhalten feststellt: „Welche Regelungsinstrumente eine Religion zum Einsatz bringt, hängt insbesondere von ihrer Lehre und von ihrem Organisationsgrad ab“. „Setzt sie dem Individuum für das Leben in der Gemeinschaft Ziele und Grenzen, wird ein Kernbestand an Geboten und Verboten erforderlich, um Orientierung für das Zusammenleben zu geben und die Gemeinschaft von anderen ausgrenzen“. – „Je mächtiger eine religiöse Gemeinschaft wird, desto mehr Gewicht erhält auch die von ihren Repräsentanten gegen Abweichler ausgesprochene Exkommunikation“ (152 f.).

³² Z.B. QUDÂT, 57-62; vgl. MUHAMMAD I, 87 und 89.

³³ Aus Koran 4/1: „Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen geschaffen hat, und aus ihm das ihm entsprechende andere Wesen, und der aus ihnen beiden viele Männer und Frauen hat (hervorgehen und) sich (über die Erde) ausbreiten lassen“!

sches Recht) schreibt³⁴, kein vernünftiger Mensch in Frage stellen, daß der Mann das Oberhaupt der Familie (*ra's al-usra*) sei.

1. Die Natur der Frau

Die neoislamische Rechtsliteratur unterstreicht die in der göttlichen Schöpfungsordnung enthaltene Andersartigkeit von Mann und Frau und leitet daraus unterschiedliche Regelungen für das gesellschaftliche Leben ab³⁵. Es wird dabei immer auf die Natur der Frau (*tabī'at al-mar'a*) Bezug genommen und festgestellt, daß die Frau körperlich und gefühlsmäßig anders beschaffen sei als der Mann³⁶. Der Islam verteile die Aufgaben, Funktionen und Kompetenzen von Mann und Frau unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Natur³⁷, denn Gott habe die Menschen unterschiedlich geschaffen, eben als Mann und Frau (Koran 51/49: „Und von allen haben wir ein Paar geschaffen“). Deutlich werde dies nicht nur in den körperlichen Unterschieden³⁸, sondern auch im geistigen und intellektuellen Bereich, denn der Mann habe eine größere intellektuelle Fähigkeit³⁹ (*qudra 'aqlīya*), wie es der renommierte syrische hanafitische Gelehrte Scheich Mustafā az-Zarqā' ausdrückte⁴⁰, sei tapferer und aktiver, wohingegen die Frau sich auszeichne durch ein starkes Gefühlsleben und eine gewisse Ängstlichkeit⁴¹. Einem Mann werden zugeschrieben Unabhängigkeit, Objektivität, Aktivität, Logik, Entscheidungsfähigkeit und Selbstbewußtsein, einer Frau Sanftheit, Ruhe, Einfühlksamkeit, emotionale Ausdrucksfähigkeit.

Die Lehre konstatiert ein dialektisches Verhältnis: der Gleichheit von Mann und Frau vor Gott steht eine Ungleichheit in weltlichen Dingen gegenüber, da die

³⁴ MAHMŪD, Daula, 411; SA'ĪDĪ, Usra, 75: Die Leitung der Familie ist ein natürliches Recht (*haqq tabī'i*) des Mannes, was keine Benachteiligung der Frau und kein Angriff auf ihre Würde sei.

³⁵ So stellte die Islamische Rechtsakademie (*al-Magma' al-Fiqhī al-Islāmī*) (eingerichtet 1987 in Riyad) der Islamischen Weltliga in ihrer Sitzung 9.-17.4.1980 fest, daß die den Menschen von Gott verliehene Natur eine rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau nicht zulasse (Nachweise bei R. SCHULZE, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert, Leiden 1990, 298).

³⁶ So auch in der klassischen Rechtsliteratur (mit Nachweisen bei A. DEGAND, Geschlechterrollen und familiäre Strukturen im Islam. Untersuchungen anhand der islamisch-juristischen Literatur des 7./13. bis 9./15. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1988, 50 f: typisch weibliche Eigenschaften wie Emotionalität und Ängstlichkeit).

³⁷ So QUDĀT, 44; F. NASEEF, Droits et devoirs de la femme en islam à la lumière du Coran et de la Sunna, Lyon 1995, 75.

³⁸ QUDĀT, 47-49; NASEEF, 75 f.

³⁹ In diesem Zusammenhang wird immer wieder auf eine Überlieferung verwiesen, nach der der Prophet gesagt habe, Frauen seien geringer an Verstand und Religiosität (QUDĀT, 52; vgl. ZUHAILĪ, 6/482). Diese Minderwertigkeit des weiblichen Verstandes äußert sich in Vergelbstlichkeit und in der Unfähigkeit zur präzisen Benennung und Mitteilung von Sachverhalten (dazu mit Nachweisen aus der klassischen Rechtsliteratur DEGAND 1988, 59 f.).

⁴⁰ Zitiert bei QUDĀT, 52.

⁴¹ Vgl. dazu die Ausführungen bei QUDĀT, 54-56.

Natur der Frau gerade eine Gleichheit ausschließe. Das einschlägige Schrifttum meidet denn auch das Wort Ungleichheit. Man schreibt nicht, daß Frauen eine nachgeordnete Stellung hätten; vielmehr, daß sie „eine andere“ Stellung als die Männer einnähmen und deshalb andere Funktionen in der Gesellschaft ausübten. Mann und Frau kommen unterschiedliche Rollen zu, da sie ihrer Natur nach verschieden sind⁴² und sie deshalb verschiedene Aufgaben haben, wobei sie sich ergänzen⁴³! In der islamischen Gesellschaft (*mugtama' islāmī*) haben Männer und Frauen entsprechend ihrer vom göttlichen Schöpfer vorgesehenen Anlage (*fitra*) unterschiedliche Aufgaben.

Diese Lehre hat ihre Wurzeln in der frühislamischen Zeit. Schon im Koran läßt sich diese Rollenverteilung ausmachen⁴⁴, die der Frau die Verantwortung für das Fortbestehen der Menschheit zuweist. Ihrer Bestimmung liegt im biologischen Bereich⁴⁵.

⁴² Sie soll, wie HĀSHIMĪ, 454 ausführt, nicht versuchen, wie ein Mann zu sein, denn sie habe, und das sei von Gott so gewollt, eine andere Persönlichkeitsstruktur. Lehne sie sich dagegen auf, so sei das ein Verstoß gegen den Galuben (vgl. 455) – Sie verliere ihre Weiblichkeit, wenn sie mit dem Mann konkurriere, mein MADAGHRĪ, 34.

⁴³ Vgl. MADAGHRĪ, 32, 36. – Es handele sich um eine integrierende Gleichheit (*musâwât takâmulîya*) (MAHMŪD, Usûl, 114; MAHMŪD, Islâm, 327).

⁴⁴ „Der Mann ist der Statthalter Gottes auf Erden, der dort die Herrschaft ausübt, die Frau sichert den Fortbestand der menschlichen Art. Beides sind Rollen, die Gott den Geschlechtern zugewiesen hat“ (H. MOTZKI, Dann machte er daraus die beiden Geschlechter, das Männliche und das Weibliche ... (Koran 75:39) – Die historischen Wurzeln der islamischen Geschlechterrollen, 622 mit zahlreichen Korannachweisen, in: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Freiburg 1989, 607-641). Über die Frau im Koran s. B. FREYER STOWASSER, The status of women in early Islam, 14-25, in: F. HUSSEIN (Hrsg), Muslim Women, London 1984, 11-43.

⁴⁵ Die Bestimmung der Frau liegt nach dem Koran im biologischen, nicht im politischen Bereich. „Gott schuf sie aus dem Mann, für den Mann, als seine Gefährtin, sein 'Kleid', mit dem er sich zudeckt, oder sein 'Feld', auf dem er sät. Sie ist ebenso wie er Gottes Geschöpf, sein Medium der menschlichen Fortpflanzung, denn Gott ist es letztlich, der im Leib der Frau das Kind erschafft. In ihrer Funktion als Gattin und Mutter erfüllt sie daher Gottes Willen und Schöpfungsplan“ (MOTZKI, 1989, 621). Über den Mann als Sämann in der christlichen Lehre vgl. A. FELBER, Harmonie durch Hierarchie? Das Denken der Geschlechterordnung im frühen Christentum, Wien 1994, 18. – Auch in der arabischsprachigen medizinischen Fachliteratur, die ja auf der antiken Tradition aufbaute, wurde das Wesen der Geschlechter und ihr Verhältnis zueinander behandelt. Dabei ist der Mann der „Normaltyp“ der Gattung Mensch, die Frau „das andere Geschlecht“; die Frau ist gewissermaßen der „unvollkommene Mann“ (dazu U. WEISSER, Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters, Erlangen 1983, 82 und 86). Diese Lehre geht zurück aus Aristoteles und Galenus, die die Frau als unvollständigen Mann betrachteten (dazu T. LAQUEUR, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt am Main 1992). Mit der natürlichen Differenz von Mann und Frau begründet Aristoteles die Unfähigkeit der letzteren, welche ein unvollkommener Mann sei, zur Herrschaft in Haus und Staat, denn das Weibliche sei von Natur das Regierte, das Männliche das Regierende (dazu M. HEINZ, Das metaphysische Fundament der Geschlechterordnung in den Staatsidealen von Platon und Aristoteles, 106, in: G. VÖLGER (Hg.), Sie und Er. Frauenmacht und Männermacht im Kulturvergleich, Köln 1997, 99-108; vgl. auch E. STOLZENBERG-BADER, Weibliche Schwäche – männliche Stärke. Das Kulturbild der Frau in medizinischen und anatomischen Abhandlungen um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert, bes. 766

2. Die Bewertung der Sexualität

Die Sexualität wird positiv bewertet⁴⁶. Sie ist ein natürliches Bedürfnis und wird, da die Leiblichkeit mit keinerlei Erbsünde⁴⁷ verbunden ist, als Grundfunktion der Geschlechterpolarität betrachtet. Geschlechtsverkehr ist ein menschliches Grundbedürfnis wie Essen, Trinken, Kleidung und Schlaf, weshalb geschlechtliche Enthaltsamkeit bei Männern gegenüber Frauen nicht angebracht ist und nicht gefordert wird⁴⁸.

ff, in: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Freiburg 1989, 751-818). Mit diesem „Ein-Geschlecht-Modell“ wurde die Minderwertigkeit der Frau begründet.

⁴⁶ G.-H. BOUSQUET, L'éthique sexuelle de l'Islam, Paris 1966 spricht (43) von einer „bejahenden Sexualethik“ des Islam, während das Christentum eine „verneinende Sexualethik“ predige. Vgl. A. BOUHDIBA, La sexualité en Islam, Paris 1986, 22; B. F. MUSALLAM, Sex and society in Islam. Birth control before the nineteenth century, Cambridge 1983, 10 ff; dazu auch E. HELLER und H. MOSBAHI, Hinter dem Schleier des Islam. Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur, München 1993. – Die Bewertung der Sexualität als solche und in der Ehe im europäischen Christentum hat unterschiedliche Stadien durchgemacht. Die natürliche Überlegenheit des Mannes vor der Frau war entsprechend der antiken Lehre vorgegeben, doch die Frage, ob die Ehe allein die Zeugung von Nachkommen schaft zum Zwecke habe, oder ob die Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse nicht ebenfalls zu berücksichtigen sei, fand durchaus unterschiedliche Antworten, denn nicht immer wurden Lust und Vergnügen und erotische Raffinesse als Übel betrachtet (vgl. dazu das noch immer grundlegende Werk von J. NOONAN, Contraception. A history of its treatment by the Catholic theologians and canonists, Cambridge Mass. 1966; außerdem P. BROWN, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entzagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991; E. PAGELS, Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde, Reinbek 1991; E. EYBEN, Mann und Frau im frühen Christentum, in: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Freiburg 1989, 565-605) für die frühchristliche Zeit nunmehr die maßgebliche Studie von E.M. SYNEK, Oikos. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen, Wien 1999: gegeben war zunächst eine positive Bewertung einer funktional verstandenen Sexualität (erwachsene Christen sollen verheiratet sein, Ehe als Zeugungsgemeinschaft) (219 ff). – Zur heutigen katholischen Ehegesetzgebung, in der neben der Zeugung von Nachkommen schaft das Wohl der Ehegatten als Wesensziel der Ehe genannt wird s.J. PRADER, Die Ehe in der kirchlichen Rechtsordnung , 886, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1999, 884-904.

⁴⁷ In der koranischen Darstellung gibt es keine Erbsünde, doch wurde später, möglicherweise durch das christliche Eva-Bild, die Verführung ebenfalls ausgestaltet. In der islamischen theologischen Literatur der späteren Zeit hat Gott Eva, und damit alle zukünftigen Frauen, für die Verführung Adams (Apfelauffärfel!) nicht nur mit der monatlichen Menstruation bestraft, sondern auch mit vermindernden geistigen Fähigkeiten; dazu D.A. SPELLBERG, Writing the unwritten life of the Islamic Eve: Menstruation and the demonisation of motherhood, in: International Journal of Middle East Studies 28 (1996) 305 – 324, 313 f, mit Nachweisen bei at-Tabarī (gest. 923); vgl. auch B. FREYER STOWASSER, Women in the Qur'an, traditions, and interpretation, New York 1994, 28 ff; J. SMITH und Y. HADDAD, Eve: Islamic image of woman, 140 f, in: Women's Studies International Forum 5,2 (1982) 135-144. In der heutigen theologischen Literatur wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es Iblis (Satan) gewesen sei, der Adam zum Ungehorsam gegen Gott verführt habe (vgl. die Darstellung in Koran 20/ 115-123) und nicht Eva. Die Juden und Christen hätten das, was ihnen einst offenbart worden sei, verfälscht und Eva die Verantwortung für die Vertreibung aus dem Paradies aufgeburdet (MURSI, 14 f). – Über die Ablehnung der Erbsünde s. auch Y. MOHAMED, Fitrah: The Islamic concept of human nature, London 1996, 29.

⁴⁸ In der Rechtsliteratur wird der Geschlechtsakt als Gehorsamsakt Gott gegenüber dargestellt (dazu R. BADRY, Ausweg aus der „demographischen Falle“ oder „Verschwörung gegen den Islam“?,

Das bedeutet allerdings nicht, daß die positive Einstellung, die der Prophet zur Sexualität hatte, völlig freie Beziehungen zwischen den Geschlechtern gestatte, vielmehr ist die Befriedigung der Sexualität nur erlaubt in den Grenzen, die Gott durch die Offenbarung vorgegeben hat und die durch die Rechtsgelehrten dargelegt wurden⁴⁹. Unter dem Aspekt, daß die Sexualität nur ausgelebt werden soll in den vorgegebenen Grenzen, werden Kontakte zwischen Mann und Frau, die als unstatthaft angesehen werden, verhindert. Einerseits will man die Frauen vor den Männern schützen⁵⁰, andererseits wird aber klargemacht, daß die Frau als solche „gefährlich“ ist⁵¹. Dies führte dazu, daß in der Islamischen Welt die Männer den

Hamburg 1999, 15 Fn 55 mit Nachweisen; heute z.B. Muhammad II, 147). - Sexualität ist gottgewollt, um die Vermehrung und den Fortbestand der Menschheit zu sichern, was aber nicht bedeutet, daß der heterosexuelle Geschlechtsverkehr stets verbunden sein muß mit der Absicht der Fortpflanzung. „Der Ausübung des Geschlechtsverkehrs sind nur im Hinblick auf die Auswahl der Geschlechtspartner und bestimmte Zeiten (Menstruation, Fastenzeit, Wallfahrt) und Orte (Kultstätten) Grenzen gesetzt. Ansonsten gilt die Maxime: „Geht zu eurem Saatfeld, wo (wann) immer ihr Lust habt!“ (Koran 30/21 vergl. dazu MOTZKI 1989, 625 mit weiteren Koranstellen). Auch in der späteren *hadith*-Literatur wird der besondere Wert der Ehe herausgearbeitet (vgl. MOTZKI 1985, 500 f.). Man lehnt die geschlechtliche Askese, ganz zu schweigen die religiös begründete Ehelosigkeit, ab; ein junger Mann soll heiraten, wenn er die finanziellen Mittel dazu hat. Darüber hinaus wird argumentiert, daß allein die Ehe Schutz vor sexuellen Verfehlungen und Abirrungen bieten könne. Ehelosigkeit ist also negativ bewertet.

⁴⁹ Unter dem Aspekt der gottgewollten Natur der Frau ist dann auch die Forderung, daß Frauen beschnitten werden sollen, zu sehen. Die Mehrheit der Gelehrten, unter ihnen auch 1983 der Scheich der Azhar Mahmûd Shaltût, vertreten, daß die Beschneidung bei Mädchen aus Gründen der Vorsorge für die Würde und Familienehre vorgenommen werden müsse (Zitat bei KRAWIETZ, 230). Die meisten Gelehrten sagen ganz offen, daß der Hauptzweck der Beschneidung die Dämpfung des weiblichen Sexualtriebs sei. Dazu KRAWIETZ, 223 ff, die sich eingehend mit dem Problem befaßt hat: „Dem liegt die Vorstellung zugrunde von der weiblichen Unfähigkeit, sich bei Erregung zu beherrschen“ (233).

⁵⁰ Die Frauen sollen geschützt werden, um sie nicht zum Sexualobjekt männlicher Begierde werden zu lassen. Der Schutz erfolgt in der Praxis durch weitgehende Verhüllung aller weiblichen Reize (aus Koran 33/59 und 24/31) und durch Absonderung der Frau, wobei die Tendenz dahin geht, daß die Frau Mutter und Herrin des Hauses ist.

⁵¹ „Es scheint, als habe Mohammed das weibliche Geschlecht für das gefährlichere gehalten, eine Quelle der Verführung für den Mann, sei es passiv, ohne es zu wollen, sei es aktiv als Verführerin. Der Mann dagegen erscheint als der zwar aggressivere, aber zugleich stärker gefährdete, der kaum in der Lage ist, dem Zauber oder den Verführungskünsten einer Frau zu widerstehen“ (MOTZKI 1989, 630). Im Zusammenhang mit der von der Frau ausgehenden *fîma* (Versuchung, Verlockung, zauberhafter Reiz) stößt man stets auf das Stereotyp der Gefährlichkeit der Frau, deren Stimme bereits eine ständige Ursache von Versuchung ist (dazu A. DEGAND, „Wie im Prozess um einen Esel“ – Geschlechterrollen in der islamisch-juristischen Literatur des 7./13. bis 9./15. Jahrhunderts, 645, in: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, München 1989, 643-675). Der Blickkontakt mit einer Frau, die das Alter der Geschlechtsreife (*bulâgh*) erreicht hat, ist immer gefährlich. (DEGAND 1989, 647; vgl. H. MOTZKI, Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im frühen Islam, 517, in: Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, Freiburg 1985, 479-550). Es ist auch zu beachten, daß die Teile des Körpers, die beim Mann als Blöße ('aura) angesehen werden, sich vom Nabel bis zum Knie erstrecken, während es bei der Frau der gesamte Körper ist mit Ausnahme von Händen, Füßen und Gesicht, entsprechend der Überlieferung „die Frau ist Blöße“ (*al-mar'a 'aura*) (dazu ausführlich KRAWIETZ, 281 f.).

weiblichen Raum immer begrenzt haben⁵² und daß das Auftreten der Frau in der Öffentlichkeit kontrolliert wurde. Man trennte die öffentliche Sphäre, die ausschließlich den Männern zur Verfügung steht, von der privaten Sphäre, die vornehmlich von Frauen bevölkert ist⁵³. Es entstand eine weitgehend patriarchalisch geprägte Gesellschaft⁵⁴, was sogar Auswirkungen hatte auf die Berufstätigkeit und den Handel, in denen Frauen kaum Betätigungsfelder⁵⁵ fanden. Daß diese Ent-

⁵² Dazu mag auch beigetragen haben, daß im klassischen Recht die Gegenleistung der Frau für das vom Mann erhaltenen Brautgeld (*mahr*) und den von ihm geleisteten Unterhalt (*nafaqa*) in der Ehe darin bestand, daß sie sexuell zur Verfügung steht (vgl. LINANT DE BELLEFONDS, *Traité de droit musulman comparé*, Paris 1965-1973, Nr. 796; B. JOHANSEN, *The valorization of the human body in Muslim Sunni law*, 76, in: D.J. STEWART, B. JOHANSEN, A. SINGER, *Law and Society in Islam*, Princeton 1996, 71-112). Das Brautgeld wird als Äquivalent (*badal*) für das Nutzungsrecht am Körper der Frau betrachtet. In der hanafitischen Rechtslehre wird der Unterschied zwischen Mann und Frau noch deutlicher: nur der Mann kann *milk an-nikâh* (Eigentum an der Ehe) erwerben, d.h. das ausschließliche Nutzungsrecht am Körper seiner Ehefrau, nicht dagegen die Frau am Körper ihres Ehemannes (folglich kann auch nur der Mann mehrere Ehefrauen gleichzeitig haben) (vgl. dazu B. JOHANSEN, Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht, 15, in: *Welt des Islam* 19 (1979), 1-73). – Al-Ghazâlî (gest. 1111) bezeichnete die Ehe im Hinblick auf die Frau als eine „Art Sklaverei“ (*nau' min ar-riggâ*) und Ibn Qaiyim (gest. 1350) nennt die Frau die Gefangene (*asîra*) ihres Mannes, weshalb denn auch Ehefrauen Gehorsam schuldig sind und, falls verweigert, gezüchtigt werden (dazu V. RISPLER-CHAIM, *Nushûz between medieval and contemporary Islamic law: the human rights aspects*, 318 mit Nachweisen, auch aus der heutigen Rechtsliteratur 321 ff, in: *Arabica* 34 (1992) 313-327).

⁵³ In ihrer umfangreichen Studie bezeichnete C. KNIEPS, *Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam*, Würzburg 1993, 213 das koranische Tugendideal der Frau als ihre Abgeschlossenheit (aus Koran 33/32): „(Ihr Frauen) bleibt in euren Häusern!“. Dies ließ sich in drei Regeln zusammenfassen: - die Frau soll Zurückhaltung üben und sich unziemlicher Rede enthalten, - sie soll sich nicht schmücken und nicht ausgehen, sondern im Hause verweilen, - sie soll sich ganz den islamischen Regeln zuwenden (KNIEPS, 214; vgl. MOTZKI 1985, 518).

⁵⁴ H. SHARABI, *Neopatriarchy. A theory of distorted change in Arab society*, New York 1988, 15 ff; er definiert das arabische Patriarchat als „a specific psychosociological totality which is encountered in social and psychological structures. It is a system of values and social practices belonging to a determinate economy and culture“ (17); dazu auch G. KARMI, *Women, Islam and patriarchy*, in: M. YAMAMI, *Feminism & Islam*, London 1996, 69-83, die die patriarchalische Ordnung der Arabischen Welt auch auf den Koran zurückführt (79, 82). Der libysche Soziologe 'ABD AL-QÂDIR 'URÂBÎ, *al-Mar'a al-'arabiya bain at-taqlid wat-taghid* (Die arabische Frau zwischen Tradition und Modernisierung), in: *al-Mar'a al-'arabiya baina thiql al-wâqi' wa-tatallu'ât at-taharrû* (Die arabische Frau zwischen der Last der Realität und den Bestrebungen der Emanzipation), Beirut 1999, 35-54, spricht im Zusammenhang mit der patriarchalischen Struktur der arabischen Familie von zwei Kulturen: der des Mannes und der der Frau (40 und 44).

⁵⁵ In der islamischen Gesellschaft war körperliche Arbeit wenig angesehen, während die Berufstätigkeit – war doch der Prophet selbst Kaufmann gewesen – in hohem Ansehen stand. Frauen mußten zwar in der Landwirtschaft mitarbeiten, doch in den Städten werden sie nur in der Textilproduktion genannt. Grundsätzlich werden Frauen, die für ihren Lebensunterhalt selbst arbeiten müssen, getadelt. Das Bild der arbeitenden Frau ist negativ (vgl. dazu die gründliche Studie von M. SHATZMILLER, *Labour in the medieval Islamic world*, Leiden 1994, dort bes. 347 ff). Im öffentlichen Leben, vor allem auf den Märkten, war es die Aufgabe des Marktaufsehers (*muhtasib*), dafür zu sorgen, daß Frauen nicht mit Männern in Kontakt kämen (vgl. R.P. BUCKLEY, *The Muhtasib*, 104 f, in: *Arabica* 39 [1992] 58-117), wie er im übrigen auch dafür zu sorgen hatte, daß die nichtmuslimischen Bürger die vorgeschriebenen farbigen Abzeichen an der Kleidung trugen, damit man Juden und Christen von Muslimen unter-

wicklung bereits im 9. und 10. Jahrhundert einsetzte, zeigt sich daran, daß die großen Korankommentatoren⁵⁶ bei der Auslegung der Koranverse den Ausschluß der Frau aus der Gesellschaft vorantrieben. Auch in den Überlieferungen (*hawâdîth*), die seit dieser Zeit als gleichrangig neben dem Koran stehen, spiegelt sich dies wieder⁵⁷.

Die naturgegebene Rolle⁵⁸ der Frau ist die der Hausfrau, Mutter und Ehefrau, die des Mannes, für den Unterhalt der Familie zu sorgen. Die Hochbewertung der Mutterschaft und ausdrückliche Festlegung auf diese Aufgabe ist heute in allen Lehrbüchern des islamischen Rechts zu finden, wobei betont wird, daß der Islam die Frau von der Last befreit habe, selbst für ihren Lebensunterhalt zu sorgen, vielmehr obliege dies ihrem Vater, Bruder oder Ehemann, weshalb es nicht notwendig sei für eine Frau, außerhalb des Hauses eine Arbeit oder Berufstätigkeit auszuüben⁵⁹. Oft sind es gerade die Frauen, die diese Werte der Männerwelt noch rigoros vertreten⁶⁰ als die Männer selbst, z.B. die Muslimschwestern⁶¹ (*al-*

scheiden könne (101). Den Christen war es strengstens untersagt, in der Öffentlichkeit ein Kreuz zu zeigen. – Dazu in der heutigen neoislamischen Literatur M. FORSTNER, Die wohlgeordnete Welt – das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nach neoislamischer Rechtslehre, 133, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 82 (1992) 129-147.

⁵⁶ FREYER STOWASSER 1984, 13, 25 f konnte an Hand der Kommentare eines at-Tabârî (gest. 923), az-Zamakhsharî (gest. 1144), al-Bâidâwî (gest. 1286) zeigen, wie dieser Ausschluß sich in der Exegese niederschlug. Noch at-Tabârî legte Koran 4/34 so aus, daß die Männer nur in Familienangelegenheiten Autorität über die Frauen hätten und daß sie ihren Frauen Unterhalt leisten müßten, während al-Bâidâwî daraus bereits eine ganze Liste dessen ableitet, was Frauen nicht dürfen – und wie es noch heute vertreten wird.

⁵⁷ Die Frau wird aus den Ämtern und aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen, da dies nicht ihrer Natur entspreche und eine den Frauen zugute kommende Maßnahme sei (vgl. FREYER STOWASSER 1984, 32, 37).

⁵⁸ Pflege und Aufzucht des Kleinkindes sind nach der Lehre aller Rechtsschulen weitgehend Sache der Mutter, während der Vater für den Unterhalt von Mutter und Kind zu sorgen hat. Die Pflegeberichtigung (*hadâna*) der Mutter ist eine rechtliche Norm. Wird das Kind 7 Jahre alt, so tritt ein Wechsel ein. Die Sozialisation des Kindes nimmt je nach Geschlecht einen anderen Verlauf (H. MOTZKI, Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelalters, 423, in: Zur Sozialgeschichte der Kindheit, Freiburg-München 1986, 391-441). Die Erziehung der Mädchen blieb in der Hand der Mutter, die der Jungen ging an den Vater über. Dazu ausführlich DEGAND 1988, 75 ff. Zur *hadâna* im islamischen Recht LINANT DE BELLEFONDS, Nr. 1248 ff; H.E. KLINKHARDT, Die Personensorge nach islamischem Recht, in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 68 (1965) 1-80.

⁵⁹ Vgl. HÂSHIMÎ, 449; MUHAMMAD I, 238 f nach NASEEF, 93 sei es von Natur aus das Schicksal des Mannes, zu arbeiten und für den Unterhalt der Frau und der Kinder zu sorgen.

⁶⁰ z.B. BULHÄGG 113 ff; RAGA' EL-NIMR, Women in Islamic Law, in: M. YAMAMI, Feminism & Islam, London 1996, 87-102, bezeichnet es als vorbildlich, wie der Koran (und damit das islamische Recht) auf die unterschiedliche Natur von Mann und Frau Rücksicht nehme (88, 93). Da die Rolle als Ehefrau und Mutter zur "heiligen Mission" aufgewertet worden sei, sei dies attraktiv für Frauen, die keine positiven Alternativmöglichkeiten zur Hausfrauenrolle haben, meint R. KREILE, Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauennacht im Vorderen Orient, Pfaffenweiler 1997, 339. E. KÜNZLER, Zum westlichen Frauenbild von Musliminnen, Würzburg 1993, erklärt diese Haltung damit, daß sich die Frauen innerhalb bzw. unterhalb dieser patriarchalisch geprägten Strukturen ihre weibliche Subkultur mit besonderen Substrukturen auf sozialen, religiösen und politisch-informellen Ebenen geschaffen hätten (93). Hinzu komme, daß diese Betonung der weiblichen Rolle als

Akhawât al-Muslimât). Diese Haltung erhält ständig Nahrung durch die muslimischen Rechtsgelehrten, die bereit feststellen, daß die westliche Kultur, die die Unterschiede zwischen Mann und Frau einebnen wolle⁶², gegen die Schöpfungsordnung verstöße⁶³.

An dieser Stelle soll auch darauf hingewiesen werden, daß es eine verbreitete Erscheinung ist, daß europäische Frauen, die zum Islam übergetreten sind, diese Geschlechtersegregation als emanzipatorischen Schritt zu mehr weiblicher Autonomie sogar begrüßen, wie sich in der Schweiz gezeigt hat⁶⁴. Diese Konvertitinnen bekennen sich zur hierarchischen Ordnung, die den Primat des Mannes mit den unterschiedlichen Bedingungen der Geschlechter rechtfertigt⁶⁵. „Die sexuelle Arbeitsteilung auf Grund religiös determinierter patriarchalischer Werte wird jedoch in allen untersuchten Familien explizit aufrechterhalten. Die Versorgung der Familie obliegt dem Mann, der auch als ihr Oberhaupt und Verantwortlicher betrachtet wird“⁶⁶. In diesem Zusammenhang mag ein Hinweis auf den ägyptischen Gelehrten Muhammad (1998) nützlich sein, der schreibt, daß eine Umfrage unter deutschen Frauen, die in Unternehmen und Ministerien erfolgreich Karriere gemacht hatten, ergeben habe, daß diesen der Erfolg in der Ehe wichtiger sei. „Sie ziehen den Erfolg im Eheleben dem Erfolg in der Arbeit vor, ja opferten Arbeit und Position, aber nicht die Familie, den Ehemann und die Kinder“⁶⁷.

Frau und erziehende Mutter von den Frauen positiv bewertet werde, habe doch der häusliche Bereich keine jahrhundertelange Abwertung wie im Westen erfahren (97). „Offenbar fühlen sich viele Musliminnen noch in Traditionen verwurzelt, die den häuslichen Bereich nicht abwerten“. „Frauen werten ihre eigene Welt nicht ab“. „Der häusliche Raum symbolisiert die in ihm lebende Familie. Der Zusammenhalt in Familie und Verwandtschaft wird sehr hoch bewertet“ (87). „Begriffe wie Würde, Stolz und Selbstbewußtsein sind demnach keine leeren Formeln, sondern kulturelle Werte, die für die traditionellen Musliminnen konkret erfahrbar und real sind“ (96). E. KÜNZLER macht darauf aufmerksam, daß die Lebensrealitäten der Frauen in islamischen Gesellschaften grundsätzlich nicht in die Schemata passten, die die westliche Frauenforschung bereitstelle.

⁶¹ Über diese Vereinigung, die Teil der Muslimbruderschaft ist, s. L. AHMED, Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate, New Haven 1992, 194 ff.

⁶² A. PETERSON, Islamisches Menschenrechtsverständnis unter Berücksichtigung der Vorbehalte muslimischer Staaten zu den UN-Menschenrechtsverträgen, Bonn 1999, resümiert, daß sich das scheriatrechtliche Verständnis zusammenfassen lasse: „Was von Natur aus ungleich ist, muß auch im Gesetz verschieden behandelt werden, weil anders ein Ausgleich nicht herzustellen ist“ (90).

⁶³ MUHAMMAD II, 218. Es sei durch die westliche Wissenschaft doch erwiesen, daß Mann und Frau zutiefst verschieden seien (MUHAMMAD II, 219).

⁶⁴ B. MÜLLER-ROHR, Das Paradies liegt unter den Füßen der Frau, Zürich 1996, 176. Ähnliches ist in Deutschland zu beobachten. Nach G. HOFMANN, Muslimin werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam, Frankfurt am Main 1997, stellt für die befragten Frauen der Islam „ein umfassendes und übergeordnetes Sinnssystem dar, das sie fasziniert und das ihnen plausibel erscheint, mit dem sie übereinstimmen und in das sie sich selbst einordnen“ (187). Sie akzeptieren die vorgeschriebenen geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen (191).

⁶⁵ So die Analyse von MÜLLER-ROHR, 175

⁶⁶ MÜLLER-ROHR, 176; vgl. auch HOFMANN, 221 f.

⁶⁷ MUHAMMAD I, 268, aber, wie immer bei solchen Aussagen, ohne Angabe einer Quelle.

3. Berufstätigkeit der Frauen

Wenn Frauen einen Beruf ausüben, so wird gelehrt, dann müsse ihre Tätigkeit unbedingt ihrer Natur entsprechen und im Einklang mit den islamischen Wertvorstellungen stehen; insbesondere darf ihre Berufstätigkeit sie nicht in Kontakt mit anderen Männern bringen⁶⁸. Für Frauen in Frage kommen, wenn es denn unbedingt sein muß, Berufstätigkeiten in den Bereichen Medizin, Krankenpflege, Erziehung und Bildungswesen, Sozialwesen, kaufmännische Tätigkeiten in frauenspezifischen Feldern⁶⁹.

III. Gleichheit von Mann und Frau hinsichtlich der religiösen Pflichten ('ibâdât)

Unabhängig von den Unterschieden, die sich aufgrund der göttlichen Schöpfungsordnung ergeben, gilt aber, daß Mann und Frau hinsichtlich ihrer Pflichten vor Gott gleich seien. Diese Gleichheit der Geschlechter⁷⁰ wird aus den Koranversen 33/35 „Was muslimische Männer und Frauen sind, Männer und Frauen, die gläubig, die (Gott) demütig ergeben, die wahrhaftig, die geduldig, die bescheiden sind, die Almosen geben, die fasten, die darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist, und die unablässig Gottes gedenken, - für sie alle hat Gott Vergebung und gewaltigen Lohn bereit“ und Koran 4/124 „Diejenigen aber, die handeln, wie es recht ist, (gleichviel ob) männlich oder weiblich, und dabei gläubig sind, werden (dereinst) in das Paradies eingehen, und ihnen wird (bei der Abrechnung) nicht ein Dattelkerngrübchen unrecht getan“ abgeleitet.

Vor Gott sind demnach Mann und Frau gleich. Sie haben die gleichen Chancen, das Heil zu erreichen; sie werden individuell nach ihrem Glauben und ihren Taten beurteilt, belohnt oder bestraft. Wie der Mann hat die Frau die religiösen

⁶⁸ Es darf keine Vermengung (*ikhtilât*) der Geschlechter, wie der Fachausdruck lautet, geben (vgl. dazu die Handreichung für muslimische Frauen von HÂSHIMÎ, 58 f; vgl. NASEEF, 94; MAHMÜD, Islâm, 313: Die Berufstätigkeit muß der Menschenwürde der Frau entsprechen).

⁶⁹ Vgl. dazu G. PATZKE, Die Rolle der saudischen Frau in Bildung und Erwerbsleben, Diplomarbeit am FASK der Universität Mainz, Germersheim 1988, dort bes. 72 ff. In den Abhandlungen, die ausgewertet wurden, wird immer wieder betont, daß Frauen nur solche Berufe ausüben könnten, die ihrer Natur entsprächen und die im Einklang mit den islamischen Werten stünden. Vgl. auch H. VAGT, Die Frau in Saudi-Arabien zwischen Tradition und Moderne, Berlin 1992, 106. Gleichwohl haben auch in Saudiarabien Veränderungen stattgefunden, doch unterstützen die Frauen unterschiedliche Richtungen – von traditionell und rückwärtsgewandt bis saudiarabisch „feministisch“ (dazu FAUZIYA ABÛ KHÂLID, Athar an-naft fi mas'ala al-mar'a fi l-mugtama' as-sâ'ûdi (Die Auswirkung des Erdöls auf die Frauenfrage in der saudiarabischen Gesellschaft) in: al-Mar'a al-'arabiya baina thiql al-wâqi' watatallu'ât at-taharru (Die arabische Frau zwischen der Last der Realität und den Bestrebungen der Emanzipation), Beirut 1999, 197-220. - Zur Lage in Ägypten s. die Ausführungen von NAWAL EL SAADAWI, Tschador. Frauen im Islam, Bremen 1980, 163 ff, die zeigt, daß Frauen zwar in allen Berufen zu finden sind, daß aber der Ehemann das Recht hat, seiner Frau jede Tätigkeit außerhalb des Hauses zu untersagen.

⁷⁰ Vgl. QUDÂT, 80 f; NASEEF, 107 ff; MADAGHRÎ, 27 f, 137.

Pflichten zu erfüllen: Gebet, Fasten, karitative Aktivitäten, aber auch im Erwerb religiösen Wissens (so ist es empfehlenswert, daß sie, wie der Mann auch, gute Korankenntnisse hat). Gleichwohl läßt sich aber feststellen, daß Frauen dann, wenn es darum geht, ihre religiösen Pflichten Gott gegenüber auf Erden zu erfüllen, anderen Verhaltensregeln unterworfen sind als Männer und daß von ihnen auch in diesem Bereich ein anderes Geschlechtsrollenverhalten erwartet wird, was eben begründet wird mit den Unterschieden zwischen Mann und Frau, wie sie sich aus der dargestellten göttlichen Schöpfungsordnung ergeben⁷¹.

1. Frau und Moschee

Frauen sind wie Männer zu den täglichen fünf rituellen Gebete⁷² verpflichtet. Diese Gebete können zu den vorgegebenen Zeiten an jedem Ort - sofern er rein ist – von den Betenden, nachdem sie sich rituell gereinigt⁷³ haben, verrichtet werden. Gleichwohl ist es für Männer⁷⁴ empfehlenswert, das Gebet wenn möglich mit anderen Betenden zusammen in einer Moschee durchzuführen, weshalb denn auch in den Dörfern und Städten zu den vorgesehenen Gebetszeiten, wenn der Ruf des Muezzins erklingt, die Männer in die Moscheen eilen. Sie könnten dieses Gebet auch zu Hause verrichten, aber sie ziehen es vor, es gemeinsam mit anderen Männern in der Moschee zu tun, denn es gibt einen Prophetenausspruch⁷⁵, der da lautet: „Das Gebet des Mannes mit der Gemeinschaft ist siebenundzwanzigmal besser als sein Gebet, das er allein verrichtet“. Demzufolge findet sich in der Regel immer eine Anzahl von Männern in der Moschee ein, die das Gebet gemeinsam verrichten. Was allerdings das Freitagsmittagsgebet (*salāt al-gum'a*) anlangt, so besteht für die Männer sogar die Pflicht, es immer in Gemeinschaft mit anderen Gläubigen durchzuführen, während Frauen⁷⁶ davon ausgenommen sind.

⁷¹ „Die Menschheit bedarf zu ihrer Vollkommenheit der Bewahrung ihrer geschlechtlichen Unterscheidungsmerkmale. Arbeitsteilung unter Berücksichtigung weiblicher und männlicher Eigenschaften ist eine Grundvoraussetzung für geordnete Zustände auf der Welt und das Glück der Familie“ ('IMĀRA 1980, 106).

⁷² Nämlich das Morgengebet (*salāt al-fagr*), das Mittagsgebet (*salāt az-zuhr*), das Nachmittagsgebet (*salāt al-'asr*), das Sonnenuntergangsgebet (*salāt al-maghrib*) und das Nachtgebet (*salāt al-'ishā'*); zum Gebet s. EI2, VIII, 925 ff s.v. *salāt*.

⁷³ Die rituelle Reinheit (*tahāra*) spielt im islamischen Recht eine große Rolle. Unreinheit entsteht bei jedem Menschen mehrmals täglich durch natürliche Vorgänge wie Urinieren und Defikation, weshalb vor dem Gebet reinigende rituelle Waschungen vorgenommen werden müssen (vgl. dazu EI2 X, 99 s.v. *tahāra* mit weiterführender Literatur; in einem islamrechtlichen Handbuch wie etwa MŪSĀ, Ahkām nimmt die Behandlung der Reinheitsvorschriften die S. 27-96 in Anspruch). Bei Frauen sind auch Ursachen der Unreinheit Menstruation (*haid*) und Wochenbett (*nifās*).

⁷⁴ Alle Rechtsschulen vertreten, daß es besser für Männer sei, das Gebet in der Moschee zu verrichten (vgl. ZUHAILÎ II, 152 f; MŪSĀ, Ahkām 171 f).

⁷⁵ Vgl. ZUHAILÎ II, 147; MŪSĀ, 171.

⁷⁶ QUDĀT, 111; KHAIYĀT, 140; MUHAMMAD V, 28 ff, vgl. MUHAMMAD SCHAMAH, Die Stellung der Frau im sunnitischen Islam, unter besonderer Berücksichtigung Ägyptens, Berlin 1978, 38.

Grundsätzlich gilt also, daß das rituelle Gebet – abgesehen vom Freitagsmittagsgebet – an jedem Ort, also auch zu Hause, individuell verrichtet werden kann, daß es aber *empfohlen* ist, und daraus ist inzwischen für die Männer die Regel geworden, daß man das Gebet in Gemeinschaft mit anderen durchführt.

Was die Frauen betrifft, so gibt es Überlieferungen des Propheten, aus denen abgeleitet werden kann, daß sie – auch abends – in die Moschee gehen dürfen⁷⁷: „Wenn eure Frauen euch bitten, nachts in die Moschee gehen zu dürfen, so erlaubt es ihnen“, oder: „Verbietet den Geschöpfen Gottes nicht, die Moscheen Gottes zu besuchen, aber sie sollen unparfümiert dorthin gehen“. Aber anders als den Männern, denen das Gebet in der Gemeinschaft mit anderen Männern in der Moschee angeraten ist, wird den Frauen empfohlen, dies nicht zu tun: „Verbietet euren Frauen nicht den Gang in die Moscheen, aber wenn sie zu Hause bleiben, so ist dies besser für sie“. Eine weitere Überlieferung lautet: „Erlaubt den Frauen, in ihrem Haus zu beten“. Schließlich sei noch ein Ausspruch des Propheten zitiert, den Umm Salama, eine der Frauen des Propheten, überliefert hat: „Die beste Moschee der Frau ist der Boden ihres Hauses“.

Die Überlieferungen widersprechen sich also, weshalb es nicht verwunderlich ist, daß bei den sunnitischen Rechtsschulen unterschiedliche Auffassungen und Meinungen hinsichtlich der Frage zu finden sind, ob Frauen zur Verrichtung der rituellen Gebete zu den vorgesehenen Gebetszeiten überhaupt in die Moschee gehen dürfen oder sollen.

Die hanafitische Rechtsschule vertritt⁷⁸, daß eine Frau sich wegen der Gefahr der Verführung, die von ihr ausgehe, generell nicht unter die Gemeinschaft der rechtläufigen Männer mischen solle⁷⁹. Die Gelehrten meinen, daß die Frau nicht zum Gebet außer Haus gehen soll, weder zum Freitagsgebet noch anlässlich der Gebete bei den großen Festen, etwa dem Fastenbrechen ('id al-fitr) oder dem Opferfeste ('id al-adhâ). In diesem Zusammenhang – und die heutigen juristischen Lehrwerke⁸⁰ tun dies noch immer – werden die Frauen je nach Altersgruppe in verschiedene Kategorien eingeteilt⁸¹. Den alten Frauen werden dabei zumeist Rechte zugesprochen, die den jungen und hübschen Frauen nicht zukommen. So ist etwa der Besuch der Moschee für eine alte Frau immer gestattet, während andere

⁷⁷ Bei Bukhârî (gest. 870) und Muslim (gest. 875) finden sich solche Überlieferungen (vgl. KNIEPS, 251, 253 und 256).

⁷⁸ Dazu ausführlich KNIEPS, 234 ff.

⁷⁹ KNIEPS, 234: Betet die Frau an der Seite des Mannes, so wird sein Gebet ungültig!

⁸⁰ So ZUHAILÎ II, 153 f.

⁸¹ Vgl. KNIEPS, 235. – ZUHAILÎ II, 154, der dabei auf Ibn Rushd verweist, teilt die Frauen folgendermaßen ein: Die alte Frau ('agûz), die auf Männer keinerlei Reiz mehr ausübt und die deshalb das Haus, nicht nur zu religiösen Zwecken, immer verlassen kann; die reife Frau (*mutagâlla*; Matrone), an der die Männer noch nicht das Interesse verloren habe, weshalb empfohlen wird, daß sie nicht zu oft das Haus verläßt; die junge Frau (*shâbba*), die nicht hübsch ist, die aber doch in die Moschee darf; die junge Frau, die hübsch ist, weshalb sie auf keinen Fall aus dem Haus darf. – In der juristischen Terminologie ist die *shâbba* die Frau zwischen 15 und 29 Jahren; die *'agûz* die Frau, die die Menopause erreicht hat.

Frauen zu Hause ihre religiösen Pflichten, also auch das Gebet, verrichten sollen, damit sie nicht irgendeiner Versuchung ausgesetzt werden, aber auch, damit sie die rechtläufigen Männer nicht in Versuchung führen. Es sei aber nichts dagegen einzuwenden, sagte Abū Hanīfa⁸², wenn eine alte Frau (!) zum Morgengebet, zum Sonnenuntergangsgebet und zum Nachtgebet das Haus verlässe, um zur Moschee zu gehen. Dies wird damit begründet, daß die lasterhaften Männer zur Zeit des Morgen- bzw. des Nachtgebetes sowieso schlafen würden, wohingegen sie während des Sonnenuntergangsgebetes mit dem Essen beschäftigt seien. Aber die anderen hanafitischen Gelehrten vertraten, daß Frauen nicht in die Moschee sollten, auch nicht die alte Frau nachts, da inzwischen die Zeiten lasterhaft geworden seien.

Die malikitische Rechtsschule⁸³ sagt zwar, man solle es den Frauen nicht verbieten, in die Moschee zu gehen, aber man hat doch große Vorbehalte. Die Malikititen⁸⁴ erlauben es den reifen Frauen, für die die Männer kein Interesse mehr zeigten, die Moschee zu besuchen und die Gebete dort zu verrichten. Dagegen ist einer jungen Frau, die noch reizvoll ist, der Besuch der Moschee nur dann gestattet, wenn es um die Teilnahme an einem Begräbnis naher Verwandter geht. Aber grundsätzlich gilt auch bei den Malikititen, daß einer Frau, von der eine Verführung ausgehen könnte, das Verlassen des Hauses verboten ist.

Die schafaitische⁸⁵ und die hanbalitische⁸⁶ Rechtsschule nehmen eine viel rigorosere Haltung ein. Sie sagen, daß Frauen generell die Gemeinschaft der Männer meiden sollten⁸⁷, denn eine Frau stelle immer eine Verführung dar, weshalb sie auch zu Hause das Gebet verrichten solle. Allerdings sagen auch sie, daß eine Frau, die sich nicht durch Schönheit auszeichne - die also auf Männer keinen Reiz ausüben würde -, die Moschee mit Erlaubnis ihres Ehemannes betreten könne, doch dürfe sie auf keinen Fall parfümiert sein. Aber auch für sie sei es besser, zu Hause zu beten, denn der Prophet habe gesagt: „Verbietet euren Frauen nicht den Gang in die Moschee, aber wenn sie zu Hause bleiben, so ist das besser für sie“.

In den Rechtswerken der späteren Zeit (ab dem 11. Jahrhundert) lesen wir, daß einer jungen Frau (*shâbba*) der Vater oder der Ehemann die Teilnahme am gemeinsamen Gebet der Gläubigen in der Moschee verbieten kann⁸⁸. Der große

⁸² So nach ZUHAILÎ II, 153.

⁸³ Vgl. KNIEPS, 239 f.

⁸⁴ ZUHAILÎ II, 154.

⁸⁵ Vgl. KNIEPS, 242.

⁸⁶ Vgl. KNIEPS, 245 f – Es ist aber bemerkenswert, daß Ahmad b. Hanbal durchaus akzeptierte, daß Frauen in der Moschee am Gebet teilnehmen, doch hätten dabei die Frauen die Reihen hinter den Männern einzunehmen (Nachweise bei KNIEPS, 248).

⁸⁷ ZUHAILÎ II, 155.

⁸⁸ „Dies, obwohl zahlreiche Propheten-hadithe dem Mann raten, der Frau das Betreten der Moschee nicht zu verwehren. Die Juristen aber beziehen den Inhalt dieser hadithe nur auf die alte Frau, die bei einem Mann keine sexuelle Begierde erregt. Legt die alte Frau aber, um zum Gebet in die Moschee zu gehen, ihre schönsten Kleider an - kurz, beabsichtigt sie, kokett und selbstbewußt in der Öffentlichkeit aufzutreten -, kann auch ihr Ehemann die Teilnahme am gemeinsamen Gebet untersagen“ (DEGAND 1989, 671).

Theologe und Philosoph al-Ghazâlî (gest. 1111) sagte denn auch, daß der Prophet zwar die Anwesenheit der Frauen in der Moschee gestattet habe, daß es aber „heute“ (12. Jh.) besser sei, wenn die Frauen, ausgenommen die alten Frauen, nicht in die Moschee gingen; sie sollten zu Hause das Gebet verrichten⁸⁹.

Heutzutage wird in den Anleitungen, die für die gläubigen Frauen bestimmt sind, unter Verwendung des islamrechtlichen Rüstzeugs erläutert, daß der Umstand, daß der Islam die Frauen nicht verpflichte, die Gebete in der Moschee zu verrichten, eine von Gott gewollte Erleichterung für sie sei, da sie auf diese Weise ihre häuslichen Verpflichtungen der Familie gegenüber besser erfüllen könnten⁹⁰.

Die schickliche Trennung von Männern und Frauen bei der Durchführung des Gebets ist Pflicht. Auf jeden Fall ist es untersagt, daß Männer und Frauen gemeinsam - etwa in bunter Reihe - das Gebet verrichten, denn die körperliche Präsenz der Frauen würde wegen der Gefahr der Versuchung (*fitna*) die Männer von der Konzentration auf die religiöse Pflicht abhalten, weshalb für die Frauen in den Moscheen besondere Räume vorgesehen sind, die sie zu diesem Zwecke benutzen können, falls dies überhaupt notwendig wird, denn, wie gesagt, in den arabischen islamischen Ländern verrichten die muslimischen Frauen ihre Gebete in der Regel zuhause.

In Europa lebende Muslime, und unter diesen wiederum diejenigen, die zum Islam übergetreten sind, sehen dies anders. In einer in der Islamischen Bibliothek (Köln 1995) herausgegebenen Anleitung mit dem Titel „Das Islamische Gebet“ wird der Eindruck erweckt, als sei es normal, daß Männer und Frauen an ein und demselben Ort zusammen das Gebet verrichteten. Es heißt dort: „Frauen beten in Reihen hinter den Männern“ (S. 116). Kinder beten zwischen den Männern und den Frauen in einer Reihe. - Möglicherweise ist dieser Text bereits das Zeichen eines „Europa-Islams“, denn in der Diaspora erlauben die Rechtsgelehrten gar manches, was ansonsten in einer rein islamischen Gesellschaft nicht möglich wäre, da in einer Minderheitensituation der Grundsatz gilt, daß die Notwendigkeit das Verbotene erlaubt macht.

⁸⁹ KNIEPS, 263 f – al-Ghazâlî führt in seinem Hauptwerk *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn* (Die Neubelebung des religiösen Wissens) aus, daß der Prophet den Frauen zwar erlaubt habe, die Moscheen zu besuchen, „gegenwärtig ist es aber besser, es nur den alten Frauen zu gestatten, den übrigen aber es zu untersagen. Das wäre sogar schon in der Zeit der Genossen (des Propheten – MF) angebracht gewesen. Sagt doch die göttselige 'Â'isha: 'Wüßte der hochgebenedete Prophet, was die Frauen anstellen, so würde er ihnen das Ausgehen verbieten'" (übersetzt von H. BAUER, Von der Ehe. Das 12. Buch von al-Gazâlî's Hauptwerk, Halle 1917, 81). Außerdem habe der Prophet gesagt: „Die Frau steht dann Gott am nächsten, wenn sie im Innern ihres Hauses weilt. Ihr Gebet im Hofe ihres Hauses ist mehr wert als das in der Moschee, und ihr Gebet im Innern des Hauses ist mehr wert als das im Hofe desselben, und ihre Gebet in ihrem Kämmerlein ist noch mehr wert als das letztere" (übersetzt von BAUER, 113).

⁹⁰ Vgl. als Beispiel HASHIMÎ, 17 ff; NASEEF, 111.

2. Eine Frau kann nicht Imam sein

Grundsätzlich werden für die Ausübung der Funktion des Imams, der in der Moschee das rituelle Gebet leitet, folgende Voraussetzungen genannt⁹¹: Er muß Muslim, geschlechtsreif und im vollen Besitz seiner Geisteskräfte sein, denn das Gebet unter der Leitung eines Geistesschwachen und eines sich im Rauschzustand Befindenden ist ungültig. Außerdem muß er *männlichen Geschlechts* sein⁹², wenn er vor der Gemeinschaft der Männer betet (weder eine Frau noch ein Zwitter können Vorbeter vor einer Gemeinschaft von Männern sein). Eine Frau kann also vor einer Gemeinschaft von Männern, die sich zum Gebet versammelt haben, die Funktion eines Imams nicht ausüben⁹³.

Es wurde bereits dargelegt, daß Frauen auf keinen Fall zusammen mit den Männern in der Moschee im gleichen Raum das Gebet verrichten können. Sie dürfen dies aber in einem abgesonderten Raum, der von dem, in dem die Männer das Gebet verrichten, getrennt ist. Es erhebt sich dann aber die Frage, wer der Vorbeter für diese Gemeinschaft von Frauen sein darf, denn diese Frauen bilden wie die Männer Reihen und richten sich, um einen geordneten Ablauf des rituellen Gebets zu gewährleisten, nach einem Imam wie die Männer. Häufig ist es so, daß der Raum der Frauen zwar von dem der Männer getrennt und von diesen nicht einsehbar ist, daß aber die Frauen den Imam, der im Raum der Männer das Gebet leitet, sehen und damit den Rhythmus einhalten können.

In den Fällen, daß die Frauen, die in einem gesonderten Raum gemeinsam das Gebet verrichten und sie den Imam der Männer nicht sehen können, brauchen sie eine Person, nach der sie sich richten können. Ob dann eine Frau Imam sein dürfe, ist strittig unter den Rechtsgelehrten⁹⁴; die vier sunnitischen Rechtsschulen machen dazu unterschiedliche Aussagen⁹⁵. Die Malikiten lehnen es ab. Die Schafitiden und Hanbaliten gestehen zu⁹⁶, daß in der Gemeinschaft von Frauen eine Frau Vorbetrerin ist, doch darf sie nicht vor den Reihen der Frauen, sondern muß in ihrer Mitte stehen. Die Hanafiten⁹⁷ dagegen mißbilligen es zwar, gestehen aber zu, daß eine solche Gemeinschaft von Frauen einen Mann als Vorbeter hat, der dann aber vor den Frauen stehen muß, mit dem Rücken zu ihnen selbstverständlich, während die Frauen in Reihen hinter ihm beten.

⁹¹ ZUHAILÎ II, 174 ff; MÜSÄ, Ahkâm, 163. – Vgl. FRÖHLICH, 77.

⁹² ZUHAILÎ II, 175; MÜSÄ, Ahkâm, 166.

⁹³ Vgl. QUDÄT, 81, 110, obwohl es in der Vergangenheit durchaus Gegenstimmen gegeben habe; KHAIYÄT, 140; SCHAMAH, 43.

⁹⁴ Sie berufen sich jeweils auf Überlieferungen, gewichten diese aber unterschiedlich. Bukhārī überliefert, daß Umm Salama zur Zeit des Propheten in einem Zelt in der Moschee (!) den Frauen vorbetete (vgl. KNIEPS, 254; auch bei ZUHAILÎ II, 175 angeführt).

⁹⁵ Vgl. ZUHAILÎ II, 175 f; QUDÄT, 81 f; MÜSÄ, Ahkâm, 167.

⁹⁶ ZUHAILÎ II, 175.

⁹⁷ ZUHAILÎ II, 176.

*IV. Unterschiedliche juristische Qualitäten der Geschlechter im Bereich der Rechtsbeziehungen zwischen den Menschen (*mu'âmalât*)*

In der Systematik der Lehrwerke der Rechtsschulen steht – auch heute – der Mann im Mittelpunkt. Der freie männliche Muslim besitzt die „vollkommene Rechtsfähigkeit“. Er ist geschäftsfähig und zurechnungsfähig⁹⁸ (*mukallaf*), sobald er geschlechtsreif (*bâligh*) geworden und im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte ist. Er, der *mukallaf*, hat dann Verfügungsrecht über sein Vermögen, ist vertragsfähig (*âqid*), aber auch straffähig. Zur Erfüllung der religiösen Pflichten ist er fähig und verpflichtet.

Eine Rolle spielen auch die Kategorien „frei/unfrei“, die jedoch heute, da die Sklaverei abgeschafft ist, in den Lehrwerken kaum noch hervorgehoben werden, und „männlich/weiblich“, die von herausragender Bedeutung sind, denn nur der Mann hat vollkommene Rechtsfähigkeit, während die Frau „minder vollkommen“ ist⁹⁹.

Im Zusammenhang mit den unterschiedlichen rechtlichen Qualitäten der Geschlechter kommt einem Rechtsinstitut besondere Bedeutung zu, das im islamischen Recht als „Machtbefugnis“¹⁰⁰ (*walâya* oder *wilâya*) bezeichnet wird. Eine gängige Definition¹⁰¹ lautet: „*Walâya* ist die rechtliche Befugnis einer Person, etwas auszuführen und dabei ihren Willen gegen Dritte durchzusetzen“. Dabei wird unterschieden¹⁰² zwischen einer Machtbefugnis im öffentlichrechtlichen Bereich (sog. *walâya 'âmma*) und einer Machtbefugnis im zivilrechtlichen Bereich (*walâya khâssa*).

1. Die Machtbefugnis im öffentlichrechtlichen Bereich

Im öffentlichrechtlichen Bereich bezeichnet *wilâya* die Gewalt des Herrschers (nämlich des Kalifen oder des Staatsoberhaupts), dem die Muslime zu gehorchen

⁹⁸ Zurechnungsfähig in dem Sinne, daß ihm Pflichten auferlegt und Rechte zuerkannt werden können.

⁹⁹ So ist beispielsweise im strafrechtlichen Bereich eine Frau nur etwa halb so viel wert wie ein Mann (dazu A. EL BARADIE, Gottes-Recht und Menschen-Recht. Grundlagenprobleme der islamischen Strafrechtslehre, Baden-Baden 1983, dort über das Blutgeld (*diya*), das für die freie Frau nur die Hälfte dessen wie für den freien Mann ist; vgl. auch JOHANSEN 1979, 15 f.). Was Zeugenaussagen anlangt, so ist die Aussage einer Frau nur halb so viel wert wie die eines Mannes. Im Erbrechts erhält die Frau grundsätzlich weniger als der Mann; im Eherecht hat allein der Mann das Recht zur Verstoßung. – Dies alles wird heute in den islamrechtlichen Abhandlungen (z.B. QUDÂT, 70 f; 68 f, 64 f) als gottgewollt ausführlich behandelt.

¹⁰⁰ Hier ist auf das von uns immer wieder herangezogene grundlegende Werk von QUDÂT (1998) zu verweisen; es handelt sich um eine Doktorarbeit, die von dem renommierten Scheich MUSTAFÂ AZ-ZARQÂ' betreut worden war. Außerdem sind zu nennen die Arbeiten von AKHAL (1982) und ABÛ HAGÎR (1997).

¹⁰¹ QUDÂT, 12; vgl. AKHAL, 14 f.

¹⁰² QUDÂT, 12; vgl. ZUHAILÎ VI, 728; MUHAMMAD I, 253; ABÛ HAGÎR 93.

haben¹⁰³. Diese allgemeine Machtbefugnis (*wilâya 'âmma*) wird hergeleitet aus Koran 4/59: „O ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben“!

Die an der Spitze des islamischen Gemeinwesens (*umma islâmiyya*) ausgeübte Machtbefugnis wird auch bezeichnet als „die höchste Machtbefugnis“ (*al-walâya al- 'âmma al-kubrâ*) und liegt in den Händen des Staatsoberhaupts des Islamischen Staates. Dieser delegiert¹⁰⁴ diese Befugnis auf Statthalter oder Provinzgouverneure, aber auch auf Richter, Beamte und Imame der Moscheen. Die Inhaber einer solchen Machtbefugnis müssen sein¹⁰⁵: muslimisch, männlich, geschlechtsreif (*bâligh*), frei von körperlichen Gebrechen, von gutem Leumund ('*adl*).

1.1. Zur politischen Mitwirkung von Frauen

Da demnach die Voraussetzung der Machtbefugnis (*walâya*) im öffentlichrechtlichen Bereich das „Mannsein“ ist, ist die Teilhabe der Frau an der staatlichen Leitung sehr umstritten. Die Frage, ob Frauen hinsichtlich der politischen Rechte den Männern gleichgestellt sein können, bewegt gerade heute in besonderem Maße die muslimischen Rechtsgelehrten, wobei sie zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, obgleich sie sich jeweils auf die Koranverse 4/34: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben acht auf das, was verborgen ist, weil (Gott) darauf acht gibt. Wenn ihr fürchtet, daß (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternehmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß“, und 2/228: „Die Frauen haben (in der Behandlung von Seiten der Männer) dasselbe zu beanspruchen, wozu sie (ihrerseits den Männern gegenüber) verpflichtet sind, (wobei) in rechtlicher Weise (zu verfahren ist). Und die Männer stehen eine Stufe über ihnen“ stützen. Herangezogen wird auch 33/33: „(Ihr Frauen) bleibt in euren Häusern!“ Sehr wichtig ist auch die Überlieferung (*hadîth*): „Kein Volk, das seine Angelegenheit einer Frau übertragen hat, wird gedeihen“ (*lân yuflîha qaumun wallaw amrahum imrâ'atan*).

Auf diesen Grundlagen haben die klassischen Rechtschulen in der Vergangenheit eine Beteiligung der Frau an den Staatsgeschäften stets abgelehnt. Heute wird in der neoislamrechtlichen Fachliteratur auf diese Belegstellen weiterhin Bezug genommen, doch gelangen die Rechtsgelehrten bei ihren Auslegungen zu unterschiedlichen Ergebnissen.

¹⁰³ ZUHAILÎ VI, 704.

¹⁰⁴ QUDÂT 15 f; vgl. ZUHAILÎ VI, 728.

¹⁰⁵ ZUHAILÎ VI, 693.

1.1.1. Die *Mehrheitsmeinung* vertritt¹⁰⁶, daß Mann und Frau hinsichtlich ihrer politischen Rechte *nicht* gleich seien. Die Vertreter dieser Richtung verweisen darauf, daß politische Tätigkeit in einem Parlament, oder als Minister oder gar als Staatsoberhaupt eine Form der allgemeinen Machtbefugnis (*wilâya 'âmma*) sei, welche voraussetze, daß ihr Inhaber ein Mann sei. Sie berufen sich auf Koran 2/228 (dort letzter Teilsatz): „Die Männer stehen eine Stufe über ihnen (den Frauen)“ und auf Koran 33/33: „(Ihr Frauen) bleibt in euren Häusern!“, und auf den *hadîth*¹⁰⁷: „Kein Volk wird gedeihen, das seine Angelegenheit einer Frau übertragen hat“. Unter Verweis auf diese Überlieferung kann jede Forderung nach einer Beteiligung von Frauen am politischen Geschehen, aber auch eine Mitwirkung in allen anderen Lebensbereichen (wie wir noch sehen werden), zurückgewiesen werden¹⁰⁸.

1.1.2. Eine *Mindermeinung* vertritt¹⁰⁹, daß Männer und Frauen hinsichtlich der politischen Rechte gleichberechtigt seien. Man stützt sich dabei auf Koran 2/228, dort aber auf den ersten Teil(!): „Die Frauen haben (in der Behandlung von Seiten der Männer) dasselbe zu beanspruchen, wozu sie (ihrerseits den Männern gegenüber) verpflichtet sind, (wobei) in rechtlicher Weise (zu verfahren ist)“. Die Verfechter dieser Meinung sagen, daß der Islam den Frauen die demokratischen Rechte nicht verweigere. Frauen hätten das aktive und passive Wahlrecht; sie könnten Mitglieder in den Repräsentativ-Organen (Parlamenten) sein und könnten öffentliche Ämter übernehmen. Allerdings könne eine Frau das Amt der Leitung des Staates (*rî'âsat ad-daula*) nicht innehaben¹¹⁰, denn das sei die höchste allgemeine Machtbefugnis (*al-wilâya al-'âmma al-kubrâ*, auch Oberstes Imamat, *al-imâma al-kubrâ* oder *al-imâma al-'uzmâ* genannt). Dieses Amt dürfe nur ein Mann innehaben, entsprechend dem Prophetenwort: „Kein Volk wird gedeihen, das seine Angelegenheit einer Frau übertragen hat“. Die Anhänger dieser Mindermeinung versäumen heute auch nicht, darauf hinzuweisen, daß es durchaus Abweichungen von dieser Regel gegeben habe, nämlich z.B. in Pakistan, wo Benazir Bhutto Staatspräsidentin gewesen sei.

¹⁰⁶ Dargestellt bei SA'ÎDÎ, Nazâriyyâ, 236 ff; QUDÂT, 110; SHAWÂRIBÎ, 55 ff und 103 ff; MUHAMMAD I, 253 ff; MADAGHRÎ, 232 f; MAHMÛD, Islâm, 309; ABÛ HAGÎR 105, 124 ff, 179 ff.

¹⁰⁷ Oft wird noch eine andere Überlieferung herangezogen, in der festgestellt wird, daß Frauen schwach an Verstand und Religion seien (*an-nisâ' nâqisât al-'aql wa-d-dîn*).

¹⁰⁸ Auf dieser Grundlage lehnt es QUDÂT 125 beispielsweise ab, daß Frauen Ministerämter ausüben. – Vgl. AD-DUMAIĞÎ, der in einer Arbeit, die an der Universität Umm al-Qurâ in Mekka vorgelegt worden war, ebenfalls zu einem ablehnenden Ergebnis kommt, da solches der Natur der Frau widerspreche (S. 245).

¹⁰⁹ Dargestellt bei SA'ÎDÎ 232 f; SHAWÂRIBÎ, 81 ff, 143 ff; MUHAMMAD I, 255; MADAGHRÎ 233 f; MAHMÛD, Islâm, 310 f.

¹¹⁰ Vgl. SA'ÎDÎ, 235; MAHMÛD, Islâm 315; ABÛ HAGÎR 127 ff.

Zwischen diesen beiden Extremen gibt es Meinungen, die zu vermitteln suchen, doch kommt es immer darauf an, in welchem islamischen Staat diese vorgebracht werden. Im Grunde genommen können Koranverse und Überlieferungen bei entsprechender Auslegung sowohl für als auch gegen eine Beteiligung der Frauen am politischen Leben verwendet werden.

Das kann dann soweit gehen, daß vertreten wird, daß die Frage nach den politischen Rechten der Frauen gar kein religiöses Problem sei¹¹¹, da nun einmal Koran und Überlieferung verschieden ausgelegt werden könnten¹¹². Vielmehr hänge die Antwort ab von der Natur der Frau, weshalb zu fragen sei, ob Frauen aufgrund ihrer „Weiblichkeit“ (*unûtha*) überhaupt befähigt seien, öffentliche Ämter innezuhaben und auszuüben. Im Endergebnis kommen aber auch die Vertreter dieser Richtung zu dem Ergebnis, daß die politische, aber auch die berufliche Tätigkeit der Frau nicht ihrer natürlichen Bestimmung – nämlich Mutter und Erzieherin zu sein – entspreche¹¹³, weshalb denn auch die meisten Frauen gar nicht an einer politischen Mitwirkung interessiert seien¹¹⁴. Es ist letztendlich eine Frage der politischen Opportunität, wie die Rechtsglehrten ihre Gewichte verteilen, ob streng gegen die Frauen, wie in Saudiarabien, oder etwas liberaler, wie in den meisten arabischen Staaten¹¹⁵, die den Frauen sogar Ministerämter (aber nicht die Position eines Staatsoberhauptes) zugestehen.

Nach Abwägung aller Argumente, die Koran und Überlieferung zur Verfügung stellen, kommt Qudât 173 (auch unter Berücksichtigung der Lehrmeinung der Azhar) zu dem Ergebnis, daß Frauen kein Abgeordnetenmandat ausüben sollten, denn es sei auch gegen die Natur der Frau, im Parlament in Angelegenheiten, die Krieg und Frieden beträfen, zu beschließen¹¹⁶. Was dagegen die Beteiligung an den Wahlen zum Parlament angehe, so wird argumentiert, Frauen hätten das aktive Wahlrecht, doch sei darauf zu achten, daß beim Wahlakt gewährleistet sei, daß Männer und Frauen in getrennten Kabinen abstimmen könnten¹¹⁷.

¹¹¹ Dazu ausführlich SHAWÂRIBÎ, 228 ff; auch MADAGHRÎ, 239.

¹¹² Es soll hier nicht versäumt werden, auf den schiitischen Gelehrten SHAMS AD-DÎN zu verweisen, der nach einer sehr detaillierten Untersuchung sowohl der koranischen Aussagen (II, 59-76) und der Überlieferungen (II, 79-113), aber auch der Meinungen der schiitischen Gelehrten der Vergangenheit (II, 121-138), zu dem Ergebnis kommt, daß sich auch nicht begründen lasse, daß das Staatsoberhaupt ein Mann sein müsse. Er meint, daß es davon abhänge, was für die jeweilige Gesellschaft gut wäre, weshalb es Sache des jeweiligen Gesetzgebers wäre, zu entscheiden (II, 158).

¹¹³ Vgl. SHAWÂRIBÎ, 241 ff, 250.

¹¹⁴ Vgl. SHAWÂRIBÎ 251, der dies für die USA behauptet. Auch MADAGHRÎ, 235 beruft sich auf wissenschaftliche Nachweise in den USA.

¹¹⁵ Da der Islam die Staatsreligion ist, muß das Staatsoberhaupt Muslim sein; auch werden alle wichtigen Ministerien von Muslimen geleitet (vgl. H.-G. EBERT, Die Interdependenz von Staat, Verfassung und Islam im Nahen und Mittleren Osten in der Gegenwart, Frankfurt am Main 1991, 171 ff; 175 f). Der Verweis auf den Islam hat dann auch zur Folge, daß Frauen in der Regel kaum in verantwortliche Positionen aufsteigen.

¹¹⁶ QUDÂT, 181,187; vgl. SHAWÂRIBÎ, 259.

¹¹⁷ Vgl. QUDÂT's Ausführungen dazu 153-160; vgl. SHAWÂRIBÎ, 258.

1.2. Frauen in öffentlichen Ämtern

Gerade bei der Frage, ob Frauen öffentliche Ämter innehaben könnten, wird die Weltfremdheit der Gelehrten deutlich. Es wird vertreten, daß eine Frau auf keinen Fall eine Vorgesetztenposition einem Mann gegenüber einnehmen könne¹¹⁸. Andererseits wird eingeräumt, daß Frauen dann unentbehrlich seien, wenn es um Polizeikontrollen, Sicherheitsüberprüfungen auf Flughäfen, Strafvollzug in Frauengefängnissen gehe¹¹⁹, ganz zu schweigen von Berufen wie Lehrerinnen und Ärztinnen für Frauen¹²⁰, weshalb dann auch vertreten werden könne, daß Ämter, die nicht unter die allgemeine Machtbefugnis (*wilâya 'amma*) fielen, Frauen ausüben könnten: den Unterricht an Mädchenschulen, die Berufstätigkeiten von Krankenschwestern und der Ärztinnen (aber nur für weibliche Patienten!), denn dies stehe nicht im Widerspruch zur Natur der Frau, auch schüfen diese nicht Gelegenheit, mit fremden Männern in Kontakt zu kommen¹²¹. Das Festhalten an der Vorschrift, daß Frauen niemals mit fremden Männern zusammenkommen oder zusammenarbeiten dürften, hat dann solche Forderungen im Gefolge, daß Frauen (und nicht Männer!) im Bereich der Gynäkologie arbeiten sollten, daß Frauen höchstens die Frauenabteilung eines Krankenhauses leiten dürfen, daß sie aber nicht einem Krankenhaus mit allen Abteilungen vorstehen dürfen, denn eine Frau könne nicht Vorgesetzte der männlichen Ärzte der anderen Abteilungen sein¹²².

1.3. Frauen und das Richteramt

Auch das Richteramt wird als Teil der allgemeinen Machtbefugnis (*wilâya 'amma*) angesehen, weshalb als unbedingt zu erfüllende Voraussetzung¹²³ „männ-

¹¹⁸ QUDÂT, 197: höhere Positionen scien Männern vorbehalten.

¹¹⁹ QUDÂT, 195 f. – Für die Einhaltung der guten Sitten und der Beachtung der Moral sieht das islamische Recht die Institution der öffentlichen Kontrolle (*hisba*) vor. Die Inhaber dieses Amtes (*muhtasibûn*) müssen Männer sein, doch dürfen es Frauen sein, wenn es sich um den Männern nicht zugängliche Bereiche (z.B. Mädchenschulen; Frauenbäder usw.) handelt (vgl. 'ABDALLÂH MUHAMMAD 'ABDALLÂH, *Wilâyat al-hisba fi l-islâm* (Die Hisba-Befugnis im Islam), Kairo 1996, 146 und 149).

¹²⁰ QUDÂT, 192; vgl. SHAWÂRIBÎ, 258; MURSÎ, 232: Tätigkeiten von Frauen, die für andere Frauen notwendig seien: Medizin, Pflege, Unterricht.

¹²¹ So MADAGHRÎ, 240, dem es um die Wahrung der Ehre, Moral und des guten Rufes der Frauen geht.

¹²² Vgl. die Beispiele bei QUDÂT, 192; vgl. dazu das Kapitel „Schariatrechtliche Vorbehalte gegenüber einer Spezialisierung von Ärzten auf Frauenheilkunde und Geburtshilfe“ bei KRAWIETZ, 284 ff. Prinzipiell sollte es für diese Zweige der Medizin weibliche Fachärzte geben, so daß Frauen nicht männliche Spezialisten konsultieren müßten. Nur im Vorliegen einer krankheitsbedingten Notwendigkeit sei es erlaubt, daß ein Patient durch eine ärztliche Person anderen Geschlechts behandelt würde (285 mit Nachweisen).

¹²³ QUDÂT, 129; ZUHAÎLÎ VI, 482, 745. ABÛ HAGÎR, 362 ff. – DEGAND 1989, 667: „Mannsein als eine Grundbedingung für die Ausübung des Qadi-Amtes“; in allen Regionen der arabisch-

liches Geschlecht“ genannt wird. Unter Heranziehung von Koran 4/34 (Überlegenheit des Mannes!) und der Überlieferung, daß ein Volk nicht gedeihen werde, wenn es seine Angelegenheit einer Frau anvertraut habe, lehnen die Rechtsschulen der Malikiten, Schafititen und Hanbaliten (aber auch der Schiiten) es ab, der Frau das Richteramt zu gestatten¹²⁴. Die Hanafiten hingegen erlauben es in Ausnahmefällen in solchen Bereichen, die Frauenangelegenheiten betreffen, auf keinen Fall aber im Bereich des islamischen Strafrechts¹²⁵.

In der heutigen islamrechtlichen Fachliteratur neigt man der hanafitischen Meinung zu, daß Frauen - vielleicht! - bei Verfahren mit Jugendlichen oder in Ehesachen Richterinnen sein könnten, doch wird immer auf das Gebot aufmerksam gemacht, daß Frauen nicht mit fremden Männern zu tun haben dürften. Da aber eine Frau als Richterin (und auch als Anwältin) in den Verfahren gezwungen sei, mit fremden Männern (Angeklagten, Zeugen, Prozeßgegnern) zusammenzukommen¹²⁶, wird diese hanafitische Möglichkeit recht eingeschränkt.

Darüber hinaus wird argumentiert, daß dieses Amt für eine Frau auch deswegen nicht in Frage käme, da sie dann in Ausübung desselben ihr Wort an ihr fremde Männer richten müßte, was sich für eine Frau nicht zieme. Würde sie das tun, so wäre dies ein Verstoß gegen das von einer Muslimin erwartete rollenkonforme Verhalten, das einen Kontakt mit fremden Männern nicht zulasse. Auch mangele es ihr an Lebenserfahrung.

islamischen Welt seien deshalb Frauen in der Vergangenheit vom Richteramt ausgeschlossen gewesen. Vgl. D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciapita*, Rom 1928-1938, II, 563; E. TYAN, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, Leiden 1960, 161 f.; A. FALATURI und R. MAY, *Gerichtsverfahren und Richter im traditionellen islamischen Recht*, 64, in: Beiträge zu islamischem Rechtsdenken, Stuttgart 1986, 47 - 92; Y. MOUKDAD, *Richteramt und Rechtswesen in Bagdad von der Stadtgründung bis zum Ende der Buyidenzeit (145/763-447/1055)*, Hamburg 1971, 39; I. SCHNEIDER, Das Bild des Richters in der „Adab al-Qādī“-Literatur, Frankfurt am Main 1990, 231, 232; C. MÜLLER, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Leiden 1999, 195 f. – Auch in der christlich-orientalischen Rechtsliteratur wird verlangt, daß der Richter ein Mann sei; so etwa der Kopte Ibn al-‘Assāl (gest. vor 1260) oder das um 1316 entstandene ostsyrische (nestorianische) Sammelwerk des ‘Abdfisho’ bar Brīka (H. KAUFHOLD, Der Richter in den syrischen Rechtsquellen. Zum Einfluß des islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur, 98, 99, in: *Oriens Christianus* 68 [1984] 91-113).

¹²⁴ Vgl. dazu DEGAND 1988, 65 f. - Nur selten bejahten Gelehrte in der Vergangenheit, daß eine Frau Richterin werden könne, so etwa at-Tabarī (gest. 923) und Ibn Hazm (gest. 1064), die in ihren Korankommentaren vertraten, daß im Falle einer Notlage (*darāra*) ein Frau Richterin sein könne, aber nur dann, wenn es keine Männer gebe, die Richter sein könnten (vgl. QUDĀT, 131; ZUHAILĪ VI, 683, 745). – Es gibt keinen Hinweis, daß Frauen das Richteramt innegehabt hätten; was es dagegen gegeben hat, sind Frauen, die über profundes juristisches Wissen verfügten (DEGAND 1989, 668; DEGAND 1988, 67). Erst im 20. Jahrhundert treten die Fälle auf, daß Frauen Richterpositionen einnehmen (etwa in Tunesien und Marokko), aber die Sache ist äußerst umstritten, wie die aktuellen Diskussionen zeigen.

¹²⁵ Vgl. QUDĀT, 131-135; ZUHAILĪ, VI, 482 f., 745; SHAWĀRIBĪ, 260; MUHAMMAD I, 154.

¹²⁶ Darauf macht QUDĀT, 139-142 aufmerksam, weshalb er zu einer ablehnenden Einstellung kommt; vgl. ZUHAILĪ VI, 482; ABŪ HAGĪR, 405 ff.

Gerade in den letzten Jahren hat die Diskussion um die Frage, ob Frauen das Richteramt ausüben dürften, in Ägypten an Heftigkeit zugenommen¹²⁷. Dabei wird darauf verwiesen, daß in Marokko, Tunesien, Jordanien, Syrien und Libanon Frauen Richter sein könnten, nicht dagegen in Ägypten. Die ägyptischen Frauen, die zwar als Rechtsanwältinnen arbeiten können, verlangen nunmehr, daß auch ihnen solche Ämter zugänglich gemacht würden. Gegen diese Forderung wandten sich nicht nur die Gelehrten der Azhar, sondern auch viele männliche Richter, die sich dagegen wehren, daß Frauen in ihre Reihen aufgenommen würden¹²⁸. In der Regel wird immer auf die sensible Natur der Frau Bezug genommen¹²⁹, weshalb einige Gelehrte sogar soweit gehen, daß sie leugnen, Frauen könnten in Familienangelegenheiten Entscheidungen treffen.

2. Die Machtbefugnis im zivilrechtlichen Bereich

Der Machtbefugnis des öffentlichrechtlichen Bereichs (*walâya 'âmma*) steht die Machtbefugnis des zivilrechtlichen Bereichs (*walâya khâssa*) gegenüber. Bei letzterer wird dann unterschieden zwischen der Machtbefugnis hinsichtlich des Vermögens (*al-walâya 'ala l-mâl*) und der Machtbefugnis hinsichtlich der Person (*al-walâya 'alâ n-nafs*). In beiden Bereichen gilt, daß jeder Mensch, der geschlechtsreif und bei gesundem Verstand ist, Machtbefugnis bezüglich seiner eigenen Person hat, aber die islamische Rechtslehre unterscheidet zwischen einer „selbstbezüglichen Machtbefugnis“ (*walâya qâsira*) und einer „fremdbezüglichen Machtbefugnis“ (*walâya muta cddiya*).

¹²⁷ Vgl. Zur Diskussion 1960-1965 SCHAMAH, 60. In der von der ägyptischen Regierung unterstützten und von der Azhar inhaltlich kontrollierten Wochenzeitschrift *al-Liwâ' al-Islâmî* („Die islamische Standarde“) erschien in Nr. 539 vom 16.12.93 ein Artikel, in dem die Frage, ob Frauen Richter sein dürften, behandelt wurde. Der Dekan der Fakultät für Religiöse Angelegenheiten der Azhar, Dr. Muhammad 'Abd as-Sâmi', führte darin aus, daß Frauen nicht geeignet wären für das Richteramt. Auf Grund ihrer sanften Natur und ihrer zarten Gefühle könne eine Frau niemals einen wahren Mörder von einem Unschuldigen unterscheiden. Nur ein Mann könne Strenge und Härte walten lassen, weil er sich nicht durch vorgetäuschte Reue blenden lasse, sondern seinen Verstand benutze, um der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Frauen müßten erkennen, daß dies ganz in ihrem Sinne sei, denn auf diese Weise schütze der Mann sie vor den Grausamkeiten des Lebens, bewahre er sie vor dem Sumpf und der täglichen Gewalt. Am Ende räumte er jedoch ein, daß es eine Rechtsschule gebe, nämlich die der Hanafiten, die Frauen als Richter im Bereich des Zivilrechts zuließen.

¹²⁸ Vgl. dazu den inhaltsreichen Artikel von W. KÖHLER in FAZ 14.7.98, S.12; NAWAL EL SAADAWI, Tschador. Frauen im Islam, Bremen 1980, 159 f.

¹²⁹ Auch heute noch wird in der islamrechtlichen Literatur argumentiert, daß es Frauen an Lebenserfahrung mangle, auch seien sie von geringerem Verstand (vgl. ZUHAILÎ VI, 482: *al-mar'a nâqisat al-'aql, qâlîlat ar-ra'y*). Auch im islamischen Verfahrensrecht geht man im Bereich der Zeugenaussagen aus von einer „Unfähigkeit der Frau, ebenso wie ein Mann über Sachwissen zu verfügen und entsprechend damit umzugehen“ (DEGAND 1988, 59), was dadurch ausgeglichen wird, daß man die Anzahl der weiblichen Zeugen verdoppelt, d.h. um einen Sachverhalt zu bezeugen, bedarf es eines Mannes oder zweier Frauen.

„Selbstbezügliche Machtbefugnis“ (*walâya qâsira*) heißt¹³⁰, daß jemand nur die Gewalt über sich selbst hat, er also Machtbefugter (*wâlî*) über sich selbst ist. Er entscheidet nur bezüglich der ihn betreffenden Angelegenheiten. Bei der „fremdbezüglichen Machtbefugnis“ (*walâya muta'addiya*) dagegen¹³¹ ist er befugt, auch in Angelegenheiten, die eine andere Person betreffen, zu entscheiden.

2.1. Die Machtbefugnis hinsichtlich des Vermögens (al-walâya 'ala l-mâl)

Grundsätzlich ist jeder Mann, sobald er geschlechtsreif geworden und geistig gesund ist, verantwortlich für sein Tun und in Rechtsgeschäften voll geschäftsfähig. Er hat die selbstbezügliche Machtbefugnis über sein Vermögen¹³² (*al-walâya al-qâsira 'ala l-mâl*). Dies gilt in gleicher Weise für die Frau¹³³, die auch in der Ehe ihr eigenes Vermögen¹³⁴ hat. Es herrscht im islamischen Recht¹³⁵ strikte Gürtertrennung¹³⁶ (was übrigens alle heutigen Rechtssysteme der arabischen Welt beibehalten haben¹³⁷), weshalb die Frau über ihr Vermögen frei verfügen kann.

Die fremdbezügliche Machtbefugnis über das Vermögen betrifft das Vermögen des anderen¹³⁸. Diese haben Vater und Großvater (als *wâlî*) bezüglich des Vermögens ihrer minderjährigen Nachkommen oder der (vom Richter eingesetzte) Vormund (*wasîl*) einer Person.

2.2. Die Machtbefugnis hinsichtlich der Person (al-walâya 'ala n-nafs)

Die Machtbefugnis hinsichtlich der Person betrifft zum einen die Aufzucht, die Erziehung und den Schutz der minderjährigen Kinder, wobei dem Vater als dem Familienoberhaupt die größte Verantwortung, da er für den Unterhalt

¹³⁰ Vgl. QUDÂT, 21; ABÛ ZAHRA, 122.

¹³¹ Vgl. QUDÂT, 21; ABÛ ZAHRA, 122.

¹³² QUDÂT, 22 unter Verweis auf Koran 17/34: „und erfüllt die Verpflichtung (die ihr eingeht)! Nach der Verpflichtung wird (dereinst) gefragt“!

¹³³ Bei Kauf und Verkauf, also „im Bereich der geschäftlichen Transaktionen“ (JOHANSEN 1979, 17), ist die Frau dem Mann gleichgestellt

¹³⁴ So geht das Brautgeld (*mahr*), das die Frau bei der Eheschließung vom Mann erhält, in ihr uneingeschränktes Eigentum über (vgl. LINANT DE BELLEFONDS, Nr. 839; vgl. JOHANSEN 1996, 76, 79).

¹³⁵ Lediglich die Malikititen schränken diese absolute Verfügbarkeit ein, indem die Frau bei Rechtsgeschäften, die für das Vermögen der Frau lediglich nachteilig sind (z.B. wenn sie eine Schenkung macht), die Genehmigung ihres Ehemannes braucht (LINANT DE BELLESFONDS, Nr. 791).

¹³⁶ Heute wird die Gürtertrennung von den Gelehrten als Zeichen der Emanzipation, die der Islam den Frauen von Anfang an gewährt habe, hingestellt. Vielmehr ist es wohl so, daß in einem System, das die Polygynie – bis zu vier Ehefrauen gleichzeitig – zuläßt und das die Eheauflösung durch den Mann so leicht macht, eine strikte Gürtertrennung eine praktikable Lösung ist.

¹³⁷ Vgl. EBERT, Personalstatut, 92.

¹³⁸ QUDÂT, 22 f.

(*nafaqa*)¹³⁹ sorgen muß, zukommt, während der Frau als Mutter nur eine Verpflichtung zur Pflege¹⁴⁰ (*hadâna*) obliegt, und zum anderen betrifft sie das Recht der Eheschließung.

2.2.1. Die selbstbezügliche Machtbefugnis (*walâya qâsira*) bei der Eheschließung

Ein Mann, sofern geschlechtsreif und geistig gesund, hat nach allen Rechtschulen stets volle selbstbezügliche Machtbefugnis (*walâya qâsira*) hinsichtlich seiner eigenen Person¹⁴¹, d.h. er kann einen Ehevertrag, der ihn betrifft, selbst schließen, und er kann die Ehe, die er geschlossen hat, auch selbst wieder auflösen, wohingegen eine Frau, selbst wenn geschlechtsreif und geistig gesund, nach der Lehre¹⁴² der Malikititen, Hanbaliten und Schafititen keine solche volle selbstbezügliche Machtbefugnis (*walâya qâsira*) haben kann, sie vielmehr eine geminderte Machtbefugnis bezüglich ihrer Person hat und bei der Eheschließung auf die Mitwirkung ihres Ehevormundes (*wâli an-nikâh*), der in der Regel ihr Vater oder ihr Bruder ist, angewiesen ist. Gerechtfertigt wird dies damit, daß die Interessen der Frau gewahrt werden müssten, damit sie die Eheschließung später nicht zu bereuen habe. Nach malikitischer, schafititischer und hanbalitischer Auffassung kann also eine Frau, selbst wenn sie geschlechtsreif und im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte ist, die Ehe nicht für sich schließen (geschweige denn für andere). Das Argument dafür liefert die Überlieferung¹⁴³ *lâ nikâh illâ bi-wâli* („keine Eheschließung ohne Ehevormund“). Ohne die Mitwirkung ihres männlichen Ehevormundes (*wâli*) ist eine Eheschließung nichtig¹⁴⁴.

Anders die Hanafiten¹⁴⁵, die meinen, daß die erwachsene (volljährige) Frau eine volle selbstbezügliche Machtbefugnis (*walâya qâsira*) über ihre Person habe und sie sich ohne Mitwirkung eines Ehevormunds (*wâli*) verheiraten könne, daß es aber empfehlenswert sei, wenn ein solcher Ehevormund mitwirke. Die Hanafiten gestehen also der Frau zu, für sich selbst die Ehe zu schließen. Aber vollkommen uneingeschränkt ist dies auch nicht, denn sie verlangen, daß der Mann, den sie

¹³⁹ Und zwar für die Frau (LINANT DE BELLESFONDS, Nr. 866), selbst wenn sie eigenes Vermögen hat, und für die Kinder (Nr. 1194), sofern diese kein eigenes Vermögen haben.

¹⁴⁰ Dazu EI2 III, 16 ff; LINANT DE BELLESFONDS, Nrn. 1248 ff; H.E. KLINKHARDT, Die Personensorge nach islamischem Recht, in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 68 (1965) 1-80.

¹⁴¹ Während bei den Hanafiten die Frau ihre Ehe selbst schließen kann, lassen dies die anderen Rechtsschulen nicht zu (vgl. LINANT DE BELLESFONDS, Nrn. 616 ff; vgl. dazu auch E. STEINHAUS, Die Vormundschaft bei der Eheschließung im islamischen Recht, Diplomarbeit am FASK der Universität Mainz, Germersheim 1998).

¹⁴² Vgl. QUDÂT, 23; AKHAL, 16; FARAG, 126.

¹⁴³ Eine andere auf ‘â’isha zurückgehende Überlieferung lautet: „Die Heirat einer Frau ohne die Erlaubnis ihres *wâli* ist nichtig“.

¹⁴⁴ ZUHALÎ VII, 193 ff.

¹⁴⁵ Vgl. QUDÂT, 24.

heiraten will, ihr in ihrem eigenen Interesse ebenbürtig sein muß und daß das benannte Brautgeld zumindest dem üblichen Brautgeld entsprechen muß. Wird bei Abschluß des Eheschließungsvertrages eine dieser beiden Voraussetzungen nicht beachtet, so ist diese von der Frau geschlossene Ehe fehlerhaft (*fâsid*) und die Ehe kann von ihrem Ehevormund, den sie als Frau ja immer hat, angefochten werden¹⁴⁶.

Nach hanafitischem Recht kann demnach eine freie Frau zwar selbst mit einem Mann die Ehe schließen, aber in der „Eheschließungsversammlung“ (d.h. der Sitzung, in der die notwendigen Willenserklärungen abgegeben und ausgetauscht werden und in der nur Männer anwesend sind) muß sie sich als Frau von einem Mann, nämlich ihrem *wâlî*, vertreten lassen. In den Lehrwerken wird deshalb immer wieder hervorgehoben¹⁴⁷, daß auch bei den Hanafiten die Mitwirkung des Ehevormundes (*wâlî*) der Frau erwünscht sei.

2.2.2. Die fremdbezügliche Machtbefugnis (*walâya mut'addiya*) bei der Eheschließung

Ein Mann, sofern geschlechtsreif und geistig gesund, hat fremdbezügliche Machtbefugnis¹⁴⁸ (*walâya mut'a'addiya*). Diese erweiterte Machtbefugnis beinhaltet die Gewalt, für eine andere Person als Ehevormund bei der Eheschließung zu wirken. Nur ein Mann¹⁴⁹ kann als Ehevormund (*wâlî an-nikâh*) auftreten und für eine Frau (z.B. für seine Tochter oder seine Schwester) den Ehevertrag schließen (und unter Umständen und je nach Rechtsschule hat er auch ein Zwangrecht¹⁵⁰, d.h. er kann seine jungfräuliche Tochter verheiraten gegen ihren Willen). Eine Frau kann niemals diese fremdbezügliche Machtbefugnis (*walâya mut'a'addiya*) haben.

Eine der Folgen dieser Lehre von der Machtbefugnis im zivilrechtlichen Bereich ist, daß ein Mann nach dem Erreichen der Geschlechtsreife und bei gegebener geistiger Gesundheit keinen Ehevormund (*wâlî*) mehr hat, da er dann voll verantwortlich für sein Tun und Unterlassen ist, wohingegen eine Frau niemals diesen

¹⁴⁶ Es war sehr selten, daß Frauen von ihrem Recht Gebrauch machten, die Ehe selbst zu schließen. Zumeist wurde dies dann von ihren Ehevormündern erfolgreich angefochten, die geltend machten, diese Frauen hätten das Gebot der Ebenbürtigkeit des Ehemannes nicht eingehalten (vgl. dazu für Ägypten die Fälle bei R. SHAHAM, Family and the courts in modern Egypt. A study based on decisions by the Shar'a Courts 1900 – 1955, Leiden 1997, 48 f.).

¹⁴⁷ Dies sei zum Vorteil der Frau, denn sie sei ihrer Natur nach gefühlsbetont und lasse sich vom Äußeren, während ihr Ehevormund den Mann, mit dem sie die Ehe schließen möchte, einer gründlichen Prüfung unterziehe (so BILTÂGÎ, 258 f.).

¹⁴⁸ Vgl. QUDÂT, 24; AKHAL, 17; FARAG, 126, 134.

¹⁴⁹ So die Schafititen, Malikiten und Hanafiten. Die Hanbaliten lassen es zu, daß es eine Frau sein kann, falls es keine Männer gibt (was ein höchst unwahrscheinlicher Fall wäre).

¹⁵⁰ Zu den recht unterschiedlichen Regelungen der Rechtsschulen s. EI2 Supplementbd. I, 233 f.; LINANT DE BELLESFONDS, Nrn. 632 ff.

Status erreicht, sie vielmehr bis zu ihrem Tode immer einen männlichen *wali*, sei es ihr Vater, ihr Bruder, ihr Ehemann oder ihr Sohn, hat¹⁵¹.

3. Religionsverschiedenheit als Ehehindernis

In den Bereich der zivilrechtlichen Machtbefugnis gehört auch die Diskussion um das Problem, ob eine Ehe religionsverschieden sein darf.

Bekanntlich ist die klassisch-islamische Regelung die folgende: Ein muslimischer Mann darf eine nichtmuslimische Frau, sofern sie eine sog. *kitâbiya* (Christin oder Jüdin) ist, heiraten. Diese Frau darf in der Ehe ihre Religion behalten, aber die Kinder aus dieser Ehe sind Muslime. Eine muslimische Frau hingegen darf niemals die Ehe eingehen mit einem nichtmuslimischen Mann¹⁵². Dies wird hergeleitet aus Koran 60/10: „Die gläubigen Frauen sind diesen (d.h. den Ungläubigen) nicht (zur Ehe) erlaubt.“ Da eine solche Ehe von Anfang an nichtig wäre, besteht die einzige Lösung darin, daß der nichtmuslimische Mann, der mit einer Muslimin eine Ehe schließen will, vorher zum Islam übertritt, denn der Islam muß in der Familie herrschen¹⁵³.

Für diese Regelung, die die Ehe zwischen einer Muslimin und einem Nichtmuslim untersagt¹⁵⁴ und die man auch heute noch in den Gesetzen über das Personalstatut der meisten arabischen Staaten¹⁵⁵ findet, wird auch Koran 4/34 herangezogen, woraus der Vorrang des Mannes vor der Frau abgeleitet wird¹⁵⁶. Das Wort *qiwâma* (Vorrang) wird in der einschlägigen neoislamischen Fachliteratur als *ri'âsa* (Führung) erklärt¹⁵⁷. Der Mann ist das Oberhaupt in der Familie¹⁵⁸, da er

¹⁵¹ Dies ist obligatorisch bei Schafiten, Hanbaliten und Malikiten, bei den Hanafiten jedoch nur faktativ. - Die Frau hat also im Familienverband eine geminderte Machtbefugnis (JOHANSEN 1979, 17); es ist eine rechtliche Ungleichbehandlung zu konstatieren.

¹⁵² Zum Problem der „Mischehe im islamischen Recht“ s. A.T. KHOURY, Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Gütersloh 1992, Bd. 3, S. 61 ff; A.T. KHOURY, Der Islam kommt uns näher, Freiburg 1992, 136 ff; vgl. auch LINANT DE BELLES-FONDS, Nr. 710.

¹⁵³ So MUHAMMAD II, 59.

¹⁵⁴ So auch die heutige islamrechtliche Literatur, z.B. ABÙ ZAHRA, 115; MUHAMMAD II, 59

¹⁵⁵ Vgl. EBERT, Personalstatut 1996, 103. – Beispielsweise untersagen dies die Gesetze über den Personenstand der arabischen Staaten, z. B. § 48 Abs. 2 Syrien; § 17 Irak; § 29 Abs 4 Marokko; § 12 Libyen; § 33 Abs 1 Jordanien. – Obwohl im Gesetz nicht expressis verbis genannt, darf auch eine muslimische Tunesierin keinen Nichtmuslim heiraten; dazu B. WALDIS, Binationale Paare und staatliche Grenzen, 122 f, in: Interkulturelle Kommunikation im Nationalstaat, Freiburg (Schweiz) 1998, 115–128.

¹⁵⁶ BOUHDIBA, 20: La vie conjugale est donc hiérarchisée. La famille islamique sera essentiellement androlâtre; dazu auch FREYER STOWASSER 1996, bes. 33.

¹⁵⁷ Vgl. QUDÂT, 75; BULHÄGG, 241; ABÙ ZAHRA, 188; MAHMÛD, Usûl, 116; MAHMÛD, İslâm, 312; 'AFÎFÎ 84; MUHAMMAD II, 210, 213, 216; vgl. SHA'RÂWÎ, Ahkâm 137 ff; SHA'RÂWÎ, Fiqh 34 ff. KHAÏYÂT, 59: Bei Entscheidungen kommt dem Mann das letzte Wort zu. NASEEF, 172: die Autorität in der Familie liegt beim Mann; 175: Die Männer haben prédominance vor den Frauen; MADAGHRÎ, 61: Jede Familie braucht einen Führer (*ra'îs*); das sei die natürliche Last, die dem Mann aufgebürdet ist; die Männer sind für die Frauen verantwortlich, denn sie müssen ihnen das, was sie zum

dazu dank seiner Natur bestimmt ist¹⁵⁹. Dies diene auch dem Wohle der Kinder, da sich bei dieser Regelung¹⁶⁰ die Frau auf deren Pflege und Erziehung konzentrieren könne¹⁶¹.

In diesem Zusammenhang muß aber auch Koran 4/141: „Gott wird den Ungläubigen keine Möglichkeit geben, gegen die Gläubigen (vorzugehen)“ genannt werden, aus dem abgeleitet wird, daß Nichtmuslime nicht über Muslime herrschen dürfen. Der Islam als die zeitlich zuletzt offenbarte und somit als die im Rang am höchsten stehende Religion kann sich keiner anderen Religion unterwerfen, kann eine andere Religion nicht einmal als gleichberechtigt neben sich anerkennen.

So wie im islamischen Staat das Oberhaupt Muslim sein muß¹⁶², so muß in der Familie das Oberhaupt, also der Mann, Muslim sein. Die Ehefrau kann dann Nichtmuslimin bleiben, denn gegen die Grundvorschrift „Der Islam nimmt den höchsten Rang ein und nichts steht im Rang über ihm“ (*al-islām ya'lā walā yu'lā 'alaihī*) wird in einer solchen religionsverschiedenen Ehe nicht verstoßen. Wäre der Mann, der ja das Oberhaupt in der Familie ist, ein Nichtmuslim und die Frau eine Muslimin, so wäre eine solche religionsverschiedene Ehe aber ein Verstoß gegen den genannten Grundsatz, denn dann würde ein Nichtmuslim über eine Muslimin herrschen, was nicht sein darf. Es geht letzten Endes immer wieder um

Leben brauchen, garantieren; gleichwohl beruhe aber die *qiwāma* auf gegenseitiger Liebe und Respekt (vgl. seine Ausführungen 148-156); SA'IDĪ, Usra, 75: Der Ehemann (*zaug*) ist der Herr der Familie (*rabb al-usra*); die *qiwāma* ist die Betrauung mit der Leitung.

¹⁵⁸ Aus der Flut der Fachliteratur zu diesem Thema sei nur Yūsuf al-Qaradawī genannt, dessen Buch *al-Halāl wal-harām fi l-islām*, Kairo 1985, ins Deutsche übersetzt vorliegt (J. AL-QARADAWI, Erlaubtes und Verbotenes im Islam, München 1989). Er führt auf S. 159 f aus, daß es für das Verbot gute Gründe gebe, vor allem aber deshalb, weil der Mann das Oberhaupt der Familie sei. Für eine muslimische Ehefrau sei es bei einem nichtmuslimischen Ehemann nicht gewährleistet, daß er ihre Religion, den Islam, respektiere.

¹⁵⁹ Der Mann entscheide in der Familie, der er vorstehe, die Angelegenheiten des täglichen Lebens besser, weshalb es die naturgegebene Regelung sei, daß der Mann außerhalb des Hauses tätig sei, die Frau innerhalb. Wer etwas anderes sage, verstoße gegen die göttliche Schöpfung (ABŪ ZAHRA, 188 und 189).

¹⁶⁰ Es ist auffallend, daß die Alternative, daß Mann und Frau in der Familie gemeinsam die Leitung ausüben könnten, zurückgewiesen wird, denn eine Führung durch zwei Personen würde Chaos bedeuten. Verwiesen wird dabei auf Koran 21/22 und 23/91, die allerdings davon handeln, daß es neben Gott keine anderen Götter geben dürfe. Aber wenn bei Göttern die Leitung durch mehrere derselben schon zu Chaos führen würde, wieviel mehr sei dies der Fall bei gewöhnlichen Menschen (so QUDĀT, 73).

¹⁶¹ Vgl. dazu QUDĀT, 73 ff; die Führung durch den Mann sei der natürliche Zustand (76). Die Führung sei eine Pflicht, die dem Mann aufgrund seines Geschlechts obliege (MAHMŪD, Usūl, 116; vgl. MUHAMMAD II, 213). - Doch darf sich der Mann in der Ehe nicht als Despot aufführen oder gar das ihm nach Koran 4/34 zustehende Züchtigungsrecht mißbrauchen (QUĐĀT, 76; vgl. MUHAMMAD II, 217). Träten wirklich einmal Streitfälle in einer Ehe auf, so sollten beide Seiten sich um Aussöhnung bemühen (aus Koran 4/128) (vgl. QUĐĀT, 78).

¹⁶² EBERT, Interdependenz 1991, 171 f.

die Machtbefugnis (*walāya*), die ein Nichtmuslim nicht über einen Muslim haben kann¹⁶³.

Schon immer¹⁶⁴, aber auch in moderner Zeit, wurde davor gewarnt¹⁶⁵, die Ehe mit einer *kitâbiyya* einzugehen, gerade dann, wenn es sich um eine Ausländerin handelt. Es bestehe nämlich die Gefahr, daß sich diese in der für sie fremden Umgebung in ihrer Wohnung eine eigene Kultur aufbaue, in der eine andere Sprache als arabisch gesprochen werde, in der vielleicht Wein getrunken und Schweinefleisch gegessen werde, wodurch der Islam des Mannes und der Kinder in Gefahr gebracht werden könnte¹⁶⁶.

V. Reformislamische Gegenstimmen in der Arabisch-Islamischen Welt

Angesichts dieser geballten Macht der neoislamischen sunnitischen Lehre gibt es innerhalb der arabisch-islamischen Welt nur ganz selten Gegenstimmen¹⁶⁷.

¹⁶³ ABŪ ZAHRA, 62: *lā walāya li-ghair al-muslim ‘ala l-muslim* („Es gibt keine Machtbefugnis des Nichtmuslims über den Muslim“).

¹⁶⁴ Vgl. die Beispiele bei KHOURY, Islam, 138 f.

¹⁶⁵ So schon in den klassischen Rechtswerken (vgl. KHOURY, Koran, Bd. 3, 62). In der gegenwärtigen Literatur ebenfalls sehr deutlich (MUHAMMAD II, 57: tadelnswerte Eheschließungen). Auch QARADAWI, 158 warnt davor: „So ist es auch natürlich, daß eine muslimische Frau, gleich wer sie ist, zu einem muslimischen Mann besser paßt, als eine Christin oder Jüdin, ungeachtet ihrer Verdienste. Wenn ein muslimischer Mann den geringsten Anhaltspunkt hat, daß eine nicht-muslimische Frau den Glauben und das Verhalten seiner Kinder beeinflussen wird, muß er dieses Risiko vermeiden“. - Es ist aber auch nicht erlaubt, wie die Azhar verkündet hat, daß Ehen mit Kommunisten bzw. Kommunistinnen geschlossen werden, denn diese seien Atheisten und Leugner jeder Religion (vgl. MUHAMMAD II, 72 f.).

¹⁶⁶ Beispielsweise ‘AFÎFÎ, 178, 183. – Vgl. auch KHOURY, Islam, 142 f mit Stellungnahmen moderner Autoren, z.B. des Professors der Azhar und späteren Rektors derselben, MAHMÛD SHALTÛT, der 1978 schrieb, daß in heutiger Zeit die Ehe eines Muslims mit einer christlichen Ausländerin gefährlich sei, wenn der muslimische Mann nicht auf seiner Vorrangstellung in der Familie beharre. „Gerade dies stellen wir heute bei den Männern, die europäische Frauen heiraten, fest. Der muslimische Ehemann läßt seine Frau mit den Kindern zur Kirche gehen, er läßt sie ihren Namen aus der Tradition ihres Volkes geben; sie bindet ihnen die Zeichen ihrer Religion um den Hals und erzieht sie im Essen, im Trinken und in der Art, soziale Kontakte aufzunehmen, nach den Sitten ihrer Gemeinschaft. Das kennt und akzeptiert der Islam eben nicht. Darüber zu schweigen, wird als Unglaube und Abfall von der Gemeinschaft und von der Religion betrachtet. Dort, wo die Männer schwach werden, ist also eine solche Heirat verboten. Die Regierungen sind verpflichtet, diesem Zustand ein Ende zu bereiten und solche Ehen zu verhindern. Denn sie sind eine Gefahr für das Wesen und die nationale Identität der Muslime. Wieviel europäische Frauen haben im Schutz des Islams die materiellen Güter und das Leben genossen und außerdem ihre Männer überlistet, um durch sie für ihr Land eine Brücke zu bauen und ihm dadurch zu ermöglichen, seine Vorherrschaft auszuüben. Es ist also notwendig solche Ehen scharfen Bedingungen zu unterziehen oder sie zu verbieten“ (übersetzt von KHOURY, Islam, 143 f.).

¹⁶⁷ Z.B. die ägyptische Frauenrechtlerin Nauwâl as-Sâ’âwî (dazu F. MALTI-DOUGLAS, Woman's body, woman's word. Gender and discourse in Arabo-Islamic writing, Princeton 1991, 111 ff). Über das Erstarken der Islamisten in Ägypten, die auch unter den Frauen ihre Anhängerinnen finden, s. MAHA AZZAM, Gender and the politics of religion in the Middle East, in: MAI YAMANI, Feminism & Islam. Legal and literary perspectives, London 1996, 217-230.

Zu nennen wären solche aus den Frauenbewegungen¹⁶⁸ in Marokko, Tunesien und Ägypten, doch gehen sie unter in der Flut der offiziellen islamischen Literatur der Theologen der Hochschulen und der Ministerien für Religiöse Angelegenheiten oder gar der Islamisten, d.h. der islamischen Fundamentalisten¹⁶⁹.

1. In diesem Zusammenhang kann auf die marokkanische Soziologin Fatema Mernissi hingewiesen werden¹⁷⁰, die in ihren französisch geschriebenen Werken, die auch ins Deutsche übersetzt wurden¹⁷¹ und große Aufmerksamkeit fanden,

¹⁶⁸ Zur Lage in Ägypten M. BADRAN, Feminists, Islam, and nation. Gender and the making of modern Egypt, Princeton 1995; V. H. MOGHADAM, Modernizing women. Gender and social change in the Middle East, Boulder, Col 1993, gibt einen guten Überblick über die Frauenbewegungen in Nordafrika und im Vorderen Orient. Sie macht auch deutlich (10 ff), daß die Frauen ideologisch und politisch verschiedene Richtungen vertraten, von liberal und sozialdemokratisch bis zu islamisch-fundamentalistisch. Wirtschaftliche Entwicklung, Massenkommunikation und Migration hätten eine Schicht von Frauen hervorgebracht, die sich gegen die herrschende patriarchalische Ordnung auflehnten (255 f). Gleichwohl seien es gerade die Frauenbewegungen, die den Islamisten Widerstand leisteten (vgl. 151 f). - Zur Rolle der Frauenbewegungen auch die Libanesin DALLÂL AL-BAZARÎ, al-Mar'a fi l-'amal al-ahlî al-'arabî (Die Frau in der arabischen nationalen Aktion), in: in: al-Mar'a al-'arabiya baina thiql al-wâqi' wa-tatallu'ât at-taharrû (Die arabische Frau zwischen der Last der Realität und den Bestrebungen der Emanzipation), Beirut 1999, 117-140; über die Frauenbewegungen in Ägypten, Tunesien, Algerien, Marokko und Saudiarabien vgl. I. MÜLLER und I. RAMING, Aufbruch aus den männlichen "Gottesordnungen". Reformbestrebungen von Frauen in christlichen Kirchen und im Islam, Weinheim 1998. Vgl. zu diesem Thema auch S. NÖKEL, Die Zivilisierung der muslimischen Frau. Feministische Bewegung und soziale Distinktion im Vorderen Orient zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Modernität zwischen Differenzierung und Globalisierung, Münster 1996, 43-67.

¹⁶⁹ Dank einer französischen Übersetzung werden die Lehren des Sudanesisen HASSAN AL-TOURABI (Hasan at-Turâbî), Islam, avenir du monde, Paris 1997, oft in Europa genannt. Wie alle Theologen vertritt auch er: „les hommes ont autorités sur les femmes“. Gott habe Mann und Frau unterschiedlich geschaffen, aber sie ergänzen sich: „quand il faut diriger la famille, les hommes ont l'avantage, la préférence“, „mais les femmes ont d'autres responsabilités que les hommes n'ont pas“ (44), nämlich im Bereich der Erziehung der Kinder.

¹⁷⁰ Über sie FREYER STOWASSER 1994, 133 f. Nach Mernissi wollte der Prophet Muhammad eine egalitäre Gesellschaft, was er auch in Mekka gepredigt habe, doch habe er dies dann in Medina zugunsten der Gemeinschaft und des Überlebens der islamischen Sache aufgeben müssen.

¹⁷¹ F. MERNISSI, Geschlecht, Ideologie, Islam, München 1989; und: Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, Hamburg 1992; über sie und ihre Lehren s. MÜLLER und RAMING, 204-211. Auch die ägyptische Ärztin und Schriftstellerin NAWAL AS-SA'DÂWÎ (NAWAL EL SAADAWI) fiel durch durch ihre realistische Beschreibung der frauenfeindlichen gesellschaftlichen Verhältnisse in Ägypten und der restlichen arabischen Welt auf. Sie konstatiert, daß die patriarchalischen Strukturen noch ungebrochen seien, was sie aber nur zum Teil auf die islamischen Vorschriften zurückführt (denn diese müßten, um frauenfreundlich zu wirken, nur entsprechend fortschrittlich ausgelegt werden), vielmehr - und hier zeigt sich, daß ihre Vorstellungen geprägt sind von der damaligen nasseristischen arabisch-sozialistischen Ideologie - gehe es darum, den Einfluß des westlichen Imperialismus, der die frauenfeindliche islamische Denkrichtung unterstützte, zu beseitigen (so NAWAL EL SAADAWI, Tschador. Frauen im Islam, Bremen 1980, im Vorwort zur deutschen Ausgabe 1980, dort S. IX und XI): „Die Frauen werden erst in einem wahren sozialistischen System wirklich frei sein, das keine Klassen kennt und darüberhinaus auch die Denkweisen und Gesetzmäßigkeiten des Patriarchats vollständig überwunden hat“ (155). Was den Islam anlangt, so meint sie, daß jede ernsthafte religionsvergleichende Studie zu dem Ergebnis kommen werde, daß er der Frau keine

gegen diese Lehre zu argumentieren versucht damit, daß sie die Überlieferung „Kein Volk, das seine Angelegenheit einer Frau anvertraut, wird gedeihen“, auf die sich alle gegen die Mitwirkung von Frauen gerichteten Lehren berufen, angreift und nachzuweisen sucht, daß es eine isolierte Überlieferung sei¹⁷². Sie mag recht haben oder nicht, aber da das religiöse Establishment nun einmal an dieser Überlieferung festhält, wird Fatema Mernissi (und all ihre Anhänger und Anhängerinnen) gegen diese feste Front der Islamgelehrten – und auch derer weiblichen Anhänger¹⁷³ - keine Chance haben¹⁷⁴. Auch die von ihr erhobene Forderung, daß grundsätzlich auch Koranverse unter dem Aspekt ihrer Zeitgebundenheit zu sehen seien, wird durch den offiziellen Islam zurückgewiesen.

2. Es gibt einige wenige Stimmen, die die Zeitgebundenheit von Koranversen vertreten, obwohl dies dem allgemein anerkannten Dogma, daß der Koran für alle Zeiten und für jeden Ort Geltung habe, widerspricht. Diejenigen, die diese Richtung vertreten, gelten als Häretiker und werden verfolgt, doch stellen sie einen „Reformislam“ dar. Einer der wichtigsten Vertreter dieser Richtung war der sudanesische Gelehrte Mahmûd Muhammad Tâhâ¹⁷⁵ (geb. 1913), der wegen seiner Lehren der Apostasie bezichtet und nach einem Schauprozeß 1985 in Khartum hingerichtet worden war. Die damalige sudanesische Regierung, die das Verfahren¹⁷⁶ betrieben hatte, erhielt für dieses Urteil zahlreiche Glückwünsche aus der Islamischen Welt.

Hinsichtlich der Stellung der Frau im Islam sind die Aussagen Tâhâ's bemerkenswert, da sie von der Lehre des offiziellen Staatsislams, aber auch von der der islamischen Fundamentalisten entscheidend abweichen. Wie bereits ausgeführt, gründet sich die Vorrangstellung des Mannes, wie sie offiziell gelehrt wird, auf die Koranverse 4/34 und 2/228. Diese sind Offenbarungen aus der Medinensischen Zeit, also nach der Auswanderung des Propheten im Jahre 622 von Mekka nach Medina. Tâhâ argumentiert, daß alle Offenbarungen der Medinensischen Periode eine einzelfallbezogene Ursache gehabt hätten und deshalb „zeitgebunden gewesen seien“, weshalb sie entsprechend zu interpretieren seien. Anders gesagt: Diese Offenbarungen seien inhaltlich möglicherweise für die heutige Zeit nicht mehr

andere Stellung zuweise wie die jüdische und die christliche Religion. „Die Frauenunterdrückung springt in den Ideologien des Christentums und der mosaïschen Religion sogar viel stärker ins Auge“ (6).

¹⁷² F. MERNISSI, *The veil and the male elite*, Reading 1991, 49-61.

¹⁷³ Als Beispiel sei die Marokkanerin Nâdiya Bulhâgg genannt, die eine Hinwendung zum richtigen Islam verlangt, insbesondere heute, da die kulturelle Invasion durch den Imperialismus die islamische Welt bedrohe (vgl. BULHÄGG, 142 f.).

¹⁷⁴ Der marokkanische Gelehrte und Minister für Religiöse Angelegenheiten, M'Daghri (so die franz. Schreibung des Namens MADAGHÎ, 213-218), befaßte sich mit Mernissi's Thesen sehr ausführlich und widerlegte sie mit den Mitteln der islamischen Theologie, indem er ihr Unkenntnis der Hadith-Wissenschaft nachwies.

¹⁷⁵ Über ihn SCHULZE, *Islamischer Internationalismus*, 1990, 377 ff.

¹⁷⁶ Vgl. dazu SCHULZE 1990, 379-385 mit einer Darstellung der Vorgänge.

bindend. Maßgeblich für die universale Mission des Islams seien vielmehr die Offenbarungen aus der davorliegenden Mekkanischen Periode, auf welche zurückzugreifen sei, denn sie richteten sich an alle Menschen. Diese Suren, die auch von der islamischen Theologie seit der frühesten Zeit als solche anerkannt seien, verkündeten die Gleichheit, die Gleichwertigkeit und die Gleichberechtigung von Mann und Frau. Insoweit sei auch der Islam den Menschenrechten der Neuzeit angemessen.

Tâhâ führte in seinen zahlreichen Schriften aus, daß alles, was die Scharia bezüglich der Frauen aussage, sich auf Koranverse aus der Medinensischen Zeit stütze. Heute seien die Frauen nicht mehr wirtschaftlich abhängig von den Männern, wie es Koran 4/34 in seiner Zeitgebundenheit voraussetze. Eine Vorrangstellung des Mannes sei also nicht mehr notwendig oder vertretbar, vielmehr müsse man auf die Offenbarungen der Mekkanischen Zeit zurückgreifen, die die Gleichheit von Mann und Frau in der Schöpfung verkünde¹⁷⁷, etwa, wie er meint Koran 49/13: „Ihr Menschen, wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen)“.

In stringenter Anwendung seiner Methode, sich auf die Mekkanische Periode zu beschränken und die Offenbarungen der Medinensischen Zeit als zeitgebunden zu betrachten, verkündete Tâhâ Lehren, die in den Augen sowohl des religiösen Establishment des Staatsislams als auch der islamischen Fundamentalisten als Abweichung vom Islam zu betrachten sind, weshalb ihn alle in seltener Einmütigkeit der Apostasie vom Islam bezichtigten, kam er doch zu dem Ergebnis, daß der Islam keine Unterscheidung von Muslimen und Nichtmuslimen hinsichtlich der Staatsämter zulasse¹⁷⁸, daß Mann und Frau gleich seien¹⁷⁹, und daß der Religionswechsel eine Sache des Individuums und deshalb gestattet sei¹⁸⁰, was von der herrschenden islamischen Lehre als Abfall (*ridda*) vom Islam untersagt und mit dem Tode bestraft wird. Es wäre wahrlich eine Reformation des Islams geworden, doch brachte sie dem Reformator den Tod.

VI. Islamische Stimmen in der Diaspora (Europa und Amerika)

Sichtet man die einschlägige Literatur der im Westen, vor allem in Europa, lebenden Muslime, so kann man unter den allochthonen¹⁸¹ Muslimen zwei große Richtungen feststellen.

¹⁷⁷ Dazu ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM, Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law, New York 1990, 54 f.

¹⁷⁸ NA'IM, 88.

¹⁷⁹ Es also keine *qiwâma* (Vorrang des Mannes) geben könne (NA'IM, 100).

¹⁸⁰ NA'IM, 109.

¹⁸¹ Im Gegensatz zu den autochthonen Muslimen, d.h. den Muslimen, die seit Jahrhunderten in Südosteuropa (z.B. Bosnien) ansässig sind, handelt es sich bei den allochthonen um solche, die in der 2. Hälfte des 20. Jh. als Migranten nach Westeuropa gekommen sind (vgl. dazu M. FORSTNER, Das EU-

1. Festhalten an der islamischen Ordnung

Eine Richtung hält unbeirrt fest an den Lehren der jeweiligen islamischen Herkunftsländer¹⁸². Die Immigranten bejahren die Beibehaltung der gottgewollten Schöpfungsordnung, wie sie in der Scharia ihren Ausdruck findet, geraten aber dabei in Konflikt mit ihrer säkular geprägten Umwelt¹⁸³. Diese Haltung schlägt sich auch nieder in der unter den Immigranten und den Konvertiten im Westen verbreiteten islamischen Missionsliteratur, bei der es sich in der Regel um Übersetzungen aus dem Arabischen handelt.

In einem solchen sehr verbreiteten Handbuch unter dem Titel „Der Islam“ aus der Feder von Muhammed Hamidullah¹⁸⁴ wird dargelegt, daß zwar religiöse Gleichheit zwischen Mann und Frau Gott gegenüber herrsche (Hamidullah § 388), daß aber die Natur keine vollkommene Gleichheit zwischen den beiden Geschlechtern wolle, sondern eine Teilung der Aufgaben und Handlungen. „Es ist nicht der Mann, der das Kind gebiert, und nicht die Frau, die befruchtet! So sind die Dinge. Die Frau hat die zartere körperliche Veranlagung, die sich bis auf das Gewicht ihres Gehirns und ihrer Knochen erstreckt, und sie wird deshalb auch die zur Bewahrung dieser Zartheit geeigneten Neigungen haben. Der Mann dagegen ist stärker und hat die grösste Kraft; er wird daher besser geeignet sein, sich der schwierigen Erfordernisse des Lebens anzunehmen. Jeder hat darum seine naturgemäßen und angemessenen Aufgaben“ (Hamidullah § 384). „Wenn auch eine gewisse natürliche Ungleichheit unter den beiden Geschlechtern besteht, so sind sie doch auf vielen anderen Lebensgebieten einander ähnlich; hier werden daher auch ihre Rechte und Pflichten ähnlich sein“ (§ 385). „In kurzen Worten ist damit die islamische Lehre über die Frau zusammengefasst; sie wird in bestimmten Fragen dem Mann gleichgeachtet, in anderen dagegen nicht. Das wird mit der Beschreibung ihrer Pflichten und Rechte noch besser verständlich werden“ (§ 386). Der Mann und die Frau ergänzen sich gegenseitig.

Dogma der „kulturellen Vielfalt“ und seine Auswirkungen auf die Religionen im allgemeinen und auf den Islam in Europa im besonderen, 153 ff, in: Multikulturalität und Multiethnizität in Mittel- Ost- und Südosteuropa, Frankfurt am Main 1999, 145-169.

¹⁸² Dazu FORSTNER, EU-Dogma, 156.

¹⁸³ Vgl. dazu M. FORSTNER, Islamisches Menschenrechtsverständnis und seine Auswirkungen auf die in Europa lebenden Muslime, 26 ff, in: V. HEUBERGER (Hg.), Der Islam in Europa, Frankfurt am Main 1999, 9-37. M. KING, God's law versus state law. The construction of an Islamic identity in Western Europe, London 1995, meint (9), daß das Hauptproblem für Muslime, die in Europa an ihren Werten festhalten wollen, die Stellung der Frau in der Gesellschaft sei; vgl. auch W. A. R. SHADID und P. S. VAN KONINGSVELD, Religious freedom and the position of islam in Western Europe. Opportunities and obstacles in the acquisition of equal right, Kampen 1995 (dort 98 zur Beschneidung der Frau, die in Europa verboten ist).

¹⁸⁴ MUHAMED HAMIDULLAH, Der Islam, Beirut – Damaskus 1980.

Diese Lehre zeigt sich auch in der für deutsche Muslime hergestellten Kon-
ranübertragung - das Wort Übersetzung¹⁸⁵ wird vermieden - von YUSUF ALI, wo
es als Erläuterung zu Koran 4/34 heißt¹⁸⁶: „Die Familie ist das erste Fundament im
menschlichen Leben. Gott hat die Menschen männlich und weiblich erschaffen, als
Partner und Grundsteine zum Aufbau des Daseins. Unter anderem hat er es zu den
Aufgaben der Frau gemacht, die Frucht ihrer Verbindung mit dem Mann auszutra-
gen, zur Welt zu bringen, zu pflegen und dafür zu sorgen. Diese Aufgabe ist nicht
nur umfangreich, sondern äußerst wichtig. Sie ist keineswegs von geringem Wert
oder einfach. Deshalb ist es nur gerecht, wenn die zweite Hälfte der Verantwortung
dem Mann übertragen wird, nämlich die Sorge für den Lebensunterhalt und damit
der Sicherheit für die Frau, so daß sie Zeit und Möglichkeiten hat, ihrer wichtigen
Aufgabe nachzukommen. Ihr soll nicht auferlegt werden, auszutragen und zu gebär-
ren und zu pflegen und zu sorgen, und dann zusätzlich noch für den Lebensunter-
halt zu arbeiten und sich abzuhetzen und schlaflos zu sein. Gerechtigkeit liegt auch
darin, daß dem Mann die besonderen körperlichen, nervlichen, geistigen und psy-
chischen Fähigkeiten zur Erfüllung dieser Aufgabe gegeben wurden, und daß der
Frau die entsprechenden körperlichen, nervlichen, geistigen und psychischen An-
lagen für ihre Aufgabe geschenkt sind (*Qutb*¹⁸⁷)“.
Diese Aussagen finden nicht nur bei den deutschen Muslimen Anklang, sondern auch bei den auf den interreligiösen Dialog bedachten deutschen Partnern, die anerkannten¹⁸⁸, daß der Islam die Rechte
der Frau verteidige, ja eine Emanzipation der Frau fördere.

¹⁸⁵ Da auch die sprachliche Form des Koran, dessen Text als Gottes Wort als heilig gilt, un-
nachahmlich ist und er ein Beglaubigungswunder für die Sendung des Propheten Muhammad darstellt,
ist sehr umstritten, ob Übersetzungen möglich oder überhaupt erlaubt sind. Der Gelehrte as-Suyūfī
(gest. 1505) vertrat, es könnte nur eine Übersetzung der Bedeutungen des Koran (*targamat ma'āni al-*
qur'aān) geben (vgl. dazu H. BOBZIN, Der Koran. Eine Einführung, München 1999, 121). Noch heute
befassen sich die 'ulamā' mit dieser Frage (vgl. A.M. AHMAD, Die Auseinandersetzung zwischen al-
Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten, Hamburg 1963, 32-44). Man einigte sich darauf,
daß nur eine bedeutungsgtreue Wiedergabe (sog. *targamat al-ma'āni*) erlaubt sei, wie es auch die 1962
in Mekka gegründete Islamische Weltliga (*Rābiyat al-'Ālam al-Islāmī*) festlegte (vgl. R. SCHULZE,
Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert, Leiden 1990, 333 ff); eine wörtliche (*harfi*) Über-
setzung des Korans sei verboten. - Anders die Haltung zu dieser Frage im Christentum. Da die Evan-
gelien als Schriften über das Wirken des Gottessohnes auf Erden angesehen werden, dürfen und sollen
sie übersetzt werden (J. BEEKMAN und J. CALLOW, Translating the Word of God, Dallas 1974, 348
ff). Es wird eine anthropologisch und kulturell geprägte Übersetzung bei gleichzeitiger Treue zur
Botschaft verlangt (vgl. dazu T. N. HEADLAND, Anthropology and Bible translation, 414,418, in:
Missiology 2 [1974] 411-419; aus übersetzungswissenschaftlicher Sicht s. H. SALEVSKY, Bibelüber-
setzung, in: Handbuch der Translation, Tübingen 1998, 274-277).

¹⁸⁶ YUSUF ALI, Der Koran, München 1987, Fußnote 86 zu Koran 4/34.

¹⁸⁷ Gemeint ist Sayyid Qutb (1966 in Kairo hingerichtet), dessen Korankommentar *Fi zill al-*
qur'aān (Im Schatten des Koran) sehr geschätzt wird.

¹⁸⁸ In dem als Handreichung für den Interkulturellen Unterricht gedachten Buch „Der Islam im
Unterricht. Beiträge zur interkulturellen Erziehung in Europa“ (Braunschweig 1992) von A.-J. FALA-
TURI und U. TWORUSCHKA wird auch auf die Stellung der Frau im Islam eingegangen. Dort wird
darauf verwiesen, daß die bisherige Übersetzung „die Männer stehen über den Frauen“ nicht korrekt
gewesen sei, daß es vielmehr heißen müsse „die Männer sind verantwortlich für die Frauen“. Es wird

2. Bereitschaft zur Veränderung

Die andere Richtung befleißigt sich einer Anpassung an die europäische säkulare Umwelt und betont die Verfassungsgemäßheit der islamischen Lehren¹⁸⁹. Gleichwohl stehen sie aber, wenn es um Aussagen zur Stellung der Frau geht, vor dem Problem, daß die einschlägigen Koranverse nun einmal vorhanden sind, weshalb es unterschiedliche Geschlechterrollen, die dem Mann mehr Verantwortung zuweisen, gebe. Dagegen meint¹⁹⁰ *Smail Balić*, das Verharren in zum Teil schon längst überholten patriarchalischen Lebensgewohnheiten werde auf die Dauer im aufgeklärten Europa nicht möglich sein.

Es bleibt abzuwarten, wie sich diese Richtung, die man als „Europa-Islam“ bezeichnen könnte, entwickeln wird. Vielleicht kommt es zu einer Inkulturation¹⁹¹ des Islams, wenn die der islamischen Offenbarung zugrundeliegenden Inhalte im europäischen säkularen Umfeld verkündet werden, sodaß die europäischen Muslime einen inkulturierten und damit bodenständigen Islam leben würden. Das wäre ein Prozeß, in dessen Gefolge die islamische Botschaft und ihre lebensweltlichen Konkretisierungen in Europa Wurzeln schlagen könnten¹⁹². Eine solche Inkultura-

dann dazu erläutert (41), daß der Mann „verantwortlich sei für sämtliche Lebensbelange der Frau (standesgemäßer Lebensunterhalt, Wohnung usw.)“. Beide Autoren schienen den Vorrang des Mannes zu akzeptieren, denn sie erklärten, daß, wenn im Koran von einem Vorrang des Mannes vor der Frau die Rede sei, dies in der großen Verantwortung des Mannes begründet sei, auf die sie ja hingewiesen hätten, nämlich, daß er in der Ehe für den Lebensunterhalt der Familie zu sorgen hätte. Es heißt dann weiter: „Der Mann verliert diese Vorrangstellung in dem Moment, wenn er nicht mehr in der Lage ist, seiner sozialen Verantwortung nachzukommen; der Vorrang ist also ausschließlich funktional begründet. Ebenso steht der Frau in ihrem Verantwortungsbereich ein funktionaler Vorrang gegenüber dem Mann zu“ (41).

¹⁸⁹ Vgl. M. FORSTNER, Islamisches Menschenrechtsverständnis und seine Auswirkungen auf die in Europa lebenden Muslime, 33, in: V. HEUBERGER (Hg.), Der Islam in Europa, Frankfurt am Main 1999, 9-37. - Die Deutsche Sektion des Islamischen Weltkongresses hat am 24. September 1989 dargelegt (abgedruckt in: Moslemische Revue. Januar-März 1992, 10-15), daß Muslime die Bundesrepublik Deutschland als säkularen Staat akzeptieren könnten. „Der Islam in der Diaspora braucht den säkularen Staat und die Menschenrechte wie die Luft zum Atmen!“ (15).

¹⁹⁰ Dazu S. BALIĆ, Der Islam im europäischen Umfeld, 38, in: Aus Politik und Zeitgeschehen B 22, 1990, 30-39; (38); vgl. zu diesem Thema DERS., Der Islam – europakonform?, Würzburg 1994.

¹⁹¹ Über diesen Begriff, der in der christlichen Theologie eine wichtige Rolle spielt, s. G. COLLET, Inkulturation, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Kempten 1991, Bd. 2, 394-407. Es geht dabei um das Problem, wie der Universalanspruch des Christentums mit seiner „frohen Botschaft“, die an alle Menschen gerichtet ist, in Übereinstimmung gebracht werden kann mit der Verwurzelung eben dieser Menschen in ihrer konkreten Lebenswelt. Inkulturation besagt, daß die christliche Botschaft in der jeweiligen Kultur und mit deren Mitteln darzustellen ist. – Es sei hier auch verwiesen auf SYNEK 1999, 3 und 7 ff, die zeigt, wie unter dem Aspekt der Inkulturation auch die kirchenrechtgeschichtliche Forschung wichtige Erkenntnisse gewinnen kann, da letztlich die Geschichte des Christentums erfolgreiche Inkulturationsprozesse darstellte.

¹⁹² Vgl. dazu FORSTNER, EU-Dogma, 162 f.

tion des Islams, wie sie in den vergangenen Jahrhunderten in Westafrika¹⁹³ oder in Südostasien¹⁹⁴ erfolgt ist, wird aber heute von den Vertretern des offiziellen Islams der religiösen Hochschulen in den arabischen Staaten kategorisch abgelehnt¹⁹⁵. Sie können aber dennoch nicht verhindern, daß sich in Europa bereits die Praxis einer europäisch-islamischen Lebensweise herausbildet¹⁹⁶.

VII. Zusammenfassung

Wie die klassisch-islamischen Rechtsschulen wird in der gegenwärtigen neo-islamischen Diskussion der sunnitischen Gelehrten der religiösen Hochschulen, der Fakultäten für Islamisches Recht der staatlichen Universitäten und der Islamischen Akademien vertreten, daß Frauen zwar Gott gegenüber die gleichen Pflichten wie die Männer hätten, daß aber auf Erden im zwischenmenschlichen Bereich entsprechend der göttlichen Schöpfungsordnung, die durch die koranische Offenbarung und die Überlieferung des Propheten kundgetan worden sei, Unterschiede zwischen Mann und Frau bestünden¹⁹⁷. Es wird argumentiert¹⁹⁸, daß der Islam sich vor

¹⁹³ Dazu M. FORSTNER, Der Islam in der westafrikanischen Sahel-Zone. Erscheinungsbild – Geschichte – Wirkung, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 71 (1987) 25-84, 97-120.

¹⁹⁴ Durch die Inkulturation des Islams entstand seit dem 12./13. Jh. dort eine Geistes- und Kulturform, deren Bestandteil der sog. Adat-Islam ist, welch letzterer einheimische Traditionen aufgenommen hat (vgl. V.S. STAHR, Südostasien und der Islam. Kulturraum zwischen Kommerz und Koran, Darmstadt 1997, bes. 86 ff.).

¹⁹⁵ Die islamische Seite will gerade keine Inkulturation des Islams in Europa, vielmehr hält sie an dem Anspruch fest, die jeweiligen europäischen Kulturen müßten dem Islam angepaßt werden. Diese Haltung verteidigt sie mit dem Recht auf Wahrung der kulturellen Identität der Muslime, die in Europa leben. – Dies ist diametral entgegengesetzt der Haltung, wie sie, um ein Beispiel zu nennen, der Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg W. HUBER, Inkulturation. Über die Präsenz des Christlichen in der Gesellschaft, in: K. HAMANN und I. RIEDEL-SPANGENBERGER (Hsg.), Welt – Heuristik des Glaubens, Gütersloh 1997, 95-110, vertritt: "Damit das Evangelium bei den Menschen ankommt, muß es sich mit ihrer Kultur verbinden. Der christliche Glaube ist nicht ausschließlich an eine kulturelle Form gefesselt" – "Eine Kirche, die sich der Inkulturation verweigert, bindet in Wahrheit den christlichen Glauben selbst in unbedachter Weise an eine einzige kulturelle Gestalt"(97).

¹⁹⁶ Vgl. dazu FORSTNER, EU-Dogma 162 f. - F. DASSETTO, La construction de l'islam européen, Paris 1996, spricht (320) von einer „musulmité européenne en phase de construction“.

¹⁹⁷ Daß diese Argumentation eine große Ähnlichkeit mit derjenigen hat, wie sie bis vor einigen Jahrzehnten auf christlicher Seite vertreten wurde, zeigte K. VOGT, Catholicisme et Islam: Une rhétorique apologétique commune à propos de la femme, in: K.E. BOERESSEN und K. VOGT, Women's studies of the Christian and Islamic traditions, Dordrecht 1993, 359 – 365: „les deux rhétoriques soulignent à plaisir que l'homme et la femme sont égaux en valeur, mais complémentaires dans leurs fonctions“. Zur Ablehnung einer Mitwirkung der Frau im religiösen und weltlichen Bereich wurde in katholischen und orthodoxen Schriften auf die christliche Tradition des *impedimentum sexus* verwiesen, demzufolge Frauen unfähig seien, zwischen Gott und den Menschen durch das Sakrament zu vermitteln (vgl. dazu K.E. BOERESSEN, Women's studies of the Christian tradition, 16 f mit einer Literaturübersicht, in: K.E. BOERESSEN und K. VOGT, Women's studies of the Christian and Islamic traditions, Dordrecht 1993, 13-127).

allen anderen Religionen dadurch auszeichne, daß er die von Gott vorgegebenen unterschiedlichen Funktionen von Mann und Frau beachte und einhalte.

Eine solche Polarisierung der Geschlechter mit entsprechenden Geschlechtsrollen-Stereotypen und Rollenzuweisungen ist in vielen, wenn auch nicht¹⁹⁹ in allen, Kulturen zu finden. Sie trägt auch im Islam²⁰⁰ gestützt durch dessen religiösen Institutionen mit ihrem Modellcharakter dazu bei, die herkömmliche Ordnung mit ihrer Praxis des geschlechtsspezifischen Verhaltens und der Kontrolle der weiblichen Sexualität aufrechtzuerhalten und zu stabilisieren, weshalb über Jahrhunderte hinweg ein Herrschaftsvorhang des Mannes festzustellen ist.

Diese auf die Biologie des Menschen rekurrierende „Naturalisierung“²⁰¹ der sozialen Beziehungen wurde als Strategie zu allen Zeiten und zu allen Gelegenheiten eingesetzt, um hierarchische Verhältnisse zu verfestigen.

¹⁹⁸ Vgl. QUDĀT, 200.

¹⁹⁹ Beispiele dafür, daß die Geschlechterideologien keineswegs in allen Kulturen in gleicher Weise ausdifferenziert sein müssen und daß nicht überall diese Opposition männlich/weiblich besteht, daß vielmehr die Geschlechtszugehörigkeit instabil sein kann, bei U. LUIG, Verlorene Gewißheiten. Prozesse der Differenzierung des Begriffs Geschlecht und neue Formen seiner Repräsentation, bes. 70-71, in: S. VÖLGER, Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Köln 1997, 69-76.

²⁰⁰ Dazu aus ethno-soziologischer Sicht N. KÖLLHOFER, Schöpfungsmythos und Bestimmung des Weiblichen und Männlichen, in: Religion und weibliche Identität, Marburg 1998, 292-307, die sowohl für das Christentum als auch für den Islam eine Subordination der Frau unter dem Mann und eine Rollendeterminierung bis zum Rollenzwang konstatiert (303). „Die Argumentations- und Legitimationsbasis der untersuchten Einstellungen beruht auf zwei Perspektiven, die auch vermischt Anwendung finden: einmal auf dem Standpunkt einer unveränderlichen ‚Natur der Dinge‘ bzw. einer ‚natürlichen‘ und ‚göttlichen‘ Ordnung, zum anderen auf der Interpretation biotischer bzw. anthropischer Sachverhalte, die als Konstanten beschworen werden. Beide Sichtweisen beanspruchen dabei fast durchgängig absolute und normative Gültigkeit, d.h. die empirisch-biologische Perspektive modifiziert im Kontext der Bestimmung des asymmetrischen, hierarchischen Geschlechterverhältnisses nur formal die religiös-mythologische. Dies bedeutet, daß sowohl im Christentum als auch im Islam Mythen, implizite Konzepte und wissenschaftliche Theorien als Legitimationsmedien der männlichen Herrschaft über das weibliche Geschlecht und andere willkürlich Entrechte dienen“ (304).

²⁰¹ Bei Verfechtern der Sklaverei, des Rassismus oder des „Sexismus“ ist stets der Verweis auf die Natur des Menschen als Rechtfertigung zu finden. Andererseits sind es aber gerade die Frauen (und Feministinnen), die auf das Biologische zurückgreifen, um die Spezifität „Frau“ auszudrücken. Die Vertreterinnen „der feministischen Anthropologie ‘aus westlicher Sicht‘ gingen zunächst durch ihre Auseinandersetzung mit ‘anderen Kulturen’ und deren Geschlechterverhältnissen von einer zweifachen – einer geschlechtlichen und einer kulturellen – Differenz aus und setzten mit dieser Konstruktion einer homogenen ‚Dritte-Welt-Frau‘ die hegemoniale anthropologische ‘distinctive-other tradition’ fort“, was dann auf vehementen Kritik seitens der postkolonialen Feministinnen (feminists of colour) stieß (so G. SCHEIN und S. STRASSER, Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität, Wien 1997, 7 und 8), welch letztere ihren selbsternannten westlichen Verteidigerinnen Unverständnis und mangelndes Einfühlungsvermögen in die Befindlichkeit der nichtwestlichen Frauen vorwarfen (worauf bereits M. BAUMGART, Wie Frauen Frauen sehen. Westliche Forscherinnen bei arabischen Frauen, Frankfurt am Main 1989, hingewiesen hatte). Dieser Widerspruch bewegt zur Zeit die Diskussion, die sich zwischen Naturalisierung und Entnaturalisierung bewegt. Zu dieser Diskussion um sex = biologisches Geschlecht und gender = soziale Geschlechtsidentität s. B. HAUSER-SCHÄUBLIN und B. RÖTTGER-RÖSSLER (Hg.), Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der

Auch der Islam teilt diesen Androzentrismus²⁰², der sich so äußert, daß der Frau eine besondere Berufung, die ihre wahre Natur respektiere, zuteil werde, nämlich Mutter und Erzieherin der Kinder zu sein. Die neoislamische Diskussion, die die internationale Fachdiskussion der *gender studies* nicht wahrnehmen, oder gar berücksichtigen, will oder kann, rechtfertigt ihre für den islamischen kulturellen Kontext spezifische Konstruktion²⁰³ der Geschlechterrollen und Geschlechterkonzeptionen mit Verweis auf die Offenbarung, nämlich Koran 4/34: „Die Männer stehen über den Frauen“ (*ar-rigâl qauwâmûn 'ala n-nisâ'*) und Koran 2/228: „und die Männer stehen eine Stufe über ihnen“ (*li-r-rigâl 'alaihinna daraga*) und mit der sich auf Muhammad, den Gesandten Gottes, beziehenden Überlieferung²⁰⁴ (*hadîth*): „Kein Volk wird gedeihen, das seine Angelegenheit einer Frau anvertraut hat“ (*lan yuflîha qaumun wallau amrahum imrâ' atan*). Die herrschende Lehre legt diese Texte strikt zuungunsten der Frauen aus²⁰⁵. Nur vereinzelte Mindermeinun-

ethnologischen Forschung, Berlin 1998, dort in der Einleitung 7-22; außerdem O. KÖNIG, Geschlechtsdiskurs und Kulturkritik, 63-68, und U. LUIG, Verlorene Gewißheiten, 69-76, beide in: S. VÖLGER, Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Köln 1997.

²⁰² Ein solcher Androzentrismus ist auch festzustellen in der gesamten klassischen christlichen Theologie, deren Aussagen über Mann und Frau einseitig aus dem Blickwinkel des Mannes entworfen sind, wie A. FELBER, Harmonie durch Hierarchie? Das Denken der Geschlechterordnung im frühen Christentum, Wien 1994, 15 meint. U. COBURN-STAEGE, Sozialisation der weiblichen Geschlechtsrolle, in: Frau und Gesellschaft, Schwäbisch Gmünd 1991, 9-43, macht als Gegenideal ein Konzept der Androgynie geltend: „Dahinter steht die Vorstellung eines ganzheitlichen Menschen, der weibliche und männliche Eigenschaften oder Prinzipien in sich vereinigt. Im Ideal der Androgynie werden die Einschränkungen von Frau und Mann aufgehoben“ (23).

²⁰³ Die These, daß Geschlechterrollen produziert und aufrechterhalten werden unter Verwendung metaphysischer Denkweisen, die die Ungleichheit der Geschlechter aus einer natürlichen Ordnung ableiten, bestimmt zwar die feministische Diskussion im Westen seit geraumer Zeit (vgl. dazu S. SCHRÖTER [Hg.], Körper und Identitäten. Ethnologische Ansätze zur Konstruktion von Geschlecht, Münster 1998, dort: Einleitung 3 f mit Verweis auf K. TRETTIN, Probleme des Geschlechterkonstruktivismus, in: S. VÖLGER, Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Köln 1997, 41-46), doch wird dies auf islamischer Seite nicht zur Kenntnis genommen. Daß die Kategorien Mann und Frau „keine Abbildungen ontologischer Tatsachen, sondern vielmehr der diskursive Ausdruck für eine gesellschaftliche Machtkonstellation, die auf Zwangsheterosexualität und Geschlechter-Hierarchie basiere“, seien (so SCHRÖTER, 1), wird bei den eine biologische Determiniertheit voraussetzenden muslimischen Theologen kaum auf Verständnis stoßen. Sie legen einen „Biologismus“ zugrunde, der auch bis ins 19. Jh. die europäischen gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen beherrschte und der unter Berufung auf die natürlichen Gegebenheiten und biologischen Voraussetzungen die Frau auf Familie und Haus verwies, denn ihre Natur begründe ihre Inferiorität (vgl. D. ALDER, Die Wurzel der Polaritäten. Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau, Frankfurt am Main 1992, 186 f). – In der christlichen Theologie werden indessen die Anregungen, Ergebnisse und Probleme der *gender studies* aber sehr wohl in die fachliche Diskussion einbezogen, wie SYNEK, Oikos 1999, 81 (dort bes. Fn. 409) zeigt.

²⁰⁴ Diese in allen Traditionssammlungen vorkommende Überlieferung wird als so stark betrachtet, daß QUDÂT, 199, zu dem Ergebnis kommt, daß die Argumente, die gegen eine Beteiligung der Frau im öffentlichrechtlichen Bereich seien, die „stärkeren“ seien.

²⁰⁵ Der tunesische Gelehrte A. BOUHDIBA, La sexualité en Islam, Paris 1986, 20, spricht deshalb von einer hierarchischen Ehestruktur; vgl. dazu auch G.-H. BOUSQUET, L'éthique sexuelle de l'Islam, Paris 1966, 80, 82, 116, 123 ff.

gen weichen davon ab und gestehen den Frauen in einigen Bereichen eine Mitwirkung zu.

Die sunnitischen Gelehrten entwickelten in diesem Zusammenhang die Lehre von der „Machtbefugnis“. Die Ausübung der öffentlichrechtlichen Machtbefugnis (Leitung des Staates und öffentliche Ämter) kommt nach überwiegender Lehrmeinung nur dem Manne zu, wenngleich Frauen in Bereichen, in denen sie nur mit Frauen, aber nicht mit Männern, zu tun haben, eingesetzt werden können.

Die Machtbefugnis im zivilrechtlichen Bereich sieht für Männer stets eine weiterreichende Machtbefugnis vor als für die Frauen, was sich besonders im Bereich des Ehe- und Kindschaftsrechts auswirkt.

Es ist hier aber zu unterstreichen, daß diese klassische und neoislamische Lehre von der unterschiedlichen Machtbefugnis, die im öffentlich-rechtlichen Bereich einen Unterschied zwischen Mann und Frau vorsieht, in den meisten arabischen Staaten - solche, die eine Verfassung²⁰⁶ haben und die sich rechtsstaatlichen Grundsätzen verpflichtet fühlen - *nicht mehr* als Grundlage dient. Ihre Staats- und Verfassungslehren sehen im Kapitel über die Allgemeinen Grundfreiheiten (*hurriyat 'âmma, libertés publiques*) die Gleichheit der Staatsbürger vor. Dazu gehören neben der Gleichheit vor dem Gesetz²⁰⁷ auch die Gleichheit hinsichtlich des Zugangs zu den öffentlichen Ämtern²⁰⁸ und zum öffentlichen Dienst, die politische Mitwirkung (insbesondere durch Wahlen) und das Recht auf Arbeit²⁰⁹.

²⁰⁶ Die deutsche Übersetzung der Verfassungen der arabischen Staaten findet man in H. BAUMANN und M. EBERT (Hsg.), *Die Verfassungen der Mitgliedsländer der Liga der Arabischen Staaten*, Berlin 1996.

²⁰⁷ Vgl. H.-G. EBERT, *Die Interdependenz von Staat, Verfassung und Islam im Nahen und Mittleren Osten in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1991, 180.

²⁰⁸ Vgl. dazu für Ägypten KARÎM YÙSUF AHMAD KASHÂKISH, *al-Hurrîyât al-'âmma fi l-anzima as-siyâsiyya al-mu'âsira* (Die Grundfreiheiten in den heutigen politischen Systemen), Alexandria 1987, 329 mit Entscheidungen des Obersten Verwaltungsgerichts, wo es heißt, daß Rücksicht zu nehmen sei auf die Umstände, die Verantwortung und die Funktionen des Amtes, doch dürfen Frauen nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden vom öffentlichen Dienst. – Was Tunesien angeht, so stellt dort die Lehre kategorisch fest, daß Frauen alle politischen Rechte haben (z. B. 'ABD ALLÂH AL-AHMADI, *Huqûq al-insân wal-hurrîyât al-'âmma fi l-qânûn at-tûnisî* (Die Menschenrechte und die Grundrechte im tunesischen Recht), Tunis 1993).

²⁰⁹ Gerade diesen Bereich gestalten die Gesetze recht unterschiedlich (vgl. dazu MIRYAM SALÎM, *Audâ' al-mar'a al-'arabiyya* (Die Lage der arabischen Frau), 29, in: *al-Mar'a al-'arabiyya baina thiql al-wâqi' wa-tatallu'ât at-taharrû* (Die arabische Frau zwischen der Last der Realität und den Bestrebungen der Emanzipation), Beirut 1999, 13-33). So heißt es in Art. 11 der ägyptischen Verfassung: „Der Staat garantiert ein harmonisches Verhältnis zwischen den Pflichten der Frau gegenüber der Familie und ihrem Wirken in der Gesellschaft, indem er sie dem Mann auf politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Gebieten gleichstellt, ohne dabei die Gebote des islamischen Rechts zu verletzen“ (übers. von BAUMANN und EBERT, 58). - Über die ägyptische Realität, die die Frauen benachteiligt, s. die oft drastischen Beschreibungen bei NAWAL EL SAADAWI, *Tschador. Frauen im Islam*, Bremen 1980, 157 ff.

VIII. Epilog

Diese neoislamische Lehre ist sehr verbreitet und bildet die Grundlage der offiziellen Erziehungs-, Familien- und Sozialpolitik der arabischen Staaten. Sie steht in der über tausendjährigen Tradition der islamischen Scharia, die ein elaboriertes System darstellt, das alle Lebensbereiche des Menschen erfaßt. Es handelt sich um das Produkt von Theologen und Rechtsgelehrten und ist mitunter recht weit entfernt von den tatsächlichen Gegebenheiten des Lebens. Selbst in unserer Zeit, die geprägt ist von weltweiter Informations- und Kommunikationstechnologie²¹⁰, stellt die islamische Scharia sunnitischer Prägung weiterhin ein festes Fundament dar, auf das die Gesetzgeber der arabischen Staaten als Modell zurückgreifen, wenn sie im Bereich des Ehe- und Kindschaftsrechts Regelungen treffen. Folglich prägt diese neoislamische Lehre die Geschlechterrollen, wie sie von Mann und Frau in der arabisch-islamischen Welt erwartet werden, noch immer in beträchtlichem Maße²¹¹.

IX. Arabischsprachige Literatur

Abū Ḥagīr, Magīd Mahmūd, al-Mar'a wal-huqūq as-siyāsiya fi l-islām (Die Frau und die politischen Rechte im Islam), Riyad 1997. *Abū Zahra, Muhammād, al-Ahwāl ash-shakhsīya* (Der Personenstand), 3. Aufl., Kairo 1957. *'Afīfī, Muham-*

²¹⁰ Es gibt heute dank der Informations- und Kommunikationstechnologie einen globalen islamischen Raum, worauf R. KLEIN-HESSELING und S. NÖKEL und K. WERNER (Hsg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebensspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld 1999, 11-34, verwiesen. Dabei kann dieser globale Islam homogenisierend-universalisierend, aber auch heterogenisierend-partikularisierend wirken (13), weshalb es zu vielfältigen lokalen islamischen Orientierungen kommen kann (26). – Dem ist in der Tat so, wie wir oben im Zusammenhang mit der Inkulturation festgestellt haben, doch die Existenz der islamischen Scharia sorgt eben auch – weiterhin? – für die Vorherrschaft des islamischen Zentrums über die islamischen Peripherien. Über das dialektische Verhältnis von Globalisierung und Lokalisierung und seine Auswirkungen auf die Islamische Welt s. M. FORSTNER, Zwischen globalisierter Kommunikation und kultureller Fragmentierung – zur Rolle der Translatoren in der neuen Informations- und Kommunikationswelt, 149, 151, 155, in: W. WILSS (Hg.), *Weltgesellschaft, Weltverkehrssprache, Weltkultur*, Tübingen 2000, 139 – 183.

²¹¹ Beispiele in den Beiträgen über Ägypten, Libanon, Saudiarabien und den Emiraten in dem Sammelband von MAI YAMAMI, Feminism & Islam. Legal and literary prospectives, London 1996. Es ist auffallend, daß das Zusammenwirken von Politikern und Vertretern des religiösen Establishments sich in der Regel nicht zugunsten der Frauen auswirkt. – Zur Lage der Frau im Widerstreit zwischen konservativ-islamischen und progressiv-nationalen Richtungen der arabischen Welt s. LAILĀ 'ABD AL-WAHHĀB, Ta'thīr at-taiyārāt ad-diniyya fi l-wa'y al-īgtimā'i lil-mar'a al-'arabiya (Der Einfluß der religiösen Strömungen auf das gesellschaftliche Bewußtsein der arabischen Frau), in: al-Mar'a al-'arabiya 1999, 163-179; über die laizistischen Feministinnen und die islamistischen Frauenrechtlerinnen vgl. auch R. KREILE, Der Krise "Herr" werden – Geschlechterpolitik und gesellschaftliche Transformationsprozesse im Vorderen Orient, 165 ff, in: P. PAWEŁKA und H.-G. WEHLING (Hg.), *Der Vordere Orient an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Opladen 1999, 156-172.

mad as-Sâdiq, al-Mar'a wa-huqûquhâ fi l-islâm (Die Frau und ihre Rechte im Islam), Kairo 1988. *al-Akhal b. Hauwâ'*, *Nazarîyat al-walâya fi z-zawâg fi l-fiqh al-islâmî wal-qawâñîn al-'arabîya* (Theorie der Vormundschaft in der Ehe im islamischen Recht und in den arabischen Gesetzen), Algier 1982. *ash-Sha'râwi, Muhammad Mutawallî*, *Ahkâm al-usra wal-bait al-muslim* Die Regelungen bezüglich der muslimischen Familie), Kairo 1998; *ash-Sha'râwi, Muhammad Mutawallî*, *Fiqh al-mar'a al-muslima* (Die islamische Rechtslehre bezüglich der muslimischen Frau), Kairo 1998; *Biltâgî, Muhammad*, *Fî ahkâm al-usra: az-zawâg wal-furqa* (Die familienrechtlichen Regelungen: Eheschließung und Auflösung), Kairo 1985. *Bulhâgg, Nâdiya, al-Mar'a wal-wad' al-usrî* (Die Frau und die Familie), Rabat 1997. *ad-Dumaigî, 'Abd Allâh b. 'Umar b. Sulaimân, al-Imâma al-'uzmâ' 'inda ahl as-sunna wal-gamâ'a* (Die Oberste Machtbefugnis bei den Sunnitern), Riyad 1987. *Farag, as-Saiyid Ahmad, az-Zawâg wa-ahkâmuhi fî madhhâb ahl as-sunna* (Die Eheschließung und ihre Regelungen bei den Sunnitern), al-Mansûra 1989. *Fûda, 'Abd al-'Azîm*, *al-Hukm bimâ anzala Allâh* (Die von Gott offenbarte Ordnung), Kuwait 1987. *al-Hâshimî, Muhammad 'Alî, Shakhsiyat al-mar'a al-muslima* (Die Persönlichkeit der muslimischen Frau), Beirut 1997. *'Imâra, Nagîb, al-Usra al-muthlâ fî dau' al-qur'ân* (Die ideale Familie im Lichte des Korans), Riyad 1980. *al-Khaiyat, Rîm Nasûkh, al-Mar'a fi l-islâm* (Die Frau im Islam), Damaskus – Beirut 1997. *al-Madaghîrî, 'Abd al-Kâbir al-'Alawî, al-Mar'a bain ahkâm al-fiqh wad-da'wa ilâ at-taghrîr* (Die Frau zwischen den Regelungen des islamischen Rechts und dem Ruf nach Veränderung), al-Muhammadiya (Marokko) 1999. *Mahmûd, Gamâl ad-Dîn Muhammad, Usûl al-mugtama' al-islâmî* (Die Wurzeln der islamischen Gesellschaft), Beirut-Kairo 1992. *ders.*, *al-Islâm wal-mushkilât assiyâsiya al-mu'âsira* (Der Islam und die heutigen politischen Fragen), Beirut - Kairo 1992. *ders.*, *ad-Daula al-islâmiyya al-mu'âsira* (Der moderne islamische Staat), Beirut-Kairo 1992. *Muhammad, Salâh 'Abd al-Ghanî, Mausû'at al-mar'a al-muslima: al-Huqûq al-'âmma lil-mar'a* (Handbuch der muslimischen Frau: Die allgemeinen Rechte der Frau), 5 Bde., Kairo 1998. *Mursî, Muhammad 'Abd al-'Alîm: al-Islâm wa-makânat al-mar'a* (Der Islam und die Stellung der Frau), Riyad 1997. *Mûsâ, Kâmil, Ahkam al-'ibâdât* (Die rituellen Pflichten), Beirut 1988. *al-Qudât, Muhammad Tu'ma Sulaimân, al-Wilâya al-'âmma lil-mar'a fi l-fiqh al-islâmî* (Die allgemeine Machtbefugnis der Frau im islamischen Recht), Amman 1998. *as-Sa'idi, 'Abd al-Hakam 'Abd al-Latîf, al-Usra al-muslima, usus wa-mabâdi'* (Die muslimische Familie, Grundlagen und Prinzipien), Kairo 1993. *as-Sa'idi, Hâzim 'Abd al-Muta'âli, an-Nazarîya al-islâmiyya fi d-daula* (Islamische Staatstheorie), Kairo 1986. *Shams ad-Dîn, Muhammad Mahdî, Masâ'il hariga fi fiqh al-mar'a* (Umstrittene Fragen im Recht bezüglich der Frau), 4 Bde., Beirut 1994, 1995, 1996, 1996. *ash-Shawâribî, 'Abd al-Hamîd, al-Huqûq as-siyâsiya lil-mar'a fi l-islâm* (Die politischen Rechte der Frau im Islam), Alexandrien 1987. *az-Zuhailî, Wahba, al-Fiqh al-islâmî wa-adillatuhi* (Die islamische Rechtslehre und ihre Argumente), 8 Bde., Damaskus 1989.

Achtung: Bedauerlicher Weise sind im Kanon XV im Beitrag von Prof. Fürst aufgrund eines drucktechnischen Problems einige Seiten verloren gegangen. Wir ersuchen Sie, die nun folgenden Seiten in Ihrem Kanonband zu ergänzen.

Die Norm des can. 775, „das eigene Recht beider Parteien ist einzuhalten“, sei mit Aufmerksamkeit zu überdenken, da nach einer gut begründeten – und auch von der Praxis der Kirche bestätigten – Meinung auch die Ehe zwischen Getauften und Ungetauften unter die ausschließliche Kompetenz der Kirche falle, auch so weit es die Bestimmung der rechtlichen Fähigkeit des ungetauften Partners betreffe.

Die Phrase des can. 776, „die an rein kirchliche Gesetze nicht gebunden sind“, sei völlig zweideutig, da sie sich sowohl auf die ungetauften als auch auf die getauften Nichtkatholiken beziehe. Der Unterschied sei aber wesentlich, insofern auf die Ungetauften die kirchlichen Gesetze nicht angewendet werden, da sie nicht der Kompetenz der Kirche unterstünden, während sie auf die getauften Nichtkatholiken nicht angewendet werden, da die Kirche so entschieden habe.

Aus diesem Grunde gäben die Worte des can. 776, n. 1 „das Recht, an das sie gebunden sind“ und die der n. 2 „dem die Partner zur Zeit der Eheschließung unterworfen waren“, da es sich um Getaufte handle, keinen Sinn, insofern „gebunden sind“ und „unterworfen waren“ sich nur auf die Gesetze bezögen, die auf die eine oder andere Weise aus der Autorität der Kirche kämen, die die einzige Kompetente in dieser Materie sei [!]⁷².

Der modus forderte also im Ergebnis, auch wenn er es nicht direkt aussprach, die Streichung von can. 775 und can. 776.

In etwa die gleiche Kerbe, also Ablehnung der beiden Canones, schlug ein weiterer *modus*. Dieser problematisierte die Frage, ob es nicht vielleicht noch zu früh sei, auf die Frage zu antworten, an welches Gesetz ein Ungetaufter bezüglich der Ehehindernisse gebunden sei. Ist es dessen religiöses Recht? Wie kann das Problem gelöst werden, wenn dieses Recht die Ehe mit Getauften absolut ausschließt, wie etwa das islamische Recht in bezug auf die Frau? Was ist mit der Eheschließung zwischen Getauften und Juden? Muß nicht can. 775 dieses Problem beachten und eine Lösung geben? Darüber hinaus sei es wünschenswert, daß can. 776 auf die Frage antworte, in welche Kategorie Orientalen gehören, die in der Kindheit in einer nichtkatholischen orientalischen Kirche getauft worden waren, aber in der Folge zu einer protestantischen Konfession übertraten. Müßte ihnen nicht die gleiche Möglichkeit gegeben werden, wie den Katholiken, sich von der Beobachtung des Gesetzes der Kirche, in der sie die Taufe empfangen hatten, zu befreien? Was ist mit einem Protestant, der in eine nichtkatholische orientali-

⁷² Siehe Nuntia 28 (1989) 104 f.

sche Kirche aufgenommen wurde? Wenn ein lateinischer Katholik sich ohne päpstliche Erlaubnis nicht gültig einer anderen katholischen Kirche eigenen Rechts zuschreiben kann, wieso kann ein Protestant (der zur lateinischen Kirche gehört), in der Lage sein, rechtlich einer nichtkatholischen orientalischen Kirche anzugehören?⁷³.

Es ist wohl keine Verletzung der Verschwiegenheitspflicht wenn ich sage, daß gerade der erste *modus*, der in diesem späten Stadium der Arbeiten⁷⁴ gänzlich unerwartet kam, zunächst Bestürzung und teilweise Unverständnis auslöste. Man akzeptierte zwar im Wesentlichen die Anmerkungen bezüglich der Ungetauften, war aber darüber hinaus doch der Ansicht, daß die Probleme ausreichend überdacht worden seien und überdies die Feststellung, die Angelegenheit werde anderswo studiert, keinen Grund dafür darstelle, die eigenen, wohlbegründeten Überlegungen *ad acta* zu geben. Immerhin wurde ein *Coetus minor* gebildet, um die Materie nochmals, besonders anhand der beiden eben zitierten *modi*, zu überprüfen.

Aufgrund des Berichtes dieses *Coetus minor* und einer weiteren Diskussion im *Coetus* selbst wurde folgende Antwort beschlossen:

„Diese Canones sind notwendig, um eine von allen anerkannte Gesetzeslücke zu schließen. Sie werden aber⁷⁵ umformuliert und zwar wie folgt: Can. 775 wird mit einem neuen Text als § 2 in den can. 774 einbezogen, während can. 776, auch mit einem neuen Text, selbstständig bleibt“⁷⁶.

⁷³ Ebd., 105.

⁷⁴ Es war 1986 ja nicht nur das „Schema Canonum de Cultu Divino et praesertim de Sacramentis“ von 1980 längst bekannt und auch der Bericht über die zu diesem Schema eingegangenen *modi* der Konsultationsorgane und deren Bearbeitung durch den *Coetus specialis* in den Nuntia 15 (1982) 3-97 publiziert worden!

⁷⁵ Dies bezog auch secundum quid andere *modi* ein, die zwar der Bericht in den Nuntia anführt, aber nicht kommentiert. Diese *modi* waren (siehe Nuntia 28 [1989] 105 f.):

1. Can. 775 fülle eine „Lücke“ aus, aber es muß auch Vorsorge getroffen werden für die Fälle, in denen die Gesetze der beiden Partner nicht zusammen beobachtet werden können: z.B. wenn einige orthodoxe Kirchen verlangen, daß man Orthodoxer werden müsse, um in ihr heiraten zu können, bzw. wenn das islamische Gesetz vorschreibt, daß eine muslimische Frau nur einen Muslim heiraten kann (ein Mitglied).

2. Can. 775 solle umformuliert werden: „Bei einer Eheschließung zwischen einem katholischen und einem getauften nichtkatholischen Partner soll, was die Ehehindernisse betrifft, die nicht göttlichen Rechts sind, das Recht beider Partner beobachtet werden, soweit dies möglich ist“. Die Begründung dafür lautete: Das „Recht“ der katholischen Kirchen genügt für jede Rechtmäßigkeit; die Orthodoxen sind ablehnend gegenüber jeder Ehe ihrer Gläubigen, die in der katholischen Kirche gefeiert wird, und wollen nicht mitwirken; was die Worte „oder einem ungetauften Partner“ betrifft, sind die Gründe für ihre Streichung analog und noch schwerwiegender; die letzten Worte „wenn es nicht göttlichem Recht entgegensteht“ können gestrichen werden, da sie evident sind und weil sie sich auch auf den katholischen Partner beziehen.

Überdies sollen die Worte „ritu sacro“ in can. 776, n. 2 „zur größeren Deutlichkeit“ ersetzt werden durch den Ausdruck „vor dem geistlichen Amtsträger“, auch zur größeren Übereinstimmung mit can. 828, § 2 [?](ein Mitglied); zu letzterem möchte ich aber doch auf oben, Anm. 14, verweisen.

⁷⁶ Nuntia 28 (1989) 106.

4. Dieser neue Text, der – dies sei hier vorweggenommen – von zwei kleinen redaktionellen Änderungen abgesehen dem promulgierten Text entspricht, lautete nun wie folgt:

Can.774 „§ 1. Matrimonium catholicorum, etsi una tantum pars est catholica, regitur iure non solum divino, sed etiam canonico salva competentia civilis auctoritatis circa mere civiles matrimonii effectus.

§ 2. Matrimonium inter partem catholicam et partem baptizatam acatholicam salvo iure divino regitur etiam:

1° iure proprio Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis, ad quam pars acatholicca pertinet, si haec Communitas ius matrimoniale proprium habet;

2° iure, cui pars acatholicca subicitur, si Communitas ecclesialis, ad quam pertinet, iure matrimoniali proprio caret.

Can. 776: Si quando Ecclesia iudicare debet de validitate matrimonii acatholicorum baptizatorum:

1° quod attinet ad ius, quo partes tenebantur tempore celebrationis matrimonii, servetur can. 774, § 2;

2° quod attinet ad formam celebrationis matrimonii Ecclesia agnoscit quamlibet formam iure praescriptam vel admissam, cui partes tempore celebrationis matrimonii subiectae erant, dummodo consensus expressus sit forma publica et, si una saltem pars est christifidelis alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae, matrimonium ritu sacro celebratum sit“⁷⁷.

I. Die Plenaria der Mitglieder der Kommission und die Überprüfung und Promulgation durch den Papst

1. Vom 3.-14. November 1988 fand nun die Plenaria der Mitglieder der Kommission statt, die das Schema des Codex entsprechend den Vorschlägen des *Coetus de expensione observationum* fast unverändert und mit großer Mehrheit annahm.

2. Nach einer letzten „Feinarbeit“ durch den *Coetus de coordinatione* (16.-21. November 1988) wurde das Schema am 28. Jänner 1989 als „*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifice praesentatum*“ zusammen mit einem detaillierten Bericht über die Arbeit der Plenaria vom Vizepräsidenten der Kommission, Bischof Eid, und dem Sekretär, P. Žužek S.J. dem Papst überreicht⁷⁸ und schließlich nach sorgfältiger Überprüfung durch den Papst selbst (der sich dazu zur Unterstützung auch einer kleinen, von ihm berufenen Kommission bediente) am 18.

⁷⁷ Ebd. can. 776, n. 2, ist wortgleich mit dem Text im Schema.

⁷⁸ Siehe Nuntia 29 (1989) 78 f.

Oktober 1990 feierlich promulgiert; und damit traten auch, in der neuen Zählung, die cann. 780 und 781, die ich gleichsam als Motto diesem Beitrag vorangestellt habe, als Gesetze in das Leben der Kirche⁷⁹.

II. Schlußbemerkungen

Ich hoffe, daß selbst in der gedrängten Form dieses meines Beitrages zu dieser Festschrift für meinen verehrten Vorgänger im Amte des Präsidenten der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen und nunmehrigen Alt- und Ehrenpräsidenten dieser Gesellschaft⁸⁰ ersichtlich geworden ist, wie sehr sich die Päpstliche Kommission für die Rekognition des Orientalischen Codex Iuris Canonici bemüht hat, gerade in Fragen des für das Leben der Gläubigen rechtlich ja so wichtigen Eherechtes im Recht der Katholischen Orientalischen Kirchen eine das Recht der anderen christlichen Konfessionen und der nichtchristlichen Religionen angemessen respektierende ökumenische Ausrichtung zu finden und damit auch eine gravierende Gesetzeslücke zu füllen⁸¹. Es bleibt nur zu hoffen, daß auch für den Bereich des lateinischen Kirchenrechts eine analoge Gesetzgebung bald erfolgen wird, um die vielen dort bestehenden Unsicherheiten der Rechtsprechung, die auch das Klima des „praktischen Ökumenismus“ berühren, endlich zu beseitigen.

⁷⁹ Can. 1488 CCEO: „Leges instituuntur promulgatione“.

⁸⁰ Metropolit Prof. Panteleimon Rodopoulos hat sich seinerzeit sehr für diese Canones interessiert.

⁸¹ In diesem Sinne gratuliert mit mir auch unser Mitglied Joseph Prader, dessen Hartnäckigkeit als Relator des *Coeetus de matrimonio* diese beiden Canones letztlich mitzuverdanken sind.

WG: 13;12

ISBN-3-925845-89-5