

Bayrische Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Katholisch-Theologische Fakultät

Inauguraldissertation

Der Ständige Diakon in der Liturgie

Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes

vorgelegt von:

Stephan Steger
Würzburg

Diese Inauguraldissertation wurde dem Promotionsausschuss der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg am 12. Juli 2004 vorgelegt.

Erstgutachter: Prof. Dr. Winfried Haunerland

Zweitgutachter: Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz

Tag der mündlichen Prüfung: 3. November 2004

Würzburg 2004

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|----------|--|-------------|
| | Abkürzungsverzeichnis | VIII |
| | Hinweise | IX |
| | Literaturverzeichnis | X |
| | | |
| 1 | Einleitung | 1 |
| 1.1 | Motivation | 1 |
| 1.2 | Problemstellung und Methodenfrage | 3 |
| 1.2.1 | <i>Faktenlage – die Situation als Problemansage</i> | 3 |
| 1.2.2 | <i>Zur Vorgehensweise der Untersuchung</i> | 11 |
| | | |
| A | Historische Annäherung – Die Einführung des Ständigen Diakonats infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils | 17 |
| | | |
| 2 | Auf dem Weg zum II. Vatikanum | 21 |
| 2.1 | Erste Ansätze im Trienter Konzil | 21 |
| 2.2 | Überlegungen in der europäischen Kirche | 23 |
| 2.3 | Impulse aus der Weltkirche | 28 |
| 2.3.1 | <i>Asien</i> | 30 |
| 2.3.2 | <i>Lateinamerika</i> | 32 |
| 2.3.3 | <i>Afrika</i> | 33 |
| 2.4 | Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils | 36 |
| | | |
| 3 | Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Ergebnisse | 43 |
| 3.1 | Die Fragestellung im II. Vatikanum | 45 |
| 3.2 | Ein Blick in die Diskussionen der Bischöfe | 49 |
| 3.3 | Konzilsbeschlüsse | 58 |
| 3.3.1 | <i>Lumen Gentium 29</i> | 58 |
| 3.3.1.1 | <i>Die Akzeptanz des Textes im Konzilsplenum</i> | 58 |
| 3.3.1.2 | <i>Der Text (LG 29)</i> | 60 |
| 3.3.2 | <i>Lumen Gentium 20, 28 und 41</i> | 65 |
| 3.3.3 | <i>Sacrosanctum Concilium 68 und 35</i> | 66 |
| 3.3.4 | <i>Orientalium Ecclesiarum 17</i> | 69 |
| 3.3.5 | <i>Christus Dominus 15</i> | 70 |
| 3.3.6 | <i>Dei Verbum 25</i> | 70 |
| 3.3.7 | <i>Ad Gentes 15-16</i> | 71 |
| 3.4 | Resümee konziliarer Ergebnisse | 74 |
| | | |
| 4 | Nachkonziliare Rezeptionsgeschichte | 77 |
| 4.1 | Römische Verlautbarungen | 78 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 4.1.1 | <i>Motuproprio „Sacrum diaconatus ordinem“ 18.06.1967</i> | 78 |
| 4.1.2 | <i>Motuproprio „Ministeria quaedam“ 15.08.1972</i> | 81 |
| 4.1.3 | <i>Motuproprio „Ad pascendum“ 15.08.1972</i> | 85 |
| 4.1.4 | <i>Codex Iuris Canonici 1983</i> | 87 |
| 4.1.5 | <i>Katechismus der Katholischen Kirche 1993</i> | 92 |
| 4.1.6 | <i>Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester 15.08.1997</i> | 94 |
| 4.1.7 | <i>Ratio Fundamentalis und Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone 22.02.1998</i> | 97 |
| 4.2 | Dokumente der deutschen Bischöfe | 102 |
| 4.2.1 | <i>Die Würzburger Synode 1971-1975</i> | 104 |
| 4.2.2 | <i>„Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland“ 22.01.1979 (10.03.1987 / 24.02.1994 / 01.02.2000)</i> | 107 |
| 4.2.3 | <i>Zum gemeinsamen Dienst berufen 08.01.1999</i> | 110 |
| 4.3 | Ausblick | 114 |

| | | |
|----------|---------------------------------|------------|
| B | Systematische Annäherung | 118 |
|----------|---------------------------------|------------|

| | | |
|----------|--|------------|
| 5 | Die amtstheologische Fragestellung | 120 |
| 5.1 | Das Amt in seinen Ausformungen | 122 |
| 5.1.1 | <i>Gemeinsames und hierarchisches Priestertum</i> | 124 |
| 5.1.2 | <i>Sakramentales Amt</i> | 129 |
| 5.1.3 | <i>Das dreigliedrige Weiheamt</i> | 138 |
| 5.2 | Dienst und Amt | 143 |
| 5.2.1 | <i>Neutestamentliche Ansätze</i> | 144 |
| 5.2.2 | <i>Der Dienstcharakter in der Ämtertheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils</i> | 150 |
| 5.3 | Charisma und Amt | 152 |
| 5.3.1 | <i>Der Ansatz in der paulinischen Gemeindeftheologie</i> | 154 |
| 5.3.2 | <i>Konsequenzen für die Ekklesiologie des II. Vatikanums</i> | 160 |
| 5.4 | Vergewisserung | 164 |
| 6 | Das Amt in der Liturgie | 168 |
| 6.1 | Liturgie als Spiegel der Kirche und der Gemeinde | 175 |
| 6.2 | Liturgie als Verzahnung gemeindlicher Vollzüge und Lebenswirklichkeiten | 178 |
| 6.3 | Synthese im liturgischen Handeln | 181 |
| 6.4 | Vergewisserung | 186 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 7 | Das Profil des Ständigen Diakons in der Diskussion | 189 |
| 7.1 | Der Diakon – Teilhaber am einen Amt | 191 |
| 7.2 | Der Diakon – dritte Stufe eines hierarchisch gegliederten Amtes | 198 |
| 7.3 | Der Diakon – amtliche Repräsentanz ekklesialer 'Diakonia' | 205 |
| 7.3.1 | <i>Amtliche Diakonie ausgehend vom II. Vatikanum</i> | 207 |
| 7.3.2 | <i>Amtliche Diakonie in der Diskussion um den Diakonat</i> | 211 |
| 7.4 | Vergewisserung | 217 |

| | | |
|----------|---|------------|
| C | Empirische Annäherung – Ständige Diakone im liturgischen Handeln | 223 |
|----------|---|------------|

| | | |
|----------|---|------------|
| 8 | Empirische Datenerhebung und Analyse | 223 |
| 8.1 | Methodisches Vorgehen zur Datenerhebung | 223 |
| 8.2 | Offenes Kodieren und Konzeptualisieren | 233 |
| 8.2.1 | <i>Offenes Kodieren – Kategoriensondierung</i> | 234 |
| 8.2.2 | <i>Offenes Kodieren – Kategorienbildung</i> | 237 |
| 8.3 | Axiales Kodieren | 242 |
| 9 | Liturgische Handlungsfelder der Diakone – Darstellung | 247 |
| 9.1 | Liturgie im Kontext der Grundvollzüge | 247 |
| 9.1.1 | <i>Kontext – Gewichtung liturgischen Handelns</i> | 248 |
| 9.1.2 | <i>Ursächliche Bedingung – persönlicher Stellenwert</i> | 251 |
| 9.1.3 | <i>Intervenierende Bedingung – Handlungs- und Lebensfelder</i> | 254 |
| 9.1.4 | <i>Strategien – der konkrete Vollzug</i> | 256 |
| 9.1.5 | <i>Konsequenz – liturgische Optionen</i> | 259 |
| 9.2 | Der Diakon in der Messe | 261 |
| 9.2.1 | <i>Ursächliche Bedingung – Stellenwert</i> | 261 |
| 9.2.1.1 | <i>Persönlicher Stellenwert</i> | 261 |
| 9.2.1.2 | <i>Stellenwert im Handlungskontext</i> | 264 |
| 9.2.1.3 | <i>Der Stellenwert aus Gemeindesicht – ein intervenierender Zwischenschritt</i> | 266 |
| 9.2.2 | <i>Ursächliche Bedingung – Notwendigkeit diakonalen Handelns</i> | 269 |
| 9.2.3 | <i>Kontext – Beschaffenheit diakonalen Handelns</i> | 271 |
| 9.2.4 | <i>Kontext – Funktion diakonalen Handelns</i> | 276 |
| 9.2.5 | <i>Strategie – Gestaltung</i> | 279 |
| 9.2.5.1 | <i>Verkündigung</i> | 284 |
| 9.2.5.2 | <i>Fürbitten</i> | 290 |
| 9.2.6 | <i>Strategie – Assistenz</i> | 294 |
| 9.2.6.1 | <i>Gabenbereitung</i> | 299 |
| 9.2.6.2 | <i>Eucharistisches Hochgebet</i> | 303 |

| | | |
|---------|---|-----|
| 9.2.6.3 | <i>Kommunionspendung</i> | 310 |
| 9.2.6.4 | <i>Entlassung</i> | 316 |
| 9.2.7 | <i>Strategie – Leitungsteilhabe</i> | 318 |
| 9.2.8 | <i>Intervenierende Bedingung – Vorsteherfrage</i> | 322 |
| 9.2.9 | <i>Intervenierende Bedingung – liturgische Dienste</i> | 327 |
| 9.3 | Vorstedherdienst in der Taufe | 333 |
| 9.3.1 | <i>Ursächliche Bedingung – Stellenwert</i> | 334 |
| 9.3.1.1 | <i>Persönlicher Stellenwert</i> | 334 |
| 9.3.1.2 | <i>Formale Gründe und Häufigkeit</i> | 337 |
| 9.3.1.3 | <i>Vorstedherdienst durch Beziehung</i> <i>– eine intervenierend-ursächliche Bedingung</i> | 342 |
| 9.3.2 | <i>Kontext – theologische Implikation</i> | 349 |
| 9.3.3 | <i>Strategie – die liturgische Handlung</i> | 352 |
| 9.3.4 | <i>Strategie – Kooperation im liturgischen Handeln</i> | 355 |
| 9.4 | Diakon und Trauung | 357 |
| 9.4.1 | <i>Ursächliche Bedingung – Häufigkeit</i> | 357 |
| 9.4.2 | <i>Ursächlich-intervenierend – Vorstedherdienst durch Beziehung</i> | 360 |
| 9.4.3 | <i>Ursächlich-intervenierend – überkonfessionelle Trauung</i> | 363 |
| 9.4.4 | <i>Kontext – die Trauung innerhalb und außerhalb der Messfeier</i> | 365 |
| 9.4.5 | <i>Strategie – Vorsteherfrage bei der Trauung in der Messe</i> | 369 |
| 9.4.6 | <i>Strategie – die liturgische Handlung</i> | 372 |
| 9.4.7 | <i>Strategie – Ehevorbereitung</i> | 376 |
| 9.5 | Problemfeld Krankensalbung | 378 |
| 9.5.1 | <i>Ursächliche Bedingung – seelsorgliche Zuständigkeit</i> | 380 |
| 9.5.2 | <i>Ursächlich-intervenierend – Ärger eines zusätzlichen Spenders</i> | 383 |
| 9.5.3 | <i>Ursächlich-intervenierend – Handeln auf Druck</i> <i>des fehlenden Presbyters</i> | 385 |
| 9.5.4 | <i>Ursächlich-intervenierend – Handeln auf Druck der Situation</i> | 387 |
| 9.5.5 | <i>Ursächlich-intervenierend – geeignetere Person</i> | 388 |
| 9.5.6 | <i>Kontext – theologische Problematik</i> | 391 |
| 9.5.7 | <i>Intervenierende Bedingung – Bußthematik</i> | 395 |
| 9.5.8 | <i>Strategie – Umgang mit dem Regelverstoß</i> | 398 |
| 9.5.9 | <i>Strategie – Verzicht auf problematisches Handeln</i> | 400 |
| 9.6 | Das tägliche Gebet – die Stundenliturgie | 402 |
| 9.6.1 | <i>Ursächliche Bedingung – Akzeptanz</i> | 404 |
| 9.6.1.1 | <i>Positive Verpflichtung</i> | 404 |
| 9.6.1.2 | <i>Keine Relevanz</i> | 406 |
| 9.6.2 | <i>Kontext – Beten in Gemeinschaft</i> | 407 |

| | | |
|------------------------------------|--|------------|
| 9.6.2.1 | <i>Familie</i> | 408 |
| 9.6.2.2 | <i>Seelsorgeteam</i> | 410 |
| 9.6.2.3 | <i>Gemeindefeier</i> | 413 |
| 9.6.3 | <i>Strategie – Gebetsformen</i> | 417 |
| 10 | Fokussierung des Befunds | 419 |
| 10.1 | Ursächliche Bedingung – seelsorgliche Zuständigkeiten | 420 |
| 10.2 | Ursächliche Bedingung – diakonische Dimension | 423 |
| 10.3 | Ursächlich-intervenierend – Charisma | 425 |
| 10.4 | Kontext – theologische Reflexion | 427 |
| 10.5 | Strategien | 430 |
| 10.5.1 | <i>Präsenz und Repräsentanz</i> | 430 |
| 10.5.2 | <i>Brückenfunktion</i> | 434 |
| 10.5.3 | <i>Assistenz / Gestaltung</i> | 436 |
| 10.6 | Intervenierender Kontext | 438 |
| 10.6.1 | <i>Diakon – Presbyter</i> | 438 |
| 10.6.2 | <i>Diakon – liturgische Laiendienste</i> | 444 |
| 10.6.3 | <i>Diakon – Gemeinde</i> | 447 |
| 10.6.4 | <i>Diakon – Familie</i> | 449 |
| 10.6.5 | <i>Diakon – Arbeitswelt</i> | 453 |
| 10.7 | Optionen | 455 |
| 11 | Vergewisserung – Schwerpunkte des empirischen Befunds | 458 |
| D | Zusammenschau der Annäherungen – der Ertrag | 463 |
| 12 | Zusammenfassung und perspektivischer Ausblick | 463 |
| 12.1 | Teilhabe am bischöflichen Dienst | 465 |
| 12.1.1 | <i>Krankensalbung</i> | 469 |
| 12.1.2 | <i>Buße</i> | 474 |
| 12.1.3 | <i>Vorsteherdienst in der Messe</i> | 475 |
| 12.2 | Ableitung und Zuordnung zum presbyteralen Dienst | 476 |
| 12.2.1 | <i>Diakonaler Dienst in der Messe</i> | 479 |
| 12.2.2 | <i>Diakonaler Dienst bei den Kasualien</i> | 484 |
| 12.3 | Liturgie und diakonales Handeln – Perspektiven für den Diakon (I) | 489 |
| 12.4 | Pastorale Anforderungen und diakonales Amt – Perspektiven für den Diakon (II) | 498 |
| Anhang | | 504 |
| Ehrenwörtliche Erklärung | | 528 |
| Lebenslauf – Stephan Steger | | 529 |

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen für Zeitschriften und Reihenbände orientieren sich an den Abkürzungen in LThK³. Abweichende und weitere Abkürzungen sind im Folgenden aufgeführt.

| | |
|-----------|---|
| AA | Apostolicam Actuositatem, Dekret über das Apostolat der Laien. |
| AEM | Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch (Zweite Auflage, ergänzt gemäß Editio typica altera des Missale Romanum, 1975, dem neuen Codex Iuris Canonici, 1983, und dem ergänzten Regionalkalender). |
| AES | Allgemeine Einführung in das Stundengebet 1971. |
| AG | Ad Gentes. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. |
| CCEO | Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. |
| CD | Christus Dominus. Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche. |
| CIC 1917 | Codex Iuris Canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Freiburg u.a. 1922. |
| CIC 1983 | Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana 1983. |
| CR | <i>Catechismus Romanus</i> . Catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos Pii V. et Clementis XIII. Pont. Max., Roma 1845. |
| DDB | Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe, Bonn ab 1967. |
| DEL | Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Dokumente des Apostolischen Stuhls, 3 Bände, Kevelaer u.a. 1983-2001. |
| DH | <i>H. Denzinger</i> , Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. |
| DV | Dei Verbum. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. |
| EDIL | Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae, 3 Bände, Roma 1976-1997. |
| FS | Festschrift, Festgabe. |
| GS | Gaudium et Spes. Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute. |
| HThK NT | Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. |
| IGMR 2002 | Institutio Generalis Missalis Romani, Editio typica tertia 2002. |
| KKK | Katechismus der Katholischen Kirche. |
| LG | Lumen Gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche. |
| LLG | Leiten; Lenken; Gestalten. Theologie und Ökonomie. Herausgegeben von A. Jäger. |

| | |
|--------|---|
| MThA | Münsteraner Theologische Abhandlungen. |
| NEB NT | Neue Echter Bibel. Neues Testament. |
| OE | Orientalium Ecclesiarum. Dekret über die katholischen Ostkirchen. |
| SC | Sacrosanctum Concilium. Konstitution über die heilige Liturgie. |
| TA | Traditio Apostolica, Apostolische Überlieferungen. |
| VAS | Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bonn ab 1975. |

Hinweise

| | |
|-------|---|
| „...“ | kennzeichnet wörtliches Zitat. |
| »...« | kennzeichnet Zitat im Zitat. |
| `...´ | vom Verfasser gesetzte Anführungszeichen. |
| | im Zitat vorgenommene Auslassung. |
| [...] | vom Verfasser vorgenommene Auslassung. |

Querverweise in den Anmerkungen beziehen sich in der Regel auf die Fußnoten des gleichen Abschnitts (vgl. Anm. xy). Abschnittübergreifende Querverweise sind extra gekennzeichnet (vgl. Abschnitt X, Anm. xy).

Literaturverzeichnis

Ungedruckte Quellen / Datenmaterial:

20 transkribierte Interviews mit Ständigen Diakonen im neben- und hauptberuflichen Dienst in der Diözese Würzburg, geführt vom 24.01.2000 bis zum 23.03.2000.

Gedruckte Quellen:

AA – Apostolicam Actuositatem. Dekret über das Apostolat der Laien, in: LThk.E 2, Freiburg u.a. 1967, 602-701.

ADCOV – Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticani II apparando, Typis Polyglottis Vaticanis 1960-1995.

AEM – Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, zweite Auflage, ergänzt gemäß Editio typica altera des Missale Romanum, 1975, dem neuen Codex Iuris Canonici, 1983, und dem ergänzten Regionalkalender (DEL 1381-1736).

AES – Institutio Generalis, Liturgia Horarum (2254-2537). Allgemeine Einführung in das Stundenbuch, 2. Februar 1971 (DEL 2254-2537).

AG – Ad Gentes. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: LThK.E 3, Freiburg u.a. 1968, 22-125.

Agagianian, Gregorius P. Card., in: ADCOV, Series II, Volumen II, Pars III, 217.

Ambrosius, De sacramentis. Über die Sakramente. Übersetzt und eingeleitet von *J. Schmitz CSSR* (FC 3), Freiburg u.a. 1990, 75-203.

ASCOV – Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis 1970-1999.

Bacci, Antonius Card., in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 87ff.

Bischöfliches Ordinariat Würzburg, HA VIa Seelsorgepersonal – Ständiger Diakon, Den Menschen sehen. Ständiger Diakon werden, Faltblatt, Würzburg o.J.

Bueno y Monreal, Ioseph Card., in: ASCOV, Volumen I, Pars IV, 130ff.

Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Editio typica. Typis polyglottis Vaticanis 1984 (Reimpressio, Libreria Editrice Vaticana 1995).

CCEO – Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana 1990. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Herausgegeben von *L. Gerosa* und *P. Krämer* (AMATECA – Repertoria 2), Paderborn 2000.

CD – Christus Dominus. Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, in: LThK.E 2, Freiburg u.a. 1967, 148-247.

- CIC 1917* – Codex Iuris Canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Praefatione Emi. Petri Card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus, Freiburg u.a. 1922.
- CIC 1983* – Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana 1983. Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Mit Sachverzeichnis. Herausgegeben im Auftrag der *Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz u.a.*, Kevelaer³1989.
- CIC 1983 fontium annotatione* – Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Libreria Editrice Vaticana 1989.
- Clemens Romanus*, Der [1.] Klemens-Brief, in: Die Apostolischen Väter. Griechisch und Deutsch. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von *Joseph A. Fischer*, Darmstadt⁸1981, 1-107.
- Concilium Tridentinum*, Concilii Tridentini Actorum, pars sexta, complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii (17. Sept. 1562 – 4. Dec. 1563), collegit, edidit, illustravit Stephanus Ehses, Band IX, Freiburg 1924.
- Congar, Yves*, Gutachten zum Diakonat der Frau, in: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Heft 7, München 1973, 37-41; vgl. auch: *Diaconia XP 9* (1974) 3, 10-18.
- Congar, Yves / Küng, Hans / O'Hanlon, Daniel (Hgg.)*, Konzilsreden, Einsiedeln 1964.
- CR* – Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. et Clementis XIII. Pont. Max., Roma 1845. Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius V. und Clemens XIII. herausgegeben. Uebersetzt nach der zu Rom i.J.d.H. 1855 veröffentlichten Ausgabe. Regensburg 1896.
- DEL* – Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Dokumente des Apostolischen Stuhls, *H. Rennings / M. Klöckener (Hgg.)*, Band 1 u. 2, Band 3 unter der Mitarbeit von *G. Muff OSB*, Kevelaer u.a. 1983-2001.
- Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde*, 28. September 1995 (Die deutschen Bischöfe 54), Bonn [1995].
- Der Sendungsauftrag der Kirche in Kinshasa*. Pastorale Grundentscheidungen, September 1970, in: *L. Bertsch*, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell (Theologie der dritten Welt 14), Freiburg u.a. 1990, 47-64.
- DH* – *Denzinger, Heinrich*, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von *Helmut Hoping* herausgegeben von *Peter Hünermann*, Freiburg u.a.³⁹2001.
- Didache*, Zwölf-Apostel-Lehre. Übersetzt und eingeleitet von *Georg Schöllgen* (FC 1), Freiburg u.a. 1991, 25-139.
- Der liturgische Dienst des Diakons*, Handreichung der Liturgiekommission zum sinngerechten Vollzug der gottesdienstlichen Aufgaben des Diakons, 12. März 1984 (Die deutschen Bischöfe – Liturgiekommission 5), Bonn³1992.

- Die Apostolischen Väter.* Griechisch und Deutsch. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von *J.A. Fischer*, Darmstadt ⁸1981.
- Die Bischöfe der Berliner Bischofskonferenz,* Katholische Kirche im Sozialistischen Staat, 8. September 1986, zitiert nach: *G. Lange u.a. (Hgg.),* Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945-1990, 320-331.
- Die Feier der Gemeindemesse,* zitiert nach: *Die Meßfeier – Dokumentensammlung.* Auswahl für die Praxis (Arbeitshilfen 77), Bonn ⁸2001.
- Die Feier der heiligen Messe.* Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hochgebet für Messen für besondere Anliegen. Herausgegeben im Auftrag der *Deutschen Bischofskonferenz u.a.,* Solothurn u.a.1995.
- Die Feier der Kindertaufe* in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Herausgegeben im Auftrag der *Deutschen Bischofskonferenz u.a.,* Einsiedeln u.a. 1971.
- Die Feier der Krankensakramente.* Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Herausgegeben im Auftrag der *Deutschen Bischofskonferenz u.a.,* Solothurn u.a. ²1994.
- Die Feier der Trauung* in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Herausgegeben im Auftrag der *Deutschen Bischofskonferenz u.a.,* Zürich u.a. ²1992.
- Die syrische Didaskalia.* Übersetzt und erklärt von *H. Achelis* und *Johs. Flemming,* in: TU 25, 2, Leipzig 1904.
- Doepfner, Iulius Card.,* in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 227-230.
- Doepfner, Iulius Card.,* in: ASCOV, Volumen V, Pars I, 181.
- DV – Dei Verbum.* Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK.E 2, Freiburg u.a. 1967, 504-583.
- EDIL – Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* 1-3, composuit et indice auxit *R. Kaczynski* a studiis S. Congregationis pro Cultu Divino, Roma 1976-1997.
- Egeria,* Itinerarium. Reisebericht. Übersetzt und eingeleitet von *Georg Röwekamp* unter der Mitarbeit von *D. Thönnies* (FC 20), Freiburg u.a. 1995.
- Empfehlungen zur Umsetzung der „Grundnormen“ und des „Direktoriums“ für den Ständigen Diakonat vom 22. Februar 1998 in den deutschen Bistümern,* in: *Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland.* 24. Februar 1994. *Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im Hinblick auf Ehe und Familie.* 28. September 1995, 1. Februar 2000 (Die deutschen Bischöfe 63), Bonn [2000], 7f.
- Erstes Konzil von Nizäa – 325,* in: *G. Alberigo u.a. (Hgg.),* Dekrete der ökumenischen Konzilien, Band 1, Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), ins Deutsche übertragen und herausgegeben von *J. Wohlmuth u.a.,* Paderborn u.a. 1998, 1-19.
- Franic, Franciscus,* in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 378ff.
- Froncosa, Antonio,* in: ADCOV, Series I, Volumen II, Pars IV, 284-287.

- Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung.* Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig u.a. 1995.
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.* Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von *L. Bertsch SJ u.a.*, Freiburg u.a. ²1976.
- GS – Gaudium et Spes.* Pastoralkonstitution. Die Kirche in der Welt von heute, in: LThK.E 3, Freiburg u.a. 1968, 280-579.
- Hünemann, Peter,* Gutachten zum Diakonat der Frau, in: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Heft 7, München 1973, 42-47.
- Hünemann, Peter,* Gutachten zur Bestellung des Diakons (der Diakonin) zum ordentlichen Spender der Krankensalbung, in: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Heft 7, München 1973, 51-52; vgl. auch *Diaconia XP 9 (1974) 3, 25-28.*
- Humbert von Silva Candida,* Adversus Simoniacos, in: MGH.LL, Tomus I., Hannover 1891, 95-253.
- Ignatius von Antiochien,* An die Magnesier, in: *Die Apostolischen Väter* 162-171.
- Ignatius von Antiochien,* An die Trallianer, in: *Die Apostolischen Väter* 172-181.
- IGMR 2002 – Institutio Generalis Missalis Romani,* in: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum. Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia. Typis Vaticanis 2002, 17-86.*
- Irenäus von Lyon,* Gegen die Häresien III. Übersetzt und eingeleitet von *Norbert Brox (FC 8/3),* Freiburg u.a. 1995.
- Johannes XXIII.,* 'Gaudet Mater Ecclesia', in: ASCOV, Volumen I, Pars I, 166-175.
- Johannes Paul II.,* Apostolische Konstitution „Fidei Depositum“ zur Veröffentlichung des „Katechismus der Katholischen Kirche“, der im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil verfaßt wurde, 11. Oktober 1992, in: KKK 29-35.
- Johannes Paul II.,* Christifideles Laici. Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, 30. Dezember 1988 (VAS 87), Bonn ⁴[1991].
- Johannes Paul II.,* Ecclesia in Africa. Nachsynodales Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000, 14. September 1995 (VAS 123), Bonn [1995].
- Johannes Paul II.,* Redemptor Hominis. Enzyklika an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens zum Beginn seines päpstlichen Amtes, 4. März 1979 (VAS 6), Bonn [1979].
- Johannes Paul II.,* Schreiben des Heiligen Vaters an die Priester zum Gründonnerstag 2004, 28. März 2004 (www.dbk.de/presse/pm2004/pm2004040601.html).
- Kéméner, Georgius,* in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 534-537.

- KKK* – Katechismus der Katholischen Kirche, Ecclesia Catholica, München u.a. 1993.
- KKK [1997]* – Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina 1997, München u.a. 2003.
- Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone, 22. Februar 1998 (VAS 132), Bonn [1998], 19-66.
- Kongregation für das katholische Bildungswesen / Kongregation für den Klerus*, Gemeinsame Erklärung und Einführung [zur *Ratio Fundamentalis* und zum Direktorium], 22. Februar 1998 (VAS 132), Bonn [1998], 7-17.
- Kongregation für den Gottesdienst*, De diaconi monitionibus, in: *Notitiae* 24 (1988) 152.
- Kongregation für den Gottesdienst*, Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“, 2. Juni 1988 (VAS 94), Bonn [1988].
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, Liturgiam Authenticam. Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution), 28. März 2001 (VAS 154), Bonn [2001].
- Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, Redemptionis Sacramentum. Instruktion über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind, 25. März 2004 (VAS 164), Bonn [2004].
- Kongregation für den Klerus*, „Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde“. Instruktion, 4. August 2002 (VAS 157), Bonn [2002].
- Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone, 22. Februar 1998 (VAS 132), Bonn [1998], 67-131.
- Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, 15. August 1997 (VAS 129), Bonn [1997].
- Kongregation für den Klerus*, Reskript an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz über die Beauftragung von Laien zur Predigt vom 20. November 1973, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Beschlüsse der Vollversammlung 182-185.
- Kongregation für die Sakramente*, Immensae Caritatis. Instruktion „über die Erleichterung des Kommunionempfangs bei bestimmten Anlässen“, 29. Januar 1973 (DEL 2967-2982).
- Landázuri Ricketts, Ioannes Card.*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 314-317.
- Le Synode Africain*. Histoire et textes, Préface de *Jean-Marc Ela, M. Cheza (éd.)*, Paris 1996.
- LG* – Lumen Gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche, in: *LThK.E* 1, Freiburg u.a. 1966, 157-347.
- Liturgikon*, „Messbuch“ der byzantinischen Kirche, von *N. Edelby*, Titularerzbischof von Edessa, Patriarchalrat, Recklinghausen 1967.
- LThK.E* – Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, *H.S. Brechter u.a. (Hgg.)*, Freiburg 1966-68.
- Maurer, Ioseph C.*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 410-414.

- Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, Décret de la Congrégation pour le culte divin. Présentation générale de la liturgie de la Messe pour les diocèses du Zaïre [Auszüge]. Quelques textes des prières de la Messe pour diocèses du Zaïre, in: *Notitiae* 24 (1988) 454-472. Deutschsprachige Ausgabe des Messbuchs: Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires, in: *Missionswissenschaftliches Institut Missio unter der Leitung von L. Bertsch (Hg.)*, *Der neue Meßritus im Zaïre* 67-100.
- Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde*. Pastorales Schreiben. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie, 24. Juni 2003 (Die deutschen Bischöfe 74), Bonn [2003].
- OE – Orientalium Ecclesiarum*. Dekret über die katholischen Ostkirchen, in: *LThK.E* 1, Freiburg u.a. 1966, 364-392.
- Ordo Benedictionum*. Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. De benedictionibus Editio typica Typis Polyglottis Vaticanis 1984 (EDIL 4806-5070). *Ordo Benedictionum*. Benediktionale, 13. Mai 1984 (DEL 4806-5070).
- Ordo Exsequiarum*, (EDIL 1921-1947). Liturgische Ordnung der Begräbnisfeier, 15. August 1969 (DEL 1921-1947).
- Ordo Unctionis infirmorum*. Praenotanda. Liturgische Ordnung der Krankensalbung 7.12.1972 (DEL 2925-2966).
- Ottaviani, Alfredus Card.*, in: *ASCOV*, Volumen II, Pars III, 148ff.
- Paul VI.*, *Ad Pascendum*. Motuproprio mit einigen Bestimmungen „über den Weihegrad des Diakonates“, 15. August 1972 (DEL 2894-2912).
- Paul VI.*, *Evangelii Nuntiandi*. Apostolisches Schreiben an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975 (VAS 2), Bonn [1975].
- Paul VI.*, *Ministeria Quaedam*. Motu proprio datae quibus disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in ecclesia latina innovatur, in: *Pontificale Romanum* ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. De institutione Lectorum et Acolythorum. De Admissione inter candidatos ad Diaconatum et Presbyteratum. De sacro caelibatu amplectendo 7-11. Motuproprio zur Neuordnung „der ersten Tonsur, der Niederen Weihen und des Subdiakonats in der lateinischen Kirche“, 15. August 1972 (DEL 2877-2893).
- Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem*. Litterae Apostolicae Motu proprio datae. Generales normae de Diaconatu Permanenti in Ecclesia Latina restituendo feruntur. Apostolisches Schreiben Motuproprio. Allgemeine Richtlinien für die Erneuerung des ständigen Diakonates in der Lateinischen Kirche, 18. Juni 1967. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung (revidierte Übersetzung), in: *Nachkonziliare Dokumentation* 9, Trier 1968, 26-45.
- Pius XII.*, *Iis qui interfuerunt Conventui alteri catholicorum ex universo orbe, pro Laicorum Apostolatu, Romae habito*, 5. Oktober 1957, in: *AAS* 49 (1957) 922-939.
- Pius XII.*, *Mediator Dei*. Enzyklika über die heilige Liturgie. Authentische Übersetzung (Päpstliche Dokumente 6), Nürnberg 1948.

- Polykarp von Smyrna*, Ad Phil I; II. Die beiden Polykarpbriefe, in: Die Apostolischen Väter. Griechisch und Deutsch. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von *Joseph A. Fischer*, Darmstadt 8 1981, 227-265.
- Pontificale Guilelmi Durandi*, Liber primus, in: *M. Andrieu (Hg.)*, Le Pontifical Romain au Moyen-âge (Studi e testi 88), Tome III, Le Pontifical de Guillaume Durand, Città del Vaticano 1940 (Ristampa Anastatica 1973) 327-662.
- Pontificale Romanum*, Editio Princeps (1595-1596). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di *Manlio Sodi – Achille Maria Triacca* con la collaborazione di *Gabriella Foti* (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 1), Città del Vaticano 1997.
- Pontificale Romanum* ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. De institutione Lectorum et Acolythorum, de Admissione inter candidatos ad Diaconatum et Presbyteratum de sacra caelibatu amplectendo, editio typica, typis polyglottis Vaticanis 1972.
- Pontificale Romanum* [1990] ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum, editio typica altera, typis polyglottis Vaticanis 1990.
- Pontifikale (I)*, Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone, *Bischofskonferenzen u.a. (Hgg.)*, Freiburg u.a. 1994.
- Rabban, Raphael*, in: ASCOV, Volumen I, Pars IV, 236-239.
- Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland*, 22. Januar 1979, in: Rahmenstatuten und –ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst 1978/79 (Die deutschen Bischöfe 22), Bonn [1979], 17-33.
- Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland*, 10. März 1987 (Die deutschen Bischöfe 40), Bonn [1987].
- Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland*, 24. Februar 1994 (Die deutschen Bischöfe 50), Bonn [1994].
- Richaud, Paulus Card.*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 346ff.
- Ritenkongregation*, Inter Oecumenici. Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie“, 26.09.1964 (DEL 199-297).
- Ruffini, Ernestus Card.*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 84-87.
- Sancti Isidori, Hispalensis Episcopi*, Epistola prima, in: *Ders.*, Opera omnia, Tomus quintus, PL 83, Parisiis 1862, 893-898.
- SC – Sacrosanctum Concilium*. Konstitution über die heilige Liturgie, in: LThK.E 1, Freiburg u.a. 1966, 14-109.
- Schreiben über den priesterlichen Dienst*, 24. September 1992 (Die deutschen Bischöfe 49), Bonn [1992].
- Šeper, Franciscus*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 358ff.
- Socquet Emile*, in: ADCOV, Series I, Volumen II, Pars V, 59-61.
- Spellmann, Franciscus Card.*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 82f.
- Statuta Ecclesiae Antiqua* (DH 325-329).

Suenens, Leo I. Card., in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 317-320.

Suenens, Leo I. Card., in: ASCOV, Volumen II, Pars III, 175-178.

Suenens, Kardinal Léon, Die theologische Basis des Diakonats, in: *Y. Congar u.a. (Hgg.)*, Konzilsreden 78-82.

TA – Traditio Apostolica, Apostolische Überlieferungen. Übersetzt und eingeleitet von *Wilhelm Geerlings* (FC 1), Freiburg u.a. 1991, 143-313.

Thomas von Aquin, [Summa Theologica. Supplement] Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Das Sakrament der Weihe, Supplement 17-40, kommentiert von *B. Neunheuser OSB*, in: Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Band 32, Graz u.a. 1985.

Weltstatistik zum Ständigen Diakonats im Dezember 2002, in: *Diaconia Christi* 38 (2003) 163ff.

Yago, Bernardus, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 405-408.

Zeremoniale für die Bischöfe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Solothurn u.a. 1998.

Ziadé, Ignatius, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 899-902.

Ziadé, Ignace, Pastorale Notwendigkeit eines Diakonamtes, in: *Y. Congar u.a. (Hgg.)*, Konzilsreden 75-78.

Zoungrana, Paulus, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 537f.

Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie, 8. Januar 1999 (Die deutschen Bischöfe 62), Bonn [1999].

Zur Ordnung der pastoralen Dienste, 2. März 1977 (Die deutschen Bischöfe 11), Bonn 1977. – Corrigenda, in: Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst 1978/79 (Die deutschen Bischöfe 22), Bonn [1978/1979], 116.

Liturgische Bücher, päpstliche Enzykliken und Schreiben, Dokumente und Verlautbarungen römischer Dikasterien und der deutschen Bischöfe werden nach Artikel- oder Randnummern zitiert. Dokumente ohne Nummerierung sind mit der Seitenzahl angegeben oder bei der Zitierung aus den Dokumentensammlungen entsprechend mit der EDIL- bzw. DEL-Nummer angegeben.

Die Texte des Neuen Testaments sind entnommen aus *The Greek New Testament*, *Aland, Kurt u.a. (ed.)*, Stuttgart ³1983 und Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament, herausgegeben im Auftrag der *deutschen Bischöfe u.a.*, Stuttgart ⁷1988.

Literatur:

Amorim, R. Guedes de, Angemessenheit und Möglichkeit der Erneuerung des Diakonats in Portugal, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 460-462.

Alberigo, Giuseppe, Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens, in: *Ders. u.a. (Hgg.)*, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Band 1, 1-60.

- Alberigo, Giuseppe u.a. (Hgg.)*, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Band 1, Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Deutsche Ausgabe von *K. Wittstadt (Hg.)*, Mainz u.a. 1997.
- Alberigo, Giuseppe u.a. (Hgg.)*, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Band 2, Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Interessessio. Oktober 1962 – September 1963, Deutsche Ausgabe von *K. Wittstadt (Hg.)*, Mainz u.a. 2000.
- Alberigo, Giuseppe*, Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien, in: *A. Autiero (Hg.)*, Herausforderung *Aggiornamento* 13-35.
- Albrecht, Christoph*, Einführung in die Liturgik, ⁵Göttingen 1995.
- Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 1. Jahrestagung 1983. Diakon und Liturgie, o.O. 1983.
- Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 13. Jahrestagung 1996. Voneinander hören – miteinander lernen – gemeinsam handeln. Erste ökumenische Jahrestagung der AG mit dem VEDD, Beyharing 1996.
- Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 15. Jahrestagung 1998. Das Sozialwort der Bischöfe – Was daraus geworden ist, wie es weitergeht und was wir als Diakone daraus „machen“ können, Mömbris 1998.
- Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 16. Jahrestagung 1999. Der Ständige Diakonat auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Mömbris 1999.
- Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 18. Jahrestagung 2001. Gemeindeentwicklung und kooperative Pastoral, Mömbris 2001.
- Arnold, Franz X. u.a. (Hgg.)*, Die Diakone [ohne Autor], in: *HPTh*, Band 4, Freiburg u.a. 1969, 412-422.
- von Arx, Walter*, Liturgische Bildung – eine bleibende Aufgabe, in: *BiLi* 71 (1998), 184-189.
- Auer, Alfons*, Diakonat und Zölibat, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 325-339.
- Aufderbeck, Hugo*, „Sonntäglicher Stationsgottesdienst“ – Gebets- und Wortgottesdienst auf Außenstationen – Grundgedanken eines Arbeitskreises, in: *W. Krawinkel (Hg.)*, *Pastorale Liturgie. Vorlesungen, Predigten und Berichte vom Liturgischen Kongreß Berlin 1965*, Leipzig 1965, 148-151.
- Aufderbeck, Hugo*, Sonntagsgottesdienst ohne Priester, in: *Th. Maas-Ewerd u.a. (Hgg.)*, *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier* (Festschrift E.J. Lengeling / Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), Einsiedeln u.a. 1976, 91-96.
- Aufderbeck, Hugo*, *Volk Gottes auf dem Weg. Briefe, Meditationen, Ansprachen und Predigten und Von seinem Leben und Sterben*, ausgewählt und bearbeitet von *E. Kiel*, herausgegeben von *J. Meisner u.a.*, Leipzig ²1981.
- Autiero, Antonio (Hg.)*, Herausforderung *Aggiornamento*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, *MThA* 62, Altenberge 2000.
- Aymans, Winfried, Sohm, Rudolph*, in: *LThK*³ 9, Freiburg u.a. 2000, 688.

- Bauer, Walter*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, durchgesehener Nachdruck der fünften, verbesserten und stark vermehrten Auflage, Berlin u.a. 1971.
- Bausenhart, Guido*, Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung, Freiburg u.a. 1999.
- Beilner, Wolfgang*, Amt und Dienst – Umbruch als Chance. Aus dem Neuen Testament dazulernen! In: *W. Krieger u.a. (Hgg.)*, Amt und Dienst – Umbruch als Chance 34-60.
- Beinert, Wolfgang*, Autorität um der Liebe willen. Zur Theologie des kirchlichen Amtes, in: *K. Hillenbrand (Hg.)*, Priester heute. Anfragen, Aufgaben, Anregungen, Würzburg 1990, 32-66.
- Beinert, Wolfgang*, Der Heilige Geist und die Strukturen. Die Spannung von Amt und Charisma in der Kirche, in: *AnzSS 107 (1998)* 219-225.267-272.
- Bekum, Wilhelm van*, Die liturgische Erneuerung im Dienste der Mission, in: *J. Wagner (Hg.)*, Erneuerung der Liturgie. Aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII. Akten des Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongresses zu Assisi, Trier 1957, 159-182.
- Bekum, Willem van*, Diakone in Indonesien? In: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 512-515.
- Benke, Christoph*, „Mit geistlichem Gewinn ...“ (SC 11). Zur Tiefendimension gottesdienstlicher Feier, in: *LJ 51 (2001)* 172-180.
- Bertsch, Ludwig*, Die gottesdienstliche Einsetzung und die liturgischen Dienste der Laien als Gemeindeleiter in der Ortskirche von Kinshasa/Zaire, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 196-213.
- Bertsch, Ludwig*, Einleitung. Liturgie als „Höhepunkt“ und „Quelle“ der Evangelisierung, in: *Missionswissenschaftliches Institut Missio unter der Leitung von L. Bertsch (Hg.)*, Der neue Meßritus im Zaire 7-17.
- Bertsch, Ludwig (Hg.)*, Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Theologie der dritten Welt 15), Freiburg u.a. 1991.
- Beyer, Jean*, Die Säkularinstitute und die Erneuerung des Diakonates, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 402-411.
- Beyer, Wolfgang*, διακονέω, διακονία, διάκονος, in: *G. Kittel (Hg.)*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT 2), Stuttgart 1935, 81-93.
- Biesinger, Albert*, Diakonat – Ein eigenständiges Amt in der Kirche. Historischer Rückblick und heutiges Profil, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, Diakonat 53-77.
- Blyskal, Lucy*, Über die kirchenrechtlichen Mittel zur Veränderung der gegenwärtigen Praxis, nur Männer zu Ständigen Diakonen zu weihen, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, Diakonat 236-242.
- Boff, Leonardo*, Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Eclesiologia Militante. Petrópolis 1981.
- Boff, Leonardo*, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf²1985.
- Borsche, Tilman*, Tradition. I. Philosophisch-anthropologisch, in: *LThK³ 10*, Freiburg u.a. 2001, 148f.

- Borse, Udo*, Timotheus und Titus, Abgesandte Pauli im Dienst des Evangeliums, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, *Der Diakon* 27-43.
- Borsinger, Hildegard V.*, Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche, Borna-Leipzig 1930.
- Bovon, François*, Das Evangelium nach Lukas. Lk 9,51 – 14,35 (EKK 3/2), Zürich u.a. 1996.
- Brakmann, Heinzgerd*, Zum Dienst des Diakons in der Liturgischen Versammlung, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, *Der Diakon* 147-163.
- Brechter, Heinrich S. u.a. (Hgg.)*, Entstehungsgeschichte und Inhalt der vorbereiteten Schemata. Die Vorbereitungsorgane des Konzils und ihre Arbeit, in: *LThK.E 3*, Freiburg u.a. 1968, 665-726.
- Brockhaus Enzyklopädie*, Band 1, Mannheim ¹⁹1986.
- Brockhaus, Ulrich*, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972.
- Brox, Norbert*, Der erste Petrusbrief (EKK 21), Zürich u.a. 1979.
- Brox, Norbert*, Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus (RNT), Regensburg ⁵1989.
- Bürkle, Horst*, Tradition. II. Religionswissenschaftlich, in: *LThK³ 10*, Freiburg u.a. 2001, 149f.
- Büsse, Helmut*, Der Ständige Diakonat im Kontext der pastoralen Dienste. Eine pastoraltheologische Zwischenbilanz, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, *Der Diakon* 241-258.
- Bugnini, Annibale*, Die Liturgiereform. 1948-1975. Zeugnis und Testament, Deutsche Ausgabe von *J. Wagner (Hg.)* unter Mitarbeit von *F. Raas*, Freiburg u.a. 1988.
- Busemann, Rolf*, Diakonat – zwischen Utopie und Wirklichkeit, in: *G. Knörzer (Hg.)*, *Handreichung 1. Auf dem Weg zur Diakonischen Gemeinde* 12-27.
- Clément, Robert*, Der Diakon in den orthodoxen und unierten Kirchen des Ostens in der Gegenwart, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 178-189.
- Colson, Jean*, Der Diakonat im Neuen Testament, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 3-22.
- Colson, Jean*, Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 23-30.
- Cornehl, Peter*, Der Gottesdienst – Kontinuität und Erneuerung christlichen Lebens, in: *T. Rendtorff (Hg.)*, *Charisma und Institution* 160-173.
- Cramer, Johannes*, Die Stationsgottesdienste in der DDR. Sonntäglicher Gottesdienst ohne Priester in der Diaspora, in: *LJ 29* (1979) 212-225.
- Croce, Walter*, Aus der Geschichte des Diakonates, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 92-128.
- Dassmann, Ernst*, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (*Hereditas* 8), Bonn 1994.
- Dassmann, Ernst*, Kirchengeschichte 1. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten (*Kohlhammer Studienbücher Theologie* 10), Stuttgart u.a. ²2000.
- Dassmann, Ernst*, Kirchengeschichte 2/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche (*Kohlhammer Studienbücher Theologie* 11,1), Stuttgart u.a. 1996.

- Dietrich, Thomas*, Lex orandi – lex credendi. Dogmatische Randbemerkungen zum Dokument der deutschen Bischöfe „Zum gemeinsamen Dienst berufen“ (8.1.1999), in: *BiLi* 73 (2000) 107-112.
- Domagalski, Bernhard*, Römische Diakone im 4. Jahrhundert – Zum Verhältnis von Bischof, Diakon und Presbyter, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, *Der Diakon* 44-56.
- Domschule e.V., Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg (Hg.)*, *Der Diakon heute*, Würzburg 1969.
- Domschule e.V.*, Vorwort, in: *Domschule e.V., Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg (Hg.)*, *Der Diakon heute* 7f.
- Dorn, Luitpold A. / Denzler, Georg*, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der dritten Session, Nürnberg u.a. 1965.
- D'Souza, Eugen*, Ständige Diakone in der Mission, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 501-508.
- Drumm, Joachim*, Tradition. V. Systematisch-theologisch, in: *LThK*³ 10, Freiburg u.a. 2001, 155ff.
- Düren, Sabine*, Über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch, Frauen den Empfang der sakramentalen Diakonatsweihe zu ermöglichen, in: *L.C. Scheffczyk (Hg.)*, *Diakonat und Diakonissen* 149-231.
- Ebertz, Michael N.*, Diakonische Riten – Riten bei Gelegenheit, in: *K. Schlemmer (Hg.)*, *Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feiern* (Andechser Reihe 3), St. Ottilien 1999, 120-137.
- Ebertz, Michael N.*, Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen – Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne, in: *B. Kranemann u.a. (Hgg.)*, *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg u.a. 1999, 14-38.
- Epagneul, Michel-Dominique*, Der Diakon in den „religiösen Instituten“, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 398-401.
- Ernsperger, Bruno*, Perspektiven für die Entwicklung der Dienste und Ämter im Volk Gottes. Anregungen aus der Tagung, in: *W. Krieger u.a. (Hgg.)*, *Amt und Dienst – Umbruch als Chance* 134-151.
- Fischer, Alfons*, Pastoral in Deutschland nach 1945. Band 3: Kirche und Seelsorge in der Ära des Konzils und der Kulturrevolution. Würzburg 1990.
- Fischer, Balthasar*, Der liturgische Dienst des Diakons in der *Westkirche* und sein spiritueller Hintergrund, in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, *Dokumentation 1. Jahrestagung* 1983, 5-11.
- Fischer, Balthasar*, Dienst und Spiritualität des Diakons. Das Zeugnis einer syrischen Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, *Der Diakon* 263-273.
- Flatten, Heinrich*, Der Diakon nach dem heutigen Recht der lateinischen Kirche, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 129-135.
- Fleckenstein, Heinz*, Seelsorgliche Möglichkeiten des Diakonates in deutschsprachigen Ländern, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 412-430.
- Frankemölle, Hubert*, Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5 (ÖTK 17/2), Gütersloh u.a. 1994.

- Frankemölle, Hubert*, 1. Petrusbrief, in: *Ders.*, 1. und 2. Petrusbrief. Judasbrief (NEB NT 18 u. 20), Würzburg 1987, 7-70.
- Frings, Josef Kardinal*, Zum Dienen bestellt, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, Der Diakon 259-262.
- Fuchs, Gotthard*, Die Schlagseite, in: *BiLi* 73 (2000) 81-82.
- Fuchs, Guido*, Offen für das, was die Menschen bewegt? Von der Diakonie in der Eucharistie ist oft nur wenig zu spüren, in: *AnzSS* 113 (2004) 4/12-15.
- Fuchs, Ottmar*, Ämter für eine Kirche der Zukunft. Ein Diskussionsanstoß, Luzern 1993.
- Fuchs, Ottmar*, [In der Sorge] Hilfreiches und Hilflloses in einer schwierigen Zeit: in der Sorge um Katholische Identität. Assoziationen zum Text „Zum gemeinsamen Dienst berufen“, in: *BiLi* 73 (2000) 112-122.
- Fuchs, Ottmar*, Wer ist der Diakon? Seine Berufung, seine lokalen, überregionalen und globalen Aufgaben, in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonats in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 18. Jahrestagung 2001, 47-61.
- Gärtner, Heribert W. / Merz, Michael B.*, Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension, in: *ALW* 24 (1982) 165-189.
- Galli, Mario von / Moosbrugger, Bernhard*, Das Konzil. Chronik der ersten Sessio. Ein Bild- und Textbericht, Olten 1963.
- Geerlings, Wilhelm*, *Traditio Apostolica*. Apostolische Überlieferung. Einleitung (FC 1), Freiburg u.a. 1991, 143-313.
- Geiselman, Josef R.*, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (QD 18), Freiburg u.a. 1962.
- Geist, Heinz*, Nach-Lese zum Vortrag von Prof. Dr. Jochen Hilberath, Ordinationstheologische Leitlinien zum Ständigen Diakonats, in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonats in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 18. Jahrestagung 2001, 45f.
- Gerhards, Albert / Odenthal, Andreas*, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: *LJ* 50 (2000) 41-53.
- Gessel, Wilhelm*, Zum Werden und Vergehen des eigenständigen Diakonats, in: *Pastorales Forum* 13 (1976) 1, 14-24.
- Giesen, Richard*, Können Frauen zum Diakonats zugelassen werden? (*DisTinguO* 4), Siegburg 2001.
- Gnilka, Joachim*, Das Evangelium nach Markus (EKK 2/2), Zürich u.a. 1979.
- Gnilka, Joachim*, Johannesevangelium (NEB NT 4), Würzburg ²1985.
- Gnilka, Joachim*, Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg u.a. 2002.
- Gottes Volk in der Gemeinde*. Lebendige Gemeinde – unsere Sorge – unsere Hoffnung (Katholisches Hausbuch „Jahr des Herrn“ 30), Leipzig 1981.
- Greshake, Gisbert*, Diakon. V. Gegenwärtige Diskussion, in: *LThK*³ 3, Freiburg u.a. 1995, 183f.

- Greshake, Gisbert*, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Freiburg u.a. 2000.
- Greshake, Gisbert*, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*. Fünfte, erweiterte Auflage, Freiburg u.a. 1991.
- Grieser, Heike / Nürnberg, Rosemarie / Muschiol, Gisela*, *Texte aus der kirchlichen Tradition und lehramtliche Dokumente*, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, *Diakonat* 367-411.
- Grillmeier, Aloys*, *Kommentar zu Kapitel II [Lumen Gentium]*, in: *LThK.E 1*, Freiburg u.a. 1966, 176-209.
- Grootaers, Jan*, *Ebbe und Flut zwischen den Zeiten*, in: *G. Alberigo u.a. (Hgg.)*, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Band 2, 619-677.
- Grootaers, Jan*, *Zwischen den Sitzungsperioden. Die „zweite Vorbereitung“ des Konzils und ihre Gegner*, in: *G. Alberigo u.a. (Hgg.)*, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Band 2, 421-617.
- Gruber, Gerhard*, *Der Ständige Diakonat im Erzbistum München und Freising*, in: *Pastorales Forum* 13 (1976) Heft 1, 3-13.
- Grundmann, S.*, *Sohm, Rudolph (1841-1917)*, in: *RGG³ 6*, Tübingen 1962, 116f.
- Guardini, Romano*, *Vom Geist der Liturgie*, ungekürzte Ausgabe, veröffentlicht als Herder-Taschenbuch, Freiburg ³1957.
- Gubler, Marie-Louise*, *Wartet nicht auf die Zeit, denn die Zeit wartet nicht auf euch! (Caterina v. Siena)*. *Diakonie und Frauendiakonat in der frühesten Kirche*, in: *Jetzt* (1998) Nr.4, 17-22.
- Häring, Hermann*, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, Mainz 1998.
- Haering, Stephan*, *Durandus v. Mende, 1. Wilhelm d.Ä.*, in: *LThK³ 3*, Freiburg u.a. 1995, 411.
- Häußling, Angelus A.*, *Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers*, in: *ALw 28* (1986) 357-387.
- Häußling, Angelus A.*, *Wer feiert eigentlich Liturgie? Zum Subjekt gottesdienstlichen Handelns*, in: *FZPhTh 48* (2001) 5-23.
- Hahn, Ferdinand*, *Grundfragen von Charisma und Amt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung. Fragestellungen aus evangelischer Sicht*, in: *T. Rendtorff (Hg.)*, *Charisma und Institution* 335-349.
- Hahne, Werner*, *„Heute“: In der Spannung zwischen Gestern und Morgen. Von der notwendigen Fortschreibung der Rahmenordnung zur Leitung gottesdienstlicher Feiern*, in: *BiLi 73* (2000) 98-106.
- Hauke, Manfred*, *Das spezifische Profil des Diakonates*, in: *FoKTh 17* (2001) 81-127.
- Hauke, Manfred*, *Die Diskussion um den Diakonat der Frau. Eine kritische Bilanz*, in: *L.C. Scheffczyk (Hg.)*, *Diakonat und Diakonissen* 11-65.
- Haunerland, Winfried*, *Authentische Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche zwischen Universalität und Individualität*, in: *LJ 52* (2002) 135-157.
- Haunerland, Winfried*, *Erben des Klerus? Die neuen pastoralen Berufe und die Reform der Niederen Weihen*, in: *ThPQ 147* (1999) 381-391.

- Haunerland, Winfried*, Krankenpastoral und sakramentaler Heildienst. Ein Diskussionsbeitrag, in: *HID* 51 (1997) 216-225.
- Haunerland, Winfried*, Sensus ecclesialis und rollengerechte Liturgiefeier. Zur Geschichte und Bedeutung des Artikels 28 der Liturgiekonstitution, in: *H.J.F. Reinhardt (Hg.)*, *Theologia et jus canonicum*. Festgabe für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Essen 1995, 85-98.
- Haunerland, Winfried*, Zur sakramententheologischen Relevanz anamnetisch-epikletischer „Hochgebete“ in der Sakramentenliturgie, in: *Pastoralblatt* 47 (1995) 39-46.
- Heil, Stefan / Faust-Siehl, Gabriele*, Universitäre Lehrerausbildung und pädagogische Professionalität im Spiegel von Lehrenden. Eine qualitative empirische Untersuchung, Weinheim 2000.
- Heimpel, Christof*, „Es ist gut für euch, daß ich fortgehe“. Priestermangel als Chance für die Kirche, in: *AnzSS* 107 (1998) 531-537.579-583.
- Heinemann, Heribert*, Diakon als Leiter einer Gemeinde? in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, *Der Diakon* 231-240.
- Heinz, Andreas*, Gemeinsam dem Volk dienen. Zu Anlass und Absicht der Rahmenordnung der deutschen Bischöfe über die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (8.1.1999), in: *BiLi* 73 (2000) 84-92.
- Hemmerle, Klaus*, Diakonat und Eucharistie, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, *Der Diakon* 274-281.
- Hettinger, Franz*, Lehrbuch der Fundamentalthologie oder Apologetik, neu bearbeitet von *Simon Weber*, Freiburg u.a. ³1913.
- Hilberath, Bernd J.*, Das Amt der Diakonin: ein sakramentales Amt? Ein Zugang von der Gemeinde her, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, *Diakonat* 212-218.
- Hilberath, Bernd J.*, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von *Lumen gentium* 10, in: *TThZ* 94 (1985) 311-326.
- Hilberath, Bernd J.*, Ordinationstheologische Leitlinien zum Ständigen Diakonat, in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, *Dokumentation* 18. Jahrestagung 2001, 37-44.
- Hilberath, Bernd J.*, „Participatio actuosa“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: *H. Becker u.a. (Hgg.)*, *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft*. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (*Pietas liturgica* 5), St. Ottilien 1991, 319-338.
- Hilberath, Bernd J. / Sattler Dorothea (Hgg.)*, *Vorgeschmack*. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider, Mainz 1995.
- Hilberath, Bernd J.*, *Zwischen Vision und Wirklichkeit*. Fragen nach dem Weg der Kirche, Würzburg 1999.
- Hofinger, Johannes*, Ist in der Mission ein eigener Stand der Diakonie anzustreben? In: *ZMR* 41 (1957) 201-213.
- Hombach, Raphael*, Geschichte und Wiederbelebung der *missa cum diacono*, in: *LuM* 3. Folge 14 (1954) 62-78.

- Hoping, Helmut*, Der Diakonatsamt. Plädoyer für ein verspätetes Amt, in: *R. Ligenstorfer u.a. (Hg.)*, (K)Ein Koch-Buch. Anweisungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung. Festschrift zum 50. Geburtstag des Bischofs Dr. Kurt Koch, Freiburg, Schweiz 2000, 195-203.
- Hoping, Helmut*, Der dreifache Tischdienst des Diakons und die Einheit des Ordosakraments. Theologische Beobachtungen zur Liturgie der Diakonenweihe, in: *W. Haunerland u.a. (Hgg.)*, Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie [FS R. Kaczynski] (StPLi 17), Regensburg 2004, 189-204.
- Hoping, Helmut*, Der Ständige Diakonatsamt – ein Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: SKZ 167 (1999) 400-404.
- Hoping, Helmut*, Diakonatsamt der Frau ohne Frauenpriestertum? In: SKZ 168 (2000) 281-284.
- Hoping, Helmut*, Diakonatsamt als Aufgabe des kirchlichen Leitungsamtes. Dogmatische Überlegungen zur Theologie des Diakonats, in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonatsamt in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 13. Jahrestagung 1996, 24-41.
- Hornef, Josef*, Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? Wien 1959.
- Hornef, Josef*, Vom Werden und Wachsen des Anliegens, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 343-361.
- Hübner, Reinhard M.*, Die Anfänge von Diakonatsamt, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: *A. Rauch u.a. (Hgg.)*, Das Priestertum in der Einen Kirche 45-89.
- Hübner, Reinhard M.*, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 44-72.
- Hünemann, Peter / Biesinger, Albert / Heimbach-Steins, Marianne / Jensen Anne (Hgg.)* Diakonatsamt. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? Ostfildern 1997.
- Hünemann, Peter*, Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen, in: *Ders. u.a. (Hgg.)*, Diakonatsamt 98-128.
- Hünemann, Peter*, Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses, in: *D. Wiederkehr (Hg.)*, Wie geschieht Tradition? 45-68.
- Hünemann, Peter*, Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vorüberlegungen zu einer dringlich erforderlichen Bestandsaufnahme, in: *A. Autiero (Hg.)*, Herausforderung *Aggiornamento* 81-94.
- Jensen, Anne*, Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition des ersten Jahrtausend, in: *P. Hünemann u.a. (Hgg.)*, Diakonatsamt 33-52.
- Jilek, August*, Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie. Ein Plädoyer für die Rezeption der Liturgiereform in Theologie und Verkündigung, in: *K. Richter (Hg.)*, Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? 18-41.
- Jilek, August*, Fragen zur heutigen Feier der Trauung, in: *Th. Maas-Ewerd (Hg.)*, Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform 174-212.
- Join-Lambert, Arnaud*, Aktuelle Tendenzen des Wortgottesdienstes in Frankreich, in: LJ 49 (1999) 229-246.
- Jorissen, Hans*, Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen, in: *P. Hünemann u.a. (Hgg.)*, Diakonatsamt 86-97.

- Jürgenbehring, Heinrich*, Der Diakon – die Diakonin aus evangelischer Sicht, in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 13. Jahrestagung 1996, 7-23.
- Jungmann, Josef A.*, Einleitung und Kommentar [Sacrosanctum Concilium], in: LThK.E 1, Freiburg u.a. 1966, 10-109.
- Jungmann, Josef A.*, Liturgie der christlichen Frühzeit. Bis auf Gregor den Großen, Freiburg Schweiz 1967.
- Jungmann, Josef A.*, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe 1, Freiburg⁵ 1962.
- Kaczynski, Reiner*, Feier der Krankensalbung, in: *R. Meßner u.a.*, Sakramentliche Feiern 2,2 (GdK 7,2), Regensburg 1992, 241-343.
- Kaczynski, Reiner*, Gottesdienstleitung durch beauftragte Laien, in: *M. Weitlauff u.a. (Hgg.)*, Für euch Bischof, mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebenzigsten Geburtstag, St. Ottilien 1998, 857-878.
- Kaczynski, Reiner*, Überlegungen zum Dienst der Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen in der Liturgie, in: *C. Olbrich u.a. (Hgg.)*, Und sie bewegen sie doch 138-156.
- Kamphaus Franz*, Unser Sonntagsgottesdienst. Brief des Bischofs von Limburg Franz Kamphaus an die Gemeinden seines Bistums zur Österlichen Bußzeit 1998, in: Gd 32 (1998) 33-35.
- Karrer, Leo*, Der liturgische Leitungsdienst im Kontext der Gemeindepastoral, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 264-281.
- Karrer, Leo*, Diakonische Gemeinde als Vision heutiger Pastoral, in: *G. Knörzer (Hg.)*, Handreichung 1. Auf dem Weg zur Diakonischen Gemeinde 3-12.
- Karrer, Leo*, Zum Christ-Sein ermutigen. Welche Dienste bzw. Ämter braucht das Volk Gottes heute? In: *W. Krieger u.a. (Hgg.)*, Amt und Dienst – Umkehr als Chance 92-117.
- Kasper, Walter*, Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx „Das kirchliche Amt“ (Düsseldorf 1981), in: ThQ 163 (1983) 46-53.
- Kasper, Walter*, Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft, in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 15. Jahrestagung 1998, 19-30.
- Kasper, Walter*, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde. Einleitung, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Beschlüsse der Vollversammlung 581-596.
- Kasper, Walter*, Glaube und Geschichte, Mainz 1970.
- Kaufmann, Ludwig / Klein, Nikolaus*, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg u.a. 1990.
- Kehl, Medard*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.
- Kehl, Medard*, Kirche als Institution, in: *W. Kern u.a. (Hgg.)*, Handbuch der Fundamentaltheologie 3. Traktat Kirche, Freiburg u.a. 1986, 176-197.
- Kelle, Udo / Kluge, Susann*, Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung (Qualitative Sozialforschung 4), Opladen 1999.

- Kerkvoorde, Augustinus*, Die Theologie des Diakonates, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 220-284.
- Kerkvoorde, Augustinus*, Erneuerung der niederen Weihen? In: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 575-620.
- Kertelge, Karl*, Markusevangelium (NEB NT 2), Würzburg 1994.
- Klauck, Hans-Josef*, Gemeinde-Amt-Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989.
- Klauck, Hans-Josef*, 1. Korintherbrief (NEB NT 7), Würzburg ²1987.
- Klauck, Hans-Josef*, 2. Korintherbrief (NEB NT 8), Würzburg 1986.
- Kleinheyer, Bruno*, Der Diakon im Lichte der römischen Weiheliturgie, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 76-91.
- Kleinheyer, Bruno*, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (Trierer Theologische Studien 12), Trier 1962.
- Kleinheyer, Bruno*, Lektoren und Vorleser, Kommunionhelfer und Akolythen. Zur liturgischen Einweisung in die Dienste beim Gottesdienst, in: *K. Delahaye u.a. (Hgg.)*, *Bestellt zum Zeugnis* (FS J. Pohlschneider), Aachen 1974, 233-250.
- Kleinheyer, Bruno*, Ordination und Beauftragungen, in: *Ders. u.a. Sakramentliche Feiern 2* (GdK 8), Regensburg 1984, 7-65.
- Kleinheyer, Bruno*, Vorbereitung auf das Diakonenamt durch Lektoren- und Akolythendienste, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, *Der Diakon* 68-79.
- Klößener, Martin / Richter, Klemens (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171), Freiburg u.a. 1998.
- Knobloch, Stefan*, Eucharistievollmacht – Kern der Priesterweihe? Anfragen an den Ritus der Priesterweihe aus pastoraltheologischer Sicht, in: *B.J. Hilberath u.a. (Hgg.)*, *Vorgeschnack* 382-395.
- Knobloch, Stefan*, Kirchliche Entwicklungen und ihre Bedeutung für die Zukunft der pastoralen Berufe, in: *AnzSS 107* (1998) 273-278.
- Knoch, Otto*, 1. und 2. Timotheusbrief. Titusbrief (NEB NT 14), Würzburg ²1990.
- Knörzer, Guido*, Der Diakon heute – eine problematische Existenz? In: *Totnan* (Ostern 2001) 3-6.
- Knörzer, Guido*, Gemeindeentwicklung und Kooperative Pastoral. Chancen und Risiken für den Ständigen Diakon – (Impulsreferat), in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakon in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, *Dokumentation 18. Jahrestagung 2001*, 25-35.
- Knörzer, Guido (Hg.)*, Handreichung 1. Auf dem Weg zur Diakonischen Gemeinde. Unser Beitrag. Herausgegeben im Auftrag der Diözese Würzburg, Ständiger Diakon. Zum 25jährigen Jubiläum, Würzburg 1999.
- Knörzer, Guido*, Weiterentwicklung des Ständigen Diakonats, unveröffentlichtes Thesenpapier vom 16.2.1998.
- Koch, Günter / Langgärtner, Georg / Pompey, Heinrich*, Der Diakon in der Kirche heute. Versuch einer theologischen Beschreibung des Diakonates, in: *Domschule e.V., Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg (Hg.)*, *Der Diakon heute* 45-52.

- Koch, Kurt*, Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 65-85.
- Koch, Kurt*, Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens (I). Theologische Besinnung auf die vielfältige Gegenwart Jesu Christi im eucharistischen Mysterium, in: *AnzSS 106 (1997) 239-248*.
- Koch, Kurt*, In Verantwortung für unser Bistum, Solothurn 1998.
- Koch, Kurt*, Kirche mit Weitsicht in der Kraft des Heiligen Geistes. Gedanken zum Pfingstfest 1999, in: *AnzSS 108 (1999) 242-244*.
- Koch, Kurt*, Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit, Freiburg u.a. 1999.
- Kochanek, Hermann*, Postmoderne Rituale und Liturgie, in: *LJ 52 (2002) 210-233*.
- König, Godehard*, Benötigen Diakoninnen und Diakone unterschiedliche Ausbildungskonzepte? in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, Diakonat 277-284.
- König, Godehard*, Diakonat – ein ungeklärtes Amt. Versuch einer Antwort auf Thomas Raiber „Für ein neues Verständnis des Diakonats“ (ANZEIGER Nr. 1/1996), in: *AnzSS 105 (1996) 616-620*.
- König, Godehard*, Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone. Grundnormen für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone, in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)* Dokumentation 16. Jahrestagung 1999, 23-30.
- Kohlschein, Franz*, Zur Situation des liturgischen Dienstes heute. Überlegungen zur Profilierung des ordinierten Vorsteherdienstes und der Dienste von Laien, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 167-195.
- Komonchak, Joseph A.*, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960-1962), in: *G. Alberigo u.a. (Hgg.)*, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959 – 1965), Band 1, 189-401.
- Krätzl, Helmut*, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling ²1998.
- Krätzl, Helmut*, Liturgie und Kirche auf dem Weg ins 3. Jahrtausend, in: *BiLi 73 (2000) 92-98*.
- Kramer, Hannes*, Das religiöse Leben des Diakons, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 555-574.
- Kramer, Hannes*, Die liturgischen Dienste des Diakons. in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 362-379.
- Kranemann, Benedikt*, Feier des Glaubens und soziales Handeln. Überlegungen zu einer vernachlässigten Dimension christlicher Liturgie, in: *LJ 48 (1998) 203-221*.
- Kranemann, Benedikt*, Liturgiefeyer und Dienst am Nächsten. Anregungen aus einer theologischen Studienwoche in Freising, in: *Gd 32 (1998) 81-83*.
- Kremer, Jacob*, Lukasevangelium (NEB NT 3), Würzburg 1988.
- Krieger, Walter / Schwarz Alois (Hgg.)*, Amt und Dienst – Umbruch als Chance. Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1994. Im Auftrag des österreichischen Pastoralinstituts herausgegeben, Würzburg 1996.

- Küng, Hans*, Die charismatische Struktur der Kirche, in: *Conc(D)* 1 (1965) 282-290.
- Küng, Hans*, Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München u.a. 1987.
- Kukula, Friederika*, Zur Entwicklung vor dem II. Vatikanischen Konzil, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, Diakonat 304-308.
- Kunzler, Michael*, Die Liturgie der Kirche (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie 10), Paderborn 1995.
- Lauenroth, Hans-Eckhard*, Der Ständige Diakonat. Seine ekklesiologische Idee und kanonistische Verwirklichung, Regensburg 1983.
- Laurien, Hanna-Renate*, Aufgaben und Dienste der Diakonin in der Kirche heute – Ein realistisches Projekt, keine Utopie, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, Diakonat 129-136.
- Lamnek, Siegfried*, Qualitative Sozialforschung 2. Methoden und Techniken, Weinheim ³1995.
- Langgärtner, Georg*, Geschichte des Diakonates. Gründe für seine Neubelebung, in: *Domschule e.V., Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg (Hg.)*, Der Diakon heute 9-35.
- Lécuyer, Joseph*, Der Diakonat nach den kirchlichen Lehräußerungen, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 205-219.
- Lehmann, Karl*, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: *F. Henrich (Hg.)*, Existenzprobleme des Priesters (Münchener Akademie-Schriften. Katholische Akademie in Bayern 50), München 1969, 121-175.
- Lehmann, Karl*, Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *A. Autiero (Hg.)*, Herausforderung *Aggiornamento* 95-110.
- Lehner, Markus*, Nicht Fisch, nicht Fleisch. Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats, in: *ThPQ* 138 (1990) 358-365.
- Lehner, Markus*, Theologische Profis – diakonische Laien, in: *C. Olbrich u.a. (Hgg.)*, Und sie bewegen sie doch 161-176.
- Lengeling, Emil J.*, Der Diakon in den neuen liturgischen Büchern. Verwirklichtes und Versäumtes, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, Der Diakon 164-193.
- Lengeling, Emil J.*, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Herausgegeben und bearbeitet von *K. Richter*, Freiburg u.a. 1981.
- Lengeling, Emil J.*, [Lebendiger Gottesdienst 5/6, Liturgiekonstitution] Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster ²1965.
- Lepargneur, François H.*, Ein Diakonat für Lateinamerika, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 463-481.
- Lorenzer, Alfred*, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981.
- Loretan, Adrian*, Pastoralassistentinnen und -assistenten als liturgische Vorsteherinnen und Vorsteher. Zur pastoralen und kirchenrechtlichen Situation in der Schweiz, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 228-248.

- Lührmann, Dieter*, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.
- Lunglmayr, Bernd*, Der Diakonat. Kirchliches Amt zweiter Klasse? Innsbruck u.a. 2002.
- Luykx, Bonifaas*, Der Diakonat in afrikanischer Sicht II. in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 493-500.
- Luz, Ulrich*, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18-25 (EKK 1/3), Zürich u.a. 1997.
- Maas-Ewerd, Theodor*, Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS B. Kleinheyer), Freiburg u.a. 1988.
- Maas-Ewerd, Theodor*, Nicht gelöste Fragen in der Reform der „Weiheliturgie“, in: *Ders. (Hg.)*, Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform 151-173.
- Maier, Johann*, Tempel und Tempelkult, in: *Ders. u.a. (Hgg.)*, Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung, Würzburg 1973, 371-390.
- Maier, Peter*, Reform des Gottesdienstes durch Durandus von Mende, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88), Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung, Münster 2002, 346-362.
- Mannoorampampil, Thomas*, Permanent Diaconate in the Syro-Malabar Church, in: *COri* 20 (1999) 3-21.
- Marranzini, Alfredo*, Die Erneuerung des Diakonates und das Problem der Priesterberufe in Italien, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 448-459.
- Mascini, Rob*, 30 Jahre Ständiger Diakonat, in: *Totnan (Weihnachten 2002)* 8-15.
- Mauer, Otto / Schulmeister, Otto / Schmidhüs, Karlheinz / Böhm, Anton / Greitemann, Nikolaus (Hgg.)*, Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen, Freiburg u.a. 1961.
- Merz, Michael B.*, Gedanken zum Ständigen Diakonat, in: *BiLi* 63 (1990) 15-18.
- Meßner, Reinhard*, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: *L. Pietri (Hg.)*, Die Geschichte des Christentums 1. Die Zeit des Anfangs (bis 250), Freiburg u.a. 2003, 340-441.
- Meßner, Reinhard*, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn u.a. 2001.
- Metzger, Marcel*, Modelle des liturgischen Leitungsdienstes in der Alten Kirche und ihre Relevanz für die Gegenwart, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 46-64.
- Meyer, Hans B.*, Laien als liturgische Vorsteher: Stellen wir die richtigen Fragen? Eine Einführung, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 11-19.
- Meyer, Hans B.*, Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 107-144.
- Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Band 2, Mannheim u.a. 1971.
- Missionswissenschaftliches Institut Missio unter der Leitung von L. Bertsch (Hg.)*, Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie (Theologie der Dritten Welt 18), Freiburg u.a. 1993.
- de Mortanges, René P.*, Sohm, *Rudolph (1841-1917)*, in: *TRE* 31, Berlin u.a. 2000, 430-434.
- Müller, Gerhard L.*, Können Frauen die sakramentale Diakonenweihe gültig empfangen? in: *Notitiae* 39 (2002) 370-409.

- Müller, Gerhard L., Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive (Sammlung Horizonte. Neue Folge 33), Freiburg 2000.
- Mußner, Franz, Der Jakobusbrief (HThK NT 13,1), Freiburg u.a. ⁵1987.
- Nebel, Johannes., Die *Editio typica tertia* des *Missale Romanum*. Eine Untersuchung über die Veränderungen, in: *Ecclesia Orans* 19 (2002) 265-314.
- Neuner, Peter, Das kirchliche Amt: Identität im Wandel, in: *W. Krieger u.a. (Hgg.)*, Amt und Dienst – Umbruch als Chance 9-33.
- Nußbaum, Otto, Theologie und Ritus der Diakonenweihe, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, Der Diakon 122-146.
- Olbrich, Clemens / Stammberger, Ralf M.W. (Hgg.), Und sie bewegen sie doch. PastoralreferentInnen – unverzichtbar für die Kirche, Freiburg u.a. 2000.
- Overath, Johannes, Der Diakon als Sänger, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, Der Diakon 215-221.
- Papaderos, Alexandros, Die liturgische Diakonie, Referat, gehalten bei der Konsultation „Kirche und Diakonie“, vom 20. – 25.11.1978 in der Orthodoxen Akademie von Kreta. Veranstaltet von der Abteilung für „Zwischenkirchliche Hilfe – Flüchtlings- und Weltdienst“ und der Fachgruppe „Orthodoxie im Oekumenischen Rat der Kirchen, *Frauenarbeit in der Prot. Landeskirche der Pfalz (Hg.)*, Otterbach o.J.
- Perraudin, Jean, Der Diakonat in afrikanischer Sicht I, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 482-492.
- Pesch, Otto H., Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption?, in: *A. Autiero (Hg.)*, Herausforderung *Aggiornamento*, 37-79.
- Pesch, Otto H., Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte. Verlauf – Ergebnisse. Nachgeschichte, Würzburg 1993.
- Pesch, Rudolf, Römerbrief (NEB NT 6), Würzburg ²1987.
- Petry, Bernhard, Leiten in der Ortsgemeinde. Allgemeines Priestertum und kirchliches Amt – Bausteine einer Theologie der Zusammenarbeit (LLG 9), Gütersloh 2001.
- Pfammatter, Josef, Kolosserbrief, in: *Ders.*, Epheserbrief. Kolosserbrief (NEB NT 10/12), Würzburg 1987, 51-84.
- Philips, Gérard, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, in: *LThK.E* 1, Freiburg 1966, 139-155.
- Plank, Peter, Der Diakon. Gedanken und Anmerkungen zur Festschrift für Weihbischof Augustinus Frotz, in: *LJ* 32 (1982) 231-248.
- Plank, Peter, Der Diakon im christlichen Osten und sein liturgischer Dienst, in: *Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)*, Dokumentation 1. Jahrestagung 1983, 11-22.
- Plöger, Josef G. / Weber, Hermann J. (Hgg.), Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, Freiburg u.a. 1980.
- Pompey, Heinrich, Der Diakon in der Diözese, in: *Domschule e.V., Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg (Hg.)*, Der Diakon heute 63-86.

- Pompey, Heinrich*, Thesen zur sozial-caritativen Diakonie der Frauen, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, Diakonat 258-262.
- Pottmeyer, Hermann J.*, Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, in: *D. Wiederkehr (Hg.)*, Wie geschieht Tradition? 89-110.
- Prostmeier, Ferdinand-Rupert*, Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief (FzB 63), Würzburg 1990.
- Puza, Richard*, Der liturgische Leitungsdienst aus kirchenrechtlicher Perspektive, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 249-263.
- Puza, Richard*, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum „Spender“ des Ehesakramentes, in: *K. Richter (Hg.)*, Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? 62-83.
- Rahner, Karl*, Das Dynamische in der Kirche (QD 5), Freiburg 1958.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (Hgg.)*, Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates (QD 15/16), Freiburg u.a. 1962.
- Rahner, Karl*, Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, in: *Ders. u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 285-324.
- Rahner, Karl*, Kommentar zu Artikel 18 bis 27 [Lumen Gentium], in: LThK.E 1, Freiburg u.a. 1966, 210-246.
- Rahner, Karl*, Über den Begriff des „Jus divinum“ im katholischen Verständnis, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie 5, Neuere Schriften, Einsiedeln u.a. 1962, 249-277.
- Raiber, Thomas*, Für ein neues Verständnis des Diakonats, in: AnzSS 105 (1996) 16-17.
- Rajaonarivo, François X.*, Diakonat für Madagaskar, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 509-511.
- Raming, Ida*, Das bestehende Kirchenrecht und der Diakonat der Frau, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, Diakonat 227-235.
- Ratzinger, Joseph*, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964.
- Ratzinger, Joseph*, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg u.a. 2000.
- Ratzmann, Wolfgang*, Der liturgische Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung in den lutherischen Kirchen, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 214-227.
- Rauch, Albert / Imhof, Paul (Hgg.)*, Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat (Koinonia IV), Aschaffenburg 1987.
- Rechowicz, Marian*, Das Problem des Diakonates im Hinblick auf die Situation und den Bedarf der Kirche in Polen, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 435-447.
- Reckinger, François*, Strukturierte Gemeinschaft. Zu einem wegweisenden Dokument der Deutschen Bischofskonferenz, in: LJ 49 (1999) 185-203.
- Redtenbacher, Andreas*, Liturgie und Leben. Erneuerung aus dem Ursprung. Liturgiewissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König, Würzburg 2002.

- Reininger, Dorothea*, 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.
- Rendtorff, Trutz (Hg.)*, Charisma und Institution, Gütersloh 1985.
- Rennings, Heinrich*, Der liturgische Dienst des Diakons, in: *A. Kuhne*, Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes, Paderborn 1982, 47-75.
- Rennings, Heinrich*, Der Priester als Vorsteher der Eucharistiefeier, in: *Ders.*, Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. In Verbindung mit dem Deutschen Liturgischen Institut herausgegeben von *M. Klöckener*, Freiburg u.a. 138-142.
- Richter, Klemens (Hg.)*, Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991.
- Richter, Klemens*, Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *HID* 54 (2000) 171-180. [Auch erschienen in: *A. Autiero (Hg.)*, Herausforderung *Aggiornamento* 117-130.]
- Richter, Klemens (Hg.)*, Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? (QD 120), Freiburg u.a. 1989.
- Richter, Klemens*, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: *Ders. (Hg.)*, Das Konzil war erst der Anfang 53-74.
- Roloff, Jürgen*, Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Zürich u.a. 1988.
- Roloff, Jürgen*, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen u.a. ^{18/2}1988.
- Roloff, Jürgen*, Die Kirche im Neuen Testament (NTD Ergänzungsreihe 10), Göttingen 1993.
- Ruckstuhl, Eugen*, Jakobusbrief, in: *Ders.*, Jakobusbrief. 1.-3. Johannesbrief, (NEB NT 17/19), Würzburg 1985, 5-32.
- Ruggieri, Giuseppe*, Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie, in: *G. Alberigo u.a. (Hgg.)*, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Band 2, 331-419.
- Ruggieri, Giuseppe*, Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *A. Autiero (Hg.)*, Herausforderung *Aggiornamento* 111-115.
- Sattler, Dorothea*, Zur Sakramentalität des Diakonats der Frau, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, Diakonat 219-224.
- Schamoni, Wilhelm*, Familienväter als geweihte Diakone, Paderborn 1953.
- Scharer, Matthias / Niewiadomski Józef*, Faszinierendes Geheimnis. Neue Zugänge zur Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde, Innsbruck u.a. 1999.
- Scheeben, Matthias J. / Atzberger, Leonhard*, Handbuch der katholischen Dogmatik 4, unveränderter Neudruck Freiburg 1927.
- Scheer, Anton H.M.*, „Tota Ecclesia orans“. Anmerkungen zum Subjekt der Stundenliturgie, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), Freiburg u.a. 1989, 70-97.
- Scheffczyk, Leo Cardinal (Hg.)*, Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien ²2003.

- Schillebeeckx, Edward*, Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf 1985.
- Schillebeeckx, Edward*, Das kirchliche Amt. Übersetzt von *H. Zulauf*, Düsseldorf 1981.
- Schilson, Arno*, Der Gottesdienst als „Höhepunkt und Quelle“ des christlichen Lebens. Herkunft und Bedeutung einer programmatischen Aussage des Konzils, in: *B.J. Hilberath u.a. (Hgg.)*, Vorgeschmack 293-307.
- Schilson, Arno*, Heute noch Liturgie feiern? Zugänge zum Gottesdienst in schwieriger Zeit, in: *BiLi* 71 (1998) 175-183.
- Schmid-Keiser, Stephan*, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts, Teil 1 (Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 250, Bern u.a. 1985.
- Schnackenburg, Rudolf*, Charisma und Amt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung. Aspekte, Tendenzen und Fragestellungen aus römisch-katholischer Sicht, in: *T. Rendtorff (Hg.)*, Charisma und Institution 350-367.
- Schnackenburg, Rudolf*, Charisma und Amt in der Urkirche und heute, in: *MThZ* 37 (1986) 233-248.
- Schnackenburg, Rudolf*, Das Johannesevangelium 2 (HThK NT 4), Freiburg u.a. ²1977.
- Schnackenburg, Rudolf*, Das Johannesevangelium 3 (HThK NT 4), Freiburg u.a. ²1976.
- Schnackenburg, Rudolf*, Matthäusevangelium 16,21 – 28,20 (NEB NT 1/2), Würzburg 1987.
- Schnackenburg, Rudolf*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments 1, Von Jesus zur Urkirche (HThK NT, Supplementband 1), Freiburg u.a. 1986.
- Schnackenburg, Rudolf*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments 2, Die urchristlichen Verkündiger, (HThK NT, Supplementband 2), Freiburg u.a. 1988.
- Schneider, Franz*, Stationsgottesdienste, in: *H. Aufderbeck*, Volk Gottes auf dem Weg 258.
- Schnelle, Udo*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ³1999.
- Schöllgen, Georg*, Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Übersetzt und eingeleitet (FC 1), Freiburg u.a. 1991, 25-139.
- Schrage, Wolfgang*, Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 11,17 14,40 (EKK 7/3), Zürich u.a. 1999.
- Schürmann, Heinz*, Das Lukasevangelium 2/1 (HThK NT 3), Freiburg u.a. 1994.
- Schulz, Hans-Joachim*, Gottesbegegnung als Mysterienerfahrung in der byzantinischen Liturgie, in: *LJ* 51 (2001) 18-30.
- Schweizer, Eduard*, Konzeptionen von Charisma und Amt im Neuen Testament, in: *T. Rendtorff (Hg.)*, Charisma und Institution 316-334.
- Schwenzler, Andreas*, „Beauftragungen“ zu liturgischen Laiendiensten. Zwanzig Jahre Motu proprio „Ministeria quaedam“ und Instruktion „Immensae caritatis“. Theologische Ortung und praxisbezogene Lösungsansätze, in: *HID* 46 (1992) 194-212.239-254.
- Seibel, Wolfgang / Dorn, Luitpold A.*, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der zweiten Session, Nürnberg u.a. 1964.

- Seidl, Johann Nepomuk*, Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung. Eine kirchenrechts-geschichtliche Abhandlung, Regensburg 1884.
- Selge, Karl-Heinz*, Laien als amtliche Seelsorger in der Pfarrei?, in: *AnzSS* 103 (1994) 581-585.
- Silber, Stefan u. Ursula*, Seelsorge im Alltag und am Altar. Stefan und Ursula Silber aus der Diözese Würzburg bilden in Bolivien Ständige Diakone aus, in: *Würzburger katholisches Sonntagsblatt* 148 (2001) Nr. 7, 12.
- Sobrino, Jon*, Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker“, in: *A. Autiero (Hg.)*, Herausforderung *Aggiornamento* 141-156.
- Sobrino, Jon*, Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche *Communio* in einer pluriformen und antagonistischen Kirche, in: *L. Bertsch (Hg.)*, Was der Geist den Gemeinden sagt 102-135.
- Sohm, Rudolph*, Kirchenrecht 1. Die geschichtlichen Grundlagen, Anastatischer Neudruck, München u.a. 1923.
- Sohm, Rudolph*, Kirchenrecht 2. Katholisches Kirchenrecht, München u.a. 1923.
- Stelzenberger, J.*, Caritas und Liturgie, in: *LiLe* 1 (1934) 105-117.
- Stockburger, Wolfgang*, Der Diakon im Auftrag der Armen, München 1997.
- Strauss, Anselm / Corbin, Juliet*, Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung, aus dem Amerikanischen von *S. Niewiarra* und *H. Legewie*, Weinheim 1996.
- Strauss, Anselm L.*, Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung, aus dem Amerikanischen von *A. Hildenbrand* (UTB 1776), München ²1998.
- Stubenrauch, Thomas*, Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983 (Trierer theologische Studien 68), Trier 2002.
- Stuflesser, Martin / Winter, Stephan*, Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie, in: *LJ* 51 (2001) 90-118.
- Tafferner, Andrea*, Die Qualität des Dienens. Zur Spiritualität einer Diakonin, in: *P. Hünermann u.a. (Hgg.)*, Diakonat 263-271.
- Talypin, Longin*, Vollzug der Eucharistie – Die historische Ausprägung des eucharistischen Dienstes von Bischof, Presbyter, Diakon in der christlichen Kirche, in: *A. Rauch u.a. (Hgg.)*, Das Priestertum in der Einen Kirche 149-180.
- Theodorou, Evangelos*, Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte. Diakon – Diakonisse – Priester – Bischof, in: *A. Rauch u.a. (Hgg.)*, Das Priestertum in der Einen Kirche 110-127.
- Tornielli, Andrea*, Frauen auf der Karriereleiter. Wird es in Zukunft Diakoninnen geben? Oder eine Ordensfrau an der Spitze eines Dikasteriums des Heiligen Stuhls? Das Nein zum Priestertum der Frau ist endgültig, doch die Rolle der Frau in der Kirche ist weiterhin in der Diskussion, in: *30 Tage* 7/8 (1994) 16-19.
- Trippen, Norbert*, Die Erneuerung des Ständigen Diakonats im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, Der Diakon 83-103.

- Vallee, Sherri L.*, The Restoration of the Permanent Diaconate: A Blending of Roles, in: *Worship* 77 (2003) 530-552.
- Vandenbroucke, François*, Die diakonische Aufgabe im Ordensstand, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* 389-397.
- Vorgrimler, Herbert*, Diakon und Diakonat – Fragment einer Besinnung. Für Hannes Kramer zum 5.9.1989, in: *BiLi* 63 (1990) 9-15.
- Vorgrimler, Herbert*, Gutachten über Diakone als Spender der Krankensalbung, in: *Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Heft 7, München 1973, 53-54; vgl. auch *Diaconia XP* 9 (1974) 3, 29-32.
- Vorgrimler, Herbert*, Gutachten über die Diakonatsweihe für Frauen, in: *Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Heft 7, München 1973, 48-50; vgl. auch *Diaconia XP* 9 (1974) 3, 19-24.
- Vorgrimler, Herbert*, Kommentar zu Artikel 29 [Lumen Gentium], in: *LThK.E* 1, Freiburg u.a. 1966, 256-259.
- Vorgrimler, Herbert*, Liturgische „Laien“ – Dienste zwischen Weihe und Beauftragung. Systematisch-pastorale Aspekte, in: *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum?* 86-106.
- Vorgrimler, Herbert*, „Sacrum Diaconatus Ordinem“ [Kommentar], in: *Nachkonziliare Dokumentation* 9, Trier 1968, 7-23.
- Vorgrimler, Herbert*, Zur Theologie des Diakonates. Thesen, in: *Domschule e.V., Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg (Hg.)*, *Der Diakon heute* 37-43.
- Waldenfels, Hans*, Die Eigenständigkeit der Ortskirche aus europäischer Sicht, in: *L. Bertsch (Hg.)*, *Was der Geist den Gemeinden sagt* 87-101.
- Weber, Hermann J.*, Der Dienst des Diakons an Wort und Buch, in: *H.P. Neuheuser (Hg.)*, *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien 1995, 353-384.
- Weber, Hermann J.*, Zur theologischen Ortsbestimmung des Diakonats im einen Weihesakrament, in: *J.G. Plöger u.a. (Hgg.)*, *Der Diakon* 104-121.
- Weier, Joseph*, Der Ständige Diakon im Recht der lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland (Münsterischer Kommentar zum CODEX IURIS CANONICI, Beiheft 2), Essen 1989.
- Weiser, Alfons*, Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12 (ÖTK 5/1), Gütersloh u.a. 1981.
- Weiß, Andreas*, Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 10), Würzburg 1991.
- Wetter, Friedrich*, Der Diakon. Sein theologisches Proprium und konkretes Berufsbild, in: *LS* 29 (1978) 28-33.
- Wiedenhofer, Siegfried*, Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen, in: *D. Wiederkehr (Hg.)*, *Wie geschieht Tradition?* 127-172.
- Wiedenhofer, Siegfried*, Ekklesiologie, in: *Th. Schneider (Hg.)*, *Handbuch der Dogmatik* 2. Erarbeitet von *B.J. Hilberath u.a.*, Düsseldorf²2002, 47-154.

- Wiederkehr, Dietrich (Hg.)*, Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche (QD 133), Freiburg u.a. 1991.
- Wilckens, Ulrich*, Das Amt des Geistes und der Geist des Amtes. Neutestamentliche Einsichten und kirchliche Erfahrungen, in: *T. Rendtorff (Hg.)*, Charisma und Institution 23-54.
- Wilckens, Ulrich*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998.
- Wilckens, Ulrich*, Der Brief an die Römer. Röm 12-16 (EKK 6/3), Zürich u.a. 1982.
- Wilms, Franz-Elmar*, Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel (Schlüssel zur Bibel), Regensburg 1981.
- Winninger, Paul*, Diakon und Laie, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 380-388.
- Winninger, Paul*, Die Gesichtspunkte für die Erneuerung des Diakonates in Frankreich, in: *K. Rahner u.a. (Hgg.)*, Diaconia in Christo 431-434.
- Wittig, Justin*, Das Arbeitsgebiet der Diakone, in: *Domschule e.V., Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg (Hg.)*, Der Diakon heute 53-61.
- Wittstadt, Klaus*, Erneuerung der Kirche aus dem Pfingstereignis. Léon-Joseph Kardinal Suenens zum 80. Geburtstag, Würzburg 1984.
- Wittstadt, Klaus*, Konzilspersönlichkeiten und ihre Impulse zur Verlebendigung des Glaubens. Gegenwartsmodelle auf der Grundlage geschichtlichen Denkens, in: *A. Autiero (Hg.)*, Herausforderung *Aggiornamento* 131-140.
- Wollmann, Gabriele*, Die Ständigen Diakone. Berufswirklichkeit und Selbstverständnis, Mainz 1983.
- Zerfaß, Rolf*, Grundkurs Predigt. 1. Spruchpredigt, unter der Mitarbeit von *K. Roos*, Düsseldorf²1989.
- Zulehner, Paul M.*, Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität. Diakone in Westeuropa, Ostfildern 2003.
- Zulehner, Paul M. / Patzelt, Elke*, Samariter – Prophet – Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum. Eine empirische Studie, Ostfildern 2003.

1 Einleitung

1.1 Motivation

Der Beginn meiner 'kirchlichen Karriere' – ich wurde wie damals fast alle männlichen Mitglieder meiner Schulklasse nach der Erstkommunion Ministrant – fiel beinahe zeitgleich mit der Einführung eines neben dem Presbyterat eigenständigen Amtes in der Diözese Würzburg zusammen: des Ständigen Diakonats. So konnte ich recht nahe miterleben, wie ein uns allen gut bekannter und in der Pfarrgemeinde ehrenamtlich engagierter Mann zum Ständigen Diakon geweiht wurde. Bei mir jungem Ministranten, der mit seiner kirchlichen Sozialisation gerade am Anfang stand, hat sich ein Eindruck von diesem Diakonatsamt festgesetzt, der lange Zeit prägend war. Der uns bekannte Vater eines unserer Mitministranten hatte plötzlich nicht nur neue Aufgaben in der Pfarrei, sondern quasi auch eine neue Identität. Am auffälligsten war dies im Gottesdienst sichtbar und erfahrbar. Er, der sonst bei seiner Familie den Gottesdienst mitfeierte, war nun beinahe und doch nicht ganz: ein zweiter Pfarrer in unserer Gemeinde.

Ich konnte bei meinem Ministrantendienst hautnah erleben, dass unser Pfarrer mit dem neuen Diakon einen Helfer hatte, der ihm im Reden, Handeln und äußeren Erscheinungsbild ähnlich geworden war. Statt unseres Pfarrers übernahm der Diakon die Leitung der Ministranten und war somit auch in der Sakristei unser direkter Ansprechpartner. In der Messe stand er neben dem Pfarrer, half ihm in der Verkündigung und im rituellen Vollzug. In der sonntäglichen Andacht oder Vesper, bei Taufen und Beerdigungen konnte er den Priester sogar gänzlich ersetzen. Worin er sich von unserem Pfarrer hauptsächlich zu unterscheiden schien, war die Tatsache, dass er der Vater unseres Freundes war – also –, dass er Familie hatte.

Ein Diakon war für uns – zehnjährige Ministranten – ein 'kleiner Pfarrer', der allerdings – und das war der offensichtliche Unterschied – verheiratet sein durfte. Es gab und gibt auch heute noch Diakone, die gerade in ihrem öffentlichen Auftreten und Handeln diesen Eindruck vom verheirateten Hilfspresbyter vermitteln und bestärken. Dies kann zum Teil persönlich und lebensgeschichtlich¹ motiviert und im Selbstverständnis einzelner Diakone begründet sein – aber nicht nur. Es scheinen auch

¹ Wie im Berufsstand des Pastoralreferenten, so gibt es auch unter den Ständigen Diakonen ehemalige Priesteramtskandidaten, deren Auseinandersetzung mit dem Presbyterat ihren diakonalen Dienst beeinflusst. Vgl. hierzu A. Weiß, *Der Ständige Diakon 195f* (vgl. Kapitel 7.2).

strukturelle Begünstigungen vorzuliegen, die in der pastoralen Konkrektion solche Sichtweisen vom Diakonat nahelegen.

Zudem bleiben viele diakonale² Handlungsfelder der Ortsgemeinde eher verborgen und eine Einordnung geschieht nur in Abgrenzung oder Zuordnung zum presbyteralen Gemeindeleiter und zu dessen öffentlichen Handlungsfeldern, die oft ihren Schwerpunkt in der Liturgie haben. Ständige Diakone, die ihr Amt im Caritasverband oder ihr soziales Engagement als diakonales Profil verstehen, die ihren Lehr- und Verkündigungsdienst in Katechese, Erwachsenenbildung und Schule als diakonalen Dienst definieren oder ihr seelsorgliches Engagement am Krankenbett oder im Altenheim einbringen, sind im Wahrnehmungshorizont von Pfarrgemeinden oft weniger präsent und haben auch mein Bild vom Ständigen Diakonat erst im Laufe der Zeit vielschichtiger werden lassen.

Was die Teilhabe des Ständigen Diakons an Dienst und Amt in der Kirche tatsächlich bedeutet, hat für mich besondere Brisanz erhalten, nachdem ich mit der liturgischen Ausbildung von Diakonatsbewerbern beauftragt wurde. Seither bin ich direkt und intensiv mit dem Ständigen Diakonat und der Frage nach seinem besonderen Profil konfrontiert. Die in der vorliegenden Untersuchung gewählte Perspektive – die Stellung des Ständigen Diakons in der Liturgie – ist durch meine Erfahrungen gerade dieser vergangenen Jahre motiviert. Durch die Frage nach einem adäquaten Ausbildungskonzept für künftige Diakone und der damit verbundenen Fokussierung liturgietheologischer und –praktischer Inhalte, habe ich mir die Perspektive der Diakonatsbewerber und der Ständigen Diakone in ihrem liturgischen Handeln zu Eigen gemacht.

Des Weiteren konnte ich beobachten, dass die liturgische Handlungsdimension für Diakonatsbewerber und Ständige Diakone in stärkerem Maße ein problematisiertes Thema ist, als die anderen Vollzüge gemeindlichen und kirchlichen Lebens. Dies folgert nicht aus dem oft geäußerten und pauschalisierenden Vorurteil, Liturgie sei der Ständigen Diakone liebstes Thema.³ Vielmehr scheint es ein von

² 'Diakonal' wird im Folgenden auf den Diakonat hin bezogen verstanden. 'Diakonisch' soll dagegen als beschreibendes Adjektiv für die pastorale Dimension der Diakonie verwendet werden.

³ In der 1976 in der Bundesrepublik durchgeführten Untersuchung benannten Ständige Diakone liturgische Feiern als ihre beliebtesten Tätigkeitsfelder. Vgl. *G. Wollmann*, Die Ständigen Diakone 149. – 1987 konnte die Beliebtheit der Liturgie bei hauptberuflichen Diakonen nicht mehr so deutlich wahrgenommen werden. Vgl. *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 180. – Vom deutlichen Übergewicht liturgischer Aufgaben berichtet *M. Lehner* in Bezug auf österreichische Diakone im Jahr 1989. Vgl. *M. Lehner*, Nicht Fisch, nicht Fleisch 363f. – In der jüngsten Studie von *Zulehner* und *Patzelt*, die einen starken Fokus auf die Diakonie legt, bewerten Diakone liturgische Tätigkeiten immer noch als recht bedeutsam für diakonale Profilierung (Taufe 84%, Beerdigungen 88%, Wort-Gottes-Feiern 77%). Vgl. *P.M. Zulehner/E. Patzelt*, Samariter – Prophet – Levit 74.

kirchenamtlicher, von pastoraler und von betroffener Seite unterschiedlich gewichtetes Anliegen zu sein und deshalb in der konkreten Diskussion oftmals so präsent.

Schließlich legt sich die liturgische Perspektive auch aus dem theologisch-ekklesialen Verständnis von Liturgie selbst nahe. Als Handlungsträger in der Liturgie hat der Diakon⁴ Anteil an der gemeinsamen Subjekthaftigkeit von Kirche in der Liturgie.⁵ Jeder einzelne Dienst und jede einzelne Aufgabe ist liturgisches Handeln im vollen Sinn.⁶ Deshalb ist ein in der Liturgie handelnder Diakon Subjekt der Liturgie und vollzieht dies in der Rolle, die seinem Amt und Dienst zukommt (vgl. SC 28)⁷. Das Handeln des Diakons in der Liturgie ist somit nicht nur Ausfluss oder Folge seines diakonalen Dienstes, sondern integraler Bestandteil seines diakonalen Amtes selbst. Lassen sich von daher Rückschlüsse aus dem liturgischen Handlungsfeld auf die Spezifität des diakonalen Amtes ziehen? Hier gilt es, genauer hinzusehen.

1.2 Problemstellung und Methodenfrage

1.2.1 *Faktenlage – die Situation als Problemanalyse*

Will man sich mit dem Spezifikum des Diakonates hinsichtlich seiner Stellung in der Liturgie beschäftigen, darf man eines nicht übersehen: Gut 35 Jahre nach seiner Wiedereinführung gilt es, nicht mehr allein systematische Weiterüberlegungen konziliarer und zum Teil auch vorkonziliarer Ansätze zu versuchen oder rein historische Rückführungen oder Herleitungen zu unternehmen, wie dies vor der Wiedereinführung eines eigenständigen Diakonates möglich war. Bei einer gelebten Realität, wie dies im Diakonot der Fall ist, muss diese in einem gewichtigen Maß auch in den Blick genommen werden. 35 Jahre Diakonot zeigen Wirklichkeiten, die vielleicht lokal differenziert bzw. personenabhängig

⁴ Im Folgenden wird sich die Bezeichnung Diakon auf den Ständigen Diakonot beziehen, da diese Amtsform im Interesse vorliegender Untersuchung steht. Der Diakonot in Vorbereitung auf den Presbyterat wird an betreffenden Stellen explizit genannt.

⁵ Liturgie ist 'Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi' (vgl. SC 7). Dies macht sich am Handeln des sazerdotalen Dienstes fest, ebenso wie an der *participatio actiosa* der feiernden Gemeinde. „Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20).“ SC 7.

⁶ Nicht mehr allein der Priester wird als Träger der Liturgie angesehen, sondern die ganze feiernde Gemeinde mit ihrer je eigenen Aufgabe und den entsprechenden Diensten: „Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das »Sakrament der Einheit« ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen [...]. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein; seine einzelnen Glieder aber kommen mit ihnen in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme.“ SC 26. – Haunerland weitet diese Sicht des II. Vatikanums auf das gesamte ekklesiale Handeln aus. Vgl. *W. Haunerland, Erben des Klerus?* 382.

vielfältig und vielschichtig ausfallen können, die aber für die Identitätsfrage des eigenständigen Diakonates nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Neben verwirklichten Chancen und Visionen gehören dazu auch die Problematiken, Diskrepanzen und Schwierigkeiten, mit denen der Diakon in seinem Vollzug konfrontiert wird.

Dabei scheinen bei ganz oberflächlicher Betrachtung die Äußerungen Betroffener und Verantwortlicher, sowohl der Diakone selbst als auch der Priester und anderer hauptamtlicher Dienste bezüglich der Problematiken und Diskrepanzen zuerst einmal stärker gewichtig als die Freude über verwirklichte Chancen und Visionen.⁸ Dies ist allerdings auch ein Spiegel für die großen Unsicherheiten in der amtstheologischen und amtspraktischen 'Großwetterlage' überhaupt. In den starken Diskussionen um den Presbyterat einerseits und die gemeindlichen, besonders aber die gottesdienstlichen Beauftragungen von Laiendiensten auf der anderen Seite, wird der Diakon von den Diakonen selbst manchmal wie eine 'Zwitterinstanz' erlebt. Mal stärker zum Klerikerstand gerechnet und dann wieder doch 'nur' Teilhaber am gemeinsamen Priestertum des ganzen *Volk-Gottes* – diese Spannung scheint die Diskussionen um den Diakon von der Universalkirche mit ihren lehramtlichen Äußerungen bis zur Ebene diözesaner Gremien, der Berufsgruppe selbst und den Ortsgemeinden zu prägen.

Unterstützt wird diese Spannung und Unsicherheit für die Gemeinden durch die am stärksten nachvollziehbaren Unterscheidungen des Diakons zu den anderen Diensten in deren konkretem Handeln, die zumeist im Bereich der Liturgie liegen. Hier wird der Diakon als weniger befugt im Vergleich zum Priester erfahrbar und doch wieder mehr befugt als haupt- und ehrenamtliche Mitglieder einer Gemeinde.⁹ Dass es sich dabei wirklich um eine symptomatische Ebene der Unterscheidung handelt, zeigen auch die Unsicherheiten und Eigenprofilierungsbestrebungen der kirchlichen Berufsgruppen (Priester, Diakone, Pastoralreferenten¹⁰ und Gemeindeferenten) selbst, in denen es meist um Themen der Liturgie oder um die Teilhabe an der Gemeindeleitung geht.¹¹ Diese beiden Unterschei-

⁷ Vgl. hierzu Kapitel 6.

⁸ Es könnte sich durchaus auch als lohnend erweisen, die Meinungen dieser Personengruppen zum liturgischen Vollzug des Diakonates empirisch zu erfassen – ebenso wie die der Gesamtgemeinde –, doch erscheint dies für die vorliegende Fragestellung nicht zwingend nötig, da vom liturgischen Selbstverständnis der Diakone ausgegangen wird bzw. deren Probleme mit ihrem eigenen liturgischen Handeln im Blick sind.

⁹ Diese höhere Befugnis beinhaltet allerdings nicht auf die Kompetenz sakramentalen Handelns, die beim Diakon allein auf sein Getauft und Gefirmt-sein begründet ist.

¹⁰ Aufgrund besserer Lesbarkeit wird in den Ausführungen auf geschlechtsspezifische Formulierungen verzichtet. 'Pastoralreferenten' impliziert immer weibliche und männliche Berufsvertreter. Analog verhält es sich bei anderen Begriffen, z.B. 'Gemeindeferenten' etc.

¹¹ Theologische Kompetenz und Ausbildung sind in den Diskussionen oft die brisantesten Unterscheidungsmerkmale, weil sie zumindest in Deutschland auch eine besoldungstechnische Komponente haben. In dieser

ungsmerkmale (Liturgie und Leitung), die jeweils andere Differenzierungslinien ziehen, machen dieses Feld oftmals so diffus und sind selbst für kirchlich engagierte Gemeindemitglieder längst nicht mehr durchschaubar. Der ehemalige Innsbrucker Liturgiewissenschaftler *H.B. Meyer* benennt das Dilemma gerade der Diakone in diesem Zusammenhang recht klar, wenn er sagt: „Die Diakone leiden trotz der Wiedereinführung des Ständigen Diakonats durch das Zweite Vatikanum und der Bekräftigung der Lehre, daß der Diakonats zum Weihesakrament gehört (LG 29), unter einer beträchtlichen Rollenunsicherheit. Denn alle Dienste, zu denen sie geweiht werden, können und werden faktisch auch von Laien wahrgenommen. Es fehlt deshalb eine überzeugende Theologie des Diakonats, die Zahl der Bewerber hält sich in Grenzen, und Diakone treten am häufigsten bei Gottesdiensten in der ihnen zustehenden liturgischen Kleidung in Erscheinung. Das entspricht sicher nicht dem Sinn des Diakonats. Bei diesem Amt gibt es also offene Fragen.“¹² Weiterführend konstatiert er an anderer Stelle, „daß in der Frage der Neuordnung der kirchlichen Ämter und Dienste außer theologischem Reflexionsbedarf auch praktischer Handlungsbedarf besteht, dem soweit und so rasch es unter den gegenwärtigen Bedingungen nur möglich ist, entsprochen werden sollte, um vermeidbaren Schaden abzuwenden. [...] Und Schaden droht auch dort, wo die Amtskirche (*sit venia verbo*) erklärt, es könne und dürfe nicht geschehen, was sie unter dem Druck der Verhältnisse bereits zu tun begonnen hat: eine bemerkenswerte, wenn auch noch zögerliche, [*sic!*] Veränderung in der Gesamtstruktur der kirchlichen Ämter und Dienste. Die Zeichen der Zeit sprechen dafür, daß die begonnene Veränderung nicht umkehrbar ist, sondern weitergeführt werden muß.“¹³ Und auch der Pastoraltheologe *St. Knobloch* mahnt die ungeklärte Situation an und benennt die Amtszentrierung in den presbyteralen Vollmachten als Dreh- und Angelpunkt auch der anderen pastoralen Dienste als Problempunkt: „Es ist fatal zu sehen, wie sich die Diskussion um die neuen pastoralen Berufe immer wieder in der Frage verheddert, welche der priesterlichen Dienste und Aufgaben »ausgegliedert« und an Nichtpriester »freigegeben« werden dürfen und welche nicht. So sehr dahinter die Tendenz zu erkennen ist,

Kategorie hat der Diakonats mit seinen vielfältigen Zugangswegen eine problematische Stellung. Vgl. *R. Busmann*, Diakonats – zwischen Utopie und Wirklichkeit 16f. „Pastoralreferenten tun sich nicht leicht mit Diakonen. In ihren Augen sind Diakone pastoral inkompetent, theologisch meist ungebildet, pfarrerhörig, konservativ und klerikalistisch.“ *Ebd.* 16.

¹² *H.B. Meyer*, Laien als liturgische Vorsteher 14.

¹³ *H.B. Meyer*, Liturgischer Leitungsdienst 143. – Ähnlich wie Meyer vom ‚Schaden‘ spricht Schillebeeckx von der hemmenden Wirkung der evangelischen Kraft ekklesialer Glaubensgemeinschaft durch die amtstheologischen und –praktischen Unsicherheiten. Vgl. *E. Schillebeeckx*, Christliche Identität 13. – Negative Wirkung sieht auch er für die ekklesiale Amtsstruktur selbst: „Neben einer *authentischen* Vielfalt von, nämlich von der heutigen Gemeinde aus notwendig gewordenen, stärker differenzierten kirchlichen Diensten entsteht auch eine *unechte* Vielfalt – aufgrund der in Wirklichkeit verweigerten (spezifisch-eigenen Weihe) oder amtlichen »Eingliederung«.“ *Ebd.* 307.

daß man sich daran gewöhnt, das vorher unteilbar scheinende »Paket und Bündel der priesterlichen Dienste« aufzuschnüren und aufzulösen, so fällt daran nach wie vor der Ansatz beim Beruf des Priesters auf.¹⁴

Diese beiden Beobachtungen von *Meyer* und *Knobloch* gelten in besonderem Maß für den Diakonat und es klingen auch die Erfahrungen vieler Diakone an, die dort in den Gemeinden zum Einsatz kommen, wo Priester nicht mehr präsent sein können.¹⁵ Wenn dadurch die Diakone vereinzelt die einzigen Vorsteher bei der Tauf- oder Begräbnisfeier in den Gemeinden sind; wenn bei den zentralen Gemeindefeiern von Initiation und Verabschiedung aus dem irdischen Leben die presbyterale Gemeindeleitung immer durch deren diakonale Stellvertretung ersetzt ist, dann muss nicht nur Schaden für das Profil des Diakonates – geschweige denn des Presbyterats –, sondern auch für die Gemeindestruktur und –theologie insgesamt befürchtet werden.¹⁶ Wenn sich der Diakonat nur durch Negativabgrenzung zum Presbyterat definiert bzw. an dessen identitätsrelevanten Leitungskompetenzen partizipiert, wird er zu keiner Eigenständigkeit finden können.

Dass solcherlei Unsicherheiten im Bereich des liturgischen Vollzugs besonders zum Tragen kommen, zeigt auf der einen Seite die Schlüsselfunktion, die der Liturgie innerhalb der gemeindlichen Vollzüge zukommt. Im wahrsten Sinne ist somit die Liturgie 'Spiegel der Gemeinde', oder hier zumindest eines Problemfeldes der Gemeinde und ihrer Mitarbeiter. Auf der anderen Seite ist eine solche Beobachtung natürlich eher anachronistisch zu sehen, denn Liturgie ist die Feier der Gemeinde, die Hineinnahme gemeindlicher Belange und Bedürftigkeit in die unmittelbare Gottesbegegnung.¹⁷ Oder wie es

¹⁴ *St. Knobloch*, Kirchliche Entwicklungen 277f. – Vgl. auch *M. Lehner*, Nicht Fisch, nicht Fleisch 358; *M. Hauke*, Das spezifische Profil 85.

¹⁵ R. Busemann mahnt in diesem Zusammenhang die Orientierungslosigkeit der Diakone selbst an, die sich in die 'Libero'-Rolle selbst hinein drängen lassen. Vgl. *R. Busemann*, Diakonat – zwischen Utopie und Wirklichkeit 18. „Mancher, der klagt, als »Mädchen für alles« herhalten zu müssen, hat noch gar nicht wahrgenommen, daß er sich selber zum Mädchen gemacht hat.“ *Ebd.*

¹⁶ G. Knörzer sieht die gleiche Gefahr für Diakonat und Gemeinde, wenn Diakone in die Gemeindeleitung gedrängt werden. Vgl. *G. Knörzer*, Gemeindeentwicklung und Kooperative Pastoral 34. – Adrian Loretan weist auf diese Gefahren hin, die sich aus dem Handeln allein durch eine pastorale Not motiviert ergeben: „Jeder pastorale Dienst verlangt nach einem eigenständigen Profil, weil Not- und Ersatzlösungen die Identität gefährden und Unzufriedenheit schaffen.“ *A. Loretan*, Pastoralassistentinnen 244. – Hünermann formuliert dies vom Anliegen des II. Vatikanums aus, wenn er sagt: „Mir ist nicht ersichtlich, dass bei den gegenwärtigen Umstrukturierungen, auf Grund des horrenden Priestermangels [...] die leitenden Perspektiven der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils eine maßgebliche Rolle als Referenzpunkt spielten.“ *P. Hünermann*, Zur Rezeption 90.

¹⁷ Ist Liturgie Schauplatz nicht aufgearbeiteter Defizite im ekklesialen Rollen- und Amtsverständnis, dann bedeutet dies auch Schaden für die Liturgie: „Besteht da nicht die Gefahr, daß die sakramentale Dimension der Kirche verschwindet und Schaden leidet, daß die Sakramente zum Teil zum Zeichen für einen innerkirchlichen Prozeß instrumentalisiert werden, woran sie auch sterben können?“ *L. Karrer*, Zum Christ-Sein ermutigen 108.

H.B. Meyer sagt: Die „Liturgie ist als Zeichenhandlung dazu da, mit einer möglichst klaren Feierge-
stalt den Menschen Heil anzuzeigen und zu vermitteln, nicht aber dazu, Unterschiede an Rang und
Würde zu verdeutlichen, [...] Mit dem Mut, die richtigen Fragen zu stellen, wachsen die Chancen, die
richtigen Antworten zu finden, und diese Chance darf um der Kirche und ihrer Sendung willen nicht
vertan werden!“¹⁸

Die Einheit durch die Vielfalt der Ortskirchen ist eine vom Konzil wahrgenommene Realität, wenn
LG 23 von der vollgültigen Kollegialität der Teilkirchen spricht, die ihre Konkretisierung und Über-
tragung in die Liturgie und ihre Dienste in der Subjekthaftigkeit der feiernden Gemeinde und ihrer
Glieder (SC 28/29) findet.¹⁹ Als zu Beginn der siebziger Jahre die Einführung eines eigenständigen
Diakonates in der Diözese Würzburg beschlossen wurde, sah man gerade in der ortskirchlichen
Vielfalt eine Chance für den Diakon: „Die heutige Situation der Welt und die Aufgabe der Kirche in
dieser Welt brauchen neue Ideen und neue Wege, damit die Kirche dieser ihrer Aufgabe heute ge-
recht werden kann. Einer dieser neuen Wege könnte die Wiedereinführung des Diakonats als blei-
bende Weihestufe in der Kirche sein.“²⁰ Doch statt des erhofften neuen Weges wirken der Diakonats
wie auch die anderen Dienste viel eher als Notprogramm gegen einen voranschreitenden Mangel an
Presbytern. Sollten diese großflächigen Beobachtungen auch für die Einzel- und Detailrealitäten eines
vollzogenen Diakonates zutreffen, dann würde sich das römisch-kirchliche Amtsverständnis wieder
auf eine Verabsolutierung des Presbyterats zubewegen, dann „besteht in der Tat die Gefahr, dass
man im Priester, im Diakon und im Lamentheologen bloss verschiedene Varianten des einen kirchli-
chen Amtes erblickt, zumal dann, wenn sie dieselbe theologische Ausbildung absolviert haben“²¹.

Liegt folglich die Lösung des Problems auf der einen Seite in der Behebung des Priestermangels wie
K. Koch konstatiert²², so würde sich auf der anderen Seite das Verschwinden des ‚Priesternot-
standsproblems‘ befreiend und regulierend auf die Identitätsfindung der anderen Dienste, allen voran

¹⁸ *H.B. Meyer*, Laien als liturgische Vorsteher 19.

¹⁹ Weihbischof Krätzl sieht hier eine der wichtigsten Erkenntnisse des II. Vatikanischen Konzils. „»Einheit in der
Vielfalt«, das ist Abbild der Dreifaltigkeit. »In und aus den Ortskirchen« besteht die eine, katholische Kir-
che, erkannte jetzt das Konzil.“ *H. Krätzl*, Im Sprung gehemmt 51. Vgl. auch *ebd.* 56.

²⁰ *Domschule e.V. (Hg.)*, Der Diakon heute, Vorwort 7. Hier ist noch die Sichtweise von GS 1 präsent.

²¹ *K. Koch*, In Verantwortung 11. Hier ist nicht der theologische *eine* ‚ordo‘ gemeint, sondern die Einengung im
Presbyterat. Kurt Koch weist in diesem Zusammenhang auch auf die Gefahr für die Sakramentalität des
Weiheamtes insgesamt hin: „Und weil sich damit neben der sakramental fundierten Leitungsstruktur eine
rein funktional begründete Leitungsstruktur der Kirche herausgebildet hat, droht der Sinn für das sakramen-
tale Zeichen der Priesterweihe und – in der Folge – für die sakramentale Grundstruktur der katholischen Kir-
che immer mehr verloren zu gehen.“ *Ebd.*

²² Vgl. *ebd.* 14.

des Diakonates auswirken.²³ Dies wäre selbst dann notwendig, wenn man alle Ämter und Dienste wieder auf den allein bestimmenden Presbyterat (nicht aus der Not, sondern aus Überzeugung) zurückführen und diese als 'Bereichs'- oder 'Teilpresbyter' verstehen wollte.

Zu Recht betont *K. Koch* in diesem Zusammenhang die starke Verbindung von Amts- und Gemeindestruktur bzw. Amts- und Gemeindeproblematik. „Wenn nämlich das Konzil das kirchliche Amt als Dienst an der Gemeinde versteht, dann erweist sich eine Amtsdiskussion ohne Gemeindediskussion sehr bald als vorkonziliär. [...] Man muss [...], wenn man die vom Priestermangel bewirkten pastoralen Probleme wirksam angehen will, auch den bei uns herrschenden »Gemeindemangel« als Problem diagnostizieren und in neuer Weise danach fragen, was eine christliche Gemeinde ist, um von daher nach weiterführenden Auswegen zu suchen.“²⁴ *Koch* hat zwar die eigenständigen Gemeinden in der Schweiz im Blick, doch ist die Frage nach einem differenzierten Gemeindeverständnis eine allgemeine Aufgabe für die Kirche in einer stark ausdifferenzierten mitteleuropäischen Gesellschaft.²⁵

²³ Dass *K. Koch* in diesem Zusammenhang allerdings die Diakonenweihe als Heranführung der Pastoralassistenten (In der Schweiz ist die Unterscheidung von Pastoralassistenten und –referenten nicht gebräuchlich. Es existiert nur die eine Berufsbezeichnung: Pastoralassistent.) an das Priestertum zur Behebung dieser Schiefelage vorschlägt, ist kontraproduktiv. Die zuvor beklagte Zentrierung zum Presbyterat wird mit diesem Vorschlag neu bekräftigt. Eine Eigenprofilierung gerade des Diakonates wird so 'ad absurdum' geführt. Vgl. *K. Koch*, *Leben erspüren* 250. (Differenzierter nimmt Hopping zu *Koch* Stellung und fordert die Diakonenweihe für Pastoralassistenten bei diakonalen Aufgabenfeldern. Bei tatsächlicher Gemeindeleitung durch Laien aber plädiert er folgerichtig für das Presbyterat. Vgl. *H. Hopping*, *Der Diakon* 203.) – *E. Schillebeeckx* bedenkt sogar die Möglichkeit, die inhaltliche Füllung des Diakonates dahingehend zu verändern, bzw. so festzulegen. Vgl. *E. Schillebeeckx*, *Christliche Identität* 319. – *B.J. Hilberath* warnt vor solchem „Missbrauch“. Vgl. *B.J. Hilberath*, *Ordinationstheologische Leitlinien* 43. – Wie sehr *K. Koch* von der Unsicherheit einer eindeutigen Zuordnung und Prägung des Diakonates befangen ist, zeigen immer wiederkehrende Diskrepanzen in seinen Argumentationslinien: „Der erste Weg einer noch weitergehenden Teilhabe von Laien theologInnen und Diakonen an den Aufgaben des priesterlichen Amtes aufgrund von Sondervollmachten wäre nur um den fatalen Preis einer weiteren Ausdünnung und Auszehrung des priesterlichen Amtes bis zu seiner Abschaffung möglich, was jedoch auf keinen Fall verantwortet werden kann. Wenn nämlich immer mehr gemeindeleitende Aufgaben und liturgisch-sakramentale Dienste, die nach unserem katholischen Kirchenverständnis an das sakramental ordinierte Amt gebunden sein müssen, davon losgekoppelt und ordinationslos ausgeübt werden und wenn dies noch über längere Zeit hin der Fall sein wird, wird dies letzten Endes auf eine stillschweigende Beerdigung des sakramental ordinierten Amtes hinauslaufen.“ *K. Koch*, *In Verantwortung* 21. Hier scheint der Diakon keine Teilhabe am ordinierten Amt zu besitzen. Doch eine Seite später klingt dies wieder ganz anders: „Um das sakramentale Zeichen der Ordination wirksam und auf Dauer schützen und retten zu können, müssen weitere Zugangswege zum diakonalen und presbyteralen Amt gesucht werden.“ *Ebd.* 22.

²⁴ *K. Koch*, *In Verantwortung* 46f. – Auf die untrennbare Verbindung zwischen Amts- und Gemeindeverständnis verweist auch *G. Knörzer* in seinen Überlegungen zum Diakon: „Gemeinde und Amt sind komplementär zu bestimmen. Beides gehört zusammen. Es gibt weder eine amtlose Gemeinde noch ein gemeindeloses Amt.“ *G. Knörzer*, *Gemeindeentwicklung und Kooperative Pastoral* 33.

²⁵ Vgl. *H.B. Meyer*, *Laien als liturgische Vorsteher* 12: „Wir stecken in einer Krise der traditionellen gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen, in einem unübersehbaren Wertewandel, in einem sich ausbreitenden Pluralismus der Lebensformen, der Weltanschauungen, der religiösen Überzeugungen und Praktiken.“

Auch wenn es sich hier um eine Kernfrage für die Zukunft der Kirche handelt, ist sie nicht die Frage der vorliegenden Überlegungen. Was allerdings zur Kenntnis genommen werden muss, ist die Konsequenz für eine daraus resultierende liturgische Praxis. „Auf die Gemeinschaft hin ausgerichtet, von ihr getragen und von ihr vollzogen wird der Gottesdienst erst zu dem, was er ist und sein soll. Doch wir leben in einer Zeit der Auflösung von Gemeinschaft; heute zerfällt die Gesellschaft in immer kleinere Einheiten, in immer mehr Fragmente und Partikel, vor allem aber in die unendlich große Zahl vereinzelter, isolierter und enorm selbstbewußter Individuen.“²⁶ Trifft diese Beobachtung zu, dann hat sie weitreichende Konsequenz für die liturgische Vielfalt in den Formen und besonders den Diensten.²⁷ Einheitsstiftende Form und einheitsstiftender Dienst müssen in sich so gegliedert sein, dass eine so strukturierte Gesellschaft bzw. die einzelnen Individuen erreicht werden können.

Insgesamt wird dabei eine Perspektive von *Gott–Welt–Kirche* deutlich, die zum Richtmaß für den Umgang und die Bewältigung der aktuellen Anfragen und Problematiken wird. „Wie es häufig im Leben der Kirche geht, muß die Theologie kirchliche Initiativen interpretieren, die sie selbst nicht vorausgesehen hat, noch voraussehen konnte. ... Daß die Praxis dabei einen Vorsprung vor der Theologie hat, ist nicht schlimm. [...] Wer sich in diesem Prozeß nur auf die bisherigen theologischen Vorgegebenheiten stützt, würde die lebendige Verfaßtheit der Dienste in der Kirche entstellen. Was wir heute erleben, ist in gewisser Weise die Frucht der Lebendigkeit der Strukturen der Dienste in der Kirche.“²⁸ Können wir allerdings bereits genügend mit dieser ‚Frucht‘ umgehen? Da „gegenwärtig sowohl die praktischen Maßnahmen der Kirchenleitungen als auch viele theologische Diskussionsbeiträge nicht zu einer überzeugenden, Zukunft eröffnenden Lösung, sondern nur zu nicht einmal kurzfristig befriedigenden Notlösungen kommen, [...] drängt sich die Frage auf, ob das Problem von der richtigen Seite angepackt wird bzw. ob wir die richtigen Fragen stellen.“²⁹

²⁶ A. Schilson, *Heute noch Liturgie feiern?* 178. A. Schilson sieht hier eine zunehmende Problematik für die Gemeinschafts- und Liturgiefähigkeit: „Der Sozialbezug des Individuums, das Bewußtsein, daß ich nur dann wirklich »Ich« sein kann, wenn ich mich zugleich in die Gemeinschaft des »Wir« hineinbegebe und mit den anderen lebe, in ihnen und mit ihnen ein Stück meines Selbst verwirkliche – dieses Bewußtsein scheint heute weitgehend geschwunden zu sein.“ *Ebd.* „Weit über das einzelne und vereinzelte Subjekt hinaus reicht nämlich heute das unverkennbare *Bedürfnis nach emotionaler Bereicherung mittels Gemeinschaft mit anderen*, also mit sozialen und kommunitären Wirklichkeiten. Dabei braucht man nur auf die Fan-Gruppen sowie die Konsumenten-Gruppen verschiedenster Markenartikel zu blicken.“ *Ebd.* 181.

²⁷ Vgl. Kapitel 6.

²⁸ B. Sesbouë, *N’ayez pas peur!* Paris 1996, hier zitiert nach L. Bertsch, *Die gottesdienstliche Einsetzung* 206.

²⁹ H.B. Meyer, *Laien als liturgische Vorsteher* 11.

Wenn es also um 'die richtigen Fragen' – um die Problemstellung dieser Arbeit geht, dann liegt der Fokus auf der Frage nach der Identität des Diakonates in der römisch-katholischen Kirche³⁰. Diese Identitätsfrage in ihrer Problematik entzündet bzw. offenbart sich in nicht unerheblichem Maße im Bereich liturgischen Handelns und Wirkens.³¹ Andererseits wirkt der liturgische Handlungsraum auch identitätsstiftend auf den Diakon, wie dies die anderen gemeindlichen und ekklesialen Handlungsfelder ebenfalls tun.

Um diese Wechselwirkung genauer erfassen zu können, gilt es, neben den systematischen Überlegungen, die diakonalen Realitäten im Blick zu haben, was ein Schwerpunkt dieser Untersuchung sein soll.³² Bei einer ersten Kenntnisnahme gemeindeseelsorglicher Realität ist einerseits die starke Differenzierung gesellschaftlicher Lebensfelder mit ihren vielschichtigen seelsorgerischen Anforderungen zu beobachten. Auf der anderen Seite aber begegnet dieser Vielfalt der seelsorglich-personelle 'Notstand', der zuwenig Differenzierung in der Seelsorge zulässt. Diese diskrepanten Wirklichkeiten konkreter Seelsorge bewirken zwar vordergründige (Not-)Lösungen, legen aber stärker Anfragen offen und können somit Perspektiven aufzeigen, die es weiterzudenken gilt.³³

Die aus dieser pastoralen Not heraus entstehende funktionale Annäherung verschiedener Ämter und Dienste innerhalb der Gemeinden und im besonderen innerhalb der liturgischen Feiern führen nicht selten zu Unsicherheiten, Verletzungen und Identitätskonflikten direkt Betroffener. Gerade der wiederentdeckte Diakon scheint in einer schwierigen Rolle zwischen ordiniertem Amt und den verschiedenen Laien-Diensten und den Aufgaben des gesamten *Volkes Gottes* zu stehen³⁴ und somit als 'Forschungsobjekt' idealtypisch. Besonders in den Fragestellungen nach den Orten, dem Handeln

³⁰ Für den Diakon in der Liturgie bedeutet dieser Fokus auf die römisch-katholische Kirche, dass es um sein Handeln in Gottesdiensten des römischen Ritus geht. Auch die unierten Ostkirchen gehören zur katholischen Kirche, folgen aber in der Frage des liturgischen Rechts nicht dem römischen Ritus. Dies hat unter Umständen Veränderungen für die Rolle des Diakons in der Liturgie zur Folge und wird an entsprechender Stelle in der vorliegenden Untersuchung thematisiert.

³¹ Vgl. hierzu R. Busemann, *Diakon – zwischen Utopie und Wirklichkeit*. Rolf Busemann beschreibt die unterschiedlichen Tendenzen, den Diakon im liturgischen Dienst zu verorten. „Ihren Ort fanden diejenigen Diakone sehr schnell, die schon immer an die Altäre drängten oder deren heimlicher aber verhinderter Wunsch das Priesteramt war.“ *Ebd.* 21.

³² Vgl. Abschnitt C.

³³ Ein Auseinanderdividieren von Theologie und soziologisch erfasster Wirklichkeit erschwert nicht nur den Umgang mit konkreten ekklesialen Gegebenheiten, es lässt die theologische und sakramentale Grundverfasstheit gelebten Christentums auch zur inhaltsleeren Hülsekonstruktion werden, die einer 'Christusbezogenen' Wirklichkeit von Kirche zuwiderläuft. Vgl. hierzu die in diese Richtung tendierenden Überlegungen von G.L. Müller, *Priestertum und Diakon* 116ff. (besonders 117).

³⁴ Vgl. R. Kaczynski, *Überlegungen zum Dienst* 140ff.

und Sein des Diakons in der Liturgie spiegelt sich ein bis jetzt nicht aufgearbeitetes Defizit in der Berufs- und Aufgabenprofilierung des Ständigen Diakonates.

Im Einzelnen ist zu fragen: Welche Stellung hat der Diakon in der Liturgie? Was sind die Orte und Momente, in denen dem Diakon liturgisches Handeln zukommt? Welche Kriterien lassen sich in der nachkonziliaren Theologie und den lehramtlichen Ausführungen für diakonales Handeln in der Liturgie erkennen? Vor allem aber: Deckt sich dies mit der Erfahrungswelt der Diakone? Wo sehen sich die Diakone selbst in der Liturgie? Welche expliziten und impliziten Kriterien, welche Motivationen von außen oder von innen bestimmen diakonale Orte und diakonales Handeln in der liturgischen Wirklichkeit? Und wie können die Diakone damit selbst umgehen?

Geht man diesen Fragen in den unterschiedlichen Forschungsfeldern nach, so legt sich ein direkter Vergleich nahe. Zu welcher Erkenntnis diakonaler Wirklichkeit wird man gelangen, wenn man die Motivationen zur Wiedereinführung des Ständigen Diakonates, die lehramtlichen und theologischen Vorstellungen vom Diakonat und die gelebten Realitäten von Diakonen in der Liturgie miteinander in Beziehung setzt und vergleicht? Gelingt es, ein wie immer geartetes Bild dieser Gemengelage zu zeichnen, so wird schließlich zu fragen sein, welche Rückschlüsse gezogen und welche Anfragen an das diakonale Selbstverständnis in Lehramt, Theologie und liturgischer Wirklichkeit gestellt werden können.

1.2.2 *Zur Vorgehensweise der Untersuchung*

Der im Zweiten Vatikanischen Konzil wiedererrichtete Diakonat hat nicht nur seine entscheidenden historischen Wurzeln in der zweiten Hälfte des 19. und vor allem im 20. Jahrhundert. Auch nach seinen inhaltlichen Grundlegungen kann in diesem Zeitraum gesucht werden. In einem *ersten* Schritt stehen deshalb die Entwicklungen im Vordergrund, die zur Wiedererrichtung eines eigenständigen Diakonates geführt haben. Um die Gegenwartssituation möglichst umfassend und treffend erschließen zu können, bedarf es dieses Blickes in die Entwicklung des 19. und besonders des 20. Jahrhunderts.³⁵

³⁵ R. Mascini, Präsident des Internationalen Diakonenzentrums, bringt die Bedeutung dieser Phase der Wiederentdeckung eines eigenständigen Diakonates zum Ausdruck, wenn er urteilt: „Viele Diskussionen von heute, viele unterschiedliche Entwicklungen in der Praxis und im theologischen Denken wurzeln noch immer in den Visionen unserer Urväter im zwanzigsten Jahrhundert.“ *R. Mascini, 30 Jahre Ständiger Diakonat* 8.

Dies soll auch als zusammenhängende historische Darstellung genügen. Die frühe Phase eines eigenständigen Diakonates in der Kirche des westlichen Abendlandes wird inhaltsbezogen beleuchtet und entsprechend einzelner Argumentationen zu beachten sein. Dieser altkirchliche Diakonatskonzentriert sich im Wesentlichen auf die erste Hälfte des ersten Jahrtausends. In der Folgezeit tritt der Diakonatskonzentriert in der westlichen Kirche nur noch rudimentär zu Tage. In diesem Zusammenhang ist der in unterschiedlichen Argumentationslinien verwendete Traditionsbegriff kritisch zu betrachten. In der vorliegenden Untersuchung soll es nicht um eine umfassende Aufarbeitung historischer Entwicklungen gehen, zumal dies für den Diakonatskonzentriert schon vielerorts versucht worden ist.³⁶ Es ist bei genauer Betrachtung aber auch gar nicht möglich, die Stellung des Diakons in der Liturgie durch eine stringente Argumentationslinie in die Vergangenheit hinein zu legitimieren – und dies nicht nur wegen seiner quasi 'Nicht-Existenz' als eigenständiges Amt über mehr als tausend Jahre Kirchenentwicklung im Westen. Zu vielschichtig und differenziert ist das Erscheinungsbild des Diakonates in den zahlreichen Quellen.³⁷ Das bei historisierenden Bemühungen oft auftretende Bedürfnis, möglichst weit in die Urkirche hineinzustoßen und das 'Urbild' des Diakons oder eines anderen Dienstes bzw. Amtes zu finden, läuft bei der Vielfalt orts- und zeitgebundener Unterschiede und Widersprüchlichkeiten ins Leere. Deshalb wird es hier nur darum gehen, Phänomene und Tendenzen für den frühkirchlichen Umgang mit dem Amt am Beispiel des Diakonates zu beobachten, Ursachen und Begründungen zu erforschen und daraus für das 'Jetzt' wichtige Rückschlüsse zu ziehen. Dies wird an entsprechenden Stellen geschehen. Somit bleibt der frühkirchliche Diakonatskonzentriert nicht völlig ausgeblendet.

Der *erste*, historische Ansatz im 19. und 20. Jahrhundert wird historische, systematische und kirchenstrategische Überlegungen vor, im und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowohl auf kirchenamtlicher, wie auch auf theologischer und berufsgruppenspezifischer Ebene beleuchten. „Was die Kirche und ihre Gegenwart auszeichnet, ist, daß sie das »Heute« Gottes erfährt und darauf ant-

³⁶ Vgl. z.B. die einschlägigen Beiträge in den Sammelbänden *K. Rahner u.a. (Hgg.), Diaconia in Christo. – J.G. Plöger u.a. (Hgg.), Der Diakon. – P. Hünermann u.a. (Hgg.), Diakonatskonzentriert. – Ebenso die historischen Beobachtungen in: D. Reiningger, Diakonatskonzentriert der Frau.*

³⁷ Vgl. *M. Hauke, Das spezifische Profil 83. – Während das Neue Testament in seinen Erwähnungen eines Diakonates (Phil 1 und 1 Tim) ganz auf eine Aufgabenbeschreibung verzichtet, können wir in der folgenden Entwicklung vielerlei Aufgabenprofile von Diakonatskonzentriert entdecken. Vgl. hierzu z.B. den Diakon in der *Traditio Apostolica*, in der *syrischen Didaskalia*, in den *Constitutiones Apostolorum*, im *Testamentum Domini*, aber auch in den Beschreibungen im Itinerarium der Pilgerin *Egeria*. – Deshalb verwundert es, wenn Dassmann die liturgischen Tätigkeitsfelder eines frühchristlichen Diakonates aus seiner Beauftragung zur Caritasarbeit hervorgegangen wissen will. Vgl. *E. Dassmann, Kirchengeschichte I*, 172 (vgl. dagegen *M. Hauke, Das spezifische Profil 121f.*). – Die von ihm ebenfalls genannte starke Bindung zum Bischof erscheint wesentlich bestimmender. „Denn sie sind nicht Diakone für Speisen und Getränke, sondern der Kirche Gottes Diener.“ *Ignatius von Antiochien, An die Trallianer 2.3.**

wortet, daß sie die Zeichen der Zeit in ihrem theologalen Sinn »der Gegenwart oder der Absicht Gottes« deutet, wie *Gaudium et Spes* sagt.³⁸ Die Diskussionen vor und in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils sind von dieser Sicht geprägt und zeigen dies in den Überlegungen um die Wiedereinführung des Diakonates als selbstständiges Amt. Dies gilt es in den Blick zu nehmen, wenn es um die aktuelle Stellung des Diakons in der Liturgie geht.

Gerade die liturgietheologischen und pastoralen Überlegungen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben in der Frage nach den gemeindlichen Diensten in der Liturgie wertvolle Früchte getragen. Die 'Freude und Hoffnung', die 'Trauer und Angst' (vgl. GS 1) der Menschen in unserer Welt und unserer Zeit als eine Handlungsperspektive der kirchlichen Vollzüge zu erkennen, die historische und theologische Reflexion als Erfahrungs- und Erkenntnisparameter mit einzubeziehen und dies dann in der Liturgie, in der Begegnung mit Christus, lebendig und spürbar werden zu lassen – dies ist Aufgabe gottesdienstlichen Handelns.

Das Vorgehen in dieser Arbeit will deshalb den im Konzil begonnenen Prozess am Beispiel der liturgischen Dienste des Diakons weiterbeobachten und weiterdenken. Dies bedeutet aber eine kritische Überprüfung der im und mit dem Konzil begonnenen Wiedereinführung eines selbstständigen Diakonates. Das Zweite Vatikanische Konzil ist mit seinen Aussagen über den Diakonats wichtiger Ansatzpunkt.

Im *zweiten* Ansatz werden Begrifflichkeit und theologische Verortung von *Amt* und *Liturgie* systematisch geklärt, um die theologische Breite und Chance liturgischen Handelns im Diakonats erschließen zu können. Dabei soll immer wieder eine doppelte Schwerpunktsetzung von Bedeutung sein. Das Neue Testament einerseits ist inspiriertes Schriftzeugnis erster christlicher Entwicklungsstufen. Das Zweite Vatikanische Konzil andererseits hat versucht, die bisherige Entwicklung von 'ecclesia' ausgehend vom Neuen Testament für die römische Kirche von heute verständlich, relevant und fruchtbar zu machen. Somit sind beide – obwohl miteinander nur bedingt vergleichbar³⁹ – für das

³⁸ J. Sobrino, *Gemeinschaft* 108 (vgl. GS 11). Sobrino ergänzt diese Sicht zu einem Ganzen und beschreibt den notwendigen Umgang mit der theologischen Dimension von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: „Dieses »Heute« Gottes ist es, welches aktualisiert und realisiert, was die Kirche in den Augenblicken der Wahrheit ihrer Vergangenheit über sich selbst gedacht hat. Aber es geht noch weit darüber hinaus.“ *Ebd.* 109. Für ihn gehört geschichtliches Handeln und Verstehen zum kirchlichen Wesen: „[...] daß die kirchliche Gemeinschaft erst dann entsteht, wenn die Kirche in der geschichtlichen Realität auf das Heute Gottes antwortet und versucht, ihm zu entsprechen.“ *Ebd.* 112.

³⁹ Es darf nicht übersehen werden, dass Intention und Adressat beider differieren.

Erscheinungsbild und die Verfasstheit der römischen Kirche an der Schwelle zum 21. Jahrhundert von grundlegender Bedeutung.

Unverzichtbar erscheint aber auch der Blick in die Realität, welcher der *dritte* Ansatz dieser Untersuchung sein wird.⁴⁰ Weder das Verständnis von kirchlich-gemeindlichem Dienst – dies gilt auch speziell für das sakramentale Amt –, noch ein differenziertes Verstehen von liturgischem Vollzug ist zu erreichen, ohne die gelebte Realität in den Blick zu nehmen.⁴¹ Wenn gerade die Liturgie sich in einem Beziehungsgeschehen, einer dialogischen Struktur äußert⁴², dann handelt es sich dabei um sich verändernde Kommunikationsprozesse, die durch sozialwissenschaftliche Gesichtspunkte zu betrachten sind.⁴³ Dabei kann sowohl die anthropologische, wie die theologische Tiefe im liturgischen

⁴⁰ In der Liturgiewissenschaft ist der empirisch-kritische Ansatz bereits länger erkannt und diskutiert. Vgl. *H.W. Gärtner/M.B. Merz*, Prolegomena 177. – Ebenso *A. Gerhards/A. Odenthal*, Auf dem Weg; hier besonders 49ff.

⁴¹ „Allzu leichtfertig werden Aussagen über unsere gottesdienstlichen Feiern gemacht, und eine Analyse der Vorgänge erfolgt in der Regel nur aufgrund der Riten, die dokumentarisch, also in Textbüchern, festgelegt scheinen.“ *H.W. Gärtner/M.B. Merz*, Prolegomena 165. „Es gilt nicht nur, die gottesdienstlichen Vollzüge als solche zu thematisieren; genauso wichtig sind die Erfahrungen, die Menschen in und mit diesen gottesdienstlichen Vollzügen (Liturgie) machen.“ *Ebd.* 171.

⁴² Die dialogische Struktur der Liturgie ist ein Geschehen zwischen Gott und den Menschen. Im konkreten liturgischen Vollzug beinhaltet dies aber auch eine kommunikative Struktur zwischen den Mitfeiernden. – Für die Notwendigkeit eines empirisch-erfahrungsbezogenen Ansatzes ist die besondere Verwiesenheit auf die soterische Dimension liturgischen Beziehungsgeschehens evident. „Ausgangspunkt [für den erfahrungsbezogenen Ansatz] ist ein Verständnis des Gottesdienstes, das, ohne die Bedeutung des latreutischen Aspektes zu schmälern, den soterischen akzentuiert. Das Heilshandeln Gottes für die Menschen zeigt sich im Gottesdienst durch die erinnernde Vergegenwärtigung seiner Heilstaten in Sprache, Symbol und Ritual.[...] Konkret bedeutet dies, ob es in den Gottesdiensten Elemente der Sprache, Symbole und Rituale gibt, die für solche Erfahrungen von besonderer Bedeutung und damit unverzichtbar sind. Dies ist der entscheidende Grund, weniger nach den systematischen Bedeutungen, sondern vielmehr nach den Erfahrungen zu fragen.“ *Ebd.* 175f. Dabei gilt allerdings zu beachten, was Empirie leisten kann: „Empirische Forschung über das kultische Handeln kann keine Aussagen über Art und Weise des gnadenhaften Wirkens Gottes im Gottesdienst machen. Vielmehr beschäftigt sie sich mit der zwischenmenschlichen Interaktion und befragt diese auf Strukturen, Handlungsmechanismen und Störungen.“ *Ebd.* 187.

⁴³ A.A. Häußling, äußert die Notwendigkeit eines solchen Blickwinkels, seine Warnung vor den Grenzen soll allerdings auch nicht verschwiegen sein: „Kirche existiert als ein Sakrament, indem die einzelnen Selbstvollzüge der Kirche Kommunikation stiften. Deren Bedingungen und Eigenheiten macht ein theologisch verantworteter Rückgriff auf Aussagen der Kommunikationstheorien sichtbar. Zweifellos ist es ein Vorzug dieser Sicht, nah bei den Realitäten der zwischenmenschlichen Gegebenheiten zu bleiben; theologische Erörterungen übersehen diese allzu gern. Ein Nachteil ist, daß allein schon die sprachlichen Anleihen bei den modernen Gesellschaftswissenschaften theologische Einsichten gelegentlich eher zu verschleiern scheinen als zu eröffnen.“ *A.A. Häußling*, Odo Casel 366. – Einer Gefahr der Verschleierung gilt es in vorliegender Untersuchung entgegen zu wirken. Vgl. hierzu auch die Forderung eines anthropologischen Ansatzes bei *H.W. Gärtner/M.B. Merz*, Prolegomena 166. – Ähnlich auch *M. Stuflessner/St. Winter*, Liturgiewissenschaft 94f.: „Der interdisziplinäre Austausch mit den Humanwissenschaften ist zu suchen, aber unter starker Betonung des eigenen, klar und deutlich zu profilierenden Propriums. Liturgiewissenschaft muß, dies ist unsere Überzeugung, das [...] Diktum von der »anthropologischen Wende« als *Theologoumenon* auffassen und sich insofern auch methodologisch stärker als Theologie (Rede aus, von und über Gott) begreifen.“ – Auf die Notwendigkeit des „genauerem Hinsehens“ verweist auch H. Kochanek, wenn er Liturgiewissenschaft als „Hermeneutik christlicher Praxis“ versteht. Vgl. *H. Kochanek*, Postmoderne Rituale und Liturgie 212f.

Handeln als jeweiliges Spezifikum, wie als notwendige Einheit in der realen Wirklichkeit stärker erfasst werden.⁴⁴

Um sich liturgisch-diakonalen Wirklichkeiten nähern zu können, stellen sich deshalb konkrete Fragen: Wie vollzieht sich der Dienst des Diakons in der Realität unserer Gottesdienste? Wie sehen und empfinden praktizierende Diakone ihren liturgischen Dienst? Klaffen Theorie und Wirklichkeit in unserer nachkonziliaren westlichen, – spezifischer – deutschen Kirche auseinander? Spiegelt der liturgische Alltag eines Diakons die amts- und liturgietheologischen Ideale des Zweiten Vatikanischen Konzils? Gelingt es in den liturgischen Vollzügen des Diakons, Liturgie als Kristallisationspunkt des Lebens der Gemeinde (SC 10) erfahrbar werden zu lassen? – Soweit die im vorangegangenen Kapitel bereits dargestellten und noch einmal stärker auf die konkrete Befragung von aktiven Diakonen hin fokussierten Fragen.

Um Antworten zu finden oder eventuell sogar ein Stück Klarheit einer handlungs- und ortsliturgischen Krieteriologie durch die konkrete Situation zu erhalten, basiert die vorliegende Untersuchung auch auf einer Befragung von Diakonen.⁴⁵ Exemplarisch und nicht repräsentativ wurden Diakone der Diözese Würzburg im Jahr 2000 nach ihrem liturgischen Dienst befragt; diese Interviews sind somit die Grundlage für eine dritte Beobachtungsschiene neben der historischen und systematischen Betrachtung.⁴⁶ Dabei ist die Begrenztheit eines solchen Unterfangens durchaus im Blick.⁴⁷ Der nicht flächen-

⁴⁴ Auch in diesem Punkt verweist Häußling auf den Ansatz O. Casels: „Die unheimliche, weil meist gar nicht mehr gestellte Frage, ob überhaupt und wer Gott sei, ist ungemein entlastet, wenn ohne Wenn und Aber nicht auf blasse Abstraktionen, sondern auf geschehende Geschichte verwiesen wird. [...] Auch die Gegenwart ist Raum der großen Entscheidungen; die Alternative von Heil und Unheil gibt dem Jetzt das starke Gewicht. [...] Der ewige Gott nimmt den zeitlichen Menschen je und je ernst [...] Anthropologischer kann Theologie nicht sein.“ *A.A. Häußling*, Odo Casel 369f. – Diese Erkenntnis hat methodologische Auswirkung für liturgiewissenschaftliche Untersuchung: „Durch die Rezeption sozial- und humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse wird das gottesdienstliche Feiern und Handeln der Kirche, und damit der Glaubenden, einer Fragestellung ausgesetzt, die ganz neue Aspekte zur Sprache bringt. [...] So haben kommunikationswissenschaftliche Untersuchungen unterschiedlichster Art für die Liturgiewissenschaft eine kaum mehr wegzudenkende Bedeutung erlangt. Ebenso sind religionssoziologische, religionswissenschaftliche und pastoralpsychologische und -soziologische Ergebnisse wichtig geworden, die nach der geläufigen Ansicht zu einer verbesserten Gestaltung kultischen Handelns in der konkreten gottesdienstlichen Versammlung beitragen können.“ *H.W. Gärtner/M.B. Merz*, Prolegomena 170f.

⁴⁵ „Empirisch faßbare Erfahrung gründet auf allgemeinen Gesetzen und individuellen Randbedingungen. Sind die Gesetze und Randbedingungen bekannt, ist ein Einzelereignis erklärbar. Ziel des Erkenntnisinteresses ist es, allgemeine Gesetze zu entdecken, um so einzelne Sachverhalte analysieren zu können.“ *Ebd.* 173.

⁴⁶ Nach H.W. Gärtner/M.B. Merz ließe sich die vorliegende empirische Komponente der Untersuchung als Feldstudie einordnen. „Als Feldstudie bezeichnet man eine wissenschaftliche ex-post-facto-Untersuchung mit dem Ziel, Relationen und Interaktionen (z.B. Einstellungen, Wertorientierung, Verhaltensweisen) in einer real vorfindbaren Situation (z.B. Gottesdienst) zu erfassen.[...] Der große Vorteil der Feldstudien liegt darin, daß sie der Realität am nächsten kommen und große soziale Relevanz besitzen.“ *Ebd.* 180f.

deckend erhobene empirische Ansatz gibt einen Einblick und keinen Überblick. Er kann nur ein punktueller Ausschnitt einer Wirklichkeit sein. Dennoch besteht die Hoffnung, dass dieser empirische Einblick wichtige Motivationen, Intentionen und Problematiken `des Diakons´ in seinem liturgischen Handeln aufdeckt.

⁴⁷ „Empirisch faßbare Erfahrung ist durch begrenzte Reichweite und durch das Streben nach Generalisierung gekennzeichnet und steht so in der Gefahr, die Bedeutung der Singularität zu unterschätzen und die Gesamtperspektive eines Problems aus den Augen zu verlieren.“ *Ebd.* 174. – Zum methodischen Vorgehen vgl. Abschnitt C.

A Historische Annäherung – Die Einführung des Ständigen Diakonats infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils

Im ersten Schritt steht die historische Erkenntnis im Vordergrund.¹ Dabei gilt es noch einmal zu bekräftigen, was im einleitenden Kapitel² angedeutet wurde. Die Bemühungen um historisch stringente Argumentationslinien werden bei einer vielschichtigen und lückenhaften Quellenlage fragwürdig.³ So scheint ein einheitliches Bild vom Diakonatsamt in den ersten fünf Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung nicht möglich zu sein. Ähnliches gilt für den Versuch, den Diakonatsamt als ausgeformtes Amt im Neuen Testament ansetzen und ableiten zu wollen.⁴ Ein diakonales Dienstamt ist im Neuen Testament nur vereinzelt und schemenhaft wahrnehmbar. Eine amtliche Ausformung oder funktionale Profilierung des Diakonates lässt sich nicht konstatieren.⁵ Anders verhält es sich mit den Wesensmerkmalen vom

¹ Für die liturgiewissenschaftliche Forschung ist eine Trias von *Tradition – Situation – Innovation* (Herkunft – Gegenwart – Zukunft) evident; „ein Regelkreis, der »war – ist – soll« in eine wechselseitige Beziehung setzt und solcherart das gottesdienstliche Handeln der Kirche im weitesten Sinn aufzeigen, beschreiben und interpretieren kann. [...] In dieser Trias zeigt sich die positive Verbundenheit der Liturgiewissenschaft mit der Geschichte der glaubenden Menschen, der Kirche.“ *H.W. Gärtner/M.B. Merz*, Prolegomena 168. – Hierbei geht es um das grundlegende Verständnis von Tradition in der Theologie überhaupt. „Überlieferung ist jenes wesentliche Gottesgeschehen, in dem der Mensch kraft der Selbstmitteilung Gottes in der Zeit da ist und jeweils aus den Vorgegebenheiten der Vergangenheit in einem unableitbaren geschichtlichen Freiheitsprozeß seine Zukunft gewinnt und so Gegenwart hat.“ *P. Hünermann*, Tradition 56f. – Insgesamt gilt es der wesensmäßigen Verbindung von Religion und Tradition in entsprechender Form Rechnung zu tragen. „Religion steht in einem wesenhaften Zusammenhang mit Tradition, insofern diese eine Erscheinung des gesellschaftlichen menschlichen Lebens ist. [...] Den tiefsten Grund aber, daß Tradition ihrem Wesen nach miteinander verbunden sind, haben wir darin zu sehen, daß es sich bei der Religion um ein soziales Phänomen handelt.“ *J.R. Geiselman*, Die Heilige Schrift 61f.

² Vgl. Kapitel 1.2.2

³ Dieses Streben und Suchen nach traditionellen Verlässlichkeiten gehört zwar zum Grundwesen religiösen Empfindens (vgl. *H. Bürkle*, Tradition 149), doch ist dies differenziert zu sehen und verlangt eine Unterscheidung religiöser Wesenskenntnisse und –erkenntnisse und ihrer konkreten Ausformungen. „Der Begriff Tradition darf nicht ein starrer sein. Sie ist etwas Lebendiges und damit Anpassungsfähiges. Anders verhält es sich, wenn es um das Wahre (τὸ ἀληθές) geht.“ *J.R. Geiselman*, Die Heilige Schrift 37. – So ist die Tatsache eines kirchlichen `ordo` als ein theologisches *ius divinum* zeitenübergreifend traditionsbestimmend, während seine konkrete Ausformung im Diakonatsamt nur unter das prozessual verstehbare *ius ecclesiae* zu zählen ist und somit nicht nur veränderbar, sondern auch an der Wirklichkeit überprüfbar ist.

⁴ Vgl. hierzu *B. Petry*, Leiten in der Ortsgemeinde 27f.: „Schon der neutestamentliche Befund bringt es mit sich, daß die Frage eines Amtes in der Kirche immer wieder neu geklärt werden muß. [...] Ein »morphologischer Fundamentalismus« in Fragen der Kirchengestaltung verbietet sich also schon vom neutestamentlichen Befund her. Gleichwohl sind gegenwärtige Amtsauffassungen und Ämterstrukturen von den exegetischen Einsichten her zu hinterfragen.“

⁵ Vgl. *H. Vorgrimler*, Zur Theologie 39. – Ebenso *F.X. Arnold u.a. (Hgg.)*, Die Diakone 415. – Nur an vereinzelt Stellen im Neuen Testament lässt sich *διάκονος* als fester Titel verstehen. In Phil 1,1 werden die Diakone neben den Episkopen begrüßt, was auf einen Titel schließen lässt. Vgl. *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament 142. – „Aber man muß zurückhaltend sein, in ihnen förmliche, für die Gesamtgemeinde verantwortliche und an ihrer Spitze stehende Gemeindeleiter zu sehen.“ *R. Hübner*, Die Anfänge 55. „Von daher wird es verständlich, daß man in den Episkopen und Diakonen von Phil 1,1 Leute gesehen hat, die vor allem mit »praktischen Dingen« zu tun haben: mit Fürsorgediensten, Organisation des Gemeindegemeinsames, »Versorgung von Kranken, Gefangenen, Durchreisenden«, in diesem speziellen Fall sogar lediglich »die Vermittler der Gabe an

Dienen und den Dienstformen und 'Dienststämtern' generell, deren jesuanische und urkirchliche Initiation im neutestamentlichen Kanon zu erkennen ist. Diese theologischen Linien neutestamentlicher und patristischer Entwicklung sollen im Blick bleiben.

Evident ist des Weiteren die Tatsache eines über mehr als tausend Jahre nichtvorhandenen eigenständigen Diakonates in der römischen Tradition, der sich nur in wenigen rudimentären Formen erhalten hatte.⁶ Somit ist die 'Wiedererrichtung' des eigenständigen Diakonates im II. Vatikanum zwar

den Apostel« (vgl. Phil 4,10-18).“ *Ebd.* 56. – Vgl. auch *L. Talypin*, Vollzug der Eucharistie 160f. – U. Borse sieht in Timotheus und Titus einen solchen *διάκονος*. Vgl. *U. Borse*, Timotheus und Titus (U. Borse versucht eine Beweisführung, dass Titus und Timotheus ein und dieselbe Person sind.). – 1 Tim 3,8-13 ist eine Beschreibung der notwendigen Tugend als Voraussetzung für das Diakonenamt und keine Beschreibung seiner Tätigkeit. Auffällig ist dabei die Parallelität zum Amt des Bischofs in 1 Tim 3,1 ff. Vgl. *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament 262f. – Interessant ist die Erwähnung von Diakoninnen. Vgl. *ebd.* 263; hierzu auch *W. Schamoni*, Familienväter 43; *J. Colson*, Der Diakon im Neuen Testament 20; *R. Hübner*, Die Anfänge 68; *P. Hünermann*, Theologische Argumente 98; *H. Grieser u.a.*, Texte 368; *M.L. Gubler*, Wartet nicht auf die Zeit 19. – Eher skeptisch *H. Jorissen*, Theologische Bedenken 89; *R. Giesen*, Können Frauen zum Diakon zugelassen werden? 30. – In diesem Zusammenhang interessant ist Röm 16,1. Vgl. *H.-J. Klauck*, Gemeinde-Amt-Sakrament 235. – „Der Dienst, den Phoebe der Gemeinde geleistet hat, muß deutlich spezifisch gewesen sein. Insofern wird man doch H.-J. Klauck Recht geben, der die allgemeine Bedeutung für unzureichend hält und auf einer technischen beharrt.“ *R. Hübner*, Die Anfänge 57. – R. Hübner fragt, ob es in Korinth überhaupt Episkopen gegeben habe, was ein älteres Diakonenamt beweisen würde. Vgl. *ebd.* 59. – Vgl. hierzu auch *A. Jensen*, Das Amt 34f. – „Der Text der Einheitsübersetzung verbirgt durch die Wahl des Begriffs »Dienerin«, daß an dieser Stelle erstmalig im Neuen Testament das griechische Wort *diakonos*, mit dem weiblichen Artikel *hē* verbunden, auf eine Frau bezogen wird. Dennoch ist es auf Grund der erst beginnenden Entwicklung der kirchlichen Ämter anachronistisch, hier bereits ein fest etabliertes, von einer Frau bekleidetes Amt festmachen zu wollen.“ *H. Grieser u.a.*, Texte 367.

⁶ Exemplarisch seien hier nur die Archidiakone des Mittelalters als bischöfliche Verwaltungsbeamte (vgl. hierzu *G. Langgärtner*, Geschichte des Diakonates 29: „Manchen Diakonen gelang ein beachtlicher Aufstieg. Sie übernahmen päpstliche Botendienste, überbrachten wichtige Briefe von Bischöfen. Daraus entwickelten sich mit der Zeit Ämter, die wir heute in den apostolischen Nuntien vor uns haben. In jedem Bistum stieg ein Diakon zum Archidiakon auf, der als »Alter Ego« des Bischofs dessen volles Vertrauen besaß und ihn bei der Leitung des Bistums unmittelbar unterstützte, der Vorläufer des heutigen Generalvikars. Gerade in diesen beiden Ämtern, Nuntius und Generalvikar, scheint das ursprüngliche unmittelbare Vertrauens- und Zuordnungsverhältnis von Diakon und Bischof noch nachzuschwingen.“ – Vgl. hierzu auch *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakon 7f; *J. Weier*, Der Ständige Diakon 16.) oder die Kardinaldiakone der römischen Kurie erwähnt, die erst seit Papst *Johannes XXIII.* (am Gründonnerstag 1962 wurden die Kardinaldiakone zu Bischöfen geweiht) nur noch nominell existieren und seither in Wirklichkeit Bischöfe sind. – Zum Niedergang des eigenständigen und zum Teil recht bedeutenden Diakonates (z.B. die stadt-römischen Diakone) vgl. *W. Croce*, Aus der Geschichte 126 (Interessant erscheint die Vermutung Croces, es habe dem Diakon bereits damals am notwendigen Selbstverständnis gefehlt. Vgl. *ebd.* 128. – Erweist sich diese Vermutung Croces als richtig, würde es sich dabei um ein zeitübergreifendes Problem des Diakonates handeln.); *P. Plank*, Der Diakon 242; *M. Lehner*, Nicht Fleisch, nicht Fisch 359; *W. Gessel*, Zum Werden und Vergehen 19-22; *B. Domagalski*, Römische Diakone. – Domagalski beschreibt aus den ablehrenden Haltungen des Hieronymus und Ambrosiaster gegenüber dem Diakon die hohe Stellung der Diakone im Westen des 4. Jahrhunderts und zieht daraus Schlüsse für seinen Niedergang. Gerade die Polemik bei Hieronymus und Ambrosiaster hat zu einem negativen und wohl leicht verzerrten Bild bezüglich des Diakons im 4. bis 6. Jahrhundert geführt. Vgl. *ebd.* 53. – Zum Niedergang vgl. auch *R. Busemann*, Diakon – zwischen Utopie und Wirklichkeit 13f. Busemann sieht erste Anzeichen bereits in der 'Verklerikalisierung' des Gottesdienstes, die zur 'Verliturgisierung' (siehe z.B. den Diakon in den Ostkirchen) des Diakonates geführt hätten. – Die Loslösung der Presbyter vom Monoepiskopat spätestens ab dem 5. Jh., ist eine Folge der Ausprägung des Monoepiskopates (Zuwachs der jurisdiktionellen und exekutiven Aufgabenstellungen) und bedeutet eine weit größere Aufgabenentfaltung für Presbyter im Vergleich zu den Diakonen, die weiterhin lokal an das Episkopat gebunden bleiben. Vgl. *G. Bausenhart*, Das Amt 22-26.

institutionell eine Wiederherstellung vergangener Strukturen, doch kann in seiner inhaltlichen Ausrichtung von einem neuen Dienstamt ausgegangen werden.⁷

In diesem Punkt ist vor einem gewissen Historismus zu warnen⁸, der in den vorkonziliaren Vorstellungen vom eigenständigen Diakonat vereinzelt zu erahnen war⁹ und auch aktuell noch in Erscheinung tritt.¹⁰ Dagegen soll an die bereits in der Einleitung¹¹ geschilderte Vorgehensweise dieser Untersuchung erinnert werden. Der Diakonat der frühen Kirche in den ersten Jahrhunderten ekklesialer Entwicklung wird als zeit- und kontextabhängiges Phänomen immer dann relevant sein, wenn durch ihn für den Diakonat von heute Rückschlüsse und Erkenntnisse zu gewinnen sind.¹² Eine solche Form historischer Kritik als wissenschaftliche Methode hat gerade im Bereich der Liturgie die Beschlüsse des II. Vatikanums¹³ so fruchtbar werden lassen. Auch in dieser Untersuchung sollen in diesem Sinn historische Erfahrungen und historisch-theologische Erkenntnisse fruchtbar gemacht werden.¹⁴

⁷ Vgl. G. Langgärtner, Geschichte des Diakonates 32.

⁸ „Ja zu Bibel, Tradition, Autorität: Nein zu Biblizismus, Traditionalismus, Autoritarismus“. H. Küng, Theologie im Aufbruch 81. – „Man kann keine Periode der Geschichte, also auch nicht den Anfang der Kirche, »restaurieren«. Hingegen kann man [...] sehr wohl aus der Geschichte lernen.“ W. Beilner, Amt und Dienst 35.

⁹ Croce z.B. warnte (1962) vor einer isoliert pastoralen Perspektive und verwies auf die Hoffnung einer Legitimation aus der Geschichte heraus: „Die gegenwärtigen Versuche, den Diakonat zu erneuern, mögen ihre Berechtigung haben, sofern sie nur echten, seelsorglichen Anliegen dienen. Trotzdem werden sie sich auch vor der Geschichte rechtfertigen müssen; denn der zeitgemäße Ausbau einer Institution, die beinahe so alt ist wie die Kirche selbst, muß letzten Endes doch im Einklang mit der Tradition erfolgen.“ W. Croce, Aus der Geschichte 92.

¹⁰ Es fällt „offenbar leichter, Veränderungen vorzunehmen, wenn damit gleichzeitig der Eindruck erweckt werden kann, es werde dadurch Altes, schon einmal Vorhandenes wiederbelebt, es herrsche Kontinuität. So war es bei der (Wieder-)Einführung des Ständigen Diakonats im Zuge des II. Vatikanums, so sucht man auch in der Frage nach dem Diakonat der Frau nach einer Vorgeschichte“. G. Bausenhardt, Das Amt 18. – Dabei gilt es noch einmal zu differenzieren, historisch bewährte Phänomene neu aufzugreifen oder neue Entwicklungen historisch zu legitimieren. Vgl. hierzu *ebd.* 73. – Eine vermeintlich buchstabengetreue historische Legitimation führt zu Historismus, der nicht selten von Ideologie geleitet ist. Solcher extremer Historismus äußert sich im Fundamentalismus, der zwar zum religiösen Erfahrungsspektrum gehört, in der Frage nach dem Diakonat als Ergebnis des II. Vatikanums bisher allerdings keine Rolle spielt. Vgl. hierzu H.J. Pottmeyer, Die Suche 100: „Der *fundamentalistische*, d.h. nichthermeneutische und unhistorische Umgang mit liturgischen und lehramtlichen Texten, der vielfach als Wesenskern des Traditionalismus bezeichnet wird, ist nur der Ausdruck des Bestrebens, die Traditionsgeschichte an einem bestimmten Punkt zu fixieren.“

¹¹ Vgl. Kapitel 1.2.2.

¹² Vgl. hierzu T. Borsche, Tradition 149: „Ist der Mensch als gleichursprünglich traditionsbildendes wie traditionbestimmtes Wesen bestimmt, stellt sich das Problem der T. auf neue Weise. T. behält ihren normativen Anspruch, verliert aber ihren allgemein verpflichtenden Charakter.“ – Oder wie es H.J. Pottmeyer für ein römisch-katholisches Traditionsverständnis konstatiert: „Da alle Tradition Auslegung ist und der Auslegung bedarf, kommt der *Hermeneutik* besondere Bedeutung zu; [...] Zur Hermeneutik gehören ferner die Beachtung der »*Hierarchie der Wahrheiten*« und der »*Zeichen der Zeit*«.“ H.J. Pottmeyer, Die Suche 110.

¹³ Quasi am Vorabend des II. Vatikanums hat J.R. Geiselman in seiner wichtigen Untersuchung zum römisch-katholischen Traditionsbegriff die Zuordnung der Trias von `Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft' in ihrer gegenseitigen Bedeutung und Wertigkeit beschrieben: Wir stehen „vor dem merkwürdigen Paradox, daß dieses Kerygma [vom Heil in Jesus Christus] das Einst und Jetzt in sich vereint. Das »Einst«, das geschehen

Entscheidend ist es, in der jeweils konkreten Verfasstheit von Kirche die richtigen Formen und Wege zu finden, die in einem historisch-theologischen Erfahrungshorizont zu überprüfen¹⁵, aber doch immer wieder neu und situationsgerecht zu verantworten sind.¹⁶ Deshalb erscheint es legitim, im Folgenden allein den für die aktuelle diakonale Realität entscheidenden Entwicklungsprozess um die Einführung des Diakonates im Zweiten Vatikanischen Konzil historisch zu skizzieren. Dies gilt im Besonderen im Rahmen der konkreten Problemstellung diakonaler Identität in den liturgischen Handlungsfeldern einer nachkonziliaren römischen Kirche an der Wende ins dritte Jahrtausend.¹⁷

und vergangen ist, und das »Jetzt«, in dem dieses Geschehen sich vergegenwärtigt. Dieses »Jetzt« meint aber nicht nur den innerweltlichen Moment im gemeinten Verstande, der zwischen Vergangenheit und Zukunft liegt, den Augenblick des χρόνος, sondern auch das »Jetzt«, das Gott heraufgeführt hat, den καιρός, d. h. den mir von Gott geschenkten Augenblick der Gnade, der auf mich zukommt und mich in die Entscheidung des »Für und Wider« stellt und damit zugleich meine Zukunft entscheidet, das Eschaton, das zugleich die Zukunft in sich schließt: Jetzt ist der Tag des Heils (2 Kor 6,2).“ *J.R. Geiselmann*, Die Heilige Schrift 12.

¹⁴ Vgl. die theologischen Annäherungen in Abschnitt B. Was zeichnet die Phänomene und die Erfahrungen des ersten Jahrtausends aus? Natürlich ist es in erster Linie die Nähe zur Urzeit des Christentums, die unverbrauchte Kraft einer sich entwickelnden Kirche, die noch näher am Zeugnis eines Jesus von Nazareth war. Dann aber sind es die Analogien, die sich für uns heute ergeben können, sowie der unglaubliche Fundus an vielfältigen Erfahrungen. Ein Markt der Möglichkeiten, der kritisch reflektiert Anregung, mehr aber noch Zeugnis für verlebendigte Gottessuche und Gottesbeziehung sein kann. Ansatzweise ist dies in der Liturgiereform erkannt und umgesetzt worden, was wieder eine offene und trotzdem traditionsverpflichtete Liturgie hat entstehen lassen. Aber auch die Einführung des eigenständigen Diakons knüpft an Erfahrungen der frühen Kirche an. Diese Erfahrungen dürfen im Umgang mit dem neuerrichteten Dienstant als Reflexionshorizont in Anspruch genommen werden. Vgl. hierzu *J.R. Geiselmann*, Die Heilige Schrift 72: Die „Tradition [ist] das Mittel einer totalen Erneuerung, einer Wiedergeburt, nicht nur eine Bürde, die man auf sich nimmt, sondern auch und zumal eine Förderung. Durch sie nimmt man an einer geistigen Erfahrung teil, welche die traditionelle Einweihung vollendet, sie integriert.“

¹⁵ Zum fruchtbaren Umgang mit historischen Erfahrungswerten gehört die kritische Betrachtung wesentlich dazu. „Theologie steht nicht im Dienst des Buchstabens, sondern des Geistes, der lebendig macht und das Antlitz der Erde erneuert: Tradition geschieht durch Einspruch und Neugewinn.“ *P. Hünermann*, Tradition – Einspruch und Neugewinn 68. – „Die Autorität der Tradition wird auf diese Weise nicht geschwächt, sondern in gereinigter Form neu zur Geltung gebracht.“ *H. Küng*, Theologie im Aufbruch 83. – Vgl. hierzu auch *H. Häring*, Hans Küng 273; ebenso *H.J. Pottmeyer*, Die Suche 92f. – Bausenhart beschreibt diesen Umgang mit Tradition, indem er Kriterien nennt: „In einer Tradition bzw. einem Wirkungszusammenhang stehen heißt, sich in diese Tradition stellen: sich ihr mit ihrer Autorität stellen, von einem Stand aus und sich von da aus zu ihr verhalten: in Zustimmung/Applikation, Kritik/Bestreitung und Transformation/Innovation. In diesen Varianten von Rezeption geschieht genau Tradition, und Kirche läßt sich ebenso als Traditionsgemeinschaft bestimmen wie als Rezeptionsgemeinschaft.“ *G. Bausenhart*, Das Amt 88. – Vgl. hierzu DV 8.

¹⁶ Vgl. hierzu die systematischen Anmerkungen zum Traditionsbegriff von J. Drumm: „Die Einheit in der Vielfalt, die Identität im Wandel drücken sich nicht zuerst in der log. Vereinbarkeit v. T.en aus od. in deren historisch nachweisbarer Kontinuität, sondern in ihrem Verhältnis z. transzendentalen Einheit der Heilsgeschichte. [...] Denn die Verantwortung der Überl. in der Ggw. geschieht auf Zukunft hin u. ist offen für die je größere Wahrheit. Lebendige Überl. trägt daher das kritisch-innovative Potential stets in sich u. ist v. ihrem Wesen her antizipativ.“ *J. Drumm*, Tradition. V. Systematisch-theologisch 156.

¹⁷ Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass gerade die Liturgie ein *locus theologicus* ist, an dem christliche Tradition und aktuelle Lebenswirklichkeit in fruchtbarster Weise zusammenwirken müssen. Vgl. *S. Wiedenhofer*, Die Tradition 145. „Damit ist nicht nur gemeint, daß die Liturgie der hervorragendste Ort der Verkündigung ist und eine spezielle katechetische Funktion hat, daß sie [...] eine Art Dauerkatechese und Dauerpädagogik des Glaubens darstellt, sondern daß sie gerade als kultische Symbolhandlung eine unverwechselbare und unersetzbare Instanz kirchlicher Tradition ist.“ *Ebd.* 146. „Diese in der Ortsgemeinde dominie-

2 Auf dem Weg zum II. Vatikanum

Welche Motivationen und welche Intentionen führten zu den Überlegungen, einen seit mehreren Jahrhunderten praktisch nahezu verschwundenen Dienst wiederzubeleben? Lassen solche Überlegungen ein besonderes Profil des Diakons erkennen? Liegt hier ein Klärungsansatz für die heutigen Fragen an die Stellung des Diakonates, vor allem an seine Stellung in der Liturgie? In kurzen Zügen wird dieser lange Prozess vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfasst und mit besonderem Blick auf die liturgische Rolle des Diakons dargestellt. Dabei ist es notwendig, bis an den Ansatzpunkt dieser Entwicklung zurückzublicken, d.h. bis zum Konzil von Trient.

2.1 Erste Ansätze im Trienter Konzil

„Die Erneuerung des Ständigen Diakonats, [...] stellt ein einzigartiges Phänomen der kirchlichen Zeitgeschichte dar, für das wir nicht leicht Parallelen finden. Dabei kann die Geschwindigkeit und Zielstrebigkeit der Entwicklung überraschen: Zwischen den ersten Überlegungen über ein »Caritasdiakonats« in Freiburg in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts und der weitgehenden Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse und des Motuproprio »Sacrum Diaconatus ordinem« über die Erneuerung des Ständigen Diakonats vom 18. Juni 1967 liegen kaum 50 Jahre.“¹⁸ Diese Einschätzung *N. Trippens* mag stimmen, wenn es um das aktivere Bemühen um die Einführung des Diakonates als eigenständigen Dienst im engeren Sinne geht. Der erste Impuls, über den Diakonats und die weiteren Dienste innerhalb der römischen Kirche neben dem Presbyterat kritisch nachzudenken, lässt sich jedoch bereits im Trienter Konzil entdecken.¹⁹ In der 23. Sitzung vom 15. Juli 1563, befinden die Konzilsväter über das Sakrament der Weihe und kommen auch auf den Diakonats zu sprechen. Leider bleiben die Beschlüsse ein ganzes Stück hinter den vorherigen Diskussionen und Beratungen zurück. Dort hatte man noch die Wiederherstellung der *Dienste Diakonats, Subdiakonats* und der *Niederer Weihestufen* mit eigenen Aufgaben gefordert, wobei es sich dabei durchaus auch um konkrete (liturgische) Aufgaben handelte.²⁰ Dennoch fand die allgemein und offen formulierte Forderung nach einer

rende gottesdienstliche Form kirchlicher Tradition vollzieht sich immer in Wechselwirkung mit historischen und praktischen Bedingungen der Sozialität.“ *Ebd.* 148f.

¹⁸ *N. Trippen*, Die Erneuerung 83.

¹⁹ In der dritten Periode des Konzils von Trient (vom 18.01.1562 – 04.12.1563) unter Pius IV. wurden in der siebenten Sitzung (der dreiundzwanzigsten insgesamt) am 15.07.1563 auch die Fragen um die Weihe und damit verbunden die Ämter und Dienste verhandelt.

²⁰ „[...] atque in tremendo quidem sacrificio oblationes acceptas a subdiacono offerunt altari, componunt mensam Domini, Evangelium populo annuntiant, consecrantibus sacerdotibus assistunt, admonent populum de solemnibus ritibus in ecclesia observandis.“ *Concilium Tridentinum*, Canones reformati abusu de sacra-

Füllung der Niederen Weihen bis hin zum Diakonat mit tatsächlichen Aufgabenstellungen Eingang in den Text der 23. Sitzung, 17. Kanon.²¹ „Doch der Versuch scheiterte, weil [...] das Konzil in Anlehnung an das Kirchen- und Sakramentenverständnis des Thomas von Aquin das Amt in erster Linie als Amt des Priesters herausstellte.“²² Trotzdem zeigt die Diskussion unter den Konzilsvätern die Sensibilisierung für die Mangelsituation sinnentleerter Weihestufen im Durchgang zum Priestertum, im Besonderen beim Dienst des Diakons.²³ Die Beschlüsse der 23. Sitzung erwähnen den Diakonat neben dem 17. Kanon nur noch indirekt im 6. Kanon: „Wer sagt, in der katholischen Kirche gebe es keine durch göttliche Anordnung eingesetzte Hierarchie, die aus Bischöfen, Priestern und Dienern besteht: der sei mit dem Anathema belegt.“²⁴ Freilich bezeichnet das lateinische Wort *‘ministri’* wohl mehr das Gesamt der Dienste und Weihestufen unter dem hierarchischen Priesteramt als im Speziellen den Diakonat.²⁵ Dass die Diskussion auch in der Folgezeit ohne Wirkung geblieben ist, mag durch die Tatsachen eines im Trienter Konzil neu profilierten Priesteramtes (intensive und verbesserte Ausbildung in Seminarien) und die stärkere spirituelle Ausrichtung hin auf das eucharistische Sakra-

mento ordinis (6. iulii 1563), 601. – Kerkvoorde beschreibt die Neuansätze, die in Trient diskutiert, aber nicht weiter verfolgt wurden und bezieht sich dabei auf die Canones vom 06.07.1563: „Auch die interessanten Verordnungen dieses Dekrets blieben in der Folgezeit tote Buchstaben: die Beachtung der Interstitien zwischen den Weihen, die tatsächliche Ausübung der verschiedenen Ämter mit der entsprechenden Bewährung, die genaue Zuordnung dieser Ämter an die verschiedenen Weihen, die Zusage eines Gehaltes für die, die sie ausüben, die Übertragung der Ämter der vier niederen Weihen an verheiratete Männer, wenn kein zölibatärer Kleriker dafür zur Verfügung steht.“ *A. Kerkvoorde*, Erneuerung der niederen Weihen? 588.

²¹ Vgl. *Concilium Tridentinum*, Sessio septima [XXIII], Canon septimus decimus, 23. Sitzung (15. iulii 1563), 627f.

²² *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 63.

²³ Vgl. hierzu auch *B. Kleinheyer*, Lektoren und Vorleser 233f.

²⁴ DH 1776.

²⁵ Die hier bereits stark diskutierte Frage nach der Sakramentalität verschiedener Weihestufen entzündete sich in Trient noch weniger am Diakonat als vielmehr am Episkopat. „Während Trient nicht den ständigen Diakonat, wie wir ihn heute kennen, diskutiert, weil er zu der Zeit noch unbekannt war, erwähnt Trient den Diakonat nur einmal (zusammen mit dem Subdiakonat) als Teil der höheren Weihen, die Kleriker empfangen müssen auf dem Weg zum Priestertum. Ein möglicher Schlüssel zur Frage nach göttlicher oder kirchlicher Einsetzung des Diakonats ist Kanon 6 von Trient [...]. Der Schlüsselbegriff *divina ordinatione institutum* könnte wie folgt übersetzt werden: eingesetzt aufgrund göttlicher Disposition, Absicht, Anordnung oder Bestellung. Diese Formulierung ist ein Kompromiß und eine Veränderung des ursprünglichen Entwurfs, in dem es hieß, die Hierarchie sei *ex jure divino* eingesetzt, nach göttlichem Recht oder Gesetz. Die Mehrheit der Konzilsväter votierte für »eingesetzt nach göttlicher Disposition, Intention oder Anordnung«, denn sie bezweifelten, daß der Episkopat göttlichen Rechts sei, da er, anders als die Taufe oder Eucharistie, erst nach Jesu Himmelfahrt eingesetzt wurde.“ *L. Blyskal*, Über die kirchenrechtlichen Mittel 237. – Trotz einer Dominanz der Eucharistievollmacht als Kriterium für sakramentales Weiheamt, sieht *M. Hauke* den Diakonat im Tridentinum dem *‘ordo’* zugerechnet. Vgl. *M. Hauke*, Das spezifische Profil 118. Anders verhält es sich im römischen Katechismus, der die Beschlüsse Trients umzusetzen versucht hat. Im zweiten Teil, siebentes Hauptstück wird zwischen *‘innerem’* und *‘äußerem’* Priestertum unterschieden (CR II,7,23: „alterum interius, externum alterum“). CR II,7,24 rechnet die Niederen Weihen dem *‘äußerem’* Priestertum zu, während *‘inneres’* Priestertum durch fünf Grade gegliedert scheint (CR II,7,26: *sacerdotes, episcopi, archiepiscopi, patriarchae*; CR II,7,28: *Romanus pontifex*). Der Diakon gehört hier zum *‘äußerem’* Priestertum. Vgl. hierzu *M. Hauke*, Das spezifische Profil 118. – Die divergierende Sicht bezüglich der *‘ordo’*-Zugehörigkeit des Diakonates wird hier bereits deutlich. Vgl. Kapitel 7.1.

ment mit beeinflusst worden sein. Somit blieben die Weihestufen unter dem Priesteramt reine Durchgangsstufen, die bis 1972 weiterhin meist rudimentär vollzogen, den Werdegang der Priesteramtskandidaten kennzeichneten.²⁶ Mit Bedauern urteilt *Lécuyer* über diese vertane Chance nachtridentinischer Rezeption: „Wir müssen zugeben, daß es noch heute einen dauernden festen Diakonat in der Kirche gäbe, wenn dieser Canon [17] befolgt worden wäre; dann würden alle diakonischen Aufgaben ausschließlich von Diakonen erfüllt werden. Es ist zu bedauern, daß die Vorschrift des Konzils von Trient totes Papier geblieben ist.“²⁷

2.2 Überlegungen in der europäischen Kirche

„Die Intentionen des »Anfangs« schon lange vor dem II. Vatikanum, etwa ab dem 19. Jahrhundert, waren gerichtet auf die Wiederherstellung der diakonalen Dimension in den amtlichen Dienst der Kirche. Dieser Dienst war zwar in vielfältiger Form vorhanden, aber weitgehend in Großinstitutionen wie die Caritas aufgegangen.“²⁸ Diese Feststellung *G. Königs* spürt jener Fokussierung diakonalen Dienstes in den Diskussionen um seine Wiederherstellung vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil nach, die auch zu einer besonderen Perspektive für die Stellung und die Aufgaben des Diakons in der Liturgie geführt hat und mit der Stadt Freiburg im Breisgau besonders verbunden ist.²⁹ Inwieweit diese Fokussierung maßgebend für die Einführung des selbstständigen Diakonates geworden ist, wird

²⁶ Noch 1962 urteilt A. Keerkvorde: „Die heutige Situation, in der die niederen Weihen, die eigentlich Laienämter sind, in erster Linie und fast ausschließlich gradus ad sacerdotium sind, ist gänzlich anormal. Sie ist die Folge einer unabwendbaren Entwicklung, nachdem eine Sache einmal ihre Bedeutung und ihr Ziel verloren hat, und nur noch aus Formalismus vorhanden ist. Die allzu schroffe Trennung zwischen Priesterstand und Laienämtern, zwischen Klerus und Laienstand, die durch das Verschwinden des diakonischen Amtes noch verschärft wurde, ist eine Wirkung dieses Formalismus, der das Gleichgewicht der Ämter in der Kirche gestört hat. [...] Die kirchlichen Laienämter [...] sind indes keineswegs völlig verschwunden. Da sie eine Lebensnotwendigkeit sind, haben sie sich spontan wieder eingestellt, aber außerhalb des traditionellen und normalen Weges. Letzterer wurde zu einem archäologischen, anachronistischen Ritualismus.“ *A. Kerkvoorde*, Erneuerung der niederen Weihen 589f. – H.B. Meyer sieht diese Problematik bis in die heutige Praxis hinein erhalten und bezieht sich zu Recht auf den fragwürdigen Umgang mit dem *Motuproprio* 'Ministeria Quaedam' Pauls VI. von 1972: „Die geschichtliche Entwicklung hat dazu geführt, daß seit dem Mittelalter die genannten Zusammenhänge und die Wahrheit bzw. der Wirklichkeitsbezug im Bereich der kirchlichen Dienste immer mehr verloren gegangen sind. Das gilt vor allem vom Diakonat und den Laiendiensten. [...] Die Beauftragungen der Priesteramtskandidaten entsprechen in diesem Kontext immer weniger der Wahrheit und verlieren an Plausibilität und Akzeptanz.“ *H.B. Meyer*, Liturgischer Leitungsdienst 118f. – Wilhelm Schamoni verweist allerdings auf ein ungarisches Phänomen. Im 16.-18. Jhd. habe man ausgehend von Trient sogenannte Lizentiaten (verheiratete Laien) als Gottesdienstvorsteher im Wortgottesdienst, in Taufe, Trauung, Beerdigung, Katechese und Predigt eingesetzt. Vgl. *W. Schamoni*, Familienväter 58.

²⁷ *J. Lécuyer*, Der Diakonat 219.

²⁸ *G. König*, Diakonat – ein ungeklärtes Amt 617.

²⁹ Es erscheint deshalb interessant, dass bis heute der südwestdeutsche Raum, allen voran die Diözese Rottenburg-Stuttgart dieser Perspektive von Diakonat treu geblieben ist und eine diakonisch-caritative Profilierung des Diakonates am konsequentesten umzusetzen versucht.

zu fragen sein, da gleichzeitig eine zweite Blickrichtung die Frage nach dem Diakonat beeinflusst hat. Auch der drohende Priestermangel und die Forderung nach stärkerer Beteiligung von Laien im kirchenamtlichen Bereich bildeten den Hintergrund für die Diskussion um den Diakonat.³⁰

1840 dachte der Frankfurter Arzt und Schriftsteller *J.K. Passavant* über die Wiedererrichtung des Diakonates nach, um die Kluft zwischen Priester und Laien kleiner werden zu lassen.³¹ Hier scheint eine amtstheologische Perspektive Hintergrund zu sein, die ihren Ansatz durchaus auch in der Liturgie hat.³² Diesen Überlegungen schloss sich *M. von Diepenbrock*, Kardinal und Fürstbischof von Breslau, an.³³ 1884 erschien eine größere Abhandlung von *Johann Nep. Seidl* in Regensburg über den Diakonat und seine Hintergründe.³⁴ Der französische Priester *Dom A. Gréa* forderte 1885 eine „Wiederherstellung des Weihediakonates mit betont caritativem Charakter“.³⁵ Hier wird die von *G. König* beschriebene Perspektive eines diakonisch-caritativen Diakonates erstmalig erkennbar.

Auch die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche und damit erste Überlegungen einer Zulassung von Frauen zum Diakonat wurden von den Frauenverbänden angedacht und erhielten hierbei kirchliche Unterstützung. „Die im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstehenden Frauenverbände, die apostolischen Initiativgruppen, stellen die Frage nach der Zulassung der Frauen zum Diakonat. Ein bedeutsames Zeugnis zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist der Vortrag des damaligen Professors Michael Faulhaber »Das Diakonat der Frau« von 1905. Treibende Kräfte waren Frauen, die den katholischen bayerischen Frauenbund mitbegründeten. Einige von ihnen wurden vom späteren Münchener Erzbischof in der Kapelle des Bischofshauses zu Diakoninnen gesegnet.“³⁶

³⁰ Vgl. auch *M. Lehner*, Nicht Fisch, nicht Fleisch 361. – Die Darstellung im vorliegenden Abschnitt versucht einen chronologischen Zusammenhang durchzuhalten, um die Gleichzeitigkeit beider Perspektiven und die zeitweilige Dominanz der einen oder anderen Fokussierung zu beleuchten und die institutionelle Reaktion und Konsequenz im II. Vatikanum und seiner folgenden Perspektive vom Diakonat zu erhellen.

³¹ Vgl. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 343.

³² Man denke in diesem Zusammenhang nur an den Diakonat in den Ostkirchen, der in der Liturgie Brückenfunktion zwischen Presbyter und Altar und der Gemeinde wahrnimmt. Auf der einen Seite Sprecher der Gemeinde (z.B. in den Ektenien) ist er auch Sprecher und Helfer (z.B. bei Prozessionen und Akklamationen) des Presbyters bzw. Bischofs.

³³ Vgl. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 344.

³⁴ Vgl. *J.N. Seidl*, Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung, Regensburg 1884. – *W. Schamoni* würdigt das Werk *J.N. Seidls* in seiner einzigartigen Bedeutung für eine längere Etappe in der Forschung über den Diakonat. Vgl. *W. Schamoni*, Familienväter 5.

³⁵ *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 344.

³⁶ *P. Hünemann*, Theologische Argumente 100. – Vgl. *D. Reiningger*, Diakonat der Frau 44. – *S. Düren* berichtet allerdings von der Ablehnung *Faulhabers* eine amtliche Diakonin einzuführen. Seine fünf Varianten von

In Italien lassen sich nach der Jahrhundertwende erste Überlegungen nachweisen, die auch eher von einer Entlastung des Priesteramtes her motiviert sind. Schon „1912 wies Viginio Marchese darauf hin, wie nützlich es wäre, ständige Diakone mit weltlichen, administrativen, organisatorischen und sozialen Aufgaben zu betrauen, die meist sehr viel Zeit in Anspruch nehmen“³⁷. Beide Ansätze treten nun deutlicher zutage, die die Diskussion um den Stand eines zukünftigen Diakonates kennzeichnen werden: Der Diakon als Garant und Repräsentant diakonischer und caritativ-sozialer Aufgabenstellungen zum einen und als Hilfestellung für den Priester zum anderen.³⁸ Beide Sichtweisen beinhalten auch eine unterschiedliche Perspektive für die liturgische Stellung des Diakons. Diese Perspektiven bestimmen bis heute maßgeblich die Diskussion.

1930 wurde durch wissenschaftliche Erarbeitung auch die Frage nach dem Frauendiakonat erneut aufgeworfen.³⁹ Von *E. Stein* wird berichtet, sie habe sich zu diesem Thema geäußert und die Wiedereinführung des Diakonates der Frau als konsequente Entwicklung gesehen.⁴⁰

1934 veröffentlichte der Caritasdirektor *G. von Mann* in Freiburg i. Br. in der Zeitschrift „Caritas“ einen Artikel über eine Form von Caritas und Diakonat.⁴¹ Diesen Caritas-Diakonat sah er verwurzelt in der liturgischen Opfergemeinschaft. Es war eine Forderung für eine liturgische Sendung der in der Caritas tätigen Laien und noch nicht für eine sakramentale Weihe.⁴² Interessant ist hierbei das Empfinden für eine Verwurzelung der Caritas in der Eucharistie. Im Jahr 1935 forderte *Dr. Schröder* in

‘Frauendiakonat’ basieren auf dem gemeinsamen Priestertum. Vgl. *S. Düren*, Über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch 151; 218ff.

³⁷ *A. Marrassini*, Die Erneuerung des Diakonates 448.

³⁸ Vgl. *R. Busemann*, Diakonat – zwischen Utopie und Wirklichkeit 14. – Andreas Weiß sieht sogar mehrfache Ansätze: „Die Diakonatsbewegung setzte sich aus mehreren Strömungen zusammen, welche selbst wieder in einen sozialen, politischen, historischen und geographischen Kontext verwoben waren.“ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 65.

³⁹ Vgl. *H.V. Borsinger*, Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche, Borna-Leipzig 1930. – „Die wohl erste einschlägige Dissertation einer Frau (im rechtswissenschaftlichen Bereich).“ *F. Kukula*, Zur Entwicklung 305. – Borsinger schreibt über die kirchengeschichtliche Entwicklung und den Niedergang des frühchristlichen Diakoninnenamtes.

⁴⁰ Vgl. *F. Kukula*, Zur Entwicklung 306.

⁴¹ Vgl. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 344f. – Der Diakonat als spezifischer Dienst der Diakonie bzw. Caritas hatte sein Vorbild im evangelischen Diakonat, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum entstanden war (verwiesen sei z.B. auf das sog. Rauhe Haus in Hamburg) und rein sozial-caritativ ausgerichtet war. Doch war man von Anfang an bemüht diesen Diakonat nicht vollständig zu kopieren. Vgl. hierzu *R. Mascini*, 30 Jahre Diakonat 8f. – „Und zusätzlich, mehr wie bei den evangelischen, so muss man damals bei der Caritas gemeint haben, würden die katholischen Diakone durch Amt und Sakramentalität der katholischen Lehre nach noch einmal eine einmalige theologische Deutung und einen gläubigen Tiefgang bekommen: Der Caritasmitarbeiter und damit die Caritas selbst [...] würden durch die Weihe wesentlich an Christus und seine Kirche gebunden!“ *Ebd.* 9.

⁴² Vgl. *N. Trippen*, Die Erneuerung 84.

Köln die Wiedererrichtung des Diakonates mit den dreifachen Aufgabenfeldern: Liturgie, Caritas und Katechese.⁴³ Sein Schüler *H. Schütz* sprach 1936 vom Modell des Pfarrdiakons, zur Entlastung der Priester.⁴⁴ Dabei vermied er offen über eine Diakonenweihe zu sprechen.⁴⁵ Im Konzentrationslager Dachau entstand eine Diskussionsrunde über die Zukunft der kirchlichen Amtsstrukturen. In einem 9-Punkte-Plan wurden von *W. Schamoni* die Ergebnisse zur Wiedererrichtung des Diakonates festgehalten und 1947 von *P. Pies* veröffentlicht.⁴⁶ Hier wird nun auch der Blick geweitet und die Situation der Kirche außerhalb Europas zugrunde gelegt, was für die Perspektive eines erneuerten Diakonates in der Diskussion des II. Vatikanums nicht ohne Belang war.⁴⁷

Angeregt von den Dachauer Überlegungen⁴⁸ begann *J. Hornef* 1948 seine Gedanken über eine Wiederherstellung des Diakonates zu veröffentlichen. Über sich selbst schrieb er: „Ziel seiner Ausführungen ist der Weihediakonat als Lebensberuf im Sinne einer Berufung, mit seelsorgerlich-priesterlichen Aufgaben (Liturgie, Caritas, Katechese, Hausseelsorge, Jugendarbeit), ohne Verpflichtung zum Zölibat, dafür beispielhaftes Familienleben. Aber auch ein nebenberuflicher Diakonat wird erstrebt [...]. Noch nicht genügend gesehen ist das Leben aus den Kräften der Liturgie, ebenso die große Bedeutung caritativer Tätigkeit.“⁴⁹ Und über den Stellenwert der Liturgie fügte er hinzu: „Wie immer der Einsatz sein mag, in jedem Falle wird eine liturgische Betätigung für erforderlich ge-

⁴³ „Schräder glaubt, die Erneuerung müßte an den noch praktizierten Dienst des Küsters anknüpfen, der zum Dienst des Diakons gehoben werden müsse.“ *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 345.

⁴⁴ Vgl. *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 65 und *N. Trippen*, Die Erneuerung 84.

⁴⁵ Vgl. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 346.

⁴⁶ Vgl. *ebd.* 347ff.; siehe auch *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 10. – Der Wortlaut ist zum Teil nachzulesen bei *N. Trippen*, Die Erneuerung 84.

⁴⁷ „Die Überlegungen und Anregungen zur Erneuerung eines eigenständigen Diakonats drangen nach dem Zweiten Weltkrieg in verschiedenen Ländern Europas und aus der Dritten Welt weitgehend unabhängig voneinander an die Öffentlichkeit.“ *N. Trippen*, Die Erneuerung 83.

⁴⁸ Vgl. *J. Hornef*, Kommt der Diakon 8.

⁴⁹ *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 349. Hornef spricht hier von sich in der 3. Person. – Die Bedeutung Hornefs für den Diakonat wurde vielfach gewürdigt: „Die Ausführungen von Hornef sind von großer Ehrfurcht und Liebe zur Kirche getragen, sie sind ein beredter Ausdruck der Sorge um die zahllosen Seelen, deren Heil in großer Gefahr ist. Mancher Hirte und Oberhirte, der von den Sorgen und Schwierigkeiten seines Amtes niedergedrückt werden könnte, dürfte aufatmen, wenn er den guten Willen sieht, der aus diesen Ausführungen spricht, und die Zustimmung, mit der sie in der Laienschaft aufgenommen werden.“ *W. Schamoni*, Familienväter 7. – „Er sollte zum unermüdlichen Promotor des Gedankens in der Zukunft werden. Er sah im Diakonat ein geeignetes Mittel, die Diasporasituation angesichts des zunehmenden Priestermangels pastoral aufzufangen. Hornef dachte dabei von Anfang an an haupt- und nebenberufliche Diakone, die in der Regel verheiratet sind.“ *N. Trippen*, Die Erneuerung 85. – „Ihm ging es um die quantitative Verbesserung der Seelsorge, um die Sicherstellung der Betreuung der Gläubigen.“ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 66. – „In seinen Vorstellungen wird deutlich, dass er den Diakonat vom Mangel an Priestern her definiert und weniger von einem eigenen Profil als Ausdruck des Dienstcharakters der Kirche.“ *W. Stockburger*, Der Diakon 18. – Vgl. zu diesem Urteil *J. Hornef*, Kommt der Diakon 19.

halten. Die Liturgie soll auch beim Diakon Mitte des Lebens sein.⁵⁰ Zahlreich und vielfältig werden nun die Veröffentlichungen in der Folgezeit, die eine Wiedereinführung mit unterschiedlicher Gewichtung fordern.⁵¹

1950 begann *H. Kramer* im Freiburger Wohlfahrtspfleger-Seminar des Deutschen Caritasverbandes eine Ausbildung mit dem Ziel des Diakonates. 1951 wurde von ihm der erste „Diakonatskreis“ mit sieben Männern ins Leben gerufen.⁵² Ziel dieses Diakonenkreises war die „Vorbereitung auf den hauptberuflichen Diakon mit *primär caritativen Aufgaben*. [...] Das Anliegen dieser prägenden Gestalt des heutigen Diakonates war eine neue Sicht des kirchlichen Dienstes als Diakonie an den Menschen unserer Zeit, die zuerst nach dem Vorbild Jesu Christi gelebt werden muß und dann erst interpretiert werden kann.“⁵³ Sein Ziel, der Diakonatskreis mit „einem klaren Schwerpunkt im sozial-caritativen Bereich“⁵⁴, wurde 1952 in seinem „Werkblatt des Diakonatskreises“ deutlich.⁵⁵

„Der Überblick über die zugängliche Literatur beweist, daß dieser Aufbruch unabhängig voneinander an verschiedenen Orten immer wieder geschehen ist.“⁵⁶ Und er zeigt darüber hinaus, wie sich bereits gewichtige Hauptperspektiven entwickelten, die heute nach wie vor für die Stellung des Diakons auch in der Liturgie von Bedeutung sind.

⁵⁰ *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 354. – *J. Hornef* sieht im Diakonatskreis eine Chance der stärkeren Beteiligung bisheriger Laien in der Liturgie. Vgl. *J. Hornef*, Kommt der Diakon 24. Dabei nimmt gerade seine Vorstellung vom liturgischen Dienst des zukünftigen Diakonates eine recht intensive Form an: „Wie der Diakon mit dem Priester täglich zur Feier der hl. Liturgie an den Altar schreiten soll, so soll er auch – wenn auch nur in beschränktem Ausmaß – an dem Stundengebet der Kirche beteiligt sein.“ *Ebd.* 34. Für ihn ist der Diakonatskreis Teilhabe am priesterlichen Opferauftrag vom Altar in das Leben hinein. Vgl. *ebd.* 28ff. Noch an der vorkonziliaren Liturgie orientiert, sieht *J. Hornef* eine liturgische Brückenfunktion für den Diakon auch in der muttersprachlichen Übersetzung und Interpretation der lateinischen liturgischen Gebete des Priesters. Vgl. *ebd.* 161. – Diese Sicht liturgischer Aufgaben des Diakons sieht den Diakonatskreis in einer starken Zuordnung zum Priester.

⁵¹ Z.B. *A. Schuchert* 1948. Vgl. *N. Trippen*, Die Erneuerung 85. – *H.H. Gehle* 1949, Generalvikar *A. Teobaldi* 1950 in der Schweiz, *F. Gestaltmeyer* 1951. Vgl. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 349.

⁵² Vgl. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 350. – „Wesentlich ist, daß hier von vornherein der *Weihediakonatskreis* klar ins Auge gefaßt ist.“ *N. Trippen*, Die Erneuerung 85.

⁵³ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 67.

⁵⁴ *M. Lehner*, Nicht Fisch, nicht Fleisch 362.

⁵⁵ Vgl. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 351. – *Stockburger* sieht bei *Kramer* „schon die sicher auch fruchtbare Spannung [...] zwischen den verschiedenen Ansätzen, aus denen heraus das Ständige Diakonatskreis wieder eingeführt werden sollte, eine Spannung, die uns bis heute noch begleitet.“ *W. Stockburger*, Der Diakon 18.

⁵⁶ *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 351.

2.3 Impulse aus der Weltkirche

Eine stärkere Akzentuierung erhielt der Diskussionsprozess um den Diakonat, als der Blick über den binneneuropäischen Raum geweitet wurde und die Einführung des Diakonates zu einem Anliegen der Weltkirche wurde. 1953 veröffentlichte *W. Schamoni*, angeregt durch die Gespräche im Konzentrationslager von Dachau, seine weiterführenden Überlegungen zum Diakonat unter dem Titel „Familienväter als geweihte Diakone“. Die Perspektive der Weltkirche führt hier zu einer klaren Motivierung für einen wiedererrichteten Diakonat: „Und das eigentliche Problem der europäisch-amerikanischen Diaspora, der Weltmission und Südamerikas ist der Mangel an Priestern. Bei weitem am schlimmsten, grenzenlos ist er in Mittel- und Südamerika. Die Frage lautet: Kann *heute*, unter solchen Verhältnissen, der verheiratete Diakon nicht häufig der ordentliche Helfer des Priesters sein? Kann es sein, nicht hier oder dort, in diesem oder in jenem Lande, sondern in allen fünf Weltteilen?“⁵⁷

Vom Laienapostolat ausgehend, das auch in den außereuropäischen Ländern von großer Wichtigkeit ist, plädiert *W. Schamoni* für ein Weiheamt nicht aus Funktions-, sondern Qualitätsgründen.⁵⁸ Defizite werden vor allem in den Aufgaben der Gemeindeleitung gesehen. So wie es manchen Landstrichen in der Spätantike gegangen sei, in denen das Christentum nur langsam Fuß fassen konnte, so gehe es heute den außereuropäischen Ländern.⁵⁹ Hier ist der Diakon mehr als nur Helfer des Priesters. Er bekommt Leitungsfunktion und wird in der Liturgie stärker mit der Eucharistie bzw. der Kommunion in Verbindung gebracht.⁶⁰ Der Diakon wird so auch zum Gottesdienstleiter einer sonntäglichen nichteucharistischen Feier.⁶¹ „Die Hauptaufgabe des Diakons wäre der regelmäßige sonn-

⁵⁷ *W. Schamoni*, Familienväter 8.

⁵⁸ Vgl. *ebd.* 12.

⁵⁹ Vgl. *ebd.* 30. *W. Schamoni* spielt auf Zeugnisse an, die von Diakonen als Gemeindeleiter berichten. – So z.B. die Zeugnisse der Synode von Arles 314, die der Eucharistie vorstehende Diakone verurteilte und somit deren Existenz bestätigte. „Can. 16(15) könnte sich damit auf Zustände beziehen, die entstanden waren, als Diakone nach der Vertreibung und Gefangennahme von Bischöfen und Priestern Funktionen an sich gezogen hatten, die ihnen nicht zustanden. Vielleicht wird aber auch ein typisch gallischer Mißbrauch aufs Korn genommen, der mit der Verbreitung der Kirche in ländlichen Gegenden und fehlenden Priestern zusammenhing.“ *E. Dassmann*, Kirchengeschichte 2/1, 35. – Ähnlich scheint die Synode von Elvira (zwischen 300 und 303 n.Chr.) von Diakonen in der Gemeindeleitung zu berichten (Can 77), denen deshalb das Recht der Taufe, aber nicht der Firmung zustünde. Vgl. *W. Croce*, Aus der Geschichte 112. – Zur Taufe in den Texten von Elvira vgl. Anm. 268.

⁶⁰ „In der Notsituation zahlloser Seelsorgestationen und Filialgemeinden, in denen die heilige Messe sonntags vielleicht nicht einmal jeden Monat gefeiert wird, wenn auch werktags öfter, dürfte wohl der Diakon der richtige Nothelfer sein.“ *W. Schamoni*, Familienväter 32.

⁶¹ „Wenn ein Diakon da wäre, würde an allen Sonn- und Festtagen, an denen die heilige Messe nicht gefeiert wird, von ihm ein Gebets- und Lesegottesdienst gehalten werden, von dem der Heiland selbst gesagt hat, daß er mitten unter den Betenden sei.“ *Ebd.* 36.

tägliche Gottesdienst mit seinen Lesungen, Wechselgebeten und Liedern, und mit der Kommunionfeier als Mittelpunkt.⁶² Für die Predigt empfiehlt *W. Schamoni* das seiner Meinung nach gute Modell der Lesepredigt: „Würden vom Diakon Predigten verlangt, so müßte er ein theologisches Studium absolviert haben. Solche Kandidaten werden verhältnismäßig selten sein, während man hoffen darf, in jeder Filialgemeinde einen Familienvater mit warmem Herzen und wachem Geist zu finden, der die Sorge für das Reich Gottes zu seiner eigenen machen würde.“⁶³

Solche Überlegungen bringen *W. Schamoni* in direkten Gegensatz zu anderen Modellen, die zur gleichen Zeit diskutiert werden.⁶⁴ Gerade in dieser weltkirchlichen Perspektive lassen sich liturgische Aufgabenfelder erkennen, die für den Diakon Realität nach dem II. Vatikanum geworden sind. „Eine sehr wichtige Aufgabe dieser Gehilfen der Priester wäre es, den Kranken die heilige Kommunion zu bringen und den Sterbenden beizustehen. Wenn es ihnen auch nicht möglich ist, von Sünden loszusprechen, so können und müssen sie doch den Sterbenden die heilige Kommunion reichen, wenn ein Priester nicht zur Stelle sein kann.“⁶⁵ Nur in der Verpflichtung zur Tagzeitenliturgie ist Schamoni zurückhaltend. „Auch die Verpflichtung zum Breviergebet müßte diesen Diakonen genommen werden. Das Entscheidende ist, daß sie beten und ein innerliches Leben führen. Ohne das würden sie niemals als Diakone in Frage kommen. Wenn die Kirche ihnen Pflichtgebete auferlegen will, wird sie jenes Maß finden, das sie weder in ihrem weltlichen noch in ihrem geistlichen Berufe behindert.“⁶⁶ Solche Diakone könnten aus den Reihen der bereits vorhandenen Katechisten stammen. „Aber Diakone können nun doch wieder viel mehr tun als Katechisten.“⁶⁷ *W. Schamoni* zitiert einen Missionsbischof, der die Grenzen der Katechisten benennt. Sie können keine Sakramente spenden und sind somit nur »Handlanger« der Priester.⁶⁸ Diakonen rechnet er aber eine große Pionieraufgabe bei der Missionierung und Pfarreigründung zu. Deutlich zeigt sich hier der Aufgabenkatalog, der in den Konzilsschriften des II. Vatikanums wieder zu finden ist.

⁶² *Ebd.* 36f.

⁶³ *Ebd.* 36.

⁶⁴ So schreibt Schamoni selbst: „Die Sorge für die Notleidenden, die seit den Tagen der Apostel eine Hauptaufgabe der Diakone gewesen ist, werden sie unter den gekennzeichneten Umständen oft besser ihren Frauen überlassen müssen.“ *Ebd.* 38f. Vgl. dagegen gleichzeitige Vorstellungen eines caritativ-diakonischen Ansatzes, Kapitel 2.2.

⁶⁵ *W. Schamoni*, Familienväter 39.

⁶⁶ *Ebd.* 41.

⁶⁷ *Ebd.* 61.

⁶⁸ Vgl. *ebd.*

2.3.1 ASIEN

Die entscheidende weltkirchliche Forderung nach der Wiedererrichtung des Diakonates formulierte der indonesische Missionsbischof *W. van Bekkum* auf dem Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß in Assisi 1956 in seinem Referat „Die Liturgische Erneuerung im Dienst der Missionen“.⁶⁹ *W. van Bekkum* entwarf ein großes Gesamtkonzept, das bereits die Liturgiereform nach 1963 erkennen lässt.⁷⁰ Seine Forderung nach dem Diakonate war wie bei vielen anderen Missionaren vom Priestermangel her motiviert: „Für Gegenden, in denen Priestermangel herrscht – dies gilt nicht nur für die Missionen –, wäre dies von größtem Gewinn. In vielen Missionen ist es die Regel, daß auf ungefähr zwanzig Seelsorgestellen ein Priester kommt!“⁷¹ Deshalb nennt auch er ganz klare liturgische Aufgaben für den Diakon: Kommunionausteilen, Spendung der Taufe, Leiten des sonntäglichen priesterlosen Gottesdienstes. „Man sollte als Prinzip aufstellen: Niemand solle eine bleibende Aufgabe im Dienste der kultischen Gemeinschaft verrichten ohne einen formellen, persönlichen Auftrag durch die Kirche und ohne eine besondere Weihe für diese Aufgabe.“⁷² Für geeignete Personen erachtete er bewährte Männer. *W. van Bekkum* sah den Ständigen Diakonate weiter gefasst als nur im Priesterersatz. Er sprach von organischer Kirchenstruktur und versuchte dies in Indonesien auch zu praktizieren.⁷³

Ebenso deutlich wurde *J. Hofinger*; er benannte für die Kirche in Manila den Diakonate mit den Aufgabenfeldern: Austeilung der Kommunion, Krankenkommunion im Rahmen der Krankenseelsorge, Sonntagsgottesdienst in Abwesenheit des Priesters, aber auch dessen Assistenz beim feierlichen

⁶⁹ Die Rede van Bekkums fand vielfache Würdigung: „Die Frage wurde hier aufgegriffen aus der Sicht der missionarischen Liturgie und als bedeutsame Möglichkeit missionarischer Anpassung“. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 355. – „Seine klare Stellungnahme ist umso bedeutender, als van Bekkum vom Organisationskomitee eingeladen war, in seinem Referat nicht so sehr seine persönlichen Wünsche als vielmehr den Standpunkt der Mission zur Geltung zu bringen.“ *J. Hofinger*, Diakonate in der Mission 202.

⁷⁰ Besonders erwähnenswert sind die Überlegungen zur Inkulturation: „Aber auch wenn alle Möglichkeiten der heutigen Gesetzgebung in der Kirche ausgeschöpft werden, bleibt noch eine Reihe dringender Wünsche für einen lebendigen Gottesdienst in der Missionspfarrei offen, Wünsche, die auf Adaptation, auf Anpassung der bestehenden Liturgie, und auf Adoption, auf Übernahme bestimmter einheimischer Elemente, hinauslaufen.“ *W. van Bekkum*, Die liturgische Erneuerung 170f. „Es ist uns darum zu tun, daß der Mission durch Adaptation und Adoption in der Liturgie eine stärkere Durchdringung des gesamten gesellschaftlich-kulturellen Lebens der Neubekehrten gelingt.“ *Ebd.* 171. „Doch die neuen Völker der Kirche erbitten vom Heiligen Vater eine großzügige Liturgiereform, nicht um sich von der Kirche zu entfernen, sondern eben weil sie katholisch sind und in den Nöten und Bedrängnissen unserer Zeit ganz und lebensnah katholisch sein wollen.“ *Ebd.* 174.

⁷¹ *Ebd.* 180.

⁷² *Ebd.*

⁷³ Vgl. *W. van Bekkum*, Diakone für Indonesien? 513f.

Amt, Taufspendung, Trauung, Begräbnis und Verkündigung des Wortes Gottes. Somit sei der Diakon ideales Bindeglied zwischen Gemeinde und Priester.⁷⁴ Gleichzeitig machte er aber auch auf die Widerstände aufmerksam, die viele Missionare einem erneuerten Diakonat entgegenbrachten. „Für gar manche, um nicht zu sagen noch ziemlich viele Missionare bedeutet das Bestreben, »verheiratete« Diakone im Missionswerk anzustellen, geradezu ein Ärgernis, das sie von vornherein gegen die liturgische Bewegung einnimmt. Es ist ihnen ein neuer Beweis, wie »verstiegen« und lebensfremd die liturgische Bewegung sei, wie wenig sie jedenfalls für die Mission passe.“⁷⁵ Deshalb sprach er sich für eine schrittweise Erneuerung aus.⁷⁶ E. D'Souza, Erzbischof in Indien, wollte mit dem Ständigen Diakonat dem Priestermangel und der Krise der Katecheten⁷⁷ in Indien entgegenwirken. „Für viele würde der Diakon *der* Heilsbringer sein.“⁷⁸ Den Diakon sah er in der Rolle des Sakramentenspenders. „Man darf den Gottesdienst, den der Diakon in der Abwesenheit des Priesters abhalten kann, nicht unterschätzen. Er kann das Wort Gottes lehren und predigen.“⁷⁹ Der Diakon nicht als Priesterersatz, sondern als Brücke zwischen Priester und Gemeinde stand ihm vor Augen. Somit sah auch er die Katecheten als ideale Kandidaten für ein künftiges Diakonat.⁸⁰

Ein aktueller Blick nach Asien zeigt 2002 bei nur 115 Diakonen in absoluten Zahlen die schwächste Akzeptanz eines wiedererrichteten Diakonates. Diese Zahlen sind allerdings in Verbindung zu den Katholikenzahlen des gesamten Kontinents zu betrachten, doch darf immerhin die Zahl von 8 Diakonen für ein 'katholisches' Land mit vielen Millionen Katholiken wie die Philippinen verwundern.⁸¹

⁷⁴ Vgl. J. Hofinger, Diakonat in der Mission 203-207.

⁷⁵ *Ebd.* 203. – Dabei scheint die Angst eine Rolle gespielt zu haben, der ohnehin schwer verständliche Zölibat der Priester in den damals sogenannten Missionsländern könne durch verheiratete Diakone noch problematischer werden. Vgl. *ebd.* 207f.

⁷⁶ Vgl. *ebd.* 211ff.

⁷⁷ Die in Lateinamerika als 'Katechisten' bezeichneten Laienmitarbeiter werden von D'Souza als 'Katecheten' betitelt.

⁷⁸ E. D'Souza, Ständige Diakone 502.

⁷⁹ *Ebd.* 503.

⁸⁰ „Ein Grund, warum der Katechet Erfolg hat, wo der Missionar »leicht ins Fettnäpfchen treten« kann, ist, daß der Katechet aus dem Milieu stammt, in dem er arbeitet. Darum wird auch der geweihte Diakon in gewisser Hinsicht einen Vorteil vor dem Priester haben.“ *Ebd.* 507.

⁸¹ Vgl. *Weltstatistik 2002*, 163.

2.3.2 LATEINAMERIKA

Schaut man auf die lateinamerikanischen Länder, so zeigen sich die gleichen Argumentationsmuster. „Der Hauptgrund, warum der Ruf und die Bitte nach einer Erneuerung des Diakonates in Lateinamerika ergehen, ist der Priestermangel.“⁸² F. Lepargneur sieht die vornehmlichsten Aufgaben in der Verkündigung und verweist deshalb auf die Katechisten, doch sollte deren Bemühungen in den Vollzug der Sakramente münden, die sie als Diakone dann spenden könnten. „Die erste Aufgabe der brasilianischen Diakone wäre die christliche Unterweisung der Massen, besonders der bäuerlichen. Jedermann wird unter der Hand erraten, wie groß das Problem der Unwissenheit in religiösen Elementardingen ist. [...] Dies erfordert einfach die Situation der Gebiete, in denen die Sakramente gewiß in unzureichendem Maß gespendet werden, in denen sie aber noch zuviel gespendet werden im Vergleich zu dem minimalen Umfang, in dem die Menschen dieser Gegenden religiös unterrichtet sind“⁸³. „Um in solchen Situationen“, nämlich völlige Unkenntnis und blindes Mitvollziehen irgendwelcher Riten, „Hilfe zu schaffen, müßte man die Aufgabe des Katechisten aufwerten. Die Diakonatsweihe bietet sich dazu als ein vorzügliches [...] Werkzeug dieser Aufwertung an.“⁸⁴ Ebenso käme diesen Diakonen die Leitung der priesterlosen Sonntagsgottesdienste zu.⁸⁵ „Die Aufwertung der Aufgabe der Katechisten müßte Hand in Hand gehen mit der Entwicklung einer priesterlosen Liturgie: der Diakon ist nicht nur derjenige, der eine *Gemeinschaft von Gläubigen* heranbildet und so für das Kommen des Priesters vorbereitet; er führt die christliche Gemeinde bereits zum Gebet. Er versammelt sie also als *Gebetsgemeinschaft*, [sic!] und formt sie als *Liebesgemeinschaft*.“⁸⁶ Über das bisher immer wieder gleich lautende Curriculum des liturgischen Diakonates tauchen auch weiterführende Überlegungen auf, die einen Verweis auf spätere und heute noch aktuelle Problemstellungen darstellen. „Die Frage, ob der Diakon die Krankensalbung spenden könnte, [...] wollen wir hier offenlassen, obwohl wir glauben, daß es nach der Tradition und Theologie der Kirche nicht unmöglich ist, daß dem Diakon einmal diese Vollmacht zugesprochen wird.“⁸⁷

⁸² F.H. Lepargneur, Ein Diakonats 463.

⁸³ Ebd. 465.

⁸⁴ Ebd. 466.

⁸⁵ Vgl. ebd. 467.

⁸⁶ Ebd. 469.

⁸⁷ Ebd. 469f.

Aktuell stößt der Diakonat in den lateinamerikanischen Ländern auf unterschiedliche Akzeptanz. Nach einer anfänglichen Euphorie zeichnet sich mancherorts eher Zurückhaltung ab, da die Vorzüge des Diakons vor dem Katechisten in der Realität in keinem Verhältnis zur höheren Bezahlung des Diakons gesehen werden.⁸⁸ Nach offiziellen Angaben waren 2002 in Brasilien immerhin 1331 Diakone tätig, in Argentinien 556.⁸⁹ In Bolivien dagegen waren nur 70 und in Peru 56 Diakone registriert.⁹⁰ Auch wenn die beiden letztgenannten Länder ihrer Größe wegen auch eine niedrigere Gesamtzahl von Katholiken aufweisen⁹¹, ist die Diskrepanz zu Brasilien und Argentinien ebenso auffällig, wie zu den relativ hohen Diakonenzahlen in Europa und Nordamerika.

2.3.3 AFRIKA

Bei den deutlichen Übereinstimmungen asiatischer und lateinamerikanischer Vorüberlegungen, mag es nicht verwundern, auch im afrikanischen Raum auf die gleichen Motive für einen zukünftigen Diakonat zu stoßen. „Die an entfernten Orten isolierten Christen könnten mit einem Ortsdiakon einen viel wirksameren und missionarischen Sonntagsgottesdienst feiern, als es unter der Leitung eines Katechisten oder eines Laien möglich ist, weil der Diakon predigen und die heilige Kommunion austeilern könnte. [...] An der zentralen Missionsstation drängen sich an Sonn- und Feiertagen oft Hunderte und Tausende von Gläubigen zum Tisch des Herrn: die Austeilung der Kommunion könnte hier viel würdiger geschehen mit Hilfe von Diakonen.“⁹² *J. Perraudin*, der diese Überlegungen referierte,

⁸⁸ U. und S. Silber aus der Diözese Würzburg waren in den vergangenen Jahren (1997-2002) mit dem Aufbau einer Diakonenausbildung für die Diözese Potosí beauftragt, die erst in jüngster Zeit die Konkretisierung des Diakonates in Angriff genommen hat. Über die ersten Diakone der Diözese Potosí berichten *S. u. U. Silber*, Seelsorge im Alltag und am Altar 12: „Sie verstehen ihren Diakonat nicht als einen Hilfsdienst für die Pfarrer, sie wollen keine Lückenbüßer sein für alles, was in den Pfarreien fehlt. Diakonat ist für sie Dienst an den Armen. [...] In dieser Welt hatten die drei schon als Laien ihren Ort gefunden, an dem sie im Dienst der Armen stehen wollten. Als Diakone üben sie diese Dienste weiter aus [...]. Diakonat findet eben nicht nur am Altar, sondern vor allem im Alltag statt.“ Die Alltagserfahrungen sind dann aber Grundlage für den liturgischen Dienst und die Verkündigung. Diese diakonale Praxis erinnert stark an die europäischen Ansätze von Diakonat, aber auch an AG 16: Der bisher ausgeübte Dienst wird im Diakonat aufgewertet. Vgl. Anm. 290.

⁸⁹ Von den argentinischen Diakonen berichtet R. Mascini, dass sie zur Betreuung kleiner Gemeinden mit katechetischen und liturgischen Aufgaben beauftragt werden. Ihre Lebenssituation, die mit der der übrigen Gemeindeglieder identisch ist, bringt eine soziale Gleichstellung mit sich und führt zur Solidargemeinschaft zwischen Diakon und Gemeinde. Vgl. *R. Mascini*, 30 Jahre Ständiger Diakonat 11.

⁹⁰ Vgl. *Weltstatistik 2002*, 163.

⁹¹ Vgl. die Katholikenzahlen für Lateinamerika 2002/2003 unter: www.adveniat.de/812 (13.05.2004): Brasilien, 137,386 Millionen; Argentinien, 44,4 Millionen; Bolivien, 27,372 Millionen; Peru, 27,372 Millionen.

⁹² *J. Perraudin*, Der Diakonat 482f. – In den Ausführungen Perraudins wird von der ‚Missio homiletica‘ für den Diakon ausgegangen, die von Schamoni mit Blick auf die Ausbildung noch abgelehnt wird. Vgl. Anm. 63. – Interessant erscheint der bei Perraudin verwendete Begriff „Katechistendiakon“, der ähnlich wie der im damaligen deutschen Bereich verwendete Begriff „Laiendiakon“ und der französische „Arbeiterdiakon“, Aufschluss über Gewichtung und Aufgabenbereiche zukünftiger Diakone gibt. Vgl. *J. Perraudin*, Der Diakonat 486.

stand selbst einem zukünftigen Diakonat sehr negativ gegenüber. „Viel lieber würden sie [die Menschen Afrikas] ihren Priestern Fehltritte verzeihen, wenn diese bereut und wiedergutmacht sind, als die Eucharistie aus den Händen verheirateter Diakone zu empfangen.“⁹³ Er sah den Priestermangel vorübergehend. Für ihn gab es nur echte und keine halben Berufungen. Die Ausführungen *Perraudins* waren von traditionellen theologischen Perspektiven geprägt. Der Presbyterat war von ihm noch als Zentrum des Weihesakramentes empfunden.

Viel eher hatte da *B. Luykx* die Situation und Empfindungen der Menschen des Kongo/Zaire erkannt. „Die Missionskirche ist eine neue Kirche, die man nicht aufbauen darf, indem man von spezifisch abendländischen Bedingtheiten ausgeht, die das Ergebnis einer ganz eigenen Entwicklung sind, sondern man muß sich bei ihrem Aufbau von der Botschaft der Urkirche inspirieren lassen“⁹⁴. Beinahe prophetisch mögen diese Aussagen anmuten, wenn man die späteren Wege der Kirche von Kinshasa im Kongo betrachtet. Trotzdem sprach sich *B. Luykx* für den Diakonat nach europäischer Tradition aus. „Es ist unmöglich, den überlasteten Priester zu entlasten, wenn man nur verantwortliche Laien heranbildet.“⁹⁵ Und dann zählt er die erwarteten Dienste des Diakons auf: Hilfe und Mittler in der Liturgie, Verkünder des Evangeliums, Helfer in der Gabenprozession, Spender der Kommunion, aber auch Religionslehrer, Helfer in der Caritas und der Verwaltung. Der „Diakon müßte der geweihte Diener sein, der in angemessener Weise helfen würde, die aktive Teilnahme der Gläubigen zu verwirklichen“⁹⁶. Auch der Bischof von Miarinarivo, Madagaskar, forderte den Ständigen Diakonat zur Behebung seines Priesternotstandes.⁹⁷ „In der Tat könnten von den Missionaren angestellte und besoldete Hilfskräfte oder Katechisten als Diakone ihre Wirksamkeit erweitern. Heute schon rufen sie die Gläubigen zusammen, leiten den Sonntagsgottesdienst (Gebete und Lieder), erteilen Katechismusunterricht für die Kinder und genießen in der in Bildung begriffenen christlichen Gemeinde eine unstreitige Autorität. Ihre Funktion könnte leicht durch die Diakonatsweihe aufgewertet werden.“⁹⁸

So wichtig der damalige Priestermangel Afrikas für die Forderung nach dem Diakonat war, so spannend erscheint an dieser Stelle ein kurzer Blick auf die aktuelle Situation von Diakonen in Afrika. Das

⁹³ *Ebd.* 488.

⁹⁴ *B. Luykx*, *Der Diakonat* 494.

⁹⁵ *Ebd.* 495.

⁹⁶ *Ebd.*

⁹⁷ Vgl. *F.X. Rajaonarivo*, *Diakonat für Madagaskar* 509f.

⁹⁸ *J. Beyer*, *Die Säkularinstitute* 402.

Nachsynodale Schreiben „Ecclesia in Africa“ nach der Afrikasynode 1995 nennt den Diakon nur in wenigen Zeilen und dabei so zurückhaltend, dass sich die Frage nach seiner Wirkung in den Kirchen Afrikas förmlich aufdrängt. „Dort, wo auf Grund der pastoralen Situation Wertschätzung und Verständnis für dieses alte Amt in der Kirche gegeben sind, sollen die Bischofskonferenzen und –versammlungen die zweckmäßigsten Mittel erwägen, um den ständigen Diakonat »als Dienstant und auch als Mittel der Evangelisierung« zu fördern und zu ermutigen. Und dort, wo es bereits Diakone gibt, muß man sich bemühen, ihnen eine organische und vollständige Fortbildung zu bieten.“⁹⁹ Erhellend ist dabei das Statement eines südafrikanischen Erzbischofs auf der Synode wiedergeben, der die Nichtberücksichtigung der Diakone offen anmahnt. Sowohl die hier genannte Zahl von 290 Diakonen für ganz Afrika, wie auch die mahnende Anfrage des Erzbischofs¹⁰⁰ lassen die Vermutung zu, dass der Diakonat – vor dem II. Vatikanum noch von europäischen Missionaren gefordert – in der Kirche von Afrika knapp 40 Jahre nach dem Konzil kaum eine Rolle gespielt hat und spielt. Die Weltstatistik von 2002 verzeichnet für ganz Afrika 372 Diakone, wobei allein auf Südafrika 213 Diakone entfallen, was die mahnende Intervention des Erzbischofs erklärt.¹⁰¹ Der Priestermangel wurde zum Teil ganz anders und eben nicht durch ein der europäischen bzw. altkirchlichen Tradition verpflichtetes Amt gelöst. Gerade die kongolesische Kirche hat sich ein eigenes ihren Bedürfnissen entsprechendes Amt im Mokambi geschaffen, der als „Sprecher“ auch seine liturgische Funktion hat.¹⁰² Die durch die Kirche des Zaire/Kongo modifizierte Messordnung erwähnt zwar einen Diakon in den Rubriken, doch scheint es sich dabei nur um Übernahmen aus dem Römischen Messbuch *Pauls VI.* zu handeln.¹⁰³ Haben in diesem Handeln die Kirchen Afrikas für sich nicht genau das in die Realität umgesetzt, was das II. Vatikanum mit Inkulturation europäischer Strukturen und Ordnungen in andere Kontinente gemeint hat?

⁹⁹ Johannes Paul II., *Ecclesia in Africa* 96.

¹⁰⁰ „On dirait que les diacres permanents ont été oubliés avant même d’avoir pu faire leurs preuves. Les chiffres disent qu’il y a 290 diacres en Afrique. Je ne pense pas que cela soit vrai, car je connais personnellement un diocèse en Afrique du Sud qui, à lui seul, en compte déjà 50. Il s’agit du Cap. Puis-je vous poser cette question : Que font les autres diocèses africains pour former des diacres permanents?“ *M^{gr} Lawrence Patrick Henry archevêque du Cap*, in: *Le Synode Africain* 155.

¹⁰¹ Vgl. *Weltstatistik 2002*, 163.

¹⁰² Vgl. *Missel Romain pour les diocèses du Zaire*, Présentation générale 21 (Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires, Vorstellung der Liturgie 100).

¹⁰³ Während das Römische Meßbuch für die Diözesen Zaires eigenständige liturgische Dienste und Formen kennt, die dem Bedarf und der afrikanischen Mentalität entsprechen, wird der Diakon an den im Römischen Meßbuch Pauls VI. entsprechenden Stellen: Einzug, Evangelium, Gabenbereitung (z.B.) mit der Formulierung „der Priester oder der Diakon“ (Der feierliche Ritus Nr. 15) eher nebenbei genannt. Vgl. *Missel Romain pour les diocèses du Zaire* (Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires). Ludwig Bertsch SJ. ein ausgewiesener

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil darf man bei den Stimmen der außereuropäischen Länder ganz eindeutig festhalten, dass die Forderung nach dem Diakonat aus der Priesternot heraus erwächst.¹⁰⁴ Stärker noch als in der europäischen Diskussion um den Diakonat als Unterstützung für den Presbyter steht in dieser außereuropäischen Sichtweise der Diakon in liturgischer Eigenverantwortung. Besonders die Sakramentenspendung gewinnt hier an Gewicht.

2.4 Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die unmittelbare Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird gekennzeichnet durch eine kurze, beinahe unscheinbare Bemerkung Papst *Pius XII.*¹⁰⁵ Bei der Audienz anlässlich des Weltkongresses für das Laienapostolat in Rom 1957 erwähnte er in einem kurzen Hinweis die Bestrebungen, einen eigenständigen Diakonat wieder zu errichten: „Wir wissen, dass man im Moment mit dem Gedanken spielt, eine Weihe des Diakonats einzuführen, die als geistliches Amt unabhängig vom Priestertum angelegt ist. Die Idee ist zumindest heute noch nicht ausgereift. Sollte sie es eines Tages werden, würde sich nichts an dem ändern, was wir gerade eben gesagt haben, außer wenn dieser Diakonat sich neben dem Priestertum etablieren würde mit den Unterschieden, die wir aufgezeigt haben.“¹⁰⁶ Neben der ersten offiziellen Zurkenntnisnahme dieser Bemühungen, liegt die Bedeutung dieser Aussage des Papstes in der Tatsache, dass *Pius XII.* den Bemühungen keine generelle Absage erteilte. Im Gegenteil sprach er von Sachverhalten, die sich nach einer möglichen Wiederherstellung des Diakonates ergeben würden, auch wenn er die Überlegungen der Wiedereinführung eigenständiger Dia-

Fachmann für die kongolesische Kirche und ihren Ritus, hat noch nie einen Diakon im Kongo/Zaire und der dortigen Liturgie erlebt, wie er mir gegenüber versichern konnte.

¹⁰⁴ „Das Hauptmotiv für das Nachdenken über den Ständigen Diakon in den Missionsländern war die dortige pastorale Notsituation. Infolge des Fehlens von Priestern wurde der Diakon vom ersteren her bestimmt, was zur Folge hatte, daß die *liturgischen Funktionen* des Diakons in diesen Konzeptionen im Vordergrund standen.“ *A. Weiß*, *Der Ständige Diakon* 69.

¹⁰⁵ Bereits *W. Schamoni* hatte seine Ausführungen mit der Hoffnungsäußerung beendet, *Pius XII.* sei der Papst, der den Mut habe, den Diakonat wieder einzuführen. Vgl. *W. Schamoni*, *Familienväter* 64.

¹⁰⁶ Nicht autorisierte Übersetzung. Vgl. *Pius XII.*, *Iis qui interfuerunt* 925: „Nous savons qu’ on pense actuellement à introduire un ordre du diaconat conçu comme fonction ecclésiastique indépendante du sacerdoce. L’ idée, aujourd’ hui du moins, n’ est pas encore mûre. Si elle le devenait un jour, rien ne changerait à ce que Nous venons de dire sinon que ce diaconat prendrait place avec le sacerdoce dans les distinctions que Nous avons indiquées.“ – Der zweite Teil der Aussage bezieht sich auf das Weiheamt, zu dem auch ein eigenständiger Diakonat gehören würde. Dies war ein wichtiges Bekenntnis zur Amtlichkeit des Diakons, gegen Überlegungen von ‘Laiendiakonat’ und ähnlichem.

kone zum aktuellen Zeitpunkt „noch nicht [für] ausgereift“¹⁰⁷ hielt. So unscheinbar diese Aussage auch war, so bewirkte sie doch eine enorme Ermutigung.¹⁰⁸

Jetzt beschäftigen sich verstärkt Theologen mit der Frage nach dem Diakonat, wie z.B. *Y. Congar*, *F.X. Arnold* und *K. Rahner*.¹⁰⁹ Aber auch europäische Länder wie die Schweiz, Österreich, Frankreich, Holland, Dänemark und Großbritannien nehmen konkrete Überlegungen zum Diakonat auf.¹¹⁰ Für die liturgischen Vorüberlegungen war ein Beitrag über die *missa cum diacono* von *Raphael Hombach* von Bedeutung.¹¹¹ Nach seiner Erkenntnis konnte die von der Abtei Solesmes wieder eingeführte *missa cum diacono* an die ursprüngliche Tradition des einfachen presbyteralen Ritus der Messe anknüpfen.¹¹² Somit kann der Diakon im Gottesdienst statt nur Beiwerk zur erhöhten Festlichkeit die reguläre Normalität sein, die auch eine eigene liturgische Identität intendiert.

Der Eucharistische Kongress 1960 in München beschäftigte sich in einem „Informativen Gespräch“ mit der Frage der Wiedergeburt des Diakonates.¹¹³ Ebenso diskutierte im Oktober 1961 der

¹⁰⁷ Vgl. *ebd.*

¹⁰⁸ N. Trippen spricht vom „Höhepunkt für die bis dahin geschehenen pastoral-praktischen Überlegungen wie für die historisch-theologischen Forschungen“. *N. Trippen*, Die Erneuerung 87. – „Mit der Ansprache von Pius XII. auf dem Weltkongress für das Laienapostolat in Rom 1957, in der er das Anliegen zur Erneuerung des Diakonats aufgriff, kam diese Entwicklung zu einem ersten Höhepunkt.“ *W. Stockburger*, Der Diakon 19. – Auch Erzbischof E. D’Souza schreibt der Äußerung Pius XII. schon bald danach trotz der verhaltenen Formulierung eine zündende Bedeutung zu. Vgl. *E. D’Souza*, Ständige Diakone 501. – Vorgrimler sieht in der Rede auch einen inhaltlichen Wendepunkt: „Seine Ansprache [Pius XII.] vom 5.10.1957, in der er das Problem für noch nicht reif erklärte, setzte dem Wort »Laiendiakonat« ein Ende: der Diakon gehört zur Hierarchie.“ *H. Vorgrimler*, Kommentar zu Artikel 29 [Lumen Gentium], 256; vgl. ebenso *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakon 18f. – Lauenroth verweist auf den französischen Einfluss durch M.D. Epagneul auf die Rede Pius’ XII. Vgl. *ebd.* 11.

¹⁰⁹ „*Rahner* trat schon zu diesem frühen Zeitpunkt dafür ein, innerhalb des einen Diakonats müssten Spezialisierungen nach Eignung auf besondere Arbeitsfelder, wie Caritas, Katechese oder Jugendpflege, möglich sein. Für jeden Diakon müsse die liturgische Betätigung hinzukommen.“ *N. Trippen*, Die Erneuerung 86. – Vgl. auch *R. Busemann*, Diakonats zwischen Utopie und Wirklichkeit 14f. Busemann unterstreicht in diesem Zusammenhang die Profilierungsintensionen hin zu einer diakonisch-caritativen Schwerpunktsetzung.

¹¹⁰ Vgl. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 354.

¹¹¹ Vgl. *R. Hombach*, Geschichte und Wiederbelebung der *missa cum diacono* 62-78. – Hombach verfolgt die Linie der *missa cum diacono* durch die verschiedenen Missale des Mittelalters hindurch. Dabei leitet er diese Messform vom presbyteralen Ritus und nicht vom pontifikalischen her, der später für die tridentinische *missa sollemnis* entscheidend wurde. Vgl. *ebd.* 69. – Der Diakon war somit etwas „Alltägliches“ in der Messe.

¹¹² Vgl. *ebd.* 71. Hombach will nicht in einen Historismus verfallen, sondern den Ritus der *missa cum diacono* den sonstigen liturgischen Gegebenheiten angepasst wissen. Vgl. *ebd.* 72. – Aus dem Studium verschiedener Überlieferungen entwirft er einen genauen Ablauf einer *missa cum diacono* auf der Basis des Missale Pius’ V. Vgl. *ebd.* 73-76. – Es lassen sich hierbei eine ganze Reihe von Aufgaben des Diakons entdecken, die auch im Messritus Pauls VI. zu finden sind. Unabhängig von den rituellen Einzelheiten ist allerdings die Erkenntnis des diakonalen Dienstes im presbyteralen Ritus der Messe und nicht nur im levitierten Hochamt ein wichtiger Schritt auf dem Weg zum *einen* Ritus der „Feier der Gemeindemesse“ im Missale Pauls VI.

¹¹³ Vgl. *J. Hornef*, Vom Werden und Wachsen 360.

„Österreichische Theologentag“ in Wien über dieses Thema.¹¹⁴ 1962 existierten Diakonatskreise in Köln, Trier, Aachen und seit kurzem auch in München.¹¹⁵ Ängste, die sich in dieser Zeit äußerten, der erneuerte Diakonats könnte das erwachte Engagement der Laien zurückdrängen, versuchte *P. Winninger* zu entkräften.¹¹⁶ *F. Vandenbrouke* wies auf die Möglichkeit Ständiger Diakone in den Ordensgemeinschaften hin und sah hier die liturgischen Entfaltungsmöglichkeiten in der Eucharistie besonders in monastischen Gemeinschaften, die Predigtstätigkeit, aber auch eine gewisse Zurückdrängung eines zu stark gewordenen Priestermönchtums.¹¹⁷ *M.D. Epagneul*, Gründer der *Frères Missionnaires des Campagnes*, überlegte, die Laienmitglieder seiner Gemeinschaft, die *Frères Auxiliaires*, zum Diakonats zu führen: „Tatsache ist, daß die *Frères Auxiliaires* eine Aufgabe der Verbindung erfüllen, sei es im Apostolat, in der Liturgie, in der Verwaltung der Sakramente, sei es auch in den verschiedensten materiellen Diensten. Auf gewisse Weise zwischen Priester und Laien gestellt, trägt ihr ganzes Leben, tragen alle ihre Tätigkeiten dazu bei, eine segensreiche Verbindung herzustellen.“¹¹⁸ Er knüpft an die Rede von Bischof *W. van Bekkum* in Assisi an und meint, dass jede Funktion schon ein Amt ist und so auch als Amt übertragen werden sollte. Diese Überlegungen in Frankreich stützten sich stärker als in Deutschland auf die Bedürfnisse der Missionsländer.¹¹⁹ Aber auch die französischen ‚Arbeiterpriester‘ gaben Anlass, sich mit den Fragen nach einem eigenständigen Diakonats auseinanderzusetzen.¹²⁰ Zurückhaltender zeigen sich die Diskussionen in Italien. *A. Marranzini*

¹¹⁴ Vgl. *ebd.* 361.

¹¹⁵ Vgl. *ebd.*

¹¹⁶ „Die Erneuerung des Diakonats hat manche beunruhigt. Setzt man nämlich nicht aufs Spiel, das Apostolat der Laien zu spalten, sein junges Aufblühen zurückzuhalten, die besten, aktiven Laien der Katholischen Aktion zu entziehen und diese so ihrer Spitze zu berauben?“ *P. Winninger*, Diakon und Laie 383. – „In der Folgezeit brachte das Erlöschen des Diakonats keine Wiedergeburt missionarischer Laien, eher das Gegenteil trifft zu. Beide sind angesichts der Priester, die überall und allmächtig waren, untätig geworden; diese Wucherung des Priestertums in der Kirche, welche sich kaum aus dem Bereich weltlicher Macht zurückgezogen hat, beginnt glücklicherweise zurückzugehen. Die Erneuerung des Diakonats ist logisch genau verbunden mit der Neubesinnung der Laien selbst in der Kirche, die nach Paulus im geeinigten Leib Christi die organische Verschiedenheit der Aufgaben, d.h. der Glieder, wiederfindet.“ *Ebd.* 384f. – Interessanterweise haben sich die Ängste nach dem II. Vatikanum genau umgekehrt! Die Stärkung der Laien im Konzil hätte den Diakonats im Ansatz schon wieder erstickt – so der heutige Vorwurf.

¹¹⁷ Vgl. *F. Vandenbrouke*, Die diakonische Aufgabe, besonders 396f. Inwieweit die höchst berechtigten Überlegungen Vandenbroukes in der nachkonziliaren Zeit Realität geworden sind, wäre eine gesonderte Untersuchung wert. Zumindest gibt es heute konkrete Praktiken gegen ein obligatorisches Priestermönchtum z.B. in der Abtei St. Matthias, Trier.

¹¹⁸ *M.D. Epagneul*, Der Diakon in den „religiösen Instituten“ 400. – Vgl. auch die Würdigung von *N. Trippen*, Die Erneuerung 87.

¹¹⁹ Vgl. *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 69f.

¹²⁰ „1958/59 beschäftigte sich René Schaller eingehend mit dem Ständigen Diakon, er wurde bald zum führenden Kopf der französischen Diakonatsbewegung. Er griff die Idee des Arbeiterpriestertums auf, dem Volke so nahe wie möglich zu sein, mit ihm zu leben, und brachte dies in die Diakonatsbewegung ein. Sein Ziel war es, mit dem Ständigen Diakon ein Amt zu erneuern, das *Ausdruck des Lebens der Kirche* ist und nicht durch

sah keinen Bedarf für Diakone in Italien wegen des noch zahlreichen Priesterklerus und warnte vor zu schnellen Forderungen. Zuerst plädierte er für das „ständige Akoluthat“ [sic!].¹²¹ „Die Diakone wären aber zur dauernden Unterlegenheit verurteilt, nicht nur in sozialer, sondern auch in wirtschaftlicher Hinsicht. Ein Zustand, der auf die Dauer keinen Anreiz bieten würde. Die Unzulänglichkeit der Sakristanstätigkeit, von der menschlichen Seite her gesehen, wäre hier wiederholt.“¹²² Ebenso ablehnend schrieb *M. Rechowicz* für die Situation in Polen 1962: „Die Betreuung der Diakone mit liturgischen Funktionen ist wegen der oben angeführten Schwierigkeiten psychologischer Natur aus polnischer Sicht heute ganz unmöglich. [...] Auf jeden Fall ist sicher, daß das Dorf heute keinen liturgischen Dienst von einem verheirateten Menschen annehmen würde.“¹²³ Deshalb plädierte er für langsame Bewusstseinsbildung. Ganz anders dagegen schrieb *G. de Amorim* für Portugal: „Das Problem ist in Wirklichkeit noch größer, weil der Priesternachwuchs bei weitem nicht ausreicht. Bei dieser Lage würde ein Diakonenkorps sicherlich einen unberechenbaren¹²⁴ Dienst der Durchdringung und fortschreitenden Christianisierung leisten.“¹²⁵ „Die Erneuerung des Diakonats ermöglicht es, daß die neuen Diakone einen dauernden Kontakt mit dem Volk erhalten. Zweifellos werden sich wertvolle Annäherungsmöglichkeiten anbieten.“¹²⁶

In einem Sammelband stellten *K. Rahner* und *H. Vorgrimler* 1962 die umfassendsten Darlegungen und aktuellsten Erarbeitungen zum Diakonats vor und boten somit den perfekten Übergang in die

Einzwängung in alte Strukturen von vorneherein behindert wird.“ *Ebd.* 71. – Vgl. auch die Anfrage von *W. Schamoni*, Familienväter 56. – Zu den Aufgaben des Diakons in Frankreich meint *Winniger*: „Führen des Sekretariates, des Schriftverkehrs, weltlicher Amtsgeschäfte; liturgische Funktionen, wie Assistenz am Altar, Kommunionausteilen, Kranken die Kommunion bringen, Taufen, Beerdigen usw.; Katechismusunterricht; Hausbesuche (in großen Pfarreien, in denen der Priester die Gläubigen nicht selbst kennen kann, ist dieser Dienst der persönlichen Kontaktnahme von außerordentlicher Bedeutung); Leitung von Jugendheimen und Organisation von Freizeiten.“ *P. Winniger*, Die Gesichtspunkte 433. – Der Diakon in Frankreich im Jahr 1999 wird im Vergleich zur deutschsprachigen Region eher im diakonischen Dienst und weniger im liturgischen Aufgabenfeld gesehen. Diese Beobachtung konnte bei einer Analyse über die Bedeutung der priesterlosen Wortgottesdienste in Frankreich 1999 gemacht werden. Vgl. *A. Join-Lambert*, Aktuelle Tendenzen 241. – *Lauenroth* bezeichnet Frankreich neben Deutschland als „Avantgarde [...] für die Errichtung des Ständigen Diakonates“. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonats 17.

¹²¹ *A. Marranzini*, Die Erneuerung 455.

¹²² *Ebd.* 457.

¹²³ *M. Rechowicz*, Das Problem 444.

¹²⁴ Sic!

¹²⁵ *R. Guedes de Amorim*, Angemessenheit 460.

¹²⁶ *Ebd.* 462. Im März 1999 erlebte ich selbst in S. Vicente in Lissabon einen sehr engagierten Diakon, der unglaublich spannend predigte und sichtlich die Gemeinde in den Bann zog, auch wenn es mir nicht möglich war, den Inhalt seiner Worte zu verstehen. Hier waren die Überlegungen *Guedes de Amorim* Realität geworden.

konziliaren Überlegungen des II. Vatikanums.¹²⁷ In diesem umfassenden Werk wurde sowohl aus historischer Sicht, wie auch aus aktuellen Gegebenheiten anderer Kirchen die ganze Vielfalt deutlich, welche sich einem wiedererrichteten Diakonats bieten könnte.¹²⁸ Für den deutschen Diasporabereich im Gebiet der damaligen DDR schwebten *K. Rahner* und *H. Vorgrimler* als Zielgruppe auch die Katecheten der Ostbistümer vor, wie ein Bericht über die Ausbildung im Görlitzer Katechisteneminar zeigt.¹²⁹ Für den Vorstedherdienst in einer priesterlosen Wort-Gottes-Feier konnten die Bistümer der DDR nach dem II. Vatikanum bezeichnenderweise ihren bereits seit der Nachkriegszeit erprobten Laiendienst unter dem Namen „Diakonatsshelfer“ etablieren.¹³⁰ Der Würzburger Pastoraltheologe *H. Fleckenstein* bewertete die Bestrebungen zur Wiedererrichtung des Diakonates unmittelbar vor dem Konzil und kennzeichnet die sich durchsetzende Linie: „Die Notwendigkeit einer raschen und weitgehenden *Entlastung der priesterlichen Seelsorger* wird immerhin [...] gesehen und zugege-

¹²⁷ Vgl. *K. Rahner/H. Vorgrimler (Hgg.)*, *Diaconia in Christo* (QD 15/16), Freiburg u.a. 1962. – Vorgrimler würdigt Kramer und Hornef, die 1960 den entscheidenden Impuls zur Entstehung dieses Werkes gegeben hätten. Vgl. *H. Vorgrimler*, *Diakon und Diakonats* 10. – Er schildert auch, wie das Werk für das Konzil bedeutend werden konnte, indem allen Mitgliedern der Konzilskommission „De doctrina fidei et morum“ ein kostenloses Exemplar mit Begleitschreiben Rahners zugesandt wurde. Vgl. *Ebd.* – Alfons Fischer würdigt die Bedeutung dieser Arbeit: „Das Jahr 1962 brachte das Anliegen ein gutes Stück voran: In einem Sammelwerk »Diaconia in Christo« (Freiburg 1962), an dem Karl Rahner mitgearbeitet hatte, wurde die Wiedereinführung umfassend begründet. Im gleichen Jahr ging eine Petition an alle Konzilsväter, den erneuerten Diakonats nicht mehr absolut an den Zölibat zu binden, sondern ad experimentum verheiratete Diakone zuzulassen.“ *A. Fischer*, *Pastoral* 258. – Hauke würdigt das Werk Rahners und Vorgrimlers, wenn er feststellt: „Daraus hätte sich eine umfangreiche theoretische Diskussion ergeben können, die angesichts der auf dem Konzil anwesenden theologischen Kapazitäten wahrscheinlich nicht ohne Frucht geblieben wäre.“ *M. Hauke*, *Das spezifische Profil* 87. – In einem abschließenden Artikel dieses Sammelbandes geht A. Kerkvoorde auf die Problematik der geschichtlichen Überfrachtung der Liturgie und ihrer Dienste im Allgemeinen ein und zeigt so große Linien auf, die später von der Liturgiereform bewältigt werden mussten: „Damit die Gläubigen die Messe verstehen, werden Belehrungen erteilt, und zwar nicht was die Messe in sich selbst ist, sondern was die alten Zeremonien bei ihr ursprünglich bedeuteten, die zu ihrer Zeit in Wirklichkeit eine Katechese der Messe, des Heilsmysteriums waren, so daß wir in einen wirklichen Zirkel hineingekommen sind, nämlich in die Erklärung einer Erklärung.“ *A. Kerkvoorde*, *Erneuerung* 603. „Man dürfte es nicht, wie es in der Mission gewöhnlich geschieht, als ideal betrachten, das ganze System der Institutionen und Sakramentalien mit allen Archäologismen der Kirche neu einzupflanzen, die sie in den Ländern mit altem Christentum besitzt und die die Theologie gewöhnlich als erlangte und endgültige Reichtümer verteidigt. Die neuen Gebiete müßten in einem gewissen Maß die schöpferische Freiheit der ersten christlichen Jahrhunderte wiedererlangen, eine große Weite in der Anpassung, die [...] je nach den Möglichkeiten, Auffassungen, Gebräuchen und Bedürfnissen dieser Gesellschaft und immer dem Dienst an der göttlichen Institution untergeordnet. Von diesen Ländern aus könnte die notwendige Entwicklung Schritt für Schritt, und ohne bedauerliche Verluste zu verursachen, in die Länder mit altem Christentum Eingang finden und auch hier eine Entwicklung der Mentalitäten in Gang bringen. So würden die neuen Christen ihr frisches Blut in die archäologische Christenheit hineinfließen lassen und ihr helfen, allmählich ihre zersetzende Verkalkung zu überwinden.“ *Ebd.* 604. Trotz so mancher Errungenschaft des II. Vatikanums, wie z.B. SC 37ff. – die Möglichkeiten der Inkulturation – bleiben die Darlegungen Kerkvoordes weiterhin aktuell.

¹²⁸ Die einzelnen Beiträge dieses Sammelbandes sind in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt und werden jeweils an geeigneter Stelle diskutiert.

¹²⁹ Vgl. *K. Rahner u.a. (Hgg.)*; *Diaconia in Christo* 520-529.

¹³⁰ Vgl. Anm. 475.

ben.¹³¹ „Der geweihte Diakon bietet sich in solchem Plan als geweihter Hilfsseelsorger für die wachsende, gar neu zu bildende Stadtgemeinde an und (nebenberuflich) als geweihter, amtlich bestellter Repräsentant der Kirche im zukünftig priesterlosen Dorf.“¹³² *H. Fleckenstein* beschreibt die Defizite eines immer stärker beanspruchten priesterlichen Lebens, ausgelaut und ausgesaugt, ohne Spiritualität. Er fokussiert bereits 1962 deutlich das Problem des Priestermangels, das in den Vordergrund trat und mit dem Diakonats entspannt werden sollte.¹³³ „In einigen Bereichen könnte er den Priester vollkommen ersetzen: bei der Spendung der Taufe, bei der Bereitung und beim Abschluß der Ehe (Brautunterricht, Assistenz bei der Eheschließung, wenn das kirchliche Recht entsprechend geändert würde), in der Krankenseelsorge (die Spendung der heiligen Ölung einzig ausgenommen) und beim kirchlichen Begräbnis [...]. Der ordentliche Gottesdienst der Gemeinde würde nicht nur an Würde und Lebendigkeit gewinnen, wenn der Gemeindegottesdienst regulariter als *missa cum diacono* (die die Kirche offenbar in absehbarer Zeit allgemein wiederherzustellen gedenkt) gefeiert würde. Vor allem würde der Gottesdienst in der großen Gemeinde wesentlich an Ruhe (und sogar Kürze) gewinnen, wenn der Diakon bei wachsender Zahl der Kommunikanten als Mitausspender des heiligen Mahles wirken könnte.“¹³⁴ Er plädiert auch für Wortgottesdienste mit Kommunionsspendung und Religionsunterricht durch Diakone.¹³⁵ Immer deutlicher kündigen sich die Aussagen der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums an.

A. Weiß analysiert im vorkonziliaren Prozess sechs Aspekte: 1. Hierarchischer Hilfsdienst zur Aufwertung der Laiendienste und Überbrückung zum Klerikerstand. 2. In der Mission Ersatz für fehlende Priester. 3. Aufarbeitung des kirchlichen Defizits im diakonischen Bereich. 4. Fernstehendenpastoral in Frankreich. 5. Verheirateter Diakon als Vorbote neuer Reformtendenzen. 6. Option jesuanischer Botschaft für die Armen.¹³⁶ Zum Konzil hin durchgesetzt hat sich die Bewertung einer Hilfestellung für den Priestermangel. Damit wurden auch die liturgischen Dienste des Diakons mit einer

¹³¹ *H. Fleckenstein*, Seelsorgliche Möglichkeiten 412.

¹³² *Ebd.* 414.

¹³³ Vgl. *ebd.* 414ff. – „Erst der geweihte Diakon würde es der Kirchenleitung einmal leichter machen, Priester einzusparen [...]. So wäre etwa in der Bistumsverwaltung wie in der gesamten kirchlichen Verwaltung der geweihte Diakon leichter einzuordnen als der Laie. [...] Zudem würde in ihm als Geweihtem (etwa als Filialdiakon) die Kirche auch in jenen Gemeinden noch durch einen amtlich bestellten Vertreter gegenwärtig bleiben, denen der priesterliche Seelsorger im Rahmen der Neuverteilung der Seelsorgspriester genommen werden müßte.“ *Ebd.* 416f.

¹³⁴ *Ebd.* 417.

¹³⁵ Vgl. *ebd.* 418.

¹³⁶ Vgl. *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 72f.

klaren Hineinnahme in die sakramentalen Handlungen realisiert. Doch sind die anderen hier aufgezeigten Wege zum Diakonat über das Konzil hinaus lebendig geblieben. Die caritativ-soziale Dimension und ihre Folgen für das liturgische Handeln und ebenso die Brückenfunktion des Diakons zwischen Priester und Gemeinde, besonders auch in der Liturgie, sind in der Zeit vor dem II. Vatikanum wiederentdeckt, diskutiert und mancherorts favorisiert worden. Sie beleben die aktuellen Diskussionen und haben ebenso auch heute nichts von ihrem Wert für einen fundierten Diakonat verloren. Auch ihre immer wieder wahrzunehmende Polarisierung in den vorkonziliaren Diskussionen scheint allzuoft noch beibehalten zu sein. Manche hier dargestellte Position drängt nach Öffnung und Fruchtbarmachung für den auch in sich vielfältigen Dienst des Diakons.¹³⁷

¹³⁷ Vgl. Kapitel 1, Anm. 35.

3 Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Ergebnisse

„Dieses Konzil ist und bleibt die Magna Charta der römisch-katholischen Kirche auf ihrem Weg in das Dritte Jahrtausend. Deshalb muß es wie eine Flamme am Brennen gehalten werden.“¹³⁸ Diese Einschätzung des Baseler Bischofs *K. Koch* bringt treffend den Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Römische Kirche im 21. Jahrhundert zum Ausdruck. Dabei gilt es, das perspektivisch in die Zukunft angelegte Urteil *K. Kochs* noch zu erweitern. Beschreibt das II. Vatikanum in einer bei weitem noch nicht ausgeschöpften Offenheit den weiteren Weg der Kirche, so geschieht dies auf dem Boden oder genauer in der kritischen Reflexion vieler Jahrhunderte an Kirchengeschichte und Kirchenerfahrung.¹³⁹

Sowohl die Frage nach dem Diakonat wie auch die Erneuerung der Liturgie sind hierbei beste Beispiele. Beide Erneuerungsprozesse stehen exemplarisch für das Wesen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dabei lassen sich in beiden Fällen ähnliche Funktionen des Konzils feststellen. Hat in anderen Fragen das Konzil neue Dimensionen eröffnet, so lässt sich in den Fragen nach dem Diakonat ebenso wie nach der Liturgie eher ein Höhepunkt und eine Schlüsselfunktion erkennen. Beide Male greift das Konzil lange geführte Diskussionen, Problemstellungen und Forderungen auf und gibt ihnen somit eine neue Perspektive und Handlungsdimension.

Aber noch ein Phänomen scheint evident. In beiden Fällen löst das Konzil einen jahrhunderte-alten Knoten einseitiger und einengender Entwicklungen. Und in beiden Fällen tritt eine dem frühen Christentum eigene Vielfalt und Lebendigkeit zu Tage, die faszinierend und befreiend wirkt. Zugleich allerdings scheint diese Lebendigkeit auch an- und herausfordernd zu sein.

Nicht nur phänomenologisch, sondern auch inhaltlich hängen beide Sachverhalte aufs engste zusammen. Die Einengung der Liturgie und eine einseitige Betonung der Messfeier ist im Konzil zwar theoretisch überwunden, in der Umsetzung nach wie vor allerdings ein großes Problem. Ebenso verhält es sich mit dem Amt, das durch Episkopat, Presbyterat und Diakonat wieder seine altkirchliche dreig-

¹³⁸ *K. Koch*, *Leben erspüren* 74.

¹³⁹ *G. Ruggieri* verweist auf die Geschichtlichkeit des II. Vatikanums und den Verdienst, auf die Quellen christlicher Entwicklung zurückzugreifen, wie es ja auch in der Frage nach dem Diakonat beobachtet werden kann. *G. Ruggieri*, *Zu einer Hermeneutik* 112.

liedrige Perspektive zurückerhalten hat, im gelebten Verständnis aber genauso noch sazerdotal-presbyteral zentriert scheint.¹⁴⁰

Inwieweit ist es dem Konzil gelungen, die Früchte der langwierigen Diskussionen und Prozesse vorkonziliarer Aufbrüche umzusetzen? Im Falle der Liturgie ist die Liturgiekonstitution Summe und Grundlage eines erneuerten und wiederentdeckten Liturgieverständnisses, das in der nachkonziliaren Liturgiereform seine teilweise Umsetzung erfahren hat.¹⁴¹ Und wer mag die Liturgiereform als bereits abgeschlossen bezeichnen? Ist es aber auch bei der Wiedererrichtung eines selbstständigen Diakonates geglückt, all die vielfältigen Gesichtspunkte und Chancen, die in den vorkonziliaren Bemühungen hervorgetreten sind, über die reine Tatsache der Wiederbelebung hinaus fruchtbar werden zu lassen?

„Auf dem Konzil war der Diakonats nicht das Problem Nr. 1 der Kirche, sondern nur ein Mosaikstein in einem neuen Verständnis von Kirche, wenn auch ein sehr wichtiger.“¹⁴² Das Urteil von *A. Weiß* bringt die Zusammenhänge einzelner Konzilsthemen zum Ausdruck. In der Frage nach dem Diakonats wird die ganze Frage nach dem Verständnis von Amt und Dienst deutlich und damit nach dem Verständnis von Kirche insgesamt. Umso wichtiger wird es deshalb sein, nach dem Verständnis eines wiederhergestellten Diakonates im Konzil zu fragen.

¹⁴⁰ Hünemann gelingt es sehr gut, diese bis heute noch nicht überwundene Spannung darzustellen: „Im Mittelalter werden hingegen die verschiedenen Dienste unter dem einen Begriff des Ordo zusammengefaßt und dieses eine kirchliche Amt – in allen seinen Gestalten – vom Bezug auf die Eucharistie her verstanden. Die Kompetenz in bezug auf den eucharistischen Leib des Herrn ist die Grundlage für die Kompetenz des Amtsträgers in bezug auf den mystischen Leib, die Kirche. Diese Konzeption unterscheidet sich wesentlich von der patristischen Amtsauffassung. Sie wird in Trient vorausgesetzt und erst durch das Zweite Vatikanische Konzil wiederum korrigiert. Zugleich wird allerdings in der nachkonziliaren Theologie das Prinzip von der Einheit des Ordo festgehalten, ohne daß dieses Prinzip neu reflektiert würde. Eine solche Reflexion aber ist dringend erforderlich, soll es nicht zu Fehlschlüssen kommen. [...] Man kann die Differenzen zwischen dem Bischof, dem Priester und dem Diakon in ihrer Beziehung zu den Gläubigen nicht quantitativ, sondern lediglich qualitativ fassen. [...] Diese Sicht der Ämter wurde durch das II. Vatikanische Konzil wiedergewonnen. Das Trienter Dekret über das Sacramentum ordinis geht von der mittelalterlichen Amtstheologie aus, die das Amt – vom eucharistischen Opfer her – her [sic!] grundsätzlich als sacerdotium definiert und diesem sacerdotium alle übrigen Ämter und Dienste zuordnet.“ *P. Hünemann, Theologische Argumente* 116f.

¹⁴¹ Der Wiener Weihbischof H. Krätzl benennt das zentrale Verständnis von Liturgie, wie es in SC zum Ausdruck kommt, sehr schön, wenn er schreibt: „Die Väter des II. Vatikanischen Konzils wußten, daß in der Liturgie das Wesen und das Leben der Kirche zum Ausdruck kommt. Daher war die Liturgiereform auch das Herzstück des Konzils.“ *H. Krätzl, Liturgie und Kirche* 92. – Ebenso die weiterführende Einschätzung O.H. Peschs: „Die Erneuerung der Liturgie ist trotz mancher anfänglichen Turbulenzen von einer geradezu zwingenden Logik und Überzeugungskraft.“ *O.H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil – 34 Jahre Rezeption?* 57. – Vgl. auch *G. Ruggieri, Zu einer Hermeneutik* 114.

¹⁴² *A. Weiß, Der Ständige Diakon* 74.

Deshalb genügt es nicht, die Konzilstexte allein zu Rate zu ziehen.¹⁴³ „Eine Konzilsaussage hat eigentlich fast immer Konsenscharakter. [...] Gerade deshalb brauchen aber Konzilstexte eine eigene Hermeneutik. Man muss die Konstellation ihres Zustandekommens und das Verschmelzen verschiedener Horizonte vor Augen haben.“¹⁴⁴ Welche Bandbreite lässt sich erkennen, wenn die Diskussionen in den Kommissionen und die Verhandlungen in den Generalkongregationen im Blick sind? Inwieweit lässt sich das Bild ergänzen, das die verabschiedeten Dokumente zeichnen? Denn nur dieses Gesamtbild des Konzils lässt deutlich werden, welches fortschreitende Kirchenverständnis und damit welcher Glaubensvollzug im Zweiten Vatikanischen Konzil grundgelegt wurde, welche Differenzen aber auch hinter den Konzilsbeschlüssen standen und somit zum Problem für die Folgezeit werden konnten.

3.1 Die Fragestellung im II. Vatikanum

„Zu den Überraschungen dieser frühen Vorbereitungsphase zählte der Tatbestand, daß unter den 2150 Meinungsäußerungen aus der Weltkirche eine nicht zu erwartende Vielzahl die Erneuerung des Diakonats forderte. Dabei überwogen die Voten der Bischöfe aus aller Welt, ebenso positive Äußerungen von missionierenden Orden, während die päpstlichen Dikasterien sich stärker zurückhielten.“¹⁴⁵ Die Angaben von *N. Trippen* zur Konzilsvorbereitung zeigen zum einen die Früchte der lang und breit geführten Diskussion um eine Wiedererrichtung des Diakonates als eigenständiges Amt. Zum anderen wird hier aber auch der Schwerpunkt bezüglich der Missionssituation deutlich, der sich

¹⁴³ Bei einer reinen Betrachtung der Konzilsbeschlüsse wird zwar oftmals die Motivationslage, nicht aber das ekklesiologische Gesamtverständnis des Konzils deutlich. Vgl. hierzu *O. Nußbaum*, *Theologie und Ritus* 137.

¹⁴⁴ *K. Lehmann*, *Zwischen Überlieferung und Erneuerung* 99f. – Eine legitime Interpretation und Rezeption des II. Vatikanums ist eine vielschichtige Problematik, die zu äußerst kontroversen Positionen führen kann. Klar scheint zumindest, dass eine Interpretation der Beschlüsse allein nicht genügt. „Die Nabelschnur, die die endgültigen Dokumente und das Konzilsereignis, in dem sie gereift sind, verbindet, ist ein kritischer Übergang. Eine Erkenntnis des Konzilereignisses in seinem Reichtum, seinen Widersprüchen, seiner unablässigen Dynamik kann einen erkenntnismäßigen Zugewinn bringen, der um so mehr in sich relevant ist, als ein diesbezüglich unzureichendes Bewusstsein eine Verarmung des Verständnisses der Entscheidungen impliziert. [...] Die Identifikation des Vaticanum II mit seinen endgültigen Entscheidungen zu überwinden, anzuerkennen, dass das Konzil reicher und artikulierter gewesen ist als die Texte, die es verabschiedet hat, stellt einen hermeneutischen und historiographischen Fortschritt dar.“ *G. Alberigo*, *Treue und Kreativität* 18f. – Ähnlich auch *G. Ruggieri*, *Zu einer Hermeneutik* 111.

¹⁴⁵ *N. Trippen*, *Die Erneuerung* 88; vgl. auch *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakon* 14.17. – Auch Johannes XXIII. soll sich persönlich für die Einführung eines eigenständigen Diakonates ausgesprochen haben, um den Priestermangel zu mildern. Vgl. *M. Hauke*, *Das spezifische Profil* 85. – Die Voten der deutschen und österreichischen Bischöfe beschreibt *J. Weier*, *Der Ständige Diakon* 20ff.: Hierbei wird die ablehnende Haltung Kardinal Frings deutlich, die er später in der Zentralkommission der Konzilsvorbereitung deutlich machen sollte. Obwohl viele deutsche Bischöfe für einen eigenständigen Diakonot votierten, gab es insgesamt weder bei den deutschen, noch bei den österreichischen Bischöfen eine Mehrheit für die Wiederbelebung.

bereits in den letzten Jahren vor dem Konzil abgezeichnet hatte.¹⁴⁶ „Unter den Gründen, die für eine Erneuerung des ständigen Diakonats vorgebracht wurden, überwog weltweit das Argument des bedrückenden Priestermangels wie auch die Mithilfe im Apostolatsdienst, die man sich von den Diakonen versprach und die einerseits die Priester entlasten würde, wie sie [die Mithilfe] andererseits in dem [für] Priester schwerer erreichbare Räume vordringen könnte.“¹⁴⁷ Insgesamt betrachtet, zeigen die Bischöfe allerdings in ihrer Motivierung für einen Diakonats in der ersten Themenerhebung eine ähnliche Bandbreite, wie sie bereits in der vorkonziliaren Diskussion zu beobachten war: ein Diakon vom Missionskatecheten¹⁴⁸ bis zum Sozialarbeiter. Und auch die immer wieder sporadisch auftauchende Forderung nach Beteiligung von Frauen am kirchlichen Amt, im speziellen an einem möglichen Diakonats, erscheint im konziliaren ‚Wunschverzeichnis‘ erneut.¹⁴⁹ Unter dem Titel ‚Fragen an das Konzil‘¹⁵⁰ stellte ein ganzer Herausgeberstab die Hoffnungen der deutschsprachigen Kirche an das Konzil zusammen. Die Frage nach dem Diakonats wird hier als ein Thema des Konzils postuliert. Interessant scheinen dabei die Überlegungen zur Fruchtbarmachung eines Durchgangsdiaconates für Priesteramtskandidaten, indem er sinnvoll verlängert werden müsse. Der Ständige Diakonats wird ohne Zölibatsverpflichtung gesehen, die Perspektive hat ihr Gewicht eindeutig auf der Dienstfunktion für den Priester, womit die dritte Variante vorkonziliarer Überlegungen im konziliaren Kontext genannt ist. Wichtig ist auch die geäußerte Mahnung, dass dabei der Blick für die Stärkung des Laienapostolats nicht verloren gehen dürfe.¹⁵¹ Diese Angst gegenseitiger Konkurrenz von Diakonats und Laien war wiederholt genannt worden und ist in nachkonziliarer Zeit in umgekehrter Gewichtung wieder bedeutend geworden.

H.-E. Lauenroth sieht fünf unterschiedliche Motivationen, die in der unmittelbaren Konzilsvorbereitung für die Errichtung des Ständigen Diakonates eine Rolle gespielt haben. Neben Priestermangel

¹⁴⁶ Vgl. Kapitel 2.3f.

¹⁴⁷ *N. Trippen*, Die Erneuerung 88.

¹⁴⁸ Dies war besonderer Wunsch der Missionsorden und –kongregationen an das Konzil. Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonats 16.

¹⁴⁹ „In den frühen sechziger Jahren richteten einige Frauen Eingaben an das Konzil, in denen sie für den Zugang der Frauen zu den Weiheämtern und damit auch zum Diakonats plädierten; aber auch einzelne Bischöfe bzw. Konzilsväter sprachen sich während des Konzils für die Ordination von Frauen zu Diakoninnen aus. In der nachkonziliaren Ära wurde dieses Anliegen von nationalen Synoden in vielen Ländern aufgegriffen; sie richteten diesbezügliche Voten an den Vatikan zwecks Wiedereinführung des in der frühen Geschichte der Kirche zweifelsfrei belegten Diakonats für Frauen.“ *I. Raming*, Das bestehende Kirchenrecht 227. – Vgl. hierzu auch *D. Reiningger*, Diakonats der Frau 45f.

¹⁵⁰ *O. Mauer u.a. (Hgg.)*, Fragen an das Konzil.

¹⁵¹ Vgl. *ebd.* 100.

und der Aufwertung und Erweiterung katechetischer Dienste in den außereuropäischen Ländern beobachtet er auch den Wunsch, im Diakonot eine Anerkennung und 'Ehrung' für verdiente und engagierte Laienmitarbeiter zu erhalten. Daneben gab es Bischöfe, die sich im Diakonot eine Möglichkeit für konvertierte protestantische Pastoren oder für rückversetzte Presbyter, die mit ihrem Zölibatsversprechen in Schwierigkeit gekommen waren, erhofften.¹⁵² Die Schaffung eines Diakonates, der nicht der Zölibatsverpflichtung unterworfen sei, könne auch eine Möglichkeit vieler engagierter Christen sein, die den Presbyterat aus Zölibatsgründen für sich ablehnen mussten.¹⁵³

In der Vorbereitungskommission für die Sakramente, die beinahe gleichzeitig zu den zahlreichen weltweiten Äußerungen ihre Arbeit aufnahm, wurde ein Schema „De Sacramento ordinis“ entworfen, das versuchte, die vielfachen Anliegen und Wünsche zum Diakonot in einem eigenen Kapitel positiv zu berücksichtigen.¹⁵⁴ Gerade die Forderung nach der Wiedereinführung des Diakonates führt zu dem Urteil *J.A. Komonchaks*, dieser Text sei der „einzig wirklich innovative Text“¹⁵⁵ gewesen, den die Kommission vorgelegt habe. Dabei sticht auch hier die Argumentationslinie vom Priestermangel her ins Auge. Dies wird bekräftigt durch den Vorschlag, ihn nur entsprechend lokaler Notwendigkeit und nicht einheitlich für die Kirche einzuführen. Was diesen Text allerdings besonders auszeichnet, ist der große Aufgabenkatalog, der für einen möglichen Diakonot zusammengestellt ist. Neben den liturgischen Aufgaben, wie die Assistenz in der Messe, die Krankenkommunion, die Taufspendung, die Trauassistenz und das Vorstehen in der Begräbnisfeier, werden auch die Wortverkündigung, die Katechetik, die Mithilfe in der Pfarrleitung, der Besuchsdienst und die Hilfe für Kranke, die Sorge für die Ehevorbereitung, sowie die Werke der Liebe („*opera caritatis*“) genannt. Darüber hinaus können Diakone diözesane Aufgaben in der Verwaltung und den Rechtsabteilungen des Ordinariates übernehmen.¹⁵⁶ Zum einen ist es die Vielfalt der Einsatzmöglichkeiten eines zukünftigen Diakonates, die zur Kenntnis genommen werden muss und die in die Dokumente des Konzils selbst nach einigen

¹⁵² Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonot 20-28. – Während protestantische Pastoren durch Zölibatsdispens auch Zugang zum Presbyterat erhalten können, hatte die erhoffte Rückversetzungsmöglichkeit von Presbytern in den Diakonot keine tragfähige Befürwortung unter den Konziliaren. Vgl. *ebd.* 115.

¹⁵³ Vgl. *ebd.* 46.

¹⁵⁴ N. Trippen beschreibt das Procedere: „Die Sakramentenkommission hatte ein Schema »De Sacramento ordinis« entworfen, das in seinem 1. Kapitel »De Diaconatu permanente seu stabili instaurando« handelte und auf viele Anregungen an die Antepreparatoria zurückgriff, was die gottesdienstlichen, seelsorglichen, jurisdiktionellen und administrativen Funktionen der Diakone betraf. [...] Das Schema wurde vom Vorsitzenden der Sakramentenkommission, Kardinal *Aloisi Masella*, am 17. Januar 1962 der Zentralkommission vorgelegt, wobei dieser auf das lebhafteste Interesse des Papstes an einer Lösung der Diakonatsfrage verweisen konnte.“ *N. Trippen*, Die Erneuerung 89. – Vgl. hierzu auch *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonot 51-56.

¹⁵⁵ *J.A. Komonchak*, Der Kampf für das Konzil 212.

¹⁵⁶ Vgl. ADCOV, Series II, Volumen II, Pars II, 141.

Hindernissen Eingang gefunden hat. Zum anderen ist in diesen Aufgabenkatalog eine gewisse Bandbreite vorkonziliarer Überlegungen und Perspektiven (sozial-caritativer Anspruch und Notlage der 'Missionsländer') aufgenommen und wird in der Aufgabenvielfalt gespiegelt.

Von den Niederen Weihen sollen nur Lektorat und Akolythat beibehalten werden, so das Dokument.¹⁵⁷ Auch dies war ein Vorschlag, der erst später 1972 mit *Ministeria Quaedam* Realität wurde. Die Möglichkeit, verheiratete Männer zum Diakonat zuzulassen, wurde ebenfalls genannt, war aber in der Kommission umstritten.¹⁵⁸

Umso erstaunlicher mag es erscheinen, dass der Vorschlag der Vorbereitungskommission in der Zentralkommission auf wenig Gegenliebe stieß. Es ist dies ein interessantes Phänomen des Konzils und ebenso Zeichen eines ehrlichen Ringens und ernsthafter Auseinandersetzung seiner Teilnehmer, wenn man feststellen muss, dass unter anderen der spätere Befürworter und sogar Vorreiter des Ständigen Diakonates, der Erzbischof von Köln, gegen die Wiedereinführung sprach. Kardinal *J. Frings*¹⁵⁹ votierte in der Kommission massiv dagegen, wie auch die Kardinäle *E. Ruffini*, *I. Siri* und *P.M. Richaud* von Bordeaux. Nur die Kardinäle *B.I. Alfrink* von Utrecht und *J. Döpfner* von München-Freising sprachen sich für den Diakonat aus. So mag dann der negative Ausgang der Abstimmung mit nur zwei Jastimmen in der Zentralkommission nicht verwundern.¹⁶⁰ Mit der Negativabstimmung des wichtigsten Gremiums der Vorbereitungsphase konnten allerdings die massiven Forderungen nach Behandlung dieses Themas nicht einfach unter den Tisch gekehrt werden.¹⁶¹ Was aber deutlich wurde, war die Tatsache, dass das Konzil die vielfach und weltweit kontroversen Dis-

¹⁵⁷ Vgl. *ebd.* 144.

¹⁵⁸ Fünf Kommissionsmitglieder waren gegen diese Möglichkeit. Vgl. *H.S. Brechter u.a. (Hgg.)*, Entstehungsgeschichte und Inhalt der vorbereiteten Schemata 697.

¹⁵⁹ Diese „Beweglichkeit“ spricht sowohl für die einzelnen Bischöfe, wie auch für die Qualität des konziliaren Prozesses. „Es muß einer sorgfältigen Biographie des Kölner Kardinals vorbehalten bleiben, zu untersuchen, wie und wodurch sich dieser ablehnende Standpunkt zum ständigen Diakonat verheirateter Männer so gewandelt hat, daß Kardinal *Frings* schließlich der erste Bischof der Weltkirche war, der für seine Diözese verheiratete Männer zu Diakonen weihen ließ.“ *N. Trippen*, Die Erneuerung 90. – Zur ablehnenden Haltung *Frings* vgl. auch *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 58.

¹⁶⁰ *Lauenroth* sieht auch hier schon die Zölibatsfrage als entscheidendes Kriterium und gibt eine Vorahnung auf die Konzilsdiskussion: „Ein Kleriker, der verheiratet ist, war zu diesem Zeitpunkt kaum vorstellbar.“ *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 63.

¹⁶¹ *Stockburger* kommentiert den Ausgang der Abstimmung: „Obwohl es in der Abstimmung der Zentralkommission des Konzils ein negatives Ergebnis im Hinblick auf die Wiedereinführung eines Ständigen Diakonats gab, wurde die Erneuerung des Diakonats zu einem unumgänglichen Thema des Konzils.“ *W. Stockburger*, Der Diakon 19. – Und *Trippen* verweist weiter: „Daß die Erneuerung des Diakonats zu einem unumgänglichen Thema des Konzils werden mußte, zeigte sich schon daran, daß in verschiedensten Zusammenhängen die Rede darauf kam. So finden wir schließlich Aussagen über den Diakonat in der Konstitution über die Liturgie, im Dekret über die Ostkirchen und im Missionsdekret.“ *N. Trippen*, Die Erneuerung 90f.

kussionen vergangener Jahre erneut würde führen müssen, um zu einer Grundsatzentscheidung zu kommen.

3.2 Ein Blick in die Diskussionen der Bischöfe

Als in der ersten Sitzungsperiode am 13. Oktober 1962 nach der feierlichen Eröffnung vom 11. Oktober die eigentliche Arbeit aufgenommen wurde, zeigte sich bereits deutlich die Eigendynamik und die in der Folge so wichtige Unabhängigkeit des konziliaren Prozesses. Die durch die Intervention der Kardinäle *A. Liénart* und *J. Frings* verschobene Wahl der Konzilskommissionen kündete von der Eigenständigkeit der Konzilsväter. Die tatsächliche Wahl neuer Kommissionen und nicht nur eine Bestätigung der jeweiligen Vorbereitungskommissionen charakterisierte der amerikanische Bischof *R.J. Dwyer* treffend: „Wir merkten, daß wir ein Konzil waren – und keine Klasse von Schülern, die man zusammengetrommelt hatte.“¹⁶² Diese konziliare Unabhängigkeit, die die Konzilsväter bis zum Ende des Konzils immer wieder unter Beweis stellten, wurde auch in der Forderung nach einem eigenständigen Diakonat deutlich. Bereits in der ersten Sitzung, in der das Kirchenschema zur Disposition stand, wurde bei den Diskussionen über Bischof und Priester auch die Einbeziehung des Diakons in das Kirchenschema gefordert bzw. das Fehlen angemahnt. Kardinal *B. y Monreal* von Sevilla kam in seinen Anmerkungen zum Kirchenschema in der 31. Generalkongregation (01.12.1962) zu der Überzeugung, dass der Diakonat und auch die anderen Dienste neben Episkopat und Presbyterat nicht fehlen dürften.¹⁶³ Der gleichen Meinung war auch Erzbischof *R. Rabban* von Kirkuk, als er sich zwei Sitzungen später zum gleichen Kapitel des Kirchenschemas äußerte.¹⁶⁴ Das Kirchenschema wurde nach der ersten Sitzungsperiode der Konzilskommission, die zu Beginn des Konzils neugewählt worden war, zur Überarbeitung übergeben. In diesem Prozess war der Einfluss und die Mitarbeit der deutschen und österreichischen Bischöfe nicht unerheblich.¹⁶⁵ Auch auf

¹⁶² *Bischof R.J. Dwyer*. Zitiert nach *O.H. Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil 90. – Dies musste ganz im Sinne Johannes XXIII. gewesen sein, dem „es um Einheit in Pluralität und nicht um eine Vereinheitlichung von Pluralität [ging].“ *K. Wittstadt*, Konzilspersönlichkeiten 134.

¹⁶³ „Nihil etiam de ministerio inferiori v. gr. de diaconatu saltem innuitur. Videretur quod quid saltem innui oporteret.“ *J. Card. Bueno y Monreal*, in: ASCOV, Volumen I, Pars IV, 131.

¹⁶⁴ „Itaque non intelligitur cur sermo fit in schemate de duobus gradibus ordinis, de episcopatu, scilicet et de sacerdotio, et non etiam de diaconatu qui ad ordinem pertinet et de quo sermo erit forsitan modo quidem iuridico in alio schemate.“ *R. Rabban*, in: ASCOV, Volumen I, Pars IV, 236. – Vgl. *G. Ruggieri*, Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie 394.

¹⁶⁵ Vgl. *N. Trippen*, Die Erneuerung 91. – So hatten auf einer Sondersitzung im Februar 1963 die deutschen und österreichischen Bischöfe ein Sondervotum über den Diakonat verfasst, das als Modus für das dogmatische Schema „De Ecclesia“ Johannes XXIII. von Kardinal Döpfner überreicht wurde. Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 77f.

anderen Ebenen zeigte sich in dieser Zeit immer wieder die Frage nach dem Diakonat. In der 7. Congregatio (27.01.1963) der Koordinierungskommission fragte Kardinal *J. Döpfner* nach der Möglichkeit eines Diakonates zumindest für einige Regionen des Westens als Experiment „un esperimento [...] in qualche parte dell'Occidente?“¹⁶⁶, nachdem das Schema für die Ostkirchen, welches der Kommission vorgelegen hatte, vom Diakonat auch schon dort sprach, wo er verloren gegangen war.¹⁶⁷ „In diesen Prozeß hinein erfolgte [...] ein Vorstoß des argentinischen Episkopats zugunsten einer Erneuerung des ständigen Diakonats. So fanden sich im revidierten Text der Kirchenkonstitution 19 Zeilen über den Diakonat, die vom 4. bis 15. Oktober 1963 in der Konzilsaula diskutiert wurden.“¹⁶⁸ Dieser Text sprach vom diakonalen Dienstamt, dem Episkopat und Presbyterat zugeordnet. Der Diakon sollte der Tauffeier außerordentlich vorstehen und die Kommunion austeilen, sowie Aufgaben im Bruderdienst, in der Verkündigung und der Verwaltung übernehmen können.

Was die negative Abstimmung in der Zentralkommission bereits verheißen hatte, wurde in der Debatte um die Wiedereinführung des selbstständigen Diakonates nun Konzilsrealität. In der Diskussion um die Wiedererrichtung und deren formale Umsetzung traten theologische Überlegungen einer verantwortbaren Profilierung des Diakonates in den Hintergrund.¹⁶⁹

Die Diskussion über den Diakonat in der Konzilsaula begann somit in der zweiten Sitzungsperiode 1963 mit der 41. Generalkongregation am 4. Oktober 1963.¹⁷⁰ Grundlage dieser Diskussion war

¹⁶⁶ *I. Card. Doepfner*, in: ASCOV, Volumen V, Pars I, 181.

¹⁶⁷ Bereits für die Vorbereitungskommission für die Ostkirchen hatte der Ständige Diakonat eine bedeutende Rolle gespielt. Vgl. *J. Grootaers*, Zwischen den Sitzungsperioden 557. – Dabei ging es um eine Wiederbelebung einer ins Stocken geratenen Tradition. Die Tradition des 'liturgischen' Diakons der Ostkirchen sollte neuen Aufwind bekommen und unterschied sich von den Forderungen eines eigenständigen Diakonates für die römisch-westliche Kirche. Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 64f.

¹⁶⁸ *N. Trippen*, Die Erneuerung 91. – Zum argentinischen Vorstoß vgl. auch *J. Grootaers*, Ebbe und Flut zwischen den Zeiten 631. – Die Zeilen über den Diakonat lauteten im Wortlaut: „Grado inferiore in ministerio hierarchico, Episcopo et Presbyteris adsistunt *Diaconi* qui sacrificii celebrationi inserviunt, ministeri extraordinarii sollemnis baptismi et sacrae communionis existunt, et varia officia publicae caritatis, praedicationis et administrationis exercere possunt, prout eis a competenti auctoritate assignata fuerint. Licet hodie in Ecclesia diaconatus ut plurimum habeatur solummodo tamquam gradus, quo ad sacerdotium ascenditur, haec disciplina tamen non semper et ubique viget. Imo diaconatus in futuro tamquam proprius ac permanens gradus hierarchiae exerceri poterit, ubi Ecclesia id pro necessitate curae animarum, aut in certis regionibus aut in omnibus, expedire censuerit. Quo in casu ad praepositos Ecclesiae spectat decernere utrum tales diaconi sacra coelibatus lege adstringantur necne.“ in: ASCOV, Volumen V, Pars I, 458.

¹⁶⁹ *A. Weiß* charakterisiert dies treffend: „Praktische Fragen standen in den Diskussionen über den Ständigen Diakonat von der Vorbereitung des Konzils bis zur Schlußabstimmung im Vordergrund, die Zölibatsfrage wurde zum eigentlichen Hauptproblem. Dies hatte zur Folge, daß theologische Fragen kaum angeschnitten wurden;“ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 75.

¹⁷⁰ „Für die Genese des Diakonates ist die zweite Konzilsperiode von größter Bedeutung.“ *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 79.

der revidierte Text des Kirchenschemas mit der Erwähnung eines eigenständigen Diakonates. Kardinal *F. Spellmann* von New York war der erste, der sich zum Diakonats äußerte.¹⁷¹ Er warnte vor der Wiedereinführung aus finanziellen und disziplinären Gründen. Einen erneuerten Diakonats tat er als Vorstellung liturgiewissenschaftlicher Forschung ab, die in ihrem urkirchlichen Romantizismus glaubte, alles, was in der alten Kirchenpraxis vorhanden gewesen sei, sei auch heute noch aktuell.¹⁷² Kardinal *F. Spellmann* und die anderen Gegner vor allem aus Spanien und Italien offenbarten den drohenden Identitätsverlust des Presbyterates als eigentlichen Grund ihrer Bedenken. Es war dies die gleiche Argumentation, die auch gegen die Kollegialität und Fülle des Bischofsamtes angeführt wurde. In die gleiche Richtung zeigte die besondere Angst vor der Aufweichung des Zölibats durch den Diakonats. Auch hier stand die Frage um die presbyterale Identität im Hintergrund.¹⁷³ Kardinal *A. Bacci* brachte genau diese Bedenken zum Ausdruck, wenn er die Widerstände *F. Spellmanns* ergänzte und im zölibatsbefreiten Diakonats eine Gefahr für die Zahl und die Stellung der Priester sah.¹⁷⁴ Kardinal *J. Landazuri Ricketts* von Lima antwortete auf die Bedenken *F. Spellmanns* und bezeichnete das Anliegen von dogmatischer Bedeutung: Denn für die spezifischen Dienste in der Kirche, die für den Diakon vorgesehen seien, genüge die allgemeine Sendung der Laien aufgrund von Taufe und Firmung nicht.¹⁷⁵ Während die Gegner eines Diakonates in der Konzilsdebatte eine plötzliche 'Liebe zum Laienapostolat' entdeckten, in der Meinung so gegen den Diakonats argumentieren zu können, mussten die Befürworter stärker die Vorteile für den Dienst des Priesters herausstellen. *J. Landazuri Ricketts* zählte die vielen Bereiche auf, in denen der Diakon den Priester entlaste, welcher dann seinen Aufgaben besser nachgehen könne.¹⁷⁶

¹⁷¹ Die folgende Darstellung erhebt keinen Anspruch jeden kleinsten Beitrag zum Diakonats in der Konzilsdebatte zu berücksichtigen. Trotzdem sollen die wichtigen Beiträge genannt und besprochen sein, um ein vollständiges Bild über die Diskussionslage zu zeigen. – Eine umfassende Darstellung der Beiträge und Abstimmungen liefert neben der vollständigen Dokumentation in ASCOV *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakonats* 80-101. – Stärker zusammenfassend ist die Darstellung von *J. Weier*, *Der Ständige Diakon* 25-32.

¹⁷² Vgl. *F. Card. Spellmann*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 83: „Denique propositum, ut diaconatus tamquam gradus stabilis et permanens instauraretur, videtur maxima ex parte procedere a fautoribus Liturgiae, qui usus Ecclesiae antiquae instaurare vellent, quin prae oculis teneant conditiones actu vigentes.“

¹⁷³ Vgl. Die Konzilsberichte über die Reden zum Diakonats in: *W. Seibel/L.A. Dorn*, *Tagebuch des Konzils* 29ff.

¹⁷⁴ Vgl. *A. Card. Bacci*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 88: „Ac praeterea hoc ut certissimum censeo: nempe si diaconi instituantur cum proprio exercendo munere ac proinde cum adiuncto beneficio fruendo, cum possint a lege sacri caelibatus dispensari, numerus sacerdotum seu presbyterorum procul dubio decrescet, ac multum multumque decrescet.“

¹⁷⁵ Vgl. *J. Card. Landazuri Ricketts*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 315.

¹⁷⁶ Vgl. *ebd.*: „in absentia sacerdotis, plura fieri possunt quae nunc omitti debent: v. g. melior organizatio et cura ... communitatis christianae, quae difficilium in indifferentismum, materialismum aut in superstitiones incideret; possent christiani frequentius S. Communionem recipere; posset *Eucharistia* asservari cum possibilitate orandi coram ipsa et recipere Benedictionem Eucharisticam; uno verbo, posset haberi vita christiana eucha-

Der maronitische Erzbischof *I. Ziadé* nannte ebenfalls die Entlastung der Priester und besonders den Priesternotstand in Lateinamerika als Grund für den Diakonat: „Es handelt sich nicht um seine Wiedereinführung in allen Kirchen, sondern dort, wo Not und Dringlichkeit dafür bestehen. [...] Der Diakon soll die Kirche hüten und öffnen, die Taufe feierlich spenden, die Eucharistie verwahren, anbeten und austeilen, den Sterbenden zusammen mit ihrem Trost in der letzten Angst die Wegzehrung bringen; in den liturgischen Versammlungen die Gläubigen mit dem Allerheiligsten, dem Kreuz oder heiligen Bildern segnen; zu festgesetzten Zeiten die Segnungen vornehmen, etwa die Weihe des Wassers, der Asche, der Palmen, der Kerzen, der Äcker usw. Dann den Gläubigen die heiligen Schriften vorlesen, den Katechismus erklären und in vom Bischof festgesetzter Weise Ermahnungen geben; bei der Eheschließung anwesend sein und die Ehe im Namen der Kirche segnen; die Kinder unterweisen und alle Gläubigen darauf vorbereiten, daß sie in lebendiger Weise die heilige Eucharistie empfangen. Schließlich Leichengang und Bestattung der verstorbenen Gläubigen leiten. Mit einem Wort, er wird wie ein lebendiges Zeichen inmitten der kirchlichen Gemeinde, in den Dörfern und Plätzen sein. Er bereitet die Ankunft des Priesters vor an den wenigen, aber wichtigen liturgischen Tagen, an denen das eucharistische Opfer gefeiert wird. [...] Der Bischof wählt aus einer bestimmten Gemeinde einen frommen und klugen Mann aus, der beim besonneneren Teil des Volkes bereits Ehre und Ansehen genießt, einen Mann, der so den Gläubigen das Beispiel eines christlichen Lebens gibt; und so möge er sich der freien Auswahl des Bischofs empfehlen.“¹⁷⁷ Die Reduzierung der Argumentationslinie in einer Befürwortung für die Wiedererrichtung eines eigenständigen Diakonates auf die Notsituation des Priestermangels und die völlig überlasteten Priester besonders in den Missionsländern führte auch zu einer Beschränkung der Aufgabenfelder eines zukünftigen Diakonates besonders auf die Bereiche der sakramentalen Vollmachten und somit auf die Liturgie. Die noch im Vorbereitungsschema aufgeführte Aufgabenfülle eines möglichen Diakonates trat in der Diskussion in den Hintergrund. Der Großteil der Befürworter des Diakonates in der Konzilsdiskussion argumentierte mit dem Personalnotstand. Die Debatte verlief weniger inhaltlich, sondern funktional praktisch auf der einen und von der Angst um den Zölibat und den Presbyterat auf der anderen Seite geprägt.¹⁷⁸ Eine Ausnahme

ristica intensior, ex qua necessario frequentiores vocationes etiam ad sacerdotium prodirent. [...] Alia ex parte, necesse omnino est, in regionibus ubi habetur penuria sacerdotum, ut sacerdos a pluribus oneribus quae potestatem sacerdotalem non requirunt, liberetur, ut proprio sese ministerio dedicare possit.“

¹⁷⁷ *I. Ziadé*, Pastorale Notwendigkeit 76f. Vgl. *I. Ziadé*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 900f.

¹⁷⁸ Vgl. hierzu auch *J. Weier*, Der Ständige Diakon 29. Auch er konstatiert die Angst um den Zölibat als Hauptargument der Diakonatsgegner.

waren die Beiträge nur weniger Bischöfe wie die der Kardinäle *L. Suenens* und *J. Döpfner*.¹⁷⁹ Die Befürwortung war zwar erdrückend, vor allem von den Bischöfen nichteuropäischer Länder.¹⁸⁰ Doch waren es in der Konzilsdebatte eher die Gegner, die sich zu Wort meldeten und somit in der Konzilsaula einen Eindruck erzeugen konnten, der nicht den späteren Abstimmungen entsprach.¹⁸¹

Kardinal *L. Suenens* versuchte in seiner Rede noch einmal den Blick zurück in die Amtsentwicklung: „Schon die apostolische und nachapostolische Kirche schrieb einen Teil der Charismen des geistlichen Amtes auf eigene und bleibende Weise einem vom Priestertum unterschiedenen Stand zu. [...] Wer das eigentlich sakrale und notwendig liturgische Wesen dieses Dienstes – nämlich der Bereitung der Gemeinschaft, damit sie eine Kirche wird – nicht sieht, der scheint die Kirche nicht zu verstehen, wie sie ist, gegründet nämlich auf die Sakramente, und zwar auf die Charismen, die durch das Wehesakrament vermittelt werden. [...] Die christliche Gemeinschaft hat ein Recht auf die Nutzung dieser im Erbe der Kirche vorhandenen Gaben.“¹⁸² Der Bezug von Charisma zu Amt ist bis heute ein aktuelles Thema geblieben. Charismen charakterisieren das jeweilige Handeln, sei es amtlich oder laikal. Durch das Charisma der Weihe ist das Handeln eines Diakons dementsprechend anders ‚amtlich‘ als das Handeln eines Laiendienstes im gleichen Aufgabenfeld. Eine Konkurrenz zwischen Diakon und Laiendienst ist aus amtstheologischen Gründen nicht gegeben.¹⁸³ *Suenens* zeigte hier wichtige Wege und Ansätze auf, wurde dann aber auch konkret: „Eines nur muß vom Konzil getan werden: ausdrücklich wenigstens die Möglichkeit eines solchen dauernden Amtes vorzusehen, nicht für die ganze Kirche, sondern nur für jene Gebiete, in denen (mit der Zustimmung der zuständigen Autorität) die rechtmäßigen Hirten die Wiedereinführung für notwendig erachten, damit die Kirche nicht an Kraft verliere, sondern wachse und blühe. [...] Nach der göttlichen Heilsordnung empfängt der Bischof von Gott die Fülle und höchste Vollmacht des heiligen Dienstes, wie er auch die Sendung empfängt, alle die übernatürlichen Gemeinschaften aufzubauen, welche sein Volk braucht. Deshalb hat er die Möglichkeit, eine der Struktur seines Volkes und den Verhältnissen des Raumes und der

¹⁷⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen von *M. Hauke*, Das spezifische Profil 85f. – „Die theologische, dogmatische Fundierung wurde nur von wenigen vorgetragen. Es erwies sich in der Folgezeit, daß die wenigen überzeugenden Reden von *Suenens*, *Döpfner*, *Jubany Arnau* von ausschlaggebender Bedeutung waren.“ *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonats 99.

¹⁸⁰ Vgl. Konzilsberichte über die Reden zum Diakonats, siehe *W. Seibel/L.A. Dorn*, Tagebuch des Konzils 29ff.

¹⁸¹ „Eine genaue Aufrechnung der Debatten ergab, daß sich dort 49 Redner gegen den Diakonats ausgesprochen hatten, 30 für ihn. Die ersteren sprachen aber nur im Namen von 150 Konzilsvätern, während die Befürworter namens von 716 Konzilsvätern votierten.“ *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonats 101. – Vgl. *G. Philips*, Die Geschichte 145f.

¹⁸² *L. Suenens*, Theologische Basis 79f. – Vgl. *L. Card. Suenens*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 317f.

¹⁸³ Vgl. hierzu die Darstellung bei *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonats 86.

Zeit angemessene Teilnahme an seiner Vollmacht auf andere Helfer zu übertragen. [...] In diesen Fällen würde ich sagen: Das Heil des Volkes sei das oberste Gesetz.¹⁸⁴ Die theologische Weite und fundamentale Einsicht eines an der apostolischen Zeit orientierten Ansatzes und ein der aktuellen Situation gerecht werdendes Amtsverständnis hoben die Rede *L. Suenens* weit über die funktional orientierten Meinungsäußerungen hinaus und ließen sie somit zu einer Basis amtstheologischen Denkens werden.

Kardinal *J. Döpfner* sah die Chancen des Diakonates in der Aufgabenfülle, die bereits aus dem Vorbereitungsschema bekannt war¹⁸⁵, etwa die Aufbewahrung und Ausspendung der Eucharistie, die Assistenz bei der Eheschließung, die Wortverkündigung, der Dienst der Caritas und der kirchlichen Verwaltung. Je nach den Verhältnissen könne hier die zuständige Autorität die von den Diakonen auszuführenden Dienstleistungen vermehren oder beschränken.¹⁸⁶ Die lokale Notwendigkeit also bestimme die jeweilige Beschaffenheit des Diakonates. *J. Döpfner* gelang hier eine Verbindung des theologischen Ansatzes von Kardinal *L. Suenens* und der funktionalen Ebene.

Kardinal *P.M. Richaud* von Bordeaux, der noch in der Zentralkommission vor dem Konzil gegen den Diakonats gestimmt hatte, versuchte die Ängste um eine Gefährdung des Priestertums zu entkräften. Die Wiederherstellung des Diakonates als eines bleibenden Standes gefährde das Priestertum nicht, sondern stelle dessen Würde sogar heraus. Praktisch gesehen seien viele Priester mit diakonalen Aufgaben überlastet, die sie von ihren eigentlichen Aufgaben abzögen, die ihnen überdies Studium und Gebet unmöglich machten und ihnen ihre Ausstrahlungskraft raubten.¹⁸⁷ Zwar wird man fragen müssen, ob die diakonische Dimension nicht zu den eigentlichen Aufgaben des Priesters gehört, interessant aber ist die Tatsache, dass *P. Richaud* diese Dimension als Aufgabenfeld für den Diakon sieht.¹⁸⁸

Kardinal *F. Šeper* von Zagreb dagegen argumentierte wieder ganz vom Personalangel her. Eine Ablehnung des Diakonates führe zu weiteren Überlegungen, um die Seelsorgsnot zu steuern. Dies

¹⁸⁴ *L. Suenens*, Theologische Basis 80f. – Vgl. *L. Card. Suenens*, in: ASCOV Volumen II, Pars II, 318f.

¹⁸⁵ Vgl. Anm. 156.

¹⁸⁶ Vgl. *I. Card. Döpfner*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 228.

¹⁸⁷ Vgl. *P. Card. Richaud*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 346f.

¹⁸⁸ Vgl. *ebd.* 347: „Insuper, ut bene dictum fuit, collaboratio diaconorum in functionibus exsequialibus, in cultu eucharistico, in operibus caritativis, in actione sociali, non solum in ruralibus regionibus, sed multoties in urbibus ministerium sacerdotale actuose levaret.“

seien dann allerdings Formen, die nicht in der Schrift begründet seien. Erwiesenermaßen genüge das gewöhnliche Laienapostolat nicht.¹⁸⁹

Erzbischof *B. Yago* von der Elfenbeinküste verglich die Situation Afrikas mit der Urkirche und sah deshalb für Afrika die Notwendigkeit des Diakonates. Die Kirche Afrikas erlebe das erste Jahrhundert ihrer Geschichte und befinde sich deswegen in einer ähnlichen Lage wie die Urkirche, die ihre Probleme mit der Einrichtung des Diakonates gelöst habe. Die westafrikanischen Bischöfe hätten sich ausdrücklich für den Diakonat ausgesprochen. Die Einwände, die dagegen erhoben werden, könne er aus seiner praktischen Erfahrung nicht bestätigen.¹⁹⁰ Der bolivianische Erzbischof *J.C. Maurer* brachte als einer der wenigen die diakonisch-caritative Dimension in die Diskussion ein. Im Diakonat sah er die Chance, den Wesenszug der dienenden Kirche deutlich werden zu lassen, weil die Kirche zum Dienen gesandt sei. Der Diakonat erinnere die Kirche an ihre Sendung zum Dienst und warne sie vor dem Streben nach höheren Würden.¹⁹¹

Nach einer starken Befürwortung durch den argentinischen Bischof *G. Kéméner* im Namen von 20 lateinamerikanischen Bischöfen¹⁹² entgegnete ein afrikanischer Bischof, Erzbischof *P. Zoungrana* aus Obervolta (dem heutigen Burkina Faso), ablehnend. Er warnte vor den Folgen für die westafrikanische Kirche. Es ergäbe sich daraus ein hoher und ein niederer Klerus („maiores clerum“ et „minores clerum“). Das Zeichen der priesterlichen Keuschheit, die der Garant für die eheliche sei, würde ausgelöscht werden.¹⁹³

Wie in vielen anderen Punkten zeigte sich auch in der Frage um die Wiedereinführung des Diakonates eine gewisse Polarisierung um Kardinal *A. Ottaviani*, den Leiter des Heiligen Officiums (der heutigen Glaubenskongregation). Auch wenn sich *A. Ottaviani* vorerst nicht direkt in die Diskussion

¹⁸⁹ Vgl. *F. Šeper*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 359: „Certe mira discrepantia inter hodiernam Ecclesiam et Ecclesiam primitivam, ipsamque etiam Scripturam, haberetur, si hoc Concilium agnosceret ... necessitatem functionum quae iuxta traditionem ad diaconatum pertinent, nollet autem diaconatum restituere, sed aliis mediis illis necessitatibus subvenire quaereret, quae in traditione antiqua nullum fundamentum habent.“

¹⁹⁰ Vgl. *B. Yago*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 406: „Respondeo Ecclesiam in Africa nunc vivere in primo saeculo post nuntium evangelicum. Conditiones vitae christianae et pastorales necessitates similes sunt Ecclesiae primitivae necessitatibus: pauci sunt sacerdotes; multi pagi christiani et millia christianorum presbyterum non habent sed praesentia hierarchica indigent; per diaconos, et non aliter, cum eis esse possumus et verbum Dei et Corpus Christi eis dare.“

¹⁹¹ Vgl. *J.C. Maurer*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 410f. „Diaconatus restaurandus est ut Ecclesia clariorem suae conditionis conscientiam acquirat et exprimat, apparens omnibus tamquam ancilla Christi, humilitatem Servi Dei peramanter continuans et testificans.“ *Ebd.* 410.

¹⁹² Vgl. *G. Kéméner*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 534-537.

¹⁹³ Vgl. *P. Zoungrana*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 537f.

um den Diakonat einschaltete, so hatte er doch 'Gesinnungsgenossen', die seiner Meinung Ausdruck verliehen. *Francic*, der Mitglied der Theologischen Vorbereitungskommission des Konzils war und in dem man einen Vertreter der Gruppe um Kardinal *Ottaviani* sehen darf, wandte sich scharf gegen die Wiedereinführung des Diakonates. Das Diakonat als eigener Stand sei absolut inopportun; es beschwöre nur eine große Gefahr für die Disziplin des Klerus herauf, vor allem dann, wenn die Diakone verheiratet seien.¹⁹⁴

Dass sich Kardinal *A. Ottaviani* dann in einer Debatte, die eigentlich ein anderes Thema beinhaltete, doch noch zum Diakonat äußerte und damit gegen die Geschäftsordnung verstieß, braucht innerhalb des 'Konzils-*Procedere*' nicht zu verwundern.¹⁹⁵ Die Dienste, für die man geweihte Diakone fordere, könnten auch von Männern übernommen werden, die nur die Niedere Weihe des Akolythen erhalten. Es wäre auch denkbar, solchen Akolythen in bestimmten Gebieten die Vollmacht zu erteilen, bei der Trauung zu assistieren und kirchliche Segnungen zu vollziehen. Als bestimmte Gebiete nennt er Südamerika („*Americae meridionalis*“).¹⁹⁶ „*Ottaviani* hat sich damit in der Frage des Diakonates vom Text des Kirchenschemas distanziert, das er selbst als Vorsitzender der Theologischen Kommission dem Konzil vorgelegt hat; das Schema sieht die Möglichkeit verheirateter Diakone vor. Obwohl er nicht zum Thema des Tages sprach, wurde er nicht zur Ordnung gerufen.“¹⁹⁷ In der Angst um eine Infragestellung des Zölibats und des Priestertums nahm *Ottaviani* sogar eine Aufwertung des Laienapostolats durch die Teilnahme an den Niederen Weihen in Kauf. Gerade der Beitrag *Ottavianis* zeigt, wie es einerseits um 'Sein oder Nicht-Sein' des Diakonates im Konzil ging. Diese Polarisierung ließ alle inhaltlichen Überlegungen zurücktreten.¹⁹⁸ Zum anderen aber wird bereits die versteckte Diskussion um 'Sein oder Nicht-Sein' des Priestertums deutlich. Dies ist eine Diskussion,

¹⁹⁴ *W. Seibel/L.A. Dorn*, Tagebuch des Konzils 47. – Vgl. *F. Francic*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 378ff.

¹⁹⁵ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 99. – Erinert sei in diesem Zusammenhang an die maßlose Redezeitüberschreitung Kardinal *Ottavianis*. „Es gab gleich am Anfang des Konzils den spektakulären Fall, daß Kardinal *Ottaviani*, Vorsitzender der Theologischen Kommission, die Redezeit überschritt. Der Moderator Kardinal *Alfrink* erinnerte ihn an das Ende seiner Redezeit. *Ottaviani* redete ungerührt weiter. Als er nach 17 Minuten immer noch nicht geendet hatte, schaltete Kardinal *Alfrink* das Mikrophon ab. *Ottaviani* redete weiter, bis er merkte, daß niemand ihn mehr verstand. Die Väter klatschten Beifall für Kardinal *Alfrink*. *Ottaviani* ging mit hochrotem Kopf zu seinem Sitz zurück, erhob sich schließlich, verließ die Konzilsaula und kam zwei Wochen nicht wieder.“ *O.H. Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil 73f. – „*Neun Tage blieb Ottaviani dem Konzil fern, als Kardinal Alfrink seine Rede unterbrochen hatte und die Väter lang anhaltenden Beifall spendeten.*“ *M. von Galli u.a.*, Das Konzil 80.

¹⁹⁶ Vgl. *A. Card. Ottaviani*, in: ASCOV, Volumen II, Pars III, 148f.

¹⁹⁷ *W. Seibel/L.A. Dorn*, Tagebuch des Konzils 86.

¹⁹⁸ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 41: „Ganz offensichtlich hatten die Bischöfe [...] Einzelfragen noch nicht genügend reflektiert. In erster Linie kam es den Votanten darauf an, die Konzilsväter überhaupt auf das große Problem des Diakonats hinzuweisen.“

die bis heute eher an Schärfe zugenommen hat und auch die Frage nach dem Spezifikum des Diakonates stark beeinflusst. Hier wird ein weiteres Kriterium für die aktuelle Diskussion um den Diakon deutlich, die in der Konzilsaula ihren entscheidenden Anfang genommen hat.

Insgesamt betrachtet waren die Diskussionen im Konzil recht vielschichtig in der Frage um die unterschiedlichen Gewichtungen und Argumentationsansätze eines wiedererrichteten Diakonates. Besonders die Rede von Kardinal *L. Suenens* lässt das Empfinden erkennen, dass sich einige Konzilsväter auch der Gesamtproblematik bewusst waren. Wenn die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums eine Neubeschreibung der Ekklesiologie vornahm, dann würde dies auch die Amtstheologie tangieren. Vordergründig allerdings blieben in der Diskussion um den Diakon die disziplinar-rechtlichen und funktionalen Überlegungen bestimmend, was in den dann vom Konzil verabschiedeten Texten seinen Niederschlag fand.¹⁹⁹ „Das Zentralargument für die Erneuerung bildete die pastorale Notwendigkeit angesichts des Priestermangels, das Hauptmotiv der Gegner war die Angst um den Priesterzölibat.“²⁰⁰ „Im übrigen sei die Wiederherstellung des Diakonats in den Eingaben an die Kommission im Namen von 759 Konzilsvätern gefordert worden, während sich nur 82 Väter dagegen ausgesprochen hätten.“²⁰¹ Am 29. Oktober 1963 fand die erste Vorabstimmung statt. Die Fragestellung war noch sehr allgemein gefasst: „Findet es die Zustimmung der Väter, das Schema so zu gestalten, daß die Erwünschtheit der Erneuerung des Diakonates als eigenständiger und dauerhafter Stufe des heiligen Dienstes gemäß dem Nutzen der Kirche in den verschiedenen Regionen in Erwägung genommen wird?“²⁰² Von 2120 Vätern stimmten 1588 zu, 525 waren dagegen und sieben Stimmen waren un-

¹⁹⁹ Deshalb kommt Hopping zu Recht zu dem Ergebnis, dass in den Konzilstexten noch keine reflektierte Theologie des Diakonates anzutreffen ist. Vgl. *H. Hopping*, *Der Diakon* 197. – Lauenroth plädiert in seiner Beurteilung dafür, die Konzilsdiskussion um den Diakon aus der damaligen Perspektive zu betrachten: „Es ist leicht, aus zeitlicher Distanz zu urteilen und Jahre nach der Wiedereinführung des Diakonats die Schwere der anstehenden Erörterung herunterzuspielen; für die damalige Zeit war die Wiederentdeckung dieses kirchlichen Amtes und seine Neubestimmung zu einer der kompliziertesten Fragen ausgeartet. So wird es uns nicht erspart, zuweilen wiederholend, die Anschauungen des Pro und Contra zu prüfen und darzulegen, um von den Quellen her, den richtigen Zugang zum Diakon zu gewinnen.“ *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakon* 84.

²⁰⁰ *N. Trippen*, *Die Erneuerung* 91. – „Einer der wichtigsten Beiträge waren dabei die Voten der Kardinäle Landazuri und Ricketts [sic!] von Lima im Namen von 95 anderen lateinamerikanischen Bischöfen und weiterer Konzilsväter aus der Mission, die für ihre Gruppen sprachen.“ *W. Stockburger*, *Der Diakon* 20.

²⁰¹ *L.A. Dorn/G. Denzler*, *Tagebuch des Konzils* 47.

²⁰² *N. Trippen*, *Die Erneuerung* 92. – „Utrum placeat Patribus ita apparari schema ut opportunitas consideretur instaurandi diaconatum ut gradum distinctum et permanentem sacri ministerii, secundum utilitatem Ecclesiae in diversis regionibus.“ *ASCOV*, *Volumen II, Pars III*, 575.

gültig.²⁰³ Dieses Resultat ermunterte die Theologische Kommission, den Text für die weiteren Abstimmungen in der dritten Sitzungsperiode weiter zu bearbeiten.²⁰⁴

3.3 Konzilsbeschlüsse

Auch wenn bereits in der 1963 verabschiedeten Liturgiekonstitution eine Aussage zum Diakonats zu finden ist, soll doch zuerst auf die Kirchenkonstitution geschaut und näherhin Artikel 29 vorangestellt werden. Zum einen ist LG 29 der Schlüsseltext für die weitere Nennung eines eigenständigen Diakonates. Zum Zweiten ist dieser Abschnitt auch das Ergebnis der in Kapitel 3.2 dargestellten Diskussion.

3.3.1 *Lumen Gentium 29*

3.3.1.1 *Die Akzeptanz des Textes im Konzilsplenum*

Als im September 1964 das Plenum der Konzilsväter zur dritten Sitzungsperiode zusammentrat, lag eine überarbeitete Fassung des Kirchenschemas vor, die in der Frage des Diakonates im Wesentlichen in die Kirchenkonstitution eingegangen ist.²⁰⁵ Der Artikel über den Diakonats war erweitert und um zwei patristische Zitate angereichert.²⁰⁶ Deshalb sind in dieser Sitzungsperiode keine nennenswerten Diskussionen über die Frage nach dem Diakonats zu verzeichnen. Doch auch die Abstimmungsergebnisse über die einzelnen Details der Diakonatsfrage in der 89. – 91. Generalkongregation lassen die Sicht und den Rückhalt eines erneuerten Diakonates unter den Bischöfen erkennen.

In der 89. Generalkongregation am 28.09.64 kam es zur Abstimmung über den ersten Teil des zukünftigen 29. Artikels der Kirchenkonstitution: „Die untere Stufe der Hierarchie bilden die Diakone, die nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst (ministerium) geweiht werden. Durch die sakramentale Gnade gestärkt, verrichten sie in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinen Priestern den Dienst der Liturgie, des Wortes und der Liebe am Volk Gottes. Der Diakon hat die Aufgabe, feierlich die Taufe zu spenden, die Kommunion auszuteilen, die Ehe im Namen der Kirche einzusegnen, die

²⁰³ Vgl. N. Trippen, Die Erneuerung 92.

²⁰⁴ Vorgrimler urteilt über diese Arbeit: „Unter dem Eindruck der Voten und der Abstimmungsergebnisse wurde der Text von der Theologischen Kommission ganz erheblich verbessert.“ H. Vorgrimler, Kommentar zu Artikel 29 [Lumen Gentium], 256.

²⁰⁵ Zur vorherigen Fassung vgl. Anm. 168.

²⁰⁶ Vgl. H.-E. Lauenroth, Der Ständige Diakonats 102. – Das erste Zitat aus Kirchenordnungen des 5. Jahrhunderts hat zu vielen theologischen Diskussionen geführt. Vgl. hierzu Kapitel 7.

Kranken zu salben, das Wort Gottes zu verkünden, den Gottesdienst zu leiten, Sakramentalien zu spenden und die kirchliche Beerdigung vorzunehmen.²⁰⁷ Das Votum der Bischöfe war bei der Umreißung von Wesen und Dienst des Diakonates eindeutig: Von 2152 anwesenden Konzilsvätern stimmten 2055 mit 'Placet', 94 mit 'Non placet', während drei Stimmen ungültig waren.²⁰⁸

Die zweite Abstimmung, die den Passus der Wiederherstellung des Diakonates als eigenständigen Dienstes betraf, war im Ergebnis nicht so eindeutig, aber trotzdem positiv: „Da die für das Leben der Kirche äußerst notwendigen Aufgaben bei der geltenden Disziplin der lateinischen Kirche in vielen Gegenden schwerlich erfüllt werden können, sollte der Diakonat künftig als eigener und dauernder hierarchischer Grad wiedereingeführt werden können.“²⁰⁹ Das Votum bei 2148 stimmberechtigten Konzilsvätern lautete: 1903 'Placet', 242 'Non placet' und wiederum drei Stimmen ungültig.²¹⁰

In der 90. Generalkongregation am 29.09.64 kam es zu weiteren Teilabstimmungen, die weit weniger positiv verliefen, als noch am Tag zuvor.²¹¹ „Es ist Sache der territorialen Bischofsvereinigungen, mit Billigung des Papstes darüber zu entscheiden, ob und wo die Einsetzung von Diakonen im Interesse der Seelsorge angebracht ist.“²¹² Schon dieser Textpassus brachte ein weniger gutes Votum ein: Bei 2228 Konzilsvätern votierten 1523 mit 'Placet', 702 'Non placet' und drei waren ungültig.²¹³

Ähnlich verlief die Abstimmung, die sich bereits mit dem Textabschnitt beschäftigte, der die Zölibatsfrage betraf: „Der obersten Autorität steht die Entscheidung zu, ob dieser Diakonat Männern reiferen Alters, auch wenn sie in der Ehe leben, verliehen werden kann.“²¹⁴ Zwar führte die Abstimmung wiederum zu einem positiven Ergebnis, doch spiegelt sich in den Neinstimmen die Gruppe der Bischöfe, die einen Diakonat bereits in der Diskussion abgelehnt hatten, weil dieser Priestertum und Zölibat

²⁰⁷ Text nach *L.A. Dorn/G. Denzler*, Tagebuch des Konzils 83. – Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars I, 413.

²⁰⁸ Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars II 596.

²⁰⁹ Text nach *L.A. Dorn/G. Denzler*, Tagebuch des Konzils 83f. – Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars II, 585.

²¹⁰ Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars II 596.

²¹¹ A. Weiß charakterisiert diese Entwicklung treffend: „Die Neinstimmen häuften sich jedoch, als die Zulassung verheirateter Männer reiferen Alters zum Ständigen Diakonat beschlossen wurde.“ *A. Weiß*, *Der Ständige Diakon* 75f.

²¹² Text nach *L.A. Dorn/G. Denzler*, Tagebuch des Konzils 90. – Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars I, 414.

²¹³ Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars III, 19.

²¹⁴ Text nach *L.A. Dorn/G. Denzler*, Tagebuch des Konzils 91. – Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars III, 20.

gefährde. Das Votum lautete bei 2229 Stimmen: 1598 'Placet', 629 'Non placet' und zwei ungültige Stimmen.²¹⁵

Direkte Ablehnung gab es dann erst im dritten Abstimmungsschritt: „... oder auch geeigneten jungen Männern, ohne daß sie zur Ehelosigkeit verpflichtet werden.“²¹⁶ Das Votum lautete bei 2211 abgegebenen Stimmen: 839 'Placet', 1364 'Non placet', 2 'Placet iuxta modum (ergo nulla)' und sechs ungültige Stimmen.²¹⁷ Eine Zölibatsbefreiung bei jungen unverheirateten Männern war somit durchgefallen. In dieser Frage musste der Text noch einmal verändert werden.²¹⁸

Die Gesamtabstimmung in der 91. Generalkongregation am 30.09.64, die den ganzen Abschnitt der zukünftigen Kirchenkonstitution betraf (LG 24-29), war dann positiv gekennzeichnet. Bei 2240 Stimmen votierten 1704 mit 'Placet', 53 'Non placet', 481 'Placet iuxta modum' und zwei waren ungültig.²¹⁹

3.3.1.2 *Der Text (LG 29)*

„In der Hierarchie eine Stufe tiefer stehen die Diakone, welche die Handauflegung »nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung empfangen«. Mit sakramentaler Gnade gestärkt, dienen sie dem Volke Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium. Sache des Diakons ist es, je nach Weisung der zuständigen Autorität, feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten. Den Pflichten der Liebestätigkeit und der Verwaltung hingegeben, sollen die Diakone eingedenk sein der Mahnung des heiligen Polykarp: »Barmherzig, eifrig, wandelnd nach der Wahrheit des Herrn, der aller Diener geworden ist.«

Weil diese für die Kirche in höchstem Maße lebensnotwendigen Ämter bei der gegenwärtig geltenden Disziplin der lateinischen Kirche in zahlreichen Gebieten nur schwer ausgeübt werden können, kann in Zukunft der Diakonat als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt werden. Den zuständigen verschiedenartigen territorialen Bischofskonferenzen kommt mit Billigung des Papstes die Entscheidung zu, ob und wo es für die Seelsorge angebracht ist, derartige Diakone zu bestellen. Mit Zustimmung des Bischofs von Rom wird dieser Diakonat auch verheirateten Männern reiferen Alters erteilt werden können, ferner geeigneten jungen Männern, für die jedoch das Gesetz des Zölibats in Kraft bleiben muß.²²⁰

²¹⁵ Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars III, 25.

²¹⁶ Text nach *L.A. Dorn/G. Denzler*, Tagebuch des Konzils 91. – Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars III, 25f.

²¹⁷ Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars III, 43.

²¹⁸ Die neue Textvariante, die den Zölibat für unverheiratete Männer verlangt, findet sich in LG 29: „[...] ferner geeigneten jungen Männern, für die jedoch das Gesetz des Zölibats in Kraft bleiben muß.“ (LG 29) – Diese Änderung hat weitreichende Folgen für die Gesetzgebung und Praxis. Vgl. Kapitel 4.1.

²¹⁹ Vgl. ASCOV, Volumen III, Pars III, 130.

²²⁰ 'Lumen Gentium' 29.

Der Text lässt sich inhaltlich in mehrere Abschnitte untergliedern, wobei eine erste Trennungslinie nur schwer zu ziehen ist. Streng genommen müsste der erste Satz für sich betrachtet werden, da hier verbunden mit dem Zitat aus den *Constitutiones Ecclesiae Aegypticae* und den *Statuta Ecclesiae Antiqua*²²¹ Aussagen über die Einordnung des Diakonates in das hierarchische Amt getroffen werden. Eine amtstheologische Betrachtung dieser wichtigen Aussage über den Diakon soll in den systematischen Annäherungen vorgenommen werden.²²² Zum einen gilt an dieser Stelle die Zugehörigkeit des Diakonates zum 'ordo' festzuhalten.²²³ Zum anderen ist aber eine Differenzierung dieses ekklesialen Amtes zu konstatieren. Episkopat und Presbyterat sind im 'sacerdotium'²²⁴ vereint, während Diakonatsamt als 'ministerium' zu unterscheiden ist.²²⁵

Der Hinweis auf die Zugehörigkeit zum sakramentalen Amt setzt sich auch im zweiten Satz fort, wenn zwar bereits die Aufgaben eines Diakons aufgezählt werden, dies aber mit der Aussage „mit sakramentaler Gnade gestärkt“²²⁶ eingeleitet wird. „Die Wortwahl »mit sakramentaler Gnade gestärkt« bleibt allerdings blaß und ein Eingangstor für die These, dem Diakonatsamt mangle die volle Sakramentalität.“²²⁷ Bemerkenswert scheinen in dieser einleitenden Aussage zwei Differenzierungen. Zum einen

²²¹ LG 29 verweist auf die 'Constitutiones Ecclesiae Aegypticae' III,2 und die südostgallische Rechtssammlung 'Statuta Ecclesiae Antiqua' aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. – Vgl. zu diesem Zitat die Ausführungen in Kapitel 7.

²²² Vgl. Kapitel 7.

²²³ Kasper würdigt das Bekenntnis zur Sakramentalität des diakonalen Amtes, wenn er sagt: „Wer die Theologiegeschichte auch nur ein wenig kennt, weiß, wie wenig selbstverständlich diese Aussage zur Zeit des Konzils war. Diese Aussage greift nämlich hinter die mittelalterliche Entwicklung zurück auf die Liturgie und Theologie der ersten Jahrhunderte. Sie bricht die mittelalterliche Verengung des kirchlichen Amtes auf das priesterliche Amt genauerhin dort auf, wo dieses ausschließlich von der Konsekrationsvollmacht des Priesters her gesehen wurde. In dieser auf die Konsekrationsvollmacht verengten mittelalterlichen Sicht konnten weder die Bischofsweihe noch die Diakonenweihe als Sakrament verstanden werden.“ *W. Kasper, Der Diakon* 20.

²²⁴ Zum differenten Gebrauch von 'sacerdotium' vgl. Kapitel 7. – Unabhängig von der Unterscheidung von gemeinsamem und hierarchischem 'Priestertum' in LG 10 ist der hierarchische 'ordo' in „zwei Stufen des Priesteramtes (Presbyterat, Episkopat) und eine Stufe des Dienstamtes“ gegliedert. Vgl. *H. Hoping, Der Ständige Diakon* 401. – Diese sprachlichen Parallelitäten bieten Raum für amtstheologische Kontroversen.

²²⁵ W. Stockburger bewertet diese Einordnung des Diakonates mit Blick auf die Erwartungen bezüglich der Unterstützung presbyteraler Aufgaben und zieht die Verbindung zum folgenden diakonalen Aufgabenkatalog: „Der Beginn der Ausführungen [...] macht deutlich, dass es bei dieser Formulierung um eine Abgrenzung gegenüber dem Priesteramt geht. Man knüpft hier an die Streitigkeiten vor dem Niedergang des Diakonats direkt an. Es soll erst gar keine Unsicherheit bezüglich der Rolle des Diakons innerhalb der Amtshierarchie geben. Er wird zur »Dienstleistung« geweiht. [...] Durch die Differenzierung gerade dieser Dienste wird das Hauptanliegen der Erneuerung des Diakonats besonders deutlich: Entlastung der Priester und Übernahme von liturgischen Diensten und Verkündigungsaufgaben.“ *W. Stockburger, Der Diakon* 20.

²²⁶ LG 29.

²²⁷ *H.-E. Lauenroth, Der Ständige Diakon* 103. – Ähnlich urteilt Stubenrauch. Vgl. *T. Stubenrauch, Wer ist Träger der Liturgie?* 105.

ist der Dienstcharakter des Diakons auf das *Volk Gottes* hin ausgerichtet²²⁸, was dem Dienstcharakter des Amtes insgesamt entspricht.²²⁹ Zum anderen steht der Diakonat hierbei in der Gemeinschaft mit Episkopat und Presbyterat, was nicht nur den Dienstcharakter des 'ordo' insgesamt unterstreicht, sondern auch die Verbundenheit zwischen den drei Stufen des hierarchischen Amtes.²³⁰

Im Aufgabenkatalog, der mit diesem zweiten Satz beginnt und beinahe die Hälfte des Artikels einnimmt, richtet sich *Lumen Gentium* nach den Aussagen des CIC 1917²³¹ und verändert diese entsprechend der erweiterten Perspektive für einen eigenständigen Diakonat.²³² Dabei bleibt allerdings der Grundduktus erhalten, der die Aussagen des CIC gekennzeichnet hat: die Einübung in den presbyteralen Dienst.²³³ Der Aufgabenkatalog²³⁴, der sich keinesfalls als erschöpfende Beschreibung diakonalen Dienstes verstanden wissen wollte²³⁵, hatte somit eine starke Abhängigkeit vom Presbyterat²³⁶ und eine gewichtige liturgische Dimension.²³⁷ Dass in dieser Aufzählung bei der Eheschlie-

²²⁸ Der Diakon ist inhaltlich dem 'Volk Gottes' zugeordnet, auch wenn er funktional vom Presbyterat und amtstheologisch vom Episkopat abhängt. Während der erste Satz in LG 29 die Zuordnung des Diakons zum Episkopat in der Tradition seit dem 5. Jh. außer Acht lässt (vgl. Kapitel 7), wird im zweiten Satz diese Zuordnung positiv gefüllt.

²²⁹ Vgl. hierzu Kapitel 5.2.

²³⁰ Vorgrimler sieht das Motuproprio 'Sacrum Diaconatus Ordinem' (1967) von dieser Gleichstellung der Amtsstufen im Dienstcharakter bereits wieder abrücken, wenn dort der 8. Artikel sagt: „Zur Ausbildung für den Diakonat sollen nur solche jungen Männer aufgenommen werden, die eine natürliche Neigung zum Dienst der Hierarchie und der christlichen Gemeinschaft zeigen“ (*Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 8). Vgl. *H. Vorgrimler*, „Sacrum Diaconatus Ordinem“ 16. – Noch schärfer sieht es das Handbuch für Pastoraltheologie: „Es ist schlechterdings unverständlich, daß das Motu proprio »Sacrum diaconatus ordinem« in Nr. 8 von einem Dienst der Diakone an der Hierarchie spricht.“ *F.X. Arnold u.a. (Hgg.)*, *Die Diakone* 413. – Wird dies wirklich der Intention von Artikel 8 gerecht? Könnte hier nicht der Dienst gemeint sein, der der Hierarchie und dem *Volk Gottes* in seiner Gesamtheit aufgetragen ist – der Dienst an Gott und den Menschen? Vgl. Kapitel 4.1.

²³¹ Vgl. can. 741 CIC 1917 (außerordentliche Taufvollmacht); can. 845 § 2 (außerordentliche Vollmacht, Kommunion zu spenden); can. 1147 § 4 (Segensvollmacht entsprechend liturgischer Bestimmungen); can. 1274 § 2 (Ex- und Reponieren der Eucharistie, nicht aber eucharistisch Segnen mit der Ausnahme beim Erteilen des Viaticum); 1342 § 1 (Predigtvollmacht).

²³² Vgl. hierzu den Aufgabenkatalog im Schema 'De Sacramento ordinis' der Vorbereitungskommission für die Sakramente, der bereits LG 29 vorzugreifen scheint. Siehe Kapitel 3.1.

²³³ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakonat* 31.

²³⁴ Vgl. hierzu die Beschreibungen bei *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakonat* 32-39. – „Diese Erweiterung der Funktionen ist schon beklagt worden als Affront gegenüber der orthodoxen Kirche und als beklagenswerter »Einbruch' des Diakonats in traditionelle priesterliche Funktionen.« *M. Hauke*, *Das spezifische Profil* 106. Hauke wendet sich im Folgenden direkt gegen die Kritik von P. Plank. Dies ist in Kapitel 7 besprochen.

²³⁵ Vgl. *O. Nußbaum*, *Theologie und Ritus* 139.

²³⁶ Dabei wurde in der Antepreparatoria die Eigenständigkeit des Diakonates in seiner Tätigkeit vom presbyteralen Dienst gefordert. Dies geschah auch mit Blick auf eine Eigenständigkeit im Presbyterat. Vgl. *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakonat* 32.

²³⁷ Deshalb setzt sich bei Trippen der Eindruck von Einseitigkeit fest. Vgl. *N. Trippen*, *Die Erneuerung* 93. – Analog dazu sieht Hoping die diakonale Aufgabennennung in der Modellansprache der Diakonenweihe. Auch hier hat der liturgische Dienst des Diakons das größte Gewicht. Vgl. *H. Hoping*, *Der dreifache Tischdienst*

bung von Assistieren und Segnen die Rede ist, ist für *J. Weier* bemerkenswert;²³⁸ denn anders als in den Ostkirchen²³⁹ liegt im römisch-lateinischen Ritus nach allgemeiner Auffassung die entscheidende amtliche Aufgabe in der Assistenz. Der Verkündigungsdienst in Liturgie und Katechese war besonders ein Anliegen der 'Missionsbischöfe'.²⁴⁰ Die Krankensalbung, nur von wenigen Bischöfen für den Diakonat gefordert, fand keinen Niederschlag im Konzilstext.²⁴¹ Die Benennung der caritativen und administrativen Aufgabenstellung bestärkt *Lumen Gentium* durch ein Polykarp-Zitat.²⁴²

In einem dritten Abschnitt erst wendet sich *Lumen Gentium* der Frage nach der Errichtung eines eigenständigen diakonalen Dienstes zu. Während die vorher getroffenen Aussagen für den Diakonat allgemein, also auch für die Diakone auf dem Weg zum Presbyterat gelten, eröffnet die Kirchenkonstitution nun die neue Möglichkeit eine „eigene und beständige hierarchische Stufe“²⁴³ einzuführen. Die angeführte Begründung hat den Presbytermangel im Blick und zu Zeiten des Konzils besonders in den sogenannten Missionsländern. *M. Hauke* unterstreicht dies, wenn er die Aussage der Kirchenkonstitution differenziert analysiert: „*Lumen gentium* 29 bezeichnet als für die Kirche lebensnotwendig nicht den Ständigen Diakonat, sondern nur die von den Diakonen verrichteten Ämter (die

192. – Während im Versprechen der Weiekandidaten die Bereitschaft zum Dienst in Liturgie und Verkündigung gefragt wird, fehlt hier der diakonische Dienst ganz (vgl. *Pontificale Romanum* [1990], de ordinatione 227). Das deutschsprachige Pontifikale ergänzt diesbezüglich eine Frage (vgl. *Pontifikale [I]*, Die Weihe der Diakone 31), doch wünscht sich Hoving dies noch deutlicher. Ebenso postuliert er einen zusätzlichen ausdeutenden Ritus, der den diakonischen Dienst des Diakons zum Ausdruck bringen könne. Vgl. *H. Hoving*, Der dreifache Tischdienst 192f.

²³⁸ „Dies ist deshalb bemerkenswert, weil sonst in keiner rechtlichen Bestimmung der lateinischen Kirche von einer Segnung der Eheschließung die Rede ist. Anders hingegen ist die Rechtslage in dem für die Ostkirchen geltenden Eherecht. Dort ist der Segen des assistierenden Priesters ein für die Gültigkeit der Eheschließung notwendiger Akt.“ *J. Weier*, Der Ständige Diakon 119f.

²³⁹ Dies gilt auch für die unierten Ostkirchen und macht die Handlung eines Presbyters oder Bischofs notwendig. Vgl. can. 828 und 834 § 2 CCEO 1990.

²⁴⁰ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 35.

²⁴¹ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 34. – Zur Forderung in der Konzilsvorbereitung vgl. Anm. 496. – Die Frage nach der Krankensalbung im diakonalen Handlungsfeld ist bis heute Gegenstand vieler Diskussionen, aber auch Problem für konkret handelnde Diakone. – Vgl. hierzu Abschnitt C.

²⁴² Vgl. *Polykarp*, Ad Phil. [II] 5,2: „εὐπλαγχοι, ἐπιμελεῖς, πορευόμενοι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου, ὃς ἐγένετο διάκονος πάντων“. – Die Fußnote in LG 29 verweist in diesem Zusammenhang auch noch auf die *Didache* [15,1: „Wählt euch nun Bischöfe und Diakone, die des Herrn würdig sind, Männer, die sanftmütig, nicht geldgierig, aufrichtig und bewährt sind; denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer.“ (135)], *Ignatius von Antiochien*, [An die Trallianer 2.3: „Denn sie sind nicht Diakone für Speisen und Getränke, sondern der Kirche Gottes Diener.“ (173-175)], und die *Constitutiones Apostolorum*. Die von *Lumen Gentium* angeführten patristischen Aussagen beziehen sich auf die Haltung eines Diakons und nicht auf seine Dienstaufgaben. „Im Vordergrund der karitativen Dienste des Diakons hat weniger die Verwaltungsarbeit im Bereich der Caritas zu stehen, sondern die Hinwendung zu den Menschen, die sich in einer leiblichen oder seelischen Notlage befinden.“ *J. Weier*, Der Ständige Diakon 137.

²⁴³ LG 29.

auch von Priestern bzw. von Laien verrichtet werden können).²⁴⁴ *Lumen Gentium* steht hier im Duktus der Diskussionen während und vor dem II. Vatikanum.

Die letzten Aussagen des Artikels 29 beziehen sich auf die Kompetenz der Bischofskonferenzen, die als entscheidend Handelnde betrachtet werden. Indem sie den Papst um die Einführung eines eigenständigen Diakonates bitten können, werden sie zu wichtigen Handlungsträgern. Damit ist der Diakonat nicht flächendeckend einzuführen, sondern wird da errichtet, wo Notwendigkeit besteht. „Mit Zustimmung des Bischofs von Rom wird dieser Diakonat auch verheirateten Männern reiferen Alters erteilt werden können, ferner geeigneten jungen Männern, für die jedoch das Gesetz des Zölibats in Kraft bleiben muß.“²⁴⁵ Diese Zölibatsregelung ist Ergebnis der Einzelabstimmungen im Konzilsplenum.²⁴⁶ Die Angst um eine Abwertung des Zölibats hatte zu dieser Kompromisslösung geführt. Die konkreten Altersgrenzen wurden erst 1967 im Motuproprio *Sacrum Diaconatus Ordinem* festgelegt.²⁴⁷

D. Reiningger versucht eine Gesamtbewertung von LG 29, die sowohl die Chancen wie auch die Risiken in den Blick nimmt: „In dieser Offenheit der Konzilsformulierungen lagen einerseits Chancen für die konkrete Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in den jeweiligen Ortskirchen, es zeichneten sich aber auch Gefahren von Fehlentwicklungen ab, die heute teilweise eingetreten sind: Gemeint ist beispielsweise die Gefahr der Entstehung eines »Zweiklassenklerus«, die den Diakon zu einem »nicht voll sakramental einsetzbaren« und deshalb zweitrangigen Ersatzpriester verzerrt. Ebenso bestand die Gefahr, den Diakonat als ein »Sammelbecken für alle nicht-priesterlichen Dienste« zu verstehen oder auch ihn allein für die Diakonie in der Gemeinde verantwortlich zu wissen und damit sowohl die übrigen Amtsträger als auch die Gemeinde von diesen Aufgaben zu entbinden.“²⁴⁸

²⁴⁴ *M. Hauke*, Das spezifische Profil 86.

²⁴⁵ LG 29. – *H. Vorgrimler* war noch 1968 der Meinung, dass die Variante, Diakonat für jüngere Männer mit Zölibatsverpflichtung, so gut wie ausgeschlossen sei. Vgl. *H. Vorgrimler*, „*Sacrum Diaconatus Ordinem*“ 15. – Der Verfasser weiß aus eigener Anschauung, dass in der Diözese Würzburg durchaus in zugegeben geringerer Zahl jüngere Männer zum Ständigen Diakon geweiht werden und sich damit zum Zölibat verpflichten.

²⁴⁶ Vgl. Kapitel 3.3.1.1.

²⁴⁷ Vgl. Kapitel 4.1.1.

²⁴⁸ *D. Reiningger*, Diakonat der Frau 153. – Ähnlich sieht es auch *Biesinger*. Vgl. *A. Biesinger*, Diakonat 62f.

3.3.2 *Lumen Gentium 20, 28 und 41*

Schon vor dem Artikel 29 werden die Diakone zweimal in der Kirchenkonstitution erwähnt. Dies weist noch nicht auf die besonderen Neuerungen, die in LG 29 Thema sind, ist aber trotzdem erwähnenswert. Beide Male geht es um das Amt in seiner gesamten Fülle und dabei wird eben auch der Diakon erwähnt. Bemerkenswert ist die Notwendigkeit, auch den Diakonat zu nennen und somit eine Dreigliedrigkeit des sakramentalen Amtes zu konstatieren. Wenn der Artikel 29 von der Sakramentalität des Diakonates spricht, dann ist dies bereits in LG 20 und 28 zu erkennen.

Artikel 20 thematisiert die Weitergabe apostolischer Sendung an das sich in der frühen Kirche herausbildende Amt. „Unter den verschiedenen Dienstämtern, die so von den ersten Zeiten her in der Kirche ausgeübt werden, nimmt nach dem Zeugnis der Überlieferung das Amt derer einen hervorragenden Platz ein, die zum Bischofsamt bestellt sind und kraft der auf den Ursprung zurückreichenden Nachfolge Ableger apostolischer Pflanzung besitzen.“²⁴⁹ Das Prinzip apostolischer Sukzession wird dabei besonders aus der Überlieferung des Irenäus von Lyon entwickelt.²⁵⁰ „Die Bischöfe haben also das Dienstamt in der Gemeinschaft zusammen mit ihren Helfern, den Priestern und den Diakonen übernommen.“²⁵¹ Presbyter und Diakone erscheinen als Helfer des Bischofs nebeneinander dem episkopalen Dienst zugeordnet. „An Gottes Stelle stehen sie der Herde vor, deren Hirten sie sind, als Lehrer in der Unterweisung, als Priester im heiligen Kult, als Diener in der Leitung.“²⁵² Evangelisation, Anteil am kultischen Priestertum und Leitungsvollmacht kennzeichnen folglich auch den Diakonat und machen seinen Anteil an der *repraesentatio Christi* sichtbar.²⁵³

Diese Aussagen über das dreigliedrige Amt werden zu Beginn des Artikels 28 ergänzt, wenn es heißt: „Christus, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat (Jo[h] 10, 36), hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese wiederum haben die Aufgabe ihres Dienstamtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben. So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester,

²⁴⁹ LG 20.

²⁵⁰ Siehe *Irenäus von Lyon*, *Gegen die Häresien* III 3,1: „Und wir können die Bischöfe aufzählen, die von den Aposteln in den einzelnen Kirchen eingesetzt wurden, und deren Nachfolger bis in unsere Zeit.“ Ähnlich auch *ebd.* 2,2. – Vgl. auch Kapitel 5.1.

²⁵¹ LG 20.

²⁵² *Ebd.*

²⁵³ Vgl. Kapitel 7.

Diakone heißen.“ Während das Dienstant als Ganzes eingebettet in die göttliche Sendung zum ‘*ius divinum*’ gezählt werden kann, geht der Text mit einer Einordnung der Ausformung in Episkopat, Presbyterat und Diakonat sehr vorsichtig um und spricht von „*ab antiquo*“ (LG 28).²⁵⁴

Noch einmal wird der Diakon nach LG 29 in Artikel 41 erwähnt. Im Rahmen der gemeinsamen Berufung der Kirche zur Heiligkeit (LG, Kapitel 5) sind insbesondere die ekklesialen Ämter und Dienste gehalten, ihre „Gaben und Gnaden auf dem Weg eines lebendigen Glaubens“²⁵⁵ wirksam und entschlossen einzubringen. Dies richtet sich zuerst an die Bischöfe und Presbyter, die eng miteinander und untereinander verbunden sein sollen. Danach folgen die Träger der Niederen Weihen, zu denen allen voran bereits der Diakon gerechnet wurde.²⁵⁶ Zuletzt werden auch die vom Bischof beauftragten Laien genannt, bevor mit den Eheleuten und Eltern das ganze *Volk Gottes* ins Blickfeld rückt. Die Diakone werden hier als die Amtsträger charakterisiert, „die den Geheimnissen Christi und der Kirche dienen“²⁵⁷ und deshalb entsprechend 1 Tim 3,8ff. und 3,12f. untadelig, Gott gefallend und für die Menschen sorgend sein sollen.²⁵⁸ Der Fußnotenhinweis im Konzilstext auf den Ignatius-Brief an die Trallianer unterstreicht dies und macht die dienende Haltung der Kirche, die sich im Diakon verdeutlicht, offenbar.²⁵⁹

3.3.3 *Sacrosanctum Concilium 68 und 35*

K. Koch mahnt in seiner Bewertung und Interpretation der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums, „daß es eine Überforderung bedeuten müßte, wollte man von der allerersten Konstitution des vergangenen Konzils erwarten, daß in ihr schon alles enthalten wäre, was erst in den folgenden Konsti-

²⁵⁴ „Man wird also sagen dürfen, daß mindestens zunächst das *eine* ganze Amt in der Kirche, das voll im Bischofsamt gegeben ist, *divina institutio* ist, daß aber die beiden eingeschränkten Grade dieses Amtes (Priester, Diakon) zwar insofern auch *ex institutione divina* seien, als sie *vario gradu* an diesem Amt göttlicher Herkunft teilnehmen, die *begrenzte* Weitergabe nach ihrer Art und nach Umfang aber auf einen legitimen Entschluß der Apostel und (oder) der apostolischen Kirche zurückgehe. Dabei kann die Frage, ob dieser Entschluß die folgende Kirche binde (also doch noch zum Vorgang der Offenbarung des *ius divinum* in der apostolischen Kirche gehöre) oder menschliches Kirchenrecht in apostolischer Zeit darstelle, hier offenbleiben.“ *K. Rahner*, Kommentar zu Artikel 18 bis 27 [Lumen Gentium] 216. – Vgl. hierzu die weiteren Ausführungen in Kapitel 5.1.

²⁵⁵ LG 41.

²⁵⁶ Dies mag verwirrend scheinen, bedenkt man die vorher in LG bekannte Zugehörigkeit des Diakonates zum dreigliedrigen sakramentalen Amt, doch war bis zum Motuproprio 1972 die rechtliche ‘Trennlinie’ zwischen Diakonat, Subdiakonat und den übrigen Niederen Weihen schwammig. Die eindeutige und inhaltliche Charakterisierung des Diakonates an dieser Stelle in LG 41 weist auf eine Abgrenzung zu den Niederen Weihen hin.

²⁵⁷ LG 41.

²⁵⁸ Vgl. *ebd.*

tutionen und Dekreten erkannt und ausformuliert worden ist. Dies aber bedeutet in hermeneutischer Hinsicht, daß man bei der Betrachtung und Würdigung der Liturgiekonstitution immer den Zusammenhang des ganzen Konzils vor Augen haben muß, vor allem die Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« und die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes«.²⁶⁰ Und trotzdem war die Liturgiekonstitution in einigen Punkten nicht nur theologischer Vorreiter, sondern hat direkt spätere Entscheidungen in ihren Ausführungen vorweggenommen, wie z.B. in ihrer ekklesiologischen Bewertung von Liturgie oder auch der Bedeutung des Wortes Gottes, das erst durch die Offenbarungskonstitution in den konziliaren Mittelpunkt theologischer Erörterung gerückt wurde. Deshalb kann es nicht verwundern, dass auch der Diakonat bereits in *Sacrosanctum Concilium* eine Rolle spielt, obwohl die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* erst ein Jahr später angenommen werden konnte. „Das liturgische Recht eilte damit der gesamten verfassungsrechtlichen Konzipierung des Diakonates voraus.“²⁶¹ Dies wird in SC 68 deutlich, wo der Diakon gleichberechtigt neben dem Presbyter als ordentlicher Vorsteher der Tauffeier genannt wird, obwohl dies nach dem geltenden Recht im CIC 1917 nur außerordentlich möglich war. Hier zeichnet sich bereits eine Weitung diakonaler Vollmachten ab, wie sie dann in LG 29 nicht nur für die Taufe konstatiert wurde. Interessanterweise hatte bereits die Ansprache an die Kandidaten unmittelbar vor der Diakonenweihe in der nachtridentinischen Form der Weiheliturgie von einer Taufvollmacht gesprochen: „Diaconum enim oportet ministrare ad altare; baptizare, & praedicare.“²⁶² Diese Ansprache im Formular der Diakonenweihe wiederum geht auf das *Pontificale Guillelmi Durandi*²⁶³ zurück²⁶⁴, das mit Wilhelm Durandus, Bischof von Mende²⁶⁵ in Verbindung gebracht wird und somit auf das 13. Jahrhundert datiert werden kann. Als Quelle für

²⁵⁹ Vgl. *Ignatius von Antiochien*, An die Trallianer 2,3.

²⁶⁰ *K. Koch*, Eucharistie 239.

²⁶¹ *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 118.

²⁶² *Pontificale Romanum*, Editio Princeps (1595 – 1596) 49. – Auf diesen Sachverhalt hatte bereits Kardinal Agagianian als Vorsitzender der Kommission für Missionen in der Vorbereitung zum Konzil hingewiesen. Siehe *G.P. Card. Agagianian*, in: ADCOV, Series II, Volumen II, Pars III, 217. – Vgl. hierzu *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 70.

²⁶³ Hier heißt es im Formular der Diakonenweihe: „Admonitio. Provehendi, dilectissimi filii, ad leviticum ordinem, cogitate magno opere ad quantum gradum ecclesie ascenditis. Diaconum etenim oportet ministrare ad altare, baptizare et predicare.“ *Pontificale Guillelmi Durandi*, Liber primus, XII 6, 359f. – Zur Bedeutung des Pontifikale und seiner weiteren Rezeption bis zum *Pontificale Romanum*, Editio Princeps (1595-1596) der nachtridentinischen Liturgiereform vgl. *P. Maier*, Reform des Gottesdienstes durch Durandus von Mende 359f.

²⁶⁴ Vgl. *B. Kleinheyer*, Der Diakonat 85.

²⁶⁵ Guillelmus Durandus der Ältere (+1296 in Rom) war Bischof von Mende und Berater der päpstlichen Kurie. Neben seinen Tätigkeiten für die Kirche gilt er als Verfasser wichtiger kanonistischer und liturgischer Werke. Vgl. *St. Haering*, Durandus v. Mende 411. – Vgl. hierzu auch *P. Maier*, Reform des Gottesdienstes durch Durandus von Mende 347ff.

die Ansprache aus dem Durandus-Pontifikale lässt sich wiederum eine Schrift *De Officiis Septem Graduum* konstatieren, als deren Verfasser *Isidor von Sevilla* vermutet wurde.²⁶⁶ *B. Kleinheyer*, der die Verfasserschaft *Isidors* bezweifelt, datiert die Schrift trotzdem auf das 7. Jahrhundert.²⁶⁷ Dies würde an die Zeit anknüpfen, in der ein eigenständiger Diakonat zwar am Verschwinden war, dessen liturgisches Handlungsprofil allerdings noch lebendig zu sein schien. Unter anderem gehörte in dieser Zeit demnach auch die Taufe bzw. genauer die Beteiligung an der Taufe²⁶⁸ zu seinen Aufgaben. Die lange Tradition diakonaler Beteiligung an der Tauffeier in den Texten der Weiheliturgie findet ihre Fortsetzung in den Bestimmungen im CIC 1917, der dem Diakon in besonderen Situationen bei Beauftragung von Ortsordinarius und örtlichem Pfarrer auch die Taufvollmacht zugesteht.²⁶⁹ Diese Linie zurück bis in die Zeit der alten Kirche zeigt zumindest eine Tradition diakonaler Praxis, die sich aufgrund zeitbedingter Bedürfnisse immer wieder verändert.

Numerisch vorgeordnet, durch die inhaltliche Darstellung aber erst hier genannt, ist SC 35. Dieser wichtige Artikel streicht die Bedeutung des Wortes Gottes in der Liturgie gemäß SC 7 (Christus-Präsenz im Wort Gottes) hervor und nennt die direkten Konsequenzen für die Liturgie.²⁷⁰ Darunter

²⁶⁶ Diese Schrift geht auf einen Brief zurück, der ebenfalls lange Zeit Isidor zugeschrieben wurde. Vgl. *B. Kleinheyer*, Die Priesterweihe 151, besonders Anm. 41. – Im Brief heißt es: „Ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, in patena et calice; oblationes inferre, et disponere in altario, componere mensam Domini, atque vestire, crucem ferre, praedicare Evangelium et Apostolum.“ *Sancti Isidori, Hispalensis Episcopi, Epistola prima* 895.

²⁶⁷ Vgl. *B. Kleinheyer*, Die Priesterweihe 151, besonders Anm. 41.

²⁶⁸ Nur die Synode von Elvira (zwischen 300 und 303 n.Chr.) berichtet in Kanon 77 von einer eigenständigen Taufvollmacht des Diakons: „Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debet“ (DH 121). – „Erstmals und letztmalig wird ihnen kritiklos das Recht zur Taufe zugestanden. Die Taufe durch einen Diakon muß durch die »benedictio« des Bischofs vollendet werden. Möglicherweise wird damit die dem Bischof ohnedies reservierte Firmung eingeschränkt.“ *W. Gessel*, Zum Werden und Vergehen 19. – Häufiger ist die diakonale Beteiligung beim Wasserrius oder der postbaptismalen Salbung ohne eigene Vorsteherkompetenz. Bei Ambrosius (vgl. *Ambrosius*, De sacramentis 2,16) vollziehen Diakone das Taufbad gemeinsam mit den Täuflingen, während der Vorsteher die Gebete spricht. Vgl. hierzu *H. Brakmann*, Zum Dienst des Diakons 150. – „Seit dem 6. Jahrhundert war es in Rom üblich, daß der Papst beim großen Taufgottesdienst am Karsamstag im Baptisterium des Lateran einige Kinder selbst taufte, während er die Taufe der übrigen den Diakonen überließ.“ *R. Kaczynski*, Gottesdienstleitung 862f. – Die Kirchenordnung *Testamentum Domini* aus dem 5. Jahrhundert kennt den Diakon als Taufspender nur in Notfällen. Vgl. *B. Fischer*, Dienst und Spiritualität 269. – Einen Überblick über die Zeugnisse diakonaler Beteiligung an der Taufe in der alten Kirche bietet *S.L. Vallee*, The Restoration of the Permanent Diaconate 535-539. „We therefore cannot say definitely that deacons never baptized in the early church“, lautet das zusammenfassende Urteil. *Ebd.* 537. – In dieser Aussage schwingt die Hoffnung mit, den Diakon auch über das Zeugnis der Synode von Elvira hinaus als eigenständigen Taufspender in der alten Kirche vermuten zu können. Für die Entwicklung bis zum II. Vatikanum allerdings wird konstatiert: „A deacon baptized only in exceptional circumstances when directed to do so by the bishop.“ *Ebd.* 538f.

²⁶⁹ Vgl. can. 741 CIC 1917. – Vgl. hierzu *H. Flatten*, Der Diakon 134f.

²⁷⁰ „Es handelt sich um eine Rückkehr zu jener praktischen Hochschätzung des Schriftwortes, die in der Kirche der Frühzeit geblüht und u.a. zu den ausgedehnten Lesegottesdiensten der Vigilien geführt hat.“ *J.A. Jungmann*, Einleitung und Kommentar [Sacrosanctum Concilium] 40.

ist auch unter 4) der Verweis auf „eigene Wortgottesdienste an den Vorabend der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht“ (SC 35,4).²⁷¹ Für diese Feiern ist der Diakon erstgenannter Vorsteher²⁷² neben vom Bischof beauftragten Gottesdienstleitern.²⁷³

An einer dritten Stelle (SC 86) spricht die Liturgiekonstitution eher indirekt vom diakonalen Dienst, indem auf Apg 6 verwiesen wird, um das fortwährende Gebet der „sacerdotes“ zu bekräftigen. Zum einen werden hier die Diakone mit den Helfern der Apostel im lukanischen Bericht der Apostelgeschichte gleichgesetzt. Diese Parallelisierung ist in späteren Konzilsaussagen über den Diakon vermieden worden. Zum anderen wird der Gebetsauftrag als besondere Aufgabe der ‚sacerdotes‘ also der Bischöfe und Presbyter verstanden²⁷⁴, und wohl nicht so sehr der Diakone. Wie sich die Integration der Diakone in die Verrichtung der kirchlichen Tagzeitenliturgie gestaltet hat, wird in der nachkonziliaren Entwicklung sowohl in den ekklesialen Ordnungen²⁷⁵, als auch im diakonalen Vollzug²⁷⁶ zu beobachten sein.

3.3.4 *Orientalium Ecclesiarum 17*

Das Dekret über die Ostkirchen, welches nicht von einer Wiedererrichtung sondern nur von einer Wiederbelebung der ruhenden Tradition des vor allem liturgisch handelnden Diakons ausgehen konnte, fordert diese Neubelebung „dringend“ (vgl. OE 17). Die Überlegungen um OE 17 gingen dabei von einem Diakonat aus, der über die Liturgie hinaus als wirkliche pastorale Hilfe fungieren²⁷⁷

²⁷¹ „Es hat damit eine Form liturgischer Feier von neuem in der Kirche Hausrecht erhalten, die in der Frühzeit der Kirche weithin Geltung besessen hatte und deren Formgesetze – Schriftwort, im Gesang beantwortet und in Gebet ausklingend – an vielen Stellen der Liturgie bis heute nachgewirkt haben.“ *Ebd.* 40f.

²⁷² Die erste Instruktion zur Liturgie von 1964 erweitert die Ausführungen von SC 35,4, indem sie dem Diakon die Predigtvollmacht zuspricht, nicht aber den anderen Beauftragten. Vgl. *Ritenkongregation, Inter Oecumenici* 37.

²⁷³ Vgl. SC 35,4. – Lengeling betonte in seinem Kommentar von 1965 zur Liturgiekonstitution die Chancen, die sich für den Wortgottesdienst durch die Wiedereinführung selbstständiger Diakone bieten würden. Vgl. *E.J. Lengeling, Lebendiger Gottesdienst* 5/6. Liturgiekonstitution 79. – In der Tat gehören Wortgottesdienste heute zum festen Aufgabenbereich diakonalen Handelns, doch dürfte die zweite in SC 35,4 genannte Variante der beauftragten Gottesdienstleiter zumindest im deutschsprachigen Gebiet noch weiter verbreitet sein.

²⁷⁴ Vgl. *J.A. Jungmann, Einleitung und Kommentar [Sacrosanctum Concilium]* 77.

²⁷⁵ Vgl. Kapitel 4.

²⁷⁶ Vgl. Kapitel 9.6.

²⁷⁷ Vgl. *H.-E. Lauenroth, Der Ständige Diakonat* 120.

und somit stärker die Züge eines Diakonates nach LG 29 erhalten sollte. Die Tradition des Diakons in den unierten Ostkirchen, an die sich das Dekret richtete, war nämlich durch die Angleichung an die römisch-katholischen Formen im Laufe der Zeit und im Gegensatz zu den nicht-unierten Kirchen des Ostens „praktisch fast ganz zum Erliegen“²⁷⁸ gekommen.

3.3.5 *Christus Dominus 15*

Im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche findet der Diakon nur beiläufige Erwähnung bzw. bleibt, wie es *Lauenroth* formuliert, nur „eine Episode“.²⁷⁹ Im Artikel 15 des Dekrets wird die Fülle des Bischofsamtes in den Blick genommen und dabei die Zuordnung des presbyteralen und diakonalen Dienstes definiert. Die Presbyter werden als „sorgsame Mitarbeiter des Bischofsstandes“ bezeichnet, die selbst Anteil am *sacerdotium* besitzen, während „die Diakone [...], zum Dienst geweiht, dem Gottesvolk in der Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium dienen.“²⁸⁰ Hier ist im Wesentlichen die sakramentale ‚Ortsbestimmung‘ und die inhaltliche Zuordnung zum *Volk Gottes* aus *Lumen Gentium* wiederholt.

3.3.6 *Dei Verbum 25*

In der Offenbarungskonstitution wird über den Diakon nur beiläufig im Duktus der theologischen Konzeption gesprochen. Mit dem Dienst der Verkündigung betraut (vgl. LG 29) ist der Diakon neben den *sacerdotes* und den Katecheten einer, der, bevor er den Verkündigungsdienst antritt, selbst ein Hörender des Wortes Gottes sein muss.²⁸¹ Deshalb ist es Aufgabe des Diakons, sich „entsprechend dem Dienst des Wortes [zu] widmen, in beständiger heiliger Lesung und gründlichem Studium sich mit der Schrift [zu] befassen, damit keiner von ihnen werde zu »einem hohlen und äußerlichen Prediger des Wortes Gottes, ohne dessen innerer Hörer zu sein«, wo er doch die unübersehbaren Schätze des göttlichen Wortes, namentlich in der heiligen Liturgie, den ihm anvertrauten Gläubigen mitteilen soll“²⁸².

²⁷⁸ *J. Weier*, Der Ständige Diakon 16.

²⁷⁹ *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakon 120.

²⁸⁰ CD 15.

²⁸¹ Vgl. DV 25. – Vgl. hierzu auch *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakon 121.

²⁸² DV 25. – Die Offenbarungskonstitution zitiert hier Augustinus, Sermon 179, 1; nach: PL 38, 966.

3.3.7 *Ad Gentes 15-16*

Etwas ausführlicher muss auf das Missionsdekret des II. Vatikanums eingegangen werden, da hier das Thema des Diakonates noch einmal nuanciert aufgegriffen wurde. Um so erstaunlicher ist es, dass das vorbereitende Schema sowohl in der Fassung, die der koordinierenden Kommission in der 11. Sitzung vom 28. Dezember 1963, wie auch in der Fassung, die der Kommission in der 17. Sitzung vom 7. Oktober 1964 vorlag, die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit eines eigenständigen Diakonates ignoriert hatte.²⁸³ Zwar werden die Katechisten und ihre Notwendigkeit (*necessitas*) geschildert, die im späteren Dekret dem Diakonats nachgeordnet sind²⁸⁴, doch scheint ein Ständiger Diakonats noch nicht im Blick zu sein.²⁸⁵

Dass der Diakonats im Missionsdekret zwar keinen breiten, aber doch noch einmal einen gewichtigen Stellenwert einnimmt, mag zum einen an der späten Verabschiedung des Missionsdekretes liegen. Es wurde erst in der letzten Sessio am 7. Dezember 1965 promulgiert und konnte somit zum Schlusspunkt der Aussagen über den Diakonats in den Texten des II. Vatikanums avancieren. Zum anderen war die Situation in den sogenannten Missionsländern eines der wichtigsten Argumente für die Hineinnahme der Diakonatsfrage in den Aufgabenkatalog des Zweiten Vatikanischen Konzils.²⁸⁶ Während AG 15 nur bei der Aufzählung der in den Missionsländern notwendigen Dienste neben Presbytern, Katechisten, der Katholischen Aktion, Ordensmänner und Ordensfrauen auch die Diakone nennt, widmet sich AG 16 explizit der Frage nach einem eigenständigen Diakonats.

„Wo die Bischofskonferenzen es für gut halten, soll der Diakonats als fester Lebensstand wieder eingeführt werden, entsprechend den Normen der Konstitution über die Kirche“²⁸⁷. Das Missionsdekret greift die Forderung vieler Bischöfe auf, die Errichtung eines selbstständigen Diakonates auch in die Jurisdiktion örtlicher Bischofskonferenzen zu legen.²⁸⁸ Hier sollte der Angst einiger 'Missions'-

²⁸³ Dabei hatte die Vorbereitungskommission für die Missionen im Schema des Dekretes „de disciplina cleri“ einen eigenständigen Diakonats durchaus im Blick gehabt und in ihrer Begründung auf die verstärkten Aktivitäten von Islam und Marxismus verwiesen, denen in den sogenannten Missionsländern mit erhöhtem Personalengagement begegnet werden müsse. Vgl. *H.-E. Lauenroth, Der Ständige Diakonats* 66.

²⁸⁴ Vgl. AG 17.

²⁸⁵ Vgl. die einschlägigen Stellen über die Notwendigkeit der Katechisten in beiden Fassungen des Missionschemas. Vgl. ASCOV, Volumen V, Processus Verbales, Pars II, 80 und 724.

²⁸⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen in den Kapiteln 2.4; 3.1 und 3.2.

²⁸⁷ AG 16.

²⁸⁸ Vgl. ebenso LG 29.

Bischöfe begegnet werden, die vor Experimenten in den so genannten Missionsländern gewarnt hatten.²⁸⁹

Weiter heißt es in AG 16: Denn „es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können“²⁹⁰.

M. Hauke hält diesen Teil von AG 16, der die Ordination als Stärkung tatsächlich ausgeübten Dienstes definiert, gerade in seiner Vereinbarkeit mit der Vorstellung sakramentaler Ordination für schwierig.²⁹¹ Nach seiner Bewertung widerspricht der Text von AG 16 dem Verständnis von Ordination, welche keine Anerkennung bestehender Tatsachen sein könne.²⁹² *J. Weier* sieht darin die klare Perspektive der Situation der Missionsgebiete, in denen unentbehrliche Katechisten, mit vielen diakonischen Aufgaben bereits betraut, nun ein Mehr an sakramentaler Gnade erhalten könnten. Er konstatiert in AG 16 statt einer Nivellierung einen deutlichen qualitativen Unterschied zwischen Funktion und Ordination und urteilt deshalb positiv: „Dadurch wird deutlich gemacht, daß zwischen einem Diakon als geweihtem Amtsträger und einem mit der Ausübung diakonaler Funktionen beauftragten Laien ein erheblicher Unterschied besteht.“²⁹³

Die Einleitung zur *Ratio Fundamentalis* und dem Direktorium von 1998 greift den Gedanken aus AG 16 beinahe wörtlich auf, formuliert ihn aber auffälligerweise so, dass das Motiv einer nachträglichen Bekräftigung bereits wahrgenommener Dienste in der Ordination nicht mehr zu erkennen ist: „Da den Diakonen *munera* (Aufgaben) zustehen, die für die Kirche lebensnotwendig sind, ist es angebracht und nützlich, daß vor allem in den Missionsgebieten Männer, die in der Kirche, sei es im liturgischen und pastoralen Leben, sei es in sozialen und karitativen Werken, zu einem wahrhaft dia-

²⁸⁹ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonats 121.

²⁹⁰ Dies entspricht vorkonziliaren Forderungen. Vgl. Kapitel 2.3. – Auch heute lässt sich diese Sicht noch erkennen. Vgl. Anm. 88.

²⁹¹ Vgl. *M. Hauke*, Das spezifische Profil 90.

²⁹² Vgl. *ebd.* 90f. – Dieser Eindruck Haukes kann sich verstärken, wenn *H. Vorgrimler* im Zusammenhang dieser Aussage aus AG 16 davon spricht, „daß es in der Kirche schon genug Männer gibt, die eine spezifische Diakonie hauptamtlich und ständig, aus christlicher Berufung und christlich motiviert, ausüben, »Diakone« also bereits vorhanden sind.“ *H. Vorgrimler*, „Sacrum Diaconatus Ordinem“ 10.

²⁹³ *J. Weier*, Der Ständige Diakon 32.

konischen Dienst berufen sind, »durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altar enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können«.²⁹⁴

Gerade aber der von *Hauke* als problematisch angeführte Zusammenhang zwischen vorherig ausgeübter Funktion und anschließend bekräftigter Legitimation im Akt der Ordination wird seit *K. Rahner* nicht nur für den adäquaten Umgang mit Katechisten in den sogenannten Missionsländern immer wieder in die Diskussion gebracht. *D. Reininger* setzt bei AG 16 an, um auch für den Diakonatsamt der Frau zu plädieren: „In der damaligen Debatte führte *Rahner* genau die Argumentation an, die später vom Konzil übernommen wurde (vgl. AG 16) und heute für den Diakonatsamt der Frau verwendet wird [...]: Es gehe nicht darum, einen Diakonatsamt einzuführen, »damit eine Diakonatsweihe sei«. Vielmehr sei die Frage nach einer sakramentalen Amtsübertragung überhaupt nur dort gerechtfertigt, wo ein solches diakonales Amt bereits bestehe, das heißt diakonale Funktionen ausgeübt würden. [...] Inzwischen hat sich die Argumentation insofern als sinnvoll erwiesen, als der männliche Ständige Diakonatsamt nur dort erfolgreich eingeführt worden ist, wo man bereits bestehende Dienste sakramental integrieren konnte und nicht »von oben« ein solches Amt in die Strukturen einfügen wollte.«²⁹⁵

Ein zweiter Diskussionspunkt in diesem Absatz von AG 16 ist die Bestimmung der Teilhabe an der Leitungsfunktion. Entscheidend ist nicht die Frage nach den Leitungskompetenzen des Diakons auf Grund seiner Amtlichkeit, sondern das Wahrnehmen von Gemeindeleitungsfunktion „im Namen des Pfarrers und des Bischofs [parochi et episcopi]“²⁹⁶. Das nachkonziliare Motuproprio *Sacrum Diaconatus Ordinem* hat diesen Gedanken, der aus der Situation weitverstreuter Gemeindeteile in den Ländern Afrikas und Südamerikas zu erklären ist, in einer allgemeineren Form übernommen und sprachlich zugespitzt. Unter den vom Konzil genannten Aufgaben des Diakons erwähnt das päpstliche Schreiben auch, „im Namen des Pfarrers und des Bischofs entferntliegende Christengemeinden rechtmäßig zu leiten“²⁹⁷. Das ‚moderari‘ in AG 16 ist im Motuproprio zu ‚regere‘²⁹⁸ geworden. Dies

²⁹⁴ *Kongregation für das katholische Bildungswesen u. a.*, Gemeinsame Erklärung und Einführung, Einführung 3.

²⁹⁵ *D. Reininger*, Diakonatsamt der Frau 145f. – Zur Argumentation *Rahners* in seinem Begleitschreiben (vgl. Anm. 127) vgl. *H. Vorgrimler*, Diakon und Diakonatsamt 10.

²⁹⁶ AG 16.

²⁹⁷ *Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 22,10.

²⁹⁸ Vgl. den lateinischen Text von ‚*Sacrum Diaconatus Ordinem*‘ 22,10.

hat mancherorts dazu geführt, mit Berufung auf AG 16 und das Motuproprio *Pauls VI.*, für den Diakon die Funktion der Gemeindeleitung zu konstatieren.²⁹⁹

3.4 Resümee konziliarer Ergebnisse

„Aus praktischen Überlegungen heraus war der Ständige Diakon wiederbelebt worden, jedoch die Frage nach seiner inneren Gestalt offen geblieben. Das Konzil hatte den Diakon gleichsam in ein Experimentierstadium entlassen. Die Profilierung des Diakonates war damit den künftigen Diakonen selbst aufgegeben“³⁰⁰. Diese Gesamtbeurteilung von *A. Weiß* spiegelt gut die Ergebnislage am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils zumindest aus der Perspektive inhaltlicher Profilierung eines zukünftigen Ständigen Diakonates.³⁰¹ Dem Konzilsbeschluss bleibt aber ungeschmälert das Verdienst, die Möglichkeit eines eigenständigen Diakonates eröffnet zu haben.

Dass in diesem Zusammenhang auch die Wirkungsmöglichkeiten für diakonales Handeln³⁰² erweitert wurden, ist in der nachkonziliaren Rezeption unterschiedlich gewertet worden.³⁰³ Die Kritik richtete sich auf der einen Seite nicht nur gegen die noch zu eingeschränkten Möglichkeiten³⁰⁴, sondern auch

²⁹⁹ „Mit Recht ist nach dem Inhalt des Wortes »regere« in dem Konzilsdokument bzw. dem päpstlichen Schreiben zu fragen. Es erscheint etwas vorschnell, wenn die Verlautbarung des Bischöflichen Ordinariates Rottenburg in einer Art interpretierender Übersetzung das »regere« im Motuproprio Papst *Pauls VI.* mit »Hirtendienst« wiedergibt.“ *H. Heinemann*, Diakon als Leiter 235. – Vgl. hierzu auch *J. Weier*, Der Ständige Diakon 139. – Heinemann differenziert den Befund im Motuproprio von 1967: „Überschaut man die in Art. 22 des Motuproprio [...] beschriebenen und die darüber hinausgehenden, in Rechtsprechung und Verwaltung vom Diakon zu übernehmenden Aufgaben, so wird man unschwer zu dem Ergebnis kommen, daß dem Diakon bestimmte, vom Recht umschriebene Aufgaben zukommen, die ihm einen Anteil an der Jurisdiktionsgewalt vermitteln. Es handelt sich dabei jedoch immer um Teilfunktionen, die von daher auch das Wort »leiten« (regere) entsprechend definieren und einschränken.“ *H. Heinemann*, Diakon als Leiter 236.

³⁰⁰ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 76. – „Usus docebit“ soll Paul VI. nach dem Bericht Vorgrimlers zur Willenserklärung des Konzils zum Ständigen Diakon gesagt haben. Vgl. *H. Vorgrimler*, Diakon und Diakoniat 11. – Der Münchener Generalvikar Gruber berichtet von einer Rede Yves Congars auf dem römischen Diakonatskongress 1965, in der er als Folge von LG 29 die Kirche zur Experimentierfreudigkeit ermutigt habe, da nur durch das Experiment theologische Grundlegung und praktische Ausfaltung des Diakonates gefunden werden könne. Vgl. *G. Gruber*, Der Ständige Diakoniat 4. – Stubenrauch wertet besonders das Fehlen einer eindeutigen sakramentalen Wesensgestalt des Diakonats am Ende des Konzils negativ. Vgl. *T. Stubenrauch*, Wer ist Träger der Liturgie? 104.

³⁰¹ Rennings spricht von „einer vernünftigen Zurückhaltung angesichts des Neubeginns.“ *H. Rennings*, Der liturgische Dienst des Diakons 48.

³⁰² Vgl. LG 29 und AG 16.

³⁰³ Vgl. *T. Stubenrauch*, Wer ist Träger der Liturgie? 107. – Stubenrauch selbst kritisiert die Erweiterung aufgrund der für ihn fehlenden Teilhabe des Diakons am Handeln in der Person Christi des Hauptes (vgl. *ebd.* 108) und das Fehlen der liturgischen Assistenz, die vom Konzil nicht benannt worden war, sondern erst in ‚Sacrum Diaconatus Ordinem‘ (vgl. Anm. 338) Eingang in den Aufgabenkatalog fand. Für ihn ist dies die wesentliche (im wörtlichen Sinn) liturgische Aufgabe des Diakons. Vgl. *ebd.* 107-110. – Dabei verweist er auch auf das Weihegebet in der Diakonenweihe. Vgl. *ebd.* 108f. – Vgl. hierzu *Pontifikale (I)*, Die Weihe der Diakone 38.

³⁰⁴ Zum Beispiel die fehlende Krankensalbungsvollmacht.

gegen die Art der Entwicklung aus den presbyteralen Dienstformen heraus. „Dies führte sehr bald zu Schwierigkeiten. Zum einen führten die Erwartungen der Gemeindemitglieder an den Priesterersatz Diakon zwangsweise dazu, daß sich der Diakon als minderwertiger Priester fühlen mußte. Zum anderen wurde der Ständige Diakon durch Priester in Frage gestellt, die eine Konkurrenz durch ihn befürchteten.“³⁰⁵ Auf der anderen Seite sind es gerade Stimmen aus dem ökumenischen Dialog, die die Erweiterung diakonaler Kompetenz als Errichtung ökumenischer Hindernisse bedauern.³⁰⁶

Trotz einer vordergründig scheinenden Übergewichtung liturgischer Aufgabenstellungen für den Diakon besonders in LG 29 gilt es insgesamt festzuhalten, dass die Konzilstexte zwar von einem besonderen Sichtbarmachen der dienenden Dimension des Amtes im Diakonat sprechen³⁰⁷, dies aber Wirkung für alle Bereiche ekklesialen Handelns haben muss. Deshalb konstatiert *Lauenroth* resümierend: „Der Dienst des Diakons ist nicht rein caritativ zu verstehen, sondern hat die Dimension des Dienstes am Wort und Sakrament. Diese Antwort finden wir eindeutig in den Konzilsaussagen bestätigt. Sie ist eine Abfuhr jenen gegenüber, die den diakonalen Dienst rein in den caritativ-sozialen Dienst aufgehenlassen wollen.“³⁰⁸

Auch quantitativ betrachtet, stellt sich die Situation des Diakonates (2002, 37 Jahre nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils) weltweit recht differenziert da. Schon in den rein statistischen Erhebungen lassen sich interessante Beobachtungen machen. Während die nichteuropäischen Kontinente sehr zurückhaltend mit dem Diakonat verfahren³⁰⁹, hat dieses Dienstamt hauptsächlich in den abendländischen Ländern Fuß fassen können. Zwar werden für die USA als Spitzenreiter ca. 14.000 Diakone genannt, doch folgen in einem größeren Abstand Italien mit 2.640, Deutschland mit 2.500 Diakonen und Frankreich mit ca. 1.800.³¹⁰ Folglich ist der Diakonat hauptsächlich in den Ländern

³⁰⁵ *T. Raiber*, Für ein neues Verständnis 16.

³⁰⁶ Vgl. Anm. 234. – Und weiterführend wird in Folge dessen das ‚Eindringen‘ von Laien in diakonale Aufgabengebiete als weitere Fehlentwicklung konstatiert: „Die ohne Verankerung in der kirchlichen Tradition eingeführte Übernahme gottesdienstlicher Funktionen, welche ihrer Natur und ältester Überlieferung nach dem Diakonat zugehören, durch Laien verhindert bis heute, daß der Diakon des römischen Ritus seinen Ort in seiner Kirche findet. [...] Die immer mehr um sich greifenden sog. priesterlosen Gottesdienste, Wortgottesdienste mit Predigt und anschließender Kommunionsspendung, denen zumeist ein Laie vorsteht, dürften auf die Dauer allerdings nicht nur die Identität des Diakonates, sondern auch des Presbyterates in Frage stellen“. *P. Plank*, Der Diakon 239. – Vgl. auch ähnliche Überlegungen von *H.J. Weber*, Der Dienst 375. Er verweist auch auf die unterstützende Wirkung in dieser Entwicklung durch die konziliaren Diakonatsgegner. Vgl. Anm. 196.

³⁰⁷ Vgl. LG 29 und CD 15.

³⁰⁸ *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 122.

³⁰⁹ Vgl. die Ausführungen zu Asien, Südamerika und Afrika in Kapitel 2.3.

³¹⁰ Vgl. *Weltstatistik 2002*, 163.

anzutreffen, die traditionell christlich geprägt sind und gerade im vorkonziliaren Prozess, wie in Frankreich und Deutschland, Motor für die Wiederbelebung des Diakonates waren. Dagegen hat in den Ländern der ehemaligen Mission der Diakonats wesentlich weniger Akzeptanz erfahren, obwohl er doch gerade für diese Länder gefordert war. Vielleicht lässt sich diese Diskrepanz dadurch erklären, dass die damaligen Sprecher der nichteuropäischen Kontinente meist Europäer mit europäischem Denken und Wissen waren. Mittlerweile werden diese Kontinente verstärkt von Bischöfen lokaler Herkunft geleitet, die eher eine mentalitäts- und kulturgerechte Linie verfolgen.³¹¹

Zwei Schlussfolgerungen sind daraus zu ziehen. Einerseits hat die bedeutendste Motivation des Konzils für die Einführung des Diakonates, nämlich die Unterstützung der Seelsorge in den Missionsländern, zu kurz bzw. gar nicht gegriffen. Fruchtbarer waren dagegen die vielen vorkonziliaren Erkenntnisse in Europa, die noch heute die Diskussion um den Diakonats bestimmen. Zum anderen haben mittlerweile die so genannten Missionsländer erkannt, wie ekklesialen Bedürfnissen auf der Grundlage einer konziliaren Theologie mit situationsgerechten Ämtern zu begegnen ist.³¹² Neben den weiterhin in bewährter Akzeptanz gebliebenen Katechisten, sind die bereits erwähnten Bakambi im Kongo/Zaire, die *Delegados de la Palabra*³¹³ der Kirche in Honduras oder auch die „freiwilligen Laienapostel“³¹⁴ in den Diözesen Taiwans Beispiele hierfür. Aus der Diskussion der Konzilsväter selbst bleibt die Angst um die presbyterale Identität bis heute bestimmend.

³¹¹ Die bereits erwähnte Vorgehensweise des Joseph Kardinal Malula ist hierfür ein exzellentes Beispiel. Vgl. Anm. 102 und 103.

³¹² „Man wird etwa in Bezug auf Lateinamerika die Entstehung der Basisgemeinden als einen Modus der Rezeption von Anregungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ebenso registrieren dürfen wie die zahlreichen Inkulturationsformen der Liturgie und des Gemeindelebens in Afrika“. P. Hünermann, *Zur Rezeption* 86. „Wirkliche Übersetzungen von Optionen und Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Pastoral wird man in der Entwicklung der kleinen Gemeinschaften in Afrika, der Entwicklung von Basisgemeinschaften in den 70er und 80er Jahren in Lateinamerika sehen können.“ *Ebd.* 91.

³¹³ Vgl. W. Haunerland, *Erben des Klerus* 388.

³¹⁴ Vgl. *ebd.* 387.

4 Nachkonziliare Rezeptionsgeschichte

„In den Jahren seit dem Konzilsbeschluss zur Wiederbelebung des Ständigen Diakons hat sich ein deutliches Berufsprofil herauskristallisiert, die sehr dürftigen theologischen Ansatzpunkte des Konzils wurden weiterentwickelt und vervollständigt.“³¹⁵ Diesem Urteil von *A. Weiß* über den Erfolg nachkonziliarer Rezeptionsgeschichte kann nur schwerlich zugestimmt werden, da sich bis zum aktuellen Zeitpunkt ein *deutliches* Berufsprofil für den Diakonat *nicht* 'herauskristallisiert' hat. Dass diese Aufgabe allerdings ein Auftrag an die nachkonziliare Zeit war und ist, muss aus mehrfacher Perspektive konstatiert werden.³¹⁶ Einerseits waren die Konzilsbeschlüsse so offen gehalten und die inhaltliche Festlegung so vage, dass erst ein nachkonziliares Aufgreifen weitere Klärung mit sich bringen konnte.³¹⁷ Andererseits war es notwendig, rein formalrechtliche³¹⁸ und technische Fragen durch Kommissionen und päpstliche Dikasterien zu klären, die sich aus der konziliaren Willenserklärung ergaben. Schließlich hatte das Zweite Vatikanische Konzil die Möglichkeit zur Errichtung eines Ständigen Diakonates eröffnet, ihn de facto aber nicht eingerichtet. Dies wurde zur Aufgabe der nachkonziliaren Rezeption, was dann vor allem in den zwei wichtigen Motuproprien *Sacrum Diaconatus Ordinem* (1967) und *Ad Pascendum* (1972) geschehen ist.³¹⁹ „Noch während der letzten Konzilsphase fand vom 22. – 24.10.1965 in Rom ein Internationaler Kongress über die Erneuerung des Diakonats statt.

³¹⁵ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 101.

³¹⁶ Es dürfte an den grundlegenden Konzeptionen von Konzilien und Synoden liegen, dass zur unmittelbaren Rezeption konkrete Handlungsschritte gehören, die die Grundsatzbeschlüsse der Bischöfe weiter konkretisieren. – Alberigo charakterisiert dies so: „Anstelle einer Hypostasierung des Konzils und seiner Beschlüsse in einer abgeschlossenen und unveränderlichen Vergangenheit impliziert der erst begonnene Rezeptionsprozess eine unaufhörliche Entdeckung der alten und neuen Reichtümer [...]. Die Nachkonzilszeit lebt wesentlich von den Ressourcen der tiefen Kraft der dynamis, die im Kern des Vaticanum II – über seine Grenzen und seine Widersprüche hinaus – beschlossen liegt, die kirchliche Gemeinschaft einzubeziehen.“ *G. Alberigo*, Treue und Kreativität 24f. – Hünermann beschreibt diesen dynamischen Prozess wie folgt: „Ein Sachverhalt ist geschichtlich nur da und wirksam in und vermittels der Rezeption. [...] Wichtiger aber noch ist, dass jede Rezeption zugleich eine kreative Gestaltgebung des rezipierten Textes darstellt. Diese schöpferische Bildung aber kommt gerade dadurch zustande, dass der Text in die spezifischen Vollzugsformen der Rezeptionssubjekte übersetzt wird, und so aus der jeweiligen kulturellen, geschichtlich gewachsenen Eigenart und aus den spezifischen Handlungsweisen des jeweiligen Subjekts originär hervorgebracht wird.“ *P. Hünermann*, Zur Rezeption 82f. – Und Lehmann schreibt hierzu: „Ein Konzil kann viele anstehende theologische Fragen nicht ausreichend lösen. [...] Dies kann Konzilien nicht angelastet werden, weil dies nicht ihre unmittelbare Aufgabe ist, besonders bei einer Funktionsdifferenzierung von Lehramt und Theologie, wie dies heute möglich und notwendig ist. Die Theologie sollte aber im Gefolge solcher unerledigt gebliebener Aufgaben diese auf ihre eigene Verantwortung hin mutig aufnehmen und weiterführen, wie es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch geschehen ist. Dabei muss die Theologie zum Teil weit über die konziliaren Texte hinausgehen.“ *K. Lehmann*, Zwischen Überlieferung und Erneuerung 101.

³¹⁷ Vgl. Kapitel 3.4.

³¹⁸ Die Rechtslage, die sich aus dem CIC 1917 ergab, kannte keinen eigenständigen Diakonat und musste entsprechend LG 29 ergänzt werden.

³¹⁹ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonat 107.

Im Präsidium waren die Kardinäle *Silva, Döpfner, Seper*, wie auch die Erzbischöfe *d' Souza* und *Cornelis* vertreten. Die Ansprache von Papst *Paul VI.* kann als Pendant zur Rede *Pius XII.* vor dem Laienkongreß 1957 in Rom gelten. War damals die Stunde für den Diakon noch nicht angebrochen, so ist sie jetzt 1965 gekommen.³²⁰

4.1 Römische Verlautbarungen

Für die hier vorliegende Perspektive des diakonalen Handelns in der Liturgie sind natürlich primär die vielen liturgischen Dokumente, Ordnungen und Rubriken in den Blick zu nehmen. Das soll allerdings erst geschehen, wenn die vollzogene liturgische Wirklichkeit von Diakonen mit den ekklesialen Dimensionen von Liturgie in Verbindung gebracht wird.³²¹

Im Folgenden werden aber die wichtigsten nichtliturgischen Verlautbarungen untersucht, die in der konziliaren Rezeptionsgeschichte für die Einführung und Etablierung eines eigenständigen Diakonates gesorgt haben. Dass in kurialen Kreisen die Skepsis der Diakonatsgegner noch nachwirkte, machte die nachkonziliare Profilierung des Ständigen Diakons in den römischen Verlautbarungen nicht unbedingt leichter. „Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade in den Jahren 1965-1967 die Bestrebungen begannen, vom Apostolischen Stuhl für Laien die Erlaubnis zu erwirken, die hl. Kommunion auszuteilen und Wortgottesdienste abzuhalten. Hier ist unschwer zu erkennen, daß die Gegner des Ständigen Diakonates am Werk waren, die versuchten, Ständige Diakone überflüssig zu machen.“³²²

4.1.1 *Motuproprio „Sacrum diaconatus ordinem“ 18.06.1967*

„Es geht dem *Motuproprio* nicht um eine Theologie des Diakonats. Ebenso wenig will es in die bereits vom Konzil den Bischofskonferenzen zugewiesenen Kompetenzen eingreifen. Vielmehr sollen die vom Konzil gefaßten Beschlüsse in gesetzliche Rahmenbestimmungen gefaßt werden, die ein konkretes Vorgehen seitens der Bischofskonferenzen ermöglichen.“³²³ So formuliert *N. Trippen* die grundlegende Intention des ersten *Motuproprio Pauls VI.* zum Diakonats. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, dass auch in den grundlegenden amtstheologischen Aussagen kleine Fortschreibungen des Konzils gelingen. So erinnert die Einführung an die Ausführungen von LG 29 und AG 16

³²⁰ *Ebd.* 123f. – Vgl. hierzu auch *H. Vorgrimler*, „*Sacrum Diaconatus Ordinem*“ 12f.

³²¹ Vgl. Kapitel 9, 10 und 12.

³²² *J. Weier*, *Der Ständige Diakon* 33.

³²³ *N. Trippen*, *Die Erneuerung* 95.

und nennt in Abgrenzung zu den von Laien wahrgenommenen Aufgaben den untüchtigen Charakter des Diakonates, der zwar im Duktus der Kirchenkonstitution liegt, hier aber deutlich ausgesprochen wird.³²⁴ *Sacrum Diaconatus Ordinem* legt viel Wert auf die umfassende Ausbildung der zukünftigen Diakone. Wenn das Motuproprio mindestens drei Jahre Ausbildung vorschreibt³²⁵, dann scheint hier die Angst im Hintergrund zu stehen, aus der Notlage heraus interessierte Männer zu schnell ohne theologische und pastorale Fundierung zu ordinieren und in die Seelsorge zu senden.³²⁶

Eine weitere formale Weiterführung der Konzilsbeschlüsse ist die Umsetzung von LG 29 in der Zölibatsfrage. War es in LG 29 noch vermieden worden, ein absolutes Alter für die Weihezulassung zu nennen³²⁷, so legt *Sacrum Diaconatus Ordinem* für die verheirateten Diakone eine Altersgrenze von 35 fest³²⁸, was später auch vom CIC 1983³²⁹ bestätigt worden ist. Doch erkennt *Weier* in der Formulierung des Textes noch die Offenheit von LG 29, die nicht die Erreichung eines bestimmten Lebensalters als entscheidend wissen wollte, „sondern die charakterliche und berufliche Bewährung“³³⁰. Für unverheiratete, dem Zölibat verpflichtete Diakonatsbewerber wird ein Mindestalter von 25 bestimmt.³³¹ Bei verheirateten Bewerbern kann die Ordination erst nach der Einverständniserklärung der Ehefrau erfolgen.³³²

Der Artikel 22 des Motuproprio versteht sich als Fortschreibung der Aufgabennennungen in LG 29 und AG 16. Neben den bereits im Konzil genannten Aufgaben wird dem Diakon über den CIC 1917³³³ hinaus erlaubt, auch den eucharistischen Segen zu spenden. Daneben wird die liturgische Vorsteherrolle konkretisiert (Andachten und Wortgottesdienste), allerdings unter dem Zusatz „wo ein

³²⁴ Vgl. *H.J. Weber*, Zur theologischen Ortsbestimmung 106.

³²⁵ Vgl. *Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 9.

³²⁶ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakon 127. – Die Gefahr einer zu schnellen Weihezulassung scheint ein Phänomen besonders in den Vereinigten Staaten gewesen zu sein. Vgl. *R. Mascini*, 30 Jahre Ständiger Diakon 12.

³²⁷ Vgl. Kapitel 3.3.1.2.

³²⁸ Vgl. *Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 12.

³²⁹ Vgl. can. 1031 § 2 CIC 1983.

³³⁰ *J. Weier*, Der Ständige Diakon 40.

³³¹ Vgl. *Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 5.

³³² Vgl. *ebd.* 11. – Diese Vorgabe hat ihre konkrete Entfaltung in der Diakonenweihe (in der deutschsprachigen, nicht in der lateinischen Fassung) erfahren. Unter der Nr. 31 dem Versprechen der Weihekandidaten, kann der Bischof folgende Frage an die Ehefrauen richten: „Die Kirche hat mich gebeten, eure Ehemänner zu Diakonen zu weihen. So frage ich euch: Seid ihr bereit, eure Ehemänner in dem Dienst, der ihnen heute übertragen wird, zu unterstützen? [...] Ich bin bereit.“ *Pontifikale (I)*, Die Weihe der Diakone 31.

³³³ Vgl. can. 1274 CIC 1917.

Priester fehlt“.³³⁴ Dies war auch beim diakonalen Vorstederdienst in der Trauung als Kriterium genannt³³⁵, doch kam es 1969 mit der Erlaubnis zum Vorstederdienst des Diakons in der Trauung durch die *Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II interpretandis* auch bei Anwesenheit des Presbyters zu einer gewissen Relativierung.³³⁶

Zwar werden in den letzten drei von elf Punkten auch nichtliturgische Aufgaben für den Diakon genannt³³⁷, doch wird in *Sacrum Diaconatus Ordinem* der Eindruck von LG 29 einer besonderen liturgischen Prägung des Diakonates weiter unterstützt. „Wenn es [das Dokument] überdies an erster Stelle die umfassendere Forderung ausspricht, der Diakon solle dem Bischof und Priester bei den liturgischen Handlungen in allem assistieren, was ihm die verschiedenen Ritualbücher zuweisen (Art. 22 Einl.), so ist hierin eine weitere deutliche Betonung der liturgischen Aufgaben gegenüber den aus der Diakonie des Wortes und der Caritas sich ergebenden Aufgaben abzulesen.“³³⁸ Auch diese explizite Nennung liturgisch-assistierender Funktion war im Vergleich zu LG 29 neu. *Vorgrimler* ist allerdings der Meinung, dass eine dahinter stehende Motivation, „in der Liturgie, besonders in der Eucharistiefeyer, zu einer früheren Gestalt und zugleich zu größerer »Männlichkeit« und Schlichtheit zurückzukehren“³³⁹, bereits im Konzil und in LG 29 mit seinem ‚liturgischen Übergewicht‘ zu spüren gewesen sei. Doch gilt es bei all den kritischen Anfragen an *Lumen Gentium* und *Sacrum Diaconatus Ordinem* den Entwicklungsduktus aus der konziliaren Diskussion und die fehlende Erfahrung diakonalen Handelns nicht zu übersehen. Es stellt sich die Frage, ob im und unmittelbar nach dem

³³⁴ Vgl. *Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 22.

³³⁵ Vgl. *ibd.*

³³⁶ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakon* 137. – Lauenroth betrachtet diese Zusätze „ubi sacerdos deest“ insgesamt als überholt, da der CIC 1983 diese nicht übernommen hat. Vgl. *J. Weier*, *Der Ständige Diakon* 133. – Unabhängig von der Vermeidung dieser Zusätze im CIC muss aber das Verhältnis von presbyteralem und diakonalem Vorstederdienst aus liturgietheologischer Perspektive noch genauer beleuchtet werden. Vgl. hierzu die Kapitel 11 und 12.

³³⁷ Darunter auch die bereits besprochene Leitungsvollmacht. Vgl. Anm. 299.

³³⁸ *O. Nußbaum*, *Theologie und Ritus* 139. – Noch deutlicher formuliert es Busemann: „Das Apostolische Schreiben Motuproprio »Sacrum diaconatus ordinem« Pauls VI. vom 18. Juni 1967 kopiert die Zentriertheit des Diakons auf Liturgie und Verkündigung und damit eine gewisse Diakoniearmut bzw. Diakonievergessenheit, indem es die Aufgaben des Diakons lediglich additiv-funktional wiederholt.“ *R. Busemann*, *Diakon* – zwischen Utopie und Wirklichkeit 15.

³³⁹ *H. Vorgrimler*, „*Sacrum Diaconatus Ordinem*“ 9. – Vorgrimler sieht diese Assistenz durchaus positiv, wenn er damit das Ende der als Diakon oder Subdiakon fungierenden Presbyter im ‚levitierten Hochamt‘ proklamiert. Vgl. *ibd.* 20.

II. Vatikanum etwas anderes als kleine Entwicklungsschritte in ekklesiales 'Neuland' überhaupt möglich war?³⁴⁰

Unter den Standespflichten der Diakone nennt das *Motuproprio* Studium und Betrachtung des Wortes Gottes, tägliche Eucharistie, häufigen Empfang des Bußsakraments und die Verehrung der Gottesmutter.³⁴¹ Artikel 27 empfiehlt die Stundenliturgie und nennt für die genaue Festlegung die Bischofskonferenzen, doch hat die *Institutio Generalis de Liturgia Horarum* bereits vier Jahre später eine Reduzierung für Ständige Diakone nahegelegt.³⁴² „Der Grund für die Reduzierung des kirchlichen Stundengebets für diesen Klerikerkreis ist offensichtlich in dem Familienleben und dem Zivilberuf zu suchen. Die damit verbundenen vermehrten Aufgaben legen eine Reduktion nahe.“³⁴³

Mit *Sacrum Diaconatus Ordinem* war für die Bischofskonferenzen die Grundlage geschaffen, vom Apostolischen Stuhl die Erlaubnis für die Einführung eines eigenständigen Diakonates zu erbitten. Nachdem die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung 1966 den Beschluss gefasst hatte, um die Einführung zu bitten³⁴⁴, kam es auf der Vollversammlung in Fulda im September 1967 zu dem weiteren Beschluss, „den Papst um die Genehmigung ihres Beschlusses vom Jahre 1966 zu bitten. Am 4. Dezember 1967 erteilte Papst *Paul VI.* dem Beschluß der deutschen Bischöfe offiziell seine Zustimmung.“³⁴⁵

4.1.2 *Motuproprio „Ministeria quaedam“ 15.08.1972*

Wenn im Rahmen einer Untersuchung über den Diakonats auch das *Motuproprio Ministeria Quaedam* Berücksichtigung findet, dann hat dies mehrere Begründungen. Zum Ersten ist das *Motuproprio* eng mit dem am gleichen Tag veröffentlichten *Motuproprio Ad Pascendum* verknüpft. Beide ergänzen sich gegenseitig, und *Ad Pascendum*, welches sich wiederum mit dem Diakonats beschäftigt, setzt *Ministeria Quaedam* voraus. Zum Zweiten hatte die Aufwertung des Diakonates in Funktion und Eigenständigkeit auch Folgen für die anderen Weihestufen, die bisher als Zulassung zum Pres-

³⁴⁰ „Immerhin werden auch, allerdings in weniger präzisen Umschreibungen, einige nichtliturgische Aufgabenbereiche angedeutet.“ *N. Trippen*, Die Erneuerung 96.

³⁴¹ Vgl. *Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 26.

³⁴² Vgl. AES 30.

³⁴³ *H.-E. Lauenroth*, Der Ständige Diakonats 136. – Dabei verweist Lauenroth darauf, dass es aufgrund der Zugehörigkeit zum 'ordo' keine Legitimation für eine Reduzierung der Gebetsverpflichtung im Vergleich zum Presbyterat gebe. Vgl. *ebd.*

³⁴⁴ Vgl. *N. Trippen*, Die Erneuerung 98.

³⁴⁵ *Ebd.*

byterat notwendig waren. *A. Bugnini* schildert den Prozess, der im Sommer 1972 mit den beiden Motu proprio zum Abschluss kam und neben weiteren Klärungen zum Diakonat auch die Reform der Niederen Weihen und die Festlegung der erneuerten Zulassungsvoraussetzungen für Diakonat und Prebyterat mit sich brachte.³⁴⁶

Ministeria Quaedam streicht die Tonsur und legt den Eintritt in den Klerikerstand mit dem Diakonat fest.³⁴⁷ Von den Niederen Weihen bleiben als feste Institutionen Lektorat und Akolythat erhalten³⁴⁸, die allerdings als Beauftragungen zu tatsächlich ausgeübten Diensten werden sollen³⁴⁹, wie es bereits das Konzil von Trient gefordert hatte.³⁵⁰ „Es steht nichts im Wege, daß die Bischofskonferenzen außer diesen der ganzen Lateinischen Kirche gemeinsamen Diensten noch weitere vom Apostolischen Stuhl erbitten, deren Einführung sie für ihr Land aus besonderen Gründen für notwendig oder sehr nützlich erachten. Dazu gehören z.B. die Dienste des Ostiarers, Exorzisten und Katecheten sowie andere Dienste, die denen übertragen werden können, die sich karitativen Aufgaben widmen, falls dieser Dienst nicht schon Diakonen übertragen ist.“³⁵¹ Sowohl die ausgesetzten vorherigen Wehestufen können als weitere Dienste eingeführt werden, wenn sie tatsächlich ausgeübt werden, aber auch neue Dienste sind möglich.³⁵² So konsequent diese Öffnung eigenständiger kirchlicher Dienste neben dem sakramentalen Amt im Sinne der Ekklesiologie von *Sacrosanctum Concilium* und *Lumen Gentium*³⁵³ ist, so hat sie auch Widerspruch hervorgerufen. An dieser Stelle interessiert vor allem der Widerspruch von Seiten der Diakonatsvertreter, die vor einer Aushöhlung diakonalen Profils warnten. Solche auf der liturgisch funktionalen Ebene verorteten Ängste zeigen auf der anderen

³⁴⁶ Vgl. *A. Bugnini*, Liturgiereform 759-784. – Welch fast dramatischen Züge dieser Klärungsprozess angenommen hatte, zeigt die Korrespondenz zwischen der Gottesdienstkongregation und dem österreichischen Bischof Zauner, dessen Priesteramtskandidaten die Niederen Weihen verweigerten. Vgl. *ebd.* 773ff.

³⁴⁷ Vgl. *Paul VI.*, *Ministeria Quaedam* I.

³⁴⁸ Die AEM von 1969 bereits erwähnt die Aufgaben der Lektoren (AEM 66) und Akolythen (AEM 65), nicht aber Ostiarier und Exorzisten: „Es ergibt sich: Wenn Diakone nicht mitwirken, treten Akolythen an ihre Stelle. Akolythen sind also außerordentliche Spender der Eucharistie. [...] So notwendig, wie die Kirche Diakone braucht, so notwendig braucht sie in den Gemeindefeiern auch Lektoren und Akolythen.“ *B. Kleinheyer*, Vorbereitung auf das Diakonenamt 71.

³⁴⁹ Vgl. *ebd.* II-IV. – Die Niederen Weihen waren zu reinen „Übergangsstufen zum Presbyterat geworden ohne eigentlichen Bezug zur Wirklichkeit. Denn es war doch so, daß die Aufgaben, die früher mit den Niederen Weihen übertragen wurden, praktisch von Laien ausgeführt wurden und nicht von denen, die diese Weihen empfangen hatten.“ *A. Bugnini*, Liturgiereform 759f.

³⁵⁰ Vgl. Kapitel 2.1.

³⁵¹ *Paul VI.*, *Ministeria Quaedam*.

³⁵² Vgl. hierzu die bereits mehrfach erwähnten Katechisten oder die Bakambi im Kongo/Zaire.

³⁵³ L. Bertsch sieht hier den Schlüssel für 'Ministeria Quaedam' und die konkrete Umsetzung von LG 33 durch Paul VI. Vgl. *L. Bertsch*, Die gottesdienstliche Einsetzung 207.

Seite die Unsicherheit amtlicher Profilierung des Diakons im Rahmen des dreigliedrigen sakramentalen Amtes.³⁵⁴

Wie unsicher 1972 selbst *Paul VI.* in der Spannung zwischen Konsequenz und einschneidenden Veränderungen war, wird deutlich, wenn die neuen Beauftragungen von Lektorat und Akolythat nur Männern vorbehalten bleiben.³⁵⁵ Darüber hinaus wird der Empfang der Beauftragungen Diakonats- und Presbyteratsbewerbern vorgeschrieben, was der Funktion der früheren Niederen Weihen sehr ähnlich kommt, auch wenn *Paul VI.* fordert: „Sie müssen diese Dienste eine entsprechende Zeitlang ausüben, um so besser für den künftigen Dienst am Wort Gottes und am Altar vorbereitet zu sein.“³⁵⁶

J. Weier sieht in der Tatsache, dass der Akolythat auch Subdiakonat genannt werden darf³⁵⁷, einen Hinweis dafür, „daß auch heute bei den Diensten des Lektors und Akolythen der Charakter von Vorstufen zur Diakonenweihe im Vordergrund steht“³⁵⁸. Auch die deutschen Bischöfe scheinen dieser Meinung zu sein, wenn sie die Beauftragungen nach *Ministeria Quaedam* den Diakontas- und

³⁵⁴ Meyer sieht hinter diesen Ängsten aber noch einen allgemeineren Grund: „In diesen und ähnlichen Fällen steht hinter den Debatten offensichtlich die Sorge, es könnte die Grenze zwischen Klerus und Laien verwischt und eine Klerikalisierung der Laien gefördert werden.“ *H.B. Meyer*, Liturgischer Leitungsdienst 123.

³⁵⁵ Vgl. *Paul VI.*, *Ministeria Quaedam VII.* – Dabei hatte es schon vor ‘*Ministeria Quaedam*’ Überlegungen im ‘*Consilium*’ zur Durchführung der Liturgiereform gegeben, den Lektorat nicht nur für Laien allgemein, sondern speziell auch für Frauen zu öffnen. Vgl. *A. Bugnini*, Liturgiereform 770. – Auch die Würzburger Synode hat diese Öffnung für Frauen vom Papst erbeten. Vgl. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschlüsse der Vollversammlung 633. – „Daß solcherart beauftragte Lektorinnen und Akolythinnen nicht erlaubt sind, hat bis heute eine echte Entwicklung dieser *ministeria* zu bereichernden Diensten in den Gottesdiensten unserer Gemeinden verhindert.“ *W. Hauerland*, *Sensus ecclesialis* 96. – Hauerland konstatiert hier eine mangelnde Realisierung von SC 28. Auch Maas-Ewerd sieht eine mangelnde Bereitschaft eines stringenten Umgangs mit den Beauftragungen. Vgl. *Th. Maas-Ewerd*, Nicht gelöste Fragen 159ff.

³⁵⁶ *Paul VI.*, *Ministeria Quaedam XI.* – Meyer urteilt kritisch, wenn er hierzu eine Äußerung von Erzbischof N’Dayen zitiert: „Es ist daher nicht allzu verwunderlich, daß der Vorsitzende der zentralafrikanischen Liturgiekommission, Erzbischof Joachim N’Dayen, gesagt hat, er finde die Institutio zum Lektorat und Akolythat für die Seminaristen, die schon längst die entsprechenden Dienste ausgeübt haben, ausgesprochen lächerlich und sinnlos, für die zahlreichen Laien aber, die die entsprechenden Dienste ausüben, keineswegs notwendig. Das ist nur eine, freilich besonders akzentuierte Stellungnahme unter vielen anderen, und es ist fraglich, ob man auf Dauer den Akolythat und den Lektorat in der von »*Ministeria quaedam*« vorgesehenen Form aufrecht erhalten kann und soll.“ *H.B. Meyer*, Liturgischer Leitungsdienst 122.

³⁵⁷ Vgl. *Paul VI.*, *Ministeria Quaedam IV.*

³⁵⁸ *J. Weier*, *Der Ständige Diakon* 51. – Ähnlich sieht es Lauenroth, wenn er kritisiert: „Es ist zunehmend zu beobachten, daß zwischen Lektorat und Akolythat diese Interstitien-Vorschrift nicht eingehalten wird und den Theologiestudenten beide *Ministeria* in einer liturgischen Feier [...] übertragen werden. [...] Die beiden Dienste bilden, ähnlich wie die niederen Weihen vor der Neuordnung des Weiherechts, eine notwendige Durchgangsstufe zur Diakonatsweihe. Hierin erblicken wir eine Traditionsverhaftung, die aber durchaus sinnvoll ist, um die Kandidaten schrittweise in ihren Dienst einzuüben.“ *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakon* 141f. – Zwar ist ihm Recht zu geben, dass auch für die Weihelikandidaten die Beauftragungen zu einem tatsächlichen Dienst dienen müssen, doch tradiert die Reduzierung der Beauftragungen auf die kirchlichen Amtsbewerber den Zustand vor ‘*Ministeria Quaedam*’ in reduzierter Form weiter.

Presbyteratsbewerbern vorbehalten und die Laiendienste in den Gemeinden mit zeitlich und lokal begrenzten Beauftragungen gestalten.³⁵⁹

Bis heute ist die Rezeption von *Ministeria Quaedam* schwierig.³⁶⁰ Das große Verdienst *Pauls VI.* war es 1972, mit diesem Schreiben dringlichste Fragestellungen zu klären.³⁶¹ Doch hätte gerade die Frage, ob es sich bei den Beauftragungen auch um auf Dauer angelegte Laiendienste handelt, noch einer eindeutigeren Klärung bzw. konsequenteren Umsetzung bedurft.³⁶² Auch die damals aus der Tradition heraus verstandene³⁶³ Ausgrenzung von Frauen erwies sich in den Rezeptionsmöglichkeiten als Hindernis. Dabei meint *L. Bertsch*, es „dürfte nicht zu schwierig sein, z.B. im Rahmen der Bemühungen um den Diakonat der Frau, zu erreichen, daß zunächst diese Dienstämter auch Frauen übertragen werden können.“³⁶⁴ Und *Kleinheyer* meint dazu im Jahre 1980: „Wir haben den Ansatz zu einer besseren Praxis in den universalkirchlichen Dokumenten [*Ministeria Quaedam* und *Ad Pascendum*]; nur reicht noch nicht aus, was darin verordnet ist. Daß wir hoffen dürfen, auf dem Weg über Korrekturen an MQ [*Ministeria Quaedam*] in absehbarer Zeit dazu zu kommen, allenthalben in unseren Gemeinden Lektoren und Akolythen zu haben, jene Dienste, auf die die Kirche

³⁵⁹ Diese Praxis war bereits vor 'Ministeria Quaedam' in deutschen Bistümern üblich und wurde endgültig durch die 1973 erschienene Instruktion der Sakramentenkongregation bestätigt und verfestigt. Somit hatten zwei römische Dokumente selbst für den Unterschied von Akolythen und Kommunion Spendern bzw. für „Kommunionsspender erster und zweiter Klasse“ (*A. Schwenzer*, „Beauftragungen“ 211) gesorgt. Vgl. *Kongregation für die Sakramente*, *Immensae Caritatis I* (DEL 2969-2976). – Schon 1974 verwies *Kleinheyer* auf die bestehende Diskrepanz und postulierte eine schrittweise Angleichung der ordentlichen und außerordentlichen Beauftragungen im Sinne der Aussagen von 'Ministeria Quaedam'. Vgl. *B. Kleinheyer*, *Lektoren und Vorleser* 243-250.

³⁶⁰ „Die Praxis rezipierte die Theorie nicht, weil die Theorie nicht praktikabel war.“ *A. Schwenzer*, „Beauftragungen“ 195. – Weiter urteilt *Schwenzer* sehr positiv über die theologische Erneuerung liturgischer Laiendienste. „Allerdings fehlte es wohl letztlich an Mut, dieses Rohmaterial in den praxisbezogenen Detailbestimmungen auch konsequent und nutzbringend zu verarbeiten. So blieben Konstruktionsfehler und offene Fragen, die bis heute nicht zufriedenstellend beantwortet wurden.“ *Ebd.* 209.

³⁶¹ Vgl. Anm. 346f.

³⁶² Die in der weiteren Untersuchung besprochenen römischen Dokumente beschäftigen sich durchaus mit der gleichen Problemstellung, sind aber in der Sache keine wirkliche Fortschreibung, da sie immer wieder mit dem gleichen Problem beschäftigt scheinen, der Abgrenzung presbyteralen Dienstes von den übrigen Diensten.

³⁶³ Die Beschränkung der Beauftragungen auf Männer (vgl. *Paul VI.*, *Ministeria Quaedam VII*) wurde von *Paul VI.* mit der Tradition begründet und weist weniger auf ideologische Gründe.

³⁶⁴ *L. Bertsch*, *Die gottesdienstliche Einsetzung* 212. – Nicht erst seit dem Apostolischen Brief *Johannes Pauls II.*, *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) und der 'Ordination' einiger Frauen auf einem Donauschiff (29. Juni 2002) scheint die Polarisierung bezüglich der Frauenfrage festgefahren und wenig differenzierend, so dass die Frage nach dem Frauenpresbyterat alle anderen Überlegungen lähmt.

glaubt nicht verzichten zu können, dazu berechtigt uns die nachkonziliare Erfahrung: Den Ständigen Diakon gibt es bereits!³⁶⁵

4.1.3 *Motuproprio „Ad pascendum“ 15.08.1972*

Nach der Regelung der Niederen Weihen und der Einrichtung der Beauftragungen ergänzte *Paul VI.* seine Ausführungen über die Ämter und Dienste mit einem zweiten Motuproprio, das sich als Fortführung von *Ministeria Quaedam* einerseits, aber auch von *Sacrum Diaconatus Ordinem* andererseits verstand und die Aufgaben des Diakons im Blick hatte. Wie bei den beiden anderen Dokumenten ist auch hier den konkreten Verordnungen ein theoretisch-theologischer Teil vorgeschaltet, in dem der Papst bewusst auf die Vorgängerschreiben Bezug nimmt.³⁶⁶ Die Einordnung des Motuproprio geschieht durch den Rückverweis auf vorkonziliare und konziliare Entwicklungen, die zur Wiederherstellung eines eigenständigen Diakonates geführt haben. Doch setzt *Paul VI.* noch früher an, indem er eine kurze Skizzierung des biblischen Befunds bei Paulus und der patristischen Epoche, mit Ignatius, Polykarp und der Didaskalia (hier besonders die enge Verbindung des Diakons zum Bischof: „Ohr, Mund, Herz und Seele des Bischofs“³⁶⁷) vornimmt. Bewusst wird auf einen Bezug auf die Apostelgeschichte verzichtet.³⁶⁸ „So gelangte der Diakon in der Kirche zu wunderbarer Blüte und gab zugleich ein großartiges Zeugnis der Liebe zu Christus und den Brüdern in den Werken tätiger Nächstenliebe, in der Feier des Gottesdienstes und in der Erfüllung pastoraler Aufgaben.“³⁶⁹

³⁶⁵ B. Kleinheyer, Vorbereitung auf das Diakonenamt 76. – Interessanterweise hat das Nachsynodale Schreiben 'Christifideles Laici' (1988) Johannes Pauls II. die Intentionen von 'Ministeria Quaedam' aufgegriffen und eine Fortschreibung in Aussicht gestellt. Vgl. *Johannes Paul II., Christifideles Laici* 23: „Im Lauf der Synodenarbeiten haben die Väter dem *Lektorat* und dem *Akolythat* besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Diese bestanden in der Vergangenheit der Lateinischen Kirche nur als geistige Etappen des Weges zum geweihten Amt. Mit dem Motu proprio Pauls VI. *Ministeria quaedam* (15. August 1972) haben sie eine eigene Autonomie und Stabilität erhalten und wurden Laien, wenn auch nur Männern, zugänglich gemacht. Der neue Codex führt diese Linie fort [vgl. can. 230 § 1 CIC 1983]. Die Väter haben jetzt den Wunsch ausgesprochen, daß »das motu [sic!] proprio Ministeria quaedam auf dem Hintergrund der Praxis, die sich in den Teilkirchen entwickelt hat, und vor allem im Hinblick auf die Bestimmung von Kriterien, nach denen die Adressaten eines jeden Dienstes ausgewählt werden sollen, überprüft werde.« – Die Instruktion von 1997 (vgl. Kapitel 4.1.6) hat sich allerdings auf ein Festschreiben der Situation beschränkt. – So auch die neueste römische Instruktion vom 25. März 2004. Vgl. *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, Redemptiois Sacramentum 44.

³⁶⁶ Vgl. *Paul VI., Ad Pascendum* (hier besonders DEL 2899f.)

³⁶⁷ Paul VI. zitiert in 'Ad Pascendum' *Die syrische Didaskalia*, Capitel XI (vgl. die deutsche Übersetzung nach H. Achelis u.a. 59) – Vgl. hierzu auch *Die syrische Didaskalia*, Capitel IX: Der Diakon als Mittler zum Bischof (vgl. die deutsche Übersetzung nach H. Achelis u.a. 46).

³⁶⁸ Vgl. hierzu Kapitel 5.2.1.

³⁶⁹ *Paul VI., Ad Pascendum* (DEL 2896).

Als Untergangsgrund im Westen wird der stärkere Wunsch nach dem Presbyterat genannt. Auch auf die Wiederherstellungswünsche des Tridentinum und die Rede *Pius' XII.* wird eingegangen. „Schließlich hat sich das II. Vatikanische Konzil die Wünsche und Bitten zu eigen gemacht, daß der ständige Diakonat dort, wo es für das Wohl der Seelen von Nutzen ist, als mittlerer Rang zwischen den höheren Graden der kirchlichen Hierarchie und dem übrigen Gottesvolk wiederhergestellt werde, gleichsam als Anwalt der Nöte und Wünsche der christlichen Gemeinschaften, als Förderer des Dienstes, der Diakonie der Kirche bei den Ortsgemeinden, als Zeichen oder Sakrament Christi des Herrn, der »nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen« [vgl. Mt 20,28].³⁷⁰ Dieser Text und der Bezug auf die Didaskalia lassen ein Bild vom Diakon vermuten, das ihn in einer Art Brückenfunktion zwischen Amt und *Volk Gottes* sieht. Diese Brückenfunktion ist im Diakonat der Ostkirchen stark ausgeprägt und wird in der Liturgie durch die Stellung vor der Ikonostase und das Handeln als Vermittler zwischen Gemeinde und Presbyter deutlich. Auch in den Diskussionen um den Diakonat in der römisch-katholischen Kirche taucht dieses Bild auf. Polarisierend wird dies interpretiert, wenn vom Diakon im 'Dienst an der Peripherie' die Rede ist, der damit im Gegensatz zur presbyteralen Gemeindeverortung steht.³⁷¹

Die konkreten Ausführungen schließen direkt an *Ministeria Quaedam* an. „Es ist besonders angemessen, die Dienste des Lektors und Akolythen denen zu übertragen, die als Kandidaten für die heiligen Weihen in besonderer Weise Gott und der Kirche dienen wollen.“³⁷² *Paul VI.* spricht von 'besonderer Angemessenheit' und nicht von Ausschließlichkeit, wie sie z.B. in Deutschland praktiziert wird.³⁷³ Neben den Beauftragungen wird es noch einen Ritus für die Aufnahme unter die presbyteralen bzw. diakonalen Weihekandidaten geben.³⁷⁴ Auch die Zölibatsverpflichtung wird als eigener Ritus in die Diakonenweihe eingefügt.³⁷⁵

³⁷⁰ *Ebd.* (DEL 2897).

³⁷¹ Vgl. hierzu *M. Hauke*, Das spezifische Profil 125f. – „Angesichts der eben beschriebenen Identität des Diakonats, die sich mit Hilfe der Elemente »Diakonie« und »Brückenfunktion« umreißen läßt, könnte man die Berufung des Diakonats grundsätzlich eher mit dieser »Geh-hin-Struktur« in Verbindung bringen, während der Presbyterat mehr im Sinne der »Komm-her-Struktur« der Kirche die Gemeinde vor Ort leitet.“ *D. Reininger*, Diakonat der Frau 637. – Vgl. zur 'Brückenfunktion' Kapitel 7.

³⁷² *Paul VI.*, Ad Pascendum (DEL 2901). Vgl. *ebd.* II (DEL 2903). – Vgl. *Paul VI.*, Ministeria Quaedam XI.

³⁷³ Vgl. Anm. 358 und 359.

³⁷⁴ Vgl. *Paul VI.*, Ad Pascendum I a) (DEL 2902).

³⁷⁵ Vgl. *ebd.* VI (DEL 2907). – Vgl. *Pontifikale (I)*, Die Weihe der Diakone 31.

Da *Ad Pascendum* vornehmlich Standesfragen zum Diakonat regelt, sind die Verordnungen zur Liturgie besonders auf Diakonenweihe, Zulassungsritus und Beauftragungen konzentriert. Nur zur Stundenliturgie im Rahmen der Standespflichten bezieht das Motuproprio Stellung. Die Reduzierung nach den Richtlinien der AES wird genauso bekräftigt³⁷⁶ wie die Kompetenz der Bischofskonferenzen bezüglich der genauen Regelung.³⁷⁷

Insgesamt war das Schreiben *Pauls VI.* eine weitere notwendige Aufarbeitung zur ordnungsgemäßen Umsetzung der Willenserklärung aus *Lumen Gentium*, einen eigenständigen Diakonat zu ermöglichen.³⁷⁸

4.1.4 *Codex Iuris Canonici 1983*

Als im Jahr 1983 der *Codex Iuris Canonici* von *Johannes Paul II.* promulgiert werden konnte, war ein weiterer Schritt zur Aufarbeitung nachkonziliarer Aufgabenstellungen vollzogen und ein lange empfundenes Desiderat behoben.³⁷⁹ In Bezug auf den Diakonat waren im Vergleich zum CIC 1917³⁸⁰ durch die Erweiterung seiner Aufgaben in LG 29 und *Sacrum Diaconatus Ordinem*, aber auch durch die Errichtung eines eigenständigen Amtes mit der Zulassung auch verheirateter Bewerber neue Ordnungen nötig geworden.³⁸¹

Auch inhaltlich versteht sich der *Codex* von 1983 als Fortführung und juristische Umsetzung der konziliaren Ekklesiologie in *Lumen Gentium*. Deshalb beginnt das zweite Buch des *Codex* unter der Überschrift „Volk Gottes“³⁸² mit dem Sendungsauftrag aller Gläubigen. Can. 204 § 1 nennt die Berufung und Sendung aller Getauften und ihre Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi. Darin begründet sich die weitere ekklesiologische Entfaltung in den gesetzlichen

³⁷⁶ Vgl. Anm. 342.

³⁷⁷ Vgl. *Paul VI.*, *Ad Pascendum VIII* (DEL 2909). – Lauenroth hätte in der Frage der Tagzeitenliturgie eine Differenzierung zwischen verheiratetem und zölibatärem Diakon für sinnvoll erachtet. Zölibatäre Diakone wären dann zur gesamten Stundenliturgie verpflichtet. Vgl. *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakonat* 144.

³⁷⁸ Lauenroth spricht von 'kontinuierlicher Fortsetzung und Kodifizierung'. Vgl. *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakonat* 146.

³⁷⁹ Bereits in seiner Konzilsankündigung am 25. Januar 1959 hatte Johannes XXIII. die Revision des *Codex Iuris Canonici* in Aussicht gestellt. Vgl. *G. Alberigo*, *Die Ankündigung des Konzils* 1.

³⁸⁰ Zum Diakonat im CIC 1917 vgl. Anm. 231.

³⁸¹ Can. 1031 z.B. bestätigt das Zulassungsalter von 25 für zölibatäre und 35 für verheiratete Diakone. Can. 1050 verlangt das schriftliche Einverständnis der Ehefrau. Vgl. hierzu die Diakonenweihe, Anm. 332.

³⁸² Vgl. *cann. 204-746 CIC 1983*.

Verordnungen.³⁸³ In diesem Grundduktus scheint es auch interessant, dass der CIC in seiner Begrifflichkeit zwischen *Weihe* und *Amt*³⁸⁴ unterscheidet, wodurch in der juristischen Terminologie eine auch für die amtstheologische Diskussion wertvolle Differenzierung erreicht worden ist³⁸⁵. Sakramentales Weiheamt – kirchliche Ämter – Dienste des ganzen *Volkes Gottes*: diese Differenzierung entspricht nicht nur einem umfassenden Sendungsauftrag der Kirche, sondern auch einer ekklesialen Struktur, die sich nach dem II. Vatikanum entwickelt hat.

In der konkreten Zuordnung des Diakonates steht die Zugehörigkeit zum sakramentalen Weiheamt außer Frage.³⁸⁶ Deshalb hat der Diakon als 'Empfänger der heiligen Weihe' Anteil am Leitungsdienst.³⁸⁷ Trotzdem bleibt auch in den *Canones* des CIC eine sakramentale Eigenständigkeit des Diakonates unklar. Wenn *H. Flatten* dies für den *Codex* von 1917 konstatiert³⁸⁸, dann kann dies mit wenigen Modifikationen nach 1983 ebenfalls noch festgestellt werden, da man bewusst an die Möglichkeiten von 1917 angeknüpft hat und durch die Begründung aus dem gemeinsamen Priester-

³⁸³ Vgl. *R. Puza*, Der liturgische Leitungsdienst 252f. – Ähnlich urteilt auch *Selge*: „Es ist dem Gesetzgeber im großen und ganzen gelungen, der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, welche sich konkretisiert hat in der Aussage vom *gemeinsamen* Priestertum aller Gläubigen, entfaltet in der Lehre vom dreifachen Amt Christi, als Vision und drängendes Anliegen der Väter des Konzils eine rechtliche Form zu geben.“ *K.-H. Selge*, Laien als amtliche Seelsorger 584. – Eher negativ fällt in diesem Zusammenhang das Urteil *Hünemanns* aus, der einen eher fragwürdigen Rezeptionsprozess des II. Vatikanums im CIC konstatiert. Vgl. *P. Hünemann*, Zur Rezeption 87ff.

³⁸⁴ Vgl. can. 145 § 1 CIC 1983: „Kirchenamt ist jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient.“ – Vgl. hierzu auch can. 150, welcher die Weihe zum 'sacerdos' für das 'Amt der umfassenden Seelsorge' vorschreibt. – „Die Übertragung eines kirchlichen Amtes ist – bei Klerikern oder Laien – eine Indienstnahme für einen bestimmten, fest umschriebenen Aufgabenbereich durch die zuständige kirchliche Autorität.“ *A. Loretan*, Pastoralassistentinnen 238. „Das Kirchenrecht kennt ein Amt der Beauftragten [can. 228 § 1: »Laien, die als geeignet befunden werden, sind befähigt, von den geistlichen Hirten für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben herangezogen zu werden, die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen.«]; die Sakramententheologie, so die Deutsche Bischofskonferenz, kann sich ein »Amt ohne Weihe« nicht vorstellen. Beide Amtsbegriffe gehören schleunigst miteinander vermittelt, zumal dabei der sakramentale Charakter der Kirche mit zur Diskussion steht.“ *Ebd.* 243.

³⁸⁵ Bereits 'Ministeria Quaedam' hat eine solche Differenzierung vorgenommen und auch andere Dienste neben dem sakramentalen Amt als 'officium' bezeichnet. Vgl. Kapitel 5.1.

³⁸⁶ „Die Weihen sind Episkopat, Presbyterat und Diakonat“. Can. 1009 § 1. – Diese sakramentale Weihe geht über das Kirchenamt durch seinen 'character indelebilis' und die drei Dienste des Lehrens, Heiligens und Leitens 'in persona Christi capitis' hinaus. Vgl. can. 1008. – Zur 'repraesentatio Christi capitis' des Diakons vgl. Kapitel 7.

³⁸⁷ Vgl. can. 129 § 1 CIC 1983. – *Stubenrauch* sieht dies kritisch: „In seinem Bestreben, allgemeingültige Aussagen zu den Klerikern zu machen, mißachtet nämlich der *Codex* damit, daß es einen bedeutsamen Unterschied zwischen den Diakonen und den »sacerdotes« hinsichtlich ihres liturgischen Dienstes gibt. [...] Damit aber besteht die Gefahr, [...] die Eigenständigkeit und Eigenart des diakonalen Dienstes zugunsten einer Gleichstellung mit den »sacerdotes« aufzulösen.“ *T. Stubenrauch*, Wer ist Träger der Liturgie? 183f.

³⁸⁸ „Während die priesterlichen Weihegewalten (wie die zur eucharistischen Konsekration oder zur Sündenvergebung) an die Übertragung durch die Priesterweihe gebunden sind, findet sich unter den Weihegewalten des Diakons keine einzige, welche die Kirche nicht auch ohne Diakonatsweihe verleihen könnte.“ *H. Flatten*, Der Diakon 130f.

tum heraus keine diakonale Spezifizierung erreichen konnte. Stellt man die Bereiche diakonalen Handelns zusammen, die im *Codex* genannt sind, so lässt sich gut die Nähe zu den Handlungsmöglichkeiten der Laien feststellen.

Can. 835 § 3 erkennt die liturgischen Bestimmungen für den Diakon an³⁸⁹, was sich auf die liturgischen Ordnungen der römischen Liturgie und damit indirekt auch auf die liturgie-bezogenen Aussagen von LG 29, *Sacrum Diaconatus Ordinem* und *Ad Pascendum*³⁹⁰ bezieht. Dass § 4 auch die „übrigen Gläubigen“ als Handlungsträger nennt, ist im Sinne der ‚participatio actuosa‘ (vgl. SC 14 und 28) notwendige Konsequenz. Deshalb spricht can. 899 § 2 auch vom Zusammenwirken aller Gläubigen, wenn die Eucharistie als Handlung Christi und der Kirche gefeiert wird. In can. 910 § 1 dagegen findet der Diakon besondere Beachtung, wenn er als „minister ordinarius“ bei der Spendung der Kommunion genannt ist.³⁹¹ Geht es um die Aussetzung der Eucharistie zur Anbetung, sind zwar der ‚sacerdos‘ und der Diakon genannt, doch können dies auch beauftragte Akolythen tun.³⁹² Allein die Vollmacht zum eucharistischen Segen ist dem Weiheamt vorbehalten.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Vorstedterdienst des Diakons bei der feierlichen Taufe und mit der entsprechenden Taufvollmacht. Gemäß SC 68 und LG 29 ist der Diakon in can. 861 als „minister ordinarius“ bei der Feier der Taufe genannt. Dies ist eine Weiterentwicklung zum Kirchenrecht von 1917 (‚minister extraordinarius‘³⁹³). Allerdings kann auch jeder Beauftragte oder im Notfall „jeder von der nötigen Intention geleitete Mensch“³⁹⁴ außerordentlicher Taufspender sein. Can. 1108

³⁸⁹ Stubenrauch bedauert die endgültige Fassung des Paragraphen, die im Vergleich zu den vorbereitenden Vorschlägen viel inhaltsleerer ausgefallen sei. Vgl. *T. Stubenrauch*, Wer ist Träger der Liturgie? 181. – Gestrichen wurde der liturgische Dienst Presbytern gegenüber, da er mit der Tradition nicht vereinbar sei. „Damit aber wurde dieser Canon seiner Sinnspitze beraubt und ist damit letztlich nichtssagend und im Grunde entbehrlich. Die Kritik an der Aussage, daß die Diakone den Presbytern dienen, ist jedoch keineswegs stichhaltig.“ *Ebd.* – Das Direktorium (1998) spricht dagegen vom liturgischen Dienen des Diakons bei Bischof und Presbyter. Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 22 (siehe Anm. 448).

³⁹⁰ Vgl. *J. Weier*, Der Ständige Diakon 35

³⁹¹ Akolythen und andere Laien sind nur außerordentliche Spender. Vgl. can. 910 § 2. – „Dies bedeutet eine wesentliche Änderung gegenüber dem früheren Recht, nach dem der Diakon nur außerordentlicher Spender (minister extraordinarius) der Eucharistie war. [...] Wenn nunmehr der Diakon ebenso wie der Priester als ordentlicher Spender der Kommunion bezeichnet wird, so wird dadurch eine klare Abgrenzung geschaffen zwischen denjenigen, die als geweihte Amtsträger die Kommunion spenden, und den Laien, die aufgrund der Institutio als Akolyth oder als vom Bischof beauftragte Kommunionshelfer bei der Kommunionspendung mitwirken.“ *J. Weier*, Der Ständige Diakon 108f.

³⁹² Vgl. can. 943 CIC 1983.

³⁹³ Vgl. can. 741 CIC 1917. Vgl. Anm. 269.

³⁹⁴ Can. 861 § 2 CIC 1983.

§ 1 weist dem Diakon die Assistenz bei der Eheschließung zu³⁹⁵, sieht aber auch für diese Tätigkeit beauftragte Laien vor.³⁹⁶ Bei der Spendung von Sakramentalien werden Kleriker allgemein und Laien bei entsprechender Beauftragung genannt.³⁹⁷ Allerdings differenziert can. 1169 zwischen der Wehevollmacht der Bischöfe (§ 1), der allgemeinen Segensvollmacht der Presbyter (§ 2) und den Segnungen des Diakons, „die ihm von Rechts wegen ausdrücklich gestattet werden“ (§ 3). Leider ist der Diakon im Rahmen der Begräbnisfeier nicht explizit genannt, doch legt der Verweis im Quellennachweis des CIC auf LG 29 und *Sacrum Diaconatus Ordinem* 22³⁹⁸ die Vermutung nahe, dass der Vorsteherdienst des Diakons in can. 1168 impliziert ist.³⁹⁹ Insgesamt fällt auf, dass der CIC von 1983 im Vergleich zu *Sacrum Diaconatus Ordinem* und *Ad Pascendum* die bestehenden Einschränkungen diakonalen Handelns 'ubi sacerdos deest' auslöst.⁴⁰⁰ In den liturgischen Ordnungen ist die liturgisch-ekklesiale Perspektive von der Einheit zwischen amtlicher und liturgischer Leitung allerdings auch nach 1983 erhalten geblieben.⁴⁰¹ Dass im CIC z.B. die Spendevollmacht für die Krankensalbung nicht auf den Diakon ausgeweitet wurde, liegt daran, dass der CIC zwar sakramentale Handlungsabläufe regelt und theologische Sachverhalte in juristische Ordnungen übersetzt, aber keine theologischen Grundsätze neu ordnet.⁴⁰²

³⁹⁵ Vgl. auch can. 1111 CIC 1983. – Nicht so in den Riten der (unierten) Ostkirchen. Vgl. Anm. 239.

³⁹⁶ Vgl. can. 1112 CIC 1983. – Da sich die Partner das Sakrament gegenseitig spenden, ist die Assistenz aus ekklesialen, nicht aus sakramentalen Gründen mit dem Amt verknüpft. – Die kirchenrechtliche Perspektive der sakramentalen Bedeutung des Ehekonsens ist sakramententheologisch allerdings nicht unumstritten. So wird gerade aus dem Blickwinkel der Liturgie die sakramentale Bedeutung des Trauungssegens herausgestellt, wodurch auch eine 'Spendevollmacht' des Vorstehers der Trauung zu konstatieren ist. – Vgl. besonders *A. Jilek*, Fragen zur heutigen Feier der Trauung; ebenso *A. Jilek*, Das große Segensgebet über Braut und Bräutigam. – Auf die sakramentale Funktion von anamnetisch-epikletischen Hochgebeten verweist auch *W. Haunerland*. In Analogie besonders zu den Ordinationsgebeten stellt sich für ihn die Frage nach der sakramentalen Bedeutung des Trauungssegens. Vgl. *W. Haunerland*, Zur sakramententheologischen Relevanz 42ff. – *F. Puza* plädiert für eine Aufwertung der Segensvollmacht durch den Vorsteher der Trauung und will aber gleichzeitig an der primären sakramentalen Funktion des Ehekonsens festhalten. Vgl. *R. Puza*, Kirchenrecht – Theologie – Liturgie 82.

³⁹⁷ Vgl. can. 1168 CIC 1983.

³⁹⁸ Vgl. can. 1168 CIC [1983] fontium annotatione.

³⁹⁹ Die Praenotanda zum 'Ordo Exsequiarum' von 1969 nennt den Diakon im Sinne von LG und 'Sacrum Diaconatus Ordinem' im 19. Artikel als Leiter der Begräbnisfeier. Auch hier wird auf die Möglichkeit verwiesen, Laien zu diesem Dienst zu beauftragen. Vgl. *Ordo Exsequiarum* 19.

⁴⁰⁰ Weier bewertet diesen Wegfall positiv. Vgl. *J. Weier*, Der Ständige Diakon 99f. – Dabei handelt es sich allerdings um eine rechtliche Vereinfachung, die aus liturgietheologischer Perspektive anders zu bewerten ist, vgl. Kapitel 12.

⁴⁰¹ Vgl. *Ordo Benedictionum* 18.

⁴⁰² „Hinsichtlich der Krankensalbung schreibt das Kirchliche [sic!] Gesetzbuch nur die derzeit geltende Disziplin fest, ohne das theologische Problem zu lösen, ob ein Diakon die Krankensalbung spenden kann.“ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 176.

Wirft man einen Blick in die Verkündigungstätigkeit des Diakons, zeigt sich ein ähnliches Bild wie in den liturgischen Aufgabenstellungen, auch wenn can. 757 explizit vom Verkündigungsauftrag des Diakons durch die Weihevollmacht spricht.⁴⁰³ Sowohl zum liturgischen Vollzug wie zum Verkündigungsdienst gehört die Predigt bzw. die Homilie. Sie ist ein integraler Bestandteil der Liturgie⁴⁰⁴ und an Sonn- und Feiertagen vorgeschrieben.⁴⁰⁵ Die Homilie in der Messe⁴⁰⁶ ist dem `sacerdos` und dem Diakon vorbehalten⁴⁰⁷, während beauftragte Laien in anderen Gottesdienstformen zur Predigt beauftragt werden können.⁴⁰⁸ Hier steht theologische Intention (Einheit von Verkündigung und liturgischem Vollzug im Vorsteherdienst der Eucharistie) verbunden mit der Tradition (der Diakon als Verkündiger in der Eucharistie im Rahmen seiner weiheamtlichen Lehrvollmacht) in Konkurrenz mit der Lehr- und Verkündigungskompetenz haupt- und ehrenamtlicher Laien, was in der praktischen Umsetzung gerade im deutschsprachigen Raum zu Schwierigkeiten führt.⁴⁰⁹

In der außerliturgischen Verkündigung scheinen Kleriker und Laien im Wesentlichen gleichgestellt. Can. 776 sieht die Sakramentenkatechese als vornehmliche Pflicht des Gemeindevorstehers (parochus), welcher aber Kleriker wie Laien mit in die Verantwortung nehmen soll. Ebenso verhält es sich mit den Beauftragungen zum Religionsunterricht an Schulen⁴¹⁰ und zur Missionstätigkeit.⁴¹¹ Schließ-

⁴⁰³ „Diese Aufgabe ist ihnen durch die sakramentale Weihe übertragen worden, die gleichzeitig die Sendung in sich schließt. Den Verkündigungsdienst können die Diakone auf vielfältige Weise wahrnehmen: [...] Die Verweigerung oder der Entzug der Predigtbefugnis können im Hinblick darauf, daß die Vollmacht zur Predigt in der Weihe begründet ist, nur aus einem schwerwiegenden Grund erfolgen.“ *J. Weier, Der Ständige Diakon* 135.

⁴⁰⁴ Vgl. SC 52.

⁴⁰⁵ Vgl. *ebd.* – Siehe auch can. 767 § 2 CIC 1983.

⁴⁰⁶ Während in theologisch-inhaltlicher Terminologie die Homilie die Auslegung von Schrift und Liturgie bezeichnet und Predigt im Gegensatz dazu alle möglichen anderen Themen zum Inhalt haben kann, unterscheidet der CIC zwischen Messe (Homilie) und anderen gottesdienstlichen Feiern (Predigt).

⁴⁰⁷ Vgl. can. 767 § 1 CIC 1983.

⁴⁰⁸ Vgl. can. 766 CIC 1983.

⁴⁰⁹ Mit dem CIC 1983 war auch die deutsche Sondererlaubnis zur außerordentlichen Homilie beauftragter Laien (vgl. hierzu die Sondererlaubnis für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 20.11.1973. *Kongregation für den Klerus*, Reskript an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz) in der Messe quasi erloschen. Ein erneuter Antrag der deutschen Bischöfe auf eine weitere Verlängerung dieser Sondererlaubnis wurde am 22.2.1985 und letztmalig am 5.3.1987 von der Kongregation für den Klerus abgelehnt (vgl. das römische Schreiben vom 5.3.1987 an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz J. Kard. Höffner: *Sacra Congregatio pro clericis*, Prot. 179915/I). Mit dem pastoralen Wort der deutschen Bischöfe zum Beschluss der Laienpredigt vom 24.2.1988 (vgl. Würzburger Diözesanblatt 134 (1988) 168-171) fand dieser deutsche `Sonderweg` seinen Abschluss. Hier wird Laien in der Eucharistie lediglich bei der Statio zu Beginn der Messfeier die Möglichkeit zum geistlichen Wort eingeräumt, wenn keine Homilie im Wortgottesdienst möglich ist. Seither kommt es vielerorts zu beträchtlichen Diskrepanzen zwischen Ordnung und Wirklichkeit.

⁴¹⁰ Vgl. can. 804 § 2 CIC 1983.

⁴¹¹ Vgl. can. 784f. CIC 1983.

lich sind Diakone wie beauftragte Laien Mitarbeiter in der Seelsorge⁴¹² und haben gleichermaßen die Möglichkeit der Teilhabe an den Leitungsfunktionen einer Pfarrei unter der Moderation eines Priesters.⁴¹³ Auch die noch in LG 29 für den Diakonat genannte (Vermögens-)Verwaltung bleibt im CIC nicht an das Weiheamt gebunden.⁴¹⁴

„Wenn man die gesamte nachkonziliare Gesetzgebung bezüglich des Ständigen Diakonates zu würdigen versucht, gelangt man zu der Feststellung, daß der Diakonat als eigenständige Weihestufe zwar wiedereingeführt worden ist, daß aber die Gesetzgebung über eine bloße Wiederherstellung des frühchristlichen Diakonates hinausgegangen ist. Dem Ständigen Diakon stehen heute weit mehr Befugnisse zu, als dies früher der Fall war.“⁴¹⁵ Dies steht zwar im Duktus der nachkonziliaren Weiterentwicklung, doch bleibt die Unsicherheit klarer diakonaler Einordnung. Einerseits ist nach can. 1008 der Diakon Teilhaber am Handeln `in persona Christi capitis`, andererseits aber zieht gerade der *Codex* die Trennlinie zwischen Diakonat und Laiendiensten hauptsächlich durch die Unterscheidung von `ordinarius` und `extraordinarius`.⁴¹⁶

4.1.5 *Katechismus der Katholischen Kirche 1993*

Ein kurzer Seitenblick soll in den 1993 erstmals veröffentlichten *Katechismus der Katholischen Kirche* geworfen werden, der sich als eine weitere Umsetzung und Fortschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils versteht.⁴¹⁷ Bezüglich des Diakonates beruft sich der Katechismus vor allem auf LG 29 und AG 16, gerade wenn seine Aufgaben beschrieben werden.⁴¹⁸ In KKK 1588 ist entsprechend LG 29 (und CD 15) der Diakon als Diener des *Volkes Gottes* in Liturgie, Verkündigung und Diakonie zusammen mit Episkopat und Presbyterium genannt.

KKK 875 verdient besondere Aufmerksamkeit, da hier ein wichtiger Aspekt diakonaler Weiheamtlichkeit zur Sprache kommt. Der Absatz beschreibt die hierarchische Verfassung der Kirche und gibt Antwort auf die Frage: `Warum das kirchliche Amt?` „Der vom Herrn Gesandte spricht und handelt

⁴¹² Vgl. can. 519 CIC 1983.

⁴¹³ Vgl. can. 517 § 2 CIC 1983.

⁴¹⁴ Vgl. can. 1279 CIC 1983.

⁴¹⁵ J. Weier, *Der Ständige Diakon* 35.

⁴¹⁶ Vgl. hierzu M. Lehner, *Nicht Fisch, nicht Fleisch* 363.

⁴¹⁷ Vgl. *Johannes Paul II.*, *Fidei Depositum*.

⁴¹⁸ Vgl. KKK 1569-1571. – Im Kurztex KKK 1596 werden die Dienste des Diakons in Liturgie, Seelsorge und Diakonie als wichtige Ämter bezeichnet, trotz der fehlenden Teilhabe am Amtspriestertum (*sacerdotium*).

nicht in eigener Autorität, sondern kraft der Autorität Christi; er spricht zu der Gemeinde nicht als eines ihrer Glieder, sondern im Namen Christi. Niemand kann sich selbst die Gnade verleihen; sie muß geschenkt und angeboten werden. Das setzt Diener der Gnade voraus, die von Christus bevollmächtigt sind. Von ihm empfangen sie die Sendung und die Vollmacht (heilige Gewalt), »in der Person Christi des Hauptes« (in persona Christi capitis) zu handeln.⁴¹⁹ Der Katechismus nennt neben der Grundhaltung für das Weiheamt, dem Dienen, als wesentliches Handlungsmerkmal des hierarchischen Amtes das Handeln in der Person Christi des Hauptes und dies als Charakteristikum des gesamten `ordo` von Bischof bis Diakon. In der Einordnung des Diakonates in das hierarchische Amt steht der Katechismus somit auf einer Linie mit dem CIC 1983.⁴²⁰ Dass der Diakon zwar `in persona Christi capitis` handelt (vgl. CIC 1983) aber keinen Anteil am `sacerdotium` hat (vgl. LG 29) macht die amtliche Stellung des Diakons zwar stark, schließt ihn aber eindeutig vom zentralen Handeln in der eucharistischen Christusrepräsentanz aus. Dies wäre eine stringente Fortschreibung der theologischen Zuordnung des Diakonates zum hierarchischen Priestertum, wenn der Katechismus 1997 nicht eine Revision erfahren hätte. Wo vorher von der Teilhabe des `ordo` an der Sendung und der Vollmacht `in der Person Christi des Hauptes` zu handeln die Rede war, heißt es nun:

„Von ihm empfangen die Bischöfe und die Priester die Sendung und die Vollmacht [...], »in der Person Christi des Hauptes« [...] zu handeln, die Diakone die Kraft, in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium dem Volke Gottes in der »Diakonie« der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen.“⁴²¹

Somit ist der Versuch einer Harmonisierung zweier Amtsmodelle wieder zurückgenommen.⁴²² Das Handeln `in persona Christi capitis` ist mit dem sazerdotalen Handeln verbunden, während der Diakon als ministeriales Amt keinen Anteil daran hat. Dies entspricht der amtstheologischen Tradition, wie sie auch in LG 29 ihren Niederschlag gefunden hat. Allerdings bleibt auch der Katechismus selbst nicht stringent, wenn er an anderer Stelle⁴²³ das Amt wieder insgesamt durch das Handeln `in

⁴¹⁹ KKK (1993) 875.

⁴²⁰ Vgl. can. 1008 CIC 1983. – Zur Frage nach dem Handeln des Diakons `in persona Christi capitis` siehe auch Kapitel 7.

⁴²¹ KKK (1997) 875.

⁴²² G.L. Müller versucht trotzdem ein verbindendes Bemühen im Katechismus zwischen diakonaler Teilhabe am hierarchischen Priestertum und der Differenzierung zwischen `sacerdotium` und `ministerium` herauszulesen. Vgl. G.L. Müller, Priestertum und Diakonat 165f.

⁴²³ Vgl. KKK 1581.

persona Christi capitis' charakterisiert.⁴²⁴ Eine Klärung bezüglich der amtstheologischen Zuordnung des Diakonates ist auch in späteren römischen Dokumenten nicht geleistet.⁴²⁵

4.1.6 *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester 15.08.1997*

Die römische Instruktion, die 'einige Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester' besprechen und klären möchte, ist in mehrerer Hinsicht beachtenswert. Zum einen würde der Titel eine kontinuierliche Weitertradierung nachkonziliarer Rezeption nahelegen und notwendige Ergänzungen zu *Ministeria Quaedam* von 1972 und *Christifideles Laici* von 1988 vermuten lassen, doch wird dies von der Instruktion selbst verneint: „Hier ist nicht der Ort, den ganzen theologischen und pastoralen Reichtum der Rolle der Laien in der Kirche zu vertiefen. Er wurde bereits durch das Apostolische Schreiben *Christifideles Laici* ausführlich dargestellt. Das Ziel dieses Dokuments besteht einfach darin, klare und verbindliche Antwort zu geben auf drängende und zahlreich bei unseren Diakasterien eingelangte Anfragen von Bischöfen, Priestern und Laien, die gebeten haben, hinsichtlich neuer Formen »pastoraler« Tätigkeiten von Laien im Bereich der Pfarreien und Diözesen aufgeklärt zu werden.“⁴²⁶ Was sonst eher durch die inhaltliche Vorgehensweise eines römischen Dokuments deutlich wird, ist hier offen erklärtes Programm. Aktuelle 'Fehlentwicklungen' und 'Missstände' sollen reguliert und behoben werden. Die Intention scheint vornehmlich jurisdiktioneller Art zu sein. Zum Zweiten erstaunt die Verfasserschaft dieses Dokuments. Die Instruktion ist von sechs Kongregationen und zwei Päpstlichen Räten unterzeichnet, weil nicht nur engere Fragen des Gottesdienstes und der Sakramentendisziplin betroffen sind.

Den 'Praktischen Verfügungen' sind 'Theologische Prinzipien' vorangestellt, die etwas von der Motivation erkennen lassen, die hinter den Themen der Instruktion steht: die Sorge um die Identität des Amtes, besonders des sazerdotalen Presbyterats. Bewusst setzt das Dokument bei *Lumen Gentium* an, wenn es sagt: „Dem Geheimnis der Kirche entspringt der an alle Glieder des mystischen Leibes gerichtete Ruf, gemäß den verschiedenen Ämtern und Charismen an der Sendung und am Aufbau des Volkes Gottes in einer organischen Gemeinschaft mitzuwirken.“⁴²⁷ Dabei unterstreicht das dritte

⁴²⁴ Deshalb urteilt auch Hauke, dass die Veränderungen in KKK 875 keine Absage des Handelns 'in persona Christi capitis' an den Diakonat intendieren würden. Vgl. *M. Hauke*, Das spezifische Profil 104f.; vgl. *M. Hauke*, Die Diskussion um den Diakonat der Frau 44ff.

⁴²⁵ Vgl. hierzu auch die 'Einführung' zur 'Ratio Fundamental' und dem Direktorium von 1998 und diese beiden Dokumente selbst, Kapitel 4.1.7.

⁴²⁶ *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Vorwort.

⁴²⁷ *Ebd.* – Vgl. LG 33.

Kapitel der 'Theologischen Prinzipien' die besondere Rolle und die 'Unersetzbarkeit' des Weihenamtes: „Eine Gemeinschaft von Gläubigen kann ihre Leitung nicht von organisatorischen Kriterien aus dem Vereinswesen oder aus der Politik ableiten, wenn sie Kirche genannt werden und wahrhaft sein will.“⁴²⁸

In den 'Praktischen Verfügungen'⁴²⁹ wird der Diakon im Kontext des amtlichen Lehr- und Verkündigungsauftrags eng verbunden mit dem Bischof und dem Presbyterium genannt.⁴³⁰ Deshalb kommt ihm auch die Homilie in der Messe zu, die den Laien nicht gestattet ist.⁴³¹ Dagegen wird der Diakon in einem Zug mit den Laien genannt, wenn es um die Feier der Messe als Ganze geht: „Um auch auf diesem Gebiet die kirchliche Identität jedes einzelnen zu wahren, sind Mißbräuche verschiedener Art abzuschaffen, die der Bestimmung des can. 907 entgegenstehen, demgemäß es den Diakonen und Laien in der Eucharistiefeier nicht erlaubt ist, Gebete oder Gebetsteile – insbesondere das eucharistische Hochgebet und die Doxologie – vorzutragen oder Handlungen und Gesten zu verrichten, die dem zelebrierenden Priester vorbehalten sind.“⁴³² Hier reagiert die Instruktion offensichtlich auf Berichte, nach denen Diakone wie Laien präsidiale Aufgaben in der Messe übernehmen oder diese mit dem Vorsteher abwechselnd vortragen.⁴³³

Auch in der Frage nach der Krankensalbung richtet sich die Instruktion implizit an den Diakon, auch wenn nur die Laien genannt werden: „Wo Laien die Kranken in den schwersten Momenten begleiten, ist es ihre hauptsächliche Aufgabe, das Verlangen nach den Sakramenten der Buße und der Krankensalbung zu wecken und die Bereitschaft dazu zu fördern sowie bei der Vorbereitung auf eine gute sakramentale Einzelbeichte und auch auf den Empfang der Krankensalbung zu helfen. Hinsicht-

⁴²⁸ *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Theologische Prinzipien 3.

⁴²⁹ Ein Blick in die 'Praktischen Verfügungen' dient der Frage nach dem Diakon und lässt deshalb andere wichtige Aspekte dieses Dokuments außer Acht.

⁴³⁰ „Die eigentliche Ausübung dieser Aufgaben steht dem Diözesanbischof als Leiter des gesamten Verkündigungsdienstes in seiner Kirche zu, und sie steht auch den Priestern als seinen Mitarbeitern zu. Diesen Dienst versehen auch die Diakone in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium.“ *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Art. 2 § 1.

⁴³¹ Vgl. *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Art. 3 § 1. – Diese Beschränkung sieht die Instruktion nur für die Messe. Die Homilie außerhalb der Messe ist Laien entsprechend jeweiliger Rechtslage (Beauftragung) und liturgischer Normen erlaubt. Vgl. *Ebd.* § 4. – Die Instruktion 'Redemptionis Sacramentum' von 2004 sieht sogar für diese Predigt außerhalb der Messfeier eine besondere Genehmigung des Ortsordinarius 'ad actum' vor. Vgl. *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, *Redemptionis Sacramentum* 161.

⁴³² *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Art. 6 § 2.

⁴³³ Inwieweit solche Vermutungen von der Realität gedeckt sind, muss an dieser Stelle unbeantwortet bleiben. – Zu den Optionen der interviewten Diakone auf eine stärkere und aktivere Beteiligung am eucharistischen Hochgebet vgl. Abschnitt C, Kapitel 9.2.6.2.

lich der vielfältigen Formen der Sakramentalien haben die Laien darauf zu achten, daß deren Feier nicht zur Meinung verführt, es würde sich um jene Sakramente handeln, deren Spendung ausschließlich dem Bischof und Priester zusteht. Keinesfalls können Nicht-Priester Salbungen vornehmen, weder mit dem für die Krankensalbung geweihten noch mit dem nicht geweihten Öl.⁴³⁴ Ebenfalls gleichlautend mit den Laien ist das Verbot der Mitgliedschaft von Diakonen im Diözesanpriester-rat.⁴³⁵

Demgegenüber findet die Instruktion wiederum Aussagen, die den Diakon in einem Zug mit den Presbytern nennen. Ganz im Sinne von LG 29 ist es, wenn der Diakon als wünschenswerter Vorsteher in der Begräbnisfeier gesehen wird.⁴³⁶ Dies gilt ebenso für die sonntäglichen Gottesdienste ohne Priester, in denen der Diakon im Gegensatz zum (beauftragten) Laien als 'minister ordinarius' erscheint.⁴³⁷ Und schließlich wird dem Diakon bei der Beteiligung an der Gemeindeleitung der Vorzug vor dem Laien eingeräumt.⁴³⁸

Hinter der Ambivalenz, in der der Diakon in der römischen Instruktion von 1997 erscheint, verbirgt sich die eingangs erwähnte Sorge um die Identität des 'ordo'. Wie auch in allen anderen hier nicht angeführten Artikeln gibt die Instruktion in keiner Ausführung neue Anweisungen.⁴³⁹ Allein in der Zusammenstellung liegt ihre Intention. Dass der Diakon einmal auf Seiten des Amtes genannt wird und dann auf der Seite der Laien in Abgrenzung zum 'sacerdotium', macht seine ambivalente Stellung an sich deutlich. Es zeigt aber auch die Bestrebungen, amtliche Identität in der Spannung zwischen

⁴³⁴ *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Art. 9 § 1. – „Es ist zu betonen, daß der ausschließlich dem Priester vorbehaltene Dienst der Krankensalbung in enger Verbindung dieses Sakramentes mit der Sündenvergebung und mit dem würdigen Empfang der Eucharistie zu sehen ist.“ *Ebd.* § 2. – Dass diese Frage im Problembereich diakonalen Handelns liegt, zeigt sich in Kapitel 5 vorliegender Untersuchung.

⁴³⁵ Vgl. *ebd.* Art. 5 § 1. – Dieses Verbot hat zu Schwierigkeiten für den Vertreter der Diakone im Priesterrat deutscher Diözesen geführt. Die zuvor stimmberechtigten Vertreter der Diakone im diözesanen Priesterrat sind nur noch mit Gaststatus vertreten.

⁴³⁶ Vgl. *ebd.* Art. 12.

⁴³⁷ Vgl. *ebd.* Art. 7 § 1: „Weil Priester oder Diakone fehlen, finden mancherorts Sonntagsgottesdienste unter der Leitung von Laien statt.“ – Hier bezieht sich die Instruktion auf das Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester“: „Zum Vorsteherdienst für solche sonntäglichen Versammlungen sind als erste Helfer der Priester Diakone heranzuziehen. Weil nämlich der Diakon zur Leitung und Förderung des Wachstums des Volkes Gottes geweiht ist, kommt es ihm zu, das Gebet zu leiten, das Evangelium zu verkünden, die Homilie zu halten und die Kommunion auszuteilen.“ *Kongregation für den Gottesdienst*, Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst“ 29.

⁴³⁸ In Bezug auf can. 517 § 2 CIC 1983 heißt es: „Jedenfalls soll auch die Präferenz nicht übersehen werden, die derselbe Kanon für den Diakon festlegt.“ *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Art. 4 § 1.

⁴³⁹ Es werden allerdings territoriale Sondergenehmigungen wie die Möglichkeit des Predigtendienstes von Laien in der Messe in Deutschland zurückgenommen. Vgl. Anm. 431.

hierarchischem (dreigliedrigem) `ordo' und (zweigliedrigem) `sacerdotium' gegen das gemeinsame Priestertum klarer zu positionieren.⁴⁴⁰ Dass das `sacerdotium' auch gegen den Diakonat abgegrenzt werden muss, macht die amtstheologische Gemengelage nicht unbedingt einfacher.⁴⁴¹

4.1.7 *Ratio Fundamentalis und Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone 22.02.1998*

Den Abschluss in der Reihe römischer Dokumente bilden zwei Publikationen, die nicht nur zeitlich eng miteinander verbunden sind. Die `Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone' (*Ratio Fundamentalis*) der Bildungskongregation und das `Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone' der Kleruskongregation tragen mit dem 22. Februar 1998 das gleiche Datum. In der gemeinsamen Publikation ist den beiden Dokumenten eine richtungweisende `Gemeinsame Erklärung' und `Einführung' vorangestellt. *Ratio Fundamentalis* und das Direktorium wollen aufeinander bezogen und ergänzend verstanden werden und sollen deshalb auch im Folgenden zusammen untersucht werden. Nach *Sacrum Diaconatus Ordinem* und *Ad Pascendum* sind diese beiden Dokumente die ersten, die den Diakonat explizit in den Blick nehmen und mehr noch die ersten überhaupt, die ausschließlich den Ständigen Diakonat als eigenen Stand behandeln. Umso wichtiger ist ihre Bedeutung als amtliche Summe und aktuelle Bestandsaufnahme einer ekklesialen Wirklichkeit, die mit der Verabschiedung von *Lumen Gentium* 1964 ihren Anfang genommen hat.⁴⁴²

Die `Einführung' in beide Dokumente nimmt eine amtstheologische Verortung des Diakons vor, in der viele Facetten konziliarer und nachkonziliarer Entwicklung wiederzuentdecken sind. Das sakramentale Weiheamt von Bischof, Presbyter und Diakon ist in seiner Gesamtheit „apostolischer Dienst“, also vom Dienstcharakter geprägt.⁴⁴³ In dieser dem `ordo' gemeinsamen Charakterisierung

⁴⁴⁰ „Die Instructio diagnostiziert vor allem die sehr ernsthafte Gefahr der Verwischung zwischen dem gemeinsamen und dem ministeriellen Priestertum in der Kirche und dementsprechend die Gefahr einer tiefen Identitätskrise sowohl bei den Priestern als auch bei den Diakonen und LaientheologInnen.“ *K. Koch*, In Verantwortung 11. – Koch zieht aus dieser Diagnose seine eigenen Konsequenzen, wenn er schreibt: „Das Erscheinen der Instructio hat mich insofern in meiner Bereitschaft bestärkt, mich für erweiterbare [sic!] Zugangswege zum diakonalen und presbyteralen Amt einzusetzen.“ *Ebd.* 16.

⁴⁴¹ Der Wiener Weihbischof urteilt hierzu: „Für mich zeigte dieses Schreiben, was nach dem Konzil in der Weltkirche und in den Ortskirchen alles ungelöst geblieben war, zum Beispiel das Verhältnis des gemeinsamen Priestertums zum Weihepriestertum oder der theologische Status des »ständigen Diakons.«“ *H. Krätzl*, Im Sprung gehemmt 55. – Und bezüglich des Diakons spezifiziert er: „Die römische Instruktion [...] hat das Problem nicht gelöst, sondern eher gezeigt, wie ungelöst die theologische Frage eigentlich bis heute ist.“ *Ebd.* 179.

⁴⁴² „Es ist erfreulich, daß nach einer langen Experimentierphase, weltweit Rahmenbedingungen für die Ausbildung Ständiger Diakone gegeben werden“ *G. König*, Direktorium 30.

⁴⁴³ Vgl. *Kongregation für das katholische Bildungswesen u.a.*, Gemeinsame Erklärung und Einführung, Einführung 1.

wird das gesamte Amt in die Repräsentation Christi des Hauptes gerechnet. „»Die Weihe ermächtigt ihn, als Vertreter Christi, des Hauptes, in dessen dreifacher Funktion als Priester, Prophet und König zu handeln«.⁴⁴⁴ Dass die Einführung an dieser Stelle den *Katechismus der Katholischen Kirche* zitiert⁴⁴⁵, kann überraschen, da der Katechismus in seiner Überarbeitung ein Jahr zuvor gerade die Stellung von *sacerdotium* und Diakonat differenziert hat.⁴⁴⁶ Differenziert wird die konkrete Perspektive, in der diakonales Handeln gesehen wird: „Der Dienst des Diakons ist durch die Ausübung der drei dem geweihten Dienstamt eigenen *munera* gekennzeichnet, und zwar in der spezifischen Perspektive der *diaconia*.⁴⁴⁷ Diese *diaconia* wird allerdings umfassend als „*diaconia* der Liturgie, des Wortes und der Liebe“⁴⁴⁸ verstanden. Es geht um eine dem Amt insgesamt charakteristische Eigenschaft des Dienens⁴⁴⁹, die im Diakonat besonders sichtbar werden soll. Dabei gilt für die konkrete Umsetzung der äußerst wichtige Grundsatz: „Wenn dieser ursprüngliche Dienstcharakter auch ein einziger ist, so gibt es doch verschiedene konkrete Formen seiner Ausübung, die sich von Mal zu Mal aus den unterschiedlichen pastoralen Gegebenheiten der einzelnen Kirchen ergeben.“⁴⁵⁰

Die ‚Einführung‘ ergänzt die amtstheologischen Überlegungen mit einem Überblick der Entstehung und Entwicklung des Diakonates, welcher bezeichnenderweise bei Apg 6⁴⁵¹ ansetzt und den Bogen bis zur Reduzierung auf eine Durchgangsstufe zum Presbyterat schlägt. „Die jahrhundertelange Erfahrung der Kirche legte die Vorschrift nahe, wonach die Priesterweihe nur demjenigen erteilt werden darf, der zuvor den Diakonat erhalten und ihn entsprechend ausgeübt hat. Dennoch darf die Diakonenweihe »nicht als bloße Durchgangsstufe zum Priestertum angesehen werden. [...] Der

⁴⁴⁴ *Ebd.*

⁴⁴⁵ Vgl. KKK 1581.

⁴⁴⁶ Vgl. Kapitel 4.1.5. – Gerade deswegen wird wohl auch nicht KKK 875 zitiert. – Durch dieses Zitat könnte sich die Interpretation Haukes bezüglich der Veränderung von KKK 875 nahelegen. Vgl. Anm. 424.

⁴⁴⁷ *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen 9.

⁴⁴⁸ *Ebd.* 7. – Vgl. LG 29, CD 15 und KKK 1588. – Im Direktorium wird dies entfaltet, wenn es heißt: „Der Diakon leistet den Dienst »des *Lehrens*, da er das Wort Gottes verkündet und erläutert; des *Heiligens*, da er das Sakrament der Taufe, der Eucharistie und die Sakramentalien spendet, an der Feier der hl. Messe als ‚Diener des Blutes‘ teilnimmt, die Eucharistie bewahrt und austeilte; des *Leitens* als geistlicher Leiter der Gemeinde oder Bereichen des kirchlichen Lebens«. So assistiert und dient der Diakon denen, die jeder liturgischen Feier vorstehen, über die Lehre wachen und das Volk Gottes leiten: den Bischöfen und den Priestern. Der Diakon soll durch sein Amt im Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen »mitarbeiten an der Verwirklichung der christlichen Einheit ohne Vorurteile und ungeschickte Initiativen«, indem er alle jene »menschlichen Qualitäten (entwickelt), die eine Person für andere zugänglich und glaubwürdig sein läßt.« *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 22.

⁴⁴⁹ Vgl. *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen 7.

⁴⁵⁰ *Ebd.* 10. – Vgl. Kapitel 7.3.2.

⁴⁵¹ Mit Hinweis auf Irenäus von Lyon und die Texte der Diakonenweihe.

Ständige Diakonat stellt für die Sendung der Kirche eine wichtige Bereicherung dar.⁴⁵² Um diese Eigenständigkeit zu unterstreichen und den Diakonat als 'Sammelbecken' für potentielle Presbyter zu vermeiden, sagt das Direktorium: „Die besondere Berufung des Ständigen Diakons setzt das Verbleiben in diesem Stand voraus. Daher soll ein etwaiger Übergang unverheirateter oder verwitweter Ständiger Diakone zum Priestertum stets eine ganz seltene Ausnahme bleiben und nur möglich sein, wenn besondere, schwerwiegende Gründe diesen Schritt nahelegen.“⁴⁵³

Bei der Auflistung der Aufgaben fassen *Ratio Fundamentalis* unter dem Blickwinkel der Ausbildung und vor allem das Direktorium alle Möglichkeiten zusammen, die in früheren Dokumenten seit *Sacrosanctum Concilium* und LG 29 aufgeführt waren. „Bei der Feier der Eucharistie assistiert und hilft der Diakon denen, die der liturgischen Versammlung vorstehen [...]; im besonderen assistiert er bei der Feier der hl. Messe einem blinden oder an einer anderen Schwäche leidenden Priester; am Altar vollzieht er den Dienst des Kelches und des Evangelienbuches, trägt den Gläubigen die Gebetsintentionen vor und lädt sie zum Austausch des Friedenszeichens ein; stehen andere Diener nicht zur Verfügung, vollzieht er je nach den Erfordernissen deren Ämter. Es ist nicht Aufgabe des Diakons, das eucharistische Hochgebet und die Orationen vorzutragen; ebenso ist ihm nicht erlaubt, Handlungen und Gesten zu verrichten, die ausschließlich dem zelebrierenden Priester vorbehalten sind. Dem Diakon kommt es zu, die Lesungen aus der Heiligen Schrift vorzutragen. Als ordentlicher Spender der heiligen Kommunion teilt er sie während oder außerhalb der Eucharistiefeier aus und bringt sie als Wegzehrung zu den Kranken. Ordnungsgemäße Aufgabe des Diakons ist auch die Aussetzung des Allerheiligsten und die Erteilung des eucharistischen Segens. Ihm obliegt auch die Leitung etwaiger Sonntagsgottesdienste, wenn kein Priester zur Verfügung steht.“⁴⁵⁴ Dass dem Diakon auch die nichtevangelischen Lesungen zugewiesen werden, ist im Sinne von SC 28 nicht sachgerecht.⁴⁵⁵ Der Hinweis auf den Vorsteherdienst im priesterlosen Sonntagsgottesdienst stützt sich auf das Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst“.⁴⁵⁶ Der Vorrang, der dem Diakon im priesterlosen Sonntagsgottesdienst zukommt, steht ihm auch bei der Mitverantwortung im Leitungsdienst

⁴⁵² *Kongregation für das katholische Bildungswesen u.a.*, Gemeinsame Erklärung und Einführung, Einführung 3.

⁴⁵³ *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 5. – „Positiv ist zu vermerken, daß im Diakonat eine lebenslange Berufung gesehen wird, die einen problemlosen Übergang zum Priesteramt erschwert. Hier wird die eigenständige Berufung ernst genommen und es ist zu hoffen, daß es nicht nur bei Worten bleibt, wenn etwa die Frage der *virī probatī* gelöst werden sollte.“ *G. König*, Direktorium 24.

⁴⁵⁴ *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 32.

⁴⁵⁵ Das vom Direktorium hier angeführte *Motuproprio* spricht vom Vortrag und Lehrauftrag der Heiligen Schrift insgesamt, nicht vom Vortrag der Lesungen. Vgl. *Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 22,6.

⁴⁵⁶ Vgl. Anm. 437.

zu. „In solchen Fällen ist darauf zu achten, daß der Leiter ein Priester ist, denn nur er ist der »eigentliche Hirte« und kann den Auftrag zu der »cura animarum« empfangen, bei welcher der Diakon mitwirkt. [...] Wenn ein Diakon zur Verfügung steht, darf die Wahrnehmung der Seelsorge weder einem gläubigen Laien noch einer Gemeinschaft von Personen übertragen werden; dasselbe gilt für den Vorsitz eines Sonntagsgottesdienstes.“⁴⁵⁷ Hier wird die amtliche ‚Zwischenstellung‘ des Diakons deutlich, der über sein ‚ministerium‘ hinaus erster und amtlicher Vertreter in Leitungsfunktionen ist.

Geht es um die Feier der Taufe, scheint das Direktorium eine differenzierte Ekklesiologie zugrunde zu legen, wenn es den Diakon mit Bischof und Presbyter als ordentlichen Taufspender nennt, aber zugleich die Beauftragung des Diakons durch den für seine „Pfarrkinder“ zuständigen Pfarrer (parochus) fordert.⁴⁵⁸ Lässt sich hier Gemeindeftheologie erkennen, die Initiation in die Kirche, konkretisiert in der Ortsgemeinde, in der Kompetenz des Ortsgemeindeleiters wissen will? Das Direktorium beruft sich auf den can. 530⁴⁵⁹ (CIC 1983) und sieht dies so in einer pastoralliturgischen Perspektive, die auf Gemeindeverfasstheit hin orientiert ist. Hier könnte die Möglichkeit deutlich werden, amtliches Handeln auch von der konkreten Ortsgemeinde her zu denken.⁴⁶⁰ Eine solche Akzentuierung wird weniger deutlich, wenn der Diakon zwar entsprechend *Sacrum Diaconatus Ordinem*⁴⁶¹ als Vorsteher der Bestattungsfeier ohne Messe genannt wird, dies allerdings mit der Einschränkung, dass ein Priester, wenn er „zugegen und verfügbar“ (praesens atque expeditus) ist, diesem vorzuziehen sei.⁴⁶² Das Direktorium spezifiziert den ‚Priester‘ (sacerdos) weder als den Gemeindeleiter, noch

⁴⁵⁷ *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 41.

⁴⁵⁸ Vgl. *ebd.* 31.

⁴⁵⁹ „Dem Pfarrer in besonderer Weise auftragene Amtshandlungen sind folgende: [...] die Spendung der Taufe;“ can. 530 CIC 1983.

⁴⁶⁰ Nach der von LG 23 eröffneten Perspektive, wäre es durchaus wünschenswert, die seit dem 12. Jahrhundert erfolgte Verabsolutierung der Weihe zu relativieren und in die Bezüge von Teil- und Ortskirche zurückzustellen. – Vgl hierzu A. Loretan, Pastoralassistentinnen 239: „Der Zusammenhang zwischen dem Vorsteher der Eucharistie und der Gemeindeleitung wird immer weniger gesehen. Was für die im frühen 3. Jahrhundert entstandene Traditio Apostolica noch selbstverständlich war, ist durch den Prozeß der absoluten Ordination im 2. Jahrtausend abhanden gekommen. Die nichtsakramentale Leitungs- bzw. Jurisdiktionsvollmacht und die sakramentale Weihevollmacht drohen auseinanderzufallen.“ – Auf optionale Perspektiven wird in Kapitel 7 einzugehen sein.

⁴⁶¹ Vgl. *Paul VI.*, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 22,5.

⁴⁶² Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 36. – Das Direktorium verweist hierbei auf den *Ordo Benedictio* 18: „Ist jedoch ein Priester anwesend, so soll ihm passenderweise der Vorsitz überlassen werden. Der Diakon soll ihm dann bei der liturgischen Feier zur Seite stehen und die ihm eigenen Aufgaben übernehmen.“

sieht sie ihn in Beziehung zu einer dann möglichen Messe und rekurriert somit hier wieder eindeutiger auf die amtliche Stellvertreterschaft, die dem Diakon in liturgischer Leitung zukommt.⁴⁶³

Besonderes Gewicht wird im Direktorium auch auf das Thema Verkündigung und Lehre gelegt, wobei die Liturgie Ausgangspunkt ist und zentrales Element bleibt. „Sache des Diakons ist es, das Evangelium zu verkünden und mitunter über das Wort Gottes zu predigen. Unter Wahrung der rechtlich vorgesehenen Bedingungen haben die Diakone die Befugnis, überall zu predigen. Diese Befugnis erwächst aus dem Sakrament und muß zumindest mit stillschweigender Zustimmung des Rektors der Kirche mit der Demut dessen ausgeübt werden, der Diener und nicht Herr des Gotteswortes ist.“⁴⁶⁴ Berücksichtigung findet hier auch das missionarische Element in Anlehnung an *Ad Gentes* und das Apostolische Schreiben Pauls VI. *Evangelii Nuntiandi*.⁴⁶⁵

Die Diakonie der Nächstenliebe wird als Gesamtauftrag des `ordo' gesehen⁴⁶⁶, doch sind hierbei Diakone im Besonderen beauftragt.⁴⁶⁷ Dieser Liebesdienst „hat den Zweck, allen Mitgliedern der Teilkirche zu helfen und sie zu fördern, damit sie im Geist der Gemeinschaft und entsprechend ihren Charismen am Leben und an der Sendung der Kirche teilnehmen können“⁴⁶⁸. Deshalb ist die Diakonie der Nächstenliebe mehr als das konkrete Handeln Kennzeichen diakonaler Haltung⁴⁶⁹, die auch im familiären Leben eines Diakons zeugnishaften Charakter hat.⁴⁷⁰ Direktorium und *Ratio Fundamentalis* sind bemüht, die diakonische Dimension und die dienende Grundhaltung im diakonalen Handeln und Leben explizit hervorzuheben.⁴⁷¹ Unter der Überschrift „Die kanonische Sendung der

⁴⁶³ Dies hat bei Vertretern des Ständigen Diakonates zum Teil Unverständnis hervorgerufen. Vgl. hierzu *G. König*, Direktorium 25.

⁴⁶⁴ *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 24. – „In den Fällen, wo Diakone einer liturgischen Feier vorstehen oder nach Maßgabe der geltenden Normen damit beauftragt werden, müssen sie der Homilie große Bedeutung beimessen [...]. Eifer und Sorgfalt müssen sie auch auf die katechetische Unterweisung der Gläubigen in den verschiedenen Abschnitten des christlichen Daseins verwenden, um ihnen so zu helfen, den Glauben an Christus kennenzulernen“. *Ebd.* 25.

⁴⁶⁵ Vgl. *Ebd.* 26f.

⁴⁶⁶ Vgl. *Ebd.* 37.

⁴⁶⁷ Vgl. *Ebd.* 38: „Die karitativen Werke auf Diözesan- und Pfarrebene, die zu den ersten Pflichten des Bischofs und der Priester gehören, werden von diesen nach dem Zeugnis der Überlieferung der Kirche den Dienern im kirchlichen Dienst, das heißt den Diakonen, übertragen“. – Das Direktorium verweist nicht auf Apg 6 trotz der Analogie, sondern auf TA 8 und die syrische Didaskalia. Vgl. *ebd.* Anm. 115. – Dass dieser Text wie ein Delegieren diakonischen Handelns an den Diakon erscheint, der somit die diakonische Dimension des Amtes ausfüllt, ist unglückliche Wirkung dieser Aussage.

⁴⁶⁸ *Ebd.* 37.

⁴⁶⁹ Vgl. *ebd.* 55.

⁴⁷⁰ Vgl. *ebd.* 61.

⁴⁷¹ Dies wird in Kapitel 7.3.2 noch einmal unter der Perspektive amtlicher Diakonie zu beleuchten sein.

Ständigen Diakone“ werden entsprechend LG 29 eine Vielzahl administrativer und verwaltungstechnischer Aufgaben genannt, die ein Diakon vor allem auf Diözesanebene wahrnehmen kann.⁴⁷²

Ratio Fundamentalis und Direktorium resümierend konstatiert Hauke: „In dieser Publikation finden sich wichtige Voraussetzungen auch für die Theologie des Diakonates. Allerdings ist der Klärungsbedarf damit noch nicht voll befriedigt.“⁴⁷³ Dieses Urteil umfasst prägnant die Ambivalenz, die als Eindruck bezüglich beider Dokumente und ihrer gemeinsamen Einleitung entsteht. Auf der einen Seite wird eine theologische Einordnung des Diakonates vorgenommen, die den Diakon innerhalb des `ordo` positioniert und durch seinen umfassenden Dienstcharakter als Repräsentanz (nicht als Delegation) amtlicher Diakonie in Vertretung Christi, des Hauptes, charakterisiert⁴⁷⁴, was funktional in alle ekklesialen Vollzüge entsprechend der konkreten Person hineinwirken muss. Auf der anderen Seite bleibt die konkrete Aufgabenstellung weitgehend ihrer Herleitung aus dem presbyteralen Dienst und der inhaltlichen Hinordnung auf ihn verpflichtet.

4.2 Dokumente der deutschen Bischöfe

Weil dieser Arbeit paradigmatisch Erfahrungen einiger Diakone in der Diözese Würzburg zugrundeliegen, folgt im letzten Teil der historischen Annäherung ein Blick auf die nachkonziliare Entwicklung in Deutschland.⁴⁷⁵

⁴⁷² Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 39-42. Hier besonders 42.

⁴⁷³ M. Hauke, Das spezifische Profil 84. – König spezifiziert dieses Urteil bezüglich der `Ratio Fundamentalis`: „Die Konzilsväter waren gut beraten bei der Erneuerung dieses alten kirchlichen Amtes nur Grundlinien festzulegen. Grundlinien, die Einführung, die Theologie, die Ausbildung und den späteren Einsatz betreffend. So konnte in den vergangenen 30 Jahren ein reicher Erfahrungsschatz angesammelt werden, auf den aufbauend die vorliegende »Ratio Fundamentalis Institutionis Diaconorum Permanentium« eine aus meiner Sicht sehr wertvolle Richtlinie, ganz besonders im Hinblick auf die Ausbildung der Ständigen Diakone gibt.“ G. König, Direktorium 26.

⁴⁷⁴ „Durch die Weihe darf der Geweihte als Vertreter Christi, des Hauptes, als Priester, Prophet und König handeln. Dies war für das Amt des Diakons bisher noch nicht so eindeutig gesehen worden. Es wurde eher diskutiert, welchen Christus der Diakon denn repräsentiere, den dienenden Christus oder eben den Christus als Haupt seiner Kirche.“ G. König, Direktorium 23. – Das klare Urteil Königs erstaunt. Die diakonale Repräsentation des dienenden Christus kennzeichnet auch die Aussagen von `Ratio Fundamentalis` und Direktorium. Die Zuordnung des Diakons zur `representatio in persona Christi capitis` wirkt in der Einleitung zu beiden Dokumenten eher unvermittelt.

⁴⁷⁵ Wenn im Folgenden von Deutschland gesprochen wird, ist damit die Bundesrepublik Deutschland gemeint. In den Bistümern und Apostolischen Administrationen der Deutschen Demokratischen Republik war die Entwicklung etwas zurückhaltender, obwohl am 12. 7. 1970 in Nordhausen der erste Ständige Diakon in der DDR geweiht werden konnte. Vgl. H. Aufderbeck, Volk Gottes auf dem Weg 159. Eine offizielle Statistik der Katholischen Kirche in der DDR benennt für das Jahr 1979 25 Diakone und vergleicht diese Zahl mit „etwa 500“ in der „BRD“. Vgl. *Gottes Volk in der Gemeinde* 46. – Die Schreiben der Berliner Bischofskonferenz nennen erst ab 1986 in ihrer Anrede auch Diakone. Vgl. *Die Bischöfe der Berliner Bischofskonferenz*, Katholische Kirche im Sozialistischen Staat (8.9.1986) 320. – Entscheidender für die seelsorgliche und liturgische Situati-

Nach der konziliaren Ermöglichung eines eigenständigen Diakonats war man in Deutschland sehr schnell dazu übergegangen, Vorbereitungen für die Ausbildung der ersten Ständigen Diakone zu treffen und dies nicht nur in Freiburg, wo solche Bestrebungen schon vor dem Konzil unternommen worden waren.⁴⁷⁶ Bereits im „Herbst 1966 versammelten sich 60 Interessenten zur ersten Informationstagung über Fragen des Diakonates in der [Rottenburger] Diözesanakademie in Hohenheim“⁴⁷⁷, um sich für ihre Diözese auf den diakonalen Dienst vorzubereiten.

Es war dann allerdings der Kölner Erzbischof *Josef Kardinal Frings*, der nach den notwendigen rechtlichen Vorgaben durch das päpstliche Motuproprio von 1967⁴⁷⁸ am 28. April 1968 die ersten fünf Ständigen Diakone weihen ließ⁴⁷⁹, gefolgt von neun Männern, die am 3. November 1968 in der Klosterkirche Reute für die Diözese Rottenburg die Diakonenweihe empfangen haben.⁴⁸⁰ In der Diözese Würzburg, deren Ständige Diakone in vorliegender Untersuchung zur Sprache kommen sollen, konnten die ersten Diakone erst am 9. Januar 1972 geweiht werden. Trotzdem war dies auch noch vor Erscheinen des Motuproprio *Ad Pascendum* (15.8.1972), also zu einer Zeit, als die Grundlagen für einen eigenständigen Diakonats noch im Entstehen waren. Parallel zu den römischen

on in den Diasporagemeinden, war die Einführung von sogenannten 'Diakonatsshelfern' (gottesdienstbeauftragte Laien – zur begrifflichen Schwierigkeit des 'Diakonatsshelfers' vgl. *J. Cramer*, Die Stationsgottesdienste 221) für die priesterlosen Gottesdienste ('Stationsgottesdienste'). Dieser auf die Initiative von Bischof Aufderbeck (vgl. hierzu *F. Schneider*, Stationsgottesdienste 258; *J. Cramer*, Die Stationsgottesdienste 214-217) zurückgehende Dienst, wird von ihm als Dienst „im Altarraum“ bezeichnet, während die anderen ebenfalls in den Stationsgottesdiensten notwendigen Dienste (Lektor, Kantor und Vorbeter) ihren „Platz in der Gemeinde“ haben. Vgl. *H. Aufderbeck*, Volk Gottes auf dem Weg 165. – Noch zur Konzilszeit sprach Aufderbeck von Diakonen und Lektoren als Vorstehern des Stationsgottesdienstes. Vgl. *H. Aufderbeck*, „Sonn-täglicher Stationsgottesdienst“ 149. – Aufderbeck dürfte in dieser Zeit wohl eher Diakone auf dem Weg zum Presbyterat im Blick gehabt haben. Vgl. *ebd.* 151. – Wichtig war es für Aufderbeck, dass in der kleinsten Gemeinschaft gottesdienstliche Versammlung geschieht. Vgl. *H. Aufderbeck*, Volk Gottes 164. – Vgl. auch *H. Aufderbeck*, Sonntagsgottesdienst ohne Priester 91. – Zwar erhält diese Entwicklung ihren entscheidenden Impuls durch das II. Vatikanum (vgl. SC 35,4), doch ist eine so rasche Einführung eines Leitungsdienstes für Laien im Gottesdienst (1965) nur möglich durch eine Tradition priesterloser Gottesdienstformen, die in der mitteleuropäischen Diaspora bis in das 18. Jahrhundert zurückreichen. Vgl. *ebd.* 91f. – Vgl. zur Entwicklung vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg *J. Cramer*, Die Stationsgottesdienste 212-217.

⁴⁷⁶ Vgl. Kapitel 2.2. – Die deutschen 'Vorarbeiten' vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil konnten jetzt für eine zügige Umsetzung hilfreich sein.

⁴⁷⁷ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 81.

⁴⁷⁸ Siehe Kapitel 4.1.1.

⁴⁷⁹ Vgl. *N. Trippen*, Die Erneuerung 83; *F.X. Arnold u.a. (Hgg.)*, Die Diakone 412. – Trippen spricht von den ersten Ständigen Diakonen der lateinischen Kirche insgesamt. – Die Diakonenweihe wurde von Weihbischof A. Frotz vorgenommen, da Kardinal Frings bereits erblindet war. Die Homilie wurde allerdings vom Erzbischof selbst gehalten. Vgl. *J. Kardinal Frings*, Zum Dienen bestellt 259.

⁴⁸⁰ Vgl. *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 80.

Bemühungen um eine rechtliche und inhaltliche Grundlegung für den Ständigen Diakonat gingen auch die Deutschen Bischöfe daran, Rahmenbedingungen zu schaffen und zu regeln.⁴⁸¹

4.2.1 Die Würzburger Synode 1971-1975

Nachdem bereits am 7. März 1968 die erste deutsche Grundordnung⁴⁸² im Anschluss an *Sacrum Diaconatus Ordinem* entstanden war und diese den Weg für die ersten Diakonenweihen in der Bundesrepublik Deutschland freigemacht hatte⁴⁸³, wurden vor allem von der Würzburger Synode grundlegende Überlegungen zum Ständigen Diakonat in Deutschland vorgelegt.

Das Besondere der synodalen Beschlüsse liegt in einer relativ deutlichen Akzentuierung diakonaler Profilierung in Richtung caritativ-diakonischer Schwerpunktsetzung. Auch wenn dies in zeitgenössischer Interpretation noch als bruchstückhaft anfängliche Entwicklung gewertet wurde⁴⁸⁴, ist eine solch eindeutige Positionierung in keinem nachfolgenden Dokument mehr vorgenommen worden.⁴⁸⁵

Im Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ wird der Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Einführung eines eigenständigen Diakonats folgerichtig auch als Auftrag verstanden, eine amtstheologische und pastorale Einordnung weiter zu forcieren. „Sowohl die praktische Ausgestaltung als auch die theologische Deutung dieses Dienstes sind in vieler Hinsicht noch offen. [...] Um das Amt des Diakons zu verstehen, legt sich der Ansatz beim Bruderdienst Jesu besonders nahe. [...] Sein Amt macht ausdrücklich, daß das kirchliche Amt insgesamt diakonia, d.h. Nachfolge und Vergegenwärtigung dessen bedeutet, der gekommen ist, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen.“⁴⁸⁶ Wichtig ist hier, dass der diakonische Ansatz als Wesensmerkmal des ganzen `ordo` gesehen wird und der Diakon dies im Besonderen repräsentiert. Die Gefahr aber, den Diako-

⁴⁸¹ In der folgenden Darstellung fehlt das Dokument der Liturgiekommission der deutschen Bischöfe, `Der liturgische Dienst des Diakons` (12.03.1984), da es in die Zusammenschau von Realität und Anspruch in die Kapitel 11 und 12 einfließen wird.

⁴⁸² Vgl. Kapitel 4.2.2.

⁴⁸³ Vgl. Kapitel 4.2.

⁴⁸⁴ Vgl. *W. Kasper*, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde. Einleitung 588: „Der endgültige Text [...] trägt noch die Spuren eines mühsamen Suchens. Doch die Grundlinien sind eindeutig. [...] Sein spezifischer Dienst ist nicht die Kerngemeinde, sondern bewegt sich in der *Spannung zwischen der Mitte, die in der Eucharistie besteht, und der Peripherie der Gemeinde*. [...] In erster Linie gilt es aber das theologische Profil des ständigen Diakons noch weiter zu klären, denn nur auf diese Weise kann der Beruf des ständigen Diakons »attraktiv« werden und seine vom Konzil und von der Synode erhoffte geistliche Fruchtbarkeit in der Kirche entfalten.“

⁴⁸⁵ Vgl. *M. Lehner*, Theologische Profis 170f.

⁴⁸⁶ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Beschlüsse der Vollversammlung 615.

nat als amtliche Erfüllung dieser *diaconia* zu interpretieren, zeigt sich, wenn seine konkreten Aufgaben genannt werden. Er „hat den Auftrag, sich gerade um jene zu sorgen, die der Liebe Jesu am meisten bedürfen und die oft auch von der Gemeinde vernachlässigt zu werden drohen, zumal die Menschen am Rande von Kirche und Gesellschaft; er soll diese Menschen aus ihrer Isolation heraus- und zur Gemeinde hinführen; er hat schließlich den Auftrag, ihr Anwalt in der Gemeinde und das Gewissen der Gemeinde und ihrer Vorsteher zu sein, damit der Dienst der christlichen Liebe in ihr nie vergessen wird“⁴⁸⁷. In der liturgischen Konkretion diakonalen Handelns werden allerdings beide Blickwinkel (kategorisierte und funktionale Diakonie und *diaconia* als amtlich Grundhaltung deutlich: „Durch seine liturgischen und sakramentalen Dienste in der Gemeinde wird er vor allem die untrennbare Verbundenheit von Gottesdienst und Bruderdienst sichtbar machen. Als Anwalt der Notleidenden kam es dem Diakon seit alters her zu, im Gottesdienst die Fürbitten vorzutragen und die Gaben der Gläubigen für die Bedürftigen entgegenzunehmen. Seine Mitwirkung im Gottesdienst, insbesondere bei der Eucharistiefeier verdeutlicht, daß brüderlicher Dienst Wesensmoment des Amtes und Grundzug christlichen Gemeindelebens ist.“⁴⁸⁸ Es hat den Anschein, dass sich Liturgie und liturgisches Handeln des Diakons maßgeblich aus seinem sozial-diakonischen Auftrag ergeben. Eine für den Diakon in der Liturgie konstatierte Brückenfunktion scheint beschränkt auf die dem Diakon zugewiesenen pastoralen Zielgruppen (an der Peripherie der Gemeinde), während er für die übrigen mitfeiernden Gemeindemitglieder lebendiges Zeichen der Diakonie ist.⁴⁸⁹ Bei solcher Einordnung diakonalen Handelns und Seins ist weniger die Trennschärfe zum presbyteralen Dienst problematisch als jene zu den sozial- und caritativ-engagierten Laiendiensten.⁴⁹⁰ Diese Profilierung bewirkt aber gegenüber Episkopat und Presbyterat Einseitigkeiten und Einschränkungen. Ein Diakon, der nur im diakonischen Bereich handelt, übt sein Amt genauso defizitär aus wie ein Bischof oder Presbyter, der keinen diakonischen Dienst übernimmt.

⁴⁸⁷ *Ebd.* 615.

⁴⁸⁸ *Ebd.* 615f. – In der Unterscheidung von haupt- und nebenberuflichem Diakon sieht die Synode Ersteren in der übergeordneten Kategorialfunktion, während Zweiteren in den sozialen Feldern der Gemeinde verortet wird. Vgl. *ebd.* 618.

⁴⁸⁹ Dies kann durch die Anwesenheit eines Diakons repräsentativ geschehen, es hängt aber auch vom konkreten ‚dienenden‘ Handeln des betreffenden Diakons in der Liturgie ab.

⁴⁹⁰ „Der eigenständige Diakonat ist kein bloßer Ersatz für fehlende Priester. [...] Die Sendung des Diakons unterscheidet sich nicht nur vom Auftrag des Priesters. Auch gegenüber dem Sozialarbeiter, Lehrer, Krankenpfleger u.a. nimmt er aufgrund seiner sakramentalen Weihe und der besonderen Hinordnung seines Amtes auf den Dienst Christi und der Kirche eine eigene Aufgabe wahr, selbst wenn sich die praktischen Tätigkeitsfelder überschneiden.“ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung* 616.

Interessant sind auch die konkreten Forderungen und Voten der Synode, die auf eine breitere Zulassung zum Diakonat zielen⁴⁹¹ oder persönliche Härtefälle durch die Zölibatsregelung abmildern wollen durch den Wunsch, Ständigen Diakonen nach dem Tod ihrer Ehefrau die Wiederheirat zu ermöglichen.⁴⁹² Besondere Erwähnung verdient die Empfehlung „zu prüfen, ob es theologisch möglich ist, ständigen Diakonen, die entfernt liegende Gemeinden ohne Priester am Ort leiten oder die in der allgemeinen Seelsorge tätig sind, die Vollmacht zur Spendung der Krankensalbung zu erteilen und ggf. den Papst um eine entsprechende Vollmacht zu bitten“.⁴⁹³ Diese vorsichtige Formulierung zeigt noch theologischen Klärungsbedarf bei den Synodenmitgliedern.⁴⁹⁴ Drängend war aber auch damals schon eine unbefriedigende pastorale Situation, wenn Diakone als Krankenseelsorger innerhalb gemeindlicher oder kategorialer Tätigkeit eingesetzt waren.⁴⁹⁵ Im II. Vatikanum hatte diese Frage noch keine Rolle gespielt⁴⁹⁶ und wurde also erst durch die konkrete Tätigkeit Ständiger Diakone virulent.

Der Vollständigkeit halber sei auch auf den Beschluss 'Gottesdienst' verwiesen. Dort wird der Diakon als erster Leiter eines priesterlosen Gottesdienstes genannt.⁴⁹⁷

⁴⁹¹ Hier wäre zum Beispiel das Postulat zu nennen, das Mindestalter verheirateter Diakone von 35 auf 30 zu senken. Vgl. *ebd.* 633. – Dazu gehören auch die Voten, „Diakonen, die ursprünglich Priester werden wollten, aber nach mehrjähriger Praxis als Diakon davon Abstand nehmen, nach entsprechender Prüfung ggf. durch Dispens die Möglichkeit zu geben, nach ihrer Verheiratung als Diakon weiterzuwirken, [und] die Frage des Diakonates der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen“. *Ebd.* 634. Zum Frauendiakonat vgl. *ebd.* 616f. – Vgl. hierzu das Procedere (Gutachten von Congar, Hünermann, Vorgrimler) bei *W. Kasper*, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde. Einleitung 595f. – Zur Frauenfrage in der Synode, vgl. *J. Weier*, Der Ständige Diakon 37. – Die Gutachten im Wortlaut, siehe *Y. Congar*, Gutachten zum Diakonat der Frau; *P. Hünermann*, Gutachten zum Diakonat der Frau; *H. Vorgrimler*, Gutachten über die Diakonatsweihe für Frauen.

⁴⁹² Vgl. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschlüsse der Vollversammlung 633.

⁴⁹³ *Ebd.* 636.

⁴⁹⁴ Obwohl man zu dieser Frage zwei befürwortende Gutachten hat erstellen lassen. – Vgl. *P. Hünermann*, Gutachten zur Bestellung des Diakons (der Diakonin) zum ordentlichen Spender der Krankensalbung; *H. Vorgrimler*, Gutachten über Diakone als Spender der Krankensalbung.

⁴⁹⁵ Zum konkreten Erleben dieser 'unbefriedigenden pastoralen Situation' vgl. Abschnitt C.

⁴⁹⁶ In der Vorbereitung zum Konzil war nur von zwei Bischöfen aus den 'Missionsgebieten' die Krankensalbungsvollmacht für Diakone gefordert worden. Vgl. *A. Frondosa* [Capiz, Philippinen], in: ADCOV, Series I, Volumen II, Pars IV, 285; *E. Socquet* [Ouagadougou, Obervolta/Burkina Faso], in: ADCOV, Series I, Volumen II, Pars V, 61 (siehe Anm. 241). – Vgl. hierzu *J. Weier*, Der Ständige Diakon 112. – Vgl. hierzu auch die vorkonziliären Überlegungen in Lateinamerika, Anm. 87.

⁴⁹⁷ Vgl. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschlüsse der Vollversammlung 204. – Vgl. hierzu die Entwicklung in der DDR, siehe Anm. 475.

4.2.2 „Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland“ 22.01.1979 – (10.03.1987 / 24.02.1994 / 01.02.2000)

Am 7. März 1968 konnte von den deutschen Bischöfen die erste Grundordnung im Anschluss an *Sacrum Diaconatus Ordinem* verabschiedet und so der Weg in die Dienstnahme der ersten geweihten Diakone⁴⁹⁸ in Deutschland freigemacht werden. Diese Grundordnung hatte mit mehreren Fristverlängerungen Bestand, bis am 22. Januar 1979 die erste „Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland“ in Kraft treten konnte. Dieser ersten Rahmenordnung gingen ‚Grundsätze‘ und der Beschluss „Zur Ordnung der pastoralen Dienste“ vom 2. März 1977 voraus. Diese Basistexte wollten die Konkretisierung von Konzil und Synode in Bezug auf Ämter und Dienste auf den Weg bringen, was durch die Rahmenordnungen⁴⁹⁹ in Folge geschehen ist.

Die „Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste“ beschreiben den Diakon von LG 29 ausgehend als Helfer von Bischof und Presbyter.⁵⁰⁰ Dies konkretisiert sich in einer Vielfalt von Aufgaben im katechumenalen, liturgischen, sozial-caritativen und missionarischen Dienst, in Verkündigung und Einheitsdienst.⁵⁰¹ Der synodale Primat im sozial-caritativen Bereich scheint bereits zwei Jahre nach der Würzburger Synode abgeschwächt⁵⁰², auch wenn der Einheitsdienst ein „*Dienst am Dienen aller*“⁵⁰³ sein soll. In der erst mit der Rahmenordnung von 1979 veröffentlichten Ergänzung heißt es: „So unerlässlich die theologische Reflexion und Begründung für das Profil eines jeden Dienstes auch sind, sowenig können doch die Fragen nach Bedarf, Voraussetzung, Ausbildung und Einsatz aus der Theologie deduziert werden. Theologische und pastoralsoziologische Erwägungen sind miteinander zu vermitteln, lassen sich aber nicht voneinander ableiten.“⁵⁰⁴ Dieser in der Erstveröffentlichung

⁴⁹⁸ Vgl. 4.2.

⁴⁹⁹ Neben der Rahmenordnung zum Ständigen Diakonat erschienen im gleichen Dokument auch die Rahmenstatuten für Gemeindeferenten(innen) (19. September 1978) und Pastoralreferenten(innen) (19. September 1978), ebenso deren Rahmordnungen für Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung (7. März und 25. September 1979) und zuvor die Rahmenordnung für die Priesterbildung (1. Mai 1978).

⁵⁰⁰ Vgl. *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, Grundsätze 3.1.

⁵⁰¹ Vgl. *ebd.* 3.2.

⁵⁰² Vgl. *M. Lehner*, *Theologische Profis* 170f.

⁵⁰³ *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, Grundsätze 3.2.

⁵⁰⁴ *Ebd.* Corrigenda 116.

fehlende Punkt 1.3 scheint gerade in Bezug auf die Ambivalenz im Diakonat einen Schlüssel zwischen amtstheologischer und funktionaler Profilierung zu bieten.⁵⁰⁵

Die Rahmenordnung (1987)⁵⁰⁶ bezeichnet den Diakon als „Zeichen des dienenden Christus und der dienenden Kirche.“⁵⁰⁷ „Innerhalb der einen Sendung des kirchlichen Amtes kommt es dem Diakon zu, die Liebe Christi zu denen hinzutragen, die einer Hilfe besonders bedürfen. [...] Für seinen Gemeindedienst ist der Diakon dem Priester verantwortlich, der am betreffenden Ort die Leitung der Seelsorge hat; für eigenständig wahrzunehmende Aufgabenbereiche, die ihm auf regionaler und diözesaner Ebene übertragen werden, ist er dem jeweiligen Träger des Leitungsamtes verantwortlich. [...] Zugleich weiß er sich zu denen gesandt, die es an die Gemeinde heranzuführen gilt. Selbst in der Gemeinde stehend, hat er eine vorbereitende, vermittelnde, auf die Mitte der Gemeinde hinführende Aufgabe: Er formt lebendige Zellen brüderlicher Gemeinschaft und hilft mit, daß sich aus ihnen Gemeinde aufbaut. Sein Dienst zielt darauf, in der ganzen Gemeinde den Sinn für die *Diaconia Christi* zu wecken und wachzuhalten.“⁵⁰⁸ Diese Aussagen erinnern wieder stärker an die Synodenbeschlüsse und weisen auf den Bezug zu den übergeordneten Amtsstufen⁵⁰⁹, auch oder gerade wenn von allen drei Grundvollzügen die Rede ist: „Die Einheit des kirchlichen Amtes muß im Dienst des Diakons ihren Ausdruck darin finden, daß er jeweils in allen drei Grunddiensten tätig ist: der Diakonie der Liturgie, der Verkündigung und der christlichen Bruderliebe. In seinem liturgischen Dienst wird sichtbar, daß Gottesdienst und Bruderdienst zusammengehören.“⁵¹⁰ Die erste Fassung der Rahmenord-

⁵⁰⁵ Vgl. die ähnlichen Äußerungen der 'Ratio Fundamentalis' (1998), siehe Anm. 450.

⁵⁰⁶ Bei der Rahmenordnung für Ständige Diakone wird die zweite Fassung (1987) zitiert, wobei die Veränderungen zur ersten Fassung (1979) deutlich gemacht werden. Die zweite Fassung war nach dem CIC 1983 notwendig geworden. Daneben konnten auch die Erfahrungen mit dem Ständigen Diakonat Berücksichtigung finden. Sie ist in ihren wesentlichen Teilen bis heute in Kraft. – Die Überarbeitung vom 24.02.1994 hat den Punkt 5 zu einem eigenen Teil über dienstrechtliche Bestimmungen erweitert und ausdifferenziert (vgl. *Rahmenordnung* 1994, II § 1). Dies scheint durch eine stärkere Differenzierung zwischen haupt- und nebenberuflichen Diakonen notwendig geworden zu sein. Interessanter ist der Hinweis auf pastorale Teamarbeit auch im spirituellen Bereich: „Priester, Ständige Diakone sowie Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im pastoralen Dienst sollen bestrebt sein, eine angemessene Form gemeinschaftlichen Lebens zu finden und zu praktizieren. Dies soll sich nicht nur auf dienstliche Belange beschränken, sondern auch Gebet und persönliche Kontakte umfassen.“ (*Rahmenordnung* 1994, II § 19). – Die Neuauflage vom 1.02.2000 hat der Rahmenordnung „Empfehlungen zur Umsetzung der »Grundnormen« und des »Direktoriums« für den Ständigen Diakonat [...] in den deutschen Bistümern“ in sieben Punkten vorangestellt, die die Neuerungen der *ratio fundamentalis* bezüglich der Ausbildung berücksichtigen. Vgl. *Empfehlungen zur Umsetzung der »Grundnormen« und des »Direktoriums«*.

⁵⁰⁷ *Rahmenordnung* 1.1. (Diese Aussage ist eine Ergänzung der zweiten Fassung von 1987. Die Neufassung der Rahmenordnung bestätigt die starke Zuordnung des Diakons zum sakramentalen Amt und verweist ausdrücklich auf can. 1008, der Teilhabe des Diakons an der Repräsentation Christi des Hauptes. Vgl. *ebd.* 1.2).

⁵⁰⁸ *Ebd.* 1.2.

⁵⁰⁹ Vgl. A. Weiß, Der Ständige Diakon 96: „Die vertikale Amtsstruktur ist beibehalten.“

⁵¹⁰ *Rahmenordnung* 1.3.

nung sprach noch in der umgekehrten Reihenfolge: Bruderdienst, Verkündigung, Liturgie. *H. Hoping* sieht gerade in der 1987 vorgeordneten Nennung von Liturgie und Verkündigung die Eigenständigkeit beider Bereiche, die sich nach der Rahmenordnung nicht aus der Diakonie heraus erschließen, wie dies noch in den Synodenbeschlüssen konstatiert war.⁵¹¹ Der Diakon als Zeichen des dienenden Christus wird 1987 nicht mehr so zentriert auf den diakonisch-caritativen Bereich verstanden, wie dies noch 1979 der Fall war. Demgegenüber sieht die Rahmenordnung aber auch die Beteiligung eines Diakons an der Gemeindeleitung als Notlösung und warnt: „Das Berufsprofil des Diakons darf durch solche vorübergehenden Beauftragungen in Notsituationen nicht überfremdet werden.“⁵¹²

Dass die Schilderung der konkreten Aufgabenbereiche des Diakons mit dem ‚Bruderdienst‘ beginnen, ist entweder Relikt der ersten Fassung von 1979 oder zeigt, dass sich die Rahmenordnung doch noch den Synodenbeschlüssen verpflichtet fühlt oder auch bei gewissen Akzentverschiebungen den ‚Bruderdienst‘ für den Diakon als besonders wichtig erachtet.⁵¹³ Auch die Rahmenordnung spricht von der Brückenfunktion⁵¹⁴ des Diakons zwischen der Mitte und der Peripherie der Gemeinde und nennt als Aufgaben: „Entdeckung und Förderung von Charismen und Talenten zum Aufbau brüderlicher Gemeinde; Hinführung von einzelnen und Gruppen sowie Öffnung vorgemeindlicher Strukturen zur Mitte der Gemeinde hin; Öffnung der Gemeinde für besondere Anliegen, Anfragen und Nöte der Menschen; Sorge für Menschen in Sondersituationen, wie Kranke, Behinderte, Vereinsamte, Aussiedler, Neubürger, Ausländer; Hilfen in sozialen Problemsituationen; Sorge für Menschen am Rande von Gesellschaft und Kirche; Anregung und Weckung diakonischer Dienste; Unterstützung und Förderung katholischer Verbandsarbeit; Kooperation mit kirchlichen und kommunalen Einrichtungen im Bereich der Caritas und des Sozialwesens.“⁵¹⁵

⁵¹¹ Vgl. *H. Hoping*, Diakonie als Aufgabe 37: „Da die Diakonie Christi uns in Liturgie und Verkündigung zugesprochen wird, muß die christliche Diakonie von hierher verstanden und vollzogen werden. Liturgie und Verkündigung lassen sich nicht auf Darstellungsweisen diakonaler Tätigkeiten reduzieren. So muß, wie es in der »Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland« (1994) heißt, »die Einheit des kirchlichen Amtes ... im Dienst des Diakons ihren Ausdruck darin finden, daß er jeweils in allen drei Grunddiensten tätig ist: der Diakonie der Liturgie, der Verkündigung und der christlichen Bruderliebe« (1.3). Die Reihenfolge der genannten Dienste – die der Aufzählung der Dienste in LG 29 entspricht – ist m.E. keineswegs zufällig, sondern hat theologische Bedeutung.“

⁵¹² *Rahmenordnung* 1.4.

⁵¹³ Weiß beurteilt diesen Sachverhalt (in der Rahmenordnung 1987) noch aus der synodalen Perspektive. „Was den Dienst des Diakons angeht, muß man den deutschen Bischöfen bescheinigen, die Zeichen der Zeit erkannt und bei der Umschreibung seines Berufsprofils beachtet zu haben.“ *A. Weiß*, *Der Ständige Diakon* 93.

⁵¹⁴ Vgl. *Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland* 2.

⁵¹⁵ *Ebd.* 2.1. – Besondere Brückenfunktion wird (1987) für den nebenberuflichen Diakon in seinem Arbeitsplatz gesehen, dort „die Diaconia Christi durch Leben und Wort zu bezeugen“. *Ebd.* 2.

Im Bereich der Liturgie wird ebenfalls eine diakonische Perspektive zugrunde gelegt⁵¹⁶, die dann von den kirchenrechtlich möglichen Funktionen des Diakons ergänzt wird: „Durch seinen Dienst in der Liturgie, insbesondere in der Eucharistiefeyer, bekundet der Diakon, daß Gottesdienst und Bruderdienst eine untrennbare Einheit bilden und daß der Bruderdienst ein Wesenselement christlichen Gemeindelebens und eine zentrale Aufgabe aller christlichen Amtsträger ist. Außer der Verkündigung im Gottesdienst obliegen dem Diakon im Bereich der Liturgie folgende Aufgaben: Assistenz in der Eucharistiefeyer; Spendung der Eucharistie auch außerhalb der Messe (besonders an Kranke und Sterbende); Leitung der Feiern von Taufe, Trauung und Begräbnis; Leitung von Wortgottesdiensten und Segnungsfeiern; Mitwirkung bei der Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten; Heranbildung und Begleitung von Mitarbeitern und Helfern für Gottesdienste.“⁵¹⁷

Resümierend lässt sich die Rahmenordnung noch stark im Duktus der Synodenbeschlüsse sehen, auch wenn zwischen der ersten (1979) und der zweiten (1987) Fassung Verschiebungen zu erkennen sind: Deutlichere Zuordnung zum sakramentalen Amt und leichte Zurückhaltung in einer starken sozial-caritativen Profilierung als entscheidendes Identitätsmerkmal. *R. Busemann* will „erfreulicherweise eine ausgeprägte Tendenz in Richtung eines sozialcaritativen bzw. – treffender – eines dezidiert diakonisch-caritativen Diakonats“⁵¹⁸ erkennen. Bezüglich der Überarbeitung von 1994 spricht er allerdings von verpasster Chance, den inhaltlichen Teil weiter zu profilieren.⁵¹⁹ Ob eine solche Profilierung wirklich bei den eben beschriebenen Beobachtungen im Sinne *Busemanns* erfolgen würde? Dass allerdings der inhaltliche Teil bis zur Auflage vom Februar 2000 unverändert geblieben ist, mag schon mit Blick auf die differenzierte theologische Diskussion, die unverändert anhält, verwundern.⁵²⁰

4.2.3 *Zum gemeinsamen Dienst berufen 08.01.1999*

Das Schreiben der Deutschen Bischöfe vom Januar 1999, das als eingegrenzte Perspektive den priesterlosen Gottesdienst zum Thema hat⁵²¹, unterscheidet sich von daher schon in seinem Bild vom

⁵¹⁶ Vgl. hierzu auch *A. Weiß*, *Der Ständige Diakon* 98.

⁵¹⁷ Vgl. *Rahmenordnung* 2.3 – Die Fassung von 1979 hatte die Feier der Taufe zuerst genannt. Dies geschah wohl noch in Anlehnung an LG 29. Vgl. Kapitel 3.3.1.2.

⁵¹⁸ *R. Busemann*, *Diakonat – zwischen Utopie und Wirklichkeit* 16.

⁵¹⁹ Vgl. *ebd.* 27, Anm. 92.

⁵²⁰ Vgl. hierzu Kapitel 7.

⁵²¹ „Es gibt Gemeindegottesdienste, die so sehr auf die Mitte der kirchlichen Gemeinschaft hingeordnet sind, daß hier der Vorsteherdienst des Priesters erforderlich ist. Wenn das aufgrund einer Notsituation nicht möglich ist, kann der Bischof zwar nicht den symbolisch-sakramentalen Vorsteherdienst des Priesters, jedoch den

Diakon zur Rahmenordnung und reiht sich inhaltlich eher in den Duktus römischer Verlautbarungen ein.⁵²²

Klar kommt hier die Differenzierung von 'sacerdotium' und 'ministerium' entsprechend LG 29 zur Anwendung: „Bischof und Priester als ordinierte Vorsteher stellen sakramental die besondere Gegenwart des Herrn als Haupt der Kirche dar. Dieser Dienst drückt in seiner Prägung durch das Sakrament der Weihe aus, daß die gottesdienstliche Versammlung nicht aus sich selbst, sondern aufgrund der Verheißung und Wirksamkeit des erhöhten Herrn zustandekommt.“⁵²³ Der Diakon wird folglich nicht zur Repräsentation des Hauptes Christi gerechnet⁵²⁴, sondern „hat die Aufgabe, in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium das zu tun, was der Bischof ihm aufträgt [...], dem Bischof und den Priestern bei der Feier der göttlichen Geheimnisse zu helfen. Der Feier vorzustehen, kommt aber dem Bischof oder Priester zu“⁵²⁵. Trotzdem ist der Diakon in Bezug auf die Liturgie Teilhaber an der amtlichen *repraesentatio Christi*, wenn es heißt: „Es kommt deshalb allein einem Bischof, Priester oder Diakon zu, die Mitfeiernden mit dem Gruß »Der Herr sei mit euch« oder mit ähnlichen Worten zu grüßen, die die Gemeinde mit »Und mit deinem Geiste« beantwortet.“⁵²⁶ Dieser liturgische Gruß charakterisiert amtliche Repräsentation, nicht aber liturgischen Vorstedherdienst. Ähnlich verhält es sich mit der Handauflegung: „Außer bei der Segnung der Katechumenen bleibt die Gebärde der Handauflegung oder des Ausbreitens beider Hände über der Gemeinde während der Segnung den Bischöfen, Priestern und Diakonen vorbehalten. Sie repräsentieren aufgrund ihrer Weihe in besonderer Weise Christus.“⁵²⁷

Den liturgischen Vorstedherdienst wollen die deutschen Bischöfe als Kennzeichen sazerdotalen Handelns wissen und sprechen deshalb bei Diakonen und Laien vom Leiten bzw. Leitungsdienst⁵²⁸: „Da-

Dienst der Leitung einem Diakon oder beauftragten Laien vertretungsweise übertragen.“ *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 3.

⁵²² Vgl. Kapitel 4.1.

⁵²³ *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 8.

⁵²⁴ Hier wird theologisch eine andere Position bezogen, als die römischen Verlautbarungen von 1998 (vgl. Anm. 444) oder selbst die Rahmenordnung der deutschen Bischöfe (vgl. Anm. 507). – Dietrich konstatiert diesen Sachverhalt bereits aus einem rein formalen Phänomen: „Bemerkenswert ist, daß Bischof und Priester in einem, die Diakone aber in einem anderen Kapitel behandelt werden.“ *Th. Dietrich, Lex orandi – lex credendi* 109.

⁵²⁵ *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 11.

⁵²⁶ *Ebd.* 64.

⁵²⁷ *Ebd.* 65.

⁵²⁸ Diese sprachliche Differenzierung wird von F. Kohlschein verdeutlicht: „Die hier praktizierte Sprachregelung, den Begriff »Vorsteher« (»praeses«) für den Dienst des Ordinierten zu reservieren, berücksichtigt den spe-

zu muß deutlich sichtbar werden, ob ein Priester den Vorstedherdienst wahrnimmt oder ein Diakon oder ein beauftragter Laie vertretend die Leitung innehat.⁵²⁹ Mitunter wird aber diese strikte sprachliche Regelung beim Diakon unterbrochen und von seinem Vorstedherdienst gesprochen.⁵³⁰ Auch den deutschen Bischöfen fällt es schwer, eine eindeutige Trennschärfe zwischen Presbyterat und Diakonat bzw. dem Diakonat und den Laiendiensten durchzuhalten.

Gleich schwierig verhält es sich mit der Frage nach dem Vorstedher- bzw. Priestersitz, den die Bischöfe als besonderen Ort amtlicher Christusrepräsentation einem leitenden Laien nicht zugestehen.⁵³¹ Der Diakon bleibt hierbei unbeachtet, was bezüglich der Trennung von 'sacerdotium' und 'ministerium' inkonsequent wirkt.⁵³²

Ganz im Duktus aller nachkonziliaren Dokumente liegt die Aufgabe des Diakons, erster Stellvertreter⁵³³ des Presbyters zu sein. „Diese Aufgabe kommt ihm an erster Stelle dort zu, wo kein Priester

ziellen Sinn der Ordination und dient so der Erkennbarkeit der gestuften ekklesialen Qualität einer Feier“. F. Kohlschein, Zur Situation 170, Anm. 11. – „Der ordinierte Vorstedher ist dabei Teilsymbol als wirksamer Ausdruck des »Vis-à-vis«, des »unter euch« und »Gegenüber« des erhöhten Kyrios in seiner allem menschlichen Handeln immer vorausliegenden und ständig vorausgehenden Heils-Initiative.“ Ebd. 174. – Kohlschein möchte den Begriff des Vorstedhens mit Einschränkungen auch beim Diakon verwenden (vgl. ebd. 192), obwohl er ihm seiner Meinung nach nicht zusteht. Vgl. ebd. 176.

⁵²⁹ Zum gemeinsamen Dienst berufen 61.

⁵³⁰ Vgl. ebd. 56.

⁵³¹ Vgl. ebd. 63.

⁵³² Das römische Direktorium von 1988 weist dem Diakon ausdrücklich den Vorstedhersitz zu. Vgl. *Kongregation für den Gottesdienst*, Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst“ 38. – Kaczynski folgert daraus den Vorstedhersitz als allgemeinen Ort von liturgischen Leitungsfunktionen definieren zu können. „Deshalb darf der stellvertretend für den Priester einen Gottesdienst leitende Diakon den Vorstedhersitz benutzen. Wenn der Laie hinsichtlich der Leitungsaufgaben in einer Gemeinde dem Diakon gleichgestellt ist (vgl. CIC can. 517 § 2), dann ist nicht einzusehen, daß dieser beauftragte Laie bei einem Gottesdienst, den er in Stellvertretung des Priesters leitet, den Vorstedhersitz nicht einnehmen darf.“ R. Kaczynski, Gottesdienstleitung 873. – Vgl. hierzu auch Kapitel 6.1.

⁵³³ Vgl. hierzu auch *Kongregation für den Gottesdienst*, Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst“ 29. – Kaczynski sieht für diese Vorordnung des Diakons keine ausreichende inhaltliche Begründung: „Das Konzil legt fest, daß für die Leitung von Wortgottesdiensten (vgl. SC 35,4) und gewissen Sakramentalien (vgl. SC 79) allein die Teilhabe am gemeinsamen Priestertum nötig ist.“ R. Kaczynski, Gottesdienstleitung 859. – „Diese Aufgaben hat der Diakon nicht schon aufgrund der Weihe, sondern erst gemäß den Weisungen der zuständigen Autorität zu erfüllen (vgl. LG 29). [...] Da Liturgie immer »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« ist (SC 7), der Diakon jedoch nicht zum Priestertum des Dienstes geweiht ist, nimmt er seine Leitungsaufgabe im Gottesdienst stellvertretend für den Gemeindeführer aufgrund seiner Teilhabe am gemeinsamen Priestertum wahr.“ Ebd. 864. – „Die Kirche konnte sich nach dem Zweiten Vatikanum nur leichter dazu entschließen, den Diakonen, insofern sie Amtsträger sind, als den Laien die Aufgabe der Gottesdienstleitung zu übertragen. Heute sind Diakone und Laien in der Wahrnehmung von Seelsorgsaufgaben in priesterlosen Gemeinden kirchenrechtlich gleichgestellt.“ Ebd. 865. – O. Fuchs bewertet dies kritisch, wenn er sagt: „So ganz nebenbei werden hier Diakone und Laien auf eine Stufe gestellt, nämlich auf die der Moderation, also der Vertretung in spezifischen Aufgaben der geistlichen Leitung. [...] Die Ordozugehörigkeit der Diakone legt eher die Vorstellung nahe, dass sie eine ganz andere Affinität zur geistlichen Gemeindeführung haben als die Laien. Müsste man nicht eher davon ausgehen, dass im Diakonat »rezessiv« und bislang unentfaltet,

zur Leitung bestimmter Gemeindegottesdienste zur Verfügung steht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat empfohlen, Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen zu feiern. Wo kein Priester zur Verfügung steht, können die Leitung dieser Gottesdienste ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs übernehmen. Dem Diakon kommt es auch zu, im Rahmen einer Kommunionfeier den Gläubigen die Eucharistie zu reichen. Im Weihegebet erbittet man für den Diakon »unermüdliche Sorge für die Kranken«. So gehört es zu seinen Aufgaben, die Kommunion den Kranken und Sterbenden zu bringen. Außerhalb der Meßfeier kann er das Allerheiligste Sakrament zur Verehrung aussetzen, den Eucharistischen Segen erteilen und in einer Eucharistischen Prozession die Monstranz tragen.⁶³⁴

Bei der Erwähnung einzelner liturgischer Aufgaben des Diakons werden von den deutschen Bischöfen zum Teil auch Kriterien für diakonales Handeln genannt, so etwa beim Leitungsdienst der Begräbnisfeier: „Bei der Delegation dieser Aufgabe an den Diakon werden auch Gesichtspunkte der seelsorglichen Beziehung zur Trauerfamilie sowie eine angemessene Planung der Dienste von Pfarrer und Diakon Berücksichtigung finden.“⁶³⁵ Ähnlich inhaltliches Argumentieren ist auch zu erkennen, wenn von der Trauassistenz des Diakons die Rede ist: „Doch sollte wegen ihres engen Bezugs zur Pfarrgemeinde die Leitung der Trauung durch einen Diakon eher eine Ausnahme sein. Steht der Priester der Eucharistiefeier vor, leitet er in der Regel auch die Feier der Trauung.“⁶³⁶ Schließlich wird der diakonale Leitungsdienst bei Segnungen in einen kriteriologischen Zusammenhang mit den übrigen Ämtern eingeordnet: „Diakone leiten bestimmte Segensfeiern, die in engem Zusammenhang mit ihrer pastoralen Tätigkeit, etwa in der Krankenseelsorge, stehen.“⁶³⁷

aber dennoch in nuce die Amtsgnade zu einer spezifischen geistlichen Leitung gegeben ist?“ *O. Fuchs*, In der Sorge 120.

⁶³⁴ *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 12.

⁶³⁵ *Ebd.* 15.

⁶³⁶ *Ebd.* 16. – Bei der Taufe allerdings ist vom Diakon entsprechend dem Kirchenrecht (can. 861 § 1 CIC 1983) nur als `ordentlichem Spender nach dem Bischof und dem Priester` die Rede. Vgl. *ebd.* – „Das Taufelement der Initiation – natürlich einschließlich der Firmung – sollte wegen seiner ekklesialen Wichtigkeit, von dringenden Ausnahmen abgesehen, dem ordinierten Vorsteher vorbehalten bleiben.“ *F. Kohlschein*, Zur Situation 193f.

⁶³⁷ *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 53. – „Doch wo immer ein Priester anwesend ist, übernimmt dieser den Vorsteherdienst, während der Diakon in der seinem Amt zukommenden Weise mitwirkt.“ *Ebd.* – Für die anderen Ämter lautet es entsprechend: „Der Bischof leitet sinnvollerweise Segnungen, die von Bedeutung sind für das Leben der Ortskirche. [...] Die Priester stehen vor allem den Segensfeiern vor, die für die von ihnen geleitete Gemeinde als ganze bedeutsam sind.“ *Ebd.*

Die Verpflichtung des Diakons zur Tagzeitenliturgie wird in einen gemeinschaftlichen Rahmen gestellt: „Dem Diakon muß es ein Anliegen sein, das ihm aufgetragene Stundengebet häufig gemeinsam mit anderen Gläubigen zu feiern. Dies ist eine empfehlenswerte Gottesdienstform an Werktagen, wenn die tägliche Eucharistiefeier nicht möglich ist.“⁵³⁸

Innerhalb der Rahmenordnung *Zum gemeinsamen Dienst berufen* lässt sich im Blick auf den Diakon jene Unsicherheit feststellen, die auch in römischen Dokumenten zu beobachten ist.⁵³⁹ Geht es insgesamt um eine Differenzierung zwischen `ordo` und Laiendiensten in der Liturgie, gerät der Diakon in eine ambivalente Rolle. Dies verstärkt sich, wenn es auf den liturgischen Leitungsdienst fokussiert wird. Ob die sprachliche Differenz der deutschen Bischöfe zwischen `Vorstehen` und `Leiten` hilfreich ist, braucht an dieser Stelle nicht beurteilt zu werden; dass dieses Differenzieren beim Diakon aber so schwer fällt, zeigt dessen Ambivalenz. Dabei scheint in der Konkretisierung der Aufgaben eine besondere Profilierung des Diakons angedacht (Sendung zu den Kranken, Trauerbegleitung bei seelsorglicher Beziehung)⁵⁴⁰, doch dominiert die amtstheologische und rechtliche Einordnung entsprechend LG 29.

4.3 Ausblick

Wenn es bei der Vielfalt der Motive für die Errichtung eines eigenständigen Diakonates in der Vorgeschichte zum Zweiten Vatikanischen Konzil⁵⁴¹ und der Behandlung des Diakonates im Konzilsgeschehen und in den Beschlüssen des Konzils⁵⁴² nicht möglich war, zu einer eindeutigen theologischen und dezidiert pastoralen Einordnung des Diakonates zu gelangen⁵⁴³, dann war dies die Aufgabe in der nachkonziliaren Realisierungsetappe. Dass sich die Umsetzung der Willenserklärung der Konzilsväter zur Realisierung eines eigenständigen Diakonates entgegen der Schwerpunktsetzung in

⁵³⁸ *Ebd.* 13.

⁵³⁹ Vgl. Kapitel 4.1.

⁵⁴⁰ O. Fuchs plädiert aus Sicht einer sozial-caritativen Profilierung für eine klare liturgische Eigenprofilierung des Diakons (im Sinne der Würzburger Synode): „Müsste man nicht in die Richtung denken, dass er das spezifische »extra nos« der Diakonie darzustellen und zu betreiben hat? Dergestalt, dass er das prinzipielle Gegenüber des nach Mt 25 in den Leidenden begegnenden Christus repräsentiert, anmahnt und realisiert? Und wie brächte der Diakon dann diese spezifische In-Persona-Christi-Aufgabe in das liturgische Geschehen ein? Ich habe den Eindruck, dass die Diakone hier relativ schlecht wegkommen. Schlechter als die Laien, die in ihrer ekklesiologischen Bedeutung auch in der Liturgie herausgestellt werden und denen hinsichtlich ihres allgemeinen Priestertums nichts genommen wird.“ *O. Fuchs*, In der Sorge 116.

⁵⁴¹ Vgl. Kapitel 2.

⁵⁴² Vgl. Kapitel 3.

⁵⁴³ Vgl. *G. König*, Direktorium 26. – Siehe Anm. 473.

der unmittelbaren Konzilsvorbereitung⁵⁴⁴ viel stärker auf den europäischen und nordamerikanischen Raum konzentrierte⁵⁴⁵, hat diese Aufgabe nicht unbedingt einfacher werden lassen, aber die vorkonziliaren europäischen Motivationslinien in ihrer bleibenden Bedeutung bekräftigt.⁵⁴⁶

Kann man aus der vorkonziliaren Diskussion das Motiv der amtlichen Hilfe des Diakons für Episkopat und Presbyterat und eine eindeutige Profilierung des Diakons im sozial-caritativen Bereich als bestimmende Impulse konstatieren, so lässt sich in der nachkonziliaren Rezeptionsgeschichte eine sozial-caritative Schwerpunktsetzung in den deutschen Dokumenten⁵⁴⁷ viel stärker feststellen als in den römischen Verlautbarungen.⁵⁴⁸

Die Entwicklung des Diakonates in den römischen Dokumenten gliedert sich selbst in zwei Linien. Zum einen ist ein unsicheres Fortschreiben der konziliaren Willenserklärung festzustellen, die bei Berücksichtigung des amtstheologischen 'Neulandes', das betreten werden musste, positiv zu werten ist. So wurden die Grundlegungen von *Lumen Gentium* 29 in den päpstlichen Motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem* und *Ad Pascendum* behutsam fortgeschrieben. Dabei ging es noch stärker um strukturelle und disziplinäre Zuordnungen, als um amtstheologische Klarstellungen bezüglich des Diakonats.⁵⁴⁹

Mit dem Codex von 1983 aber wird eine zweite Entwicklung deutlich: Bestimmend werden die Ängste um ein in der pastoralen Wirklichkeit zu wenig geklärtes sazerdotales, im Besonderen presbyterales Amt. In dieser durch die konziliar geforderte gemeinsame Verantwortung des *Volkes Gottes* und durch den presbyteralen Personalmangel geförderten Unsicherheit gerät der Diakonats zunehmend in eine Ambivalenz zwischen 'ordo' und Laiendiensten. Wenn der Diakonats als voller Anteil

⁵⁴⁴ Vgl. Kapitel 2.3 und 3.1.

⁵⁴⁵ Vgl. hierzu die weltweiten Zahlen der Diakone (2002) in Kapitel 2.3.

⁵⁴⁶ Vgl. Kapitel 2.2.

⁵⁴⁷ Dies ist noch einmal zu differenzieren zwischen Dokumenten, die den Diakonats selbst betreffen und dabei eher eine sozial-caritative Profilierung postulieren. Dagegen ist bei anderen Verlautbarungen, die die Ämter und Dienste insgesamt im Blick haben (*Zum gemeinsamen Dienst berufen*), der Diakonats stärker in Hilfestellung für Presbyterat und Episkopat zu entdecken.

⁵⁴⁸ Vgl. Würzburger Synode (1971-1975), Rahmenordnung 1979 (und Folgende). – In Frankreich scheint diese Profilierung noch stärker forciert als in Deutschland: „Nur die Synoden von Bordeaux, Perpignan und Bourges erwähnen den Diakon im Zusammenhang solcher Liturgiefiern. Dies dürfte für deutschsprachige Katholiken erstaunlich sein, weil die liturgische Rolle des Diakons, gerade in Deutschland, ausgeprägter ist. In Frankreich hingegen ist dieser Dienst bisher mehr auf die Diakonie hin ausgerichtet.“ *A. Join-Lambert*, Aktuelle Tendenzen 241. – Dies entspricht auch den vorkonziliaren französischen Forderungen. Vgl. Anm. 35.

⁵⁴⁹ St. Knobloch mahnt dies als Defizit aller römischen Dokumente zur Amt- und Dienststruktur an, wenn er sich fragt, „warum es Rom so schwerfällt, theologische Debatten um die Ämterstrukturen auch gesellschaftlich zu verorten und so weiterführende Einsichten zu gewinnen.“ *St. Knobloch*, Kirchliche Entwicklungen 274.

am 'ordo' in can. 1008 CIC 1983 und in KKK 1581 dem Handeln 'in persona Christi capitis' zugerechnet wird, zeigt dies eine Aufwertung des Amtes insgesamt, die eine klarere Trennschärfe gegenüber Laiendiensten ermöglicht.⁵⁵⁰ Um aber das sazerdotale Amt wiederum klarer abgrenzen zu können, wird der Diakonat auf der anderen Seite im Rahmen seiner Vollmachten aus dem gemeinsamen Priestertum heraus⁵⁵¹ parallel zu den Laiendiensten gesehen. Hier macht nicht nur das Kirchenrecht deutlich, dass alle diakonalen Aufgaben auch Aufgaben des *Volkes Gottes* sind. Dies wird noch einmal besonders in der „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ von 1997 und der Rahmenordnung der deutschen Bischöfe *Zum gemeinsamen Dienst berufen* von 1999 deutlich. Die Rahmenordnung von 1999 nimmt deshalb den Diakon auch von der 'repraesentatio Christi capitis' aus.⁵⁵²

Sowohl in römischen Dokumenten, als auch in Verlautbarungen der deutschen Bischöfe scheint die Diskussion also stärker von der Frage nach dem Verhältnis zwischen 'sacerdotium' und Laiendiensten als nach dem Diakonat geleitet. Dies blockiert eine klarere Einordnung des Diakonates und führt in der Gesamtschau zu widersprüchlichen Ergebnissen. Die Instruktion von 1997 zeigt diese Ambivalenz am stärksten, wenn der Diakonat (zusammen mit dem Presbyterat und Episkopat) vor den Laiendiensten, das 'sacerdotium' aber wiederum auch vor den Diakonen 'geschützt' werden muss. Selbst in Dokumenten, die die diakonale 'repraesentatio Christi capitis' konstatieren, bleibt der Diakon in einer amtlichen 'Zwitterstellung'. Ob sich dahinter wirklich eine Chance für die Profilierung des Diakonates verbirgt oder ob dies nicht eher ein Drama für den Diakon, seine amtstheologische und berufsprofilierte Füllung ist, darf gefragt werden.

Das römische Direktorium von 1998 reiht sich noch einmal in die bestehende Spannung um die theologische Eindeutigkeit des Diakons ein. Doch sind gerade in diesem Dokument und der gleichzeitig erschienen *Ratio Fundamentalis* auch interessante Ansätze zu entdecken. Statt einer sozial-caritativen Engführung oder dem Bestreben, den Diakon einer aus den anderen Weiheämtern ausge-

⁵⁵⁰ Was die Frage nach dem Anteil des Diakons an der Repräsentation Christi des Hauptes theologisch bedeutet, ist in Kapitel 7 weiter geführt.

⁵⁵¹ Dies zeigt sich vor allem in den sakramentalen Vollmachten des Diakons.

⁵⁵² Vgl. Kapitel 4.2.3., Anm. 523f.

gliederten amtlichen Diakonie zuzuordnen, wird die `Ambivalenz-Problematik` mit der Chance diakonaler `Brückenstellung` und `-funktion` positiv gefüllt.⁵⁵³

⁵⁵³ Der Präsident des Internationalen Diakonenzentrums sagt hierzu: „Wir dienen Priestern und Bischöfen einerseits und den Laien andererseits, indem wir *gute Mittler* sind *zwischen dem Altar und dem Leben der Menschen Tag für Tag*.“ *R. Mascini*, 30 Jahre Ständiger Diakonat 13.

B Systematische Annäherung

In einer systematischen Annäherung an die Fragestellung nach dem Diakon in der Liturgie, geht es grundlegend um die Frage nach dem Verständnis vom Amt in der römisch-katholischen Kirche. Diese Frage wird in einem zweiten Schritt am Bereich der Liturgie bzw. an der Rolle des Amtes in der Liturgie konkretisiert. Schließlich soll nach der besonderen Rolle des Diakonates im kirchlichen Amt und damit verbunden in der Liturgie gefragt werden.

Die Amtsfrage gehört zu den meist diskutierten und kontrovers besprochenen Themen aktueller theologischer und kirchlicher Auseinandersetzung. Der Wiener Weihbischof *H. Krätzl* sagt dies sehr deutlich: „Zu den bedeutsamsten und in ihren Konsequenzen »lebensnotwendigen« Fragen gehört heute jene der Amtstheologie, und zwar sowohl innerkatholisch als auch für den Fortgang der Ökumene.“¹ Er weist dabei auch auf die ökumenische Dimension hin, die zunehmend an Bedeutung gewinnt. Zum einen ist die Amtsfrage besonderes Hindernis in der Annäherung verschiedener christlicher Kirchen. Zum anderen haben manche Kirchen in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bedeutende Neuorientierungen in ihrer Amtspraxis vorgenommen.²

In einem 1982 erstmalig veröffentlichten Artikel verweist *Ernst Dassmann* auf eine niederländische Studie der Universität Nijmegen, die damals bereits mehr als 4000 Titel und Veröffentlichungen seit dem II. Vatikanum zum Thema Amt gezählt habe.³ Um wieviel höher diese Zahl heute ist, mag spekulativ bleiben. Trotzdem lässt es sich – gemessen an der Virulenz des Themas – erahnen. Dies steht zum einen in Zusammenhang mit der nachkonziliaren Aufgabe, aus der Grundlegung eines Amtsver-

¹ *H. Krätzl*, Im Sprung gehemmt 189. – Vgl. *M. Kehl*, Die Kirche 431: „Offensichtlich bündeln sich im Amt und in seinem noch immer im Wandel begriffenen »Rollenverständnis« viele Schwierigkeiten der Kirche mit der Moderne.“

² Seit 1987 kennt die anglikanische Kirche ordinierte Diakoninnen. Vgl. *D. Reiningger*, Diakoniat der Frau 344. – Die liturgischen Aufgabenfelder dieser Diakoninnen sind mit den im römischen Kirchenrecht geregelten liturgischen Tätigkeiten des Diakons beinahe identisch. Vgl. *ebd.* 386ff. – Die meisten Diakoninnen nutzen nach einer gewissen Zeit aber die mittlerweile geschaffene Möglichkeit, den weiblichen Presbyterat zu erlangen. Vgl. *ebd.* 345. – Hierzu bemerkt *Hoping*: „Warum dies in der römisch-katholischen Kirche anders sein sollte, bleibt ein Rätsel. Die römisch-katholische Kirche tut sich ja gerade deshalb so schwer mit der Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakoniat, weil auch sie sich der Logik der Einheit des dreigliedrigen Amtes nicht entziehen könnte.“ *H. Hoping*, Diakoniat der Frau 282. – Auch einige Teilkirchen der Utrechter Union von 1889 kennen seit 1987 weibliche Diakoninnen, seit 1996 auch Presbyterinnen. Vgl. *D. Reiningger*, Diakoniat der Frau 417f. – Diese Entwicklung hat allerdings unter den Teilkirchen der Union zu erheblichen Spannungen geführt. Vgl. *ebd.* 419; siehe auch *M. Hauke*, Die Diskussion um den Diakoniat der Frau 57. – *D. Reiningger* schildert auch den aktuellen Diskussionsprozess zur Wiederbelebung eines weiblichen Diakonates in der byzantinischen Orthodoxie, der zur Cheirotonia zählen soll wie der männliche Diakoniat. Vgl. *D. Reiningger*, Diakoniat der Frau 486-501. – Vgl. hierzu auch *M. Hauke*, Die Diskussion um den Diakoniat der Frau 59. Er sieht in dieser Frage keinen innerorthodoxen Konsens.

ständnisses in *Lumen Gentium* weitere Konkretisierung und Differenzierung auf lehramtlicher und theologisch-wissenschaftlicher Ebene zu entwickeln. Zum anderen aber drängen sich in den letzten Jahren bzw. Jahrzehnten auch die konkreten Situationen von Gemeinden und deren pastoralen Dienste als klärungsbedürftige Tatsachen in den Vordergrund.⁴

Der Diakonat in seiner von vielen Seiten empfundenen ‚Zwischenrolle‘ zwischen hierarchischem Amt und Laien scheint beispielhaft und somit auch besonders geeignet für die Amtsdiskussion zu sein. Und dieser Sachverhalt verdichtet sich noch in der Liturgie und ihren Handlungsfeldern. Denn gerade in der Liturgie werden die Reibungspunkte der einzelnen Dienste und Ämter besonders deutlich. Dabei scheinen die Gegebenheiten nicht immer von inhaltlichen bzw. liturgietheologischen Kriterien geprägt. *G. Fuchs* trifft diesen Sachverhalt, wenn er feststellt: „Im Dienst der Predigt wie im Vorsitz des Gottesdienstes sind die Charismen bunter gemischt, als es die gegenwärtige Ämterstruktur in der römisch-katholischen Kirche berücksichtigt und zu gestalten vermag.“⁵

Weil sich die vorliegende Untersuchung mit dem Diakonat in der Liturgie beschäftigt, darf sie die Amtsfrage nicht außer Acht lassen und wird mit ihr immer wieder konfrontiert werden. Ziel der folgenden Darstellung wird es deshalb sein, die vielschichtigen Überlegungen, Diskussionen und Äußerungen zu beleuchten. Der Diakon in der Liturgie ist dabei durchgängig Fokus, Perspektive und Selektionskriterium.

³ Vgl. *E. Dassmann*, Ämter und Dienste 35f.

⁴ Vgl. hierzu die Problemskizzierung in Kapitel 1.2.1.

⁵ *G. Fuchs*, Schlagseite 81.

5 Die amtstheologische Fragestellung

Dieser Abschnitt wird sich mit verschiedenen Begrifflichkeiten und deren systematischen Grundlegungen beschäftigen, die vielleicht auf den ersten Blick isoliert nebeneinander zu stehen scheinen, aber für die grundlegende Fragestellung nach dem Diakon in der Liturgie von Wichtigkeit sind und in der späteren Konfrontation mit dem realen diakonalen Handeln in der Liturgie zu überprüfen sind.

Schon allein der Begriff 'Amt' hat durch seine historisch vielschichtige und sich immer wieder verändernde Verwendung in römisch-kirchlicher Entwicklung eine große Bandbreite.⁶ Bedeutet der Begriff 'Amt' soziologisch-kulturell⁷ die Übertragung gewisser Aufgaben und Verantwortungen, zum Teil verbunden mit besonderen Rechten⁸, so gilt dies auch für ein kirchliches Amt jenseits der theologischen Besonderheiten.⁹ Grundlage der weiteren Überlegungen wird ein im II. Vatikanum verankerter Amtsbegriff sein, der ekklesiales Amt durch die Weihe als sakramental definiert.¹⁰ Allerdings wird sich auch die Grenze dieser Begriffsdefinition zeigen. Bereits das *Motuproprio Ministeria Quaedam*

⁶ Bausenhardt bezeichnet das kirchliche Amt in seinen unterschiedlichen Ausformungen im jeweiligen historischen Kontext als „geschichtliches Vermittlungsmoment der Kirche in ihrem gläubigen Selbstvollzug“. *G. Bausenhardt, Das Amt* 14.

⁷ Zum 'Amt' als soziales Phänomen einer Institution vgl. *ebd.* 91-119. – Mit Bausenhardt gilt es auf die Wichtigkeit von Institutionalisierung hinzuweisen: „Institutionalisierung geschieht, wo es um das Überleben und die Identität einer sozialen Einheit geht“. *Ebd.* 101. – Die bereits in den neutestamentlichen Pastoralbriefen zu beobachtende Institutionalisierung von Kirche war eine soziale Notwendigkeit, auch wenn sie Veränderungen zum paulinischen und vorpaulinischen Gemeindeverständnis mit sich brachte. In der Beurteilung dieser strukturellen Wandlungsprozesse geht es darum, die Intentionen zu erforschen, um aktuelle Prozesse reflektierter betrachten zu können. Des Weiteren ist es wichtig, in den strukturellen Wandlungsprozessen das inhaltliche Kontinuum präsent zu halten. „Als theologisch wahr können Selbstverständnis, Praxis und Lebensordnung der Kirche aber nur dann gelten, wenn sie – über die strukturelle Kontinuität hinaus – in einem bleibend wirksamen »Sinnzusammenhang« mit dem Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und seiner Gegenwart im Geist stehen.“ *M. Kehl, Kirche als Institution* 190.

⁸ Vgl. z.B. Brockhaus Enzyklopädie 1: *Amt, Verwaltungsrecht* 515: Auf „Dauer festgelegter Geschäftskreis im Dienst anderer“. – Oder auch Meyers Enzyklopädisches Lexikon 2, 94: „Der hoheitl. oder fiskal. Aufgabenkreis, der einer Person (Amtsträger) vom Staat oder einer anderen jurist. Person des öffentl. Rechts zur Erledigung übertragen wird. [...] Die Amtsträger genießen einerseits bei Ausübung ihres A.s erhöhten strafrechtl. Schutz [...], andererseits können sie wegen Mißbrauchs ihrer Amtsbefugnisse bestraft werden [...]. Sie haften grundsätzlich für den durch die Verletzung ihrer Amtspflichten entstandenen Schaden“.

⁹ Dass sich durch Amtsstrukturen besondere Stände herausbilden, ist nicht nur ein religiöses Phänomen (Priesterkasten), wie die Privilegien des Adels besonders in monarchischen Strukturen beweisen.

¹⁰ LG 10 führt das sakramentale Amt mit der Bezeichnung 'hierarchisches Priestertum' ein (in Abgrenzung zum gemeinsamen Priestertum definiert LG 10 das hierarchische Priestertum allerdings über die Eucharistievollmacht und hat somit den Diakon erst im Blick, wenn es um das ekklesiale Amt in seinen Ausformungen geht. Vgl. LG 18-29). – Die deutschen Bischöfe bezeichnen dieses hierarchische Priestertum im Vergleich zum gemeinsamen des ganzen Volkes Gottes als 'amtliches Priestertum'. Vgl. *Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde*, Vorwort 2. – Insgesamt bedient sich dieses Dokument der Unterscheidung zwischen Weihe-Amt und sonstigen Diensten. Vgl. *ebd.* 1. – Der CIC 1983 definiert: „Kirchenamt ist jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient.“ Can. 145 § 1. Doch ist dies nicht auf das Weiheamt beschränkt. Vgl. *ebd.* can. 228 § 1.

von 1972¹¹ versucht den Amtsbegriff (*officium*) außerhalb des sakramentalen Bereichs auf der Basis der Liturgie neu zu ordnen. Somit ist neben der Weihe zum Beispiel auch die Funktion in der Liturgie eine weitere Definitionskomponente ekklesialer Ämter, die 'Amt' allerdings weniger erschöpfend definiert, als vielmehr Amtskriterien beleuchten kann.¹²

Neben definatorisch-juridischen und inhaltlichen Amtskriterien sind es aber auch die anthropologisch-soziologischen Faktoren, die kirchliches Amt bestimmen. Konkret bedeutet dies: „Wenn es um das kirchliche Amt geht, geht es um die Macht in der Kirche, um ihre Strukturierung und Realisierung.“¹³ Genau dieses Phänomen macht die Frage um das Amt so problematisch und diffus, und dieses Phänomen lässt sich von den Problemen paulinischer Gemeinden¹⁴ bis in die aktuelle Diskussion hinein verfolgen. Dabei ist der Machtfaktor unmittelbar mit dem Amt und einer gewissen Amtsstruktur ebenso notwendig und unabdingbar verbunden wie eine gewisse Hierarchisierung. Macht und Hierarchisierung aber sind in Verbindung mit neutestamentlicher Sendung und einer Ekklesiologie des II. Vatikanums als ekklesialer Dienst positiv zu gestalten und auszufüllen.¹⁵

Eine weitere bereits erwähnte Spannung, die in der Amtsfrage eine gewichtige Rolle spielt, steckt im Verhältnis von Tradition und Bedarf der konkreten Kirche und ihrer Ortskirchen in einer bestimmten Zeit und Situation.¹⁶ Viele Erscheinungsformen sind ein Ergebnis der historischen Entwicklung und können losgelöst von der ursprünglichen Intention zum problematischen Selbstläufer werden.¹⁷ Deshalb werden entscheidende historische Entwicklungspunkte an den entsprechenden Stellen der Überlegungen anzuführen sein. Dass diese langen und vielschichtigen Entwicklungen aber jeweils

¹¹ Vgl. *Paul VI.*, *Ministeria Quaedam*.

¹² Vgl. *H. Rennings*, *Der liturgische Dienst des Diakons* 53.

¹³ *O. Fuchs*, *Ämter* 138.

¹⁴ Man schaue sich nur die Situation der Gemeinde von Korinth an, die von Paulus im 1. Korintherbrief wenn auch noch nicht als Amtskrise, doch schon als Machtkrise reflektiert wird.

¹⁵ G. Fuchs fokussiert das Phänomen der Macht auf die Vorsteherfrage im Gottesdienst und sieht es auch hier durchaus positiv: „Wer dem Gottesdienst »vorsteht«, übt Macht aus – ob er (sie) das will oder nicht. Hoffentlich wollen sie! Natürlich »in persona Christi«, im Auftrag.“ *G. Fuchs*, *Schlagseite* 81.

¹⁶ „Es fällt auf, daß zur Entstehungszeit des kirchlichen Amtes der Verkündigungsdienst im Vordergrund steht, während dann innerhalb der christentümlichen Gesellschaft des Mittelalters – und gegenreformatorisch noch einmal bekräftigt – das Amt ganz binnenkirchlich von den Sakramenten, besonders der Eucharistie her und so als priesterliches bestimmt wird. Diese Gestalt des Amtes kann, gerade weil sie nicht zeitlos ist, nicht einfachhin als die auch für die Zeit nach dieser langen Epoche stimmige Gestalt vorausgesetzt werden.“ *G. Bausenhardt*, *Das Amt* 324.

¹⁷ Als Beispiel sei hier die kirchliche Ämtervielfalt der Spätantike genannt, die aus der zeitabhängigen Bedürftigkeit entstanden ist. „Auf dem Weg ins Mittelalter nehmen die *ordines minores* eine doppelte, ineinander verschränkte Entwicklung mit fatalem Ergebnis: eine zunehmende Klerikalisierung und Sakramentalisierung bei gleichzeitigem Funktionsverlust.“ *Ebd.* 20.

einen bedarfsorientierten und existentiellen Ansatz und Ausgangspunkt besitzen und die gesamte Amtstradition aufgrund dieser Tatsache über die Jahrhunderte hinweg einer gewissen Dynamik unterworfen ist und war¹⁸, ist von nicht gering zu schätzender Bedeutung. Gerade deshalb hat *H. Vorgrimler* die Bedarfsorientierung als ein bleibendes Kriterium für eine dynamische Amtsstruktur postuliert.¹⁹ Dieses Postulat wird gerade mit Blick auf den Diakon und seine amtliche Verortung in der vorliegenden Untersuchung noch weiter auf seine Berechtigung zu überprüfen sein.

Die folgenden systematischen Überlegungen zum kirchlichen Amt in der römisch-katholischen Kirche, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ihren Ausgang nehmen, sollen sich in mehreren Schritten der Problematik nähern. Der erste Schritt versucht das Amt in seinen Ausformungen zu beleuchten. Im zweiten Schritt geht es um das Verhältnis von Dienst und Amt in der 'ecclesia', ausgehend vom neutestamentlichen Zeugnis bis zu Lehramt und Theologie im und um das II. Vatikanum. Ähnlich strukturiert ist der dritte Schritt, der die Bedeutung von Charisma für Ämter und Dienste beleuchtet. Die besondere Betrachtung der beiden Begriffe 'Dienst' und 'Charisma' und ihr Verhältnis zum Amt scheint geboten, da sie sowohl in lehramtlichen Dokumenten und in der theologischen Fachdiskussion als auch im Empfinden der Amtsträger selbst²⁰ eine Rolle spielen.

5.1 Das Amt in seinen Ausformungen

„Bis in die jüngste Vergangenheit galt Seelsorge als ureigene Aufgabe des Priesters, dem auf der Ebene der Pfarrgemeinde unangefochten das Monopol pastoralen Dienstes in der Kirche zukam.“²¹ Diese noch heute vielerorts verbreitete Vorstellung gerade in ländlich geprägten Pfarrestrukturen kommt nicht von ungefähr und führt mitunter zu heftigen Klagen eines Presbyteriums, das den Anspruch verspürt und eben auch damit konfrontiert wird, ständig verfügbar und möglichst 'allround'

¹⁸ Um die unmittelbare Einsetzung durch Christus und die Sakramentalität des Amtes besonders hervorzuheben, waren Konzilien, Synoden, Päpste und deren Theologen besonders seit dem 11. Jahrhundert immer wieder darum bemüht, die inhaltliche und strukturelle Klarheit des Amtes zu betonen, doch ist allein die Tatsache des permanenten Auftauchens dieser Thematik ein Beweis für die Dynamik. Darüberhinaus zeigen trotz des Prinzips der Negativabgrenzung auch die lehramtlichen Aussagen eine andauernde Entwicklung.

¹⁹ Vgl. *H. Vorgrimler*, Zur Theologie 40: „Diese Ausfaltungen ergaben sich aus den lebensnotwendigen Bedürfnissen der Kirche. So ist es auch erklärlich, daß die eine oder andere Teilentfaltung wieder zurückgenommen werden kann, wenn diese Bedürfnisse nicht mehr gegeben sind, ohne daß dadurch das »ius divinum« verletzt würde.“ – *H.R. Laurien* sieht hierin einen doppelten Auftrag zur Wahrung durch Veränderung: „Nur weil die Kirche immer wandlungsfähig, stets *ecclesia semper reformanda* war, hat sie das Wesentliche, die Botschaft bewahren können. Dies ist die Botschaft der Tradition unserer Kirche an uns: das Wesentliche durch Wandlungsbereitschaft zu bewahren.“ *H.R. Laurien*, Aufgaben 130.

²⁰ Vgl. die Aussagen der Diakone in Kapitel 9 und 10.

²¹ *H. Büsse*, Der Ständige Diakonats 241f.

qualifiziert sein zu müssen.²² Darüber hinaus sind die Bedürfnisse der Gemeinden vielschichtiger geworden, das Verständnis vom kirchlichen Amt vordergründig nicht.²³ Dies ist nicht nur ein Problem der Gemeinden, denn die auf allen Ebenen geäußerte Hoffnung auf zukünftig steigende Priesterzahlen als Problemlösung offenbart in manchen Fällen ein immer noch wirksames Verständnis von dem einen, alle Charismen in sich vereinigenden Amt.²⁴ Daneben stehen häufig wenig akzeptierte und angenommene weitere hauptberufliche ekklesiale Dienste, die nicht von ungefähr mit ständiger Profilbestimmung und -findung beschäftigt scheinen.

Zugrunde liegt ein langwieriger und unterschiedlich geprägter Prozess, in dem sich das vielfältige Amt der Urkirche, welches sich ursprünglich zu einem mehrgliedrigen²⁵ bzw. in Folge zu einem dreigliedrigen in den ersten Jahrhunderten des Christentums herangebildet hatte, immer stärker zum einen presbyteralen Amt verengt hat.²⁶ Die Impulse des Trienter Konzils haben als später Schlusspunkt kirchenpolitischer Auseinandersetzung des 11. Jahrhunderts und thomistisch-scholastischer Theologie eine Verfestigung dieser Verengung bewirkt. Diese Festfügung erscheint bis heute so wirksam, dass

²² Dieses Ansinnen örtlicher Gemeinden mag nicht verwundern, kann man doch in den theologischen Handbüchern des beginnenden 20. Jahrhunderts von den 'übernatürlichen Gewalten' des 'ordo' lesen, die ihn deutlich vom Laienstand unterscheiden. Vgl. *F. Hettinger*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie 532. – Was den Gemeinden über mehrere Jahrhunderte als Theologie vermittelt worden ist, kann nicht in kurzer Zeit gänzlich verschwinden. Interessanterweise scheint sich diese 'theologische Erziehung' auf der Seite der Erwartungen an das Amt länger zu halten als beispielsweise in der sozialen Position der Amtsträger. – Nur theoretisch bleibt deswegen die Aussage Schillebeeckx, das Modell des Presbyters als 'Alleskönner' sei überholt. Vgl. *E. Schillebeeckx*, Das kirchliche Amt 195. – *M. Kehl* fordert dazu in seiner Ekklesiologie: „Nicht die alles bestimmen wollende »Omnipräsenz« kennzeichnet den »guten Priester«, sondern seine Fähigkeit, so bei den Grundvollzügen der Gemeinde »dabeizusein«, daß sich für möglichst viele Glaubende ein Freiraum zum Miteinandersein und -handeln öffnet.“ *M. Kehl*, Die Kirche 438.

²³ St. Knobloch sieht eine positive Entwicklung, die zumindest in der Herausbildung neuer kirchlicher Dienste zu bestätigen ist. „Mit dem Ende der restaurativen Erneuerungsphase des kirchlichen Lebens nach dem Zweiten Weltkrieg in den späten 60er Jahren wurde deutlich, daß den Menschen in die verschiedenen Systeme, in die sich die Gesellschaft ausdifferenziert hatte, seelsorglich zu folgen war, in die Freizeit, in die Arbeit, in die Bildung, in die Kultur, in die Politik, in die Wirtschaft usw. Die bisherige priesterzentrierte Seelsorge reichte nicht mehr an die Menschen heran. Es mußten neue Orte und Strategien der Seelsorge aufgesucht werden [vgl. hierzu GS 1]. Es waren also gesellschaftliche Veränderungen, die zum Aufkommen neuer pastoraler Berufe beitrugen; noch genauer müßte man sagen, die für eine der gesellschaftlichen Differenzierung analoge Ausdifferenzierung des Seelsorgeprofils sorgten. Das heißt, die veränderten privaten wie gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Menschen, der Christinnen und Christen, führten zu einer variablen Dienst- und Ämterordnung der Kirche.“ *St. Knobloch*, Kirchliche Entwicklungen 276.

²⁴ Hier ist nicht die berechtigte Hoffnung auf steigende Priesterzahlen gemeint, die zu einer Behebung des Notstands im presbyteralen Dienst führen könnte. Für diese Dienste werden auch nur Presbyter benötigt. Vgl. *W. Haunerland*, Erben des Klerus? 381. – Doch ist Seelsorge in einer Gemeinde vielschichtiger als der presbyterale Dienst. Vgl. hierzu *M. Klöckener u.a. (Hgg.)*, Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? – Interessant in diesem Zusammenhang sind auch die Erfahrungen der anglikanischen und altkatholischen Kirchen, deren Diakoninnen seit der Zulassung zum Priestertum beinahe zu 100% Priesterinnen geworden sind. Ob in diesen Kirchen presbyteraler Dienst und Seelsorge deckungsgleich sind, kann hier nicht beurteilt werden.

²⁵ Vgl. z.B. die *Traditio Apostolica* oder *Die syrische Didaskalia*.

sich auch in nachkonziliarer Rezeptionsgeschichte diese Begrifflichkeit fortschreibt und die Praxis eben noch von dem *einen* Weiheamt im presbyteralen Priestertum bestimmt scheint.²⁷

O. Fuchs beschreibt dieses Phänomen recht treffend, wenn er sagt: „In den Texten der Kirche wie auch in vielen Verlautbarungen kirchlicher Amtsträger erfolgen immer wieder Beteuerungen, daß in der Kirche Vielfalt gewünscht sei; wenn sie aber tatsächlich kommt, reagiert man defensiv und fluchtartig, indem man entweder selbst flieht oder die Vertreter der Pluralität in die Flucht schlägt.“²⁸

5.1.1 *Gemeinsames und hierarchisches Priestertum*

Dabei ist diese als richtig erkannte und geforderte Pluralität ureigenster Impuls kirchlicher Ämter- und Diensteentwicklung. Der neutestamentliche Befund lässt die Entwicklung von einer gewissen Bedarfsorientierung zur Institutionalisierung urkirchlicher Strukturen bereits in paulinischer, stärker aber in nachpaulinischer Zeit erkennen.²⁹ Weder kann der Missionsbefehl Mt 28,19f.³⁰ oder Joh 20,21ff.³¹ auf eine Amtseinsetzung reduziert werden³², noch kann die Aufforderung der Abendmahls-

²⁶ Vgl. hierzu *P. Neuner*, Das kirchliche Amt 24.

²⁷ Interessant erscheint in diesem Zusammenhang das Phänomen, dass bis in die kompetentesten Theologenkreise hinein ein gegliedertes Amtsverständnis diskutiert bzw. gelehrt wird, in der persönlichen Spiritualität das Priestertum – oder hier besser – der Presbyterat bestimmend wirkt. Selbst für Bischöfe ist das Jubiläum ihrer Priesterweihe bedeutender als das Jubiläum ihrer Bischofsweihe. Dagegen würde kein Bischof oder Priester das Jubiläum seiner Diakonenweihe feiern. Vgl. in diesem Zusammenhang die inhaltlich das II. Vatikanum fortschreibende Ekklesiologie von *M. Kehl*, die sich in der Amtsfrage beinahe ausschließlich mit dem Presbyterat beschäftigt und so die innerkirchlichen Diskussionsschwerpunkte spiegelt. Der Diakonat wird nur am Rande erwähnt. Vgl. *M. Kehl*, Die Kirche 430–459. – Vgl. hierzu auch *P. Plank*, Der Diakon 238.

²⁸ *O. Fuchs*, Ämter 13. – „Mit der Pluralität freilich steht es innerhalb der Kirche nicht selten ähnlich wie mit dem »schwarzen Mann« in dem bekannten Kinderspiel: »Wer fürchtet sich vor'm schwarzen Mann?« »Niemand!« - »Wenn er aber kommt?« - »Dann laufen wir (davon)!«“. *Ebd.*

²⁹ Gerade die erste Phase christlicher Gemeindeentwicklung von der nachösterlichen Urgemeinde bis zur Konstatierung einer klaren Ämterhierarchie ist mit einer ungeheuren Menge an Untersuchungen bedacht, die mitunter unterschiedliche Entwicklungsstränge und Impulse favorisieren. Vgl. *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament; *H.-J. Klauck*, Gemeinde-Amt-Sakrament; *E. Dassmann*, Ämter und Dienste.

³⁰ Vgl. zu Mt 28,19f. *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament 165. – „Die ganze Gemeinde ist in das Lebenszeugnis, das Jesus für die Gerechtigkeit Gottes ablegt, mit eingeschlossen.“ *Ebd.* 156.

³¹ *R. Schnackenburg* hat die ganze Glaubensgemeinde als Adressaten Jesu in Joh 20 im Blick, wenn er sagt: „Eine Einschränkung auf die anwesenden Jünger ist nicht erkennbar und schwerlich beabsichtigt; »Apostel« im spezifischen Sinn nennt sie Joh nirgends. Sie repräsentieren für ihn die ganze Glaubensgemeinde.“ *R. Schnackenburg*, Johannesevangelium 3, 385. – Ebenso bezieht er sich auf die Geistsendung, wenn er sagt: „Als »Ordinationsritus« ist sie schwerlich aufzufassen, weil die Jünger nicht als Amtsträger angesprochen werden. Der Geist hat für Joh eine weiterreichende Bedeutung: er bildet das Band zwischen Jesus und den Jüngern bzw. der Gemeinde.“ *Ebd.* 386. – Selbst bezüglich der Vollmachtsaussage über die Sündenvergebung stellt er fest: „Eine Beschränkung der Vollmacht auf die anwesenden Jünger bzw. auf spätere Amtsträger liegt dem Evangelisten fern; wie bisher repräsentieren die Jünger die Gemeinde, und in 1 Joh werden Amtsträger für die kirchliche Praxis nicht genannt.“ *Ebd.* 389. – Etwas vorsichtiger ist *U. Wilckens*: „Ebensowenig wird deutlich, ob sie [...] auf die elf Jünger als »Apostel« begrenzt ist oder generell alle Christen als Jesu Jünger betrifft.“ *U. Wilckens*, Das Evangelium nach Johannes 314.

saaltradition „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19 und 1 Kor 11,24f.³³) als Einsetzung des hierarchischen Priestertums³⁴ durch Jesus Christus interpretiert werden.³⁵

Die eindeutige Beauftragung der nachösterlichen Gemeinde, die mit wachsender Zahl zur Herausbildung institutionalisierter Kirche geführt hat, intendiert allerdings ein sich selbst regulierendes Strukturieren missionarischer Jesusnachfolge und führt somit zur Entstehung von Ämtern und Aufgabenverteilungen. *K. Rahner* möchte deshalb mit Recht den historischen Befund der Beauftragung und Sendung der Gemeinde durch Jesus vom *‘ius divinum’*³⁶ eines gegliederten Amtes trennen.³⁷

Somit war in der sich heranbildenden Kirche auch eine gewisse teils funktional, teils charismatisch geprägte Flexibilität möglich.³⁸ „Die Variabilität solcher teilweisen Amtsübertragung in der Urkirche

³² Vgl. *F. Hettinger*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie 530-543, besonders 531; ebenso *M.J. Scheeben/L. Atzberger*, Handbuch der katholischen Dogmatik 4, 380-391. – Vgl. dagegen exemplarisch *G. Bausenhart*, Das Amt 120: „Die Kirche kann sich in ihrer konkreten Ordnung nicht unmittelbar auf Jesus berufen. Das kirchliche Amt ist auch nicht eigentlich, sondern nur beiläufig und vermittelt Thema des NT“. – Mit Verweis auf Joh 14,12 beschreibt E. Schweizer die Sendung aller Glaubender. In johanneischer Sicht ist jedem Glaubenden charismatische Vollmacht verheißen, die zu noch größeren Werken führt, als Jesus sie tat. Vgl. *E. Schweizer*, Konzeptionen 318f.

³³ Die Frage nach der Eucharistievollmacht sieht H.-J. Klauck in Verbindung zu den im 1. Korintherbrief genannten Leitungsdiensten: „Die Aufgabe der 12,28 beiläufig erwähnten *κυβερνήσεις* (Leitungsdienste) bleibt unklar. Jedenfalls ist die eindeutige Zuordnung des Vorsitzes beim Herrenmahl an die Vorsteher der Gemeinden [...] späteren Datums und das Ergebnis eines Abklärungsprozesses der kirchlichen Überlieferung.“ *H.-J. Klauck*, Gemeinde-Amt-Sakrament 50.

³⁴ Inhaltlich treffender: *‘eines auf die Eucharistievollmacht beschränkten Verständnisses von Priestertum’*. Vgl. dagegen LG 10: Hier ist auch von Evangelisierung und von Leitung die Rede.

³⁵ Vgl. z.B. *F. Hettinger*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie 531ff. – Unter Missachtung exegetischer Befunde lassen sich solche Interpretationen auch noch in jüngsten Publikationen finden. Vgl. hierzu *R. Giesen*, Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden? 38f. – Auch die „Schreiben des Heiligen Vaters Johannes Paul II. an die Priester zum Gründonnerstag“ beziehen sich auf den Zusammenhang von Abendmahl und Einsetzung des Priestertums: „Beim Letzten Abendmahl *sind wir als Priester geboren worden*“. *Johannes Paul II.*, Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 2004.

³⁶ Rahner beschreibt das *‘ius divinum’* mit den Begriffen *‘Wesensgemäßheit’*, *‘Irreversibilität’* und *‘Urkirchlichkeit’*. Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des „Jus divinum“ im katholischen Verständnis. – Rahner geht es darum „den Begriff eines echten »göttlichen Rechtes« nicht aufhebend und doch gleichzeitig auf die Realität der geschichtlichen Entwicklung anwendbar und diese zwangloser erklärend erscheinen“ zu lassen. *Ebd.* 249. – Bausenhart spricht vom evolutiven Verständnis Rahners vom *‘ius divinum’*, das Urkirchlichkeit nicht auf die apostolische Zeit beschränkt wissen will. Vgl. *G. Bausenhart*, Das Amt 33f.

³⁷ Vgl. *K. Rahner*, Die Theologie 289f. – Es wird allerdings weiterzufragen sein, ob das *‘ius divinum’* des Amtes auch die konkrete Dreigliedrigkeit beinhaltet. – Diffus und deshalb stark von Ideologie geprägt zeigt sich der Versuch einer direkten Verbindung zwischen jesuanischer Willensäußerung und der Dreigliedrigkeit des ekklesialen Amtes. Vgl. hierzu *G.L. Müller*, Priestertum und Diakonat 37. – G.L. Müller versucht seine Konstruktion durch eine historisierende Auswertung neutestamentlicher Zeugnisse, die gleichzeitig entstehungs- und redaktionsgeschichtliche Prozesse vernachlässigt. Vgl. *ebd.* 100.

³⁸ „Vor ihnen und neben ihnen läßt sich eine Vielfalt von Formen des Gemeindelebens, der Gemeindeordnung und der Gemeindeleitung entdecken, unter denen keine Ausschließlichkeitsanspruch erheben konnte oder wollte. Wenn sich aus dieser Vielfalt gegen Ende des zweiten Jahrhunderts schließlich die hierarchisch gestuften Ämter des Diakons, Presbyters und Bischofs herausgebildet haben, so ist dies das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, in der sich die den Möglichkeiten und Erfordernissen der Kirche im damaligen

zeigt doch wohl, daß man in der Aufteilung des einen und ganzen Amtes, das in der Kirche und ihrem Wesen entsprechend von Christus ihr gegeben ist, sich an keine fixen Bestimmungen Jesu gebunden wußte, die über die Bestellung des Apostelkollegiums [...] hinausgingen.³⁹

Das Zweite Vatikanische Konzil versucht, dieser Sicht Rechnung zu tragen, wenn es im „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen“ den Sendungsauftrag Jesu an alle Glieder der Kirche sieht. Darüber hinaus aber werden auch die sich innerhalb dieser Sendung gebildete Strukturierung und mit ihr das sakramentale Amt⁴⁰ durch die Tradition der Kirche hindurch bestätigt.⁴¹ Das dem `gemeinsamen Priesteramt´ zugeordnete `hierarchische Priestertum´ bezieht sich in LG 10 gekennzeichnet durch den Evangelisierungs- und Leitungsauftrag und die Eucharistievollmacht auf Episkopat und Presbyterat. Der Diakon ist hier also (entsprechend) dem `gemeinsamen Priestertum´ zuzurechnen, hat aber Anteil am ekklesialen Amt durch die sakramentale Weihe.⁴² Dass von einem Wesensunterschied⁴³ beider

römischen Staat und in der damaligen Gesellschaft offenbar am wirksamsten entsprechende und angemessene Form der Gemeindeleitung durchgesetzt hat.“ *R.M. Hübner*, *Die Anfänge* 45. – Während sich bereits im neutestamentlichen Zeugnis der Schritt zur Institutionalisierung und damit einer Amtsentwicklung erkennen lässt (vgl. 1 Tim), wird ebenfalls bereits in den ersten nachkanonischen Schriften der Ansatz einer amtstheologischen Fragestellung sichtbar (vgl. neben den ignatianischen Schriften besonders 1 Klem). – Die Abwehr gnostischer Tendenzen kann nicht nur als ein Grund für die frühzeitige Amtsentwicklung (vgl. *E. Dassmann*, *Ämter und Dienste* 228), sondern auch schon als eine Motivation für die rasche Institutionalisierung von Kirche in neutestamentlicher Zeit erachtet werden. Vgl. *G. Bausenhardt*, *Das Amt* 151.

³⁹ *K. Rahner*, *Die Theologie* 290.

⁴⁰ Die Wortetymologie des deutschen Wortes `Amt´ unterstreicht diese Sicht vom kirchlichen Amt. Vom germanischen *am(i)aktos*, der `Bote´, `Diener´, der `Herumgeschickte´ abgeleitet, bedeutet das Wort *Amt* `Dienststellung´. Vgl. *W. Beinert*, *Autorität um der Liebe willen* 35. – *W. Beinert* folgert daraus: „Damit verbieten sich im Deutschen die theologisch gern gemachten Unterscheidungen von »Ämtern und Diensten« oder die Charakterisierung des kirchlichen Amtes als »Dienstamt«; dieses ist ein weißer Schimmel.“ *Ebd.* – Trotzdem ist die Unterscheidung von `Amt´ im Sinne von `ordo´ für das ekklesiale Weiheamt und `Dienste´ für weitere ekklesiale Funktionsträger aus definitorischen Gründen amtstheologischer Zuordnung sinnvoll (im CIC 1983 wird auch `officium´ mit `Amt´ übersetzt, was für die Verwendung der Begrifflichkeit im Deutschen verwirrend ist, da zu den `officia´ auch nicht sakramentale Beauftragungen gehören, vgl. Anm. 10). Ebenso ist das Wort vom `Dienstamt´ notwendig, da so das Wesen kirchlichen Amtes besser zum Ausdruck gebracht werden kann. Zu stark wird das Wort `Amt´ automatisch mit `Macht´ assoziiert. Vgl. hierzu auch *R. Schnackenburg*, *Charisma und Amt in der Urkirche* 248: „Die strenge Unterscheidung von Diensten und Ämtern bleibt im Hinblick auf die Urkirche fragwürdig. Alles sind Dienste für den Herrn und seine Kirche. Die Diakonats- und Priesterweihe behält ihre besondere Würde und Stellung und mag den Begriff »Amt« rechtfertigen.“

⁴¹ Vgl. LG 18-29.

⁴² Vgl. LG 20: „Die Bischöfe haben also das Dienstamt in der Gemeinschaft zusammen mit ihren Helfern, den Priestern und den Diakonen, übernommen.“ – Zur Sakramentalität des Diakonates vgl. LG 29. – Dagegen sieht *Hoping* den Diakonatsamt in LG 10 auch dem sazerdotalen Priestertum zugerechnet. Vgl. *H. Hoping*, *Der dreifache Tischdienst* 202.

⁴³ „licet essentia et non gradu tantum differant“ (LG 10). – Vgl. hierzu *Karl Lehmanns* kritische Anmerkungen, die die Problematik um diese Formulierung zum Ausdruck bringen: „Natürlich bedeutet »essentia« nicht den metaphysischen Wesensbegriff in Anwendung auf den Menschen als solchen (als ob der Priester ein »ganz anderer« Mensch wäre, wie die Formulierung oft mißverstanden wird). »Essentia« bedeutet, daß das besondere Priestertum nicht einfach eine kontinuierlich verlaufende Steigerung oder Intensivierung von Würde und Sendung des gemeinsamen Priestertums ist, sondern eine neue »Art« priesterlicher Sendung und Voll-

Ausformungen des Priestertums in *Lumen Gentium* die Rede ist, wird mit der 'repraesentatio Christi' begründet, die durch das handelnde und dienende Amt in der Stellvertreterschaft Christi – „in persona Christi“ (LG 10)⁴⁴ – garantiert ist.⁴⁵ Dies ist ein theologischer Anspruch an das kirchliche Amt insgesamt, der in der Diskussion um den Diakonat eine ständig wiederkehrende Rolle spielt und theologisch auch noch stärker zu differenzieren ist. Denn das Handeln des Amtes 'in persona Christi' ist nur auf dem Hintergrund der ganzen Gemeinde als 'ecclesia' zu verstehen.⁴⁶ Die ganze 'ecclesia' aber ist Grundsakrament.⁴⁷ „Eine sakramentale Repräsentation des unverfügbaren Gegenüber Gottes, Jesu Christi und des Geistes vollzieht sich deshalb immer im Miteinander der gemeinsamen Berufung und Sendung. Amtliches Handeln geschieht im Konnex mit dem Handeln der Gemeinde als ganzer und ihrer vielfältigen Dienste.“⁴⁸

Wenn also das Handeln an und für die Gemeinde 'repraesentatio Christi' beinhaltet, dann ist jedes solches Handeln quasi-amtlich. Dann muss die Vorstellung vom Amt, das im Horizont von Ur- und

macht bildet. Aber »essentia« bleibt hier ein unglücklicher Notbehelf – die mangelnde Begrifflichkeit offenbart die Verlegenheit in der Sache.“ *K. Lehmann*, Das dogmatische Problem 156, Anm. 53. – Vgl. auch *B.J. Hilberath*, Das Verhältnis von gemeinsamen und amtlichen Priestertum 321. Hilberath sieht in der Wesensunterscheidung keine hierarchische Stufung.

⁴⁴ „Das Konzil spricht nun bezeichnenderweise nicht von 'repraesentatio' Christi bzw. Ecclesiae, sondern von 'in persona Christi agere', läßt damit statisch-objektivistische Vorstellungen einer »Quasi-Identität« des Amtsträgers mit Christus hinter sich und geht – unter Aufnahme des Sendungsgedankens – vom dynamischen und aktuellen Vollzug dieser doppelt-einen Dynamik des kirchlichen Amtes aus.“ *G. Bausenhardt*, Das Amt 293.

⁴⁵ „Denn das Sakrament des Ordo will zum Ausdruck bringen, daß das Entscheidende in der Kirche nicht von Menschen her geschieht, sondern von Christus her. Er ist das Haupt der Kirche. Er ist das eigentliche Subjekt der Kirche und ihres elementaren Selbstvollzuges in der Liturgie, weshalb das Amt in den entscheidenden kirchlichen Vollzügen allein »in persona Christi« handeln kann.“ *K. Koch*, Leben erspüren 109. – Vgl. hierzu auch *P. Neuner*, Das kirchliche Amt 17f. – Auf diesem Hintergrund wird in Zukunft zu klären sein, ob die zahlreichen Dienste, die in der nachkonziliaren Zeit entstanden sind, nicht schon längst kirchliches Amt im theologischen Sinn geworden sind. Koch verweist in diesem Zusammenhang auf K. Rahner, wenn er sagt: „Schon in den fünfziger Jahren hat er [K. Rahner] postuliert, daß Laien im hauptamtlichen kirchlichen Dienst theologisch-kirchlich nicht mehr als Laien, sondern als Amtsträger anzusprechen sind; [...] Ist die Funktion eines Pastoralassistenten faktisch die eines Gemeindeleiters, dann sollte er die Priesterweihe erhalten [...] genauerhin der Vollzug einer Heilung an der Wurzel in dem Sinne, daß ihre faktisch gelebte Amtspriesterlichkeit auch kirchlich-sakramental durch die Ordination bestätigt würde.“ *K. Koch*, Der Zusammenhang 82f.

⁴⁶ Der Wesensunterschied des besonderen Priestertums, der in der Sicht einer „societas inaequalis“ (vgl. *F. Hettinger*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie 530) begründet ist, ist in *Lumen Gentium* aufgebrochen. Die besondere *repraesentatio Christi* im Amt weitet den Blick über die ekklesiale Wirklichkeit hinaus auf das der Kirche durch Jesus Christus geschenkte Heil. Vgl. *W. Kasper*, Das kirchliche Amt 48f.

⁴⁷ Vgl. *B.J. Hilberath*, Ordinationstheologische Leitlinien 37.

⁴⁸ *B.J. Hilberath*, Das Amt 213. – Vgl. auch *W. Beilner*, Amt und Dienst 48: „In jeder kirchlichen Sendung kommt es zur Repräsentanz Jesu und seines Vaters, der ihn gesandt hat.“ – Auf das sakramentale Amt bezogen sagt Hilberath: „Presbyter und Diakone/Diakoninnen tun nicht etwas, was niemand sonst tut (verkündigen, diakonisch tätig sein), sondern sie tun amtlich, was Aufgabe der Gemeinde als ganzer ist.“ *B.J. Hilberath*, Das Amt 218. – Siehe auch *M. Kehl*, Die Kirche 433.

Grundsakrament⁴⁹ zu verstehen ist, entweder über das sakramentale Amt hinaus geweitet werden⁵⁰ oder aber unter das bisher bestehende Weiheamt subsumiert werden.⁵¹ Will man nicht jedes amtliche Handeln unter das Weiheamt subsumieren, dann wird eine besondere `repraesentatio` des Amtes nur erklärbar durch eine Differenzierung zwischen amtlichem Handeln im Konkreten und ordiniertem Amt, das nicht allein durch das konkrete Handeln und die konkreten Handlungsfelder `repräsentiert`.⁵² Inwieweit dabei ein Handeln `in persona Christi capitis` nicht nur für das `hierarchische Priestertum`, sondern für das ekklesiale Amt insgesamt charakterisierend sein könnte, wird gerade mit Blick auf den Diakonat im Folgenden noch zu fragen sein.⁵³

Wichtig könnte hier ein Hinweis auf die bereits altchristliche Weihepraxis sein, die bis heute ihre Gültigkeit hat. Wenn gerade Bischöfe durch andere Bischöfe⁵⁴ – quasi von außen – geweiht werden müssen, dann kann dies auch eine `repraesentatio` deutlich machen, die über die konkrete Gemeinde hinausweist. „Keine Ortskirche hat das Monopol des Evangeliums oder der evangelischen Apostolizität; sie unterliegt auch der Kritik der anderen apostolischen Kirchen. Die Anwesenheit der Leiter anderer Kirchen bei der Liturgie ist in erster Linie die zeugnishaft Bestätigung der Identität des Glaubens dieser Gemeinde mit dem der anderen. Keine lokale Inzucht also; auf diese Weise wird die Kollegialität unter den Ortskirchen kreativ zum Ausdruck gebracht.“⁵⁵

⁴⁹ D.h. christologisch wie ekklesiologisch verortet.

⁵⁰ „Denn auch die Dienste und Sendungen der Laien bringen die sakramentale Sendung und Gestalt der Kirche zum Ausdruck, da sie aus Taufe und Firmung und der Teilnahme an der Eucharistie hervorgehen.“ *G.L. Müller, Priestertum und Diakonat* 24f.

⁵¹ Vgl. hierzu den Vorschlag des Baseler Bischofs K. Koch. Siehe Anm. 122.

⁵² Vgl. hierzu noch einmal Anm. 45. – „Diese Christozentrik [im ordinierten Amt] bleibt bestimmend für das Verständnis des Amtes in seiner Grundstruktur“. *G. Bausenhardt, Das Amt* 292f. – O. Fuchs versucht dieser Christozentrik in ihrem Wirkungshorizont Konturen zu geben: „Man kann vielleicht sagen: Was die Taufe für die einzelnen Christen als Personen bedeutet (nämlich dass sie sich auf die Gnade Gottes verlassen können und dass sie von daher in den Anspruch christlicher Existenz geraten), realisiert das Weiheamt für die Kirche insgesamt, nämlich dass sich ihre Gemeinschaften, Verbände, Strukturen und Institutionen in diesem Gottes- und Menschenbezug befinden.“ *O. Fuchs, Wer ist der Diakon?* 47. – Zur Grundlegung einer besonderen Christusprägung im sakramentalen Weiheamt vgl. auch *M. Hauke, Das spezifische Profil* 99ff.

⁵³ Vgl. Kapitel 7.

⁵⁴ Das Konzil von Nicäa (325) empfiehlt die Anwesenheit aller Bischöfe der Provinz. Mindestens drei Bischöfe müssen zur Ordination zwingend anwesend sein. „Unter der Voraussetzung, daß auch die abwesenden Bischöfe mit abgestimmt und ihre Zustimmung schriftlich erklärt haben, kann sodann die Ordination vollzogen werden.“ *Erstes Konzil von Nicäa – 325, Canon 4.*

⁵⁵ *E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt* 75. – Obwohl E. Schillebeeckx hier auf die überörtliche Bedeutung des sakramentalen Amtes verweist und eine repraesentatio der Universalkirche im Amt konstatiert, verbleibt seine Sicht vom Herausgehobensein des Amtes auf dieser Stufe. Die besondere und über die gemeinsame `repraesentatio Christi` des `Volkes Gottes` herausgehobene und in gewissen amtlichen Vollzügen (z.B. dem amtlichen Handeln in der Liturgie in persona Christi) der Gemeinde gegenüber stehenden `repraesentatio`

5.1.2 Sakramentales Amt

A. *Kerkvoorde* skizzierte unmittelbar vor dem II. Vatikanum die Linie von dem einen `ordo' durch die Tradition hindurch und bezeichnete damit gleich die Problempunkte, wenn er sagte: „Es gibt nur ein einziges Sakrament des Ordo oder des hierarchischen Priestertums. Dieses Sakrament ist nach der ältesten und am weitesten verbreiteten Überlieferung der Episkopat, nach scholastischer Tradition der Presbyterat oder das *sacerdotium*.“⁵⁶

Die Schwierigkeiten eines klaren Amtsverständnisses werden nämlich bereits im `Dschungel' der Begrifflichkeiten deutlich.⁵⁷ Wird das eine Amt mit dem Begriff des Priestertums (ganz nach antiker und auch frühjüdischer Tradition) gleichgesetzt, so steht dies im Widerspruch zur oft üblichen Identifizierung des Presbyters als `Priester'. Nach *Lumen Gentium*⁵⁸ hat das ganze *Volk Gottes* Anteil am Priestertum. Daneben gibt es aber das `besondere Priestertum' im Episkopat und Presbyterat und den einen sakramentalen `ordo' im Episkopat, Presbyterat und Diakonat⁵⁹. Trotzdem werden z.B. in der deutschsprachigen Weiheliturgie Presbyteranden nicht zu `Presbytern' geweiht, sondern zu `Priestern'.⁶⁰

wird von Greshake gegenüber Schillebeeckx unterstrichen. Vgl. hierzu G. Greshake, *Priestersein* 193-199, besonders 198.

⁵⁶ A. *Kerkvoorde*, *Die Theologie* 259. – Vgl. LG 21: „Die Heilige Synode lehrt aber, daß durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird.“ Damit ergibt sich die Teilhabe eines Diakonates am einen Weiheamt. – „Der Diakonat ist zweifellos »sakramental«, er ist aber kein unabhängiges »Sakrament« wie etwa die Taufe, die Firmung oder die Ehe.“ A. *Kerkvoorde*, *Die Theologie* 260. – Der eine `ordo' in der Fülle des Episkopats und der Dreigliedrigkeit des Amtes verortet, wie es LG wieder herausgestellt hat, findet nicht nur Zustimmung in der nachkonziliaren Amtsdiskussion. Schillebeeckx sieht hier zwar den Rückgriff auf die frühesten Amtsentwicklungen im Monepiskopat (2. Jh. n. Chr.), beklagt aber einen von ihm konstatierten Bruch zu den charismatischen paulinischen Gemeindebildern. Vgl. E. *Schillebeeckx*, *Das kirchliche Amt* 80. – In seiner späteren Überarbeitung differenziert Schillebeeckx zwar zwischen kontinuierlichen und divergierenden Entwicklungselementen und relativiert damit seine Sicht vom `Bruch', bleibt aber seiner Grundthese treu. Vgl. E. *Schillebeeckx*, *Christliche Identität* 15. – Vgl. hierzu auch die kritischen Anmerkungen von W. Kasper, *Das kirchliche Amt* 52f.

⁵⁷ Vgl. R. *Kaczynski*, *Überlegungen zum Dienst* 154, Anm. 7. – Zum „Schwanken im Sprachgebrauch“ von Priestertum vgl. auch G.L. *Müller*, *Können Frauen die Diakonenweihe empfangen?* 373. – Dabei hatte bereits Rudolph Sohm (+1917) in seinem *Kirchenrecht* begriffliche Klarheit gesucht, wenn er zwischen Priester und Presbyter unterscheidet und den Bischof als „eigentlichen Priester“ bezeichnet. Vgl. R. *Sohm*, *Kirchenrecht* II, 228.

⁵⁸ Vgl. LG 10.

⁵⁹ Vgl. LG 20.

⁶⁰ Vgl. *Pontifikale (I)*, *Die Weihe der Priester*. – Sprachetymologisch wird die Sachlage allerdings noch verwirrender, denn das deutsche Wort `Priester' ist folgerichtig eine Ableitung des Wortes `Presbyter'. Die lateinische Weiheliturgie spricht von der `ordinatio presbyterorum', allerdings ist im Verlauf der Liturgie mehrfach vom sazerdotalen Amt die Rede. So stellen die Praenotanda folgerichtig fest (Art. 101): „Presbyteri ergo sacerdotio et missione Episcopi partem habent“. *Pontifikale Romanum* [1990], *De ordinatione*. – Auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bleibt die Frage spannend, wo das `sazerdotale Mehr' des bischöflichen

Maßgeblich beigetragen zu diesem Verwirrspiel bzw. der Verengung des `ordo' auf den Presbyterat hat die Gleichsetzung des einen Amtes mit dem Begriff `sacerdos'. Der Bischof und ursprünglich eigentliche `Priester' war somit nur noch ein `besserer Priester'⁶¹, während der Diakonat ohne die entscheidende Eucharistievollmacht als eigenständiger Dienst immer mehr verschwand.⁶² „Diese Synthese, die sich auf die konkrete Situation der lateinischen Kirche des Mittelalters gründet, enthielt jedoch mehr als eine historische Unstimmigkeit. Sie ging aus von einem zu eng gefaßten Begriff des christlichen Priestertums, der allein oder doch hauptsächlich als Dienst an der Eucharistie verstanden wurde, ferner von einem mangelhaften Verständnis des alten Terminus »sacerdos«, mit dem der Priester bezeichnet wurde, während er in Wirklichkeit den Bischof meinte“.⁶³ Dagegen hatte sich eine beginnende Institutionalisierung in der Kirchenbildung neutestamentlicher Zeit noch bewusst vom sazerdotalen Amtsverständnis jüdisch und heidnischer Umwelt distanziert.⁶⁴

Diese verengte Sicht des `ordo' ist mit einer stärkeren Zentrierung der Eucharistie auf den Opfercharakter hin verbunden⁶⁵ gewesen, die auch die Vorstehervollmacht in der Eucharistie hauptsäch-

Amtes liegt, so dass der Presbyterat Anteil daran haben kann und nicht mehr als Zentrum des `ordo' verstanden wird.

⁶¹ „Thomas von Aquin [...] sieht – wie die gesamte scholastische Theologie – die wesentliche Aufgabe des Amtes in der Feier der Eucharistie. [...] Das Bischofsamt ist nach Thomas eine Würdebezeichnung und keine eigene Weihestufe. Das Trienter Konzil [...] rezipierte die Ämtertheologie des Thomas.“ *D. Sattler, Zur Sakramentalität 222.* – Das „Sakrament der Weihe ist hingeordnet auf das Sakrament der Eucharistie, die das Sakrament der Sakramente ist (Et ideo aliter dicendum quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur, quod est sacramentum sacramentorum, ut Dionysius dicit).“ *Thomas von Aquin, Summa Theologica. Supplement 37,2.* – Vgl. hierzu auch *G. Bausenhardt, Das Amt 252f.*

⁶² Noch vor dem II. Vatikanum zweifelte deswegen Kerkvoorde, es sei „nicht mehr ersichtlich, wie der Diakon mit seinen sehr beschnittenen, nahezu verschwundenen sakramentalen Vollmachten noch einen Platz im *ordo sacerdotalis* oder in der Hierarchie behaupten“ könne. *A. Kerkvoorde, Die Theologie 266.* – Dass der frühchristliche Diakonat eine Vielzahl von Aufgaben hatte, berichten vor allem die Kirchenordnungen patristischer Zeit. Ob diese diakonalen Funktionen auch die eine oder andere sakramentale Befugnis beinhalteten, darf in Frage gestellt bleiben.

⁶³ *Ebd.* 261. – Zu dieser Begriffsproblematik vgl. auch *B.J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamen und amtlichen Priestertum 323f.*

⁶⁴ Vgl. *W. Beinert, Autorität um der Liebe willen 36.* – W. Beinert verweist auf die ausschließliche Priesterrolle Jesu Christi im Hebräerbrief. – Darüber hinaus wird der *ιερός*-Begriff nur für das Volk Gottes insgesamt in 1 Petr 2,5.9 verwendet.

⁶⁵ Vgl. *M.J. Scheeben/L. Atzberger, Handbuch der katholischen Dogmatik 4, 388:* Er „hat das äußere eucharistische Opfer eingesetzt, und zur Darbringung eben dieses Opfers ist das besondere, eigentliche Priestertum des Neuen Bundes (vorzugsweise) vorhanden.“ – Vgl. hierzu *H.J. Weber, Zur theologischen Ortsbestimmung 104f.* – „Von einer Verwandlung des Presbyters in eine Art christlich drapierten heidnischen Opferpriester kann in diesem Zusammenhang nur reden, wer den Opfercharakter der Messe nicht sakramental, sondern pagan-kultisch mißversteht und von daher den priesterlichen Charakter des apostolischen Dienstes am Wort und am pastoralen Aufbau der Kirche auf eine (zudem magisch fehlinterpretierte) Konsekrationsvollmacht einengt.“ *G.L. Müller, Priestertum und Diakonat 108.* Vgl. *ebd.* 158. – Doch genau diese pagan-kultisch interpretierte sakramentale Vollmacht war es, die den `ordo' auf den Presbyterat hin zentriert hat. – Noch in zeitgenössischen Diskussionen wird das ordinierte Amt von der Eucharistievollmacht aus definiert. Die Folge wäre, dass der Diakonat keinen Anteil am `ordo' hätte. Vgl. hierzu die kritische Auseinanderset-

lich mit dem alttestamentlichen Priestertum in Verbindung brachte.⁶⁶ Deshalb hatte *A. Kerkvoorde* auf eine bewusste Rückerinnerung an eine frühkirchliche Ämterentfaltung gedrängt. „Insbesondere wird es nach unserem Dafürhalten notwendig sein, bis in jene Zeit zurückzugehen, in der der Begriff *sacerdotium* aus dem christlichen Vokabular verbannt gewesen zu sein scheint, weil er zu sehr das Bild des jüdischen und heidnischen Priestertums heraufbeschwor, das in beiden Fällen mit rituellen Opfern verbunden war, während dieses Priestertum sowohl wie die Opfer durch das eine Priestertum und Opfer des göttlichen Meisters hinfällig geworden waren.“⁶⁷ Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils führt das Amt bewusst auf die dreifache Sendung Christi im Lehrer-, Hirten- und Priesteramt zurück⁶⁸ und bricht somit die Verengung auf die eucharistische Vollmacht des Amtes auf.⁶⁹

zung von *M. Hauke*, Das spezifische Profil 100. – Schillebeeckx will den Prozess der Parallelisierung von alttestamentlichem Priestertum und christlichem Presbyterat einerseits und der starken Hinordnung des Presbyterats auf den Eucharistievorsitz andererseits chronologisch stärker voneinander getrennt wissen. Vgl. *E. Schillebeeckx*, Das kirchliche Amt 84: Die Gleichsetzung von Presbyter mit Priester (*sacerdos*) „scheint einen Zusammenhang zwischen »Priestertum« und Eucharistie in der frühen Kirche nahezulegen. Doch ist dies nicht der Fall, zumindest ist es nicht die ganze Wahrheit. Eigentlich besteht frühkirchlich ein wesentlicher Zusammenhang zwischen »Gemeinde« und »Gemeindeleiter« und deshalb auch zwischen dem Gemeindeleiter und der eucharistiefeiernenden Gemeinde. Diese Nuance ist wesentlich.“ – Trotzdem konstatiert er in den Entwicklungsstufen zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert eine Zunahme der mystischen Sicht des konsekrierenden Priesters. Vgl. *E. Schillebeeckx*, Christliche Identität 16. – Bausenhart spricht bei der sazerdotalen Engführung deutlich von einem Zusammenhang zwischen alttestamentlicher Analogie und kultischem Verständnis im kirchlichen Amt. Vgl. *G. Bausenhart*, Das Amt 250f.

⁶⁶ Die Parallelisierung von alttestamentlichem Priestertum und kirchlichen Ämtern ist bereits um 96 n. Chr. im 1. Klemensbrief (43f.) anfanghaft (wenn auch noch nicht konsequent vollzogen) zu erkennen und da ähnlich wie der Gedanke der Sukzession als Schutz vor häretischen Tendenzen zu verstehen. Vgl. hierzu *E. Dassmann*, Ämter und Dienste 31; 97-102. – Dabei ist jüdisches und christliches Priestertum durch die Erblichkeit des jüdischen grundsätzlich zu unterscheiden! Deshalb ist eine Parallelisierung von christlichem und aaronischen Priesteramt problematisch (vgl. *F. Hettinger*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie 533; ebenso *M.J. Scheeben/L. Atzberger*, Handbuch der katholischen Dogmatik 4, 381). Genauso verhält es sich mit der Parallelisierung von Diakonat und Levitenamt des Tempels. Leviten hatten keine Teilhabe an dem einen Amt. „Im Kultbetrieb selbst kamen den Leviten nur Hilfsfunktionen zu, und zwar nur so weit, als dadurch die Stufe der priesterlichen Heiligkeit nicht verletzt wurde. Die für die Öffentlichkeit vielleicht auffällende Funktion der levitischen Musiker und Sänger wurde auf den Stufen zwischen den Vorhöfen, also im Laienbereich, ausgeübt, war also kein integraler Teil des eigentlichen Opferkultes.“ *J. Maier*, Tempel und Tempelkult 377. „Zwar blieb auch hier das Sprechen des Priestersegens den Priestern vorbehalten und nur bei Abwesenheit von Priestern den Leviten und bei Fehlen eines solchen auch einem Laien gestattet, doch trat in diesen Veranstaltungen Lesung und Gebet ins Zentrum und die priesterliche Funktion in den Hintergrund.“ *Ebd.* – „Seit dem Exil spezialisierten sich die Leviten - aus den priesterlichen Ämtern verdrängt - auf Predigt und Katechese. Schließlich wurde die Unterweisung außerhalb des Kults in den Synagogen erteilt. Schriftgelehrte und Gesetzeslehrer sind später aus dem Laienstand. Je mehr die Priester ihre Funktion der Orakelerteilung verloren und sie ihren Lehrauftrag mit anderen teilten, um so mehr konzentrierten sie sich auf ihre Aufgaben und Vorrechte bei den Opfern.“ *F.-E. Wilms*, Freude vor Gott 434.

⁶⁷ *A. Kerkvoorde*, Die Theologie 268.

⁶⁸ Vgl. LG 21. – Bausenhart spricht von „Pastorale[r] statt sacerdotale[r] Sakramentalität“. *G. Bausenhart*, Das Amt 262. – „Dieser in der Gestalt der drei munera vollzogene Dienst ist ein sakramentaler, denn darin findet die Kirche als das dem Ursakrament Christus sich verdankende Grundsakrament zu ihrer Identität und vollzieht ihr von Gott geschenktes sakramentales Wesen: Das kirchliche Amt ist eine sakramentale Funktion des

Hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Betonung des dreigliedrigen Amtes und der Fülle dieses Amtes im Episkopat sowie in der Wiedereinführung eines eigenständigen Diakonates die starke Verengung römisch-katholischer Amtsstruktur zu überwinden versucht,⁷⁰ so bleibt doch ein gewisser Zwiespalt, der schon so manchen Kompromisstext des Konzils kennzeichnet.⁷¹ Solche „Spannungen lassen sich [eben] in den Aussagen über das Priesterbild erkennen [...], in denen neben der Bestimmung des Priestertums von einem umfassenden Verkündigungsauftrag her unverbunden auch andere Elemente wiederum einen Vorrang bekommen, wie z.B. die sazerdotal-kultische Umschreibung.“⁷² Somit ist die Engführung des Amtes auf die sazerdotale Dimension im Vatikanum zwar aufgebrochen, aber nicht überwunden.⁷³

Eine starke Hinordnung der Weihevollmacht auf die Eucharistie stärkte auch die Stellvertreterrolle des Vorstehers für den in der Liturgie eigentlich handelnden Christus und wurde somit praktisch zum einzigen Wesensmerkmal kirchlichen Amtes. Diese hierin deutlich werdende ‚representatio Christi‘

Grundsakramentes Kirche [...] Die Christuswirklichkeit und –wirksamkeit begründet in der Erfahrung der Kirche die Sakramentalität des kirchlichen Amtes.“ *Ebd* 262f.

⁶⁹ „Durch diese sakramentale Integration aller drei Sendungen Christi gewinnt das Amt wieder eine stärkere *ekklesiologische* Sinnggebung. Es ist nicht mehr (wie seit Trient) fast ausschließlich auf den Altar und die Feier der Hl. Messe bezogen, sondern (wie im 1. Jahrtausend) umfassender auf die Gemeinde im ganzen, auf ihr Leben, ihre Einheit und ihre Sendung.“ *M. Kehl, Die Kirche* 434.

⁷⁰ W. Beinert stellt dies klar als Gewinn heraus, sieht aber auch die Defizite in der stringenten Fortführung konziliarer Überlegungen bezüglich des Presbyterats. Vgl. *W. Beinert, Autorität um der Liebe willen* 49.

⁷¹ Interessant erscheint in diesem Zusammenhang, dass die Orthodoxie ein gegliedertes Amtsverständnis und somit auch den eigenständigen Diakonats nie verloren hat, was dort auch im engen Zusammenhang mit der Bedeutung der Ortsgemeinden gesehen wird. „Die byzantinische Liturgie betont die episkopale Grundverfassung der Kirche. Die Weihe- und Amtsstufen des Presbyterats und des Diakonats begreifen sich von ihrer Stellung und Funktion innerhalb der episkopal strukturierten und verfaßten Kirche her. [...] Der Weiheritus [Bischofsweihe] unterstreicht die Bedeutung der lokalen Teilkirche, die nicht nur Teil eines Ganzen ist, sondern in ihrem Bereich als eucharistische Gemeinschaft die ganze Kirche darstellt“ *E. Theodorou, Das Priestertum* 118.

⁷² *K. Lehmann, Zwischen Überlieferung und Erneuerung* 100f. – Lehmann begründet dies mit der eher abgrenzenden Intention der Konzilstexte. Umfassend gültige Antworten seien so nicht möglich gewesen. Vgl. *ebd.* 101. – W. Beinert verweist mit Recht auf den inhaltlichen Fortschritt im II. Vatikanum, wo neben die Eucharistievollmacht auch das Lehramt als Wesensfunktion des Amtes tritt. Er sieht hierin eine Fortführung tridentinischer Ansätze. Vgl. *W. Beinert, Autorität um der Liebe willen* 49. – Kritisch bleibt die Beurteilung Bausenharts, der klar auf die Ambivalenz eines ansatzweise ‚schon‘ und ‚noch nicht ganz‘ überwundenen Amtsverständnisses in den Konzilstexten hinweist, wenn er sagt: „In solchen Formeln wird die Frage nach der Differenz [zwischen hierarchischem und gemeinsamem Priestertum] eher gestellt als beantwortet, eher hilflos behauptet als auch überzeugend bedacht.“ *G. Bausenhardt, Das Amt* 283.

⁷³ Wie schwerfällig dieses Überwinden sazerdotal-eucharistiezentrierter Amtsvorstellungen ist, zeigt der Ritus der Priesterweihe in seiner aktuellen Form von 1994. Vgl. *Pontifikale (I), Die Weihe der Priester* 25. – „Das semantische Feld der Erwählung wies wohl immer schon eine unleugbare innere Nähe zur Eucharistievollmacht der Neugeweihten auf. Und in der Tat findet sich ein Nachhall noch im heute gültigen Ritus wieder, wenn die Homilie des Bischofs die Vokabel Erwählung ausschließlich im Zusammenhang des Priesteramtes im engeren Sinn verwendet.“ *St. Knobloch, Eucharistievollmacht* 386.

war verengt auf sazerdotales Handeln, das nur noch eucharistisch-sakramental legitimiert wurde.⁷⁴ In Verbindung mit dieser Entwicklung wurde auch das Element der Sukzession⁷⁵ ein immer bestimmteres Wesensmerkmal der Weihe. Eine noch die frühe Kirche kennzeichnende Dienst- und Bedarfsorientierung in der Amtsausgestaltung war somit immer weniger nötig.⁷⁶ Die in der apostolischen Nachfolge garantierte Vollmacht zur Sakramentenspendung war entscheidend. Geistgewirkte Berufung des Einzelnen machte sich im alles bewirkenden Akt der Weihespendung fest. Bis in die nachkonziliaren Diskussionen des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist deshalb die Amtsfrage oft von einer Spannung zwischen Funktionalität und Bedarfsorientierung des Amtes auf der einen und der apostolischen Vollmachtstradition und -sukzession auf der anderen Seite geprägt. Statt der Polarisierung⁷⁷ aber wäre ein Ineinanderwirken beider Elemente für eine verantwortbare Amtstheologie und –praxis dringend gefordert.⁷⁸ Dies betrifft allerdings in der heutigen ekklesialen Situation nicht mehr nur die verschiedenen Glieder des kirchlichen `ordo`⁷⁹, sondern auch andere hauptberuflichen Gemeinde-

⁷⁴ H.-J. Schulz kritisiert in diesem Zusammenhang eine einseitig überhöhte und bedenklich personenzentrierte Sicht von sakramentaler Presbyteridentität. Hierfür macht er auch den in der Westkirche gebräuchlichen Sprachgebrauch von `sacramentum` statt `mysterium` verantwortlich. „Nach der Sprachlogik des »sacramentum« ist es selbstverständlich der *Priester*, der konsekriert, nicht etwa Gott, was in Konsequenz der deutschen Wiedergabe des Wortes »consecrare« mit »wandeln« bedeutet, daß es der Priester ist, der »wandelt«, also in seiner Vollmacht ein Wunder bewirkt.“ *H.-J. Schulz*, Gottesbegegnung als Mysterienerfahrung 21. – „Mit Beschämung erinnert man sich heute daran, daß es bis in die 60iger Jahre die durchschnittliche Meinung des gläubigen Volkes und vieler Priester war, ein Priester könne kraft seiner Weihespende auch ohne jeden gottesdienstlichen Bezug, nur durch Aussprechen der sakramentalen Formel und sogar unter Mißbrauch der sogenannten *intentio faciendi quod facit Ecclesia* z.B. den Brotbestand eines Bäckerladens verwandeln: eine beklemmende Vorstellung.“ *Ebd.* Anm. 10.

⁷⁵ Sukzession war allerdings ursprünglich stärker ein Kriterium der rechtmäßigen Zugehörigkeit des Amtsträgers. – Erstmals entfaltet sich der Sukzessionsgedanke im 1. Klemensbrief (42;44), auch wenn er bereits in den neutestamentlichen Schriften erkennbar ist. Verwiesen sei nur auf den unterschiedlichen Gebrauch des Apostelbegriffs, welcher nach Jerusalemer Verständnis in Direktverbindung zum Auferstandenen steht (in 1 Kor 15,8f. legitimiert Paulus sein Apostelamt). Vgl. hierzu *W. Beilner*, Amt und Dienst 37.38f.; *G. Bausenhardt*, Das Amt 201 – Zur Bedeutung von Sukzession für das kirchlich-sakramentale Amt vgl. *ebd.* 196-212. – Den Ursprung eines entfalteten Sukzessionsgedankens sieht Bausenhardt bei den Gnostikern, gegen die er bereits im Klemensbrief angewendet wird, besonders intensiv geschieht dies später bei Tertullian und Irenäus von Lyon (*adversus haereses*). – Vgl. hierzu *ebd.* 209-212; ebenso *P. Neuner*, Das kirchliche Amt 14f. – Seine Beurteilung von Sukzession wendet sich dabei indirekt gegen die zeitweise Auseinanderdifferenzierung von Klerikern und Laien: „Kirche als ganze und das spezielle Amt stehen in ihrer Apostolizität in gegenseitiger Zuordnung. [...] die Amtsnachfolge [ist] notwendiges Zeichen dafür, daß die Kirche als ganze in der apostolischen Nachfolge und Sukzession bleibt.“ *Ebd.* 15.

⁷⁶ H.B. Meyer setzt dagegen die Praxis der frühen Kirche ab: „Dort [in der frühen Kirche] war einfach von Brüdern (inklusive Schwestern) die Rede, die aufgrund ihrer Stellung und ihrer Begabung fähig und bereit waren, Aufgaben und Dienste in der Gemeinde zu übernehmen, in dieser Rolle anerkannt und dazu bestellt wurden.“ *H.B. Meyer*, Laien als liturgische Vorsteher 14.

⁷⁷ Polarisierend wirken die Ausführung z.B. von *H.J. Weber*, Der Dienst 356f. oder *G.L. Müller*, Priestertum und Diakonat 37.

⁷⁸ W. Beinert geht in seiner umfassenden Definition des Amtes auch von der funktionalen Ebene aus und postuliert dies auch für den kirchlichen `ordo`. Vgl. *W. Beinert*, Autorität um der Liebe willen 35.

⁷⁹ L. Karrer kennzeichnet gerade die Glaubwürdigkeit von Amt in seiner funktionalen Wirkung treffend am Beispiel des ehemaligen Churer Bischofs, der 1998 Erzbischof von Liechtenstein wurde. „Wir erfahren an den Vor-

und Pastoraldienste. Die Funktionalität des Amtes als eine bestimmende Größe impliziert gleichzeitig eine grundlegende Flexibilität amtlicher Strukturen und Gestalten.⁸⁰

„Der Amtsträger hat Funktionen, aber darf nie Funktionär werden, der sich stromlinienförmig irgendeiner »Kirchenpolitik« anpaßt; er muß ja immer auch Christus als Propheten gegenwärtig halten.«⁸¹
W. Beinert hält einen funktionalen Charakter besonders in der Ausübung des Lehramtes von Nöten.⁸²

Auch wenn sich im Laufe der Amtsentwicklung das sazerdotale Opferpriestertum als bestimmendes Merkmal für den `ordo´ durchgesetzt hatte, so war das Empfinden für eine geistgewirkte Vielfalt im Amt bzw. auch die Forderung nach einer solchen Vielfalt nie gänzlich verloren gegangen.⁸³ Dies ist umso wichtiger, da trotz mancher anders erscheinenden Tendenzen im Amtsverständnis die sakramentale „Ordination [...] kein persönliches Privileg, keine fromme Überhöhung oder gar eine ontologische Persönlichkeitsveränderung [ist]. Durch die sakramentale Ordination bringt die Gemeinde samt ihren Vorstehern zum Ausdruck, daß nur in der Kraft des Geistes diese jeden Menschen über-

gängen um den Bischof von Chur sehr plastisch, daß es nicht mehr genügt, wenn ein Bischof formal nur »von oben« her eingesetzt wird. Er wird faktisch amtsunfähig (d.h. zum Einheitsdienst untauglich), wenn er nicht auch gleichsam »von unten« eingesetzt wird.“ *L. Karrer*, *Der liturgische Leitungsdienst* 275. – Die Bestätigung in der Weiheliturgie von Priestern und Diakonen („Das Volk und die Verantwortlichen wurden befragt; ich bezeuge, daß sie für würdig gehalten werden.“) würde eigentlich ein ansatzhaft funktionales Überprüfen und Bewähren der Weiehekandidaten deutlich machen. Vgl. *Pontifikale (I)*, *Die Weihe der Priester* 21; *Die Weihe der Diakone* 24.

⁸⁰ Vgl. *W. Beinert*, *Autorität um der Liebe willen* 59f.

⁸¹ *Ebd.* 59.

⁸² Vgl. *ebd.* 58. – In Fortführung des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die Kommission für Laiendienstämtler der Erzdiözese Kinshasa beide Merkmale des Amtes gut in Einklang gebracht, wenn sie sagt: „Dieses Handeln der Apostel wird fortgesetzt durch das Kollegium der Bischöfe. Diese haben sich für die Erfüllung ihres Auftrages »Mitarbeiter des Bischofsstandes« gegeben: die Priester und Diakone. Diese Amtsträger bilden die »Hierarchie«. Sie zeichnen sich innerhalb des Volkes Gottes, zu dem sie gehören, durch die Funktion aus, die sie von den Zwölfen erbt haben. [...] Alle sind aufgerufen, die zahlreichen Dienste der Formung, der Eingliederung und der Begleitung zu übernehmen, die für das Leben des Leibes und die Erfüllung des Sendungsauftrages notwendig sind.“ *Commission diocésaine des ministères laïcs*, *Stellung und Aufgaben des Pfarr-Mokambi*, Dokument 4, zitiert nach *L. Bertsch*, *Laien* 123. – Bemerkenswert ist hier die Betonung der Kennzeichnung des Amtes durch die ausgeübte Funktion. Gleiches gilt aber auch für alle weiteren gemeindlichen Dienste. Gerade die funktionale Legitimation gemeindlicher Dienste hat im Kongo zur Herausbildung eines neuen Amtes, dem *Mokambi*, geführt.

⁸³ „[So] erinnert der *Havelberger Bischof Anselm* (1129- 1155) [...] an die dynamische Vielfalt, die für die Kirche daraus erwächst. Für ihn gehört es zum katholischen Glauben, daß diese zugleich *eine* und zugleich »entsprechend ihren Kindern vielgestaltig ist [...].« Der Havelberger schließt seine Ausführungen: »Klar zeigt sich: Der eine Leib der Kirche wird durch den Heiligen Geist belebt, der in sich der eine ist und vielfältig in der Austeilung seiner Gaben. Es ist aber dieser eine Leib Kirche, belebt durch den Heiligen Geist, gegliedert und unterschieden durch verschiedene Glieder in den verschiedenen Zeiten und Epochen.« *W. Beinert*, *Der Heilige Geist* 222.

fordernde Aufgabe übernommen werden kann.⁸⁴ *W. Beinert* sieht im geistgewirkten Ansatz des Amtes aber auch Konsequenzen für das Amtsverständnis selbst. „Es gibt also kein Organ in der Kirche, in dem die Fülle des Ganzen ruht, aus der es dann nach Gutdünken austeilt, sondern der Kosmos der Charismen ist identisch mit dem Kosmos der Kirche überhaupt.“⁸⁵

Wird die im II. Vatikanum grundgelegte⁸⁶ und an der Tradition besonders der ersten Jahrhunderte orientierte Amtsstruktur in Verbindung mit einem gemeinsamen und einem besonderen Priestertum ernstgenommen, so bedarf es eines Dienste- und Amtsgefüges, das sich auch an den strukturellen und lebendigen Realitäten der Ortsgemeinden⁸⁷ orientieren muss. Dies gilt auch für den `ordo` in seiner dreigliedrigen Ausgestaltung.⁸⁸ Eine gewisse Dynamik und Beweglichkeit innerhalb eines kirchlichen Amtsgefüges hält *H. Büsse* auch aus anthropologischen Gründen für notwendig. „Überdies ist bei beruflichen Tätigkeiten, die unmittelbar auf die Begegnung mit Menschen in ihrer Ganzheit angelegt sind, bei aller logischen und konsequenten Systematik definatorischer Abgrenzungen ein angemessener »Spielraum« offenzuhalten, in dem Überschneidungen und Überlagerungen ohne systembedingten Kompetenzstreit geradezu vorausgesehen und eingeplant sind.“⁸⁹ Denn – so stellt der Bischof von Basel *K. Koch* fest –: Mehr „als alle theoretischen Darlegungen und theologischen Distinktionen wird das Bewußtsein der Gemeinden von der kirchlichen Praxis geprägt.“ Deswegen plädiert

⁸⁴ *B.J. Hilberath*, Das Amt 218.

⁸⁵ *W. Beinert*, Der Heilige Geist 270. – Vielmehr „sind alle füreinander in je unterschiedlicher Rücksicht bald Hörer und bald Lehrer. [...] Hörer haben, wenn und in welchem Maß sie Hörer sind, auch gehorsam zu sein, Lehrer dürfen, wann und wo sie wahre Lehrer sind, auch Autorität beanspruchen. Beides wurzelt im Walten des Geistes.“ Vgl. *ebd.*

⁸⁶ Die Amtstheologie vor dem II. Vatikanum leugnete mitnichten ein gemeinsames Priestertum (vgl. *M.J. Scheeben/L. Atzberger*, Handbuch der katholischen Dogmatik 4, 387), allerdings auf der Grundlage der `societas inaequalis`. „Die Kirche ist eine societas inaequalis, in der die einen lehren, die andern hören, die einen anordnen, die andern gehorchen.“ *F. Hettinger*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie 530.

⁸⁷ „Jede Ortskirche erhält ihre Eigentümlichkeit aus der bewußten Selbstverwirklichung in der eigenen Kultur und ihrer Geschichte. Als christliche Ortskirche findet sie ihre Identität aus der Symbiose von Rückbindung an den normativen Ursprung des Christentums und der immer neuen Inkarnation des in Christus geschenkten Heils in die je eigene Raum-Zeit-Stelle, anders gesagt: aus der rechten Verwirklichung von Evangelisierung und Inkulturation.“ *H. Waldenfels*, Die Eigenständigkeit 101.

⁸⁸ *Kerkvoorde* hat eine solch notwendige Dynamik bereits vor dem II. Vatikanum gefordert. Vgl. *A. Kerkvoorde*, Die Theologie 267f. – *Knobloch* zieht daraus Konsequenzen für die Zukunft des Amtes. „Ich gebe meiner Überzeugung Ausdruck, daß das in der Kirche unleugbar gegebene Amt göttlichen Rechts in einer Vielgestalt von »ordines« praktiziert werden kann. Ich verweise auf LG 28, wo gesagt ist, daß das kirchliche Amt, das »ministerium ecclesiasticum«, göttlichen Rechts ist, wo aber abweichend von der Aussage des Konzils von Trient von den »ordines« des Episkopats, des Presbyterats und des Diakonats nicht gesagt wird, daß sie göttlichen Rechts seien, sondern nur, daß es sie schon »iam ab antiquo«, schon von alters her gebe.“ *St. Knobloch*, Kirchliche Entwicklungen 277. – Vgl. hierzu auch Kapitel 1.2.1, Anm. 29.

⁸⁹ *H. Büsse*, Der Ständige Diakonats 243f.

er in der Diskussion um das kirchliche Amt „für eine ekklesiologisch wirklich glaubwürdige Lösung des Problems, die auch in Zukunft nicht trügt, sondern trägt“⁹⁰.

Auch wenn die Ordination⁹¹ ein klares Unterscheidungsmerkmal zu anderen speziellen kirchlichen Diensten ist, so bleibt die Frage nach den inhaltlichen Unterscheidungskriterien offen. *B.J. Hilberath* versucht bei einem erweiterten Amtsbegriff⁹² das Spezifikum im Weiheamt zu charakterisieren, wenn er sagt: „Es ist wichtig, den Begriff des Amtes nicht auf die Weiheämter zu beschränken, was im übrigen auch das Kirchenrecht nicht tut. Vielmehr schlage ich vor, zwischen solchen amtlich wahrgenommenen Diensten und den amtlichen Diensten, zu denen ordiniert wird, zu unterscheiden. In diesem Sinne nenne ich den Dienst des Diakons, des Presbyters und des Bischofs einen ordinierten Dienst.“⁹³ Eine ‚representatio Christi‘ wie auch die Repräsentanz der Gemeinde verdichten sich im Weiheamt auf besondere Weise.⁹⁴ Der sakramentale Grundzug von Kirche wird im Weiheamt deutlich, wenn die doppelte ekklesiale Grunddimension ‚Nicht-aus-sich-selbst‘ und ‚Nicht-für-sich-selbst‘ im ordinierten Dienst ihren dauernden Garanten erhält.⁹⁵ „Während alle in der Kirche auf je ihre Weise an den drei Grundvollzügen *martyria*, *leiturgia* und *diakonia* partizipieren und während alle in ihrem alltäglichen Christsein möglichst auf diese doppelte Dimension transparent sein sollen, ist es allein Aufgabe der ordinierten Dienste, ständig und öffentlich, d.h.: amtlich, dafür verantwortlich zu sein, dass diese doppelte Dimension der kirchlichen Berufung und Sendung präsent ist in allem, was Einzelne und Gruppen und die Gemeinde als ganze tun.“⁹⁶ „Der ordinierte Dienst hat die Ge-

⁹⁰ *K. Koch*, *Der Zusammenhang* 85.

⁹¹ Die orthodoxen Kirchen unterscheiden *Cheirotonia* (Diakonat, Presbyterat und Episkopat) von *Cheirothesia* bei Beauftragungen. – In Folge des II. Vatikanums hat Paul VI. 1972 die ‚Niedereren Weihen‘ reformiert und zum Teil als Beauftragungen für Laien (Lektorat und Akolythat) beibehalten. Die Ordination ist dem dreigliedrigen Weiheamt vorbehalten. Besonders durch die Abschaffung des Subdiakonates als ‚Höhere Weihe‘ hat man sich der orthodoxen Tradition genähert.

⁹² Dies ist nach den Ausführungen Pauls VI. in ‚*Ministeria Quaedam*‘ von 1972 auch und gerade für liturgische Dienstämter möglich.

⁹³ *B.J. Hilberath*, *Ordinationstheologische Leitlinien* 38. Ergänzend hierzu *H. Geist*, *Nach-Lese* 45. – Vgl. can. 228 § 1 CIC 1983 („*officia ecclesiastica et munera*“). – Siehe auch Anm. 10.

⁹⁴ Vgl. *R. Busemann*, *Diakonat – zwischen Utopie und Wirklichkeit* 19.

⁹⁵ Vgl. *B.J. Hilberath*, *Ordinationstheologische Leitlinien* 40. – Hilberath versucht eine amtstheologische Profilierung der beiden Amtsformungen, wenn er dem Presbyterat stärker das ‚Nicht-aus-sich-selbst‘, dem Diakonat das ‚Nicht-für-sich-selbst‘ zuordnen will. Vgl. *ebd.* 43. – Vor solchen theologischen Profilierungen warnt Hoping: „Beides lässt sich theologisch ebenso wenig trennen wie in Verkündigung, Liturgie und Diakonie.“ *H. Hoping*, *Diakonat der Frau* 283. – Als gemeinsames Charakteristikum des ‚ordo‘ sieht auch Neuner das ‚*extra nos*‘. Vgl. *P. Neuner*, *Das kirchliche Amt* 18; ebenso *B. Ernsperger*, *Perspektiven* 145.

⁹⁶ *B.J. Hilberath*, *Ordinationstheologische Leitlinien* 40. – Dass auch in dieser Charakterisierung eine Vermischung mit den ‚Laienämtern‘ nicht nur möglich ist sondern faktisch mancherorts besteht, ist die bleibende Schwierigkeit der diskutierten Amtstheologie. „Man muss sich [...] klar machen, dass es unter den Laien eine ganze Reihe gibt, die durch die geltende kirchliche Vorgabe »verhinderte« Ordinierte sind. Diese sind ei-

meinde [...] darauf hinzuweisen, dass Gemeinde nicht aus sich selbst lebt, sondern von dem her, was Gott in Jesus Christus für sie und alle Menschen getan hat und im Heiligen Geist für alle präsent hält. Es ist dies die Funktion des Verweises auf Christus und sein Evangelium. Dadurch, dass der ordinierte Dienst diese Funktion wahrnimmt, dient er der Einheit der Gemeinde“.⁹⁷ Diese Koordinations-, Repräsentanz- und Einheitsfunktion des Weiheamtes wird unter dem Blickwinkel der Charismenlehre und insbesondere des spezifischen *Charisma* des Amtes bedeutsam sein.⁹⁸

Was das II. Vatikanum in seiner Grundlegung zum kirchlichen Amt feststellt und fordert, muss also weitergedacht und konsequent verwirklicht werden. Das Aufbrechen amtstheologischer Verengungen hat konsequenterweise eine dynamischere und oft auch unübersichtlichere Wesensverortung mit sich gebracht. Dabei bleibt eine verantwortbare theologische Verwurzelung des hierarchischen Amtes notwendig bzw. wird sich daran messen lassen müssen. Und dies wird keine Aufgabe sein, die nur einmal konsequent genug durchgehalten werden muss, um zum Abschluss gebracht werden zu können. Ganz im Sinne einer *‘ecclesia semper reformanda’* ist auch das ekklesiale Amt dynamisch zu verstehen.⁹⁹ Sukzession¹⁰⁰ auf der einen Seite und konkretes amtliches Handeln auf der anderen Seite als Kennzeichen des ordinierten Amtes machen dies notwendig.

Dass eine besondere *‘repraesentatio Christi’* – ein besonderes *‘in persona Christi agere’* – hierbei theologische Grundorientierung sein kann, wird man als abstrakte Größe festhalten können.¹⁰¹ Wel-

gentlich aus einem möglichen Berufsprofil der Laien»-Amtsträger« herauszurechnen. Das gilt auch, wenn man für die hauptberuflichen Laien den Begriff »Amt« nicht anwenden will.“ *H. Geist*, Nach-Lese 45.

⁹⁷ *B.J. Hilberath*, Ordinationstheologische Leitlinien 41. – Die von Hilberath daraus resultierende Fokussierung des diakonalen Spezifikums auf die *‘Diakonia’*, die sich in der Liturgie verdichten soll, wird in Kapitel 7.3 genauer diskutiert. Vgl. *ebd.* 42.

⁹⁸ Vgl. Kapitel 5.3.

⁹⁹ Vgl. hierzu *B.J. Hilberath*, Ordinationstheologische Leitlinien 43. – Er stellt die berechtigte Frage, ob konsequenterweise auch Gemeinde- und Pastoralreferenten und -innen ordiniert werden sollten.

¹⁰⁰ Ob Sukzession stärker formal durch Handauflegung und Gebet, wie seit 1 Tim 1,18 und 4,14 bezeugt, oder inhaltlich begründet verstanden wird, ist für die Diskussion der Zukunft gerade im Zuge der Ökumene mit den protestantischen Kirchen nicht unerheblich. Hier muss dieser Aspekt allerdings vernachlässigt werden.

¹⁰¹ Vgl. LG 10. – Während LG 10 das Handeln *‘in persona Christi’* im hierarchischen Priestertum im Blick auf die Eucharistievollmacht des sazerdotalen Amtes beschreibt, wird in jüngerer Zeit nicht nur von lehramtlicher Seite (vgl. can. 1008 CIC 1983) konstatiert, dass es sich auch beim Handeln *‘in persona Christi capitis’* um ein Kennzeichen des gesamten ekklesialen Amtes handelt. – Vgl. dazu Kapitel 7. – Diese besondere *‘repraesentatio’* im hierarchischen Amt wird für G.L. Müller in der Beziehung von Mann und Frau parallel zum Verhältnis Christus und Kirche deutlich. Damit wird die Ausschließlichkeit des hierarchischen Amtes für Männer begründet. Vgl. *G.L. Müller*, Priestertum und Diakonat 75.85; und besonders 88. – Diese Argumentation müsste eigens diskutiert werden. Hier sei nur auf Hoping verwiesen, der dazu konstatiert: „Beim *‘agere in persona Christi capitis’* geht es natürlich nicht darum, Jesus als Mann zu repräsentieren. Vielmehr kommt darin die gemeinsame Sendung der sakramental Ordinierten zum Ausdruck, in amtlichen Vollzügen auf das *‘extra nos’* des Heils, den auferweckten Gekreuzigten, zu verweisen.“ *H. Hoping*, Diakonat der Frau 283.

che Konsequenz dies für das hierarchische Amt in seiner Ausformung, Konkretion und Aufgabenstellung hat, wird weiter zu überlegen sein.

G.L. Müller fasst die Charakteristika des sakramentalen Amtes zusammen, wenn er inhaltliche Merkmale nennt und an liturgischen Elementen festmacht: „Herkunft aus der Heilssendung und dem Willen Christi zur Kirche, getragen von dessen bleibender Wirksamkeit als erhöhter Herr im Geist, Rückbindung an die Sendung der Apostel durch die Handauflegung des Bischofs [...], Verleihung von Geist und Gnade, um ein geeigneter Diener Christi zu sein [...], Unwiederholbarkeit der Weihe (*character indelebilis*) und die Bezeichnung der spezifischen Amtsvollmachten im Weihegebet“¹⁰². Auf die Bedeutung von ‚Dienen‘ und der Geistverleihung im Begriff von ‚Charisma‘ wird noch genauer einzugehen sein.

5.1.3 *Das dreigliedrige Weiheamt*

Was das Zweite Vatikanische Konzil in den Artikeln 18 – 29 der Kirchenkonstitution beschreibt, ist die Ausformung des sakramentalen Amtes in seiner Dreigliedrigkeit von Episkopat, Presbyterat und Diakonat. Im Unterschied zur theologischen Grundverortung von sakramentalem Amt an sich, wird man die konkrete Ausformung in die Dreigliedrigkeit als Tradition der Kirche konstatieren dürfen.¹⁰³ Deshalb ist das Amt in seinen konkreten Erscheinungsformen nicht nur in der Vergangenheit einem geschichtlichen Wandel unterworfen gewesen, sondern wird es auch in Zukunft bleiben.¹⁰⁴

Im Verständnis des episkopalen Dienstes lassen sich seit *Lumen Gentium* Veränderungen wahrnehmen, die den Bischof stärker als Träger der Fülle des Weiheamtes kenntlich machen.¹⁰⁵ Jurisdiktionell haben die Bischöfe durch die Bischofskonferenzen eine Aufwertung auch in ihrer Kollegialität

¹⁰² *G.L. Müller*, Können Frauen die Diakonenweihe empfangen? 389.

¹⁰³ Vgl. LG 28 spricht in Bezug zum ‚ordo‘ von „göttlicher Einsetzung“, in Bezug auf seine Dreigliedrigkeit allerdings „seit alters (ab antiquo)“.

¹⁰⁴ Vgl. *P. Neuner*, Das kirchliche Amt 30. – Dem widerspricht *G.L. Müller*, der auch die Ausformung des Amtes trotz der Formulierung „ab antiquo“ in LG 28 göttlicher Einsetzung zuschreibt. Vgl. *G.L. Müller*, Können Frauen die Diakonenweihe empfangen? 373f. – „Der Sinn dieser Glaubensaussage wird verfehlt, wenn man daraus nur die Existenz eines Amtes überhaupt göttlichen Rechtes herausliest und behauptet, dass die innere Differenzierung rein kirchlichen Rechtes wäre“. *Ebd.* 374. – Unklar bleibt bei Müller die Begründung für diese Behauptung, die auch mit den Veränderungen des sakramentalen Amtes in der historischen Entwicklung nur schwer in Einklang zu bringen ist. Müller überwindet diese Schwierigkeit, indem er beim Diakonat zwischen ‚abgeschafft‘ und ‚in der Praxis nicht vorhanden‘ unterscheidet. Vgl. *ebd.* 390.

¹⁰⁵ „Die Heilige Synode lehrt aber, daß durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird.“ LG 21. – Vgl hierzu *H.B. Meyer*, Laien als liturgische Vorsteher 13. – „Priester und Diakone erscheinen als je spezifische »Helfer« des Bischofs bei der Ausübung seines Amtes, das vorrangig in der Verkündigung des Evangeliums besteht (vgl. LG 25; CD 12).“ *D. Sattler*, Zur Sakramentalität 222.

erfahren.¹⁰⁶ Häufige Spannungen zwischen römischen Dikasterien, Bischofskonferenzen und einzelnen Bischöfen lassen die Frage zu, inwieweit episkopale Amtsfülle im Verständnis kirchlicher Amtsstrukturen wirklich ernsthaft rezipiert und in der Wirklichkeit gefestigt ist.¹⁰⁷

Unbeschadet einer hierarchisch-jurisdiktionellen Stufung, die im Duktus der Tradition auch *Lumen Gentium* (28 und 29) kennzeichnet, wäre im dreigliedrigen Amt aber auch eine gewisse Unabhängigkeit zwischen Presbyterat und Diakonat von Nöten, die bisher nur in theoretischen Überlegungen zum Amt zu finden ist.¹⁰⁸ In der Unabhängigkeit von Presbyterat und Diakonat gewinnt auch die Rede von der episkopalen Amtsfülle an realem Hintergrund. Im Episkopat sind Presbyterat und Diakonat zusammengefasst. Trotzdem hat der Episkopat gerade im sakramentalen Bereich (Ordinationsvollmacht) ein Eigenprofil, das über Presbyterat und Diakonat hinausgeht. Unter dieser Perspektive könnte es gelingen einen eigenständigen Diakonat zu entwickeln, der sich nicht als reduzierter Presbyterat versteht. Auch eine latent zu spürende Identitätskrise des Presbyteriums könnte so überwunden werden.¹⁰⁹

Bei konsequenter Anwendung dieser Überlegungen ergibt sich eine duale Struktur von Presbyterat und Diakonat, die im episkopalen Dienst ihre Zusammenfassung findet. „Duale Strukturen, die sich wechselseitig tragen und kritisch ergänzen, sich schützen und gemeinsam die insgesamt Identität der Gemeinde im Blick haben, sind auf dieser Ebene jedenfalls grundlegend – unbeschadet der Notwen-

¹⁰⁶ Vgl. *W. Beinert*, *Autorität um der Liebe willen* 49f.; ebenso *M. Kehl*, *Die Kirche* 436.

¹⁰⁷ O. Fuchs fasst die Stellung episkopalen Dienstes zusammen, wenn er als Aufgaben des Bischofs nennt, „die überregionale Zusammengehörigkeit und Zusammenarbeit der regionalen kirchlichen Sozialgebilde zu gewährleisten und auch dafür Sorge zu tragen, daß unterschiedliche Gemeindemanifestationen sich gegenseitig achten, ergänzen und schützen. Sein Dienst an der Einheit der Kirche geht aber darüber hinaus und bezieht sich auch auf die Verbindung mit anderen Landes- und Ernteilkirchen wie auch mit der Universalkirche (indem deren Nöte auch die Diakonie der regionalen Pfarreien erreicht und entsprechendes Handeln auslöst: Nicht wenige Bischöfe sind tatsächlich solche Grenzgänger zwischen der sog. Ersten und Dritten Welt). Eine weitere Verantwortung liegt in der Sorge um die Einheit, d.h. für die Kommunikation zwischen den dominant diakonischen und den dominant martyrischen Institutionen der Kirche, für ihren Austausch und ihre gegenseitige Hochschätzung.“ *O. Fuchs*, *Ämter* 75.

¹⁰⁸ Mit Hauke gilt es auf die Differenzierung zwischen Eigenständigkeit und Gleichrangigkeit zu verweisen. Presbyterat und Diakonat sind eigenständige Ausprägungen des bischöflichen Amtes, aber nicht gleichrangige Arme des Bischofs. Vgl. *M. Hauke*, *Das spezielle Profil* 111. – „Angesichts [der] geschichtlichen Erfahrungen wären die Verantwortlichen der Kirche von allen guten Geistern verlassen, würden sie eine »Gleichrangigkeit« des Diakons gegenüber dem Presbyter urgieren. Damit würden Konflikte geschürt, die (ähnlich wie vor 1500 Jahren) dem Ständigen Diakonat langfristig das Grab schaufeln könnten.“ *Ebd.* 112.

¹⁰⁹ Auch wenn offizielle Dokumente, wie die 'Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester' vom 15. August 1997 oder die Rahmenordnung der deutschen Bischöfe 'Zum gemeinsamen Dienst berufen' vom 8. Januar 1999 sich auf Diakone und Laien beziehen, wird indirekt die Krise des Presbyteriums thematisiert. Gerade die Frage nach einer presbyteralen Identität ist es aber, die primär zu beantworten wäre. Hier herrscht akuter Handlungsbedarf. – Vgl. hierzu auch *W. Hauerland*, *Erben des Klerus?* 382.

digkeit, daß es für größere territorial-diözesane oder personale Einheiten das Bischofsamt gibt, welches auf teilkirchlicher Ebene noch einmal mit eigener Verantwortung für den entsprechenden Austausch nach innen und nach außen sorgt.¹¹⁰

O. Fuchs versucht dieses Modell der *dualen Struktur* inhaltlich und funktional zu gliedern. „Hat das kirchliche Amt etwas mit dem Wesen der Kirche zu tun und definiert sich dieses Wesen der Kirche in dem angedeuteten zweifachen Sinn, dann wird man das kirchliche Amt am geeignetsten in jener *dualen Grundstruktur* aufzufassen haben, in der das presbyterale Amt die Dimension der Martyria und das diakonale Amt die Dimension der Diakonia in der Kirche verantworten.“¹¹¹ *O. Fuchs* möchte dabei auch die hierarchische Dimension des Amtes in seine Konzeption einpassen. „Das Amt hat insofern tatsächlich hierarchische Qualität, als es das schützt, was der Kirche von ihrem Ursprung her heilig ist: nämlich vom Willen Gottes, wie er sich in Christus verleibt hat. Er ist der Ursprung der bleibenden Heiligkeit von Martyria und Diakonia in der Kirche und jenes dualen kirchlichen Amtes, das für beides in besonderer Weise verantwortlich zeichnet. Die kirchenamtliche Autorität (im Sinne des Ordo) liegt damit nicht nur beim presbyteralen Amt, das für die Vergegenwärtigung Christi in Wort und Zeichen verantwortlich zeichnet, sondern auch und gleichstufig dazu beim diakonalen Amt, insofern es sich auf die Autorität der Armen beruft.“¹¹² Die duale Struktur wird von *O. Fuchs* somit komplementär verstanden, was für ihn besonders Konsequenzen für die Funktionalität der beiden Ämter hat. Das Schema von der dreifachen Sendung Jesu ordnet *Fuchs* dem dreigliedrigen Amt zu. „Versucht man eine Verbindung aufzunehmen mit dem traditionell herkömmlichen Dreierschema des Priester-, Propheten- und Hirtenamtes [...], dann fände letzteres sein Profil besonders im Diakonat.“¹¹³

¹¹⁰ *O. Fuchs*, Ämter 139f.

¹¹¹ *Ebd.* 67.

¹¹² *Ebd.* 72. – Weiter ergänzt er: „Geht es dem Diakonat um die unteilbare, auf alle Menschen ohne Ausnahme gleichermaßen bezogene Wahrnehmung von Not in Kirche und Gesellschaft, so geht es dem Presbyteramt um die unteilbare Wahrnehmung der Gottesehnsucht, der Transzendenznot und der Gottesfinsternisse in der Gesellschaft, aber auch in der Kirche.“ *Ebd.* 77.

¹¹³ *Ebd.* 86. – Vgl. dagegen *M. Kehl*, Die Kirche 437. Er sieht das Hirtenamt als besonderes Profil für den presbyteralen Dienst und verweist in diesem Zusammenhang auf die Einheit von Bischof und Presbyter. – Ähnlich auch *G. Greshake*, Priestersein 192. Ebenso in seiner jüngeren Ausführung: *G. Greshake*, Priester sein in dieser Zeit 193f. – Hier sieht Greshake das Hirtenamt aber auch als Charakteristikum für den gesamten `ordo`. Vgl. *ebd.* 114ff. – Ebenso beschreiben die deutschen Bischöfe den presbyteralen Dienst mit dem Bild des Hirten. Vgl. *Schreiben über den priesterlichen Dienst* II.4. – Karrer sieht im `Hirten` ein „wunderbares Bild für Seelsorge“ insgesamt. Vgl. *L. Karrer*, Zum Christ-Sein ermutigen 97.

D. Reiningger greift das Modell von *O. Fuchs* auf: „Dem Priester eignet mehr der missionarische, dem Diakon mehr der diakonische Aspekt der Sendung Jesu und des Amtes.“¹¹⁴ Doch stellt sie eine strikte Trennung beider Dienste in jeweils eigene Bereiche in Abrede. „Eine solche Exklusivität scheint m. E. aber zu konstruiert und realitätsfern zu sein, vor allem aber theologisch mißverständlich und daher nicht wünschenswert. Stattdessen müßte eine In-klusivität in dem Sinne assoziiert werden, daß die beiden Dienste sich durchaus überschneiden und gegenseitig dasjenige ergänzen, was dem anderen fehlt. [...] Es wird immer wieder formuliert, daß der »Ort« der Diakonin/des Diakons »am Rand« der Gemeinde sei, von dem aus sie/er in das Zentrum der Gemeinde hineinwirke. Doch ist dies mit der *repraesentatio der diakonia* durch Diakonin und Diakon nicht gemeint. Stattdessen ist der Ort der in den Diakonat Geweihten »zugleich in der Mitte der Gemeinde und dort, wo Gemeinde noch nicht oder nicht mehr ist« [...] Spricht man also vom »komplementären Amt«, so muß zugleich mitgedacht werden, daß es zwischen Presbyterat und Diakonat auch Überschneidungen geben kann sowie verschiedene Modelle der Zusammenarbeit mit unterschiedlichen Gewichtungen bei der Arbeitsaufteilung.“¹¹⁵ Allerdings bilanziert sie zusammenfassend beinahe resignierend, „daß gegenwärtig trotz aller Intensität, mit der die Diskussion geführt wurde und wird, die unbefriedigende Situation besteht, daß in der Theologie – schon von den Anfängen der Bemühungen um die Erneuerung des Diakonates her – zwar viele Versuche gemacht werden, den Diakonat deutlich von der Diakonie her zu bestimmen und ihm von daher ein eigenes Profil im Gegenüber zum Priestertum zu geben. In der Praxis aber ist spürbar, daß Diakone vielfach als eine Art »Ersatz-Priester« eingesetzt sind und ihren Schwerpunkt nicht in der Diakonie, sondern in der Liturgie haben. Im Hinblick auf den Diakonat stimmen Theorie und Praxis also nicht überein.“¹¹⁶

Das Konzept von *O. Fuchs* und die Anmerkungen *D. Reininggers* zeigen ein Ringen um amtstheologische Orientierung, besonders bei der Einordnung des Diakonates in das gegliederte sakramentale Amt. Nicht zum sazerdotalen Amt zu rechnen (sondern ‚ministerium‘)¹¹⁷, aber doch teilhaftig am sakramentalen Amt, bleibt der Diakonat seiner ‚Zwischenstellung‘ zwischen hierarchischem und gemeinsamem Priestertum verhaftet. Das Modell einer dualen Struktur mag gerade mit Blick auf die

¹¹⁴ *D. Reiningger*, Diakonat der Frau 159.

¹¹⁵ *Ebd.* 624f. – Gegen eine Polarisierung zwischen Gemeinde-Zentrum und Peripherie vgl. auch *M. Hauke*, Das spezifische Profil 126.

¹¹⁶ *D. Reiningger*, Diakonat der Frau 159.

¹¹⁷ Vgl. LG 29.

Liturgie¹¹⁸ von Interesse sein. Ob die Aufteilung von 'Martyria' und 'Diakonia' auf die beiden Ämter hilfreich ist, wird noch zu fragen sein.¹¹⁹

Wie mit den weiteren haupt- und ehrenamtlichen Diensten in Zukunft zu verfahren sein wird, wenn man einem dynamischen und fruchtbaren Amtsmodell verpflichtet sein will, wird im Rahmen vorliegender Untersuchung nicht weiter verfolgt, auch wenn es für die hier vorliegenden Perspektiven nicht ganz ausgeblendet werden kann. Dass andere Dienste außerhalb des Weiheamtes ebenfalls die Kriterien kirchlicher Amtlichkeit erfüllen, erscheint außer Frage und wird durch LG 33¹²⁰ und das Motuproprio *Ministeria Quaedam* Pauls VI. von 1972 durchaus zur Kenntnis genommen.¹²¹ Manche Tendenzen, bestimmte Dienste ins dreigliedrige Weiheamt einzugliedern, zumeist dann in den Diakonat, erweisen sich als fragwürdig. Das Bemühen um eine klare Profilierung des Diakonates würde so ad absurdum geführt.¹²² Der Diakonat wäre ein 'Sammelbecken' unterschiedlicher Dienste. Ähnlich absurd sowohl für die Betroffenen wie für das kirchliche Amt verhält es sich freilich mit den meist hauptberuflich Beschäftigten, die quasi ein Amt ohne Weihe mangels geweihter Amtsträger ausfüllen.

Ein erster Schritt auf dem Weg zu einer dynamischen Öffnung des kirchlichen Amtsverständnisses und der ernsthaften Rezipierung von *Ministeria Quaedam* wäre die umfassende Realisierung dessen, was die Deutsche Bischofskonferenz bereits im März 1977 geschrieben hat. Im ersten Kapitel zu ihren *Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste* wird deutlich gemacht, bei den neuen pastoralen Ämtern und Diensten (Diakone, Gemeindereferenten und Pastoralreferenten) handele es

¹¹⁸ Vgl. Kapitel 12.

¹¹⁹ Vgl. Kapitel 7.3 und Kapitel 12.

¹²⁰ „Außerdem haben sie [die Laien] die Befähigung dazu, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen.“ LG 33.

¹²¹ Vgl. *Paul VI. Ministeria Quaedam* (DEL 2879). – Der lateinische Text spricht von 'officia' in Abgrenzung zum Weiheamt, nicht von 'ministeria'. Das bereits erwähnte Amt des Mokambi im Kongo ist ein solches 'officium'. – M. Kehl weist hier auf die Gefahr einer neuen Begriffsverwirrung, um Trennungen vornehmen zu können. „Die neuerdings zuweilen herangezogene begriffliche Unterscheidung zwischen (sakramentalen) *Ämtern* und (nicht-sakramentalen) *Diensten* hilft überhaupt nicht, da ja einerseits in LG 18 ff ständig und bewußt der Begriff »Dienst« (ministerium) für das geweihte Amt und andererseits an verschiedenen Stellen der Begriff »Amt« (munus: LG 33; sacra officia: LG 35; 37) für die Beauftragung von »Laien« benutzt wird.“ *M. Kehl, Die Kirche* 439.

¹²² Bischof K. Koch stellt solche Überlegungen an, obwohl er die problematischen Punkte und auch die Grenzen eines solchen Verfahrens erkennt. „Im Sinne einer ersten Minimallösung wäre freilich auch daran zu denken, daß solche Pastoralassistenten, die mit der Aufgabe der Gemeindeleitung und der liturgischen Vorsteherschaft beauftragt werden, auf dem Weg der Diakonatsweihe in das sakramentale Amt der Kirche eingegliedert würden. Dieser Lösungsvorschlag birgt allerdings den Nachteil in sich, daß erstens der Diakonat kirchenrechtlich bisher nur Männern vorbehalten ist, daß damit zweitens der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Wiedereinführung des ständigen Diakonates eigentlich intendierte Sinn gerade nicht erfüllt wird und daß drittens die fehlenden Priester letztlich nicht durch Diakone, sondern nur durch Priester ersetzt werden können.“ *K. Koch, Der Zusammenhang* 84.

sich nicht um „Übergangslösung[en]“ und „Notbehelf“¹²³ zur vorläufigen Behebung des Priestermangels. Vielmehr entspreche eine „Vielfalt von pastoralen Diensten [...]“, wie schon das Zeugnis der ersten Gemeinden belegt, in der Tat der Sendung der Kirche. [...] Wenn in unseren Gemeinden wieder vielfältige Charismen und Dienste lebendig sind, darf man hiervon auf längere Sicht wohl auch eine Zunahme der Priesterberufe erwarten.“¹²⁴

Im Blick auf das II. Vatikanum und seine Rezeption meint *M. Kehl* hierzu zusammenfassend: „Aus der Perspektive einer *Communio*-Theologie wird man das Positive an dieser Entwicklung vor allem darin sehen, daß selbst im Bereich des amtlichen, d.h. des repräsentativen und verbindlichen Handelns der Kirche eine eindeutige Grenzziehung zwischen »Klerus« und »Laien« relativiert und auch hier wieder stärker die *gemeinsame* Verantwortung aller Christen in der Teilhabe am dreifachen Amt Christi betont wird.“¹²⁵

5.2 Dienst und Amt

Das Begriffspaar ‚Dienst‘ und ‚Amt‘ wird vielschichtig und ebenso wechselvoll rezipiert. Oft werden beide Begriffe synonym verwendet, um z.B. den Dienstcharakter eines Amtes besser zu verdeutlichen. Nicht selten geht es aber auch um eine Differenz, die Amt von Dienst bzw. Diensten unterschieden wissen will, da Amt mehr mit ‚Beaufsichtigen‘ als mit ‚Dienen‘ assoziiert wird. Auch in kirchlichen Definitionen war und ist diese Differenzierung gebräuchlich¹²⁶, doch hat sie hier definitivischen Charakter. So steht ‚Dienst‘ im ekklesialen Sprachgebrauch einerseits in Abgrenzung zum sakramentalen Amt. Andererseits aber bezeichnet ‚Dienst‘ auch die grundlegende Haltung ekklesialen Handelns und trifft deswegen auch amtliches Handeln.¹²⁷

¹²³ *Zur Ordnung der pastoralen Dienste* 1.1. – Das Nachfolgedokument von 1995 klingt wesentlich verhaltener und verrechtlichter. Vgl. *Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde*. In seinem Vorwort zu diesem Dokument schreibt K. Lehmann: „Es war nicht leicht, zu dieser Erklärung zu kommen.“ Vgl. *ebd.* Vorbemerkung 4. – Dies zeigt wie schwierig die Frage nach den Ämtern und Diensten zunehmend geworden ist.

¹²⁴ *Zur Ordnung der pastoralen Dienste* 1.1. – St. Knobloch verweist in diesem Zusammenhang auf das Vorwort zu den Grundsätzen der deutschen Bischöfe von Joseph Kardinal Höffner, in dem dieser von „einer insgesamt begrüßenswerten Entwicklung“ spricht. *Ebd.* Vorwort. Vgl. *St. Knobloch*, *Kirchliche Entwicklungen* 274f.

¹²⁵ *M. Kehl*, *Die Kirche* 439.

¹²⁶ Vgl. Anm. 10.

¹²⁷ Vgl. LG 10: „das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum“. – LG 20 spricht deshalb vom ‚Dienstamt‘. – Theologisch ist die Rede vom ‚Dienstamt‘ ein Ausdruck von Struktur und Haltung des Amtes, auch wenn Beinert dies sprachetymologisch als „weißen Schimmel“ bezeichnet. Vgl. *W. Beinert*, *Autorität um der Liebe willen* 35.

Der Diakon als ekklesiales Amt scheint in seiner Amtsbezeichnung diese dienende Grundhaltung deutlich zu machen und auch im Zusammenhang mit dem kirchlichen Grundvollzug der 'Diakonia' wird die Frage nach dem Dienst als ekklesialer Grundhaltung virulent.¹²⁸ Der Ansatz im Neuen Testament ist im Folgenden notwendig, um die Bedeutung von 'Dienen' und 'Dienst' für die 'ecclesia' insgesamt und das kirchliche Amt im Besonderen zu erhellen. Der Blick in die neutestamentliche Verwendung legt sich auch deshalb nahe, weil es in der Diskussion um den Diakonat immer wieder um die Frage nach der 'Diakonia' und dem 'Dienst-Amt' in seiner Profilierung und Amtsidentität geht.¹²⁹

5.2.1 Neutestamentliche Ansätze

Διακονεῖν - διακονία - διάκονος sind Vokabeln, die das gesamte Neue Testament in auffälliger Weise durchziehen.¹³⁰ Dabei bezeichnete der Begriff des Dienens – διακονεῖν im hellenistischen Umfeld etwas Minderwertiges.¹³¹ Die wörtliche Bedeutung von διακονεῖν bezieht sich auf den Tischdienst: beim Essen dienen, bei Tisch dienen, aufwarten.¹³² Dies war in der Antike vornehmlich Dienst der Frauen und kommt so auch im Neuen Testament vor.¹³³

Im Horizont frühjüdischer Tradition, die 'Dienen' positiver wertet als die hellenistische Umwelt,¹³⁴ bekommt 'Dienen' in der jesuanischen Botschaft und ihrer Tradierung programmatischen Charakter. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“¹³⁵ als alttestamentliches Ideal (Lev 19,18) wird im Neuen Testament konkretisierter und lebendiger Vollzug.¹³⁶ „Einander dienen, in Umkehrung

¹²⁸ Vgl. L. Karrer, Diakonische Gemeinde 11.

¹²⁹ Vgl. hierzu Kapitel 7.3.

¹³⁰ Eine Zusammenschau zum neutestamentlichen Befund mit Blick auf den Diakonat findet sich bei J. Colson, Der Diakonat im Neuen Testament.

¹³¹ Vgl. W. Beyer, διακονέω 81. – Vgl. auch M.L. Gubler, Wartet nicht auf die Zeit 17.

¹³² Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch Sp. 365; ebenso W. Beyer, διακονέω 81. – Interessant ist auch der Verweis auf den seltenen Gebrauch dieser Vokabel außerhalb der neutestamentlichen Schriften.

¹³³ Die Schwiegermutter des Petrus z.B. bedient (διακονεῖν) die Anwesenden nach ihrer Heilung (Mk 1,31; Mt 8,15; Lk 4,39); ebenso Martha (im Gegensatz zu Maria), als Jesus zu Gast war (Lk 10,40 und Joh 12,2).

¹³⁴ Die *Septuaginta* verwendet im Gegensatz zu διακονεῖν die Begriffe δουλεύειν und λειτουργεῖν bzw. λατρεύειν. Vgl. W. Beyer, διακονέω 82.

¹³⁵ Mt 22,39 parr. Mk 12,31; Lk 10,27 – Vgl. hierzu Mt 5,43-48. – Das Gebot der Feindesliebe deutet auf die Gültigkeit allen Menschen gegenüber hin. Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus 1/3, 280. – Die neutestamentliche Akzentuierung der Nächstenliebe wendet sich gegen eine Einengung von Lev 19,18 im Judentum urchristlicher Zeit. Vgl. H. Schürmann, Lukasevangelium 2/1, 142.

¹³⁶ Auch wenn der jesuanische Ursprung der bewussten Übernahme dieses alttestamentlichen Zitates „mehr als unsicher“ ist (vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus 1/3, 277), so bleibt doch die Bedeutung des liebenden Dienens im neutestamentlichen Duktus.

der in der Welt gültigen Maßstäbe, wird zum Grundgesetz für die Jünergemeinschaft“.¹³⁷ Der Auftrag Jesu an seine Jünger, Diener der Menschen zu sein, gipfelt in der Selbstoffenbarung zum Dienen bis zur Selbsthingabe.¹³⁸ „Jesu Vermächtnis, belegt in seinem eigenen Schicksal, ist, daß Macht nur dann legitim ist in der christlichen Gemeinde, wenn sie als vorbehaltloser Dienst ausgeübt wird, nicht als Verwirklichung eigener (christlicher) Identität.“¹³⁹ Jesu Sicht vom Dienen durchzieht seine Reden¹⁴⁰, seine Gleichnisse¹⁴¹ und nicht zuletzt sein konkretes Handeln.

Schließlich gipfelt der Anspruch des Dienens im Motiv des Mahles, indem Jesus selbst die Rolle des Dieners übernimmt. Es ist bezeichnend, dass die johanneische Überlieferungstradition nicht das für die spätere Kirche so entscheidende Abendmahl, sondern die vorangegangene Fußwaschung über-

¹³⁷ R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft 1, 204. – „Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener [δίακονος] sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen [δίακονηθῆναι], sondern um zu dienen [δίακονῆσαι] und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ (Mk 10,43ff.). – διάκονος ist hier noch nicht als Titel zu verstehen. Vgl. J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus 2/2, 103. – „Dienen im Sinne Jesu bedeutet, in einer bestimmten Haltung zu leben. Dienen ist kein Beruf, kein Job und ist keine Leistung. Dienst setzt voraus, dass wir in einer wirklichen Beziehung leben.“ W. Stockburger, Der Diakon 65.

¹³⁸ „Denn als »Diakonos« bezeichnet Jesus sich selbst: Er sei nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (Mk 10,41-45). Kein anderes Wort könnte so plastisch vor Augen stellen, worum es hier geht.“ A. Tafferner, Die Qualität des Dienens 264. – „Deutlich wird: Die Aussagen des Neuen Testaments explizieren diesen Satz: Jesus war Diakon. Und in ihm hat Gottes Liebe in dieser Welt Hand und Fuß bekommen.“ H. Jürgenbehring, Der Diakon 11.

¹³⁹ D. Lührmann, Das Markusevangelium 181. – Vgl. auch K. Kertelge, Markusevangelium 105.

¹⁴⁰ So ist in der Evangelientradition der Aufruf zum Dienen in direkter Form zu beobachten (Joh 12,26). Im Johannesevangelium wird 'Dienen' zum Inbegriff der Jesusnachfolge überhaupt. Somit ist auch der konsequente Weg bis in den Tod miteinbezogen. Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2, 483. – Doch auch in Anweisungen zum konkreten Handeln lässt sich der Anspruch des Dienens am Nächsten, an dem, der Hilfe benötigt, erkennen. In der matthäischen Endzeitrede nennt Jesus die Dienste, die das Handeln in seiner Nachfolge auszeichnen. Schnackenburg bezeichnet diesen Teil (Mt 25,31-46) der Rede als „Offenbarungsrede in bildhafter Schilderung“. R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 1/2, 248. – „Die geringsten Brüder werden auf diese Weise zu den heilsrelevanten Gestalten. [...] Denn seine Hinwendung zu den Geringsten, die uns von ihm in den Evangelien immer wieder überliefert ist, wird nun vergegenwärtigt im Handeln der Menschen.“ W. Stockburger, Der Diakon 57. – Schnackenburg zeigt die besondere Bedeutung dieser jesuanischen Komponente für das Urchristentum. Vgl. R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 1/2, 251. – Vgl. auch U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus 1/3, 535. – Und weiter und klarer konkretisiert sich die Botschaft: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40b).

¹⁴¹ Auch in den Gleichnissen der Evangelienüberlieferung wird das Motiv des Dienens zur wichtigen Botschaft. Man begegnet ihm z.B. in der Bilder-Botschaft von der Wachsamkeit (Lk 12,35ff.), die der Herr mit seinem Dienen belohnt, oder in der Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-35), der im Sinne der gebotenen Nächstenliebe (Lk 10,27f.) vorbildlich handelt. In dieser Parabel gewinnt nicht nur die Nächstenliebe, sondern auch die gesteigerte Form der Feindesliebe Konkretion. Vgl. J. Kremer, Lukasevangelium 122. – Selbst die Gottesliebe wird durch die Nächstenliebe reflektiert und akzentuiert. Vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium 2/1, 133f. – Die implizite Kritik an den Kultdienern, die vorübergehen, verdeutlicht dies: Wahrer Gottesdienst ist in Wirklichkeit Nächstendienst. Vgl. ebd. 144f. – Schürmann erkennt im Dienst am Nächsten „ureigene Intention Jesu“. Ebd. 150.

liefert.¹⁴² Jesus handelt auch hier vorbildlich richtungsweisend: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe.“¹⁴³ Wie sich im Abschiedsmahl Jesu sein Leben und Wirken verdichtet, so in der Fußwaschung sein ‚Liebesdienst‘ an den Menschen. Beides gehört untrennbar zueinander.¹⁴⁴ In der Fußwaschung Jesu kulminieren christliche Verhaltensmaxime und christlicher Handlungsanspruch.¹⁴⁵ In der Abendmahlstradition der synoptischen Überlieferung findet sich die Fußwaschung nicht, da das Mahl im Vordergrund steht. Doch wird auch hier das Motiv des Dienens als zentrales Element jesuanischen Handlungsprinzips ins Zentrum gerückt. Vor allem in der lukanischen Tradition wird der „Tischdienst [...] zum konkreten Ausdruck für den allseits geforderten Bruderdienst“¹⁴⁶. Und auch hier gipfelt die Forderung Jesu in der dienenden Selbstoffenbarung.¹⁴⁷

Von besonderer Bedeutung erweist sich für die vorliegende Problemstellung das sechste Kapitel der Apostelgeschichte. In der beinahe zweitausendjährigen Kirchentradition ist Apg 6 als Geburtsstunde eines amtlichen Diakonates interpretiert worden.¹⁴⁸ Unabhängig von der Amts-initiation der lukani-

¹⁴² Vgl. Joh 13,1-11. – „Das Sakrament ist die Eucharistie – aber sie legt sich aus und wirkt sich aus in der Fußwaschung, wie umgekehrt die Fußwaschung als Hinführung zur Eucharistie und als Auswirkung der Eucharistie ihre »Lebensgestalt« ist, die keineswegs Eucharistie in sich zu ersetzen vermag.“ *K. Hemmerle*, Diakonat 274.

¹⁴³ „Die Fußwaschung durch Jesus, an deren Geschichtlichkeit man nicht zweifeln muß, wird zu einem Symbol und zugleich zu einem Impuls für brüderliches Dienen nach dem Vorbild Jesu.“ *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft 1, 205. – Schnackenburg sieht in dieser Deutung die ältere Interpretation (im Gegensatz zu Joh 13,10f.) und verweist auf den Zusammenhang zur synoptischen Tradition (Lk 22,27). Vgl. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium 3, 27. – Vgl. hierzu auch *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft 2, 172. – Im dienenden Handeln Jesu in der Fußwaschung wird das johanneische Liebesgebot (vgl. Joh 13,34f.; 15,13; 1 Joh 3,16f.) konkret. Vgl. *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft 1, 205. – Der Dienst der Fußwaschung war selbst für einen jüdischen Sklaven entehrend. Vgl. *U. Wilckens*, Das Evangelium nach Johannes 208; *J. Gnilka*, Johannesevangelium 106.

¹⁴⁴ Vgl. *H. Jürgenbehling*, Der Diakon 10. – Karrer sieht hier die enge Verbindung von ‚Diakonia‘, ‚Martyria‘ und ‚Leiturgia‘ zum Ausdruck gebracht. Vgl. *L. Karrer*, Zum Christ-Sein ermutigen 108.

¹⁴⁵ Vgl. *W. Stockburger*, Der Diakon 50.

¹⁴⁶ *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft 1, 204.

¹⁴⁷ „Welcher von beiden ist größer: wer bei Tisch sitzt oder wer bedient? Natürlich der, der bei Tisch sitzt. Ich aber bin unter euch wie der, der bedient [δῖακονῶν].“ (Lk 22,27). – H. Hoping übersetzt hier: „Ich bin unter euch wie ein Diakon“ und will hier bereits einen Titel erkennen. *H. Hoping*, Der Ständige Diakon 400. – „Durch die Einbeziehung dieser Ermahnung, die bei den übrigen Synoptikern in anderem Zusammenhang erscheint, in den Abendmahlsbericht bekundet Lukas, daß für ihn die Diakonie ein lebendiger Bestandteil des Herrenmahls ist.“ *G. Langgärtner*, Geschichte des Diakonates 13. – Vgl. hierzu auch *J. Kremer*, Lukas-evangelium 215f. – F. Bovon sieht das Dienen Jesu an dieser Stelle als eschatologische Verheißung, während er die johanneische Fußwaschung als symbolischen Akt einstuft. Vgl. *F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas 3/2, 323.

¹⁴⁸ Nachweislich seit *Irenäus von Lyon*, Gegen die Häresien 3, 12,10. – Während LG bewusst auf einen Bezug zu Apg 6 verzichtet, wird in SC 86 noch einmal eine Verbindung zwischen dem ‚Siebenerkreis‘ und dem Diakon hergestellt. Dominant wirkt auch die Bedeutung von Apg 6 im Weihegebet in der Diakonenweihe. Vgl. *Pontificale Romanum* [1990], De ordinatione diaconorum 207. – Hoping wertet diesen Bezug positiv. Der

schen Darstellung ist auch zu beachten, dass hier *διακονεῖν* in seiner ursprünglichen Bedeutung Verwendung findet. Im täglichen Versorgungsdienst werden die Witwen der *Hellenisten* übersehen.¹⁴⁹ Gleichzeitig sehen die Apostel ihren Dienst nicht im Tischdienst (*διακονεῖν τραπέζαις*“ Apg 6,2). Dass der nun im Folgenden¹⁵⁰ eingesetzte Siebenerkreis in seiner Aufgabenstellung konstruiert erscheint, zeigt die Fortführung der Apostelgeschichte.¹⁵¹ Stephanus erweist sich als Verkünder und damit Diener des Wortes Gottes¹⁵² und Philippus wird nicht nur in Apg 21,8 als *Evangelist* bezeichnet, sondern wirkt ebenfalls als Verkünder¹⁵³ und tauft¹⁵⁴. Die Frage nach dem eigentlichen Hintergrund der Einsetzung des Siebenerkreises vernachlässigend,¹⁵⁵ ist die gemeindliche Versorgung der Bedürftigen als Ausgangspunkt für die lukanische Darstellung von Apg 6 ein interessantes Motiv, das Rückschlüsse auf den lukanischen Erfahrungshorizont zulässt, der eine institutionalisierte diakonische Verantwortung der Gemeinde gekannt haben muss.¹⁵⁶

Siebenerkreis sei gutes Vorbild für den diakonalen Dienst in Liturgie, Verkündigung und Diakonie. Hier sind für Hoping die in der Apostelgeschichte geschilderten vielfältigen Handlungsfelder (vgl. Stephanus und Philippus) des Siebenerkreises entscheidend. Vgl. *H. Hoping*, Der dreifache Tischdienst 195. – Das Ordinationsgebet selbst verweist aber nur auf den Gegensatz zwischen Tischdienst und apostolischen Gebets- und Verkündigungsdienst. Vgl. *Pontificale Romanum* [1990], De ordinatione diaconorum 207.

¹⁴⁹ Vgl. Apg 6,1. – „Die aufgetretene Schwierigkeit in der Armenversorgung (V 1) mag eine erste Folge des Sich-Auseinanderlebens der beiden Gemeindeguppen durch getrennte Gottesdienste gewesen sein“. *J. Roloff*, Die Apostelgeschichte 108.

¹⁵⁰ Vgl. Apg 6,3-6.

¹⁵¹ „Die Funktionsdifferenzierung des Lukas überdeckt eine ursprüngliche Trennung nach Sprachgruppen.“ *M.L. Gubler*, Wartet nicht auf die Zeit 18. – „Das Siebenerkollegium war das Leitungsgremium dieser hellenistischen Gemeinde. Die Siebenzahl erklärt sich aus der Analogie zum jüdischen Ortsvorstand, der sieben Männer umfaßte [...]. Auch jüdische Synagogengemeinden besaßen in der Regel ein aus sieben Männern bestehendes Presbyterium.“ *J. Roloff*, Die Apostelgeschichte 108. – Die Not der 'hellenistischen' Witwen scheint real, da sie aus dem Wohlfahrtssystem jüdischer Gemeindestruktur herausgefallen sind. Vgl. *ebd.* 109.

¹⁵² Vgl. Apg 6,8ff.

¹⁵³ Vgl. Apg 8,5.

¹⁵⁴ Vgl. Apg 8,12.13.38.

¹⁵⁵ Die Diskussion um die Bedeutung des Siebenerkreises fasst Gnllka zusammen, wenn er sagt: „Es ist aber heute unbestritten, daß sie [die Sieben] weit mehr waren, nämlich die Leiter des hellenistischen Flügels in der Jerusalemer Gemeinde.“ *J. Gnllka*, Petrus und Rom 167. – Ähnlich Beilner, der sagt: „Wir Exegeten nehmen an, daß in dem Kreis jener Christen, die uns als der Stephanuskreis bekannt sind, die erste große Revolution der Theologiegeschichte des Christentums stattgefunden hat. Das »gesetzesfreie« Evangelium, das wir von Paulus kennen, scheint hier begonnen zu haben.“ *W. Beilner*, Amt und Dienst 55. – Vgl. hierzu auch *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte 5/1, 168f; *G.L. Müller*, Können Frauen die Diakonenweihe empfangen? 381. – Bis heute spielt die Diskrepanz zwischen kirchlicher Überlieferungstradition (vgl. Anm. 148) und exegetischem Befund eine wichtige Rolle in der Frage sowohl nach der Entwicklung des Amtes allgemein als auch eines diakonalen Amtes im Speziellen. – Zur Amtsfrage vgl. die exegetisch orientierte Einordnung von *E. Schillebeeckx*, Das kirchliche Amt 15. – Die Verbindung von Apg 6 mit dem Diakonat resultiert bis heute aus der starken Berücksichtigung in der Feier der Diakonenweihe. Vgl. Anm. 148. – Zur Wirkungsgeschichte für den Diakonat vgl. *M. Hauke*, Das spezifische Profil 95ff.

¹⁵⁶ *A. Weiser* negiert eine Verbindung zur jüdischen Organisation der Armenfürsorge. *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte 5/1, 165. – „Diese gottesdienstlichen Speisungen haben ihren Ursprung nicht in jüdischen Sozial-

Obwohl das Kerygma von Tod und Auferstehung im Zentrum paulinischer Botschaft steht, spielt auch im *Corpus Paulinum* das Motiv des Dienens eine wichtige Rolle.¹⁵⁷ Über die konkrete Kollekte für Jerusalem hinaus¹⁵⁸ bezeichnet Paulus sein apostolisches Handeln mit dem Wort *διακονεῖν*.¹⁵⁹ Gleiches gilt für die, die von ihm zum Apostolat gesandt sind¹⁶⁰ oder auch unabhängig von ihm wirken¹⁶¹. Deshalb kann es nicht verwundern, wenn das 'Dienen' als Bestandteil der Charismentafeln erwähnt wird¹⁶² (Röm 12,7)¹⁶³. Doch neben einem explizit genannten caritativen Dienst, können bei Paulus alle Handlungen im Namen Christi als 'Dienst' bezeichnet werden.¹⁶⁴ Das paulini-

maßnahmen. Dort gab es zwar auch eine Armenkasse, doch die davon beschafften Speisen und Kleider wurden jeden Freitag in den Häusern der Armen verteilt. In der Urgemeinde aber handelt es sich um eine wirkliche Speisung beim Gottesdienst.“ *G. Langgärtner*, Geschichte des Diakonates 15. – Vgl. dagegen *J. Roloff*, Die Apostelgeschichte 109f. Roloff sieht einerseits die Konsequenz aus der ausbleibenden jüdischen Armenversorgung, zum anderen aber auch den Erfahrungshintergrund eines diakonisch handelnden Dienstes in lukanischer Zeit. – Für L. Talypin ist der Dienst an den Tischen die Eucharistie und daraus resultierend die Diakonie. Vgl. *L. Talypin*, Vollzug der Eucharistie 163.

¹⁵⁷ Vgl. *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft 1, 205.

¹⁵⁸ Zentrale Äußerung seines eigenen dienenden Handelns ist dabei die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde. Röm 15,25: „γυνὴ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις – jetzt gehe ich zuerst nach Jerusalem, um den Heiligen einen Dienst zu erweisen“. Vgl. Röm 15,31. – Vgl. hierzu *W. Beyer*, ThWNT II, 86.

¹⁵⁹ Z.B. Röm 11,13; 2 Kor 3,3.6; 4,1; 5,18; 6,3.4 (ὡς θεοῦ διάκονοι – wir sind Diener Gottes). – Interessant ist auch die Fortführung 2 Kor 3,7-9: „Wenn aber schon der Dienst [διακονία], der zum Tod führt und dessen Buchstaben in Stein gemeißelt waren, so herrlich war, daß die Israeliten das Gesicht des Mose nicht anschauen konnten, weil es eine Herrlichkeit ausstrahlte, die doch vergänglich war, wie sollte da der Dienst [διακονία] des Geistes nicht viel herrlicher sein? Wenn schon der Dienst [διακονία], der zur Verurteilung führt, herrlich war, so wird der Dienst [διακονία], der zur Gerechtigkeit führt, noch viel herrlicher sein.“ Zum Selbstverständnis des Paulus - 'Sklave aller' vgl. *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft 1, 205. – Vgl. ebenso *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament 133; *H.-J. Klauck*, 2. Korintherbrief 36ff.

¹⁶⁰ Vgl. 1 Kor 16,15: „καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτοὺς – und haben sich in den Dienst der Heiligen gestellt“. – Auch die Entsendung des Timotheus in 1 Thess 3,2 bringt U. Borse mit einem diakonischen Auftrag in Verbindung: „Die Entsendung nach Thessalonich hatte den Zweck, die neu gegründete Gemeinde im Glauben und in der Standhaftigkeit zu bestärken. [...] Durch den Besuch hat Timotheus die Bindungen zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde gefestigt. Er hat dem Evangelium Christi einen wertvollen Dienst erwiesen und die in ihn gestellten Erwartungen nicht enttäuscht.“ *U. Borse*, Timotheus und Titus 28. – Konkrete Aufgaben sieht er für Timotheus in der Kollekte für Jerusalem. Vgl. *ebd.* 30. – Auch Titus sieht er in einer ähnlichen Rolle (wobei Borse der Meinung ist, dass Titus und Timotheus ein und dieselbe Person ist). Vgl. *ebd.* 33.

¹⁶¹ Vgl. 1 Kor 3,5.

¹⁶² Vgl. hierzu Kapitel 5.3.

¹⁶³ In der Trennung von Dienen und Lehren will *J. Colson* die Trennung von den Ämtern Episkopos – Diakonos erkennen. Vgl. *J. Colson*, Der Diakonat im Neuen Testament 18. – *U. Wilckens* sieht im Zusammenhang mit dem Kollektenauftrag des Paulus hier ein Dienen im spezifischeren diakonisch-caritativen Sinn. Vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer 6/3, 15.

¹⁶⁴ Vgl. 1 Kor 12,5: „καὶ διαίρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος – es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn“. – „Paulus redet von Geistes-Gaben und von Kräften, wo es um die *Gabe* Gottes geht. Er redet von 'Diakonia', wo es um die *Aufgaben* geht. Gabe und Aufgabe aber bilden einen unzertrennlichen Zusammenhang.“ *H. Jürgenbehring*, Der Diakon 11.

sche 'Dienen' resultiert aus dem Dienstamt Christi.¹⁶⁵ Paulus versteht deshalb den 'Diener-διάκονος' vornehmlich als missionarisch Handelnden.¹⁶⁶

Verwiesen sei schließlich noch auch auf die sogenannten *Katholischen Briefe*, die zum Teil dem paulinischen Sprachgebrauch nahestehen.¹⁶⁷ Jak 2,15f. verwendet das Wort 'Dienen' nicht, erinnert aber stark an die jesuanische Überlieferungstradition dienenden Handelns (vgl. Mt 25 und Lk 10)¹⁶⁸: „Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung ist und ohne das tägliche Brot und einer von euch zu ihnen sagt: Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!, ihr gebt ihnen aber nicht, was sie zum Leben brauchen – was nützt das?“¹⁶⁹

¹⁶⁵ Vgl. Röm 15,8: „λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι – Denn, das sage ich, Christus ist [...] Diener [...] geworden“.

¹⁶⁶ Vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer 6/3, 105. – Stringent lässt sich der paulinische Ansatz eines dienenden Handelns – besonders missionarischer Art – auch in den nachpaulinischen Schriften weiterverfolgen, z.B. Eph 3,7; 4,12; 6,21; Kol 1,7.23.25; 4,7.17. Die beiden Verse Kol 1,23.25 sind für die Wirkungsgeschichte bedeutsam. Die beiden Bezeichnungen 'Diener des Evangeliums' in Vers 23 sind von paulinischen Selbstbezeichnungen zu unterscheiden. Vgl. *J. Pfammatter*, Kolosserbrief 66. – Vers 25: „Ich diene der Kirche durch das Amt, das Gott mir übertragen hat, damit ich euch das Wort Gottes in seiner Fülle verkündige“. Hier kündigt sich bereits eine neue Verstehensweise von Dienst-Amt an, die analog zu hellenistischen Verstehensweisen, den Dienst als göttliche Übertragung sehen, was von den geistgeschenkten Charismen des Römer- und 1. Korintherbriefes zu unterscheiden ist. Vgl. *ebd.* 68.

¹⁶⁷ Z.B. 1 Petr 1,12; 4,10 (vgl. 1 Kor 12,5.7). – 'Dienen' wird hier ähnlich wie bei Paulus auf missionarische Verkündigung bezogen. Vgl. *N. Brox*, Der erste Petrusbrief 70f. – Interessant ist in 1 Petr 4,10 auch der paulinisch anmutende Zusammenhang, dass sich das jeweilige Charisma dienend äußern muss. Vgl. *ebd.* 206f.

¹⁶⁸ Sprachlich ist eine Analogie zu Paulus zu konstatieren. Doch besteht eine unterschiedliche Sicht in der Frage nach der Rechtfertigung, die bei Paulus aus dem Glauben, hier aber stärker auch von den Taten gedeutet wird. Vgl. *E. Ruckstuhl*, Jakobusbrief 20ff. – Ein Gegensatz zu Paulus im Sinne eines gewissen Leistungsdenkens im Jakobusbrief scheint allerdings nicht gegeben. Es geht um das Extrem. „Ein Glaube ohne Werke der Nächstenliebe [...] ist »für sich allein tot.«“ *H. Frankemölle*, Der Brief des Jakobus 17/2, 436.

¹⁶⁹ Vgl. *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft 2, 215-225. – R. Schnackenburg sieht keinen Gegensatz zur paulinischen Rechtfertigung. „Mir scheint, daß uns der paulinische Ruf, all unser Streben und Tun auf die uns im Glauben geschenkte Gnadenwirklichkeit zu stellen, und die Forderung des Jakobus, den Glauben in einem tätigen, sozial ausgerichteten Leben zu bekunden, in Werken als »Zeichen« des Glaubens, in gleicher Weise angehen. Der Christ in der Gegenwart muß sich prüfen, wo seine Schwächen und Defizite liegen, im mangelnden Glauben und Bauen auf Gott oder in der Verwirklichung des Glaubens im Leben, vor allem durch tätige Liebe.“ *Ebd.* 224f. – G. Langgärtner sieht hier Analogien zum heutigen liturgischen Dienst des Diakons: „Ist hier nicht geradezu der Abschiedsgruß aus dem Gottesdienst, den der Diakon zu sprechen hat: »Gehet hin in Frieden!«, mit der tatsächlich vorzunehmenden Bekleidung und Speisung zusammengebracht?“ Deswegen schließt er auf eine enge Verbindung von Diakonie und Liturgie in der Kirche von Anfang an. Vgl. *G. Langgärtner*, Geschichte des Diakonates 17. – Frankemölle spricht von einem „blanken Zynismus“, der sich für den Verfasser hier darstellt. „Dies wird noch dadurch gesteigert, daß Jakobus den (aus der Liturgie) zu seiner Zeit als jüdischen Abschieds- und Geleitwunsch bekannten Gruß [...] einführt [...] Der Friedensgruß ist – biblisch verstanden – nie in sich theologisch stimmig, sondern nur im handlungsorientierten und adressatenbezogenen Ansatz.“ *H. Frankemölle*, Der Brief des Jakobus 17/2, 432f. – H. Frankemölle sieht diese Diskrepanz zwischen gottesdienstlichem Anspruch und realer Wirklichkeit in manchen lateinamerikanischen Gegebenheiten. Vgl. *ebd.* 433f.

Der biblische Befund wirkt evident. Διακονεῖν – διακονία sind Grundbegriffe neutestamentlichen Handelns.¹⁷⁰ Ausgehend vom Handeln Jesu¹⁷¹, von seinem Selbstverständnis und seinem Auftrag an die Menschen seiner Umgebung entwickelt sich διακονεῖν zur christlichen Grundhaltung, die Merkmal jeglichen Handelns und Wirkens im Namen Jesu Christi sein muss.¹⁷² R. Schnackenburg verweist auf die zahlreichen neutestamentlichen Befunde (z.B. Phil 4,2f. oder 3 Joh 9f.), die eher von einer gegenteiligen Haltung und Praxis in den konkreten Gemeinden berichten. Trotzdem meint er bilanzierend: Aber „die uns verfügbaren Zeugnisse zeigen doch die nachwirkende Kraft der Weisung und des Beispiels Jesu.“¹⁷³

Übertragen auf die Strukturen einer sich bereits institutionalisierten Kirche, wie sie sich seit den Pastoralbriefen abzeichnet, bedeutet dies: Διακονεῖν ist die Handlungsmaxime des ganzen *Volkes Gottes*.¹⁷⁴ Das Amt der Kirche Christi, dessen Legitimation die Sendung durch die Kirche im Auftrag Christi ist, ist deshalb untrennbar mit der Dimension des 'Dienens' verwoben.¹⁷⁵ Eine Einschränkung auf eine bestimmte Ausformung des Amtes ist auf der neutestamentlichen Basis nicht möglich. Darüber hinaus muss allen christlich Handelnden eine dienende Haltung im Tun jeglicher Art zu Eigen sein, die sich noch einmal in der Sorge um die Nöte und die Bedürftigkeit der Nächsten konkretisiert (vgl. Röm 12,7). Und auch diese konkretere diakonische Dimension ist Grunddimension christlichen Handelns, die sich höchstens punktuell und temporal vom übrigen Handeln differenzieren lässt.

5.2.2 *Der Dienstcharakter in der Ämtertheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*

Wenn διακονεῖν die grundlegende Handlungsmaxime in der Botschaft der Evangelien ist und sich dies ebenfalls für das Heranbilden erster ekklesialer Strukturen in neutestamentlichen Zeugnissen konstatieren lässt, dann ist es stringent, wenn auch in der Verfasstheit von Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil die dienende Grundhaltung ekklesialen Handelns bekräftigt wird.¹⁷⁶ Deshalb spricht

¹⁷⁰ „Das ganze NT singt das Hohelied des Dienens“. G. Bausenhardt, *Das Amt* 217.

¹⁷¹ „Wie der Dienst Jesu an den von der Gesellschaft Ausgestoßenen zeigt, handelt es sich um eine auch gesellschaftlich belangvolle, »revolutionäre« Diakonie.“ H. Vorgrimler, *Zur Theologie* 40. – Ähnlich auch W. Stockburger, *Der Diakon* 60.

¹⁷² Vgl. H. Hoping, *Der Diakon* 195.

¹⁷³ R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* 1, 206.

¹⁷⁴ Vgl. H. Hoping, *Der Ständige Diakon* 400.

¹⁷⁵ Vgl. H.J. Weber, *Zur theologischen Ortsbestimmung* 107.

¹⁷⁶ Vgl. GS 3: „Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: [...] zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen.“

die Kirchenkonstitution vom „Priestertum des Dienstes – sacerdotium ministeriale“ (LG 10), wenn sie das sazerdotale Priestertum im Blick hat. „Das »Dienen« ist aber auch die wesensbestimmende Kennzeichnung des Apostelamtes, aus dem in spezifischer Ausprägung das dreigliedrige sacramentum ordinis hervorgegangen ist, dessen Amtsstufen [...] mit den Termini *Bischof, Presbyter* und *Diakon* unterschieden werden.“¹⁷⁷

In der Feier der Priesterweihe werden die Kandidaten nach dem deutschen Pontifikale neben der Frage nach der Bereitschaft zum Verkündigungs- und Heildienst vom Bischof auch gefragt: „Seid ihr bereit, den Armen und Kranken beizustehen und den Heimatlosen und Notleidenden zu helfen?“¹⁷⁸ *St. Knobloch* sieht hier einen wichtigen Moment im presbyteralen Handlungskontext. „Was hier auf den ersten Blick wie eine Beiläufigkeit erscheinen mag, bringt im Grunde das, was Leitung ist, erst auf den Punkt: Führung, Leitung weiß sich zuvorderst verwiesen auf die Armen und Bedrängten, die Heimatlosen und Notleidenden. Sie richtet sich zuvorderst an sie, sie hat zuvorderst mit ihnen zu tun.“¹⁷⁹ *St. Knobloch* formuliert in Bezug auf den presbyteralen Dienst zugespitzt, was in der deutschsprachigen Weiheliturgie bei allen drei Amtsstufen Frage zum Ausdruck kommt: Der Dienst an den Armen und Notleidenden gehört als eine Grundaufgabe zum ekklesialen Amt insgesamt.

Und schließlich wird auch beim ekklesialen Handeln der Laien vom ‚Dienst‘ bzw. den ‚Dienstleistungen‘ gesprochen, „daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten“ (LG 30). Dienen ist ausgehend vom Neuen Testament Grundlage jeweiligen ekklesialen Handelns kulminierend im amtlich-sakramentalen Handeln.¹⁸⁰ Die Rückverwiesenheit auf das Evangelium ist dabei wesentliches Merkmal christlich-ekklesialer Identität.¹⁸¹ Das II. Vatikanum schreibt diese grundlegend dienende Maxime ekklesialen Handelns fort und versucht sie in die Verfasstheit von Kirche am Ende des zweiten Jahrtausends zu übersetzen. Welchen Stellenwert hierbei der Diakonat einnimmt, der nach Aussage der Kirchenkonstitution des Konzils im Besonderen „zur Dienstleistung“ (LG 29) ordiniert ist, muss mit Blick auf die vorliegende Fragestellung dieser Untersuchung noch genauer be-

¹⁷⁷ *G.L. Müller*, Priestertum und Diakonat 153. – Vgl. LG 28.

¹⁷⁸ *Pontifikale (I)*, Die Weihe der Priester 27. – Die gleiche Frage ist auch in die Feier der Diakonenweihe eingefügt. Vgl. *ebd.*, Die Weihe der Diakone 31. In der Bischofsweihe dagegen ist eine ähnliche Frage auch im lateinischen Weiheformular vorhanden. Vgl. *Pontifikale Romanum* [1990], De ordinatione episcopi 40.

¹⁷⁹ *St. Knobloch*, Eucharistievollmacht 393.

¹⁸⁰ „Die Konturen solcher Seelsorge als gegenseitiger Dienst sind zuhörende, einfühlsame und annehmende Begegnungen, bei denen versucht wird, vom Leben, den Erfahrungen, Fragen und Ängsten der Betroffenen auszugehen und mit ihnen gemeinsam zu suchen und zu verstehen.“ *L. Karrer*, Zum Christ-Sein ermutigen 99.

¹⁸¹ Vgl. hierzu *W. Beilner*, Amt und Dienst 50.

leuchtet werden. Deswegen sollen an dieser Stelle diese wenigen Beobachtungen zum Dienstcharakter in der Ämtertheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils genügen.¹⁸²

5.3 Charisma und Amt

Auch der Begriff 'Charisma' wird in Bezug auf das kirchliche Amt und die amtstheologischen Überlegungen und Äußerungen und im Sinne einer grundlegenden Dimension ekklesialen Handelns häufig verwendet. Die Diskussion um die adäquate Zuordnung von Charisma und Amt ist auch für den Diakon in seiner amtlichen wie pastoralen Positionierung von Bedeutung. Deshalb soll auch dieser Begriff im Folgenden näher in den Blick genommen werden.

Unter dem Titel *Das Dynamische in der Kirche* erschien 1958 eine Sammlung unabhängig verfassender Schriften *K. Rahners*, in denen er sich der Dimension des Charismas in Amt, Dienst und Handeln der Kirche zu nähern versuchte. Dabei gelang es ihm, die Subsumierung von Charisma unter das Amt in der römischen Tradition aufzubrechen.¹⁸³ Während in der Zeit vor dem II. Vatikanum Charisma und Amt entweder Gegensätze waren und damit Charisma negativ bewertet¹⁸⁴ oder das Charisma dem Amt untergeordnet wurde,¹⁸⁵ wird von *K. Rahner* die Tür zur nachkonziliaren Entwicklung aufgestoßen, die Charisma wieder als Grundprinzip kirchlichen und kirchenamtlichen Handelns entdecken sollte.¹⁸⁶ Deshalb erscheinen seine Ausführungen schon ganz im Vokabular der sechs Jahre später promulgierten Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, wenn er resümiert: „Man sieht [...], wie auch in der Kirche etwas »vom Volk ausgehen« kann. Nicht vom Volk dieser Erde allein, aber vom Volk Gottes in der Kirche. Vom Volk Gottes, das auch unmittelbar von Gott geleitet wird.“¹⁸⁷ „Man muß lernen, solche Charismen zu sehen, wenn sie neu auftreten. [...] Und gerade die, die fest im Alten verwurzelt sind, die ein lebendiges Christentum als heiliges Erbe der Vergangenheit bewahrten, sind in Versuchung, den neuen Geist, der sich nicht immer auf die Bewährtesten niederläßt und doch ein

¹⁸² Vgl. Kapitel 7.3.

¹⁸³ „Denn es gibt Charisma, d.h. Impuls und Leitung des Geistes Gottes für die Kirche auch neben und außerhalb des Amtes.“ *K. Rahner*, *Das Dynamische* 44.

¹⁸⁴ Charisma kommt nach R. Sohms Erkenntnis im Laufe kirchenhistorischer Entwicklung nur noch im Gegensatz zum Amt vor und wird zur „minderen“ Begabung. Vgl. *R. Sohm*, *Kirchenrecht* 2, 227.

¹⁸⁵ Vgl. *R. Schnackenburg*, *Charisma und Amt in der Urkirche* 234.

¹⁸⁶ Hierzu war auch ein Wandel in der katholischen neutestamentlichen Exegese notwendig, der ausgehend von der Spannung zwischen 1951 (J. Broschs Buch 'Charismen und Ämter in der Urkirche) und 1972 (K. Kertelge 'Gemeinde und Amt im Neuen Testament') von R. Schnackenburg beschrieben wird. Vgl. *R. Schnackenburg*, *Charisma und Amt in der gegenwärtigen Forschung* 350.

¹⁸⁷ *K. Rahner*, *Das Dynamische* 64.

heiliger Geist sein kann, auszulöschen und im Namen des heiligen Geistes der Kirche zu bekämpfen, obwohl er Geist vom selben Geist ist.¹⁸⁸

L. Boff hat in seinem Buch *„Kirche: Charisma und Macht“*¹⁸⁹ faktisch die Überlegungen *K. Rahners* und des II. Vatikanums aufgegriffen und konsequent fortgeführt. Auch für ihn beschränkt sich Charisma nicht allein auf das hierarchische Amt, sondern zeigt sich im Dienst des ganzen Volkes Gottes. „Sowohl das Routinemäßige als auch das Außergewöhnliche fällt unter die Kategorie *Charisma*. [...] Ein echtes Charisma blüht dann auf, wenn die Menschen das bieten, was sie sind, was sie haben und was sie im Dienste Gottes und im Dienst an ihren Brüdern und Schwestern können. Ihre Fähigkeiten wissen sie gebunden an den Geist und wirtschaften mit ihnen wie mit den Talenten aus dem Evangelium. [...] Das Charisma ist eine Manifestation der Anwesenheit des Geistes unter den Gliedern der Gemeinde, die bewirkt, daß alles, was diese sind und tun, zum Wohle aller getan und bestimmt wird.“¹⁹⁰ Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Charisma nicht zum Selbstzweck gegeben ist, sondern seine Wirkung im Dienst an Gott und den Menschen entfaltet und somit mit bestimmten Funktionen verknüpft ist.¹⁹¹ Die Notwendigkeit einer gewissen Hierarchisierung wird von *L. Boff* nicht bestritten. Sie legitimiert sich für ihn allerdings aus dem Dienst und der Funktion heraus.¹⁹² Das heißt für ihn auch, dass es hierbei um Macht und Machtausübung gehen kann und muss. Macht ist etwas Positives, wenn sie als Dienst verstanden für das Wohl anderer eingesetzt wird. Deshalb wird von *L. Boff* auch die Macht zu den Charismen gerechnet.¹⁹³ Es geht also nicht darum, Gegensätze zwischen Charisma und Amt zu konstruieren. Charisma und Amt gehören untrennbar zusammen. Charisma ist die notwendige Grundlage und Voraussetzung, einem Amt gerecht werden zu können. Nur wer das Charisma zu einem entsprechenden Amt besitzt, darf dieses auch bekleiden – unabhängig von seinen anderen Charismen. Dies gilt im ekklesialen Zusammenhang sowohl für das sakra-

¹⁸⁸ *Ebd.* 73.

¹⁸⁹ Vgl. *L. Boff*, *Igreja: Carisma e Poder*. Die 1981 in Petrópolis erschienene Schrift setzt sich mit bestimmten Ausformungen kirchlicher Strukturen auseinander und konfrontiert diese mit den basisgemeindlichen Aufbrüchen Lateinamerikas als charismatisch geistgewirkter Bewegung. 1985 ist die Schrift unter dem Titel *„Kirche: Charisma und Macht“* in deutscher Sprache erschienen.

¹⁹⁰ *L. Boff*, *Kirche: Charisma und Macht* 273.

¹⁹¹ Vgl. *ebd.* 275: „Wie in einem Organismus hat jeder seine Funktion. Aus diesem Grund ist jeder Christ ein Charismatiker.“ – A. Papaderos konstatiert die gleiche Erkenntnis für das orthodoxe Verständnis, wenn er sagt: „Jedes Charisma wird zu einer besonderen Diakonie geschenkt“. A. Papaderos, *Die liturgische Diakonie* 7.

¹⁹² Vgl. *L. Boff*, *Kirche: Charisma und Macht* 274ff.

¹⁹³ Vgl. *ebd.* 278: „Die Tatsache, daß es in der Kirche Machtstrukturen gibt, heißt nicht, daß ihre wesentlich charismatische Natur verletzt wird. Macht kann ein Charisma sein, wenn sie zum Dienst an den Brüdern und Schwestern sowie zum Werkzeug bei der Erlangung von Gerechtigkeit in der Gemeinde wird.“

mentale Amt als auch für alle anderen gemeindlichen Dienste, wobei im sakramentalen Amt dieses Amtcharisma als besonderes ‚Weihecharisma‘ durch die vermittelte Geistesgabe hinzukommt.

Was katholische Theologen wie *K. Rahner* und *L. Boff*¹⁹⁴ über das Verhältnis von Amt und Charisma beschreiben, ist keine neue Erkenntnis. Das wissen auch schon die evangelischen Theologen wie z.B. *R. Sohm* und *A. Harnack*, die zum ausgehenden 19. Jahrhundert die Diskussion um Amt und Charisma auf der evangelischen Seite neu in Gang setzten.¹⁹⁵ All diesen Theologen kommt das Verdienst zu, auf die charismatische Verfasstheit der Kirche mit neuer Intensität verwiesen bzw. sie eingefordert zu haben.¹⁹⁶ Dass es sich dabei aber um ein Ursprungsgut kirchlich christlicher Prägung handelt, soll im Folgenden belegt werden.

5.3.1 *Der Ansatz in der paulinischen Gemeindeftheologie*

Grundgelegt ist die begriffliche und inhaltliche Bestimmung von Charisma im Neuen Testament. „Paulus hat das Verdienst, das Wort *charisma* in den Kontext der gemeindlichen Organisation eingeführt zu haben. Das aber erfordert eine tiefe mystische Erfahrung des *Christus praesens* und des *Pneuma*, im Sinne lebendiger und wirksamer Realitäten in den Initiativen der Menschen und in der

¹⁹⁴ „Aber es ist wichtig, ins Bewußtsein zurückzurufen, daß die Christen anfangs ein anderes Gemeindemodell versucht hatten, das brüderlicher, durch Austausch gekennzeichnet und in dem jeder voll beteiligt war. Dieses vormalige Modell ist in der Kirche nie in Vergessenheit geraten. Charismatische Bewegungen, Gruppen mit starkem Bezug zum Evangelium und Utopisten haben immer wieder versucht, es zu aktualisieren.“ *Ebd.* 270. – *L. Boff* zielt in seiner Darstellung eher auf die Bewahrung des Charismatischen in besonderen Gruppen, weil er die Basisgemeinden seiner lateinamerikanischen Kirche als „ungeahnte geschichtliche Chance“ (*ebd.*) für die Wiederbelebung charismatischer Gemeindefstrukturen versteht.

¹⁹⁵ Vgl. *U. Brockhaus*, Charisma und Amt 7-46. – Ein besonderes Gewicht kommt in diesem Zusammenhang der Auffassung von *R. Sohm* zu, der eine Trennung von Amt und Charisma mit beginnender Institutionalisierung ansetzt, während die Kirche der ersten Generation noch rechtsfrei charismatisch war. Vgl. *R. Sohm*, Kirchenrecht 1, 239. – „Der Sündenfall der Kirche, in dem die von Gott gegebene charismatische Organisation durch das menschliche Kirchenrecht verdrängt und beseitigt wurde, wird – nach *Sohm* – im ersten Clemensbrief sichtbar.“ *U. Brockhaus*, Charisma und Amt 17. – Diese Erkenntnis bekommt in der Sicht *Sohms* allerdings einen besonderen Stellenwert, da er in kirchlicher Struktur zusammen mit dem Kirchenrecht und dem Wesen von Kirche eine fundamentale Diskrepanz sieht. Vgl. *R. Sohm*, Kirchenrecht 1, 1ff. (Zum hier zugrunde liegenden Kirchenbegriff vgl. *S. Grundmann*, *Sohm* Sp.116f.; *R.P. de Mortanges*, *Sohm* 431f. – „Seine These ist die tiefgreifendste Herausforderung an die Wiss. nicht nur des ev., sondern auch des kath. Kirchenrechts. Ihr kann nur durch den theol. Erweis begegnet werden, daß das KR aus dem Wesen der Kirche folgt.“ *W. Aymans*, *Sohm* 688. – Vgl hierzu auch *W. Kasper*, Glaube und Geschichte 360: „Nach Paulus ist auch das Amt selbst ein wesentliches Charisma der Kirche.“ – Deshalb ist für *W. Kasper* die strikte entwicklungsgeschichtliche Trennung von Charisma und Amt im Ansatz *R. Sohms* illegitim. Ungeachtet dessen bleibt der historische Befund *Sohms* und seine These einschließlich der Wirkungsgeschichte für die weitere theologische Diskussion beachtenswert.)

¹⁹⁶ Vgl. *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der Urkirche 234. – *Schnackenburg* beschreibt diese Entwicklung auf der Ebene der neutestamentlichen Exegese. – Ergänzend auch *Anm.* 186.

Gemeinschaft der Gläubigen, die sich darum bemühen, das neue, vom Evangelium bestimmte *ethos* in ihrem Leben zu verwirklichen.¹⁹⁷

Paulinische Gemeindeftheologie auf der Grundlage einer geistgewirkten charismatischen Struktur¹⁹⁸ ist im Besonderen in Röm 12 und 1 Kor 12 (weitergehend auch in 1 Kor 13f.) zu entdecken.¹⁹⁹ Die sogenannten *Charismen* des Paulus zählen eine Vielzahl von Charismen auf, die die konkreten Gemeinden (z.B. in Korinth) ausgezeichnet haben.²⁰⁰ Gerade diese Schilderungen geben das (idealierte) Gemeindeverständnis²⁰¹ von Paulus wieder.²⁰²

¹⁹⁷ L. Boff, Kirche: Charisma und Macht 291. – R. Schnackenburg weist auf den seltenen Gebrauch des Wortes *Charisma* im hellenistischen Zusammenhang hin und unterstreicht somit die Besonderheit des Wortes im paulinischen Kontext. Vgl. R. Schnackenburg, Charisma und Amt in der Urkirche 235. – Ebenso E. Schweizer, Konzeptionen 316; H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief 86. – H.-J. Klauck nennt die „heutige inhaltliche Füllung im wesentlichen eine Schöpfung des Paulus“. *Ebd.* – Ähnlich auch W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther 7/3, 137. – Nur der 1. Petrusbrief verwendet das Wort Charisma außerhalb der paulinischen Tradition (1 Petr 4,10). Die Analogie zur paulinischen Gemeindeftheologie, insbesondere zu 1 Kor 12,7, ist in diesem Zusammenhang allerdings auffällig. Vgl. H. Frankemölle, 1. Petrusbrief 24-26. – H. Frankemölle ist mit einer Zuordnung des 1. Petrusbriefes ins deuteropaulinische Schrifttum sehr zurückhaltend und sieht gewisse Analogien eher in einer gemeinsamen Tradition. – Ebenso N. Brox, Der erste Petrusbrief 47-51, besonders 49. – Trotzdem stellt er bei 1 Petr 4,10 fest: „Der paulinische Charakter ethischer Elemente des 1 Petr ist an dieser Stelle aber immerhin besonders deutlich.“ *Ebd.* 207. – Siehe auch J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament 276f; H.-J. Klauck, Gemeinde-Amt-Sakrament 229. – F.-R. Prostmeier sieht zwischen 1 Petr und den Paulusbriefen eher eine literarische Abhängigkeit, wie aber auch zu der markinischen Tradition. Vgl. F.-R. Prostmeier, Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief 24-37. – Zur zeitlichen Einordnung um 90 n. Chr. vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 416. – Der 1. Petrusbrief kennt noch eine charismatisch verortete Prägung von Gemeinde, die aber im Vergleich zu einer Konkretisierung und Idealisierung bei Paulus bereits in die Institutionalisierung übergeht. Deshalb nennt der Petrusbrief konkret auch nur die Charismen *Reden* und *Dienen* (vgl. 1 Petr 4,11).

¹⁹⁸ R. Schnackenburg spricht sehr zurückhaltend von ‚charismatischer Struktur‘ und verweist auf die Intentionen paulinischer Darstellungen (z.B. die Einordnung von glossolaler Zungenrede in 1 Kor). Noch fragwürdiger erscheint ihm deshalb der Begriff ‚charismatische Gemeindeverfassung‘. Vgl. R. Schnackenburg, Charisma und Amt in der gegenwärtigen Forschung 355.

¹⁹⁹ Paulus sieht auch sein eigenes Apostelamt im Horizont eines Charismas als einer von Gott verliehenen Gnade. *Charisma* und *Charis* liegen so eng beieinander. Vgl. R. Schnackenburg, Charisma und Amt in der Urkirche 235f; W. Schrage, Der erste Korintherbrief 7/3, 137f. – Zu den Verwendungen des Begriffs Charisma bei Paulus unabhängig von 1 Kor 12-14 und Röm 12 in einem recht weit gefassten Rahmen vgl. U. Brockhaus, Charisma und Amt 130-138.

²⁰⁰ Zum Verhältnis tatsächlicher korinthischer Charismen und paulinischer Idealisierung vgl. U. Brockhaus, Charisma und Amt 208f.

²⁰¹ J. Roloff verweist auf die noch grundlegende Sicht des Paulus, der eben keine konkrete Gemeindeverfassung vertrete. Die Gemeindefstruktur gliedert sich in das gemeindliche Grundphänomen *Charisma* ein. Vgl. J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament 138f. – Ebenso R. Schnackenburg, Charisma und Amt in der Urkirche 240. – Vgl. hierzu auch W. Beinert, Der Heilige Geist 268. – Verwiesen sei auch besonders auf das paränetische Anliegen des Paulus, das er mit seiner Charismenlehre verfolgt. Vgl. U. Brockhaus, Charisma und Amt, besonders 190 und 202. – Trotzdem ist die paulinische Charismenlehre offen für Fragen der Gemeindeverfassung. „Aber sie geht darin nicht auf“. *Ebd.* 220. – „Paulus hat in den Charismen also ein wesentliches Prinzip christlichen Handelns erkannt.“ *Ebd.* 238.

²⁰² Vgl. besonders 1 Kor 12,28. – Vgl. hierzu H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief 91.

Entscheidend ist zum einen die Vielfalt.²⁰³ Dabei kommt wirklich einem jedem²⁰⁴ Mitglied der Gemeinde ein Charisma zu, das zwar unterschiedlich gewichtet, aber nicht unterschiedlich gewertet werden kann.²⁰⁵ „Keiner also repräsentiert den Leib als ganzen; aber auch keiner ist entbehrlich.“²⁰⁶ Hier wird die ganze Spannung kirchenhistorischer Entwicklung deutlich, wenn man diesen paulinischen Ansatz von der `ecclesia` als Leib Christi in Relation zur Unterscheidung von `ecclesiasti` (Kleriker) als den eigentlichen Kirchengliedern und `christiani` (Laien) setzt²⁰⁷ und dies wiederum an die *Volk Gottes*-Ekklesiologie von *Lumen Gentium*²⁰⁸ rückbindet. „Alle Wirkungen des Geistes sind gerade in ihrer Verschiedenheit voneinander wichtig und jeweils unersetzbar. Darum sollen die Charismatiker ihre empfangenen Gaben einerseits voll ausschöpfen und sich ganz darin engagieren, andererseits sich auf die jeweils ihnen gegebene Funktion beschränken.“²⁰⁹ Die paulinischen Charismentafeln zählen Charismen und Charismengruppen nur exemplarisch auf. Bei der Betroffenheit aller Gemeindemitglieder von geistgewirkten Charismen will die paulinische Darstellung nicht erschöpfend sein.²¹⁰ Einem charismatischen Zusammenwirken entgegengesetzt war die Vorstellung von der `so-

²⁰³ Vgl. Röm 12,6a.

²⁰⁴ Zur besonderen Gewichtung des ἐκάστῳ – jedem, siehe *W. Schrage*, Der erste Korintherbrief 7/3, 146.

²⁰⁵ Vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer 6/3, 13: „Das aber heißt für ihr Verhältnis untereinander, des einzelnen Christen zum einzelnen Christen, daß sie nichts anderes füreinander sind und sein dürfen als Glieder.“ – Es geht also nicht um eindeutig identifizierbare Träger, sondern um Funktionen, „die prinzipiell allen zugetraut werden.“ *G. Bausenhardt*, Das Amt 170. – Zur Gewichtung meint H.-J. Klauck: „Selbstverständlich können mehrere Charismen in einer Person konzentriert sein“. – Als Ausnahme gesteht H.-J. Klauck Paulus und seinem Amt doch eine besondere Wertigkeit zu, wenn er sagt: Das „beste Beispiel für einen »Supercharismatiker«, der alles kann, ist Paulus selbst.“ *H.-J. Klauck*, Gemeinde-Amt-Sakrament 227. – Vgl. dagegen *W. Schrage*, Der erste Korintherbrief 7/3, 164, der auch in Paulus keinen `Allround-Charismatiker` sieht und Paulus selbst als Beweis dafür nennt.

²⁰⁶ *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer 6/3, 13.

²⁰⁷ Vgl. hierzu die frühesten theoretischen Überlegungen des Humbert von Silva Candida (+ 1061). *Humbert von Silva Candida*, Adversus Simoniacos Liber III, Caput VIII. 208ff. – Im Vergleich zu einer Differenzierung der Kirche des fünften Jahrhunderts von Christentum und heidnischer Umwelt, bewirkt die Abgrenzung des 11. Jahrhunderts den Gegensatz von klerikaler und laikaler Kultur. Vgl. *M. Kehl*, Die Kirche 349. – Entscheidende Etappen dieser Entwicklung sieht Wiedenhofer in den antireformatorischen und antiliberalen Phasen der römischen Kirchenhistorie. Vgl. *S. Wiedenhofer*, Ekklesiologie 102. – Wie prägend diese Differenzierung war, zeigt noch Anfang des 20. Jahrhunderts die Tatsache, dass beim besonderen Priestertum im Gegensatz zum gemeinsamen, vom „eigentlichen Priestertum“ gesprochen wird. Vgl. *M.J. Scheeben/L. Atzberger*, Handbuch der katholischen Dogmatik 4, 388. – Umfassend und durchaus kritisch stellt zur selben Zeit R. Sohm diese gesamte Entwicklung dar. Vgl. *R. Sohm*, Kirchenrecht 2, 226-257. – Dagegen bleibt in der byzantinischen Kirche zumindest in den Texten *Charisma* als lebendige Größe. „Im Rahmen der ökumenischen Dialoge wird häufig das Problem des Verhältnisses zwischen Amt und Charisma diskutiert. Die byzantinischen liturgischen Texte mit ihrem pneumatologischen und epikletischen Charakter sehen Amt und Charisma nicht getrennt oder antagonistisch.“ *E. Theodorou*, Das Priestertum 125.

²⁰⁸ Vgl. LG 9-11; und besonders 32: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi.“

²⁰⁹ *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer 6/3, 14.

²¹⁰ Vgl. *H.-J. Klauck*, Gemeinde-Amt-Sakrament 226f. – Ähnlich *H. Küng*, Die charismatische Struktur 286.

cietas inaequalis', die noch bis in die Zeit vor dem II. Vatikanum prägend war.²¹¹ Es braucht daher nicht zu verwundern, dass sich die Rede von Charisma bis in diese Zeit nur auf das Amt bezog und Charismen darüber hinaus als problematisch erachtet wurden.²¹²

Im paulinischen Ansatz ist auch die Funktion²¹³ eines Charismas entscheidend: „Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt.“ (1 Kor 12,7). Nur dann handelt es sich also um Charismen, wenn sie den anderen dienen.²¹⁴ Dabei bleibt unbestritten, dass es sich um eine Gabe bzw. Gnade des Heiligen Geistes handelt.²¹⁵ „Darum ist es irreführend, die charismatische Ordnung als eine demokratische zu bezeichnen, weil hier Vorstellungen von der Volkssouveränität auf eine Gemeinschaft übertragen werden, die überhaupt nicht »von unten«, vom Volk her, sondern »von oben«, durch den göttlichen Geist bestimmt wird.“²¹⁶

Die paulinische 'ecclesia' bedarf eines Ineinandergreifens sämtlicher Charismen und Fähigkeiten.²¹⁷ Wie in der Theologie der konziliaren Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* bildet das ganze *Volk Gottes* die Gemeinde oder den *Leib Christi*, wie es Paulus nennt.²¹⁸ Doch bedarf es für das Funktionieren auch der Leitung, die ebenfalls den Charismen zuzuordnen ist. Während Paulus in diesem Zusammenhang nur die Ämter „Apostel“²¹⁹, „Propheten“ und „Lehrer“ nennt²²⁰, kommen an anderer

²¹¹ Der „Klerus, ausschließliches Subjekt der kirchlichen Gewalt, ist gegliedert in die hierarchische Ordnung der Bischöfe, Priester und Diakonen“. *F. Hettinger*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie 530.

²¹² Auch die paulinischen Charismen müssen in einer solchen Sichtweise als problematisch ausgesondert werden. „Zum Wesen der Kirche gehörten diese außerordentlichen Gnadengaben schon deswegen nicht, weil sie so frühe, noch zu Lebzeiten der Apostel, verschwanden.“ *Ebd.* 535.

²¹³ In Röm 12,6 bestätigt Paulus die Wichtigkeit der Charismen in ihrer jeweiligen Funktion. Vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer 6/3, 13.

²¹⁴ Vgl. *H.-J. Klauck*, Gemeinde-Amt-Sakrament 227. Ebenso *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament 137; *R.M. Hübner*, Die Anfänge 51.

²¹⁵ Vgl. *W. Schrage*, Der erste Korintherbrief 7/3, 146.

²¹⁶ *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der Urkirche 239. – *W. Schrage* verweist in diesem Zusammenhang auf die Charismen aller Gemeindemitglieder und beschreibt somit einen Wesenszug von *Charisma*. „Pneumabestimmt ist nach Paulus eben gerade auch das Nicht-Besondere.“ *W. Schrage*, Der erste Korintherbrief 7/3, 141, Anm. 155.

²¹⁷ „Das ist eine Spitze gegen die überheblichen, sich rühmenden korinthischen Enthusiasten (vgl. 4,8). [...] Solche Charismen werden nicht nur einzelnen bevorzugten Gemeindemitgliedern gegeben, sondern grundsätzlich allen, so daß faktisch kein Gemeindeglied von dieser Gabenverteilung ausgeschlossen ist. [...] Alle Charismen müssen also verwendet werden, daß sie der ganzen Gemeinde zum Nutzen sind. Hier ist die polemische Spitze gegen die Glossolalen besonders greifbar.“ *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der Urkirche 237f.

²¹⁸ Vgl. 1 Kor 12,12; Röm 12,5. – *R. Pesch* beschreibt im Bild vom *Leib Christi* das Verhältnis von der Vielfalt in der Ausprägung der Charismen, die in ihrer Wertigkeit dennoch gleich sind. Vgl. *R. Pesch*, Römerbrief 91.

²¹⁹ Paulus hat sich selbst diesem Amt zugehörig verstanden und es von seinem Auftrag her legitimiert. Vgl. *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der Urkirche 241. – „Diese Führungsaufgabe nimmt der Apostel auch darin wahr, daß er die in einer Gemeinde auftretenden Dienste bekräftigt, stützt und stärkt.“ *Ebd.* 243. –

Stelle auch „Bischöfe“ und „Diakone“ (Phil 1,1) vor. „1 Kor 12,28 könnte eine Nahtstelle sein, wo ein mehr autoritatives und ein charismatisches Verständnis des Apostolats zusammentritt [sic!]. Denn unbestreitbar werden die »Apostel« an dieser Stelle als Charismatiker gesehen; zugleich aber wird ihnen durch die Voranstellung eine führende Position eingeräumt.“²²¹ Zur Beziehung von Amt und Charisma bei Paulus kann man sich zusammenfassend dem Urteil *H.-J. Klaucks* anschließen, der feststellt: „Amt und Charisma gegeneinander auszuspielen, wird diesem komplexen, vieldimensionalen Befund nicht gerecht. Man müßte eher sagen, daß Paulus der Entwicklung von Ämtern einen kräftigen Impuls mitgibt, indem er sie nicht nur hinnimmt, sondern durch Eingliederung in das charismatische Modell theologisch aufwertet.“²²²

Wie schnell die Institutionalisierung und damit verbunden die inhaltliche Verengung des Begriffes 'Charisma' vonstatten gegangen sind, zeigt der Charisma-Begriff in den Pastoralbriefen²²³. Zwar wissen sich die Briefe der paulinischen Tradition verpflichtet²²⁴, sie dokumentieren dabei aber bereits

Die Bindung des Apostelamtes an die Direktberufung beinhaltet das Ende mit der ersten Generation. Vgl. *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament 140. – Zur Unterschiedlichkeit neutestamentlicher Apostelbegriffe vgl. *U. Brockhaus*, Charisma und Amt 112-123.

²²⁰ *R. Schnackenburg* führt diese Trias auf eine dem Paulus aus der antiochenischen Gemeinde bekannte Struktur zurück. Vgl. *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der Urkirche 242. – Ebenso *H.-J. Klauck*, Gemeinde-Amt-Sakrament 208. – „Sie alle haben es mit der Glaubensverkündigung und deren Vertiefung und Befestigung zu tun, also mit ausgesprochen kerygmatisch-didaktischen Funktionen. Damit erhält die Weitergabe des urchristlichen, auf das Zeugnis der Apostel gestützten Kerygmas eine Vorrangstellung vor allen sonstigen Tätigkeiten in der Gemeinde, die nachher aufgezählt werden.“ *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der Urkirche 243. – Wanderapostel, Propheten und Lehrer werden letztmalig in der *Didache* (11.13) genannt und sind danach zugunsten der Gemeindeämter (Episkopen, Presbyter und Diakone) bereits gänzlich verschwunden. Vgl. hierzu *G. Schöllgen*, Einleitung zur *Didache* 58-68; ebenso *G. Bausenhardt*, Das Amt 159f.

²²¹ *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der Urkirche 242. Vgl. auch *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der gegenwärtigen Forschung 360. – Trotzdem darf hier noch nicht von einer Hierarchisierung ausgegangen werden. Dies würde dem Anliegen des Apostels Paulus vielmehr widersprechen. Vgl. *W. Schrage*, Der erste Korintherbrief 7/3, 231ff. Eher könnte eine Blickerweiterung über die konkrete Gemeinde hinaus impliziert sein. Vgl. *ebd.* 235. – Etwas anders urteilt *Wilckens*, der ausgehend von Aposteln und nachgestellt den Propheten und Lehrern von einer deutlichen „Rangordnung unter den Charismen“ spricht. Vgl. *U. Wilckens*, Das Amt des Geistes 48. Dabei erinnert es bereits stark an ein späteres Amtsverständnis, wenn er sagt: „Nur im Charisma des Apostels wirkt die heilschaffende Kraft der Gnade selbst, die in Tod und Auferstehung Christi ihr Kraftzentrum hat und die eigentlich kirchengründende Kraft ist.“ *Ebd.* 49. – Trotzdem verneint auch *Wilckens* eine Hierarchisierung im Sinne einer abgestuften Geistbegabung. Vgl. *Ebd.* 51.

²²² *H.-J. Klauck*, 1. Korintherbrief 93. – „Dauerhaftes Engagement der Charismen macht sie noch nicht zu Ämtern mit bestimmten Pflichten und Rechten, verleiht ihnen aber doch eine gewisse Verlässlichkeit und Stetigkeit“. *G. Bausenhardt*, Das Amt 175. – Der paulinische Ansatz hat Konsequenzen für die später entstandenen Ämter: „Paulus [...] setzt einen klaren Maßstab. Das Amt soll immer als ein Dienst an der Sache Jesu und an der Gemeinde verstanden werden. Das Amt in der Kirche muß sich daran orientieren, muß in der Art der Amtsausübung Dienst sein.“ *Ch. Heimpel*, Es ist gut für euch 580.

²²³ Zur historischen und theologischen Einordnung der Pastoralbriefe vgl. *O. Knoch*, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief 5-15. – Zur Namensgebung siehe *ebd.* 5.

²²⁴ Vgl. 1 Tim 1,1; 2 Tim 1,1.

eine andere Gemeindestruktur.²²⁵ Die beiden Stellen in 1 und 2 Tim, die den Begriff 'Charisma' verwenden, zeigen jeweils einen ähnlichen Zusammenhang. Beide Male geht es um die Einsetzung in ein kirchliches Amt und beide Male erfolgt dies durch die gleiche Form der *Handauflegung*.²²⁶ „Älteste“²²⁷ legen „aufgrund prophetischer Worte“²²⁸ die Hände auf und vollziehen somit eine Amtseinführung. Neben der Handauflegung als Einsetzungsritus für kirchliche Ämter²²⁹, der in Ost- und Westkirche normativ wurde und als Garantie für apostolische Sukzession betrachtet wird, fällt auf, dass durch die Amtsübergabe 'Charisma' verliehen wird.²³⁰

Nur in diesem Zusammenhang kennen die Pastoralbriefe das noch von Paulus allen Gemeindegliedern zugestandene geistgeschenkte Charisma.²³¹ In kürzester Zeit also war nicht nur der erste Ansatz von Institutionalisierung vollzogen, sondern auch die komplette Reduzierung der Charismengabe auf ein im Entstehen begriffenes Amt.²³² Dies ist zwar noch keine Erkenntnis über die Vielfältigkeit ein-

²²⁵ Es erscheint angemessenen, von einem natürlichen Prozess zwischen paulinischer Konzeption und nachpaulinischer Entwicklung zu sprechen. Vgl. *F. Hahn*, Grundfragen von Charisma 340. – Hahn sieht erst in der Parallelisierung von alttestamentlichen Priestertraditionen und frühkirchlicher Amtsentwicklung ab dem 1. Klemensbrief (Vgl. Anm. 66) die entscheidende Engführung, die die charismatische Grundlegung zurückdrängt. Vgl. *ebd.* 344f. – Die Gründe, die zu einer recht raschen Institutionalisierung der neutestamentlichen Gemeinden geführt haben, könnten sowohl in der schnellen Entwicklung zur Großkirche, wie auch in der Gefährdung durch gnostische Strömungen liegen. Vgl. *O. Knoch*, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief 36. – Neben der Nennung eines diakonalen Amtes (1 Tim 3,8-13) gibt es auch einen Episkopat (1 Tim 3,1-7). Zu den Episkopen analog erscheinen die 'Ältesten' (1 Tim 5,17-22), während darüber hinaus noch der Stand der Witwen (1 Tim 5,3-16) erwähnt wird.

²²⁶ 1 Tim 6,13-16 tradiert vermutlich ein zur Handauflegung gehörendes Ordinationsformular. Vgl. *J. Roloff*, Der erste Timotheusbrief 263.

²²⁷ Vgl. 1 Tim 4,14. und 2 Tim 1,6 bezeichnen den Verfasser als denjenigen, der die Hände aufgelegt hat.

²²⁸ *O. Knoch* verweist hier neben der geistgewirkten Erwählung allerdings auch auf die Befähigung der Kandidaten (siehe 1 Tim 3,1-7.8-13). Vgl. *O. Knoch*, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief 35. – *Brox* versucht den Vorgang der 'prophetischen Worte' zur Ordination in 1 Tim nachzuzeichnen, wenn er davon ausgeht, dass Propheten die Ordination mit geistbegabten, prophetischen Reden begleiteten. „Die darin bezeugte frühchristliche Gepflogenheit anlässlich der Ordination darf man sich vielleicht so vorstellen, daß die Propheten sowohl ihre Überzeugung von der Qualität des Ordinierten als auch ihre (Gebets-) Wünsche für seine künftige Wirksamkeit in die Form zuversichtlicher Voraussagen über seine Bewährung kleideten. Solche Voraussagen müssen vom Amtsträger selbst nachträglich als bindend aufgefaßt werden. Sie bedeuten Rückhalt und Stärkung.“ *N. Brox*, Die Pastoralbriefe 118.

²²⁹ Paulus selbst kennt noch keine Handauflegung als Amtseinsetzung. Vgl. *O. Knoch*, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief 35.

²³⁰ Vgl. *G. Bausenhardt*, Das Amt 179.

²³¹ Vgl. *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament 265.

²³² *H.-J. Klauck* sieht noch einen gewissen Rest paulinischer Charismenvorstellung in der Tatsache der geistbestimmten prophetischen Bestimmung der Amtsträger durch „prophetisch begabte [...] Charismatiker“. *H.-J. Klauck*, Gemeinde-Amt-Sakrament 228. Ebenso *O. Knoch*, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief 36. – Stärkere Veränderungen sieht hier *Schnackenburg*: „Es ist klar, daß damit den Amtsträgern eine geistliche Gabe, die sie auch entsprechend für ihr Amt nutzen sollen (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), zugesprochen wird. [...] In Wirklichkeit liegt eine verschiedene Sicht mit verschiedenen Begriffen von Charisma vor.“ *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der Urkirche 240. – Zur Herausbildung gewisser neutestamentlicher Amtsvorstellungen vgl. auch Kol 1,25.

zelter Amtsausformungen²³³, aber doch eine klare Einschränkung auf bestimmte Personen.²³⁴ Darüber hinaus fällt auf, dass die Charismenvergabe erst durch die Amtseinsetzung vonstatten geht, also durch 'Mittler' vollzogen wird.²³⁵ Die lange Entwicklung ekklesialen Amtes ist an dieser Stelle bereits anfanghaft erkennbar und hat im Laufe der Kirchengeschichte beachtliche Rezeption gefunden.

5.3.2 *Konsequenzen für die Ekklesiologie des II. Vatikanums*

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sehr bewusst in ihrer Vorstellung vom gemeinsamen Priestertum des ganzen *Volkes Gottes* (LG 10) auch an die paulinische Charismenlehre angeknüpft.²³⁶ Zum einen wird durch diese Sicht von der gemeinsamen Teilhabe besonders am prophetischen Amt Christi die Einheit des *Volkes Gottes* im Glauben und in der Glaubensautorität konstatiert und somit die 'societas inaequalis' überwunden.²³⁷ Gerade in der „Universitas fidelium“ (LG 12) sieht *H. Küng* den Rückgriff auf die paulinische Sicht von der Verteilung der Geistesgaben auf alle Gemeindeglieder. „Zu beachten ist, daß hier einerseits die alte traditionelle und nicht klerikalistisch beschränkte Umschreibung der Kirche als »universitas« oder »congregatio fidelium« aufgenommen wird, daß aber andererseits der Geist nicht in einer abstrakten Kirche als solcher, sondern im einzelnen Christen wohnt (»habent« – Plural! – bezieht sich nicht auf universitas, sondern auf fidelium).“²³⁸ Und dies führt zur Anerkennung der charismatischen Bedeutung einer und eines

²³³ Vgl. Anm. 225.

²³⁴ Diese Reduzierung von Charisma auf das Amt wird auch in Abgrenzung zu gnostischen Strömungen gesehen, die sich auf die Autorität ihrer persönlichen 'Charismen' beriefen. Vgl. *O. Knoch*, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief 36.

²³⁵ Während die Mittlerfunktion in der Amtseinführung in der Tradition immer stärker zum Garant für die Amtssukzession geworden ist (2 Tim 1,6 spricht eher für den Sukzessionsgedanken), hat dieser Aspekt in 1 Tim 4,14 wohl ursprünglich bewusst keine Rolle gespielt. Hat das frühe Judentum zur gleichen Zeit durch Handauflegung die Sukzession der Lehre garantiert, so wurde die frühchristliche Handauflegung als Geistvermittlung verstanden. Vgl. *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament 266; *J. Roloff*, Der erste Timotheusbrief 258 und 264ff. – Roloff verweist hier auch auf die postbaptismale Handauflegung nach Apg 8,17f und 19,1-6 als christlichen Erstverwendungsort der Handauflegung. Für die Garantie einer Glaubenssukzession war das Ablegen des Glaubensbekenntnisses (1 Tim 6,12) vorgesehen. – Vgl. ebenfalls *O. Knoch*, 1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief 36; *R. Schnackenburg*, Charisma und Amt in der Urkirche 246. – *E. Schweizer* sieht die Gnadengaben bereits vorhanden, die durch die Propheten „entdeckt und durch Handauflegen des Apostels und Presbyteriums anerkannt“ werden. Vgl. *E. Schweizer*, Konzeptionen 326. – *Hahn* warnt allerdings davor, die Handauflegung als rein äußerliches Zeichen anzusehen. Vgl. *F. Hahn*, Grundfragen von Charisma 343.

²³⁶ „Damit [LG 12] ist prinzipiell der Antagonismus zwischen Klerus und Laien aufgebrochen.“ *W. Beinert*, Autorität um der Liebe willen 47. – LG 12 wird inhaltlich noch einmal in LG 32 aufgegriffen. – „Hier öffnet sich eine 'Stände-Ekklesiologie' hin auf die Sicht der Kirche in ihrer charismatischen Grundstruktur.“ *G. Bausenhardt*, Das Amt 280. – Vgl. auch AA 2: „Es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung.“

²³⁷ Vgl. LG 12.

²³⁸ *H. Küng*, Die charismatische Struktur 282.

jeden Einzelnen. „Daß das ganze Volk am prophetischen Amt Christi teilhat, bedeutet nichts anderes, als daß wiederum das *ganze* Volk und jeder einzelne vom Heiligen Geist »gesalbt«, erfüllt und bewegt ist.“²³⁹ Dabei erkennt *Lumen Gentium* auch die funktionale Bedeutung dieser geistgeschenkten Gaben an und bezieht sich auf den ersten Korintherbrief: „Durch diese [Gaben des Geistes] macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen gemäß dem Wort: »Jedem wird der Erweis des Geistes zum Nutzen gegeben« (1 Kor 12, 7).“²⁴⁰

Doch auch der kurz zuvor zitierte Bezug auf den ersten Korintherbrief²⁴¹ zeigt die Rezeption paulinischer Ekklesiologie durch die Kirchenkonstitution und ist für das Verstehen ekklesialer Strukturen ebenso wichtig, wie er für die Diskussionen um eine Amtstheologie von besonderem Interesse ist. Die Funktionalität und der Nutzen für die Gemeinde legitimieren die Charismen ebenso wie die Tatsache, dass sie vom Geist Gottes frei geschenkte Gaben sind. Dieser Verweis auf 1 Kor 12,11 kann nicht ohne Folgen für die konkrete Gestaltung von Gemeinde²⁴² und ihren Diensten bleiben.

Bei der notwendigen Anerkennung für das, was in *Lumen Gentium* besonders an dieser Stelle geleistet wurde, mag die immer noch problematische Rezeptionsgeschichte von LG 12 nicht verwundern, wenn man die Beiträge einzelner Konzilsväter vor Augen hat, die einer traditionellen Ekklesiologie verhaftet waren. Verwiesen sei hier exemplarisch nur auf Kardinal *E. Ruffini*, Erzbischof von Palermo, der Charismen als ein Phänomen der Apostelzeit beschränkt sehen wollte.²⁴³ „Dagegen betonte nun *Suenens* mit Nachdruck, die Charismen gehörten zum Wesen der Kirche und dürften ihr niemals fehlen. Ohne sie würde die hierarchische Ordnung nur als reiner Verwaltungsapparat erscheinen.“²⁴⁴ Kardinal *L.J. Suenens* war es, in dessen Reden sich bereits die Theologie von LG 12 auf dem Fun-

²³⁹ *Ebd.* – A. Grillmeier verdeutlicht die Bedeutung, wenn er sagt: „Charismatiker stellen nicht eine besondere Klasse dar. Sie sind weder auf die Laien im Gegensatz zum Amt, noch auf die Religiösen im Gegensatz zu den Menschen in der Welt beschränkt.“ *A. Grillmeier*, Kommentar zu Kapitel II [Lumen Gentium], 190.

²⁴⁰ LG 12. – „Das echte Charisma ist nicht einfach, wo Wunder ist, sondern wo Dienst ist: verantwortungsbewußter Dienst zur Erbauung, zum Nutzen der Gemeinde.“ *H. Küng*, Die charismatische Struktur 285. – Vgl. auch *W. Beilner*, Amt und Dienst 48f.

²⁴¹ „Derselbe Geist heiligt außerdem nicht nur das Gottesvolk durch die Sakramente und die Dienstleistungen, er führt es nicht nur und bereichert es mit Tugenden, sondern »teilt den Einzelnen, wie er will« (1 Kor 12, 11), seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden.“ LG 12.

²⁴² Insgesamt sieht A. Grillmeier in LG 12 eine besondere Würdigung von Teil- und Ortskirche. Vgl. *A. Grillmeier*, Kommentar zu Kapitel II [Lumen Gentium], 191.

²⁴³ Vgl. *E. Card. Ruffini*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 84-87.

²⁴⁴ *W. Seibel/L.A. Dorn*, Tagebuch des Konzils 91. „Omnino vitandum est ne structura hierarchica Ecclesiae appareat ut apparatus administrativus sine intima connexione cum donis charismaticis Spiritus Sancti in *ipsa Ecclesia*.“ *L.J. Card. Suenens*, in: ASCOV, Volumen II, Pars III, 175.

dament paulinischer Charismenlehre abzeichnete.²⁴⁵ „Dieses geisterfüllte Wesen der Kirche werde in den Charismen sichtbar. [So] müßten sich die Charismen in den Dienst des Ganzen einordnen; aber man dürfe das Element der Ordnung, das in der Hierarchie repräsentiert sei, nicht so überbetonen, daß das Charismatische an den Rand gedrängt werde“.²⁴⁶

Auch das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Christifideles Laici* von Papst *Johannes Paul II.* vom Dezember 1988 versucht, das Verhältnis von Amt und Charisma in einem ‚Zueinander‘ zu beschreiben. „Der Heilige Geist vertraut der Kirche als *communio* die verschiedenen Ämter an. Zugleich bereichert er sie mit anderen besonderen Gaben und Impulsen, *Charismen* genannt.“²⁴⁷ Es ist die Angst vor der Förderung ‚falscher‘, für die Kirche nicht fruchtbarer Charismen, wenn postuliert wird: „Darum dispensiert kein Charisma von der Rückbindung an die *Hirten der Kirche* und von der Unterordnung unter sie.“²⁴⁸ Der positive Wert der geistgewirkten Gaben²⁴⁹ tritt hier wieder eher in den Hintergrund. Es zeigt sich in diesem Dokument wieder stärker die Angst vor unkontrolliert wirkenden Charismen. Eine unterschiedliche Wertigkeit der Charismen wird sichtbar, wenn das Amt als „das Charisma des Heiligen Geistes“²⁵⁰ bezeichnet wird. Dagegen werden die „Dienste, Aufgaben und Funktionen der Laien“ in ihre klare Unterordnung verwiesen. „Die Erfüllung einer solchen Aufgabe *macht den Laien aber nicht zum Hirten*: Nicht eine Aufgabe konstituiert das Amt, sondern das Sakrament des *Ordo*.“²⁵¹ Insgesamt wird somit ‚Charisma‘ als geistgewirkte Fähigkeit für einen gemeindestiftenden Dienst in diesem päpstlichen Schreiben wieder eher ängstlich bzw. skeptisch betrachtet.

Dabei hatte schon *H. Küng* in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts auf die Defizite hingewiesen, die sich für die Gemeinden bei übergroßer Angst vor den Charismen aller Gläubigen ergeben würden. „Wo in einer Kirche, wo in einer Gemeinde nur Amtsträger und nicht alle Gemeindeglieder tätig sind, ist ernsthaft zu fragen, ob hier mit den Charismen nicht auch auf den Geist verzichtet

²⁴⁵ „Eindringlich warnt Suenens davor, die Doppelbegriffe »Charisma – Institution« und »Gläubige – Hirten« als Gegensätze anzusehen.“ *K. Wittstadt*, Erneuerung 101.

²⁴⁶ *W. Seibel/L.A. Dorn*, Tagebuch des Konzils 92. Vgl. *L.J. Card. Suenens*, in: ASCOV, Volumen II, Pars III, 176f.

²⁴⁷ *Johannes Paul II.*, *Christifideles Laici* 24.

²⁴⁸ *Ebd.* – Vgl. hierzu den ähnlichen Duktus im Dokument der deutschen Bischöfe von 1995: *Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde*.

²⁴⁹ Vgl. LG 12. – Hierzu auch *J.B. Hilberath*, Ordinationstheologische Leitlinien 37.

²⁵⁰ *Johannes Paul II.*, *Christifideles Laici* 22.

²⁵¹ *Ebd.* 23.

wird.²⁵² Ebenso verweisen auch andere Theologen auf die Umsetzung charismatischer Vielfalt in gemeindlicher Realität.²⁵³ Das Amt hat die Aufgabe, die vom Geist geschenkten Charismen fruchtbar werden zu lassen.²⁵⁴ Hierin steckt eine Besonderheit des amtlichen Charismas als sakramental vermittelte Gnadengabe neben den persönlichen Charismen, die jeder potentielle Amtsträger mitbringt.²⁵⁵

Geht man vom paulinischen und nachpaulinischen Verständnis aus, kann dem Charisma eine Schlüsselstellung für die gemeindlichen Dienste und Vollzüge eingeräumt werden.²⁵⁶ Jedes Glied der Gemeinde ist Charismenträger.²⁵⁷ Dabei können Charismen nur als geistgegeben betrachtet werden, wenn sie anderen von Nutzen sind, somit also funktional oder besser zielorientiert sind.²⁵⁸ Im Charisma des Amtes vereinen sich die Charismen der *prophetischen Rede* (Verkündigung) und der *Un-*

²⁵² H. Küng, Die charismatische Struktur 288. – W. Kasper verweist in diesem Zusammenhang auf den Heiligen Geist als Urheber einer charismatischen Grundverfasstheit von Kirche. Charismen „kommen aus der Freiheit und aus der Fülle des Heiligen Geistes. Sie können deshalb nicht vom Amt abgeleitet werden“. W. Kasper, Glaube und Geschichte 359. – Kasper warnt vor Polarisierung zwischen rein charismatischer Verfasstheit von Kirche und traditioneller amtstheologischer Entwicklung und versucht so zu Recht immer wieder drohenden Ideologisierungen entgegenzuwirken. Vgl. W. Kasper, Das kirchliche Amt 49.

²⁵³ Z.B. kann man im Handbuch für Pastoraltheologie (1969) lesen: So „sind die sich aus der Grundgestalt gerade eines solchen Amtes entfaltenden Teilämter nicht nur in dem Sinne legitim, wie alles Funktionale legitim ist, sondern in dem Maße selbst de iure divino, als sie sich unmittelbar aus der Grundgestalt des Amtes ergeben, also unter Umständen sein müssen und nicht nur einfach der Entlastung der primären Amtsträger funktional dienen.“ F.X. Arnold u.a. (Hgg.), Die Diakone 415. – Vgl. dazu auch H. Pompey, Der Diakon 65; G. Koch u.a., Der Diakon 50; L. Karrer, Zum Christ-Sein ermutigen 104f.: „Und dann finde ich es schade, wenn man mit Reserve, mit Unsicherheit, ja mit sekundären Sorgen diesem Potential begegnet, als würde es sich um eine charismatische Naturkatastrophe handeln, die zu überwinden ist. [...] Ich denke, daß eine Vielfalt der Möglichkeiten in der Kirche aufbrechen wird. [...] Das ist zu erwarten und zu hoffen.“ – Und K. Koch stellt in neuerer Zeit fest: „Uniformistische Gleichschaltung ist und bleibt die Grundversuchung von Babel. Sie ist aber das pure Gegenteil von Pfingsten. Denn die pfingstliche Kirche spricht nicht eine Einheitssprache, schon gar nicht eine selbst erfundene. Sie spricht viele Sprachen, aber in einer befreienden Einheit im Heiligen Geist. [...] Denn Einheit und Vielfalt fördern sich wechselseitig. Nur so ist die Kirche wirklich ein Ort der Verständigung zwischen den Menschen und den Völkern.“ K. Koch, Kirche mit Weitsicht 243f.

²⁵⁴ „Das amtliche Priestertum dient darüber hinaus der Sorge um die Einheit der Gemeinde in Glaube, Hoffnung und Liebe und in ihren vielfältigen Diensten und Charismen.“ *Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde* 1.4. – Vgl. hierzu auch B.J. Hilberath, Ordinationstheologische Leitlinien 37.

²⁵⁵ Vgl. G. Knörzer, Gemeindeentwicklung und Kooperative Pastoral 27. – Er bezeichnet die eigenen Charismen als „wesentliche Ressource“.

²⁵⁶ „Charisma in seinem umfassendsten Sinn ist der an den Einzelnen ergehende Ruf Gottes zu einem bestimmten Dienst in der Gemeinde, der zugleich zu diesem Dienst befähigt.“ [...] „Charismen sind so die Manifestation, Konkretion und Individuation der Charis, von Gottes Gnadenmacht, die uns ergreift, um uns zum Dienen zu führen und uns gerade so unsern individuellen Anteil an der Herrschaft Christi zu geben.“ H. Küng, Die charismatische Struktur 288f.

²⁵⁷ Vgl. ebd. 287: „Die Charismen sind, das ist im Grunde bereits aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden, in der Kirche kein limitiertes, sondern ein allgemeines Phänomen. Mit der Alltäglichkeit und der Mannigfaltigkeit der Charismen ist auch ihre Allgemeinheit gegeben. Eine Beschränkung der Charismen auf die Amtsträger ist nach dem Neuen Testament ganz unmöglich.“

²⁵⁸ „Wer behauptet, vom Geist Gottes erfüllt zu sein, muß sich dafür ausweisen (Kriterium »Frucht«, Notwendigkeit der Beurteilung durch andere).“ W. Beilner, Amt und Dienst 45.

terscheidung der Geister (1 Kor 12,10).²⁵⁹ *W. Kasper* trifft dies, wenn er vom Charisma der Leitung als spezifischem Charisma des Amtes spricht.²⁶⁰ In diesem Zusammenhang sei an die Überlegungen über das Spezifikum des Weiheamtes von *B.J. Hilberath* erinnert, der von der Koordinations-, Repräsentanz- und Einheitsfunktion des Amtes ausgeht.²⁶¹ Statt einer gewissen Ängstlichkeit vor der charismatischen Vielfalt des *Volkes Gottes* ist den Amtsträgern im Amtsscharisma eine starke Zuordnung auf die Charismen der Gemeinde vermittelt und aufgetragen. Auch auf diesem Hintergrund wird das Handeln, speziell auch das liturgische Handeln des Diakons in den Blick zu nehmen sein.

5.4 Vergewisserung

Einige grundlegende Eckpunkte von Dienst, Amt, sakramentalem Weiheamt ('ordo') und Priestertum können auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen festgehalten werden.

1. Wenn es um christlich-kirchliches Handeln ganz allgemein geht, dann ist dies immer und umfassend mit *διακονεῖν* und *διακονία* verbunden. Dies gilt besonders auch für den 'ordo', da er institutional-

²⁵⁹ Zur Bedeutung von Propheten und der Unterscheidung der Geister vgl. *W. Schrage*, Der erste Korintherbrief 7/3, 155f. Schrage beschreibt die Stellung des Propheten im paulinischen Horizont ohne dies allerdings auf das spätere kirchliche Amt zu beziehen. – *J. Sobrino* sieht Chancen und Grenzen im Amt als Einheit stiftendes und strukturierendes Element: „Der Pluralismus als bereichernde Realität der Gemeinschaft ist wohl wichtig. Aber ein Pluralismus, der subtil oder plump das verdunkelt, was im christlichen Glauben absolut klar ist, der diese Verschleierung rechtfertigt im Namen der Verschiedenartigkeit der Situationen, Kulturen und Theologien, wird nie eine wirklich »christliche« kirchliche Gemeinschaft erreichen. [...] Es gibt in der Kirche auch Mechanismen, Funktionen und Charismen, die Gemeinschaft fördern und Uneinigkeit vermeiden sollen. All dies ist gut und heilig, theologisch und soziologisch notwendig. Aber man muß ein gravierendes Mißverständnis vermeiden. Diese Mechanismen können die Gemeinschaft regeln und sogar beleben und der Trennung Grenzen setzen. Aber sie können nicht aus sich heraus die Realität der kirchlichen Gemeinschaft schaffen.“ *J. Sobrino*, Gemeinschaft 126.

²⁶⁰ Vgl. *W. Kasper*, Glaube und Geschichte 359. – Ebenso *St. Knobloch*, Eucharistievollmacht 392; vgl. auch *P. Neuner*, Das kirchliche Amt 19.

²⁶¹ Vgl. Kapitel 5.1.3; Anm. 93. – Vgl. hierzu auch *G. Bausenhardt*, Das Amt 266f. – „In der Ordination als Übertragung eines Amtes mit darin übertragener institutioneller Autorität und Macht übernimmt der Amtsträger den Dienst an der »Stärkung der Schwestern und Brüder« in ihrem dreifachen »munus« Christi und der Kirche.“ *Ebd.* 289. – „Im kirchlichen Amt nun wird ein solches der Kirche geschenktes Charisma in der Kirche in amtlich-sakramentaler Weise wirksam, tritt den anderen Gläubigen institutionell gegenüber – nicht von außen (»extra nos«), sondern gegenüber (»pro nobis«) – und vermittelt die Kirche zu sich selbst.“ *Ebd.* 291. – Dabei wird die existentielle Bedeutung als Bestandteil von ordiniertem Amt deutlich, wenn Bausenhardt aus den Konzilsaussagen folgert: „Das komplexe Gefüge der »sacra potestas« als des Ineinanders von »Charisma« (Geistbegabung) – »munus« (Amt) – »missio« (Übertragung eines konkreten Dienstes) ist als ganzes ein sakramentales und muß daher nach der christologisch-pneumatologischen Logik des Grundsakraments Kirche und ihrer Sakramente gedacht werden.“ *Ebd.* 315. – Vgl. LG und die »Nota Explicativa Praevia« zu LG. – Ernsperger beschreibt das Leitungscharisma mit folgenden Aufgaben: begleiten und zurüsten; aufbauen: einzelne, aber auch Gemeinden; für die Entstehung notwendiger Dienste in der Gemeinde sorgen, ohne die Dienste selbst zu verrichten; dafür sorgen, dass diese Dienste und Aufgaben im Geist des Evangeliums wahrgenommen werden; die Kommunikation in der Gemeinde fördern. Vgl. *B. Ernsperger*, Perspektiven 146.

sierter und intensivierter christlicher Handlungsauftrag ist. Wenn das kirchliche Amt deshalb oft als ‚Dienstamt‘ bezeichnet wird, ist dies in seiner Charakterisierung für kirchlich-amtliches Handeln durchaus hilfreich. ‚Diakonia‘ lässt sich auch nicht innerhalb des ‚ordo‘ auf eine bestimmte Ausformung beschränken, sondern ist eine wesentliche Haltung in den Handlungsdimensionen von Amt insgesamt. Dabei betrifft das *διακονεῖν* auch alle Handlungsfelder: Dienst an Gott (‚Leiturgia‘), Dienst am Menschen (‚Martyria‘, ‚Diakonia‘, ‚Leiturgia‘) und Dienst an der Gemeinde (‚Martyria‘, ‚Diakonia‘, ‚Leiturgia‘, ‚Koinonia‘).

2. Ein zweiter wesentlicher Begriff für christlich-ekklesiales Handeln ist ‚Charisma‘. Charisma ist im Gegensatz zur dienenden Haltung als Auftrag ein Geschenk des Geistes, das jeder und jedem eigen ist. Hier hat die viel diskutierte Funktionalität eine ihrer kriteriologischen Anbindungen. Charisma ist zu verifizieren an der positiven Wirkung für den Nächsten und für die ganze ‚communio‘²⁶². So hat auch jeder Teilhaber am Amt sein eigenes, geistgeschenktes und in Taufe und Firmung wirksam gewordenen Charisma einzubringen und fruchtbar zu machen. Auch hierzu kann das in der Weihe vermittelte zusätzliche Charisma des Amtes dienen. Gerade dieses Amtcharisma steht aber auch in der Pflicht, die Charismen der anderen zu fördern, zu kanalisieren und fruchtbar werden zu lassen.²⁶³ Somit lässt sich auch von einer gewissen Funktionalität des Amtes in seiner Bedeutung für eine charismatische Grundverfasstheit von Kirche reden.²⁶⁴

3. Der ‚ordo‘ ist in der Kirche eine Dienstleistung mit dazu notwendigen Rechten und Pflichten. Im Akt der Weihe wird dieses Amt auf Dauer vermittelt. Die Sakramentalität des ekklesialen Amtes zeigt sich deshalb auch im Charakter indelebilis. Daneben kennt die Kirche aber auch nichtsakramentale Ämter (‚officia‘), die auf Dauer verliehen werden können.²⁶⁵ Auf der anderen Seite haben

²⁶² Communio ist im Sinne einer konkreten Gemeinschaft, aber auch des ganzen *Volkes Gottes* zu verstehen.

²⁶³ „Die besonderen Dienste und Ämter im Volk Gottes sind also nicht das Erste und Vorgeordnete, sondern das Zweite, weil sie immer bezogen sind auf das Erste, für das sie da sind, für die Dienstgemeinschaft des Volkes Gottes in der Gestalt von Gemeinden“. *B. Ernsperger*, Perspektiven 144. – „Als vom Geist geschenkte und in ihm vollzogene Charismen entsprechen sie, zumal als in der Taufe begründete, der sakramentalen Grundstruktur der Kirche insgesamt, in die sich das kirchliche Amt als im ganzen sakramentale Funktion des Grundsakraments Kirche einfügt.“ *G. Bausenhardt*, Das Amt 235.

²⁶⁴ Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium 37. – „Die Integration des kirchlichen Amtes in die allen gemeinsame Wirklichkeit des Volkes Gottes bestimmt es in funktionaler Relation zu diesem, als Funktion der Kirche.“ *G. Bausenhardt*, Das Amt 235. – Hierzu auch *L. Karrer*, Zum Christ-Sein ermutigen 113.

²⁶⁵ Die Kirchen des Ostens unterscheiden die ‚Cheirotonia‘ in der sakramentalen Weihe (Bischof, Prebyter und Diakon) von der ‚Cheirothesia‘, die zwar ein auf Dauer angelegtes Amt in einem sakramental-liturgischen Akt vermittelt, allerdings als Beauftragung. – Gleiches gilt für die Beauftragungen zu Lektorat und Akolythat gemäß ‚Ministeria Quaedam‘. – Zur Funktion dieser sakramentalen Beauftragung eines nichtsakramentalen Dienst-Amtes vgl. *W. Haunerland*, Erben des Klerus? 389. – Siehe die ‚Bakambi‘ in den Diözesen des

alle Anteil an sakramentalen Vollmachten im Sinne einer 'ecclesia' als Grundsakrament z.B. in der 'Not'-Taufe. Die Grenzen scheinen hier leicht fließend, doch ist die Verdichtung von Amtlichkeit und sakramentaler Vollmacht im 'ordo' deutlich.

Das sakramentale Weiheamt unterscheidet sich vom gemeinsamen Priestertum durch eine 'repraesentatio Christi', die wiederum an das gemeinsame Priestertum zurückgebunden ist. Deshalb ist das 'in persona Christi agere' auch mit konkreten Funktionen an Welt und Kirche verbunden. Leitung und Evangelisierung sind die Grundpfeiler, die unter anderem im Vollzug besonderer Sakramente wie Firmung, Eucharistie und Weihevollmacht konkretisiert sind. Der Diakon, der nicht dem hierarchischen Priestertum zugerechnet wird, hat aber aufgrund seiner ekklesialen Amtlichkeit Anteil an einer besonderen 'repraesentatio Christi'. Eine 'repraesentatio Christi capitis' als Wesensmerkmal sakramentalen Amtes bzw./oder des hierarchischen Priestertums muss mit Blick auf den Diakonat noch genauer betrachtet und bewertet werden.²⁶⁶

Trotz der oft kontrovers diskutierten Funktionalität sakramentalen Amtes, zeigt sich im Charisma des Amtes die Verantwortung für die eigenen persönlichen Charismen des Amtsträgers und die Charismen derer, die ihm im konkreten Feld ekklesialen Handelns anvertraut sind. Die von der Kirche geordnete und in ihr gewachsene Ausformung des einen 'ordo' (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) eröffnet die Möglichkeit einer unterschiedlichen Nuancierung dieser amtlichen Funktionalität.

Es geht im Amt also um unterschiedliche Ebenen. Es besteht eine gewisse Funktionalität des 'ordo' und es gibt konkrete Handlungsfelder des Amtsträgers, die vom Bedarf der Gemeinde, der Ortskirche oder der 'ecclesia' insgesamt (Ausformungen und umfassende Aufgaben des Amtes²⁶⁷) geprägt sind und die der Charismen des Einzelnen bedürfen. Darüber hinaus besteht eine symbolische Bedeutung des 'ordo', welche dem Amtsträger in der Ordination vermittelt ist. Beides ist für das ordinierte Amt entscheidend und ineinandergreifend. Die 'repraesentatio' konkretisiert sich im Handeln, während das 'agere' wiederum durch das 'in persona' 'voll-amtlich' konnotiert ist. Ein Faktor allein würde sakramentales Amt defizitär werden lassen. Reine Funktionalität würde das Amt allein auf die Beauftragung durch die Gemeinde gründen und könnte nicht mehr deutlich machen, dass es universalkirchlich legitimiert ist und das 'extra nos' kirchlicher Berufung und Sendung zum Ausdruck bring-

Kongo/Zaire oder die Katechisten in Lateinamerika. – Zu den in der römisch-katholischen Kirche auf Dauer übertragenen nichtsakramentalen Dienst-Ämtern vgl. *ebd.* 386-389.

²⁶⁶ Vgl. Kapitel 7.

²⁶⁷ Vgl. LG 21.

gen soll.²⁶⁸ Eine auf die pure 'repraesentatio Christi capitis' reduzierte Vorstellung würde auf der anderen Seite das Amt auf einen reinen Selbstzweck reduzieren, was sowohl vom Begriff 'Amt' als auch vom christlichen 'Dienstamt' her nicht zu legitimieren ist. Solche Entwicklungen hatten in der historischen Entwicklung eine 'societas inaequalis'²⁶⁹ begünstigt.

²⁶⁸ „Natürlich bedarf es der formalen Kompetenz, doch darf deren Heraushebung nicht eine funktionalistische Engführung zur Folge haben.“ *F. Kohlschein*, *Zur Situation* 193. – Dagegen meint Bausenhart: „Auch das Gespenst eines »Funktionalismus« in der Ämterfrage verliert seinen Schrecken, wenn man bedenkt, daß gerade die für die Kirche essentielle Funktion »verantwortlich« wird und so der sakramentalen bzw. sakramentlichen Gnade bedarf.“ *G. Bausenhart*, *Das Amt* 329.

²⁶⁹ Bausenhart, der diese einseitige Entwicklung kirchlichen Amtes bis zur 'societas inaequalis' skizziert, benennt als eine Wurzel dieser Entwicklung die Klerikalisierung des Mönchtums, die das sakramentale Amt vom konkreten Bezug zur Ortskirche löst. Vgl. *G. Bausenhart*, *Das Amt* 243. – Die römische Kirche erkennt diese Entwicklung im III. Laterankonzil (1179) an. „Die alte Ordination ist in zwei Momente zerfallen: die Weihe und die Indienstnahme. [...] Diese Entwicklung mündete in die »Zwei-Gewalten-Lehre«: in die Differenzierung zwischen (unverlierbarer) sakramentaler Weihe und (verlierbarer) rechtlicher, nicht mehr sakramental verstandener Sendung oder Amtsübertragung, in die Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt, schließlich in die gegenständliche Abgrenzung des kultischen Ordo von der äußeren Jurisdiktion; noch im 18. Jh. gibt es »Bischöfe« die das Amt innehatten, aber nicht den Weihegrad besaßen. *Ebd.* 247f.

6 Das Amt in der Liturgie

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ Mit diesem Zitat aus der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (GS 1) wirbt ein Prospekt der Personalabteilung des Bischöflichen Ordinariats Würzburg für den Dienst des Ständigen Diakons in der Diözese Würzburg.²⁷⁰ Der entscheidende Ansatz der Pastoralkonstitution bei den Menschen von heute im jeweilig aktuellen gesellschaftlichen Kontext wird zum besonderen Anspruch und zur Perspektive des diakonalen Handelns. Der grundlegende Anspruch einer solidarischen Zeitgenossenschaft wird auf den Dienst des Diakons hin fokussiert. Denn – so heißt es in *Gaudium et Spes* weiter – „es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen [der Jünger Christi] seinen Wiederhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“²⁷¹

Wie diesem Anspruch im kirchlichen Handeln nachgegangen werden kann, wird von der Pastoralkonstitution im Artikel 4 zur Sprache gebracht: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“²⁷²

Dieser grundlegende Ansatz der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist nicht nur der elementare Ansatz einer Pastoral und der pastoralen Dienste²⁷³, sondern kirchlicher Identität und kirchlichen Handelns schlechthin. Die Ausrichtung dieses Handelns auf den Bedarf der Menschen in

²⁷⁰ Vgl. *Bischöfliches Ordinariat Würzburg, HA VIa Seelsorgepersonal – Ständiger Diakonat (Hg.)*, Den Menschen sehen. Ständiger Diakon werden.

²⁷¹ GS 1.

²⁷² GS 4.

²⁷³ Dies gilt auch und besonders für den Diakonat, wie es das Werbefaltblatt der Diözese zum Ausdruck bringt. Vgl. *Bischöfliches Ordinariat Würzburg, HA VIa Seelsorgepersonal – Ständiger Diakonat (Hg.)*, Den Menschen sehen. Ständiger Diakon werden.

ihrem 'Heute' ist nach *Gaudium et Spes* Anspruch an alle kirchliche Grundvollzüge und Dienste, auch und im Besonderen an die Liturgie.²⁷⁴

Liturgie als die Quelle und der Höhepunkt ekklesialer Vollzüge, wie es der Artikel 10 der Liturgiekonstitution konstatiert²⁷⁵, ist in diesem Sinne deshalb auch immer daran zu messen, wie sie diesem Anspruch und damit indirekt ihrem eigenen Wesen gerecht wird. Liturgie ist zuerst Gottes Handeln an uns. Sie ist aber auch Lob Gottes, Dank und Bitte an Gott, eine Doxologie Gottes durch den Menschen. Dabei ist der Mensch ein im Lobpreis Antwortender auf das geschenkte und erfahrbare Handeln Gottes an ihm.²⁷⁶ Dieser dialogische Charakter der allumfassenden *Gott-Mensch-Beziehung* erfährt seine Verdichtung im liturgischen Geschehen des hörenden, lobenden, dankenden und bittenden Menschen.²⁷⁷ Dialogischer Charakter allerdings macht sich neben der direkten Verbindung *Gott-Mensch* auch an und in der Gemeinschaft der miteinander versammelten Menschen

²⁷⁴ W. Hahne unterstreicht diese fundamentale Bedeutung für die Liturgie wenn er sagt: „»Heute«: das ist ein entscheidendes Stichwort christlicher Liturgie-Theologie und jüdisch-christlicher Liturgie-Tradition. [...] Tatsächlich aber kann die Theologie der Liturgie, die das Zweite Vatikanische Konzil entfaltet hat, als Rückbesinnung auf das »Heute« christlicher Gottesdienstfeier gelesen und verstanden werden“. W. Hahne, „Heute“: In der Spannung zwischen Gestern und Morgen 98f.

²⁷⁵ Zur zentralen Bedeutung der Aussage von SC 10 vgl. A. Schilson, Der Gottesdienst als „Höhepunkt und Quelle“. – A. Schilson erschließt die Bandbreite dieser Aussage in drei zentralen Thesen: „1. Im christlichen Gottesdienst kommt auf einzigartige Weise zum Ausdruck, daß der Christ sich selbst, sein Leben und sein Handeln Gott verdankt und der Glaube davon geprägt bleibt.“ Ebd. 304. „2. Im christlichen Gottesdienst kommt auf einzigartige Weise zum Ausdruck, daß christliche Existenz ihren Grund und ihre Mitte im Gedächtnis Jesu Christi hat.“ Ebd. 305. – A. Schilson stellt im Zusammenhang dieser Thesen die Bedeutung O. Casels und seines Liturgieverständnisses für die Bedeutung von SC 10 heraus. Vgl. ebd. 296-299. – Und schließlich konstatiert A. Schilson die im vorliegenden Zusammenhang besonders evidente dritte These: „3. Im christlichen Gottesdienst kommt auf einzigartige Weise zum Ausdruck, daß der christliche Glaube alle Dimensionen des Menschseins erfaßt und einschließt.“ Ebd. 306. – Neben Odo Casel ist gerade für diese dritte These Romano Guardini als Wegbereiter zu benennen. „Liturgie hat etwas an sich, was an die Sterne erinnert, an ihren ewig gleichen Gang, ihre unverrückbare Ordnung, ihr tiefes Schweigen, an die unendliche Weite, in der sie stehen. Die Liturgie scheint aber nur sich um das Handeln und Streben und den sittlichen Stand der Menschen so wenig zu bekümmern. Denn in Wirklichkeit weiß sie sehr wohl: wer in ihr lebt, wird wahr, gesund und befriedet in seinem innersten Wesen.“ R. Guardini, Vom Geist der Liturgie 143. – A. Schilson spricht deshalb von R. Guardinis erdender Funktion für SC 10. Vgl. A. Schilson, Der Gottesdienst als „Höhepunkt und Quelle“ 302.

²⁷⁶ Diese grundlegende anamnetische Dimension ist nicht nur eine Erfahrung, die der Mensch in die Liturgie hineinbringt. Vielmehr handelt es sich hierbei um einen Wesenszug von Liturgie. Vgl. A.A. Häußling, Odo Casel 358. – Im Anschluss an Odo Casel ist die Liturgie deshalb zwar nicht einziger, aber doch evidenter *locus theologicus*. Vgl. ebd. – A.A. Häußling sieht daher in der Liturgietheologie des 20. Jahrhunderts eine anthropologische Wende, die in Wirklichkeit eine soteriologische ist bzw. sein muss. Vgl. ebd. 361.

²⁷⁷ Die in der Liturgie erfahrbare dialogische Struktur, lässt sich durch den *katabatisch-soterischen* und den *anabatisch-latreutischen* Aspekt von Liturgie erfassen. Vgl. die Gliederung einer Liturgietheologie nach M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche. – Zur Begriffseinführung einer dialogischen Struktur von Liturgie vgl. ebd. 21f.; E.J. Lengeling, Liturgie – Dialog 18f.26-30. – Diese Struktur hat ekklesiologische Bedeutung: „Kirche erweist sich primär und auf lange hin nicht als eine Institution, sondern als der Ort, an dem sich Gott und Mensch im Glauben des Christus begegnen; sie ist das Mysterium dieses Glaubens, der das Mysterium des Bundes Gottes mit dem Menschen ist, zu dem dieser kraft der Auferstehung Christi befähigt wurde.“ A.A. Häußling, Odo Casel 384.

fest. Das unterscheidet die Liturgie (im theologischen Sinn)²⁷⁸ nach römisch-lateinischem Verständnis vom privaten Gebet.²⁷⁹ Somit wird die Liturgie zum Spiegel, ja mehr noch zum Kristallisationspunkt menschlichen Lebens in Gemeinschaft – sichtbar und spürbar gemacht vor dem Angesicht Gottes.²⁸⁰ Deshalb „ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.“²⁸¹

Vielfach ist es in der nachkonziliaren Zeit unternommen worden, sowohl den pastoralen Ansatz wie auch das Liturgieverständnis des II. Vatikanums auf die konkreten Situationen, Kulturen und Mentalitäten der Teilkirchen anzuwenden.²⁸² Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Würzburger Synode von 1971-1975, die eine Konkretisierung für die damalige Bundesrepublik Deutschland²⁸³ diskutierte. Verwiesen sei aber auch auf die Kirche im Kongo (ehem. Zaire), die unter der Führung des 1989 verstorbenen Kardinals *J. Malula*²⁸⁴ den konziliaren Ansatz konkret in ihren direkten Kontext übertragen und daraus pastorale, im Besonderen liturgische Konsequenzen gezogen hat.²⁸⁵

²⁷⁸ Definitorisch entwickelt sich dieser umfassende Begriff von Liturgie aus theologischer Perspektive, während eine eher jurisdiktionelle Perspektive Liturgie als die vom Apostolischen Stuhl geordneten Feiern versteht und diese von den Feiern der Teilkirchen und der Volksfrömmigkeit unterscheidet (vgl. SC 13).

²⁷⁹ Auch wenn die Orthodoxie im Gegensatz zur lateinischen Begrifflichkeit mit Liturgie die Messe bezeichnet, so ist das grundlegende Liturgieverständnis ähnlich gelagert. Vgl. *A. Papaderos*, Die liturgische Diakonie 12.

²⁸⁰ Die Liturgie „hält wesentlich das Bewußtsein von der Würde und Berufung des Menschen wach, die nur dann unantastbar bleibt, wenn sie im Ewigen wurzelt, den die Liturgie feiert und unter uns gegenwärtig hält.“ *A. Redtenbacher*, Liturgie und Leben 145.

²⁸¹ SC 10. – Verwiesen sei auf die grundlegende Würdigung durch den Wiener Weihbischof H. Krätzl. Vgl. Kapitel 3. – Ottmar Fuchs sieht einen wegweisenden Ansatz im konziliaren Liturgieverständnis für die gesamten Äußerungen des II. Vatikanums. Vgl. *O. Fuchs*, Ämter 10.

²⁸² „Liturgie muß schließlich Heimat geben für viele; daher kann und soll sie bei Einhaltung der wichtigen und großen Regeln auch die Liturgie der konkreten Gemeinde mit ihren Menschen sein; das Prinzip einer (maßvollen) Inkulturation gilt auch für die konkrete Gottesdienstgemeinde.“ *A. Redtenbacher*, Liturgie und Leben 144.

²⁸³ Entsprechend zur Würzburger Synode beschäftigten sich die Bischöfe der DDR in der Dresdner Pastoralynode (1973-1975) mit der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

²⁸⁴ Joseph Kardinal Malula, Erzbischof von Kinshasa, geb. 17.12.1917, gest. 14.6.1989. – Durch die Verbindung zu Belgien wurde er mit liturgischen Fragestellungen vertraut. Ab 1959 Weihbischof in Kinshasa. Mitglied der Vorbereitungskommission für Liturgie des Konzils, der Konzilskommission für die Liturgie im Konzil und des Consilium ad exequendam constitutionem de sacra liturgia. Neben grundlegenden Neustrukturierungen und Neuformierungen der pfarreilichen Einheiten seiner Diözese fällt in seine Wirkungszeit auch die Einführung des Römischen Messbuches für die Diözesen Zaires. Vgl. *A. Bugnini*, Die Liturgiereform. Anhang. – Zum Leben von Kardinal Malula, siehe: *L. Bertsch*, Einleitung. Liturgie als „Höhepunkt“ und „Quelle“ der Evangelisierung.

²⁸⁵ Der kongolesische Weg ist als Vergleichsmoment immer wieder Gegenstand dieser Untersuchung (z.B. die schon mehrfach benannten 'Bakambi') und soll deshalb hier eingeführt und angerissen werden. – So schreibt Hünermann über die afrikanischen Bemühungen: „Wirkliche Übersetzungen von Optionen und Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Pastoral wird man in der Entwicklung der kleinen Gemeinschaften in Afrika, der Entwicklung von Basisgemeinschaften in den 70er und 80er Jahren in Lateinamerika sehen können.“ *P. Hünermann*, Zur Rezeption 91. – Zur ekklesiologischen Bedeutung der kongolesischen Entwicklung vgl. auch *M. Kehl*, Die Kirche 440f.

Im grundlegenden Dokument der Erzdiözese Kinshasa heißt es in Bezug auf den Sendungsauftrag der Kirche: „Die [...] theologische Reflexion führt uns dazu, die Dinge in der Perspektive: *Gott-Welt-Kirche*, und nicht mehr in der gewohnten Perspektive: *Gott-Kirche-Welt*, zu betrachten. Es ist die Welt in ihrer Gesamtheit, die zu retten Gottes Sorge ist. Gott handelt in dieser ganzen Welt, unter allen Menschen ohne Ausnahme, und nicht allein in der einen Kirche. Gott will mit den Menschen sein. Er ist »Emmanuel«, Gott mit uns. Darum darf die Kirche nicht versuchen, Gott für sich allein zu vereinnahmen. Sie muss dieser Gegenwart und diesem Handeln Gottes in der Welt dienen. Sie kann nur hoffen, mit Gottes Hilfe durch ihre Mitglieder und inmitten der Welt das bevorzugte Zeichen und Werkzeug zu sein, dessen Gott sich bedienen will, um die Welt dahin zu führen, ihren wahren Wert zu entdecken und ihre eigentliche Bestimmung zu erkennen. Das Ziel und die Absicht Gottes ist die Humanisierung. Gott will den Menschen und die Welt, deren Krönung der Mensch ist, erneuern, indem er den Menschen zur vollen Verwirklichung seiner durch die Gnade Gottes verwandelten Möglichkeiten führt.²⁸⁶ Hierin steckt auch der notwendige Ansatz für einen zeitgemäßen und den Menschen ernstnehmenden Umgang mit der Liturgie im Sinne von SC 10. Liturgisch konkretisiert wurde dieser Ansatz und Anspruch mit dem *Römischen Messbuch für die Diözesen Zaires*²⁸⁷, durch das situations-, mentalitäts- und soziologisch-kontextbezogen Liturgie Quelle und Höhepunkt kongolesisch/zairischer Lebenswirklichkeit werden kann.²⁸⁸

O. Fuchs versucht, den Stellenwert der Liturgie im wiedergewonnenen Verständnis nach dem II. Vatikanum zu verdeutlichen, wenn er sagt: „Liturgie und Gemeinschaftsbildung sind m.E. immer nur dann authentisch christlich, wenn sie tatsächlich die Botschaft von der Liebe Gottes in Wort und Sakrament bzw. seine diakonale Präsenz unter den Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen der Menschen zur Geltung bringen.“²⁸⁹ Liturgie kann dann ihr Wesen entfalten, wenn sie Ort und Verle-

²⁸⁶ *Der Sendungsauftrag der Kirche in Kinshasa*. Pastorale Grundentscheidungen, 1970. Zitiert nach: *L. Bertsch*, Laien 54. – Karl Lehmann bringt dies zum Ausdruck, wenn er sagt: „Kirche und Welt lassen sich nicht fein säuberlich voneinander unterscheiden. Der Geist Gottes weht auch außerhalb der Kirche – in der Welt. Und die Kirche selbst ist bis zum Ende der Tage immer auch ein Stück Welt. Die Welt bleibt für den Christen unaufhebbar dialektisch beides, nämlich Ort der Sendung und des Kampfes, der Hoffnung und des Todes, der Liebe und der Verwundung.“ *K. Lehmann*, Zwischen Überlieferung und Erneuerung 107f. – Vgl. hierzu auch *J. Sobrino*, Die theologische Herausforderung 149.

²⁸⁷ Vgl. *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre* (Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires).

²⁸⁸ Vgl. *M. Kehl*, Die Kirche 248f. – Ebenso *J. Ratzinger*, Der Geist der Liturgie 146.

²⁸⁹ *O. Fuchs*, Ämter 34. Vgl. ganz ähnlich *S. Wiedenhofer*, Die Tradition 157. – S. Wiedenhofer sieht darin auch ein Wesentliches für die anamnetische Bedeutung von Liturgie. Vgl. *ebd.* 156. – In der orthodoxen Theologie wird diese umfassende Sicht von Liturgie verbunden mit der anabatischen und katabatischen Handlungsdimension ähnlich verstanden und beschrieben. „Unter »Liturgie« verstehen wir hier nicht allein einen konkreten kultischen Akt, sondern eine bestimmte *Lebenshaltung*, die zwar ihren Ursprung und ihr Zentrum in der eucharistischen Liturgie hat, aber die gesamte Existenz des Menschen umfaßt. Liturgie in diesem Sinne be-

bendigung von Lebenswirklichkeiten ist. Dies entspricht auch der soterischen Dimension von Liturgie, die nur so wirksam werden kann. Somit ist die Liturgie das Zentrum der gemeindlichen Vollzüge in dem Sinn, dass diese hier spürbar werden und in ihrer Beziehung zur Christus- und Gottespräsenz deutlich werden müssen.²⁹⁰ Dies vollzieht sich aber nicht durch eine Liturgie, die als absolute Größe betrachtet werden kann, sondern in besonderem Maß durch eine Liturgie, die von der Gesamtheit und der Vielfalt ihrer Träger gekennzeichnet ist: der feiernden Gemeinde und der 'participatio actiosa' eines jeden und einer jeden Einzelnen. Die fruchtbare Spannung zwischen Offenbarung Gottes und einer konkreten Situation von Kirche und Ortsgemeinde ist es, was in der Liturgie zum Tragen kommen soll.²⁹¹

Nach SC 10 steht die Liturgie unter dem Anspruch, Kristallisationspunkt aller religiösen und theologischen Vollzüge zu sein. Dies gilt nicht nur in christologischer und pneumatologisch-spiritueller Hinsicht, sondern besonders auch unter ekklesiologischer Perspektive. Deshalb muss Liturgie auch anthropologische Verdichtung ermöglichen und diese mit der theologisch-religiösen Dimension in Beziehung setzen.²⁹² Liturgie ist nicht der Alltag, sondern setzt diesen in eine neue Perspektive. Liturgie entwickelt sich aus der Überlieferung und der Tradition von gefeierter Christusbegegnung und gewachsenem Antworten bzw. Beten von Kirche. Aber auch die Erfahrung und Wirklichkeit des Alltags kennzeichnet die Liturgie. Hier werden die Alltagserfahrungen mit dem vergegenwärtigten Christus konfrontiert und kontrastiert.

Liturgie ist das Kernstück ekklesialen Handelns und Seins.²⁹³ „Eine Konsequenz des Prinzips »Ecclesia a liturgia« ist [es], dass das eigentliche Wesen der Kirche aus ihrem Handeln in der Feier der

deutet für den orthodoxen Menschen »das Hineintragen des Himmlischen ins Irdische, wie es Johannes Chrysostomos deutet, der in ihr die Gesänge der Engelschöre vernimmt und die Harmonien eines ewigen Liedes mitten in der Zeitlichkeit«. Aber Liturgie ist zugleich das Hinaufsteigen des Irdischen in das Himmlische, die Erfüllung des allem Geschöpflichen immanenten Telos zur Verklärung kraft der Gnade.“ *A. Papaderos*, Die liturgische Diakonie 9.

²⁹⁰ Zum Primat der Liturgie unter den vier Vollzügen vgl. *E.J. Lengeling*, Liturgie – Dialog 23-26.

²⁹¹ Vgl. *P. Cornehl*, Der Gottesdienst 160.

²⁹² Gerade den ekklesiologischen Aspekt verdeutlicht K. Richter, wenn er sagt: Da „also der Gottesdienst ein Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens ist, weil hierin die Kirche realsymbolisch ihre Darstellung findet, muß er notwendigerweise die tatsächlichen Verhältnisse in der Kirche widerspiegeln, ihren Glauben und ihr Leben zum Ausdruck bringen.“ *K. Richter*, Liturgiereform als Mitte 54. – Häußling konstatiert: „Es sind Menschen, die Liturgie feiern, und die Geschicke der Menschen sind unabsehbar vielfältig; entsprechend vielfältig sind dann auch die Formen und die Gestalten, in denen Menschen vor dem, was frühere Zeiten einfacher als heute möglich als »Gott« zu nennen wußten, sich aussprechen.“ *A.A. Häußling*, Wer feiert eigentlich Liturgie? 21.

²⁹³ „Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils betrachtet die Liturgie als Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens.“ *K. Koch*, Der Zusammenhang 66.

Liturgie erkannt werden kann, dass die Kirche von der Liturgie, vornehmlich von der Eucharistie her aufgebaut und in ihr dargestellt wird. Sicherlich ist es aber auch berechtigt, davon zu sprechen, dass die Liturgie in ihren verschiedenen Feiergestalten von Kirche selbst herkommt. Wie immer man auch das Verhältnis der beiden Prinzipien »Ecclesia a liturgia« und »Liturgia ab ecclesia« bestimmen will, es wird in jedem Fall dadurch das enge Ineinander von Kirche und Liturgie zum Ausdruck gebracht.²⁹⁴

Diese starke ekklesiologische Dimension von Liturgie, wie sie für die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums bestimmend werden sollte, kündigte sich bereits in den Bemühungen der liturgischen Bewegung vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an.²⁹⁵ Dies wurde von *Pius XII.* ausdrücklich in der Enzyklika *Mediator Dei* begrüßt, wenn er schreibt: „Außerdem wurde die Tatsache in helleres Licht gerückt, daß alle Gläubigen einen einzigen, eng zusammenhängenden Leib bilden, dessen Haupt Christus ist, weshalb dem christlichen Volk die Pflicht obliege, seiner Stellung entsprechend an den liturgischen Handlungen teilzunehmen.“²⁹⁶ Und weiter zieht *Mediator Dei* daraus die Konsequenz: „Die Kirche ist ein lebendiger Organismus; deshalb wächst sie und entfaltet sie sich auch nach der Seite ihrer heiligen Liturgie und paßt sich den zeitbedingten Notwendigkeiten und Umständen an, immer unter Wahrung der Unversehrtheit ihrer Lehre.“²⁹⁷

Die Liturgiekonstitution mit ihrer Forderung nach *participatio actuosa*²⁹⁸ bekräftigt und manifestiert diesen Prozess der Vertiefung und Erneuerung eines Verständnisses vom Charakter der Liturgie, der Konsequenz einer wiedergewonnenen Ekklesiologie ist.²⁹⁹ Auf der Basis von *Lumen Gentium*³⁰⁰

²⁹⁴ K. Richter, Verhältnis von Kirche und Liturgie 173. – Richter veweist in diesem Zusammenhang auf das Konzil und benennt somit die ekklesiologische Perspektive nachkonziliaren Liturgieverständnisses. „Das erneuerte Liturgieverständnis hängt eng zusammen mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Damit ist das Liturgieverständnis allerdings auch davon betroffen, dass dem Konzil eine wirkliche Erneuerung der Ekklesiologie nicht gelang. [...] Allerdings ist von hier aus eine einseitige Konzilshermeneutik nicht berechtigt, wie sie leider von führenden Repräsentanten der römischen Kirche vertreten zu werden scheint, wenn die Liturgiekonstitution allein durch die Brille einer *Communio hierarchica* interpretiert wird.“ *Ebd.* 175f.

²⁹⁵ Vgl. zur Entwicklung der *participatio actuosa* in der liturgischen Bewegung, St. Schmid-Keiser, Aktive Teilnahme I, 9-308.

²⁹⁶ *Pius XII.*, *Mediator Dei* 11.

²⁹⁷ *Ebd.* 40.

²⁹⁸ Vgl. besonders SC 14.

²⁹⁹ Vgl. K. Richter, Liturgiereform als Mitte 67f.

³⁰⁰ Vgl. LG 31f.

kann nur das ganze *Volk Gottes* in jeder und jedem Einzelnen ihrer Mitfeiernden Subjekt von Liturgie sein.³⁰¹

Deshalb schließt folgerichtig die Liturgiekonstitution in Artikel 28: „Bei den liturgischen Feiern soll jeder [...] in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt.“³⁰² Im konziliaren Verständnis richtete sich diese Aussage vor allem gegen die Verdopplungen, die dadurch entstanden, dass ein Priester in seinem Tun die Gültigkeit der Messe allein garantierte.³⁰³ So sprach er auch das leise mit, was ein Diakon laut vortrug. Mitfeiernde Gemeinde war im strengen Sinn genauso wenig notwendig wie die Mitwirkung weiterer Dienste neben dem Vorstederdienst. In Wirklichkeit – so SC 28 – ist ein Diakon genauso ‚voller Liturge‘ wie auch der Lektor und die ganze Gemeinde in ihrem Antworten, Singen und Sprechen.³⁰⁴ Doch der Artikel 28 besagt mehr, indem er neben ‚den liturgischen Regeln‘ auch ‚die Natur der Sache‘ als Kriterium nennt.³⁰⁵ Was liegt in der Natur des sakramentalen Amtes und, im Beson-

³⁰¹ Vgl. *K. Richter*, Verhältnis von Kirche und Liturgie 177; *M. Metzger*, Modelle des liturgischen Leitungsdienstes 62. – *Hauerland* ergänzt: „Subjekthaftigkeit aller verlangt jedoch, daß alle, die als Subjekte anerkannt werden, die Chance erhalten, die Worte und Riten innerlich mitzuvollziehen und sich zu eigen zu machen. Dabei ist es nicht ohne Gefahren, die gesicherten Bahnen der amtlich geordneten Liturgie zu verlassen [...] Doch wenn der Weg der Kirche nach einem Wort *Johannes Pauls II.* der Mensch ist [RH 14], dann wird es notwendig sein, mit dem konkreten Menschen von heute gemeinsam in jener Sprache Gott zu suchen und zu loben, die dieser Mensch versteht und sprechen kann. [...] Kriterium christlichen Gottesdienstes ist das Maß, nach dem er Ausdruck und Medium der Begegnung mit dem lebendigen Gott ist, der sich in Jesus Christus den Menschen offenbart hat. Die Liturgie bleibt dabei Spiegelbild der Kirche. Wer in der Kirche Platz finden soll, muß auch einen Ort in ihrem Gottesdienst haben. Und: Wem in der Liturgie eine Rolle verweigert wird, der wird auf Dauer auch im Alltag der Kirche keine Rolle spielen (wollen). Wenn die Kirche wesentlich immer auch missionarische Kirche ist, dann muß auch ihre Liturgie eine missionarische Dimension haben.“ *W. Hauerland*, *Sensus ecclesialis* 98.

³⁰² *Klemens Richter* weist genau hier auf ein wiederentdecktes ursprüngliches Liturgieverständnis, weil „die Alte Kirche Liturgie als Gottesdienst einer Gemeinde verstanden [hatte], selbstverständlich nicht ohne deren Vorsteher“. *K. Richter*, Verhältnis von Kirche und Liturgie 172.

³⁰³ Zur Entstehungsgeschichte von Artikel 28 der Liturgiekonstitution und der Motivation zur Beseitigung der Doppelungen liturgischen Handelns vgl. *W. Hauerland*, *Sensus ecclesialis* 86-90.

³⁰⁴ Vgl. dazu die Erklärungen von *E.J. Lengeling*, Lebendiger Gottesdienst 5/6. Liturgiekonstitution 62f.; ebenso *W. Hahne*, „Heute“: In der Spannung zwischen Gestern und Morgen 101. – „Artikel 28 der Liturgiekonstitution, so wird man sagen können, findet seine innere Legitimation in einer Ekklesiologie, in der nicht nur die Gesamtkirche und der Klerus, sondern auch die Ortskirchen, ja die konkret versammelten Gottesdienstgemeinden und alle ihre Glieder als Subjekte kirchlichen Handelns gewürdigt und anerkannt werden.“ *W. Hauerland*, *Sensus ecclesialis* 95.

³⁰⁵ *Hauerland* verweist hier auf die Grundlegung aller liturgischer Regeln in der Natur der Sache, d.h. im Wesen von Liturgie, was die ‚Natur der Sache‘ in ihrer hohen Wertigkeit unterstreicht. Vgl. *W. Hauerland*, *Sensus ecclesialis* 90.

deren, des Diakons und was sind genau deshalb seine Aufgaben in der Liturgie, um sie im vollsten Sinn ihres Wesens erfahrbar werden zu lassen?³⁰⁶

Nachdem der Bischof bzw. Presbyter nicht mehr alleiniger 'Liturge' ist und auch die Vorsteherrolle bzw. gottesdienstliche Leitungsfunktion nicht mehr ausschließlich und umfassend durch diese wahrgenommen werden soll bzw. vielerorts auch kann³⁰⁷, hat die Funktion des Amtes in der Liturgie mancherorts ganz praktische Veränderungen und Neuorientierungen erfahren.

Im Folgenden soll noch einmal grundlegender angesetzt werden, um zwei wichtige anthropologische und ekklesiologische Perspektiven von liturgischem Handeln bzw. liturgischen Diensten zu beleuchten. Dies kann dann ein Beitrag sein, die Rolle des Diakons in der Liturgie und sein liturgisches Handeln besser zu analysieren.

6.1 Liturgie als Spiegel der Kirche und der Gemeinde

Nach dem Liturgieverständnis von *Sacrosanctum Concilium* ist Liturgie die Quelle und der Höhepunkt ekklesialen und gemeindlichen Lebens.³⁰⁸ Von daher ist die Liturgie auch Spiegel der 'ecclesia', der Gesamtkirche wie der konkreten Pfarrei und der konkreten Gottesdienstgemeinde.³⁰⁹ Im Hören des Wortes Gottes und im Gebet verdichtet sich die Gottesbeziehung der Kirche. Deshalb ist es wichtig, dass 'Diakonia' und 'Martyria' ihren Niederschlag im konkreten Vollzug der Liturgie finden. In der Gottesbegegnung in seinem Wort und im sakramentalen Geschehen erhält die Kirche die Sendung, diakonisch und missionarisch zu sein. Im Gebet bringt die Kirche ihre diakonischen Anliegen vor Gott. Diese Vernetzung von 'Martyria' und 'Diakonia' mit der Liturgie konkretisiert sich durch die 'participatio actuosa' der ganzen feiernden Gemeinde, speziell aber auch durch die

³⁰⁶ Entsprechend der bisherigen grundlegenden Überlegungen zur Liturgie und einer ekklesiologischen Liturgietheologie spricht M.B. Merz bewusst von einer liturgietheologischen Fragestellung, wenn es um diakonales Handeln in der Liturgie geht „und erst in einem späteren Stadium um eine praktische Fragestellung, die auf konkrete Situationen Bezug nehmen kann“. M.B. Merz, Gedanken zum Ständigen Diakonat 16. – „Für den Ständigen Diakonat bedeutet das keineswegs, er könne unabhängig von der feiernden Kirche/Gemeinde gedacht werden; dies geht immer nur in Relation zu ihr.“ *Ebd.*

³⁰⁷ In der Diözese Würzburg sind beispielsweise neben den zahlreichen hauptamtlichen Diensten mit liturgischer Aufgabenstellung (Diakone, Pastoralreferenten und Gemeindefreferenten) bis zum Jahr 2004 rund 1200 'Wortgottesdienstleiter' beauftragt worden.

³⁰⁸ Vgl. SC 10.

³⁰⁹ Vgl. K. Richter in Anm. 292.

jeweiligen Dienste und Ämter der Gemeinde. Wie ein großer Rahmen bildet der Aspekt der 'Koinonia' die Klammer gemeindlich-kirchlichen Lebens und gemeindlich-kirchlicher Lebensräume.³¹⁰

Besonders spürbar wird diese Dimension von Liturgie als Zentrum und Spiegel der Gemeinde in der Feier der Messe.³¹¹ Innerhalb der Versammlung der Gemeinde um den Altar in der Eucharistie nehmen die verschiedenen liturgischen und gemeindlichen Dienste jeweils ihre eigenen Aufgaben wahr, in denen sie ihre Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten bzw. die Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten ihrer Gemeinde und des ganzen *Volkes Gottes* in den Gottesdienst einfließen lassen können³¹², um selbst für den Alltag wieder beschenkt und gestärkt zu werden.³¹³ Die liturgischen Dienste könnte man in dieser Perspektive als funktional strukturiert bezeichnen, da sie stärker hingeeordnet sind auf ihren Dienst an der Gemeinschaft. Hier ist von besonderer Bedeutung, was Paulus im Umgang mit den jeweiligen Charismen fordert. Sie alle haben ihren Platz im Leben der Kirche bzw. der konkreten Gemeinde, wenn sie für diese von Nutzen sind. Deshalb müssen sie auch ihren jeweils entsprechenden Platz in der Liturgie finden – wiederum zum Nutzen und verständlich für die Gemeinde.³¹⁴

Dies gilt auch für das sakramentale Amt und seine Charismen. Presbyter und Diakon bringen ihre jeweilig eigenen (gemeindlichen und kirchlichen) Lebenswirklichkeiten in die Liturgie mit ein. Das heißt, dass auch der Presbyter und der Diakon individuelle Räume in der Liturgie benötigen, die nicht zu verallgemeinern sind. Diese Räume werden sich innerhalb der amtlichen Vorsteherrolle des Presbyters oder der von der liturgischen Ordnung vorgesehenen Rolle des Diakons finden und sich dort

³¹⁰ Bezüglich ekklesialer Vollzüge wird hier vom Denkmodell der drei Grundvollzüge 'Leiturgia', 'Martyria' und 'Diakonia' ausgegangen. Alle drei sind in gleicher Weise für die Realisierung von Kirche notwendig, sind miteinander verknüpft und beziehen sich aufeinander. Der Begriff der 'Koinonia' beschreibt einen Grundzug verwirklichter Kirche und bezieht sich dabei auf alle drei Vollzüge bzw. umklammert sie.

³¹¹ Vgl. LG 11. – Diesen Anspruch haben die deutschen Bischöfe erst 1999 (vgl. *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 2) aktualisiert. – K. Koch weist auf den engen Zusammenhang von Ekklesiologie und Eucharistie hin, wenn schon Paulus im 1. Korintherbrief vom Leib Christi des eucharistischen Brotes zum Leib Christi der *ecclesia* kommt. Vgl. K. Koch, *Der Zusammenhang* 70. – Im Abendmahlsgeschehen und dem damit verbundenen Auftrag 'Tut dies zu meinem Gedächtnis' sieht er die ekklesiologische Ursprungshandlung. Vgl. *ebd.* 68.

³¹² Dies geschieht z.B. in der Homilie durch Presbyter oder Diakon, aber auch im Allgemeinen Gebet der Gemeinde oder im persönlichen Gebet jedes Einzelnen. In der Besinnung am Beginn der Messfeier ist Raum, die persönliche Lebenswelt vor Gott zu bringen.

³¹³ F.-E. Wilms weist darauf hin, dass die Sicht von Liturgie in SC 10 bereits Grundlage antiken Kult- und Festverständnisses war: „Der antike Festbesucher wünschte sich damit, Erneuerung, Verwandlung und Stärkung zu erfahren, aus der heraus man den Alltag bestehen und durchhalten kann. Das Fest »entrückt« den Feiern den aus der Belastung des Alltags.“ F.-E. Wilms, *Freude vor Gott* 43f.

³¹⁴ Vgl. 1 Kor 14,26. – Vgl. hierzu K. Richter, *Liturgiereform als Mitte* 69; L. Karrer, *Der liturgische Leitungsdienst* 267.

entsprechend entfalten.³¹⁵ Im `ordo' tritt noch das hinzu, was amtlichem Handeln an und für die Gemeinde zu eigen ist. Dies gilt in verdichtetem und konkretisiertem Maße für die Liturgie. Somit kommt zwar dem Diakon in der Messe eine assistierende Rolle zu, doch handelt er aufgrund seiner Amtlichkeit auch `in persona Christi' und nimmt insgesamt eine `repraesentatio Christi' wahr.³¹⁶ Problematischer ist dies in liturgischen Feiern, in denen der Diakon Leitungsfunktion wahrnimmt. Hier handelt er de facto in ekklesialer Repräsentanz analog dem Bischof und dem Presbyter. Er nimmt die `repraesentatio Christi' und eine `repraesentatio ecclesiae' auch an zentralen Stellen der Liturgie wahr, obwohl seine Teilhabe am Handeln `in persona Christi capitis' strittig³¹⁷ und seine Differenz zum sazerdotalen Priestertum im II. Vatikanum bekräftigt³¹⁸ ist.

Entscheidend ist, dass sowohl die `ecclesia' wie auch die Felder der konkret feiernden Gemeinde im gemeinsamen liturgischen Handeln oder durch die jeweiligen Repräsentanten zum Tragen kommen bzw. ihren entsprechenden Raum finden können. Für das liturgische Geschehen weiterhin wichtig ist, dass *eine* Person die Leitung und somit die `Zentral-Repräsentanz' inne hat. Dieser Vorsteher- oder Leitungsdienst macht sich einmal kenntlich durch das zentrale sakramentale Handeln, aber auch durch das stellvertretende Gebet, die sogenannten `Präsidialgebete', und die Einnahme des entsprechenden Vorsteherortes. So kann zum einen der feiernden Gemeinde ihre christologische Mitte deutlich werden. Zum anderen aber ist gerade die liturgische Leitung für die Feiergemeinde angesichts der Individualität der Einzelnen ein einheitsstiftender Dienst. Dies hat sowohl theologische, als auch anthropologische Bedeutung.³¹⁹ Die Hierarchisierung liturgischer Dienste im Gottesdienst hat somit eine zweifache Bedeutung. Sie ist sowohl in der `repraesentatio' liturgischer Christozentrik, als auch in

³¹⁵ Zu denken wäre z.B. an den Verkündigungsdienst eines Diakons, wenn sein zivilberufliches Erfahrungsfeld für die Verkündigung fruchtbar sein könnte. Dieser Sachverhalt trifft bei einem hauptberuflichen Diakon nicht bzw. so nicht zu.

³¹⁶ Dies ist umso bedeutender für die Diskussion um einen vordergründig nicht handelnden Diakon (z.B. während der `prex eucharistica' in besonderer Altarnähe stehend bzw. kniend) in der Eucharistie. – Vgl. hierzu die konkreten Bewertungen und Empfindungen von Diakonen (Kapitel 9).

³¹⁷ Vgl. Kapitel 7.

³¹⁸ Vgl. LG 29.

³¹⁹ Folglich sind auch in nichtsakramentalen Feiern ohne Beteiligung von ordinierten Amtsträgern klare Leitungsdienste und –aufgaben, die von einer dazu beauftragten Person wahrgenommen werden, notwendig. – Die sich dahinter verbergende Problematik zeigt sich an der Diskussion um den liturgischen Vorsteherort. Vgl. *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 63. – Vgl. gegensätzlich R. Kaczynski, Überlegungen zum Dienst 152 (vgl. hierzu auch weitere Anmerkungen Kaczynskis in Kapitel 4.2.3). – Während Kaczynski den liturgischen Funktionsort (Vorsteherort) postuliert, argumentieren die Bischöfe vom Symbolort (liturgischer Vorsteherdienst ist `in persona Christi capitis agere') her. Die hier zutage tretenden unterschiedlichen sozio-/anthropologischen und theologischen Dimensionen verlangen strenggenommen nach zwei verschiedenen Orten im Gottesdienstraum.

einer gewissen liturgischen Funktionalität begründet, die für das Zusammenspiel mehrerer Vollzüge mit vielen Beteiligten notwendig ist.

6.2 Liturgie als Verzahnung gemeindlicher Vollzüge und Lebenswirklichkeiten

Für eine Liturgie, die mit der Lebenswirklichkeit der Menschen verbunden sein soll, sind jene Erkenntnisse grundlegend, die *Johannes Paul II.* der Kirche insgesamt in Erinnerung ruft: „Die Kirche, die versucht, den Menschen gleichsam mit »den Augen Christi selbst« zu betrachten, wird sich immer mehr bewußt, die Hüterin eines großen Schatzes zu sein, den sie nicht vergeuden darf, sondern vielmehr ständig mehren muß.³²⁰ „Diesen Menschen in der ganzen Wirklichkeit seines Lebens, mit seinem Bewußtsein, mit seiner fortwährenden Neigung zur Sünde und zugleich mit seinem ständigen Durst nach Wahrheit, nach dem Guten und Schönen, nach Gerechtigkeit und Liebe, gerade diesen Menschen hatte das II. Vatikanische Konzil im Auge [...]. Da also der Mensch der Weg der Kirche ist, der Weg ihres täglichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen, muß sich die Kirche unserer Zeit immer wieder neu die »Situation« des Menschen bewußt machen.³²¹ „Wenn die Kirche auf Christus sieht und auf das Geheimnis, welches ihr Leben ausmacht, dann kann sie nicht unempfindlich bleiben für alles, was dem wahren Wohl des Menschen dient, so wie es ihr auch nicht gleichgültig sein kann, wenn dieses bedroht wird. [...] Es geht also hier um den Menschen in seiner vollen Wahrheit, in all seinen Dimensionen. Es geht nicht um einen »abstrakten« Menschen, sondern um den realen, den »konkreten« und »geschichtlichen« Menschen. Jeder »einzelne« Mensch ist gemeint“.³²²

Diese fundamentalen Aussagen *Johannes Pauls II.* aus seiner programmatischen Schrift *Redemptor Hominis* beschreiben den grundsätzlichen Ansatzpunkt aller ekklesialen Vollzüge an den Lebenswirklichkeiten der Menschen. Soll der Mensch Adressat der Heilsbotschaft Christi sein, soll sich in seiner Existenz und dem Miteinander in sozialer Gemeinschaft Kirche realisieren, dann geht dies nur in Anknüpfung an die Vielfalt gelebter Realitäten eines jeden einzelnen Menschen. Dies ist von Bedeutung, wenn es in einer zweiten grundlegenden Dimension von Liturgie um die Verzahnung mit den Lebenswirklichkeiten von Kirche, aber auch von den konkret mitfeiernden Menschen geht. Im Handlungsmodell gemeindlicher Vollzüge sind hier 'Diakonia', 'Martyria' und 'Leiturgia' nebeneinander zu sehen, die 'Koinonia' bewirken. In der Liturgie besteht die Aufgabe der liturgischen Dienste

³²⁰ *Johannes Paul II.*, *Redemptor Hominis* 18.

³²¹ *Ebd.* 14.

³²² *Ebd.* 13.

darin, die Verzahnung zwischen den Feldern gemeindlicher Vollzüge herzustellen, um so dem Anspruch von Leben und Liturgie – von Lebenswirklichkeiten in der Liturgie gerecht werden zu können.

Somit ist es Aufgabe, die Erkenntnisse und Erfahrungen aus 'Diakonia', 'Martyria' und den Feldern von 'Koinonia', aber auch die Bezüge und Beziehungen in diese Felder hinein in der Liturgie deutlich werden zu lassen. Diese Aufgabe stellt sich allen liturgischen Diensten in allen liturgischen Vollzügen gleich. Besonders zum Tragen kommt diese Dimension häufig in der Feier der Sakramente von Taufe und Trauung, aber auch bei Beerdigungen und der Feier von Sakramentalien. Die Funktion der liturgischen Dienste, an Lebenswirklichkeiten anzuknüpfen, erwächst hier noch stärker aus einem Beziehungsgeschehen als in der eucharistischen Gemeindeversammlung in der Messfeier.³²³ So kann der Verkündigungs- bzw. Predigtendienst eines Diakons in der Feier der Sakramente zusätzlich zum ekklesialen Verkündigungsauftrag und unabhängig vom Einbringen persönlicher Erfahrungsfelder (den Charismen des entsprechenden Verkündigers) auch seine individuellen Anknüpfungspunkte aus den Lebenswirklichkeiten der konkreten Feiergemeinde entwickeln.³²⁴ Im Beziehungsgeschehen von Diakon und Feiergemeinde wird die Verbindung von Lebenswirklichkeit und Liturgie möglich.

Diese Dimension von Liturgie als Verzahnung ist gerade deshalb im Bereich der Sakramente von Taufe, Trauung und Begräbnis besonders wichtig, da hier häufiger kirchlich weniger sozialisierte Menschen in die Liturgie einzubinden sind und auch deren Leben in der Liturgie spürbar und deutlich werden soll.³²⁵ Dies ist eine große Chance und ein hoher Wert von Liturgie in soziologischem³²⁶, wie

³²³ Zur personalen Dimension von Liturgie vgl. *H. Vorgrimler*, Liturgische „Laien“-Dienste 103.

³²⁴ Dies darf kein Spezifikum für diakonales Handeln sein, sondern muss auch für andere Dienste in der Gemeinde gelten.

³²⁵ Vgl. hierzu *L. Karrer*, Der liturgische Leitungsdienst 281. - Hierzu meint *K. Richter*: „Wir werden dazu kommen müssen, den einzelnen anzusprechen, ihn in eine lebendige und geschwisterliche Gemeinschaft einzubeziehen und mit ihm gemeinsam zu leben und zu beten.“ *K. Richter*, Liturgiereform als Mitte 71. – Ähnlich formuliert es *B. Kranemann*, wenn er das Proömium von 'Gaudium et Spes' mit seinem Ansatz bei den Lebenssituationen der Menschen auf die Liturgie überträgt. Dies manifestiert sich unter anderem auch im Hochgebet für besondere Anliegen (vgl. *Die Feier der heiligen Messe*. Meßbuch. Hochgebet für Messen für besondere Anliegen. III Jesus, unser Weg), das bewusst Artikel 1 und 4 der Pastoralkonstitution zitiert. „In diesem eucharistischen Hochgebet wird gleichsam als Kurzformel formuliert, wie die Eucharistiefeier im Leben der Gläubigen Wirkung zeigen kann. Liturgie zu feiern, heißt eben wesentlich auch, die Nöte und Sorgen der Menschen zu kennen, ihnen im Gottesdienst Platz zu geben und sich vom gefeierten Glauben her im näheren und weiteren gesellschaftlichen Umfeld für Gerechtigkeit und Solidarität einzusetzen. Kirche und Liturgie sind keine »private« Angelegenheit. Sie haben ihren Platz nicht in einer gesellschaftlichen Nische, sondern vollziehen sich mitten in der Welt. Letzteres ist unverzichtbar für eine glaubwürdige Verkündigung des Evangeliums. So muß auch in der Liturgie eine Sensibilisierung für die Zeichen der Zeit auf eine verantwortbare Zeitgenossenschaft hin stattfinden. Das ist gerade im Kontext der Erlebnis- und Freizeitgesellschaft, die das Religiöse mit besonderem Nachdruck zur Privatsache erklärt, zu fordern.“ *B. Kranemann*, Liturgiefeier und Dienst 82.

³²⁶ Vgl. hierzu die soziologischen Untersuchungen von *Ebertz*. Vgl. *M.N. Ebertz*, Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen 20-30.

in theologischem Sinne, da so Liturgie für diese Menschen 'anschluss-fähig' werden kann und sie so von der Christusnähe in christlicher Botschaft und Gebet berührt werden können.³²⁷ So werden im Sinne von *Redemptor Hominis* die Menschen in der Liturgie zum „Weg der Kirche“.³²⁸ Das verlangt für den jeweiligen liturgischen Dienst ein seelsorglich-menschliches Verhältnis zur konkreten Fei-
gemeinde.

Im immer stärkeren Ausdifferenzieren gesellschaftlicher Milieus und Lebenswelten bis hin zu einer starken Individualisierung sieht *St. Knobloch* die Notwendigkeit, den überkommenen Diensten neue und situationsgerechte Dienste und Funktionen hinzuzufügen, was nach seiner Meinung in der Her-
ausbildung neuer pastoraler Dienste bereits geschehen ist.³²⁹ Überträgt man diese Bewertung auf die Dienste und das Handeln in der Liturgie, dann scheint es für einen einzelnen Vorstedterdienst schwierig geworden, die 'Anschluss-Fähigkeit' liturgischen Geschehens an die pluralen Lebenswirklichkei-
ten zu gewährleisten. Hier können pastorale Mitarbeiter in der Vorbereitung auf liturgische Feiern, die 'participatio actuosa' der Fei-
ergemeinde selbst (z.B. im 'Allgemeinen Gebet') oder auch der Diakon in seiner liturgischen Assistenz Hilfestellung leisten. *A. Schilson* verweist im Zusammenhang einer beziehungsgerechten Liturgie aber auch auf die Möglichkeiten liturgischer Gestaltung, wenn er sagt: „Nicht ohne Grund boomen ästhetische Inszenierungen, wie die Musicals, die Kunstmuseen und die Pop-, Rock- und Technoszene. Eine Fülle von Bildern und Symbolen prägen die einschlägigen Videos und Videoclips, während Kirche und Theologie noch immer in düsterer Verzweiflung die Symbolunfähigkeit beklagen. Kaum anderes gilt für die Fülle von Riten und Ritualen im Sportbereich, nicht zuletzt auf dem Fußballplatz. Auch hier also gibt es wenig Grund zur Resignation und mehr Grund zu einem neuen Aufbruch in einem durchaus zentralen und sensiblen Gebiet der Liturgie.“³³⁰ Besonders hier haben die liturgischen Dienste die Aufgabe und den Anspruch, ureigenste Wesens-
merkmale von Liturgie in der Welt von heute lebendig werden zu lassen. Dies mag durchaus recht vielfältig, manchmal auch ungewöhnlich sein. Dabei geht es aber nicht um liturgischen Populismus. Entscheidend ist die Authentizität, die den von *Schilson* aufgezählten Bereichen zu eigen ist. Bezie-
hung gelingt auch mit ganz 'konventionellen' Formen, wie die erfolgreiche Transformation religiöser

³²⁷ A.A. Häußling meint hierzu: „Wenn eigentlich Liturgie feiert, wer wahrhaft Wahrheit spricht, wird notwendig der weiten Spanne der Möglichkeiten und Fähigkeiten Platz gegeben werden müssen, innerhalb derer differenzierte Sprachfähigkeit sich auszudrücken versteht.“ *A.A. Häußling, Wer feiert eigentlich Liturgie?* 22. – Vgl. hierzu auch L. Karrer in Anm. 314. – Redtenbacher warnt allerdings vor einer „kundenfreundlichen Anpassung“, die Liturgie verharmlost. Vgl. *A. Redtenbacher, Liturgie und Leben* 59.

³²⁸ Vgl. Anm. 321.

³²⁹ Vgl. *St. Knobloch, Kirchliche Entwicklungen* 276.

³³⁰ *A. Schilson, Heute noch Liturgie feiern?* 180.

Riten in die 'Events' von heute bestätigt. Sie müssen aber die Lebenswirklichkeit der Gemeinde – miteingeschlossen die liturgisch Handelnden – treffen bzw. treffen können. Dies schafft liturgische Authentizität aus der Perspektive konkret feiernder Gemeinde. Natürlich gehört zu einer vollständigen Authentizität auch das durch die Liturgie zu vermittelnde soterische und christologische Grundwesen von Liturgie. Von Authentizität der Liturgie ist in einem umfassenden Sinne dann zu sprechen, wenn subjektives und objektives, anabatisches und katabatisches Handeln übereinstimmen.³³¹

6.3 Synthese im liturgischen Handeln

Was über Liturgie in den beiden vorangegangenen Kapiteln gesagt wurde, bildet keinen Gegensatz. Jede Perspektive für sich allein griffe zu kurz. Vielmehr sind beide Perspektiven liturgischen Handelns aufeinander bezogen und ergänzen sich notwendigerweise. Liturgie als ein Element der Verzahnung gemeindlicher Vollzüge und Lebenswirklichkeiten ist hierbei ebenso bedeutend wie eine Dimension der Liturgie als Spiegel der Gemeinde. Die liturgischen Dienste benötigen zur Erfüllung ihrer Aufgaben beide Verstehensweisen und Handlungshorizonte. Da die Dienste auf die liturgische Trägerschaft der Gemeinde hingeordnet sind, können sie die Spiegel-Dimension von Lebenswirklichkeiten in Gemeinde und Kirche in der Liturgie bewusst machen. Innerhalb dieser Funktionen allerdings stellt jeder liturgische Dienst auch die Verzahnung zu den anderen Vollzügen und Lebenswirklichkeiten gemeindlichen Lebens her. Das Motiv der Verzahnung in der Liturgie wird somit zu einem Baustein liturgischen Handelns, das zur umfassenden Dimension von Liturgie als Spiegel der Gemeinde hinführt. Auf diese Weise können gemeindliche und kirchliche Lebenswirklichkeiten in der Liturgie lebendig und deutlich werden.

Schon die Zeugnisse frühchristlicher Gottesdienste zeugen von einem solchen Liturgieverständnis und von einer Fruchtbarkeit der Liturgie für die ersten christlichen Gemeinden. „Es fehlten damals wichtige Einrichtungen, die eigentlich zu jeder Seelsorge gehören. Aber es gab eine lebendige Liturgie. Die Liturgie war zugleich christliche Schule und Unterricht. Die Liturgie hat die Eltern innerlich so reich gemacht, daß sie ihre Kinder unterweisen konnten. Die Liturgie hat die Christen zu einer Gemeinschaft zusammenwachsen lassen. Die Liturgie hat mit dem Worte Gottes, das in ihr enthalten war, und mit der Kraft der Sakramente, die von ihr umschlossen wurde, bewirkt, daß eine heidnische Gesellschaft zu einer christlichen Gesellschaft geworden ist.“³³² Die Liturgie dieser frühchristlichen

³³¹ Vgl. hierzu die grundlegenden Ausführungen von *W. Haunerland*, *Authentische Liturgie*.

³³² *J.A. Jungmann*, *Liturgie der christlichen Frühzeit* 162.

Gemeinden war Zentrum der Lebenswirklichkeiten ihrer einzelnen Glieder und gleichzeitig der Kristallisationspunkt, der ins Leben der gesamten 'ecclesia', eines gesamten Gemeindelebens und der einzelnen Menschen hinein wirkte. Inwieweit diese Spiegel-Dimension und eine Verzahnung mit dem außerliturgischen Leben Realität war, zeigen auch die gemeindlichen Probleme, die sich genau so in der Liturgie niedergeschlagen haben, wie sie in der Gemeinde vorhanden waren (vgl. 1 Kor 11 und 1 Kor 14).

Dieser für die Realisierung von Kirche zentrale Stellenwert der Liturgie wurde auch in ihrer Gestalt und ihrem Vollzug deutlich. „Die Liturgie war volksnahe. Sie war geschaffen mit den Ausdrucksformen der eigenen, lebendigen Kultur. In Raumgestaltung, Gewandung, Gebärde, Gesang, Sprache waren es Formelemente, die jedem vertraut waren. Allerdings, die Liturgie war nicht so volksnahe, daß sie etwa im lateinischen Abendlande nur aus bodenständigem Material geformt gewesen wäre; denn nicht bloß das, was göttlicher Einsetzung war, kam von außen, aus dem Orient, sondern damit zugleich ein ziemlich großer Bestand von Formen, die die Urkirche aus dem Gottesdienst der Synagoge übernommen hatte: die Weise, das Gebet zu beginnen und das Gebet zu schließen, der Gebrauch der Psalmen, die Zeiteinteilung [sic!] bis hinein ins häusliche Gebet zur dritten, sechsten, neunten Stunde, und vieles andere. Aber, was so als geheimnisvolles Geschenk von oben und aus dem Osten kam, wurde nun mit Ausdrucksformen der eigenen Kulturwelt umkleidet und ausgestaltet. Auch die Sprache war ja Volkssprache.“³³³ J.A. Jungmann beschreibt hier die Spannung aus religiöser Überlieferung und Inkulturation lebensnaher Symbole und Formen und verdeutlicht die Symbiose zwischen religiöser und profan-alltäglicher Lebensgestaltung, die den frühchristlichen Gottesdienst zum Spiegel, zum Kristallisationspunkt für das Leben des Einzelnen hat werden lassen.

Was liturgisches Handeln von dieser Frühzeit lernen kann, hat sich in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums in den Artikeln über die Inkulturation niedergeschlagen.³³⁴ In einer lebens-, orts- und situationsgerechten Symbiose muss rituell-liturgisch Bewährtes mit rituell-örtlich Bewährtem und situationsgerecht-offenem Handeln verbunden werden. So haben die Agierenden der Liturgie am ehesten die Chance, die großen Spannungen kirchlicher Liturgie zwischen Orts- und Universalkirche (Liturgie als Ort der Einheit³³⁵), zwischen einer lebendigen *Reich-Gottes-Präsenz* im 'schon jetzt'

³³³ Ebd. 153.

³³⁴ Vgl. SC 37-40.

³³⁵ Vgl. SC 26.

und einer eschatologischen Ausrichtung im `noch nicht`³³⁶ spürbar werden zu lassen. Damit betrifft auch die Liturgie, was *Johannes XXIII.* in seiner Eröffnungsrede zum Zweiten Vatikanischen Konzil am 11. Oktober 1962 programmatisch gesagt hatte: „Doch es ist nicht unsere Aufgabe, diesen kostbaren Schatz [fruchtbarer Kirchengenese] nur zu bewahren, als ob wir uns einzig für das interessieren, was alt ist, sondern wir wollen jetzt freudig und furchtlos an das Werk gehen, das unsere Zeit erfordert, und den Weg fortsetzen, den die Kirche seit zwanzig Jahrhunderten zurückgelegt hat.“³³⁷ Und direkt auf das Amt des Diakons bezogen und die damit verbundene Chance, gewonnene Erkenntnisse der frühen Kirche auf die aktuelle Situation entsprechend anzuwenden, stellt *J. Ratzinger* zwei Jahre später im Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Konzils fest: „Aus solchen Rückbesinnungen wurde jedenfalls deutlich, daß der stiftungsmäßig vorgegebene Rahmen der kirchlichen Ämter beweglichere Reaktionen auf die Nöte der sich wandelnden Zeiten zuläßt, als wir sie seit langem zu geben gewohnt waren. Das Diakonenamt ist von seinem Ursprung her der Ausdruck einer dynamischen Reaktion auf neue Anforderungen; es bietet die Möglichkeit, ähnliches wieder zu tun und umschreibt einen Rahmen, der weit genug ist, um beträchtliche Variationsmöglichkeiten nach den unterschiedlichen Bedürfnissen der verschiedenen kirchlichen Regionen zuzulassen.“³³⁸ In der Konzilsdiskussion selbst hat *J. Döpfner* situationsgerechte Flexibilität in der Dienstumschreibung für einen konkreten Diakonat vor Ort gefordert.³³⁹ Hier scheint also genau das richtig erkannt, was für eine theologisch reflektierte und für die feiernde Gemeinde verantwortbare Handlungsdimension in der Liturgie von Nöten ist. Dabei hatte das Konzil nicht nur in der Liturgiekonstitution die Spannung von Orts- und Universalkirche in den `Inkulturationsartikeln` für die liturgische Dimension zur Sprache gebracht. *Lumen Gentium* beschäftigt sich in der Frage nach der bischöflichen Kollegialität auch auf der amtstheologischen Ebene mit diesem Phänomen.³⁴⁰ Gerade in diesem Punkt hat die Enzyklika

³³⁶ Vgl. SC 8.

³³⁷ „Attamen nostrum non est pretiosum hunc thesaurum solum custodire, quasi unī antiquitati studeamus; sed alacres, sine timore, operi, quod nostra exigit aetas, nunc insistamus, iter pergentes, quod Ecclesia a viginti fere saeculis fecit.“ *Johannes XXIII.*, `Gaudet Mater Ecclesia` 171. Deutsche Übersetzung aus *M. von Galli u.a.*, Das Konzil. Chronik der ersten Sessio 12. – Das von Johannes XXIII. an dieser Stelle Gesagte bekommt sein Gewicht noch einmal mehr durch seine eigene Einschätzung, hier *den springenden Punkt* („Il punctum saliens“), den *Sprung vorwärts*, als Aufgabe des Konzils zu benennen. Vgl. hierzu die Übersetzung der italienischen Fassung von `Gaudet Mater Ecclesia`, hier zitiert nach *L. Kaufmann/N. Klein*, Johannes XXIII. 134ff. – Gerade die Rede vom springenden Punkt gehört interessanterweise zu den Aussagen Johannes XXIII., die in der lateinischen Fassung der Rede abgeändert wurden („Neque opus nostrum“). Vgl. *Johannes XXIII.*, `Gaudet Mater Ecclesia` 171. – Zum Phänomen der unterschiedlichen Redefassungen vgl. *L. Kaufmann/N. Klein*, Johannes XXIII. 107-115.

³³⁸ *J. Ratzinger*, Konzil auf dem Weg 38.

³³⁹ Vgl. *J. Card. Döpfner*, in: ASCOV, Volumen II, Pars II, 228.

³⁴⁰ Vgl. LG 23 – Vgl. hierzu *H. Waldenfels*, Die Eigenständigkeit 89: „Die Rückbesinnung des 2. Vatikanischen Konzils auf Wesen und Selbstvollzug der Kirche hat ihrerseits zur Wiederentdeckung des Spannungsfeldes

Evangelii Nuntiandi Pauls VI. 1975 einen weiteren Schritt getan, indem sie noch stärker von den Ortskirchen her argumentiert.³⁴¹

Wie tief prägend auch auf gesellschaftlicher Ebene der ekklesiologische Ansatz traditioneller Theologie war und ist, zeigt die häufig am Zweiten Vatikanischen Konzil geäußerte Kritik. Sie macht sich nicht selten an der Liturgie und den in ihr in Erscheinung tretenden Diensten fest und wirft dem Konzil genau das vor, was es als Erfolg verbuchen darf: das Zurechtrücken ekklesiologischer und anthropologischer Kernpunkte einer Liturgie als Brennpunkt konkreter Gemeinde (im Konnex von Universalkirche) und die Verbindung von Lebenswirklichkeit und Theologie im liturgischen Vollzug einer ‚*participatio actuosa*‘ der ganzen feiernden Gemeinde.³⁴²

von Universalkirche und Teilkirchen, Weltkirche und Ortskirchen geführt. Dieses Spannungsfeld findet sich bereits in den neutestamentlichen Schriften wie auch in frühchristlicher Zeit, verlor aber zumindest für den Bereich der abendländischen Kirche insofern an Gewicht, als – nicht zuletzt nach dem Schisma zwischen den morgenländischen Kirchen und der abendländischen Kirche und dann unter dem Einfluß der Gegenreformation – die römische Ortskirche mit ihrem Bischof immer mehr in die Rolle der allein maßgeblichen Kirche hineinwuchs.“

³⁴¹ Vgl. *Paul VI.*, *Evangelii Nuntiandi* 62. – „Diese Übertragung [Inkulturation] muß mit Unterscheidungskraft, Ernst, Respekt und Fachkenntnis geschehen, wie die Sache es verlangt, im Bereich der liturgischen Ausdrucksformen“. *Ebd.* 63. – Wie schon häufiger in der vorliegenden Untersuchung kann in diesem Zusammenhang auf die erfolgreiche Verbindung von Inkulturation, Liturgie und Amt im Kongo verwiesen werden, wo der Gemeindemokambi auch passend zu seiner Gemeindestellung in der Liturgie das vorgesehene Amt des *Sprechers* übernimmt. Zum Sprecherdienst vgl. *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, *Présentation générale* 21 (Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires, Vorstellung der Liturgie 100).

³⁴² Exemplarisch erwähnt sei hier die Kritik A. Lorenzers an der erneuerten Liturgie, der als Soziologe das Konzil und die Liturgiereform kritisiert, ohne die theologische Grundlegung des II. Vatikanums zu berücksichtigen: „Das Ritual wird zur pädagogischen Methode, zum Vektor für pastorale Reglementierung und Indoktrinierung.“ *A. Lorenzer*, *Das Konzil* 186. – Dabei nennt er als Gründe die „Unterwerfung unter den instrumentalistischen Zeitgeist“ (*ebd.* 187) und offenbart seinen Verstehenshorizont von liturgischen Dienstfunktionen, wenn er feststellt: „Hinter dem leeren Altartisch steht der Priester, der sich in diesem Kontext mit seiner sakralen Kleidung absurd ausnimmt, da er ja nicht mehr in symbolischer Distanz als Stellvertreter vor der Gemeinde einen mystischen Dialog mit einem transzendenten Wesen aufnimmt, sondern als Dialogpartner der Gemeinde figuriert.“ *Ebd.* 191. – „Die Zerstörung des Wechselspiels von sinnlich-religiösen Symbolen hat in allen Gläubigen diejenige Persönlichkeitsschicht geschwächt, in der Identität und Kollektivität emotional verankert sind.“ *Ebd.* 283. – „Unser Interesse hatte sich nicht zuletzt deshalb auf die Sozialisationsagentur Kirche gerichtet, weil die Kulturzerstörungen des Zweiten Vatikanums exemplarisch sind für einen weit über die Kirche hinausreichenden gesellschaftlichen Destruktionsprozeß. Machen wir uns klar, daß das Konzil einem »Systemdruck« unterlag, der auf allen Sozialisationsagenturen lastet und sie alle in die gleiche Richtung drängt. Die ungehemmte Rasanz und die weitreichende Ausdehnung der Kulturzerstörung, die so verblüffend kontrastieren mit der professional-zölibatären Naivität der Konzilsväter, deuten auf die Schärfe dieses Destruktionsprozesses. Daß sich der Wirbelsturm der Zerstörung der sinnlichen Symbolsysteme einer alten Kultur inmitten einer gänzlichen Windstille (einer lautlosen Indolenz aller anderen »Kulturinstanzen« gegenüber dem konziliaren Vandalismus) abspielte, verrät den hohen Grad der Übereinstimmung des Konzils mit dem »Zeitgeist«, d.h. mit den herrschenden Verhältnissen.“ *Ebd.* 290. – Diese Sicht von kirchlicher Liturgie und ihrer Aufgabe ist soziologisch nachvollziehbar, entbehrt aber der konziliaren Theologie von Liturgie im Horizont gemeindlicher Vollzüge. Die wissenschaftlich reflektierte Kritik A. Lorenzers korrespondiert mit den vielfach erlebbaren Strömungen hin zu einer Reaktivierung tridentinischer Liturgie im Horizont hochmittelalterlicher Ekklesiologie und scheint phänomenologisch A. Lorenzer zumindest zum Teil Recht zu geben.

Dass aber trotz dieses 'ekklesiologischen Aufbruchs' im II. Vatikanum frühkirchliche und mittelalterliche ekklesiologische Sichtweisen des kirchlichen Amtsverständnisses unverbunden nebeneinander stehen geblieben sind³⁴³, hat eine konsequente Umsetzung liturgietheologischer Ansätze auf den liturgischen Vollzug in den einzelnen Diensten der erneuerten Liturgie bisher gehemmt und zum Teil verhindert.³⁴⁴ Darüber hinaus bietet dieser Sachverhalt den Befürwortern beider Sichtweisen die Möglichkeit, sich legitim auf das Konzil zu berufen. In einer Zeit abnehmender Zahlen im presbyteralen Dienst und gleichzeitig zunehmender anderer hauptberuflicher und ehrenamtlicher Dienste im konkreten Gemeindevollzug, hat sich dieses nachkonziliare Defizit zu Beginn des 21. Jahrhunderts eher verschärft. Dabei wächst die Spannung zwischen einer manchmal zu beobachtenden Tendenz, Dienste und Funktionen wieder klarer an vorkonziliar-ekklesiologische Strukturen anzubinden, und der vehementen Forderung nach praktischer Umsetzung und inhaltlicher Fortschreibung konziliarer Ansätze.³⁴⁵

Dagegen wird häufig zu Recht auf die Gefahren eines Auseinanderdriftens von Liturgie- und Sakramententheologie und der Realität gemeindlicher Gottesdienste vor Ort gewarnt. Die weniger werdenden Presbyter laufen Gefahr, als Vorsteher der zentralen Gemeindefeier in der Eucharistie durch eine immer größer werdende Zuständigkeit den Kontakt zu den Lebenswirklichkeiten der Menschen und ganzer Gemeinden zu verlieren. Auf der anderen Seite nehmen die gottesdienstlichen Feiern als Ersatz für eine sonntägliche Messfeier zu und führen so zu einem 'Ausdünnen' eucharistischer Verdichtung ekklesialer Wirklichkeit von Gemeinden. Der Höhepunkt ekklesialen Lebens in der sonntäglichen Eucharistie wird für Gemeinden nur noch zu einem unregelmäßigen und punktuellen Erlebnis. Die Eucharistie als Kristallisationspunkt ekklesialen Lebens und der Lebenswirklichkeit jedes Einzelnen kann nicht mehr erfahren werden. *O. Fuchs*, der diese Entwicklungen als problematisch bewertet, sieht die Ursachen in den Zulassungsbedingungen zum Presbyterat.³⁴⁶ Zusätzlich steigt bei

³⁴³ Vgl. LG 28.

³⁴⁴ Vgl. *K. Richter*, Liturgiereform als Mitte 60: „In diesen Extremen stehen sich ein eher statisches und ein mehr dynamisches Liturgieverständnis gegenüber.“

³⁴⁵ Die römischen Dokumente von 1997 und 2004 zum Vollzug der Liturgie bzw. Eucharistie gehen in ihren Ausführungsbestimmungen nicht vor die nachkonziliare Liturgiereform zurück. Die restriktive Vorgehensweise in der Einhaltung liturgischer Normen, die von beiden Dokumenten postuliert wird, weist aber auf den römischen Wunsch nach stärkerer Zentralisierung liturgischer Ordnungs- und Kontrollfunktion. Vgl. *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen; *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, *Redemptionis Sacramentum*. – Gleiches gilt auch für die Übersetzungsinstruktion von 2001. Vgl. *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung*, *Liturgiam Authenticam*.

³⁴⁶ Vgl. *O. Fuchs*, Ämter 18f. – Auch *F. Kamphaus* gibt seiner Sorge um die Authentizität von Liturgie Ausdruck, wenn er diese Entwicklungen kritisch beobachtet. Vgl. *F. Kamphaus*, Unser Sonntagsgottesdienst 34. – Und

vielen Gemeinden „das Unverständnis, daß ihre Gemeindeleiter nicht der Eucharistie vorstehen können“³⁴⁷. Hier ist die Verzahnungs-Dimension von Liturgie und den anderen gemeindlichen und kirchlichen Vollzügen, aber auch eine ‚Spiegel-Funktion‘ von Liturgie in Schiefelage geraten. Diejenigen Personen, die durch ihren Gemeindedienst für Verzahnung und ‚Spiegel-Funktion‘ Sorge tragen könnten, sind dazu aufgrund ihrer fehlenden Amtlichkeit nicht in der Lage. Dies gilt besonders für die sonntägliche eucharistische Versammlung als Zentrum gemeindlicher Vollzüge.

6.4 Vergewisserung

Wie bereits nach dem ersten Teilabschnitt geschehen, soll auch hier eine kurze zusammenfassende Vergewisserung des Vorgegangenen vorgenommen werden. Dabei wird auch auf Ergebnisse des vorangegangenen Kapitels (5) zurückgegriffen.

1. Liturgie als „Quelle und Höhepunkt“ (SC 10) gemeindlicher und kirchlicher Vollzüge ist Kristallisationspunkt gelebten Glaubens. Unter diesem hohen Anspruch ist es notwendig, dass Christusbegegnung in der liturgischen Versammlung nicht nur postuliert, sondern von den einzelnen Mitfeiernden auch erfahren werden kann. Dies bedeutet nicht nur ein Anknüpfen an die jeweiligen Sprach- und Verstehenswelten, sondern auch an die Lebenswirklichkeiten. Im liturgischen Feiern können diese transportiert, konfrontiert und kontrastiert werden – oder anders gesagt: Im liturgischen Feiern wird Leben mit dem Wort Gottes in Beziehung gesetzt, im Gebet vor Gott getragen und im Lobpreis Gottes mit neuer Kraft gestärkt. Liturgie knüpft an und verändert. Dies ist der ‚Handlungs-Kodex‘ für liturgisches Handeln.

auch Kohlschein fragt aus dieser Beobachtungsperspektive: „Braucht nicht das Haus des ordinierten Amtes dringend neue Zugänge?“ *F. Kohlschein, Zur Situation 195.*

³⁴⁷ *A. Loretan, Pastoralassistenten 247.* – Dabei erhebt er einen eindeutigen Anspruch: „Die wesentlichen kirchlichen Vollzüge müssen an das geweihte Amt gebunden bleiben. Nur so kann zum Ausdruck kommen, daß nicht die Kirche selbst, auch nicht die geweihten oder beauftragten Glieder in der Kirche, Subjekt des kirchlichen Lebens sind, sondern vielmehr der trinitarische Gott selbst der Begegnende und Handelnde in der Kirche ist. [...] Fehlende Priester können daher nur durch Priester ersetzt werden.“ *Ebd.* – Daraus schließt er, dass alle praktischen Gemeindeleiter automatisch zur Eucharistievollmacht ordiniert werden müssten. – Ähnlich äußert sich K. Koch: Wohin „der eingeschlagene Weg unweigerlich führen wird: letztlich zur Abkoppelung der Gemeindeleitung, der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentenspendung vom kirchlichen Amt und damit zur – jedenfalls im traditionellen kontroverstheologischen Verständnis – Protestantisierung des katholischen Amtes und der Kirchenstruktur überhaupt.“ Sich mehrenden Stimmen sei „auch darin recht zu geben, daß sich der neue Weg mit den PastoralassistentInnen als ein – freilich pastoral unvermeidbarer – Irrweg herausstellen wird, wenn keine realistische Hoffnung besteht, daß sich die Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt in der katholischen Kirche in absehbarer Zeit ändern werden.“ *K. Koch, Leben erspüren 239f.* – Vgl. *K. Koch, Der Zusammenhang 80.*

2. Es kann festgestellt werden, dass das sakramentale Amt und die übrigen liturgischen Dienste zusammen mit der 'participatio actuosa' der ganzen feiernden Gemeinde Liturgie vollziehen und somit Subjekt von Liturgie sind. Dabei repräsentiert amtliches Handeln zum einen die christozentrische Dimension von Liturgie. Zum anderen handelt der Amtsträger stellvertretend für die Kirche, die sich (aber nicht ausschließlich) in der versammelten Gemeinde konkretisiert.
3. Das sakramentale Amt hat durch seine Weihevollmacht Vorsteher- und Leitungsaufgaben in der Liturgie inne, die dem Anspruch der Liturgie als Zentrum gemeindlicher Vollzüge³⁴⁸ entsprechen. Dies korrespondiert mit den Leitungs- und Evangelisierungsaufgaben in den anderen Gemeindevollzügen. Somit hat das Amt in intensiver Form die Möglichkeit, die Anliegen von Kirche und Gemeinde in die Feier der Liturgie miteinzubringen und im Licht des Evangeliums und der gottesdienstlichen Christusbegegnung der Gottesdienstgemeinde in Stärkung und Sendung zurückzugeben. Eine 'Spiegel'-Dimension kann so besonders vom Amt in der Liturgie wahrgenommen werden.
4. In der Beauftragung bzw. der Vollmacht, den sakramentalen Feiern vorzustehen oder im diakonalen Dienst an der Leitung zu partizipieren, hat das Amt die Chance, umfassender und vielfältiger in den liturgischen Feldern zu agieren. Sowohl das liturgische Handeln 'in persona Christi' kann so in amtlicher Leitung deutlich werden, als auch die Lebens- und Verstehenswelten der feiernden Gemeinde authentisch und adäquat berücksichtigt werden. Eine Verzahnung der gemeindlichen und kirchlichen Vollzüge und der Lebenswirklichkeiten von konkret feiernden Menschen schafft ein höheres Maß an 'Anschluss-Fähigkeit', Christusbegegnung erfahren und Evangelium aufnehmen zu können.
5. Wenn in der Liturgie Menschen auf das Heilswirken Gottes (katabasis) antworten (anabasis), dann wird dieses Heilswirken mitunter im Amt deutlich. Der 'ordo' ist in seinen konkreten liturgischen Handlungen, wie im gesamten liturgischen Feiern, Symbol für dieses Heilswirken. Von daher erklärt sich auch eine besondere Rolle des Amtes in der Liturgie.
6. Fällt diese amtliche Rolle in der Liturgie aus, verliert die konkrete Feiergemeinde ihr Zentrum des ekklesialen Vollzugs in der Eucharistie. Das Fehlen der liturgischen Konfrontation der einzelnen Lebenswirklichkeiten in der eucharistischen Gottesbegegnung und der sakramentalen Wandlung und Veränderung von Leben, geht auf Kosten von Kirche vor Ort und ihrer Menschen. Doch auch ein Auseinanderklaffen zwischen liturgischer Leitungsvollmacht und einer in so manchen Ortsgemeinden

tatsächlich wahrgenommenen Gemeindeleitung zeigt für die Entwicklung von Kirche und die verdichtende Bedeutung von Liturgie als Kristallisationspunkt gemeindlichen Lebens ein gefährliches Defizit. Wo dem liturgischen Vorstedterdienst die Verbindung zu den anderen ekklesialen Vollzügen in einer konkreten Gemeinde durchgängig fehlt, ist auf Dauer auch keine Verzahnung zwischen Liturgie und den anderen Vollzügen möglich.³⁴⁹

³⁴⁸ Vgl. SC 10.

³⁴⁹ Haunerland formuliert es von der anderen Seite, wenn er sagt: „Da zu einer relativen Eigenständigkeit einer kirchlichen Einheit (Pfarrgemeinde) auch ihre Versammlung zur sonntäglichen Eucharistiefeier gehört, ist jede Lösung theologisch defizient, die Nicht-Priester mit der theologisch umfassend verstandenen Leitung solcher Gemeinden beauftragt.“ *W. Haunerland, Erben des Klerus?* 382.

7 Das Profil des Ständigen Diakons in der Diskussion

Wie bereits in Kapitel 1 angedeutet, werden am wiedererrichteten Dienst eines eigenständigen Diakonates viele offene Fragestellungen nachkonziliarer Ekklesiologie und deren Konkretisierung in der Liturgie deutlich. Die im realen Handeln von Diakonen empfundene Stellung 'zwischen allen Stühlen' ist auch in den theologischen und kirchenamtlichen Diskussionen teilweise zu entdecken. Im Folgenden sollen die Linien dieser Diskussionen aufgezeigt und kenntlich gemacht werden.

Gut zehn Jahre nach der tatsächlichen Wiedereinführung eigenständiger Diakone hat *N. Trippen* 1980 im Rückblick auf die vorkonziliaren Leistungen zur Erarbeitung eines diakonalen Amtes an die fundamentale Aufgabe einer theologischen Einordnung erinnert, die dem Diakonats von Nöten sei.³⁵⁰ Selbst über 35 Jahre nach der Weihe der ersten Ständigen Diakone müssen nach wie vor Versuche unternommen werden, dieses Defizit zu beheben.³⁵¹ Die Forderungen nach einer theologischen Einordnung des Diakonates von *N. Trippen* ergänzte 1980 *H. Büsse* durch die Benennung der vielen Problemfelder, die sich in dieser Zeit bereits abzeichneten, wobei hier nur die zwei wichtigsten erwähnt seien: das Verhältnis der Diakone zu den Presbytern auf der einen und zu den Laien im pastoralen Dienst auf der anderen Seite.³⁵² Dabei kommen gerade die Reibungspunkte mit den Laien nicht von ungefähr. Schließlich werden von der ersten Stunde an Diakone in gleicher Weise wie hauptberufliche Laien eingesetzt, was sich für ein klares Profil aller Dienste kontraproduktiv erweist.³⁵³

Doch auch die Abgrenzung zur anderen Seite gestaltet sich vielfach in der Praxis problematisch. „Wo Diakone in Pfarrgemeinden aufgrund der fehlenden zölibatären Priester als Pfarrer- oder Kaplaner-

³⁵⁰ Vgl. *N. Trippen*, Die Erneuerung 99. – Hier mag durchaus an das erinnert werden, was *A. Kerkvoorde* bereits zwanzig Jahre zuvor angemahnt hatte: „Wenn es der Theologie bis zu diesem Zeitpunkt nicht gelingt, die Erneuerung des Diakonats auf einige einfache und klare Prinzipien zu stellen, und wenn sie deren tiefsten Sinn nicht für alle sichtbar zu machen vermag, für die Gelehrten ebenso wie für die einfachen Gläubigen, dann läuft diese alte und göttlich begründete Einrichtung, die in der Kirche ihren normalen Platz als eine das Gleichgewicht fördernde und Lebenskraft vermittelnde Institution einnehmen müßte, leicht Gefahr, bald den Weg so vieler anderer kirchlicher Einrichtungen zu gehen, das heißt, ein Organ von Überhäufung, Verschüttung und Verstopfung zu werden – wenn es in der Literatur und in den Kontroversen nicht schon erstickt worden ist, bevor es überhaupt hatte wiedergeboren werden können.“ *A. Kerkvoorde*, Die Theologie 222.

³⁵¹ Exemplarisch sei hier auf den Versuch *M. Hauke*s verwiesen, der zu Beginn seiner theologischen Ausführungen bewusst auf dieses seit *Kerkvoorde* geäußerte Desiderat Bezug nimmt. Vgl. *M. Hauke*, Das spezifische Profil 81.

³⁵² Vgl. *H. Büsse*, Der Ständige Diakonats im Kontext der pastoralen Dienste. – *H. Büsse* prognostizierte 1980, „daß eine umfassende fundierte Bilanz eines bleibenden Profils des Ständigen Diakonats in den deutschen Bistümern wohl kaum vor der Jahrtausendwende zu ziehen“ sei. *Ebd.* 251.

³⁵³ Vgl. *G. König*, Diakonats – ein ungeklärtes Amt 618.

satz eingesetzt werden, wo sie Sammelbecken und »Mädchen für Alles« sind, was kein anderer Mitarbeiter tun will, wo sie überwiegend in liturgisch-sakramentalen Funktionen tätig sind – überall dort müssen Diakone sich bewußt sein, daß sie die Entwicklung eines eigenständigen, profilierten Diakonates hemmen.³⁵⁴

In einer Umfrage unter den Diakonen aller deutscher Diözesen 1976 war noch eine große Unsicherheit in der Identitätsfrage eines diakonalen Profils zu verzeichnen.³⁵⁵ Ebenso wurde elf Jahre später bei der Befragung der Diakone in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1987 das Profil diakonaler Identität weiterhin als defizitär empfunden bzw. ein Prozess größerer Profilierung weiterhin als notwendig erachtet.³⁵⁶ Dieses empirisch erfasste Urteil ergibt sich aus den Erfahrungen des konkreten Vollzugs. „Schwierigkeiten bis hin zu Identitätsproblemen ergeben sich für den Ständigen Diakon dort, wo er im Dienst leidvoll die Diskrepanz zwischen sinnvoller Möglichkeit und konkreter Realität erfahren muß. Eigentlich täte er gerne »ja« sagen, muß aber »nein« antworten.“³⁵⁷ Indirekt gibt auch die quantitative Studie „*Diakone 2002*“ diese Einschätzung der Diakone in Deutschland und Österreich für das Jahr 2002 wieder.³⁵⁸

Sicher hat sich der Diakonat besonders in den mitteleuropäischen Ländern und vor allem im deutschsprachigen Raum zur Jahrtausendwende weiter etabliert und konsolidiert. Doch fällt gerade das Urteil bezüglich einer klaren Profilierung weiterhin different aus. *H.B. Meyer* stellte hierzu 1998 resümierend fest: „Die Diakone leiden trotz der Wiedereinführung des Ständigen Diakonats durch das Zweite Vatikanum und der Bekräftigung der Lehre, daß der Diakonat zum Weihesakrament gehört (LG 29), unter einer beträchtlichen Rollenunsicherheit. [...] Es fehlt deshalb eine überzeugende Theologie des Diakonats, die Zahl der Bewerber hält sich in Grenzen, und Diakone treten am häufigsten bei Gottesdiensten in der ihnen zustehenden liturgischen Kleidung in Erscheinung. Das entspricht

³⁵⁴ *A. Weiß*, *Der Ständige Diakon* 259f.

³⁵⁵ Vgl. *G. Wollmann*, *Die Ständigen Diakone* 97.

³⁵⁶ Vgl. *A. Weiß*, *Der Ständige Diakon* 169. – Weiß differenziert seine Erkenntnis, wenn er sagt: „Etwa jeder dritte Diakon hat im praktischen Alltag seines Diakon-Seins Probleme, weil er zu wenig eigenverantwortlich ist und zu stark in seiner Kompetenz beschnitten wird.“ *Ebd.* 170.

³⁵⁷ *Ebd.* 178. – Dem steht seiner Erkenntnis nach das Bedürfnis der Diakone entgegen, „ihre berufliche Sicherheit im Diakonat durch Kompetenz [zu] erwerben und nicht in erster Linie durch institutionelle Absicherung als Kleriker“. *Ebd.* 190.

³⁵⁸ Nach den wichtigsten Reformschritten gefragt, geben Diakone ihren Wünschen Ausdruck, stärker in Leitungsaufgaben integriert und bei Fehlen eines Presbyters mit der Gemeindeleitung betraut zu werden (vgl. *P.M. Zulehner/E. Patzelt*, *Samariter – Prophet – Levit* 129). Dies weist auch 2002 auf ein nur bedingt eigenständiges Berufsprofil.

sicher nicht dem Sinn des Diakonats.³⁵⁹ Und im gleichen Jahr ergänzt hierzu *W. Kasper*: „Es stehen sich noch immer unterschiedliche theologische Konzeptionen gegenüber, aus denen dann unterschiedliche pastorale Aufgabenstellungen der Diakone folgen.“³⁶⁰

Zu Beginn der Überlegungen über ein spezifisch diakonales Profil ist es deshalb notwendig, sich an den Grundlagen kirchlichen Amtsverständnisses³⁶¹ zu orientieren und diese auf den Dienst des Diakons anzuwenden.

7.1 Der Diakon – Teilhaber am einen Amt

Schon im Vorfeld der Wiedererrichtung des Diakonates gab es die Einsicht, dass es beim eigenständigen Diakonats zwar um eine altkirchliche Tradition gehen würde, dass aber die Konkretisierung aus keiner Repristinierung altkirchlicher Verhältnisse bestehen dürfe.³⁶² Deshalb erwies und erweist es sich als wichtig, im Rahmen des von *Lumen Gentium* entworfenen Bildes des kirchlichen `ordo`, die Stellung bzw. die Teilhabe des Diakonates an diesem `ordo` zu definieren.³⁶³

War im Kapitel 5 der Blickwinkel auf das Amt in seinen Ausformungen orientiert, wird hier noch einmal ein Blick auf die inhaltliche Bedeutung unter der Perspektive des Diakonates notwendig sein. *M. Kehl* sieht im `ordo` zwei wesentliche Dimensionen: die `potestas ordinis`, die Vollmacht, das Heil Jesu Christi in Wort und Sakrament zu vermitteln und die `potestas iurisdictionis`, die Vollmacht, die Kirche Christi zu einen und zu leiten. Beide Dimensionen seien – so *M. Kehl* – im `ordo` untrennbar vorhanden.³⁶⁴ „Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt

³⁵⁹ *H.B. Meyer*, Laien als liturgische Vorsteher 14.

³⁶⁰ *W. Kasper*, Der Diakon 19. – Vgl. hierzu *W. Stockburger*, Der Diakon 21: „Der Prozess der Profilsuche ist bis heute keineswegs abgeschlossen. Je nach Diözese gibt es außerordentlich unterschiedliche Gewichtungen, was das Proprium eines Ständigen Diakons sein könnte. Während z.B. die Diözese Rottenburg–Stuttgart seit einigen Jahren das Hauptaugenmerk auf die soziale Arbeit ihrer Ständigen Diakone legt, liegt in anderen Diözesen immer noch der Schwerpunkt auf dem Ausgleichen der fehlenden Priesterberufe, und so steht die Liturgie und die Verkündigung im Vordergrund. Das führt zu erheblichen Konflikten, da es eben noch kein einheitliches Selbstverständnis des Ständigen Diakons gibt.“

³⁶¹ Vgl. Kapitel 5.

³⁶² Vgl. *R. Clément*, Der Diakon 179: „Eine Tradition muß im wesentlichen immer lebendig bleiben; es ist immer schwierig, sie wiederaufzunehmen, nachdem sich ein Bruch durch mehrere Generationen hindurch gefestigt hat! Man läuft dann Gefahr, die schriftlich überkommenen Spuren nicht mehr in ihrer lebendigen Wirklichkeit zu erfassen. Diese Spuren mit den Erwartungen unserer Zeit aufnehmen, würde das nicht heißen, sie umbilden, sie einstellen?“

³⁶³ Vgl. *H. Hoping*, Der Ständige Diakonats 403.

³⁶⁴ Vgl. *M. Kehl*, Die Kirche 434.

und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können.³⁶⁵ – so sagt es *Lumen Gentium*. Lehre, Heildienst (einschließlich sakramentales Handeln), Leitung und Dienst an der Einheit bezeichnen also das Wesen des `ordo` und haben somit auch ihre Relevanz für den Diakonat.³⁶⁶ Nach *M. Kehl* zeigt sich hier die wichtige Integration des einzelnen Amtsträgers in das Kollegium des ekklesialen Amtes, „an dessen orts- und universalkirchlicher Verantwortung der einzelne partizipiert“³⁶⁷. Die Kollegialität aber legitimiert und ermöglicht nach *M. Kehl* auch eine Vielfalt des Amtes in seinen konkreten Ausprägungen.³⁶⁸ Die Vielfalt der Ausformungen garantiert die Integration unterschiedlicher Dienste und Charismen, verschiedener Mentalitäten und Kulturen, die sakramentale Einheit des Amtes aber macht das `Eins-Sein` in Christus deutlich.³⁶⁹

Lumen Gentium 29 beschäftigt sich mit der Teilhabe des Diakonates am `ordo` der Kirche. Neben der *Communio* mit Episkopat und Presbyterat wird auf die Hierarchisierung verwiesen.³⁷⁰ Doch gilt eben für den Diakonat auch die Teilhabe am Heildienst (gerade die sakramental-liturgische Dimension wird stark berücksichtigt), an der Lehre und an der Leitung.³⁷¹ Wenn folglich diese inhaltlichen Kriterien die Zugehörigkeit zum kirchlichen `ordo` kennzeichnen und diese im Diakonat vorhanden sind, dann erscheint es zweitrangig, in welchen Funktionsfeldern der konkrete Diakonat lebendig wird.³⁷² Gleichzeitig wird eine Herleitung diakonaler Amtlichkeit aus dem Presbyterat fragwürdig, auch wenn es gleiche oder gemeinsame Felder und Funktionen gibt bzw. in manchen Bereichen (z.B.

³⁶⁵ LG 21.

³⁶⁶ „Das Konzil knüpft damit an die Theologie und Praxis der Alten Kirche an und korrigiert das mittelalterliche, von der eucharistischen Vollmacht her entworfene Amtsverständnis.“ *G. Bausenhardt*, *Das Amt* 237.

³⁶⁷ *M. Kehl*, *Die Kirche* 436.

³⁶⁸ Vgl. *ebd.*

³⁶⁹ Vgl. *ebd.* 456.

³⁷⁰ Im Zitat patristischer Kirchenordnungen wird auf die Weihe „nicht zum Priestertum“ verwiesen. Das „non ad sacerdotium“ des lateinischen Textes bestreitet nicht die Teilhabe des Diakons am `ordo`, grenzt aber die Eucharistievollmacht von Episkopat und Presbyterat ab. Vgl. LG 29.

³⁷¹ Vgl. ebenso AG 16. – Zur missionarischen Ausprägung der Wesensmerkmale von `ordo` vgl. *K. Rahner*, *Die Theologie* 312.

³⁷² Funktionen kennzeichnen schließlich kirchliches Handeln allgemein und fundamental, wie in Kapitel 5 zu klären war. – Doch genau die in LG 29 erwähnten Funktionen sind in der Diskussion auch Anlass, die `ordo`-Zugehörigkeit des Diakonates in Frage zu stellen. – Jean Beyer spricht sich in einem Interview gegen die Teilhabe am `ordo` aus, da der Diakon nicht mehr Funktionen wahrnehmen könne, als ein Laie. Diese rein funktional und für die Frage nach dem `ordo` somit defizitäre Argumentation wird von ihm durch den Verweis auf die fehlende Teilhabe am `sacerdotium` von Episkopat und Presbyterat unterstützt. Vgl. *A. Tornielli*, *Frauen auf der Karriereleiter* 18.– Hier erliegt Beyer einer fehlenden Differenzierung des `sacerdotium`-Begriffs. Vgl. *M. Hauke*, *Das spezifische Profil* 93f.

in liturgischer Leitungsfunktion des Diakons – `ubi sacerdos deest'³⁷³) eine Ableitung vom Presbyterat existiert.

Gleichfalls spielen die häufigen Überschneidungen und Übereinstimmungen zwischen diakonalen Aufgaben und Handlungsfeldern sonstiger gemeindlicher Dienste für die Frage nach dem `ordo' nur bedingt eine Rolle.³⁷⁴ Differenzierter gesagt, stellt sich nicht die Frage, ob der Diakonat in Wirklichkeit ein Bestandteil `laikalen' Handelns ist. Vielmehr ist zu fragen, ob nicht mancher kirchliche Dienst durch `quasi-amtliches' Handeln Anteil am kirchlichen `ordo' hat. Schon *K. Rahner* hatte im Vorfeld der Einführung des Diakonates darauf hingewiesen: „Der Umstand also, daß für eine oberflächliche Betrachtung das meiste von dem, was dieser künftige, »absolute« Diakon tun wird, auch von Laien getan werden kann, spricht bei genauerer Analyse dieses Tuns nicht für seinen wirklich laikalen Charakter, sondern für die Forderung, daß ein solcher Amtsträger jene kirchliche und unter Umständen sakramentale Weihe erhält, die es für diese Ämter in der Kirche gab oder gibt.“³⁷⁵

Als am 28.4.1968 die ersten deutschen Ständigen Diakone im Kölner Dom geweiht werden konnten, hat Kardinal *J. Frings* diese Sicht des `ordo' deutlich gemacht. „Mehrere derjenigen, die heute die Diakonatsweihe ihrem heißen Wunsch entsprechend empfangen haben, sind auch bisher schon im diakonischen Berufe tätig gewesen. Sie wünschen, gestärkt durch die Gnade des Sakramentes, das sie soeben empfangen haben, ihren Beruf von damals noch wirksamer als bisher ausüben zu können. Sie sollen ihn verbinden mit dem Dienst am Altar.“³⁷⁶ *J. Frings* hebt gerade die Liturgie als Handlungsfeld für die besondere Dimension des `ordo' hervor. Auch bei den Vorüberlegungen zur Einführung des Diakonates in der Diözese Würzburg war man bemüht, die Teilhabe am ekklesialen Amt im Diakonat deutlich zu machen. Dabei war es ebenfalls wichtig, die konkrete Funktionalität offen zu formulieren.³⁷⁷ „Doch darüber hinaus bezeugt er [der Diakon] durch seine Zugehörigkeit zur Hierar-

³⁷³ Vgl. hierzu Kapitel 4.1.

³⁷⁴ „Was immer der Diakon also im Namen der Kirche tut, ein anderer könnte es genauso gut oder vielleicht besser.“ *T. Raiber*, Für ein neues Verständnis 17.

³⁷⁵ *K. Rahner*, Die Theologie 313. – Sehr ausführlich und konkret bezeichnet Rahner die entsprechenden Felder, in denen bereits `laikales' Handeln auf ein amtlich diakonales Handeln weist. Vgl. *ebd.* 299f. – Explizit deutet Rahner dabei auf die funktionale Vielfältigkeit, „daß der Schwerpunkt der Aufgabe eines Diakons unbeschadet der Einheit und Selbigkeit des Diakonatsamtes bald in dieser, bald in jener Richtung liegen kann – und daß von daher auch die Kandidaten eines solchen geweihten Diakonats zu diesem einen Amt und Beruf in der Kirche von verhältnismäßig sehr verschiedenen Richtungen her einen Zugang finden können.“ *Ebd.* 310. – Siehe hierzu auch die Aussagen im Missionsdekret des II. Vatikanums (AG 16) und die kritische Beurteilung M. Haukes. Vgl. Kapitel 3.3.

³⁷⁶ *J. Frings*, Zum Dienen 259. – Vgl. LG 29 und AG 16.

³⁷⁷ „Dies ist möglich, weil Christus seiner Kirche das Amt in der Ganzheit des Apostel- und Bischofsamtes übergeben hat und sie ermächtigte, es in zeit- und situationsentsprechender Weise selbst auszufalten, d.h. es

chie die Verpflichtung des besonderen kirchlichen Amtes zum Dienst, den er deshalb auch als Teilhabe am besonderen Amt der Kirche in unaufkündbarer Verantwortung und Treue zu Christus und seiner Kirche übernommen hat.³⁷⁸ Auch hier wird die Liturgie als besonderes Feld der Verdeutlichung von Heildienst und Dienst an der Lehre genannt.³⁷⁹ B. Kleinheyer verweist auf das Weihegebet der Diakonenweihe und die darin formulierte Epiklese als sakramentale Vergewisserung des Diakonates.³⁸⁰

Hinter der Frage nach der 'potestas' im 'ordo'-anteiligen Diakonat steht die Dimension der 'repraesentatio Christi'. Dies ist für den 'ordo' ebenfalls wesensbestimmend wie die 'repraesentatio ecclesiae'. Selbst wenn dies für das gesamte Handeln des *Volkes Gottes* kennzeichnend ist³⁸¹, erfährt es doch im sakramentalen Weiheamt – einschließlich dem Diakonat – seine besondere Ausprägung. In welcher Weise der Diakonat aber Anteil an der 'repraesentatio Christi'³⁸² hat, ist sowohl in lehramtlichen Dokumenten³⁸³, wie auch in der theologisch-wissenschaftlichen Diskussion umstritten.³⁸⁴ In der

z.B. auch in begrenztem Umfang als Priester- und Diakonenamt sakramental weiterzugeben sowie die Gläubigen, seien es Männer oder Frauen, mit der Erfüllung von Aufgaben des kirchlichen Amtes auf nichtsakramentale Weise zu betrauen. Wie dies im einzelnen geschieht, hängt von den jeweiligen Gegebenheiten ab, denen die Kirche als Pilgerin durch die Zeiten nach dem Willen ihres Stifters unterworfen ist.“ G. Koch/ G. Langgärtner/H. Pompey, *Der Diakon* 50.

³⁷⁸ *Ebd.* 50f. – „Das unauslöschliche Siegel, das nicht als Verleihung eines »höheren Seins«, sondern als Stiftung einer neuen lebendigen, gleichgestaltenden Beziehung zu Christus als dem Diener aller und zu seiner Kirche zu verstehen ist, bedeutet ja eine fundamentale Durchstimmung des diakonischen Lebens und muß grundlegend die Gestaltung diakonischen Seins bestimmen.“ *Ebd.* 51.

³⁷⁹ Vgl. *ebd.* 52. – Ähnlich auch H.J. Weber, *Der Dienst* 354.

³⁸⁰ „Daß die durch Handauflegung vollzogene Übertragung des Diakonenamtes den Heiligen Geist verleiht und damit sakramentale Weihe ist, spricht das althehrwürdige römische Konsekrationsgebet, das möglicherweise von Leo d. Gr. verfaßt ist, mit diesen Worten aus: *Emitte in eos, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roborentur* (Herr, wir bitten dich, sende den Heiligen Geist auf sie herab; von ihm mögen sie durch der siebenfältigen Gnade Geschenk gestärkt werden, das Werk deines Dienstes treu zu erfüllen). Die Konstitution *Sacramentum Ordinis* und das daran anknüpfende Dekret der Ritenkongregation bezeichnen diesen Passus des Konsekrationsgebetes – der sakramentalen Form – als *verba essentialia ideoque ad valorem requisita*. Klarer ließe sich die in der Verleihung des Heiligen Geistes und seiner siebenfältigen Gnadengabe begründete Sakramentalität der Diakonatsweihe nicht zum Ausdruck bringen.“ B. Kleinheyer, *Der Diakonat* 77. – Vgl. *Pontificale Romanum* [1990], De ordinatione diaconorum 207: „Emitte in eos, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformis tuae gratiae roborentur.“

³⁸¹ Siehe Kapitel 5.

³⁸² Schon im ignatianischen Brief an die Trallianer wird auf die besondere 'repraesentatio Christi' im Diakonat verwiesen. Vgl. *Ignatius von Antiochien*, An die Trallianer 3.1.

³⁸³ Vgl. Kapitel 4.

³⁸⁴ Die Frage nach der 'capitis'-Repräsentation im Diakonat stößt nicht auf uneingeschränkte Zustimmung. Vgl. hierzu z.B. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit* 173f.: „Wie das priesterliche Amt (in Anteilhabe am bischöflichen) die »repraesentatio Christi capitis et unitatis ecclesiae« ist – »die sakramentale Darstellung Christi als des einheitsstiftenden Herrn der Kirche und der Einheit der kirchlichen Communio«, so beinhaltet das diakonale Amt (in ähnlicher Anteilhabe) die »repraesentatio Christi diaconi et ecclesiae servientis« – »die sakramentale Darstellung des dienenden Christus und der dienenden Kirche.« – Vgl. auch Anm. 439.

gemeinsamen Erklärung und Einführung zur *Ratio Fundamentalis* und zum *Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone* haben die das Dokument unterzeichnenden römischen Dikasterien 1998 zur 'repraesentatio Christi' des Diakons im 'ordo' Stellung bezogen. Sie beschreiben die 'repraesentatio Christi', „des Hauptes, in dessen dreifacher Funktion als Priester, Prophet und König“ als in allen Ausformungen des Weiheamtes gegeben.³⁸⁵ Hier wird die vom CIC 1983 (in can. 1008 und 1009) vorgenommene Gleichstellung des ekklesialen Amtes in seinen Ausformungen auf den Diakonat und seine 'capitis'-Repräsentation hin konkretisiert.³⁸⁶ Hiermit werden die Theologen bestätigt, die den Diakonat einem Handeln 'in persona Christi capitis' zurechnen wollen.³⁸⁷ Begründet wird dies mit einer 'capitis'-Repräsentation des dienenden Christus. Wie der Bericht der Fußwaschung in der johanneischen Abendmahlstradition parallel zum Mahlbericht der synoptischen Evangelien steht³⁸⁸, repräsentieren demnach Bischof und Presbyter Christus das Haupt im eucharistischen Geschehen, während der Diakon eine 'repraesentatio Christi capitis' im Dienen innehat.³⁸⁹ Weiterhin bleibt aber damit nicht in Abrede gestellt, dass der Diakon keinen Anteil am sacerdotalen Priestertum hat.³⁹⁰ Ob deshalb mit dieser Zuordnung eine Klärung für den Diakonat erreicht ist³⁹¹, bleibt zweifelhaft. Fraglich ist aber auch, ob eine 'repraesentatio Christi capitis' sinnvoll ist, wenn sie ohne die Einheit von Leitungs- und Evangelisierungsauftrag und der Eucharistievollmacht auskommt. Mit Blick auf die zentrale Bedeutung eucharistischer Verdichtung christologischer und ekklesialer Vergegenwärtigung scheint auch dies zweifelhaft.

Darüber hinaus lässt sich das sakramentale Amt des Diakons auch von der Gemeinde her definieren. „Als »Geistlicher« »im kirchlichen Dienst« übt der Ständige Diakon offensichtlich einen Beruf aus,

³⁸⁵ *Kongregation für das katholische Bildungswesen u. a.*, Gemeinsame Erklärung und Einführung, Einführung 1.

³⁸⁶ Zwischenzeitlich hatte auch der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993) von der 'capitis'-Repräsentation im Diakonat bzw. im gesamten *ordo* gesprochen (vgl. KKK 875), in seiner Überarbeitung (1997) davon allerdings wieder Abstand genommen und den Diakonat von Episkopat und Presbyterat abgesetzt (vgl. hierzu Kapitel 4.1.5).

³⁸⁷ Vgl. *H. Hoping*, Diakonat der Frau 283; *M. Hauke*, Das spezifische Profil 103-107; *G.L. Müller*, Priestertum und Diakonat 165f.

³⁸⁸ Vgl. Kapitel 5.2.

³⁸⁹ Vgl. *H. Hoping*, Diakonat der Frau 283; *D. Reininger*, Diakonat der Frau 647. – Vgl. dagegen *M. Hauke*, Das spezifische Profil 106. Hauke leitet die diakonale Repräsentation Christi des Hauptes aus dessen Amtlichkeit ab. 'repraesentatio Christi capitis' steht bei ihm in Beziehung zum 'ordo', unabhängig von sacerdotaler oder ministerialem Dienstamt. Deswegen plädiert Hauke auch für eine Erweiterung des 'hierarchischen Priestertums' vom 'sacerdotium' auf den gesamten 'ordo'. Vgl. *ebd.* 120. – Hoping sieht diese Erweiterung bereits gegeben (siehe Anm. 42), indem er 'sacerdotium' und 'ministerium' als Einheit interpretiert. Vgl. *H. Hoping*, Der dreifache Tischdienst 202ff.

³⁹⁰ Vgl. LG 29; siehe Kapitel 7.2.

³⁹¹ So z.B. das Urteil von G. König. Vgl. *G. König*, Direktorium 23.

dessen Interaktionsfeld und Bezugsgruppe die »Gemeinde« genannt wird, die nicht nur den direkten gesellschaftlichen Kontext seines beruflichen Handelns darstellt, sondern auch die »unerläßliche Plausibilitätsstruktur« für seine Identitätsfindung als Diakon. Die Gemeinde ist jedoch nicht nur Bezugsgruppe und Tätigkeitsfeld des Diakons, sondern auch »Objekt« seines beruflichen Tuns.³⁹²

Entsprechend der zwei Perspektiven von amtlicher `repraesentatio` (`Christi et ecclesiae`) lassen sich zweierlei Zugänge zum Amtsverständnis festhalten: das `legitimistische` und das `komplementäre` Amtsverständnis. Das legitimistische Verständnis sieht das Handeln des diakonalen Amtes von der `repraesentatio Christi` her und wird auf funktionaler Ebene besonders im sakramentalen Handlungsfeld festgemacht.³⁹³ Die komplementäre Perspektive dagegen führt zu einer amtlichen Vergewärtigung und Realisierung gemeindlicher Anliegen. Gerade hier können wichtige Funktionen eines Diakonates beheimatet sein, da sein Handeln ja auch im Rahmen der ganzen Gemeinde verankert sein muss.³⁹⁴

G. Wollmann hat mögliche Funktionen des Diakons aus beiden Blickwinkeln zuzuordnen versucht und so die Bedeutung des kirchlichen `ordo` im Diakonat deutlich gemacht.³⁹⁵ So gehöre es aus legitimistischer Sicht zum Diakonat, der Taufe und der Trauung vorzustehen, die Eucharistie zu verwahren oder Sterbenden die Wegzehrung zu bringen. Dagegen sei es komplementäres Amtsverständnis, wenn man zur Aufgabe des Diakonates rechne, den Menschen in konkreten Notsituationen beizustehen, sich mit den Menschen in Not zu solidarisieren oder der Gemeinde die Augen zu öffnen für die Menschen `am Rande`.³⁹⁶ Dabei stehen beide Perspektiven nicht konkurrierend oder gar sich ausschließend gegeneinander. Vielmehr bedingen sie sich gegenseitig bzw. resultieren die Funktionen

³⁹² *G. Wollmann*, Die Ständigen Diakone 15.

³⁹³ „Als wichtigste Kompetenz des Amtsträgers rückte konsequenterweise die Vollmacht zur Sakramentenspendung in den Vordergrund. Was kann und darf jemand tun, was ist ihm von der Weihe und dem Jurstiktionsauftrag [sic!] her möglich.“ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 94.

³⁹⁴ Auch diese Perspektive fokussiert Weiß auf bestimmte gemeindliche Felder: „Als Mann des Volkes wird er alle Schritte der Menschen auf Gemeinschaft und Kirche hin stützen, seine besondere Sorge gilt den Menschen am Rande von Gesellschaft und Kirche. Er soll diese Menschen aus ihrer Isolation heraus und zur Gemeinschaft/Gemeinde hinführen. [...] Er handelt mehr als Bruder denn als Vater. [...] Mit gleicher Kraft wird er sich der Armen in der Gemeinde annehmen und ihr Anwalt sein. Der Diakon soll in der Gemeinde das mahnende Gewissen sein, damit Bruderliebe nicht vergessen wird.“ *Ebd.* 90. – Was er auf den Diakonat beschränkt, macht die komplementäre Perspektive des gesamten amtlichen Handelns aus: „Der Diakon ergänzt die Einbahnigkeit der anderen sakramentalen Ämter in der Kirche, deren Hauptaufgabe die Leitung ist. Leitung erfordert stets ein gewisses Darüberstehen, was schnell zu Kommunikationsstörungen mit der Basis führt. Aufgabe des Diakons ist die Überwindung des Konfliktpotentials [sic!] auf der Ebene des kirchlichen Amtes.“ *Ebd.* 89.

³⁹⁵ Eine ähnlich schematische Zuordnung findet sich bei *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 96ff.

³⁹⁶ Vgl. *G. Wollmann*, Die Ständigen Diakone 22f.

eines legitimistischen Amtsverständnisses aus den Perspektiven des komplementären Blickwinkels. Insofern ist auch eine Zuordnung einzelner diakonaler Funktionen in die eine oder andere Perspektive nur unter Vorbehalt möglich und von der konkreten Situation abhängig.³⁹⁷ Die legitimistische Perspektive konkretisiert sich zumeist in liturgischen Vollzügen. Diese Beziehung zu den komplementär zu interpretierenden Vollzügen deckt sich mit dem im vorangegangenen Kapitel (6) skizzierten Verständnis vom 'ordo' in der Liturgie.

Die Unmöglichkeit einer klaren Zuordnung bewirkt auch, dass *W. Stockburger* in seiner Einordnung des diakonalen Amtes von *Wollmann* und *Weiß* abweicht. Dass er allerdings eine stärkere Trennung zwischen legitimistischem und komplementärem Amtsverständnis analysiert, ist gerade bei der Abhängigkeit von einzelnen diakonalen Situationen erstaunlich. Die legitimistische Amtsperspektive bezeichnet für ihn einen Diakonat, der ganz in Ableitung und Zuordnung zum Presbyterat zu sehen ist. Dabei hat der Diakon „natürlich kein eigenständiges Profil und wird so auch nur schwer seine Identität innerhalb des hierarchischen Amtes der Kirche finden. Dieses Grundmodell wird zwar theoretisch mittlerweile nicht mehr so sehr bevorzugt, hat aber in der Praxis noch weite Verbreitung“³⁹⁸. Im komplementären Blickwinkel dagegen „bekommt das Diakonat durchaus ein eigenständiges Profil, sozusagen als Dienst in der Welt. Nicht klar einzusehen ist, warum der »Welt-Auftrag« der Christen nur einem Amt zugesprochen werden soll; ist es doch die Aufgabe jedes Christen, insbesondere der in der Welt arbeitenden Laien, nach außen zu wirken.“³⁹⁹ *W. Stockburger* geht in seiner Darstellung sehr stark von polarisierenden Sichtweisen bezüglich des Diakons aus. Eine klare funktionale Zuordnung, wie er sie vornimmt, muss durch das konkrete Handeln von Diakonen angefragt bzw. geprüft werden. Zudem übersieht er die Chancen, die im Ineinandergreifen beider Perspektiven liegen. Für ihn liegt die Lösung eher in einer dritten Perspektive, „dem Diakonat als amtliche[r] Repräsentanz des dienenden Christus und der dienenden Kirche“.⁴⁰⁰ Auch wenn er die noch zu wenig rezipierte Realität dieser Perspektive analysiert, sieht er hier das Ideal.⁴⁰¹

³⁹⁷ Vgl. *ebd.* 23.

³⁹⁸ *W. Stockburger*, *Der Diakon* 22.

³⁹⁹ *Ebd.* 23.

⁴⁰⁰ *Ebd.* – „Das Proprium des Diakons ist dabei der Dienst an den Bedürftigen und die Beziehung zu allen, die diese Dienste tun. Er ist genauso in den Diensten der Liturgie und der Verkündigung gegenwärtig. Gerade dabei ist deutlich zu machen, dass er in der Feier der Eucharistie Assistent des Priesters ist und so auch in diesem Vollzug eine Dienstfunktion übernimmt. [...] So ist es nicht verwunderlich, dass heute, zumindest in der Theorie, dieses Modell den Vorzug bekommt, wie es in der 1994 erschienen Rahmenordnung für Ständige Diakone zum Ausdruck kommt“ *Ebd.*

⁴⁰¹ Vgl. Kapitel 7.3.

Im Gesamt kirchlicher Verunsicherung um den `ordo' und seine Bedeutung für eine sichtbare und erfahrbare `ecclesia'⁴⁰², ist gerade der Diakonat immer noch Brennpunkt dieser Problematik. Je nach Diskussionsschwerpunkt divergiert sein Standpunkt in einer gewissen `Grauzone' zwischen kirchlichem `ordo' bis hin zur `representatio Christi capitis' und dem Vollzug innerhalb des gemeinsamen Priestertums des ganzen *Volkes Gottes*.⁴⁰³ Konkretisierte sich diese Unsicherheit über den erneuerten Diakonat anfangs an der Frage der nicht mehr eingeforderten Ehelosigkeit⁴⁰⁴, so rückte in der Folgezeit als stärker werdendes Problem die Abgrenzung zu hauptberuflichen Laiendiensten, die vor allem an presbyteralen Funktionen partizipieren, in der Vordergrund.

Nach *Lumen Gentium* ist die kennzeichnende Zugehörigkeit des Diakons zum `ordo' eindeutig. Dies wird nicht zuletzt durch die sakramental gespendete Ordination deutlich, in der das Charisma der Weihe zum sakramentalen und umfassenden Heildienst, zum Lehramt und zur Teilhabe an der Leitung befugt. Der Artikel 29 der Kirchenkonstitution macht darüber hinaus aber auch Angaben über die Art der diakonalen Teilhabe am ekklesialen Amt, die im Folgenden näher betrachtet werden.

7.2 Der Diakon – dritte Stufe eines hierarchisch gegliederten Amtes

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnt den Artikel zur Wiedererrichtung eines eigenständigen Diakonates mit der Einordnung dieses Dienstes in den kirchlichen `ordo': „In der Hierarchie eine Stufe tiefer stehen die Diakone, welche die Handauflegung »nicht zum Priestertum [sacerdotium], sondern zur Dienstleistung [ministerium] empfangen« (LG 29). Dabei wird eine hierarchische Abstufung mit der fehlenden sakramentalen Funktion legitimiert⁴⁰⁵, die in ihrer Formulierung auf die ältesten Ordinationsquellen überhaupt zurückgeht. *Lumen Gentium* zitiert Kir-

⁴⁰² Hier urteilt Wollmann: „Ebenso wie es gegenwärtig in der katholischen Theologie unterschiedliche Auffassungen über das Wesen des kirchlichen Amtes gibt, besteht auch über Wesen und »Funktion« der Ordination kein Konsens.“ *G. Wollmann*, Die Ständigen Diakone 23.

⁴⁰³ Als ein Beispiel von vielen sei hier auf den Bischof von Basel verwiesen, der den Diakonat einmal zum `ordo' gerechnet wissen möchte und dann wieder nicht. Vgl. *K. Koch*, In Verantwortung 15.

⁴⁰⁴ Vgl. LG 29. P. Plank meint hierzu: „Dieser Unterschied war solange ein rein theoretischer und fiel nicht auf, als es kaum Ordinierte gab, welche nicht ehelos lebten [mittelalterlich-kanonistisches Denken]. Nunmehr fallen die verheirateten Diakone aus dem gewohnten Rahmen heraus. Die Folge ist, daß viele einfache Gläubige, aber auch Priester sowie ab und an sogar höhere kirchenamtliche Stellen sie als »Laien« betrachten oder faktisch doch als solche behandeln.“ *P. Plank*, Der Diakon 235. – „Nun scheint die lateinische Kirche an einem Wendepunkt zu stehen. Während es einerseits wieder – wenn auch noch vereinzelt – akademisch gebildete Mönche gibt, welche nicht ordiniert werden wollen, nimmt die Kirche andererseits wieder Männer in ihren ordinierten Dienst, welche nicht als Quasi-Mönche leben.“ *Ebd.* 236. Nach frühchristlichem und ostkirchlichem Vorbild sind Amt und eheloses Mönchtum verschieden.

⁴⁰⁵ Vgl. hierzu *H. Vorgrimler*, Kommentar zu Artikel 29 [*Lumen Gentium*], 257.

chenordnungen des 5. Jahrhunderts und bezieht sich damit indirekt auf die Formulierung der *Traditio Apostolica*, in der es heißt: „Bei der Weihe des Diakons soll allein der Bischof die Hände auflegen, weil er nicht zum Presbyter [non in sacerdotio / in sacerdotium = wörtlich: zum Priestertum] geweiht wird, sondern zum Dienst“ (TA 8). Hier konkretisiert die *Traditio Apostolica*, was in den späteren Kirchenordnungen, auch der in *Lumen Gentium* zitierten⁴⁰⁶, fehlt: „[in ministerio episcopi] zum Dienst für den Bischof, um das zu tun, was dieser ihm aufträgt. Er nimmt nämlich nicht am Rat des Klerus teil, sondern er übernimmt Aufgaben und macht den Bischof auf das aufmerksam, was ansteht“ (TA 8).⁴⁰⁷ Während die Kirchenordnungen des dritten und vierten Jahrhunderts die Zuordnung des Dienstantes zum Bischof noch explizit erwähnen⁴⁰⁸, tritt diese starke Bindung an den Bischof ab dem fünften Jahrhundert zunehmend in den Hintergrund.⁴⁰⁹ In der Diakonenweihe nach dem Ritus der nachtridentinischen Liturgiereform wird die *Traditio Apostolica* in gleicher Weise zitiert, wie es *Lumen Gentium* tut – ohne die Zuordnung zum Bischofsamt.⁴¹⁰

Auch wenn die *Traditio Apostolica* bereits von ‚sacerdotium‘ beim Presbyter spricht, so war der Vorsteherdienst der Eucharistie Aufgabe des Bischofs und nur in Ausnahmefällen auch Dienst des Presbyters.⁴¹¹ Zum ‚sacerdos‘ des Mittelalters ist es von dort noch eine lange Entwicklung gewe-

⁴⁰⁶ LG 29 verweist in einer Fußnote auf die ‚Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae‘ III,2 und die südostgallische Rechtssammlung ‚Statuta Ecclesiae Antiqua‘ aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. – Vgl. hierzu die textkritischen Anmerkungen von M. Hauke, Das spezifische Profil 88, Anm. 42. – Vgl. hierzu auch *Statuta Ecclesiae Antiqua* Can. 92 (4) selbst: ‚Diaconus cum ordinatur, solus episcopus qui eum benedicit manus suas super caput eius ponat: quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur.‘ (DH 328). – Hauke verweist auf die Beeinflussung durch die ‚Apostolischen Konstitutionen‘ (syrisch, 4. Jh.). Vgl. M. Hauke, Das spezifische Profil 117.

⁴⁰⁷ Vgl. hierzu *Testamentum Domini* (syrisch, 5. Jh.): ‚Die Weihe des Diakons wird so vor sich gehen: Der Bischof allein wird ihm die Hände auflegen, denn er wird ja nicht zum Priester geweiht, sondern allein für den Dienst des Bischofs und der Kirche.‘ TD I.38,1. Übersetzung nach B. Fischer, Dienst und Spiritualität 268.

⁴⁰⁸ Vgl. hierzu *Die syrische Didaskalia*, Capitel IX: Der Diakon als Mittler zum Bischof (vgl. deutsche Übersetzung nach H. Achelis u.a. 46). – Ebenso Capitel XVI: Der Diakon als persönlicher Diener des Bischofs (vgl. deutsche Übersetzung nach H. Achelis u.a. 84-87). – Die schon im ignatianischen Brief an die Magnesier erwähnte Zuordnung des Diakons zum Bischof (vgl. *Ignatius von Antiochien*, An die Magnesier 2) lässt Gessel vermuten, dass in der konkreten Aufgabenstellung des Diakons ein großer Freiraum war, der durch die Bedürfnisse des jeweiligen Bischofs gefüllt und genutzt werden konnte. Vgl. W. Gessel, Zum Werden und Vergehen 17.

⁴⁰⁹ Vgl. *Statuta Ecclesiae Antiqua* Can. 92 (4). – ‚An der zitierten Stelle geht es nicht um die Praxis der Nächstenliebe, sondern um die Unterordnung des Diakons, der nicht nur zum Dienst des Bischofs, sondern auch zu dem des Presbyters geweiht wird.‘ M. Hauke, Das spezifische Profil 88. – ‚Das Anliegen [...] ist zweifellos, den oft übermächtigen Einfluss der Diakone zugunsten der Presbyter zurückzudrängen.‘ *Ebd.* 89; vgl. M. Hauke, Die Diskussion um den Diakonat der Frau 31. – Hauke warnt deshalb davor aus LG 29 ein amtliches ‚Dienen‘ exklusiv für den Diakonat herauszulesen. Vgl. M. Hauke, Das spezifische Profil 90.

⁴¹⁰ ‚Hic solus Pontifex manum dexteram extendens, ponit super caput cuiuslibet ordinando; et nullus alius, quia non ad Sacerdotium, sed ad ministerium consecratur.‘ *Pontificale Romanum*, Editio Princeps (1595-1596) 56.

⁴¹¹ Vgl. W. Geerlings, Einleitung zur *Traditio Apostolica* 166.

sen.⁴¹² Somit ist der Presbyter sakramental stärker in die bischöfliche Vollmacht mit eingebunden, die Stellung des Diakons besteht dennoch aber in einer direkten Verbindung zum Bischof. Dass diese starke Beziehung des Diakonates zum Bischof im zitierten Text in *Lumen Gentium* fehlt, dokumentiert die lange Entwicklung hin zu einer eindeutigeren Unterordnung des Diakonates unter den Presbyterat.⁴¹³

Die *Traditio Apostolica* verwendet den Begriff des 'sacerdotium', der in der Antike durch das heidnische Opferpriestertum besetzt war. Dies weist auf eine amtstheologische Entwicklungslinie hin, die sich in der *Didaskalia*, die etwa zur gleichen Zeit des dritten Jahrhunderts im syrischen Raum entstanden sein dürfte, weiterverfolgen lässt, wenn dort bewusst die kirchlichen Ämter mit dem alttestamentlichen Priester- und Levitentum in Verbindung gebracht werden⁴¹⁴ – eine Entwicklung, die bereits seit dem ersten Klemensbrief zu beobachten ist.⁴¹⁵ Langfristig dürfen in dieser Analogie tatsächlich Wurzeln für eine stärkere Sakralisierung und Hierarchisierung der Ämter bestehen. Gerne hat man den Diakon in späterer Zeit mit den Leviten des frühjüdischen Tempels⁴¹⁶ in Verbindung gebracht und damit die Dienstfunktion, aber auch die Sängeraufgabe⁴¹⁷ des Diakons begründet.⁴¹⁸

⁴¹² Deshalb ist vor einer Gegenüberstellung von 'sacerdotium' im mittelalterlichen Verständnis und Diakonats bereits in der *Traditio Apostolica* zu warnen (so z.B. bei G.L. Müller, Priestertum und Diakonats 35).

⁴¹³ Allerdings nehmen die *Praenotanda* zur Diakonenweihe im *Pontificale* 1990 klaren Bezug auf die Verbindung des Diakonendienstes zum Bischof, wenn sie die Auslassung des Zitates aus der *Traditio Apostolica* von LG 29 erwähnt: „Quia diaconi »in ministerio Episcopi ordinantur«, ad eorum Ordinationem clerici alii que fideles invitandi sunt, ut quam maxima frequentia celebrationi intersint.“ *Pontificale Romanum* [1990], De Ordinatione 179. – Peter Plank bedauert aus der Perspektive der Orthodoxie das Fehlen des Bezugs zum Bischof und sieht darin die Wurzel einseitiger Profilierungen des wiedererrichteten diakonalen Dienstes: „Lässt man nun den näher bestimmenden Genitiv »des Bischofs« weg, so liegt ein Gedanke nahe, der heute das Bild vom Diakon leider weithin bestimmt: Seine Aufgabe, sein Dienst sei das Dienen, die Diakonia, schlechthin.“ P. Plank, *Der Diakon im christlichen Osten* 14.

⁴¹⁴ Vgl. Die syrische *Didaskalia*: „Sie [die Bischöfe] sind nämlich eure Hohenpriester, die Priester und Leviten aber sind jetzt die Presbyter und Diakonen [sic!], die Witwen und Waisen. Levit aber und Hoherpriester ist der Bischof.“ *Die syrische Didaskalia*, Capitel IX, Übersetzung nach H. Achelis u.a. 45.

⁴¹⁵ Vgl. *Clemens Romanus*, Der [1.] Klemensbrief 40-44. Siehe auch Kapitel 5.

⁴¹⁶ Zur Stellung der Leviten im frühjüdischen Tempelkult vgl. J. Maier, *Tempel und Tempelkult* 377.

⁴¹⁷ Besonders in der byzantinischen Liturgie zeichnet sich der ausgeprägte liturgische Dienst des Diakons durch die Sängerkfunktionen aus. Deshalb gab es bei der Wiederbelebung des Diakonates in der römischen Kirche nach dem II. Vatikanum auch Stimmen, die im Sängerdienst ein besonderes diakonales Profil sehen wollten. Vgl. z.B. J. Overath, *Der Diakon* 215.

⁴¹⁸ Hoping weist in diesem Zusammenhang auf die positive Veränderung in der nachkonziliaren Weiheliturgie, die statt einer Analogie von Diakonats und Levitenamt (so im *Pontifikale* von 1962) das priesterliche Levitengeschlecht des Alten Testaments in Analogie zum gesamten 'ordo' sehe. Vgl. H. Hoping, *Der dreifache Tischdienst* 194.

Tatsächlich kann sich das „sacerdotium“ in LG 29 nur auf eine Vorstellung von Priestertum beziehen, die ihr Zentrum in der Eucharistievollmacht und damit verbunden in der Leitungsvollmacht sieht.⁴¹⁹ Dies deckt sich mit LG 10, wo mit dem `hierarchischen Priestertum` das sazerdotale Amt gemeint ist. Da allerdings der Diakon in der Gegenüberstellung von `gemeinsamem` und `hierarchischem Priestertum` in LG 10 herausfällt bzw. so nur dem `gemeinsamen Priestertum` zuzurechnen wäre, er aber als Teil des `ordo` dem sakramentalen Weiheamt zuzuordnen ist, plädiert *M. Hauke* für eine offenere Interpretation des `hierarchischen Priestertums`.⁴²⁰ Die begriffliche Verwirrung, die sich durch das altkirchliche Zitat ergibt, ist immer wieder Ansatzpunkt für eine Infragestellung der Amtszugehörigkeit des Diakons⁴²¹ und macht erneut die Sprachverwirrung⁴²² um den Begriff und die Bedeutung von Priestertum bzw. `sacerdotium` deutlich.⁴²³ Dabei wird die differierende konziliare Trennlinie von Priestertum (sazerdotal-hierarchisch: Bischof und Presbyter und gemeinsames Priestertum des ganzen *Volkes Gottes* auf der einen Seite) und dem dreigliedrigen sakramentalen Weiheamt, dem `ordo` (Bischof, Presbyter und Diakon auf der anderen Seite) zu wenig bzw. zu unklar rezipiert. Die disparate Zuordnung des `in persona Christi capitis agere` einmal eher zum sazerdotalen Priestertum, dann aber wieder stärker zum ekklesialen `ordo` erhöht die Verwirrung.

Wenn *Lumen Gentium* in Artikel 29 den frühkirchlichen Bezug zum Bischof in der Tradition des 5. Jahrhunderts eliminiert, dann entspricht dies zumindest stärker den realen Verhältnissen in den ortskirchlichen Vollzügen, bei denen der Presbyter als Stellvertreter des Bischofs hauptsächliche Koordinationsperson der anderen Dienste und somit auch des Diakons einer Ortsgemeinde sein muss. Die altkirchliche Struktur mit dem Bischof an der Spitze geht von anderen Größenverhältnissen aus als die territorialen Einteilungen der römisch-katholischen Kirche am Beginn des dritten Jahrtau-

⁴¹⁹ Vgl. hierzu *F.X. Arnold u.a. (Hgg.), Die Diakone* 417: „Die Diakone haben, da sie nicht zum »sacerdotium« geweiht sind, einen so reduzierten Anteil an der »Heiligen Gewalt«, daß ihnen die Diakonie der Gemeindeleitung an sich nicht zukommt; auf keinen Fall kann ihr theologischer Ort von der Gemeindeleitung her bestimmt werden.“ – Folgerichtig ist die Gemeindeleitung und der Eucharistievorsitz in einer Linie gesehen. – Wichtig ist es aber, zwischen zentraler Gemeindeleitung und Leitungskompetenzen im `ordo` der Kirche zu unterscheiden.

⁴²⁰ „Für die Konzilsrezeption scheint es [...] ratsam, die Formel »nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst« (LG 29) in ihrem auf das Messopfer bezogenen engeren Sinn zu erklären und ansonsten die Unterscheidung von gemeinsamem und besonderem Priestertum (LG 10) von einer integralen Sicht aus zu deuten: auch der Diakon hat teil an »der Sendung und Gnade des Hohenpriesters« (LG 41).“ *M. Hauke, Das spezifische Profil* 120.

⁴²¹ Vgl. *H. Vorgrimler, Kommentar zu Artikel 29 [Lumen Gentium]*, 258. – „Die Wendung, die Diakone empfangen die Handauflegung nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung, ist trotz ihres ehrwürdigen Alters zweideutig.“ *Ebd.*

⁴²² Siehe Kapitel 5.

sends. Besonders die deutschen Diözesen haben ganz andere Größenordnungen. Hier und besonders in Zeiten größerer Verantwortungsterritorien eines einzelnen Presbyters ist dieser einem frühkirchlichen 'episkopos' viel ähnlicher als der Diözesanbischof eines deutschen Bistums.⁴²⁴

Trotzdem ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass der Diakon dem Bischof zugeordnet ist, partizipiert er doch in seiner Stellung im kirchlichen 'ordo' an der Amtsfülle des Bischofs und nicht der des Presbyters. Hier ist auch in den kirchlichen Dokumenten die Differenzierung zwischen amtstheologischer Einordnung des Diakons und der konkreten und funktionalen Zuordnung zu unklar.⁴²⁵ Demgegenüber ist in seinen funktionalen Bereichen aber die Ableitung des Diakons vom Presbyterat sehr gewichtig⁴²⁶ und wird von den Ortsgemeinden auch oft so erfahren.⁴²⁷ Eine amtstheologische Ableitung vom Episkopat aber macht deutlich, dass es sich im Diakonat um einen wirklich eigenständigen Dienst handelt, der unabhängig vom Presbyterat reale Äußerung kirchlichen Amtes ist. Deshalb wird auch in der amtstheologischen Diskussion häufig auf diese Beziehungsebene hingewiesen.⁴²⁸

⁴²³ Vgl. *M. Hauke*, Das spezifische Profil 89. – Auch Hauke verweist auf die sprachliche Problematik gerade in Bezug zu LG 10. Vgl. *ebd.* 89f. und 120.

⁴²⁴ Besonders große deutsche Bistümer versuchen mit der Einsetzung von Regionalbischöfen dem entgegenzuwirken.

⁴²⁵ R. Busemann weist auf die Unstimmigkeiten auch zwischen den Dokumenten der Deutschen Bischöfe in dieser Frage hin. „Die neue Verlautbarung der DBK »Die pastoralen Dienste in der Pfarrgemeinde« vom 28.09.1995 bezeichnet den Diakon wieder als Helfer des Bischofs *und* des Priesters. In der ebenfalls noch gültigen Rahmenordnung für Ständige Diakone hatte die DBK noch formuliert: »Mit dem Priester gilt der Diakon seit alters her als Helfer des Bischofs (vgl. Lumen Gentium 20).«“ *R. Busemann*, Diakonat – zwischen Utopie und Wirklichkeit 19.

⁴²⁶ P. Plank verweist in diesem Zusammenhang auf die Problematik einer Reduzierung diakonalen Handelns aus den presbyteralen Funktionen und sieht dabei auch ein ökumenisches Dilemma: „Jedenfalls ist der »Einbruch« des Diakonats in traditionelle priesterliche Funktionen weder der Identitätsfindung des erneuerten Diakonats förderlich, noch eine wirkliche Hilfe in der gemeindlichen Praxis (so werden z. B. die meisten Ehen ohnehin im Rahmen einer eucharistischen Zelebration geschlossen). Vielmehr entpuppt er sich als hilfloser Versuch, die Priesternot ein wenig zu kaschieren. Darüber hinaus werden dadurch noch zusätzliche Gräben zu den orthodoxen Kirchen hin aufgerissen, wo bisher keine waren.“ *P. Plank*, Der Diakon 240. – Vgl. hierzu die direkte Kritik von *M. Hauke*, Das spezifische Profil 106: „Eine solche Klage erscheint unberechtigt schon angesichts der Tatsache, dass bereits in der alten Kirche der Diakon gelegentlich Segensvollmacht ausübte.“

⁴²⁷ Vgl. hierzu *D. Reiningger*, Diakonat der Frau 28: „Etwas vereinfachend und plakativ könnte man sagen, daß seine Identität bisher durch Addition bzw. Subtraktion sakramentaler Vollmachten von den beiden anderen bekannten »Ämtern« der Kirche her erschlossen wurde [...]. Freilich kann eine derartige, lediglich abgeleitete Identität zur Profilierung eines eigenständigen kirchlichen Amtes nicht befriedigen.“ Gleichzeitig bemängelt sie die Tendenz, identisch diakonales und laikales Handeln qualitativ anders bewerten zu wollen, um so den Diakonat zu profilieren. Vgl. *ebd.* 643.

⁴²⁸ Bereits vor dem II. Vatikanum wurde auf die alte Bindung zwischen Bischof und Diakon hingewiesen. „Die Diakone sind also nicht eigentlich die Diener des Priesters (wenn sie auch an Rang niedriger sind), sondern sie sind an ihrem eigenen Platz Mitarbeiter der Bischöfe.“ *B. Luykx*, Der Diakonat 493. – Vgl. auch *R. Busemann*, Diakonat – zwischen Utopie und Wirklichkeit 20.

Dass *Lumen Gentium* von einer hierarchischen Abstufung zwischen Presbyterat und Diakonat spricht, verweist auch auf eine lange traditionelle Entwicklung.⁴²⁹ Die größere sakramentale Vollmacht des Presbyterats legitimiert sich durch den konkreten Vollzug des Amtes in der größeren Teilhabe am Leitungsdienst. Dies zeigt sich eben vor allem in der Eucharistie. Im Laufe der kirchenhistorischen Entwicklung hat man die Spannung zwischen der dualen Ämterstruktur von Presbyterat und Diakonat und der hierarchischen Wirklichkeit durch einen reinen 'Durchgangsdiakonat' beseitigt. In der ostkirchlichen Praxis hat sich ein Zugang zum Presbyterat nach altkirchlichem 'usus' bewahrt, indem erst nach tatsächlicher Bewährung im Diakonat die Presbyterweihe empfangen werden konnte. Der rudimentäre Diakonat römischer Praxis bis in die nachkonziliare Zeit hinein hatte mit einer Bewährung im Diakonat kaum etwas zu tun. Die mittlerweile vom CIC 1983 vorgeschriebenen sechs Monate zwischen Diakonen- und Presbyterweihe scheinen immer noch recht kurz, können aber vom jeweiligen Ortsordinarius verlängert werden.⁴³⁰ Zur Klarstellung des dualen kirchlichen 'ordo' in Zuordnung zur Amtsfülle im Episkopat, wäre aber auch ein Verzicht auf den Durchgangsdiakonat für Presbyteratskandidaten denkbar und wird immer wieder diskutiert.⁴³¹

Die unsichere Eigenprofilierung des nachkonziliar wiedererrichteten Diakonates aus einer Reduzierung presbyteraler Amtsfunktionen lässt sich sicher aus der Tatsache erklären, dass der Diakonat in

⁴²⁹ Vgl. hierzu das früheste Zeugnis hierarchischer Stufung in den Briefen des *Ignatius von Antiochien*. Zur Datierungsproblematik vgl. *R.M. Hübner*, Die Anfänge 75-79; ebenso *R.M. Hübner*, Thesen zur Echtheit und Datierung. – Das von *Lumen Gentium* aus der Tradition übernommene hierarchische Stufenmodell wurde bereits wenige Jahre später bei der Verwirklichung eines eigenständigen Diakonates in Frage gestellt. Im Vorwort zur vorbereitenden Schrift der Diözese Würzburg heißt es 1969: „Man hat erkannt, daß dieser Diakon nicht einfach »Ersatz« sein wird für die Priester, die heute vielfach fehlen, und daß er auch nicht, wie es noch die Kirchenkonstitution formulierte, »in der Hierarchie eine Stufe tiefer« steht als der Priester. Vielmehr wird – soweit sich das bisher schon absehen läßt – der Diakon eine eigenständige Funktion neben dem Priester haben.“ *Domschule e.V.*, Vorwort 7. Vgl. hierzu auch *G. Langgärtner*, Geschichte des Diakonates 25 – *H. Vorgrimler* versucht eine theologische Einordnung der hierarchischen Stufung. „Dennoch verbietet der Konzilstext keineswegs, in einer theologischen Betrachtung des Amtes des Diakons den Akzent zu verlagern von der »Stufe« (die hierarchisch sicher die niederste ist) auf die Besonderheit der Aufgabe, die so nur dem Diakon und niemand sonst zukommt.“ *H. Vorgrimler*, Kommentar zu Artikel 29 [*Lumen Gentium*] 257.

⁴³⁰ Vgl. can. 1031 § 1 CIC 1983. (Can. 1032 § 2 überlässt dem Ortsordinarius die Festlegung der verpflichtenden Ausübungs- und Bewährungszeit im Diakonat vor der Presbyterweihe. Einem 'Durchgangsdiakon' die Presbyterweihe zu verwehren, ist auch für den Ortsordinarius bzw. Oberen nur aus schwerwiegenden Gründen möglich. Vgl. can. 1030. Dieses 'Recht' auf die Presbyterweihe lässt eine wirkliche Bewährungszeit im Diakonat ohnehin schwierig erscheinen.)

⁴³¹ Vgl. *G. Knörzer*, Gemeindeentwicklung und Kooperative Pastoral 34. Die bleibende Bedeutung des Diakonates für einen Presbyter ist für ihn keine stichhaltige Begründung für den bisher nur kurzzeitig praktizierten Durchgangsdiakonat, da auch der Presbyterat an sich bereits evidenten Anteil am Dienstcharakter (vgl. hierzu Kapitel 5) des kirchlichen 'ordo' hat. – Interessant hierzu sind auch die Ausführungen *M. Haukes*, Das spezifische Profil 112: „Zu den Aufgaben des Diakons ist von seiner Weihe her auch der Priester befähigt und berufen. In der priesterlichen Gnade ist die diakonische enthalten. Dies würde übrigens auch dann gelten, wenn Weihelikandidaten unmittelbar die Priesterweihe empfangen und das Diakonat »überspringen« würden (ähnlich wie manche römischen Diakone in der alten Kirche unmittelbar die Bischofsweihe empfangen und dabei den Presbyterat ausließen).“

der römischen Kirche über tausend Jahre nur in der unmittelbaren Vorbereitung auf den presbyteralen Dienst bestand. Diese eingeschränkte Perspektive wurde zumindest in der Anfangszeit des Ständigen Diakonates durch die Diakonatsbewerber selbst verstärkt.⁴³² In ihrer Umfrage von 1976 konnte *G. Wollmann* feststellen: „Insgesamt wäre ein Drittel aller Diakone [der damaligen Bundesrepublik Deutschland] »lieber Priester geworden«, 45,1% verneinen diese Frage und rund 20% sind unentschieden.“⁴³³ Und auch *A. Weiß* begegnete in seiner 1987 durchgeführten Untersuchung diesem Phänomen. „Der verhinderte frühere Priester- oder Ordenswunsch dürfte jedoch bei einigen Diakonen Spuren in der Art und Weise hinterlassen, wie sie ihr Diakonat ausfüllen, insbesondere unter den Auswirkungen des Priestermangels. Einige Male wurde ausdrücklich der Wunsch geäußert, Ständige Diakone sollten unter bestimmten Voraussetzungen zu Priestern geweiht werden. Hier drängt sich die Vermutung auf, daß mitunter der Diakonat als Notlösung übernommen wurde, um überhaupt im kirchlichen Amt zu sein.“⁴³⁴ Dass dieses Phänomen auch heute noch im konkreten Vollzug diakonalen Dienstes eine Rolle spielt, schwingt bei dem einen oder anderen Interviewpartner in der vorliegenden Untersuchung mit.⁴³⁵

Wenn *Lumen Gentium* 29 den Dienst der Diakone als Dienst am *Volk Gottes* bezeichnet, dann wird hier nicht nur der bereits dargelegten Ekklesiologie des II. Vatikanums Rechnung getragen, es offenbart sich auch, dass die strukturelle Zuordnung des Diakonates zum Episkopat inhaltlich nur insofern evident ist, indem auch der Episkopat Dienst am *Volk Gottes* ist.⁴³⁶ Sind somit Presbyterat und Diakonat duale Ausformung episkopaler Amtsfülle, dann macht es auch Sinn, dass in jeder Ortsgemeinde beide Ämter vorhanden sind und ausgeübt werden können.⁴³⁷ Dies klärt allerdings nicht die funktionale Ausprägung bzw. Abgrenzung beider amtlicher Ausprägungen voneinander. Ob dies mit der Perspektive eines Diakonates im diakonischen Vollzug geleistet werden kann, was be-

⁴³² Vgl. *B.J. Hilberath*, Ordinationstheologische Leitlinien 43.

⁴³³ *G. Wollmann*, Die Ständigen Diakone 58. – Dabei versucht sie ihren Befund in seiner Bedeutung zu relativieren. „Die Tatsache, daß nach unseren Ergebnissen ein Drittel aller Ständigen Diakone lieber den Priesterberuf ergriffen hätte, muß nicht bedeuten, daß diese Geistlichen sich als »verhinderte Priester« sehen“. *Ebd.* 60.

⁴³⁴ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 195f. – Zu Recht verweist *A. Weiß* neben den Diakonen selbst auf die Gemeindeglieder, die im Diakon einen 'Quasi-Presbyter' sehen. Vgl. *ebd.* 199.

⁴³⁵ Vgl. Kapitel 9 (besonders die Diakone B, O und P zeigen in ihren Äußerungen klerikale Züge oder insistieren auf bewusste Unterscheidungen zu laikalem Handeln in der Liturgie).

⁴³⁶ „Nach dem Willen des Konzils dürfen die Diakone also keineswegs als unmittelbare Diener der Bischöfe oder gar der Pfarrer betrachtet werden: das eine ganze Amt in der Kirche dient in dreifach verschiedener Weise dem Volk Gottes.“ *H. Vorgrimler*, Kommentar zu Artikel 29 [*Lumen Gentium*], 258.

⁴³⁷ Vgl. *G. König*, Benötigen Diakoninnen 284. – König denkt dabei an Diakone mit Zivilberuf, die in jeder Pfarngemeinde vorhanden sein sollten.

reits seit Beginn neuzeitlicher Diskussionen um den Diakon gefordert worden war⁴³⁸ und seither immer wieder breiten Raum einnimmt, wird im folgenden Abschnitt genauer zu betrachten sein.

7.3 Der Diakon – amtliche Repräsentanz ekklesialer ‘Diakonia’

Dass der Diakon etwas mit der Diakonie zu tun haben muss, drängt sich allein durch die sprachliche Verwandtschaft auf. Wenn die Diakonie ein Handlungsvollzug der Gemeinde ist, dann ist ein Diakon diejenige Person, die diesen Vollzug garantiert, d.h. selbst vollzieht, anleitet, verantwortet oder repräsentiert. G. Greshake nennt diesen Ansatz diakonaler Profilierung „*Diakonat als »amtl[iche] Repräsentanz Christi des D[iakons] u[nd] der dienenden Kirche«*“⁴³⁹. So könnte das diakonale Profil ganz einfach zu strukturieren sein, und nicht selten wird dies auch so gesehen. Manche christlichen Kirchen haben sich diese Erklärung zu Eigen gemacht und so einen profiliert-klares Diakonat geschaffen.⁴⁴⁰ Auch in der römischen Kirche und ihrer amtstheologischen Diskussion wird dies nicht selten so vertreten. Am stärksten zeigte sich diese Tendenz bei der Würzburger Synode von 1971 – 1975.⁴⁴¹

Eine Äußerung des früheren Aachener Bischofs K. Hemmerle lässt dieses diakonale Profil gut erkennen: „Wenn man mich fragte, ob nicht in Erwägung gezogen werden sollte, den Diakonat als Zwischenstufe zum Priestertum auszulassen, dann würde ich schon aus geistlichen Gründen sagen: nein. Der Priester und erst recht der Bischof sollen wissen, daß es anfängt mit dem Helfersein und Dienersein und daß dies der tragende Grund, die unüberholbare Deutung und die lebendige Bestätigung ihres Auftrages und Dienstes ist: diakonia. [...] Umgekehrt hat aber der Diakonat seine eigene, in sich stehende Bedeutung, die nicht danach drängt, nur Vorbereitung und Durchgang auf ein Anderes hin zu sein.“⁴⁴²

⁴³⁸ Vgl. Kapitel 2. – Auch direkt nach dem II. Vatikanum wird dieser Gedanke wieder verstärkt aufgegriffen. „*Der theologische Ort des Diakonats ist die spezielle Diakonie der kirchlichen Hierarchie*. Mit diesem Satz sind wichtige Abgrenzungen mitausgesagt, die in der Theologie des Diakonats wie in der künftigen Praxis der Diakone beachtet sein müssen.“ F.X. Arnold u.a. (Hgg.), *Die Diakone* 417.

⁴³⁹ G. Greshake, *Diakon* 183. Ähnlich auch die Rahmenordnung der deutschen Bischöfe (1987), siehe Kapitel 4.2.2. – Vgl. auch Greshake unter Anm. 384. – Vgl. dazu die kritischen Anmerkungen von H. Hoping, *Der Diakonat* 199ff.

⁴⁴⁰ Siehe besonders die Einführung und Profilierung des Diakonates in den evangelischen Kirchen. Vgl. D. Reininger, *Diakonat der Frau* 182-221.

⁴⁴¹ Vgl. Kapitel 4.2.1.

⁴⁴² K. Hemmerle, *Diakonat* 274f. Er liefert auch die gängige, aber in ihrer Konkretisierung sich als vordergründig erweisende Argumentation für einen Durchgangsdiaikonat.

Sehr häufig findet sich in der Erklärung einer diakonischen Dimension der Ansatzpunkt in den Zeugnissen des Neuen Testaments. Man ist bemüht, eine Legitimation diakonaler Profilierung von dort herzuleiten.⁴⁴³ „Als Diener hat sich Jesus [...] sicher bezeichnet. In der Kirche ist Jesus der Diakon aber kaum bekannt. Man nennt ihn Christus, Sohn Gottes, Herr (κύριος), neuerdings auch Bruder, aber selten Diener. Dabei hat Jesus uns mit der Fusswaschung gleichsam ein »Sakrament der Diakonie« hinterlassen.“⁴⁴⁴ In der Betrachtung zu Amt und Dienst⁴⁴⁵ hat sich sowohl aus neutestamentlicher Sicht wie aus dem Blickwinkel des Zweiten Vatikanischen Konzils gezeigt, dass für jegliches christliches Handeln die dienende Grundhaltung jesuanischen Anspruches und Vorbildes unabdingbares Wesensmerkmal ist. Dies gilt im Besonderen für das amtliche Tun jeder Ausprägung und vor allem auch jeder Ordinationsstufe. Eine diakonische Maxime für den Diakonat aus dem neutestamentlichen Befund zu verifizieren, ist folglich notwendig. Eine spezielle bzw. exklusive diakonische Profilierung des Diakonates aber aus dem Neuen Testament erschließen zu wollen, ist anzufragen. Dabei stehen der Vielschichtigkeit von διακονεῖν⁴⁴⁶ kaum Aussagen über den amtlichen Diakonat im Neuen Testament gegenüber. „Eine Theologie des Diakonates kann [...] nicht von den biblischen Stellen aus, an denen »Diakone« vorkommen, aufgebaut werden. Wir erfahren aus dem NT nichts über den Inhalt des Amtes der Diakone und erst recht nichts über deren Stellung innerhalb einer »Hierarchie«.“⁴⁴⁷

Daneben ist aber auch zu beachten, dass der Begriff der `Diakonia´ nicht nur in seiner Form als Grundhaltung, sondern auch als konkreter Gemeindevollzug vielschichtig und mit den anderen Vollzügen verwoben ist. „Auch die diakonia ist Verkündigung und Gottesdienst; auch der Gottesdienst ist Verkündigung und diakonia; auch die Verkündigung ist Gottesdienst und diakonia.“⁴⁴⁸ Eine Fokussierung des Diakonates auf die `Diakonia´ ist auf diesem Hintergrund genauer zu betrachten.

⁴⁴³ Vgl. hierzu *U. Borse*, Timotheus und Titus 27.

⁴⁴⁴ *H. Hoping*, Der Ständige Diakonat 400.

⁴⁴⁵ Vgl. Kapitel 5.2.

⁴⁴⁶ „Vom ursprünglichen, dem neutestamentlichen Gebrauch her ist das Wort »Diakonie« eine Beschreibung der Art und Weise, wie christlicher Lebensvollzug überhaupt gelebt werden soll. Dienst, dienen ist christliches Leben nach dem Willen Christi. Erst heute wird das Wort »Diakonie« auf den Bereich christlicher Nächstenliebe, im Sinne der Versorgung der Bedürftigen, eingeschränkt.“ *W. Stockburger*, Der Diakon 9.

⁴⁴⁷ *H. Vorgrimler*, Zur Theologie 39.

⁴⁴⁸ *J.B. Hilberath*, Ordinationstheologische Leitlinien 39.

7.3.1 Amtliche Diakonie ausgehend vom II. Vatikanum

Noch einmal soll an dieser Stelle Bezug auf die *Traditio Apostolica* und LG 29 genommen werden. ‚Ministerium‘ ist der Begriff, der den Diakonat definiert, nicht ‚sacerdotium‘⁴⁴⁹. Doch steht dieses ‚Dienstamt‘, das dem Diakonat eigen ist, nicht isoliert oder gar abgrenzend den beiden Amtsformen gegenüber, wie LG 29 für sich betrachtet wirken könnte. „Insofern »ministerium« das Amt in der Kirche als Dienstamt charakterisiert, kommt diesem Amt im ganzen und allen seinen Stufen das »servitium« (die Diakonie) zu, wie die Kirchenkonstitution wiederholt betont, also nicht nur dem Diakon.“⁴⁵⁰ Was H. Vorgrimler in seinem Kommentar zu LG 29 feststellt, legt sich durch das bisher Dargestellte sowohl aus biblischer Sicht als auch von einer Bedeutung des Begriffs ‚Amt‘ her nahe. Über den Artikel 29 hinaus ist es aber auch wichtig, die ganze Kirchenkonstitution in den Blick zu nehmen.

Wenn es um die Bischöfe geht, wird in Artikel 27 nicht ohne Grund auf Lk 22,26f. verwiesen, und in Bezug auf das mehrgliedrige Amt heißt es in LG 28: „So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester [Presbyteri], Diakone heißen.“ Und nicht zuletzt wird der Befund der Kirchenkonstitution durch die fundamentale Stelle von LG 10 („das Priestertum des Dienstes“ als Bezeichnung für Episkopat und Presbyterat) eindeutig. Eher beiläufig zählt LG 29 in der Liste diakonaler Aufgaben nach eine Reihe von liturgischen und sakramentalen Aufgaben auch die „Liebestätigkeit“ auf. Hier kann die Kirchenkonstitution keine Primäraufgabe intendieren. Auch das Missionsdekret, das von sozialen und caritativen Aufgaben des Diakons spricht (AG 16), nennt vorher den Verkündigungsdienst.

Dass trotzdem besonders im deutschsprachigen Raum die sozial-diakonische Dimension im diakonalen Handlungsspektrum eine besondere Rolle in der nachkonziliaren⁴⁵¹ und stärker noch in der aktuellen Diskussion spielt⁴⁵², hängt mit den vorkonziliaren Bewegungen und Motivationen für eine Wiederbelebung des eigenständigen Diakonates zusammen.⁴⁵³

⁴⁴⁹ Vgl. LG 29; vgl. *Traditio Apostolica* 8.

⁴⁵⁰ H. Vorgrimler, Kommentar zu Artikel 29 [Lumen Gentium], 258.

⁴⁵¹ Vgl. die Würzburger Synode 1971 – 1975 (siehe Kapitel 4.2.1).

⁴⁵² Exemplarisch seien hier nur einige neuere Aussagen zum Diakonat angeführt. Vgl. O. Fuchs, Ämter 70; O. Fuchs, Wer ist der Diakon? 48f. – Fuchs zieht hier die Parallele vom amtlichen Diakonat zum ‚Martyriat‘ im Presbyterat und den Martyria-Beauftragungen vieler Laiendienste (Katecheten, Pastoralreferenten). Vgl.

Demgegenüber steht ein gewisses Offenhalten diakonaler Profilierung in den offiziell-amtlichen Dokumenten zum Diakonats.⁴⁵⁴ Besonders stark ist dies in römisch-lehramtlichen Verlautbarungen zu entdecken.⁴⁵⁵ Dies wird von den Befürwortern einer klaren diakonischen Profilierung kritisch bewertet. So schreibt etwa *M. Lehner*: „Dieses Phänomen einer »Ent-Diakonisierung« des offiziellen Verständnisses von Pastoral lässt sich noch drastischer an den Texten über den Ständigen Diakonats nachweisen.“⁴⁵⁶ *Lehner* stützt sich in seinem Urteil auf die veränderte Schwerpunktsetzung diakonalen Dienstes zwischen Würzburger Synode (1971-1975) und dem Schreiben der deutschen Bischöfe *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*.⁴⁵⁷

Als man sich 1969 auf die Einführung eines eigenständigen Diakonats in der Diözese Würzburg vorbereitete, war durchaus die Sicht des II. Vatikanums in seiner Betonung des Dienstcharakters im

ebd. 51. – Die Grenzen seiner Amts- und Aufgabenstrukturierung offenbart O. Fuchs, wenn er dem Diakon in der Verkündigung zwar Aufgaben zuweist, allerdings nur unter klarer diakonischer Perspektive. Vgl. *ebd.* 54. Ist eine Verkündigung des Evangeliums unter partieller Zielorientierung möglich? Ergibt sich eine solche nicht aus der christlichen Botschaft an sich? – *M. Lehner* sieht im Diakon ähnlich wie Greshake die amtliche, verbindliche Darstellung der diakonischen Option der Kirche. Dies werde im Diakon besonders sichtbar, wenn er in der Liturgie an der Seite des Presbyters stehe. Vgl. *M. Lehner*, Nicht Fisch, nicht Fleisch 364. – Und *Reininger* ergänzt aus dem ökumenischen Blickwinkel die starke Verbindung von Diakonats und Diakonie in anderen Konfessionen. Vgl. *D. Reininger*, Diakonats der Frau 657. – Der weitere Befund allerdings wirkt recht hypothetisch, wenn sie sagt: „Man kann stattdessen inzwischen von einem Konsens darüber ausgehen, daß Diakon und Diakonin in allen Funktionen der Kirche die Diakonie betonen sollen, bei ihr ihren Ausgangspunkt nehmen und von daher erschließen müssen, welche liturgischen Funktionen und sakramentalen Vollmachten sinnvoll und notwendig sind.“ *Ebd.* 663. – Eine starke Einheit von Diakon und Diakonie postuliert auch *G. Knörzer*. Vgl. *G. Knörzer*, Weiterentwicklung 2; *G. Knörzer*, Der Diakon heute 3. – Dagegen wendet *Hoping* ein: „Im Bereich der katholischen Kirche wird in der Diskussion um Wesen und Aufgaben des Diakonats von einigen die These vertreten, Bischöfen und Priestern komme es zu, Christus als Haupt und Herrn der Kirche zu repräsentieren, die Diakone seien demgegenüber dazu da, den Christus Diakonos und die dienende Kirche zu repräsentieren. Berücksichtigt man den Dienstcharakter auch des Episkopen- und Presbyteramtes (LG 24; 27; PO 3), so ist das streng genommen eine wenig überzeugende Alternative.“ *H. Hoping*, Diakonie als Aufgabe 35. – *Hoping* sieht die Aufgabe eines eigenständigen Diakonats darin, die Einheit der Diakonie mit Gottesdienst und Verkündigung zu verdeutlichen. Er negiert den Diakoniebegriff nicht, sondern weitet ihn. Vgl. *H. Hoping*, Der Diakonats 200f. – Auch *G.L. Müller* versucht eine ähnliche Kompromissposition zu beziehen Vgl. *G.L. Müller*, Können Frauen die Diakonenweihe empfangen? 391.

⁴⁵³ Vgl. Kapitel 2.

⁴⁵⁴ Zunehmend gilt dies auch für die Dokumente der deutschen Bischöfe. Vgl. Kapitel 4.2.

⁴⁵⁵ Vgl. hierzu *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 37-40. – „Von größter Wichtigkeit ist jedoch auf jeden Fall, daß die Diakone entsprechend ihren Möglichkeiten ihren Dienst in Verkündigung, Liturgie und Nächstenliebe voll erfüllen können und nicht abgedrängt und auf nebensächliche Aufgaben, Aushilfstätigkeiten oder Aufträge verwiesen werden, die von ungeweihten Gläubigen ordnungsgemäß erfüllt werden können.“ *Ebd.* 40. – Insgesamt beobachtet *Hauke* eine gewisse Vorbetonung des Caritasdienstes in den nachkonziliaren Dokumenten, ohne dabei aber den Bezug zu Verkündigung und Liturgie zu vergessen. Vgl. *M. Hauke*, Das spezifische Profil 124. – Eine Verschiebung ist auch im Weltkatechismus in seiner Neuausgabe von 1997 zu beobachten, wie bereits in Kapitel 3 erwähnt. Vgl. KKK 1997 Nr. 875.

⁴⁵⁶ *M. Lehner*, Theologische Profis 170.

⁴⁵⁷ Vgl. hierzu: *Zur Ordnung der pastoralen Dienste* 3.2. Anders dagegen das jüngere Nachfolgedokument: *Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde* II.2.4. Der diakonische Auftrag ist hier wieder als spezieller Auftrag für den Diakonats gesehen und ist deshalb erstgenannt (vgl. Kapitel 4.2.2).

besonderen und hierarchischen Priestertum präsent.⁴⁵⁸ Gleichzeitig war man aber auch der Überzeugung, hier eine besondere Profilierung des Diakons sehen und konstatieren zu können.⁴⁵⁹ Dabei stand besonders der Gedanke im Hintergrund, im Sinne der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* auf die gesellschaftlichen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts reagieren zu müssen.⁴⁶⁰ Hierfür stand das II. Vatikanum mit seiner Pastoralkonstitution Pate. So stellt der damalige Generalvikar fest: „Sie [die Kirche] muß »eine Kirche auf Nähe« sein. Das zu verwirklichen, ist die Aufgabe des Diakons. Darum ist die Gemeinde das primäre Arbeitsgebiet des Diakons. [...] Er soll die Kerngemeinde öffnen hin zum Mitmenschen aus dem Geist des Evangeliums; er soll sie wecken zur Verpflichtung der gemeinsamen Sorge und Verantwortung füreinander, daß keiner abgeschriebe ist und daß auch das letzte Glied der Gemeinde die brüderliche Sorge erfährt. [...] Der Diakon soll der Garant und das lebendige Zeichen dafür sein, daß das kirchliche Amt in der Gemeinde für jene da ist, die von der menschlichen Gesellschaft vergessen sind und für die sich niemand zuständig hält.“⁴⁶¹

Diese Grundsicht des Diakonates als sozial-caritative Komponente des kirchlichen Dienstamtes führte zu einer ganzen Liste von diakonalen Aufgabenbereichen auf den unterschiedlichsten Ebenen.⁴⁶² Bis in die aktuelle Diskussion hinein ist man in der Diözese Würzburg um das Profil des Diakonates bemüht. Dabei geht es bis heute darum, einen sozial-pastoral orientierten Ansatz mit der

⁴⁵⁸ Vgl. G. Koch/G. Langgärtner/H. Pompey, *Der Diakon* 50f.

⁴⁵⁹ „In den Ortsgemeinden sollen die Priester als Helfer des Bischofs und in dessen Vollmacht das Amt des Vorstehens als Dienst ausüben, während die Diakone das Amt des Dienstes als Sorge der Kirche für die seelischen und leiblichen Nöte des Menschen wirksam darstellen sollen, besonders im Dienst an den Draußen- und Abseitsstehenden, an denen, die gerade in ihrer Not und wegen ihrer Not den Kontakt zur Kirche verloren haben oder zu verlieren drohen.“ *Ebd.* 48f.

⁴⁶⁰ „Die heutige Situation der Welt und die Aufgabe der Kirche in dieser Welt brauchen neue Ideen und neue Wege, damit die Kirche dieser ihrer Aufgabe heute gerecht werden kann. Einer dieser neuen Wege könnte die Wiedereinführung des Diakonats als bleibende Weihstufe in der Kirche sein.“ *Domschule e.V.*, Vorwort 7.

⁴⁶¹ J. Wittig, *Das Aufgabengebiet* 55f. – Allerdings ist auch die Verbindung zur Liturgie und zur Verkündigung benannt. Vgl. *ebd.* 57.

⁴⁶² „Alle hierzu notwendigen zentralen Planungs- und Verwaltungsaufgaben der Bistumsleitung bis hin zum Caritasdirektor der Diözese könnten bei entsprechender Vorbildung von Diakonen übernommen werden [...]. Als fachlich ausgebildete Berater, Fürsorger, Sozialarbeiter, Heimerzieher, Pädagogen, Psychagogen, Psychologen, Ärzte usw. wären die Diakone weit eher als ausschließlich theologisch gebildete Priester geeignet, die notwendigen größeren Einrichtungen, Heime [...] oder zeitlich begrenzte soziale Hilfswerke (Adveniat, Misereor usw.) der Diözese zu betreuen.“ *H. Pompey, Der Diakon* 75f. – Doch zeigt sich dann auch eine diakonale Funktionalität, die eher zweck- als profilorientiert wirkt: „Speziell könnte ihnen darüber hinaus als Beitrag zur Domliturgie die Pflege der Kirchenmusik übertragen werden.“ *Ebd.* 85. Vgl. hierzu auch die thesenartige Wiederholung seiner Ausführungen, *H. Pompey, Thesen zur sozial-caritativen Diakonie*. – Ähnlich umfangreich, besonders auch im kategorialen Bereich, ist die Sammlung diakonaler Einsatzmöglichkeiten bei O. Fuchs, bedingt durch eine caritativ-diakonische Gewichtung des Ständigen Diakonates. Vgl. *O. Fuchs, Wer ist der Diakon?* 58f.

gemeindlichen-diakonalen Realität in Einklang zu bringen.⁴⁶³ Dieser ‚Würzburger Ansatz‘ ist mit Blick auf die interviewten Diakone⁴⁶⁴ für die vorliegende Untersuchung von besonderer Bedeutung.

Aus ihren empirischen Untersuchungen von 1976 erschloss auch *G. Wollmann* einen Vorzug sozial-diakonischer Tätigkeitsbereiche für den Diakonatsbereich. Allerdings wirkt ihre Argumentation recht pragmatisch, da sie diese diakonale Profilierung aus einer Negativabgrenzung der bereits von anderen Diensten besetzten Bereiche begründet sieht.⁴⁶⁵ Eine inhaltliche Verwiesenheit auf die sozial-caritative Prädestinierung sieht sie aber in der beruflichen Bewährung der Diakone.⁴⁶⁶ Ähnliche Schlüsse zieht *A. Weiß* aus seiner empirischen Untersuchung von 1987 in der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Einen Grund sozial-caritativer Profilierung sieht er in der Motivation der Bewerber⁴⁶⁷, daneben aber auch in den konkreten Einsatzfeldern⁴⁶⁸ und den konkreten Handlungsansätzen der Diakone.⁴⁶⁹ „Die Diako-

⁴⁶³ Vgl. *G. Knörzer*, Der Diakon heute. – Dabei lassen sich nach wie vor die Spannungen zwischen verschiedenen Erwartungen und Ansätzen nicht ganz überwinden. Vgl. *ebd.* 3; hierzu auch *G. Knörzer*, Gemeindeentwicklung und Kooperative Pastoral 25; ebenso *R. Busemann*, Diakonatsbereich – zwischen Utopie und Wirklichkeit 23. – „Das Amt des Diakons läßt sich verstehen als jene Seite des Amtes, die in besonderer Weise mit den diakonischen Diensten der Gemeinde verbunden ist. Selbst bei der Mitwirkung in der Liturgie (Missa cum diacomo) läßt sich fragen, ob dies nicht noch einmal ein besonderer Ausdruck dieses diakonischen Amtes ist.“ *G. Knörzer*, Gemeindeentwicklung und Kooperative Pastoral 33.

⁴⁶⁴ Vgl. Abschnitt C.

⁴⁶⁵ Vgl. *G. Wollmann*, Die Ständigen Diakone 150.

⁴⁶⁶ Vgl. *ebd.* 60.

⁴⁶⁷ „Die Entscheidung zum Diakonatsbereich fällt in erster Linie aufgrund von Faktoren, die man als diakonische Menschenorientierung umschreiben kann.“ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 191.

⁴⁶⁸ „Von den Diakonen, die schwerpunktmäßig oder ausschließlich in kategorialen Seelsorgegebieten tätig sind, arbeitet beinahe jeder Dritte in der Krankenhaus-, Kur- oder Klinikseelsorge. Vier hauptberufliche Diakone sind in der Leitung oder Verwaltung der Diözese eingesetzt.“ *Ebd.* 117. Diese Angaben beziehen sich allerdings nur auf die Diözese Rottenburg-Stuttgart 1987. – Vgl. hierzu *D. Reiningger*, Diakonatsbereich der Frau 664: „In der Diözese Rottenburg-Stuttgart wird dennoch bereits heute gefordert, daß die Bewerber für den Diakonatsbereich im Hauptberuf [...] eine Ausbildung im diakonischen Bereich mitbringen, während der diözesanen Ausbildung beginnen oder mindestens nachholen.“ – *A. Biesinger* beschreibt eine zum Teil recht einseitige Realität: „Ein hauptamtlicher Ständiger Diakon sieht seine Aufgabe in der Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden in Stuttgart – analog zu dem spirituellen Ansatz von Sr. Teresa von Kalkutta und ihren Schwestern. Er tauft keine Kinder, assistiert nicht bei Eheschließungen, sondern ist ausschließlich in der Sterbebegleitung und in der differenzierten und kompetenten Begleitung der Trauernden, deren Angehörige er beerdigt hat, tätig. Er versucht Gruppen von Frauen und Männern aufzubauen und zu motivieren, die in der Nachbarschaft Hospizdienste, Nachtwachen bei Sterbenden auch in deren Wohnungen übernehmen und so auf vielfältige Weise Menschen ein würdiges Sterben ermöglichen. Sein Konzept ist die Begleitung und Ausbildung von Multiplikatorinnen und Multiplikatoren, damit es wieder zur Grundaufgabe einer Gemeinde wird, diakonisch zu fühlen, zu denken und vor allem zu handeln. Schließlich ist es eine innere Bestimmung christlicher Gemeinde, im Sinne der sieben Werke der Barmherzigkeit christliches Leben zu realisieren.“ *A. Biesinger*, Diakonatsbereich 54.

⁴⁶⁹ „Die meisten nebenberuflichen Diakone versuchen nicht durch Worte zu überzeugen, sondern durch die Art und Weise ihres Verhaltens am Arbeitsplatz (84,3 %). Jeder 4. investiert freie Zeit, um sich für die Belange seiner Mitmenschen einzusetzen; 10 Diakone haben wegen ihres Diakonates spezielle Aufgaben übernommen als Kontaktperson, Berater, Vertrauensmann und Streitschlichter im Konfliktbereich Arbeitgeber und Betriebsrat, Vorgesetzter und Arbeitnehmer. Freie Zeit wird vor allem benötigt für religiöse Gespräche, wie 9 Diakone eigens anmerkten.“ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 202.

ne leben als Kleriker nicht abgesondert jenseits des Volkes, sondern ausgesucht zu einem Dienst *im* Volk. Nicht das Volk gehört zu ihrem Amt, sondern ihr Amt dem Volk. Von dorthin muß auch der Amtsstil geprägt sein.⁴⁷⁰

7.3.2 *Amtliche Diakonie in der Diskussion um den Diakonat*

Systematisch-theoretische Überlegungen, die eine sozial-diakonische Priorität im Diakonat sehen, versuchen – wie bereits zu Beginn dieses Abschnitts erwähnt – bei der neutestamentlichen Bedeutung des ‚Dienstens‘ anzusetzen.⁴⁷¹ Doch auch in der Korrespondenz zwischen ekklesialem Auftrag und aktueller Wirklichkeit wird ein Ansatz für ein eigenes diakonisch orientiertes Amt gesehen: „Wenn sie [die Kirche] wirklich als Sakrament, also als Zeichen und Werkzeug des Heils für die Welt erkennbar sein will, ist eine sakramentale Repräsentation der diakonalen Grunddimension der Kirche in einem eigenständigen ordinierten Amt unerlässlich.“⁴⁷²

In vielen Fällen wird bei dem Ansatz einer sozial-diakonischen Dimension für den Diakonat auf der neutestamentlichen Grundlage aber auch der generelle Auftrag für das ganze *Volk Gottes*⁴⁷³ und innerhalb dessen für das ekklesiale Amt⁴⁷⁴ nicht übersehen. In diesem Gesamthorizont würde sich dann auch die Konsequenz für eine sozial-diakonische Komponente im Diakonat ergeben. So schreibt *W. Kasper*: „Das kirchliche Amt ist also Dienst an den anderen Diensten; es soll die anderen Dienste für ihren Dienst »zurüste« d.h., [sic!] es soll sie nicht etwa verdrängen und kleinhalten, sondern im Gegenteil, es soll sie für ihre eigene Aufgabe inspirieren, motivieren, qualifizieren und so dem Aufbau des Leibes Christi aus vielen Gliedern, vielen Charismen und Diensten dienen.“⁴⁷⁵ Dies hat dann zur Folge, dass der Diakonat nicht auf reine Sozialarbeit beschränkt bleiben kann. „So ha-

⁴⁷⁰ *Ebd.* 124.

⁴⁷¹ Vgl. *W. Stockburger*, *Der Diakon* 63. – „Diakon, der Name ist schon Programm.“ *Ebd.* 66.

⁴⁷² *D. Reininger*, *Diakonat der Frau* 644. Vgl. *ebd.* 642. – Vgl. auch *W. Stockburger*, *Der Diakon* 79: „Gerade weil in der katholischen Kirche das Amt so einen hohen (und dabei nicht ganz unverdächtigen) Stellenwert hat, ist es wichtig, dem Diakonat eine spezifisch diakonische Haltung zuzuweisen.“ – *A. Biesinger* folgert aus der Beobachtung beider Ansätze (in neutestamentlicher Zeit und der Kirche von heute) die Notwendigkeit für den Diakonat der Frau. Vgl. *A. Biesinger*, *Diakonat* 70.

⁴⁷³ „Im weitesten Sinn verstandene Diakonie ist also nicht eine, sondern die Wesensdimension der Kirche.“ *W. Kasper*, *Der Diakon* 23. – „Diakonie ist somit keine Nebenbeschäftigung einer Gemeinde oder das Hobby nur einiger weniger; sie ist in der Nachfolge Jesu und im Gehorsam gegenüber seiner Sendung ein zentraler Auftrag der christlichen Gemeinde, insbesondere des kirchlichen Amtes.“ *Ebd.* 24. – Vgl. auch *K. Koch*, *In Verantwortung* 57; *O. Fuchs*, *Ämter* 41. – *O. Fuchs* beschreibt die Diakonie als Strukturprinzip der Theologie insgesamt Vgl. *ebd.* 59f.

⁴⁷⁴ *M. Kehl* spricht deshalb vom ‚sakramentalen Vorzeichen‘ aller Weihestufen. Vgl. *M. Kehl*, *Die Kirche* 437. – Vgl. hierzu auch *W. Beinert*, *Autorität um der Liebe willen* 36.

⁴⁷⁵ *W. Kasper*, *Der Diakon* 25.

ben die Diakone aufgrund ihrer Teilhabe am Amt im Hinblick auf die Diakonie auch Anteil an der kirchlichen Leitungsvollmacht. Diakonat als ordiniertes Amt verdeutlicht, daß Diakonie eine wesentliche Dimension kirchlicher Leitungsverantwortung ist.⁴⁷⁶ „Konkret ist der Diakon Ansprechpartner für die verschiedenen oben beschriebenen Nöte. Jeder darf sich vertrauensvoll an ihn wenden. Durch seinen Dienst in Liturgie, Verkündigung und Diakonie hat er die Chance, die Verbindung von Glauben und Leben ins Bewußtsein zu bringen.“⁴⁷⁷ *B.J. Hilberath* bringt das Ineinandergreifen aller drei Grundvollzüge im amtlich-dienenden Handeln zum Ausdruck, wenn er sagt: „Jeder Grundvollzug repräsentiert auf *seine* Weise die *anderen*. Diakonie ist *als Diakonie* Martyria und Liturgia. Dies bedeutet, daß jene, die im Bereich der Diakonia tätig sind, immer auch liturgisch und evangelisierend-katechetisch handeln – und doch nicht dasselbe tun wie diejenigen, die im Bereich der Liturgia oder der Martyria tätig sind. Konkret: Wer sich als Diakon in der Rolle des verhinderten Priester sieht, wem Liturgie wichtiger ist als diakonische Sozialarbeit, hat seine Berufung verfehlt. Umgekehrt: Wer als Sozialarbeiter zum Diakon ordiniert wird und einen weiten Bogen um den liturgischen Raum macht, drückt sich eine Hauptschlagader ab.“⁴⁷⁸

Hier wird ein auch für die vorliegende Untersuchung wichtiger Sachverhalt zwischen Amt und Liturgie zum Ausdruck gebracht und konkretisiert: Das ekklesiale Amt, das im Wesentlichen als Dienstant zu verstehen ist, erfährt seine besondere Ausformung in der Liturgie. Eine diakonische Dimension ist, wenn sie Wesensmerkmal von Christentum und somit von Kirche ist, notwendigerweise auch ein Wesenszug von Liturgie.⁴⁷⁹ Dies muss sich in den jeweiligen liturgischen Vollzügen, in der feiernden Gemeinde und deren Handlungen und in der Sprache der Gebete niederschlagen. „Wenn Kirche als diakonische Gemeinschaft verstanden wird, wird die Liturgie stärker als Gottesdienst der Welt gesehen.“⁴⁸⁰ *K. Richter* rekuriert hier auf ein umfassend diakonisches Wesen von Liturgie, wie es zum

⁴⁷⁶ *Ebd.* 23. – Vgl. hierzu auch *G. Knörzer*, *Der Diakon heute* 4f.; *H. Hoping*, *Der Diakonat* 201.

⁴⁷⁷ *W. Kasper*, *Der Diakon* 28. – Vgl. auch *G. König*, *Diakonat – ein ungeklärtes Amt* 618: „Dem Diakon kommen so liturgische und kerygmatische Aufgaben nicht aus sich heraus zu, sondern sie sind Konsequenz der diakonischen Wesensgestalt.“

⁴⁷⁸ *B.J. Hilberath*, *Das Amt* 214. – Vgl. auch *A. Weiß*, *Der Ständige Diakon* 59: „Dienen war aber nicht nur eine soziale Tat, sondern steht in einer *untrennbaren Verbindung zur liturgia und koinonia*, dem Dienst an Gott und dem Bezug zur Gemeinde. Diakonie ist ein zentraler Begriff der neutestamentlichen Botschaft, sie charakterisiert Jesu Leben und Sterben, sie wird zur Existenzgrundlage der Kirche und eigentlich zum Charakteristikum jedes kirchlichen Amtes.“ – *Hoping* spricht vom dreifachen ‚Tischdienst‘ des Diakons in Liturgie, Verkündigung und Diakonie. Vgl. *H. Hoping*, *Der dreifache Tischdienst* 191.

⁴⁷⁹ Wenn *O. Fuchs* davon spricht, dass ein liturgisch handelnder Diakon „die diakonische Tätigkeit in eine eigene religiöse Aura [hebt], die gerade um der Diakonie willen nicht verloren gehen darf“ (*O. Fuchs*, *Wer ist der Diakon?* 52), dann muss dies folgerichtig für alle liturgisch Handelnden, im Besonderen für die ordinierten Amtsträger gelten. – Zur diakonischen Grunddimension von Liturgie vgl. Kapitel 6.2.

⁴⁸⁰ *K. Richter*, *Verhältnis von Kirche und Liturgie* 179f.

Ausdruck kommt, wenn der Mensch mit seiner Trauer und Angst, mit seiner Hoffnung und Freude im Blick ist.⁴⁸¹

Wesentlich zurückhaltender bewertet *F. Wetter* eine neutestamentlich begründete diakonische Option für den amtlichen Diakonat.⁴⁸²: „Da das spezifische ministerium des Diakons nicht einfachhin der amtliche Dienst am Volk Gottes sein kann – denn dieser Dienst ist dem Dienstant als solchem und damit allen drei Stufen eigen –, ist das Spezificum des Diakons in der Hilfestellung für den Bischof und den Presbyter zu erblicken. [...] Die vielfältigen Dienste der Laien, die für die Kirche unverzichtbar sind, sollen dadurch keineswegs amtlich vereinnahmt werden.“⁴⁸³ Hier wird ein Bild gezeichnet, das den Diakon in seiner dienenden Grundhaltung als den durch die sakramentale Weihe bestellten amtlichen Helfer des Bischofs und des Presbyters sieht. Auf diesem Hintergrund wird von *Wetter* eine funktionale Weite für den Diakonat gefordert, die eine Engführung im caritativen Bereich vermeidet. „Wenn z.B. in den letzten Jahren die These vertreten wurde, das spezifische Tätigkeitsfeld des Diakons sei im caritativen Bereich oder in der Präevangelisation zu sehen, so ist das eine Einengung, die dem Verständnis des Diakons in der Geschichte und in der Lehre der Kirche nicht entspricht. [...] Zum Proprium des Diakons gehört, daß er gerade nicht auf diese oder jene Einzelfunktion hingeordnet ist, sondern durch die sakramentale Weihe für alle drei Grunddienste bestellt ist.“⁴⁸⁴

Im Sinne einer funktionalen Weite, wie sie von *Wetter* postuliert wird, ist auch der diakonale Profilierungsansatz *H.J. Webers* kritisch zu betrachten, der als Gegenpol zum caritativ-sozialen Schwerpunkt angesehen werden kann. Diese Diskussionslinie sieht im Diakonat vom allgemeinen Dienst-, Lehr- und Leitungamt her eine Priorität der Verkündigung vor einer diakonischen Ebene. „Das dreifache Erlösungsamt Christi, sein Propheten-, Opferpriester- und Hirten-/Königsamt, kann nicht ausgeübt werden, wenn der Ansatz der Vermittlung nicht das Wort ist. Vorgängig und vorrangig bleibt daher immer und überall die Verkündigung, wie es auch am öffentlichen Wirken Jesu Christi abzulesen ist.“⁴⁸⁵ *Weber* begründet seine Sichtweise aus den Missionsbefehlen Jesu Christi und der

⁴⁸¹ Vgl. *Die Feier der Heiligen Messe*. Meßbuch. Hochgebet für Messen für besondere Anliegen. III Jesus, unser Weg. – Vgl. hierzu Anm. 325.

⁴⁸² Vgl. *F. Wetter*, Der Diakon 28.

⁴⁸³ *Ebd.* 29.

⁴⁸⁴ *Ebd.* 31. – Allerdings warnt er nicht nur vor Einseitigkeit in der Diakonie, sondern ebenso auch in der Liturgie. *Ebd.* 32. – Vgl. auch *H. Büsse*, Der Ständige Diakonat 248f.

⁴⁸⁵ *H.J. Weber*, Der Dienst 358.

Ordinationsentwicklung seit Ignatius von Antiochien.⁴⁸⁶ Auch die Handauflegungsberichte der Apostelgeschichte würden diese Auslegung unterstützen.⁴⁸⁷

Deswegen sieht *H.J. Weber* den Diakon in den Aufgabenfeldern der Evangelisierung und der Katechese. Dabei benennt er (wie übrigens auch viele Befürworter für eine sozial-diakonische Profilierung) die besondere Befähigung eines Diakons aufgrund seiner Prägung durch Familie und Arbeitswelt. „Das gilt in verstärktem Maße für die Sakramentekatechese: Hinführung der Kinder zum Bußsakrament, zur Eucharistie und zur Firmung. Es ist keineswegs eine Notlösung, wenn dabei die Diakone die Hauptverantwortung übernehmen. Ähnliches kann und sollte auch für die Taufgespräche und die Ehevorbereitung in Betracht gezogen werden, erst recht, wenn der Diakon der Eheschließung assistieren oder die Taufe spenden soll. Der diakonale Auftrag zur Katechese schließt kirchlicherseits die Befugnis, schulischen Religionsunterricht zu erteilen, mit ein. [...] Erfreulicherweise öffnen sich viele Lehrer dem Ruf zum Diakonat und können so gewissermaßen in doppelter Kompetenz ihren Dienst versehen.“⁴⁸⁸ Die Sicht *Webers*, die die Bandbreite der Diskussion um ein diakonales Profil belegt, wird interessanterweise von den empirischen Erhebungen von *G. Wollmann*⁴⁸⁹ und *A. Weiß*⁴⁹⁰ erhärtet.

⁴⁸⁶ Auch die in apostolischer Zeit verfasste *Didache* nennt den Diakon in einem Zug mit dem Bischof beim Lehr- und Prophetendienst für die Gemeinde. Vgl. *Didache* 15,1. – Vgl. hierzu *H. Hoping*, *Der Diakonat* 195. – Zurückhaltender sieht *Schöllgen* die Äußerungen der *Didache*. Er nennt die Aufgabenzuordnung eher ‚mager‘. Vgl. *G. Schöllgen*, *Einleitung zur Didache* 71f. – Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, dass es eine Vielfalt anderer patristischer Quellen mit unterschiedlichen Beschreibungen diakonaler Aufgabenfelder gibt (vgl. *Didaskalia*, *Testamentum Domini*). Lehrtätigkeit von Diakonen in patristischer Zeit ist ein Aufgabenfeld unter vielen.

⁴⁸⁷ *H.J. Weber* nennt für den Verkündigungsauftrag *Apk* 6,4; *2 Tim* 4,5, sieht aber trotzdem auch „das sakramentale und karitative Tun, so daß »diakonia« am besten mit »Heildienst«, »Seelsorge« oder »Pastoraler Dienst« übersetzt werden sollte, damit nicht entgegen der neutestamentlichen Terminologie und konträr zum Gebrauch des Wortes in der Tradition und auf dem II. Vaticanum »Diakonie« eingeengt als Sozialdienst verstanden wird.“ *H.J. Weber*, *Der Dienst* 355f. – Diakone seien Diener des Evangeliums (*1 Thess* 3,2; *Phil* 2,22). Vgl. *ebd.* 359.

⁴⁸⁸ *Ebd.* 376f. – Ganz im Sinne *Webers* dürfte es sein, dass in den letzten Jahren eine Zunahme an Religionslehrern im Diakonatsbewerberkreis der Diözese Würzburg zu beobachten ist. Bei einzelnen entsteht deshalb ein diakonales Profil, das nicht immer im Einklang mit der caritativ-diakonischen Profilierung steht, die von der diözesanen Diakonatsleitung postuliert wird. Vgl. *Anm.* 463f.

⁴⁸⁹ „Auffallend bei den nebenberuflichen Diakonen ist der hohe Anteil an Lehrern unter ihnen: 38,8%.“ *G. Wollmann*, *Die Ständigen Diakone* 62.

⁴⁹⁰ Bei der Berufsstatistik der Diakone schneidet der Lehrer mit 4,8% unter den mittlerweile hauptberuflichen Diakonen interessant bescheiden ab. Dagegen ist er unter den Nebenberuflichen mit 21,6% Spitzenreiter. Vgl. *A. Weiß*, *Der Ständige Diakon* 146. „Der sehr niedrige Anteil von sozialen Berufen ist in beiden hier betrachteten Gruppen fast gleich. [...] Im Arbeitermilieu vor Ort ist der Diakonat deutlich unterrepräsentiert.“ *Ebd.* 147.

Als zusammenfassender Abschluss dieser Überlegungen zu einer amtlichen Diakonie im Diakonat sei noch einmal⁴⁹¹ ein Blick auf die beiden römischen Dokumente zum Diakonat aus dem Jahr 1998 geworfen. Die *Ratio Fundamentalis* „Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone“ der *Kongregation für das katholische Bildungswesen* und das „Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone“ der *Kongregation für den Klerus* geben die Bandbreite der Überlegungen zum Diakonat wieder. Klar wird vom allgemeinen Dienstcharakter ekklesialen Handelns ausgegangen. „Wenn dieser ursprüngliche Dienstcharakter auch ein einziger ist, so gibt es doch verschiedene konkrete Formen seiner Ausübung, die sich von Mal zu Mal aus den unterschiedlichen pastoralen Gegebenheiten der einzelnen Kirchen ergeben.“⁴⁹² So hat der Diakon Teilhabe am Dienstauftrag, der sich für ihn speziell äußert. Spezifische „theologische Identität des Diakons: als Teilhaber an dem einzigen kirchlichen Dienstamt ist er in der Kirche ein besonderes sakramentales Zeichen Christi, des Dieners. Seine Aufgabe ist es, »Deuter der Nöte und der Bedürfnisse der christlichen Gemeinschaften« zu sein, sowie »Anreger zum Dienst, d.h. zur *diakonia*«, die ein wesentlicher Teil der Sendung der Kirche ist“⁴⁹³. Dies zeigt sich in seinem konkreten Handeln. Somit ist der Diakon eine besondere amtliche Ausprägung einer dienenden Grundhaltung des Christentums, die sich in seinen Funktionen niederschlägt.

„Der Dienst des Diakons ist durch die Ausübung der drei dem geweihten Dienstamt eigenen *munera* gekennzeichnet, und zwar in der spezifischen Perspektive der *diaconia*.“⁴⁹⁴ Allerdings zeigt sich diese *diakonia* in den vielfältigsten Ausformungen, „dem Volke Gottes in der *diaconia* der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“⁴⁹⁵. Konkret bedeutet dies, „die Hl. Schrift zu verkünden und das Volk zu unterweisen und zu ermahnen. [...] im Gebet, in der feierlichen Spendung der Taufe, in der Aufbewahrung und Austeilung der Eucharistie, in der Assistenz und Segnung bei Trauungen, in der Leitung der Trauer- und Begräbnisfeiern sowie in der Verwaltung der Sakramentalien.“⁴⁹⁶ „Dies

⁴⁹¹ Vgl. Kapitel 4.1.7.

⁴⁹² *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen 10. – Vgl. Kapitel 4.1.7.

⁴⁹³ *Ebd.* 5. – Das Direktorium ergänzt: „Die Diakone müssen als geistliche Diener dem Dienst und der pastoralen Nächstenliebe dadurch Vorrang geben, daß sie »die Bewahrung von Frieden und Eintracht unter den Menschen soweit als möglich« fördern.“ *Kongregation für den Klerus*, Direktorium 13.

⁴⁹⁴ *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen 9.

⁴⁹⁵ *Ebd.* 7.

⁴⁹⁶ *Ebd.* 9. – Vgl. hierzu auch *Kongregation für den Klerus*, Direktorium 30: „Zum Dienst der Diakone gehört auch die Vorbereitung der Gläubigen auf die Sakramente und die seelsorgerische Betreuung nach dem Gottesdienst.“ In dieser Aussage wird die notwendige Verbindung von Liturgie und den anderen Feldern im diakonalen Dienst deutlich.

macht deutlich, wie sehr der Dienst des Diakons in der Eucharistie seinen Ausgangs- und Zielpunkt hat und sich nicht in einer einfachen sozialen Dienstleistung erschöpfen darf.⁴⁹⁷ „Das *munus regendi* schließlich vollzieht sich im Einsatz für die Werke der Nächstenliebe und der Hilfeleistung sowie in der Belebung von Gemeinden oder Bereichen des kirchlichen Lebens besonders im Hinblick auf die Nächstenliebe. Es ist dies der Dienst, der am ausgeprägtesten den Diakon kennzeichnet.“⁴⁹⁸ Entsprechend LG 29 zeigt sich diese dienende diakonale Grunddimension in allen drei ekklesialen Grundvollzügen. Die *Ratio Fundamentalis* orientiert sich in der Aufzählung diakonaler Handlungsfelder an LG 29, hebt aber den diakonischen Dienst besonders hervor.

Darüber hinaus wird die ‚*Diakonia*‘ auch als Grunddimension diakonaler Spiritualität konstatiert. „*Leitmotiv* seines geistlichen Lebens wird deshalb der Dienst sein; seine Heiligkeit wird darin bestehen, sich zum hochherzigen und treuen Diener Gottes und der Menschen zu machen, besonders der ärmsten und am meisten leidenden; [...] Darum wird die Spiritualität des Diakons unterschiedliche Ausprägungen erfahren, je nachdem sie von einem Verheirateten, einem Witwer, einem Ehelosen, einem Ordensmann oder einem Geweihten, der in der Welt steht, gelebt wird.“⁴⁹⁹ Im Diakonat konkretisiert sich so in einem umfassend funktionalen und spirituellen Sinn der Auftrag der Pastoralconstitution des II. Vatikanums an die Kirche. „Vor Augen steht (dem Konzil) also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; [...] Dieser Wirklichkeit muß der Diakon, Mitglied und Amtsträger der Kirche, in seinem Leben und in seinem Dienstant Rechnung tragen; er muß die Kultur, die Bestrebungen und die Probleme seiner Zeit kennen. Denn er ist berufen, in diesem Umfeld lebendiges Zeichen Christi, des Gottesknechtes, zu sein, und hat zugleich die Pflicht, die Aufgabe der Kirche zu übernehmen, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.«“⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen 9. – Vgl. hierzu auch *ebd.* 73: „Quelle dieser neuen Fähigkeit zur Liebe ist die Eucharistie, die nicht zufällig den Dienst des Diakons kennzeichnet. Der Dienst an den Armen ist in Wirklichkeit die logische Fortsetzung des Dienstes am Altar.“ – Ebenso das Direktorium: „zusammen bilden sie [die Vollzüge] eine Einheit im Dienst am göttlichen Erlösungsplan: Der Dienst des Wortes führt zum Altardienst, welcher seinerseits dazu anspornt, die Liturgie in Leben umzusetzen, das in der Nächstenliebe zur Blüte gelangt.“ *Kongregation für den Klerus*, Direktorium 39.

⁴⁹⁸ *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen 9. – Das Direktorium sieht ebenso die Aufgaben des Diakons unter dem Vorzeichen ‚*Diakonia*‘ in allen möglichen Grundvollzügen kirchlichen Handelns. Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium 38.

⁴⁹⁹ *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen 11f.

⁵⁰⁰ *Kongregation für den Klerus*, Direktorium 43.

7.4 Vergewisserung

Auch nach diesen Überlegungen soll am Ende versucht werden, die wichtigsten Eckpunkte noch einmal aufzugreifen und skizzenhaft zu formulieren. Dabei schließen sich die Überlegungen an die beiden vorausgegangenen Vergewisserungen an und bauen darauf auf.⁵⁰¹ In einer Graphik sollen die bisher besprochenen unterschiedlichen ekklesialen Ämter und Dienste zusammengefasst werden. Dabei finden auch die differenten amtlichen Zuordnungen des Diakons Berücksichtigung.

⁵⁰¹ Vgl. die Kapitel 5.4 und 6.4.

| Populus Dei (LG 12) | | | | | |
|---|--|--|---|--|--|
| ordo <i>sakramentales oder ekklesiales Amt; Dienstamt; Weiheamt</i> | | | | | |
| | sacerdotium | ministerium | officium <i>Beauftragung auf Dauer – ordentlicher Dienst</i> | participatio actuosa populi Dei <i>außerordent- licher Dienst</i> | participatio actuosa populi Dei <i>tätige Teilnahme</i> |
| | Bischof, Presbyter | Diakon | Akolyth, Lektor | Kommunion- helfer | Gemeinde |
| LG 10. 29 <i>KKK 1997; Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde 2002⁵⁰²; Zum gemeinsamen Dienst berufen 1999; G. Greshake; T. Stubenrauch</i> | hierarchisches Priestertum (Priestertum des Dienstes) <i>repraesentatio Christi capitis</i> eucharistische capitis- repraesentatio | gemeinsames Priestertum <i>repraesentatio Christi diaconi</i> ⁵⁰³ | gemeinsames Priestertum | gemeinsames Priestertum | gemeinsames Priestertum |
| CIC 1983; KKK 1993; Ratio Fundamentaliss + Direktorium 1998 Begründung bei G.L. Müller; M. Hauke; Begründung bei H. Hoping; D. Reiningger | <i>repraesentatio Christi capitis</i> hierarchisches Priestertum Einheit des ordo 'Leiturgia', 'Martyria', 'Diakonia' | <i>repraesentatio Christi capitis</i> hierarchisches Priestertum Einheit des ordo 'Leiturgia', 'Martyria', 'Diakonia' | Kirchenamt (Ministeria Quaedam + CIC 1983) | | |
| | eucharistische capitis- repraesentatio 'Leiturgia', 'Martyria' | capitis- repraesentatio des dienenden Christus 'Diakonia' | | | |

Abbildung 1: Kirchliche Ämter und Dienste; unterschiedliche amts theologische Zuordnungen

1. Der Diakonat ist im Rahmen seiner Teilhabe am einen 'ordo' wesensmäßig sowohl am Leitungsdienst wie auch am Evangelisierungsauftrag der Kirche beteiligt. Dies äußert sich in einer dienenden

⁵⁰² Vgl. Kongregation für den Klerus, „Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde“ 8.

⁵⁰³ Vgl. G. Greshake, siehe Anm. 384.

Grundhaltung, die dem ekklesialen Amt insgesamt zu Eigen ist. Der Evangelisierungsauftrag bezieht sich nicht nur auf binnen-kirchliche Strukturen, sondern hat auch eine missionarische Dimension.⁵⁰⁴ Dies gilt auch für liturgisches Handeln. Hier kann sich der Diakon entsprechend seiner Erfahrungsfelder (Familie und zivile Berufswelt) besonders einbringen.

2. Eine umfassende Eigenprofilierung, die das Amt des Diakons kennzeichnen könnte, ergibt sich nicht aus konkreten Funktionen. Vielmehr sind die konkreten Funktionen durch die diakonale Teilhabe am sakramentalen Amt und die konkreten Anforderungen von Orts- und Pfarrgemeinde bestimmt. Hinzu kommen zum Teil noch die speziellen Charismen einzelner Amtsträger.⁵⁰⁵ In den konkreten Funktionen, die ein Diakon ausübt, bestätigt und verwirklicht sich gleichzeitig aber das Gesamtprofil seines Amtes.⁵⁰⁶

3. Eine unstrittige amtstheologische Einordnung des Diakonates ist auch über 35 Jahre nach dem II. Vatikanum nicht klar auszumachen. Dies wird deutlich an der Diskussion um diakonales Handeln 'in persona Christi capitis'. Trotz der allgemeinen Aussage über ekklesiales Amt in can. 1008 CIC 1983 und der Einführung zum *Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone* und der *Ratio Fundamentalis*, wie auch der Äußerung mancher Theologen,⁵⁰⁷ stehen dem gegenüber die Aussagen der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, die zwischen 'sacerdotium' (Episkopat und Presbyterat) einerseits und dem 'ministerium' (Diakonat) andererseits unterscheiden.⁵⁰⁸ Der

⁵⁰⁴ Vgl. O. Fuchs, Ämter 78: „Viel mehr als bisher sollte das kirchliche Amt als Relais zwischen Kirche und Gesellschaft fungieren: einmal als Überbrückung zwischen der Präsenz Gottes innerhalb der Kirche und der Präsenz Gottes in der Gesellschaft, zum anderen aber auch als prophetisch-kritische *Entbrückung* den Strategien und Ideologien gegenüber (und auch hier unteilbar nicht nur in Gesellschaft, sondern auch in der Kirche), die der christlichen Diakonie und Martyria nicht gerecht werden“.

⁵⁰⁵ Dies zeigt sich z.B. bei den interviewten Diakonen (vgl. Abschnitt C), wenn Diakon S als Jugendseelsorger fungiert oder Diakon H besonders die Familien im Blick hat.

⁵⁰⁶ Ein Vergleich mit den Empfindungen der Diakone selbst scheint dies zu unterstützen. „Diakone entscheiden sich also aus zwei Gründen für das kirchliche Amt: Weil sie den Menschen in Not in und außerhalb der christlichen Gemeinde dienen wollen *und* weil sie so ihre eigene Berufung verwirklichen möchten. Spezielle Berufsziele, die sich um die Position des Diakons drehen, spielen eine unbedeutende Rolle.“ A. Weiß, Der Ständige Diakon 253. – Auch dass eine eingeschränkte Funktionalität wesentlich für den Diakon sei, wird durch die Realität widerlegt. Die „Berufsrolle des Diakons ähnlich der des Priesters [ist] multifunktional [...]. Die Bandbreite der ausgeübten Tätigkeiten ist enorm, ebenfalls die Erwartungen und Anforderungen von seiten der Gemeinde oder des Pfarrers. Aufgrund des theoretischen Modells der »Teilhabe« des Diakonates an allen drei Grunddiensten des kirchlichen Amtes ist er für vieles zuständig, in Wirklichkeit jedoch für wenig kompetent.“ *Ebd.* 256.

⁵⁰⁷ Vgl. Anm. 387.

⁵⁰⁸ Vgl. LG 10 und 29. – Weiterhin auch *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 8 und 11. – In der wissenschaftlichen Diskussion z.B. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit* 173f. – In jüngster Zeit auch Stubenrauch, der wieder von der Eucharistie her argumentiert („vor allem weil sie nicht der Feier der Eucharistie vorzustehen vermögen“). T. Stubenrauch, *Wer ist Träger der Liturgie?* 106).

Diakon repräsentiert in diesem Fall den dienenden Christus und die dienende Kirche und nicht Christus in seiner Eigenschaft als Haupt der Kirche. Die folgende Graphik versucht beide amtstheologischen Modelle gegenüberzustellen. Die Begründung für eine diakonale 'repraesentatio Christi capitis' wird in der theologischen Diskussion noch einmal differenziert. Von manchen wird die Einheit des 'ordo' als Begründung genannt, andere postulieren eine 'capitis'-Repräsentation des dienenden Christus. Dies wiederum hat zur Folge, dass zwischen 'Martyria' und 'Leiturgia' einerseits und 'Diakonia' als diakonalem Spezifikum andererseits unterschieden wird.

| Das sakramentale Weiheamt nach CIC 1983; KKK 1993; Ratio Fundamentalis + Direktorium 1998 | | Das sakramentale Weiheamt nach LG 10. 29; KKK 1997; Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde 2002; Zum gemeinsamen Dienst berufen 1999; G. Greshake; T. Stubenrauch | | | |
|---|--|--|-------|--|---|
| | ordo | | | ordo | |
| | sacri ministri sacerdotium | sacri ministri ministerium | | sacerdotium | ministerium |
| | Bischof, Presbyter | Diakon | | Bischof, Presbyter | Diakon |
| | hierarchisches Priestertum <i>repraesentatio Christi capitis</i> | hierarchisches Priestertum <i>repraesentatio Christi capitis</i> | | hierarchisches Priestertum <i>repraesentatio Christi capitis</i> | gemeinsames Priestertum <i>repraesentatio Christi diaconi</i> |
| Begründung bei G.L. Müller; M. Hauke | Einheit des ordo 'Leiturgia', 'Mar- tyria', 'Diakonia' | Einheit des ordo 'Leiturgia', 'Mar- tyria', 'Diakonia' | | | |
| Begründung bei H. Hoping; D. Reininger | eucharistische capitis- repraesentatio 'Leiturgia', 'Mar- tyria' | capitis- repraesentatio des dienenden Christus 'Diakonia' | LG 10 | eucharistische capitis- repraesentatio | |

Abbildung 2: Der kirchliche 'ordo' in unterschiedlicher amtstheologischer Zuordnung

4. Während die Befürworter einer Teilhabe an der 'repraesentatio Christi capitis' den Diakon sehr stark an Bischof und Presbyter heranrücken und so eine klare Trennung zu den unterschiedlichen Laiendiensten bewirken, erscheint der stärker von den beiden anderen Amtsausformungen differenzierte Diakon in einer Art 'Brückensituation' zwischen Weiheamt und Laiendiensten.⁵⁰⁹ Das erste

⁵⁰⁹ Dieses Bild des Diakons kann sich auf die syrische Didaskalia berufen. Vgl. Anm. 408. – Seither wird es immer wieder für die Einordnung des Diakons ins Feld geführt. Vor allem die Ostkirchen bezeichnen so die Stellung des Diakons in der Liturgie. Vgl. hierzu R. Clément, Der Diakon 188; J.A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit 204; E. Theodorou, Das Priestertum 123f. Ähnlich ist auch die Sicht im Syro-Malabarischen Ritus.

Modell beinhaltet die Gefahr einer zu starken Angleichung an den Presbyterat. Dagegen begünstigt das zweite Modell eine unsichere 'Zwischenrolle' der Diakone. Inwieweit die 'Brückensituation' verknüpft mit einer 'Brückenfunktion' im konkreten Handeln der Diakone eine Chance für den Diakonats sein könnte, bleibt – wie bereits am Ende der historischen Annäherung formuliert⁵¹⁰ – eine offene Frage, die in Bezug auf die liturgischen Wirklichkeiten der interviewten Diakone noch einmal zu stellen sein wird.⁵¹¹

5. In unterschiedlicher Intensität wird eine klare Profilierung des Diakons im Bereich der 'Diakonia' postuliert (siehe oben 3.). Auch hierbei divergieren sowohl kirchenamtliche Äußerungen, als auch wissenschaftlich-theologische Diskussionsbeiträge.⁵¹² Übereinstimmend wird dabei festgehalten, dass das Handeln des Diakons besonderer amtlicher Ausdruck einer dienenden Grundhaltung von Kirche ist.⁵¹³ Unterschiedlich gewichtet sind die funktionalen Konsequenzen, die aus der dienenden Grundhaltung des Diakons gezogen werden. Während die kirchenamtlichen Dokumente selbst bei einer stärkeren Hervorhebung des diakonischen Bereichs als diakonalen Handlungsort⁵¹⁴ die dienende Grundhaltung des Diakons in allen drei ekklesialen Grundvollzügen konstatieren, ist in der wissenschaftlich-theologischen Diskussion zum Teil eine funktionale Verengung zu beobachten.⁵¹⁵ Ein Diakonats aber, der sich nur im diakonischen Bereich konkretisiert, ist amtlich genauso defizitär wie ein Episkopat oder Presbyterat, der sich in keinem diakonischen Handlungsbereich manifestiert.⁵¹⁶

6. Resümierend kann festgehalten werden: Eine amtstheologische Eigenprofilierung diakonalen Amtes mit klarer funktionaler Perspektive ist nicht gegeben, auch wenn dies von unterschiedlichen Richtun-

Vgl. *Th. Mannooramparampil*, Permanent Diaconate 18. – Kritisch würdigt diese Sicht *H. Vorgrimler*, Zur Theologie 39; *F.X. Arnold u.a. (Hgg.)*, Die Diakone 414. – 'Ad Pascendum' zeigt Anlehnungen an diese Sichtweise. Dies fand durchaus Anklang in der Diakonatsdiskussion. Siehe *D. Reininger*, Diakonats der Frau 637. Vgl. Kapitel 4.1.3.

⁵¹⁰ Vgl. Kapitel 4.3f.

⁵¹¹ Vgl. Abschnitt C.

⁵¹² Vgl. Kapitel 7.3.

⁵¹³ Vgl. *G. Langgärtner*, Geschichte des Diakonates 34: „Der Diakon ist der amtliche Zeuge, daß die Kirche durch ihren Herrn zum Dienst verpflichtet ist und diesen Dienst auch wahrnimmt. [...] Der Christ, der das Amt eines Diakons annimmt, bekundet damit seine Bereitschaft, sich dem Dienstamt der Kirche unwiderruflich zu stellen. [...] Er bekundet durch seinen Bezug zur Liturgie, der nie fehlen darf, daß auch heute noch die Diakonie lebt aus der Kraft des Sakramentes.“

⁵¹⁴ Vgl. *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen 9. – Siehe Anm. 498.

⁵¹⁵ Dies hat nicht nur eine einseitige Profilierung des sozial-caritativen Bereichs zur Folge, sondern, wie am Beispiel H.J. Webers deutlich wird, im Bereich der 'Martyria'. Vgl. Anm. 488.

⁵¹⁶ M. Hauke warnt besonders vor einem falschen Verständnis von 'Diakonia', das Diakonie als Gegensatz zum Vorstehen versteht. Vgl. *M. Hauke*, Das spezifische Profil 109.

gen immer wieder behauptet wird. Dabei ist ohnehin zwischen amtlicher und funktionaler Profilierung zu differenzieren. Ist die amtstheologische Klärung auch mit Blick auf die konkret handelnden Diakone einerseits wünschenswert, so scheint andererseits eine funktionale Profilierung von mehr als nur der amtstheologischen Klarstellung abhängig. Die konkreten Anforderungen der Orts- und Pfarrgemeinden und die Charismen einzelner Amtsträger lassen eine gewisse funktionale Offenheit sinnvoll erscheinen.

C **Empirische Annäherung – Ständige Diakone im liturgischen Handeln**

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Möglichkeit zur Wiedererrichtung eines eigenständigen Diakonates eröffnet, die amtstheologische und amtsspezifische Einordnung allerdings so vage vorgenommen, dass der Diakonats bis heute im Experimentierstadium erscheint, wahrgenommen und diskutiert wird – trotz der vielen unternommenen Versuche einer amtstheologischen Verortung und kirchenamtlicher Einordnungen auf universal- und teilkirchlicher Ebene. Ein Blick in die von Diakonen gelebten und erlebten Wirklichkeiten ist deshalb ein Blick ins 'Experimentierfeld-Diakon'.¹

8 **Empirische Datenerhebung und Analyse**

8.1 **Methodisches Vorgehen zur Datenerhebung**

Während der erste und zweite Untersuchungsschritt durch Quellen- und Literaturstudium zu leisten war, bedarf es für den dritten Schritt eines empirischen Vorgehens. Der hier vorliegende methodische Ansatz des qualitativen Interviews ist im Rahmen empirisch soziologischer Methodentheorie für die spezielle Fragestellung dieser Untersuchung entworfen.²

Frühere wissenschaftliche Projekte zur Befragung von Ständigen Diakonen in Deutschland hatten ein anderes Anliegen als die Perspektive liturgischen Handelns vor Augen und können deshalb nicht als Modell dienen. Die von *G. Wollmann* im Jahr 1976 im Zusammenhang mit dem Institut für Sozialwissenschaften der Johannes Gutenberg-Universität Mainz durchgeführte Umfrage mit 82 Fragen³

¹ Vgl. *B. Lunglmayr*, *Der Diakonats 22*: „Die Erneuerung wurde von den Konzilsvätern mit einem »Mut zum Experiment« vorgenommen. Die Art und Weise der Ausformung liegt nicht zuletzt in der Hand der Diakone selbst.“

² „Das nicht standardisierte Interview ist flexibler [als ein standardisierter Fragebogen oder standardisiertes Interview] und geht eher auf die individuelle Situation ein. Durch die Verwendung offener Fragen gelingt es, »tiefer« zu gehen, Querverbindungen von Variablen zu entdecken, die Fülle der Information zu erhöhen. [...] Im Rahmen einer empirisch-liturgiewissenschaftlichen Felduntersuchung könnte das Interview wesentlich zur Hypothesenfindung beitragen.“ *H.W. Gärtner/M.B. Merz*, *Prolegomena* 183.

³ Siehe *G. Wollmann*, *Die Ständigen Diakone. Berufswirklichkeit und Selbstverständnis*, Mainz 1983. „Die Entscheidung, eine Vollerhebung bei den katholischen Ständigen Diakonen in der Bundesrepublik Deutschland durchzuführen, erschien aus zwei Gründen gerechtfertigt: Einmal handelt es sich um eine zahlenmäßig relativ kleine Grundgesamtheit – zum Zeitpunkt der Erhebung (September 1976) waren 341 Ständige Diakone im kirchlichen Dienst angestellt –, zum anderen sollte bei einer erstmaligen empirischen Untersuchung einer Berufsgruppe besonderer Wert auf die Sicherheit der Aussagen zur Untersuchungsthematik gelegt werden.“ *Ebd.* 38. *G. Wollmann* benutzt deshalb auch standardisierte Fragebögen mit meist geschlossenen Fragen, so dass die statistische Erhebung vereinfacht ist. Ein Probedurchlauf unter einigen österreichischen Diakonen, hat die Verwendbarkeit ihres Fragebogens gesichert. „Berufssoziologisch unterscheiden sich die Diakone

und ebenso die 1987 von *A. Weiß* ausgewertete Umfrage mit 99 Fragen, ergänzt durch eine Parallelbefragung der Ehefrauen der Diakone in 57 Befragungsschritten⁴, sind thematisch breit angelegt. Konnte *G. Wollmann* noch alle Ständigen Diakone der Bundesrepublik Deutschland befragen, so war bis 1987 die Anzahl Ständiger Diakone so gewachsen, dass *A. Weiß* sich auf die Ständigen Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart beschränken musste. Trotzdem sind beide Untersuchungen flächendeckend in der Auswahl des jeweiligen Personenkreises und umfassend in den Befragungsthemen angelegt. Von daher hat sich in beiden Fällen eine quantitative Umfrageerhebung in Form eines geschlossenen Fragebogens nahegelegt.

Erst in neuerer Zeit ist der Diakonat wieder ins Interesse empirischer Forschung gerückt. Die jüngsten Studien über den Diakonat bedienen sich qualitativen und quantitativen Untersuchungsdesigns, um diakonale Wirklichkeit zu erfassen. In der von *B. Lunglmayr* vorgelegten Arbeit über das diakonale Amtsverständnis kommen fünf österreichische Diakone in den Blick.⁵ Die Datenerhebung und –auswertung erfolgt nach qualitativer Vorgehensweise. Der empirische Fokus ist für *Lunglmayr* nur ein methodischer Mosaikstein. Daneben geht die Arbeit noch amtstheologischen und ämterhistori-

jedoch dadurch, daß sie ihr Amt entweder vollberuflich oder nebenberuflich ausüben.“ *Ebd.* 35. *G. Wollmann* baut auf diese Tatsache ihre Untersuchungen über den Ständigen Diakon. Deshalb lautet ihr Ergebnis auch: „Voll- und nebenberufliche Diakone werden sich hinsichtlich der »Berufswirklichkeit« und in bezug auf ihr »diakonales Selbstverständnis« deutlich voneinander unterscheiden.“ *Ebd.* 36.

⁴ Siehe *A. Weiß*, *Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage, Würzburg 1991.* – „Nach dem ersten Herantasten an das Forschungsfeld durch teilnehmende Beobachtung waren die erkannten Rohdaten durch qualitative Methoden weiter zu verfeinern, damit für die quantitativen Meßwerte aus der Umfrage bei der Analyse und Auswertung derselben brauchbare Vergleichsmaßstäbe vorliegen. Dies geschah durch Exploration und Inspektion.“ *Ebd.* 51. „Durch die Inspektion sollte eine möglichst starke Unterschiedlichkeit der Informationen über den Forschungsgegenstand erzielt werden, welche dann eine detaillierte Analyse ermöglicht. Induktive Exploration und Inspektion waren Etappen eines bewußt verlangsamten Forschungsprozesses.“ *Ebd.* 53. Im Ergebnis seiner Untersuchung zeigt *A. Weiß*, dass seine Interessen ähnlich orientiert waren wie in der Untersuchung *Wollmanns*: „Die Erhebung hat dies klar bestätigt. Haupt- und nebenberufliche Diakone unterscheiden sich deutlich voneinander in der Einsatzebene, im Schulabschluß und in der Frage, ob sie Tätigkeiten in den drei Grunddiensten regelmäßig, gelegentlich oder nie ausüben. Davon hängt sehr stark die unterschiedliche Zufriedenheit im Diakonat ab.“ *Ebd.* 251.

⁵ Siehe *B. Lunglmayr*, *Der Diakonat. Kirchliches Amt zweiter Klasse? Innsbruck u.a. 2002.* – In seiner empirischen Erhebung „wird der Focus ganz auf das Selbstverständnis der Diakone in ihrer Amtsgestaltung gerichtet. Als Quelle dazu dienen problemzentrierte Interviews mit fünf Diakonen. Dabei kommen unterschiedliche Arten eines diakonalen Selbstverständnisses und verschiedene Chancen- und Problemfelder bei der konkreten Gestaltung des Diakonats zum Vorschein.“ *Ebd.* 11. – In einer Längsschnittanalyse entwirft *Lunglmayr* die Porträts seiner Interviewpartner, um dann in einer Querschnittsanalyse orientiert an Problemfeldern und –fragen das empirische Material ein zweites Mal darzustellen. Der Verfasser tendiert im Ganzen zu einer stark diakonisch profilierten Sicht des Diakonates und bescheinigt auch seinen Interviewpartnern einen starken „Drang zu diakonischen Aufgaben“. *Ebd.* 56 – Das in der Arbeit dargestellte Interviewmaterial berichtet häufig von liturgischen Aufgabenstellungen und -bereichen. – Ein Mangel ist, dass die empirische Auswertung in der weiteren Arbeit und im Entwerfen der diakonalen Leitbilder (vgl. *ebd.* 86-97) keine Rolle mehr zu spielen scheint.

schen⁶ Blickwinkeln schlaglichtartig nach. Anders verhält es sich mit der Studie von *E. Patzelt*, die ihre qualitative Forschung als Vorstudie für das größere Projekt „*Diakone 2002*“ konzipiert hat.⁷ „*Diakone 2002*“, unter der Leitung von *P.M. Zulehner* und im Auftrag des Caritasverbandes und des Ordinariates der Diözese Rottenburg-Stuttgart, ist quasi eine Neuauflage der quantitativen Erhebungen *Wollmanns* und *Weiß*'. Die von der Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung in Wien⁸ durchgeführte Studie versucht möglichst viele der deutschsprachigen Diakone zu erreichen.⁹ Mit einem Fragebogen von 39 Fragen bzw. Fragekomplexen wurden Diakone aus 14 deutschen, österreichischen und schweizerischen Diözesen um ihre Mitarbeit gebeten.¹⁰ Sehr breit werden alle Handlungsfelder der Diakone, ihre Beziehungsfelder und ihre Haltung zum Diakonat insgesamt erfragt. Somit bietet die Studie „*Diakone 2002*“ einen aktuellen und breit abgesicherten Überblick diakonaler Selbsteinschätzung und diakonalen Selbstverständnisses.¹¹ Während die Untersuchungen *Lunglmayrs* und *Patzelts* als Vergleich für die in dieser Arbeit dargestellten Befunde dienen, sind die Ergebnisse *Wollmanns*, *Weiß*' und der Studie „*Diakone 2002*“ wichtiger Erkenntnishintergrund. In allen drei Analysen sind die liturgischen Handlungsfelder der Diakone soweit berührt und folglich analysiert, dass sie Möglichkeiten zur Einordnung der in dieser Untersuchung erhobenen Wirklichkeiten einzelner Diakone bieten.¹²

Im Rahmen der hier vorliegenden Fragestellung nach dem diakonalen Handeln in der Liturgie liegt das Forschungsinteresse bei der Diakonenbefragung auf einer inhaltlichen und teilweise auch persönlichen Einschätzung einzelner Diakone. In der Frage nach den Motivationen, den Intentionen und

⁶ Lunglmayr betrachtet biblische und frühkirchliche Zeugnisse und skizziert die Diakonatsdiskussion um das II. Vatikanum herum. Während die vorliegende Untersuchung den Diakon im liturgischen Handeln im Blick hat, ist das Blickfeld Lunglmayers breiter angelegt und ist von der Option nach einem diakonisch profilierten Diakon geprägt.

⁷ Siehe die qualitative Vorstudie von *E. Patzelt* in: *P.M. Zulehner/E. Patzelt*, Samariter – Prophet – Levit 141-182. Diese Vorstudie, die sich auf zehn Interviews stützt (jeweils fünf haupt- und fünf nebenberufliche Diakone; vgl. *ebd.* 142.), hat den Werdegang der Diakone, die Handlungsfelder, das Profil, das Umfeld und die Optionen der interviewten Diakone im Blick und steckt so den Rahmen für die quantitative Erhebung „*Diakone 2002*“ ab.

⁸ Ebenfalls unter der Leitung von *P.M. Zulehner* hatte die Arbeitsstelle zuvor bereits das Projekt „*Priester 2000*“ durchgeführt.

⁹ Die der Studie zugrunde liegende Statistik von 2001 weist für Deutschland 2415 Diakone aus, die Zahlen von Österreich aus dem Jahr 1997 268 Diakone. Vgl. *P.M. Zulehner*, *Dienende Männer* 9.

¹⁰ Erstaunlich ist, dass Diözesen mit besonders vielen Diakonen wie Freiburg, Köln, Münster oder Würzburg in der Studie nicht berücksichtigt sind. Vgl. *P.M. Zulehner/E. Patzelt*, *Samariter – Prophet – Levit* 11.

¹¹ Von 712 verschickten Fragebögen konnten 469 (66%) ausgewertet werden. Vgl. *Ebd.*

¹² Dies wird vor allem in den zusammenfassenden und bewertenden Kapiteln (10ff.) erfolgen. Zum Teil waren die Ergebnisse der drei quantitativen Studien bereits in den vorangegangenen Kapiteln von Bedeutung.

eventuellen Problematiken im Bereich diakonalen liturgischen Handelns können die Zusammenhänge vielschichtig sein. Neben dem diakonalen Selbstverständnis spielen die jeweilige Gemeindesituation, das persönliche Umfeld und der seelsorgliche Auftrag bzw. das Seelsorgeteam eine wichtige Rolle. Um solchen individuellen Konstellationen gerecht zu werden und sie in die Untersuchung einzubeziehen, lag die Wahl eines qualitativ orientierten Interviews mit einer möglichst offenen Befragungs- und Gesprächsform nahe. Damit war ein problemorientierter Fokus als Zugangsweg möglich, andererseits boten die Interviews Freiräume, in denen die Probanden ihr eigenes Verständnis entwickeln und darstellen konnten. Eine solche qualitative Datenerhebung kann damit auch verdeckte Zusammenhänge sichtbar machen und lässt Raum für neue Erkenntnisse, die sich aus dem Gespräch heraus ergeben und die vorher weder der Interviewer noch der Interviewte im Blick hatten. Gerade bei dem doppelten Interesse am Dienst des Diakons und am Handlungsfeld Liturgie bzw. an der Wechselbeziehung zwischen beiden, verspricht diese ergebnisoffene Erkundung besondere Spannung.

In einem ersten Schritt wurden fünf Diakone nach ihren liturgischen Tätigkeitsfeldern befragt. Ein kurzer Fragebogen¹³ mit dem Anschreiben an die Diakone verschickt, diente zur Vorbereitung auf ein Gespräch, das wenig später nach Rückmeldung des betreffenden Diakons stattfinden konnte. Diese Gespräche dienten dazu, das Spektrum liturgischen Handelns von Diakonen zu erfassen und erste Problemfelder zu erkennen.¹⁴ Hieraus konnte in einem zweiten Schritt der *Leitfaden*¹⁵ für die Interviews zur eigentlichen Datenerhebung entwickelt werden. Inhaltlich orientiert sich der Leitfaden an den auf das empirische Erkenntnisinteresse hin fokussierten Fragestellungen¹⁶: Wie vollzieht sich der Dienst des Diakons in der liturgischen Realität? Wie sehen und empfinden praktizierende Diakone ihren liturgischen Dienst? Klaffen Theorie und Wirklichkeit in unserer nachkonziliaren westlichen, – spezifischer – deutschen Kirche auseinander? Spiegelt der liturgische Alltag eines Diakons die

¹³ Der Fragebogen (vgl. Anhang 507) diente nur zur ersten groben Erfassung liturgischer Tätigkeitsfelder und als Grundlage für ein gemeinsames Gespräch. Er umfasste drei Fragen:

1. In welchen liturgischen Feiern kommen Sie als Diakon zum Einsatz: Eucharistie, Wort-Gottes-Feier, Sakramente, Krankenkommunion usw.?
2. Welche konkreten Aufgaben kommen Ihnen dabei in Ihrer Rolle als Diakon zu?
3. Bitte beobachten Sie in den nächsten Wochen Ihr liturgisches Handeln genauer. Warum kommt Ihnen die eine oder andere Aufgabe in der Liturgie zu? Werden diese Ihrem Verständnis von diakonalem Handeln gerecht?

¹⁴ Das Interviewdesign wird durch vorbereitende Felduntersuchung und Probegespräche abgesichert. Die vorbereitende Felduntersuchung fand 1999 statt. Die zwanzig Interviews für die intensiven Untersuchungen wurden in der ersten Hälfte des Jahres 2000 durchgeführt.

¹⁵ Der Interviewleitfaden ist im Anhang abgedruckt. Vgl. Anhang 509ff.

¹⁶ Vgl. Kapitel 1.

amts- und liturgietheologischen Ideale des Zweiten Vatikanischen Konzils? Gelingt es in den liturgischen Vollzügen des Diakons, Liturgie als Kristallisationspunkt des Lebens der Gemeinde (SC 10) erfahrbar werden zu lassen?

Der in den vorangegangenen Kapiteln¹⁷ dargelegte theoretische Rahmen zum ekklesialen Amt des Diakons und zum liturgietheologischen Hintergrund liturgischen Handelns bestimmte die Vorgehensweise im Leitfaden. Durch seine Teilhabe am ekklesialen 'ordo' steht der Diakon im Kontext¹⁸ von 'gemeinsamem' und 'hierarchischem Priestertum'. Weil die Liturgie von Christus selbst getragen wird und sich dies in der Kirche und ihrem liturgischen Handeln konkretisiert, nimmt auch der Diakon als Glied der Kirche in der ihm zukommenden Rolle (vgl. SC 28) aufgrund seiner Amtlichkeit an der Liturgie teil. Als ekklesiales Glied agiert er neben und zusammen mit den anderen liturgischen Handlungsträgern, dem Vorsteher (Bischof oder Presbyter), den ordentlichen Diensten (Lektor, Akolyth, Kantor, Schola und Organist), den außerordentlichen Diensten (wie zum Beispiel dem Kommunionhelfer) und der ganzen feiernden Gemeinde.

| | | | | |
|---|------------------------|---|--|--|
| | | <i>Christus als eigentlich Handelnder in der Liturgie (vgl. SC 7)</i> | | |
| <i>hierarchisches Priestertum ekklesiales Amt</i> | <i>ekklesiales Amt</i> | <i>gemeinsames Priestertum</i> | | |
| <i>Bischof/ Presbyter</i> | <i>Diakon</i> | <i>ordentliche Dienste: Lektor, Akolyth, Kantor, Schola, Organist</i> | <i>außerordentliche Dienste: Kommunionhelfer</i> | <i>'participatio actiosa' der Gemeinde</i> |

Abbildung 3: Liturgische Handlungsträger

Gestaltet sich dieses gemeinsame liturgische Handeln aber in unterschiedlichen Rollen entsprechend der dem einzelnen Amt und Dienst zukommenden Aufgabe, dann verlangt dies für die Klarheit im konkreten Vollzug sowohl eine gewisse Abgrenzung der einzelnen Dienste und Ämter voneinander als auch eine adäquate Zuordnung zueinander.¹⁹ Im liturgischen Vollzug konkretisiert und ergänzt sich

¹⁷ Vgl. Kapitel 5ff.

¹⁸ Vgl. Kapitel 7. Nach LG 10 ist der Diakon dem gemeinsamen Priestertum zuzurechnen, doch wird er in der amts theologischen Diskussion teilweise auch dem hierarchischen Priestertum zugeordnet (vgl. Kapitel 7.4). So steht der Diakon quasi an der 'Schnittstelle' zwischen gemeinsamem und hierarchischem Priestertum.

¹⁹ Dass die Zuordnung und Abgrenzung ekklesialer Ämter und Dienste im liturgischen Vollzug auch von kirchenamtlicher Seite als bleibende Themen gewertet werden, zeigen die römischen Dokumente und die Schreiben der deutschen Bischöfe zur Liturgie mit disziplinarem Charakter (vgl. *Kongregation für den Klerus u.a., Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* [1997]; *Zum gemeinsamen Dienst berufen* [1999]; *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Redemptionis Sacramentum* [2004]).

das Zueinander durch die notwendige Kooperation. In besonderen Fällen (bei Fehlen eines bestimmten Dienstes oder bei besonderer Größe der Fei ergemeinde) ist liturgisches Handeln in Stellvertretung eines Dienstes durch einen anderen gefordert, wie es zum Beispiel durch den diakonalen Leitungsdienst oder den außerordentlichen Dienst der Kommunionhelfer geschieht. Aber auch der Dienst der Vermittlung zwischen einzelnen liturgischen 'Rollenträgern' oder/und der feiernden Gemeinde kann Aufgabe liturgischen Handelns sein. Im Erkenntnisinteresse der vorliegenden Untersuchung gilt es, dies für die Erstellung eines Interviewleitfadens am diakonalen Handeln in der Liturgie zu konkretisieren. Die diakonale Rolle ist abzugrenzen vom bischöflichen und presbyteralen Handeln einerseits und den ordentlichen Diensten der Gemeinde andererseits. Während sich in der Frage diakonaler Zuordnung der Blick auf den Bischof oder den Presbyter²⁰ richtet, bezieht sich diakonale Kooperation in der Liturgie auf alle Handlungsträger ekklesialer Liturgie. Das Stichwort 'Stellvertretung' ist im Kontext diakonalen Handelns in der Liturgie von besonderem Interesse. Als Teilhaber am ekklesialen Amt kommt dem Diakon als erstem die Aufgabe der Stellvertretung zu, wenn der presbyterale Vorsteherdienst nicht wahrgenommen werden kann.²¹ Auch die Aufgabe der Vermittlung ist für den Diakon von Interesse, da er seine in der amtstheologischen Diskussion postulierte Brückenfunktion in der Stellung zwischen liturgischem Vorsteherdienst und der feiernden Gemeinde in besonderer Weise konkretisieren kann.²²

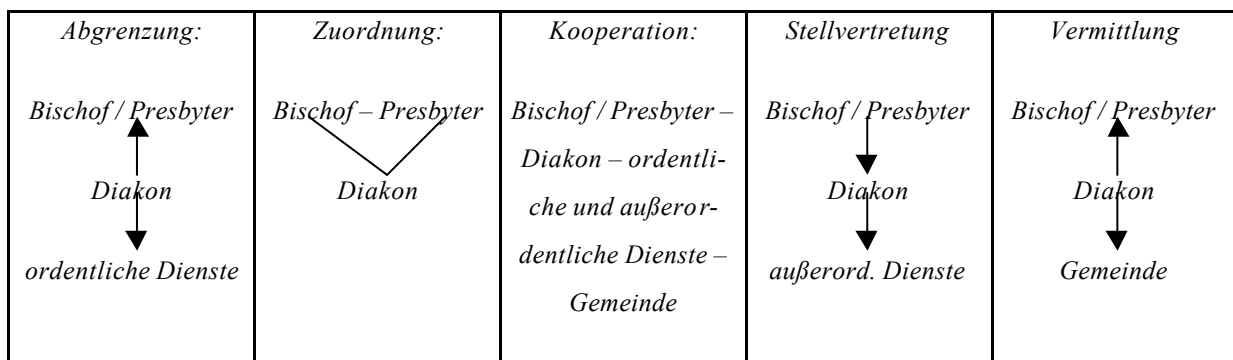


Abbildung 4: Beziehungsformen zwischen den liturgischen Handlungsträgern

Diese Vorüberlegungen führten im Leitfaden dazu, immer wieder nach den ganz konkreten Rollen des Diakons und deren unterschiedlichen Funktionen in der einen oder anderen liturgischen Feier bzw. in bestimmten Teilen in einer Feier zu fragen.

²⁰ Vgl. hierzu die unterschiedlichen amtstheologischen Zuordnungen zum Episkopat oder zum Presbyterat in Kapitel 7.

²¹ Vgl. hierzu die Ausführungen der amtlichen Dokumente und liturgischen Ordnungen in Kapitel 4.

²² Vgl. Kapitel 7.

Im liturgietheologischen Teil der systematischen Annäherung²³ wurden im Besonderen die kommunikativen Funktionen liturgischer Handlungsträger in den Blick genommen. Theologisch (christologisch und ekklesiologisch), aber auch anthropologisch bedeutet dies für den ekklesialen Amtsträger, in der Liturgie die Repräsentanz des handelnden Christus einerseits und der Kirche bzw. der feiernden Gemeinde andererseits deutlich zu machen. Im kommunikativen Bereich erfordert dies die Konfrontation der Lebenswirklichkeiten der Menschen mit der Vergegenwärtigung Christi in Wort und Sakrament. Gleichzeitig bedarf es der Verknüpfung von Christuspräsenz und Lebenswirklichkeiten und der Schaffung von Anschlussmöglichkeiten zwischen Sprach- und Verstehenswelt der Menschen und dem liturgischen Geschehen. Hierzu sind im konkreten liturgischen Vollzug entsprechende Handlungsfelder und –formen notwendig. Diese werden wiederum durch gewisse amtliche (die liturgischen Ordnungen mit ihren Aufgabenzuweisungen), pastorale (die seelsorglichen Beauftragungen und Zuständigkeiten eines jeweiligen Diakons) und persönliche Bedingungen (das persönliche Vermögen bzw. die Charismen des einzelnen Diakons²⁴) ermöglicht und beeinflusst.

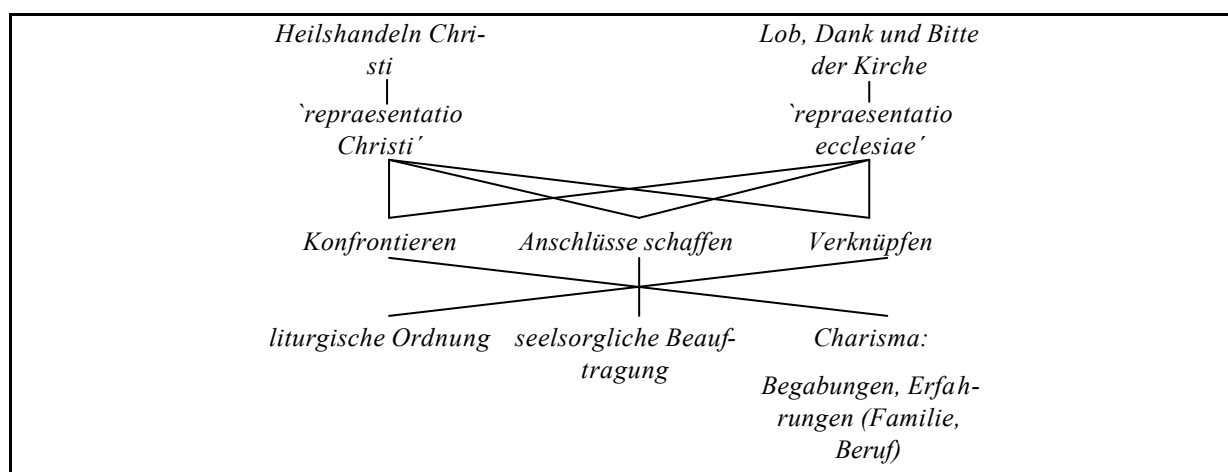


Abbildung 5: Der Kontext liturgischen Handelns

Deshalb kam es im Leitfaden zu Fragen, die auf die eine oder andere diakonale Beteiligung an liturgischen Feiern oder Teilen einer liturgischen Feier (z.B. bei den Fürbitten oder dem Verkündigungsdienst) und die Art und Weise der Beteiligung (z.B. bei der Gabenbereitung und im Hochgebet) zielen.

Duktus für den Leitfaden waren die liturgischen Felder bzw. Feiern selbst, die aus dem Vergleich der liturgischen Ordnungen und der darin vorgesehenen liturgischen Beteiligung des Diakons mit der er-

²³ Vgl. Kapitel 6.

²⁴ Vgl. hierzu Kapitel 5.3.

sten Befragungsrunde von Diakonen²⁵ generiert werden konnten. Für die konkrete Konzeption des Leitfadens bedeutete dies Folgendes: Nach einer Phase der formalen Einordnung des diakonalen Handelns (Dienstauftrag, Dienstort, Dienstdauer, allgemeines Umfeld und Situation) wurde nach dem grundsätzlichen Stellenwert der Liturgie im konkreten Handeln und im Verhältnis zu den anderen ekklesialen Vollzügen gefragt. Theoretisch ergibt sich diese Frage aus der Verhältnisbestimmung von 'Leiturgia', 'Martyria' und 'Diakonia' zueinander.²⁶ So sollte im Interview das konkrete Handlungsfeld des jeweiligen Diakons umrissen werden. Deutlich werden konnte des Weiteren aber auch die persönliche Einschätzung vom Gewicht, von der Akzeptanz, der Motivation und der Bedeutung der Liturgie im Dienst des Diakons. Somit sollte diese erste Einschätzung bereits Aufschluss über das Selbstverständnis des einzelnen Diakons im Kontext ekklesialer Vollzüge geben können. Die sich dann in den einzelnen Feldern immer wiederholende Frage nach den Kriterien kirchenamtlicher, persönlicher und aus dem Handlungskontext heraus erwachsender Art, diene dem grundlegenden Erkenntnisinteresse nach Gewicht, Akzeptanz, Motivation und Bedeutung einzelner liturgischer Vollzüge. Der Blick auf die Eucharistie im Allgemeinen und die sonntägliche Gemeindeversammlung im Besonderen stand in den Gesprächen nicht immer am Anfang, aber meist im Mittelpunkt. Schon im Leitfaden ist der Fragenkomplex zur Eucharistie besonders differenziert. Entsprechend dem theologischen Anspruch an die Eucharistie, „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde“²⁷ zu sein, sind hier die diakonalen Handlungsfelder besonders vielfältig und ausgeprägt. Der Fokus einzelner Elemente diakonalen Handelns ergab sich aus den unterschiedlichen Bedeutungen, die durch das jeweilige Handeln der Diakone zum Ausdruck kommen können bzw. von der Liturgie intendiert erscheinen (zum Beispiel eine unterschiedliche Bedeutung diakonaler Verkündigung und diakonaler Assistenz in der Eucharistie²⁸).

Weniger kleingliedrig gestaltete sich der Fragenkomplex zu den weiteren sakramentalen und außersakramentalen Feiern, in denen Diakone aber wesentlich stärker Leitungsfunktion wahrnehmen. Bei der Feier der Taufe, bei Krankengottesdiensten, Segnungen, Begräbnisfeiern und Wort-Gottes-Feiern war diakonale Leitungsfunktion im Blick, wenn nach Art und Rolle des diakonalen Handelns gefragt wurde; denn der Diakon kann hier gemäß der liturgischen Ordnung den Vorsteherdienst stell-

²⁵ Vgl. Anm. 13.

²⁶ Vgl. hierzu die in dieser Arbeit zugrunde gelegte Zuordnung der Vollzüge in Kapitel 6.

²⁷ CD 30.

²⁸ Wie weit von unterschiedlichen und gemeinsamen Bedeutungen die Rede sein kann, ist Thematik der empirischen Analyse.

vertretend für den abwesenden Priester übernehmen.²⁹ Bei der Feier der Trauung wurde der Vorstedterdienst explizit thematisiert, da er sich entsprechend der Feierform (mit oder ohne Messfeier) unterschiedlich gestaltet. Stärker noch als bei der Eucharistie stand bei diesen sakramentalen oder sakramentlichen liturgischen Feiern die Frage nach der Vernetzung mit anderen diakonalen Handlungsfeldern bzw. der Legitimation diakonalen Wirkens im Kontext von Gesamtgemeinde und Kirche im Vordergrund, da sich der Diakon in diesen Feiern eben meist als Hauptrepräsentant der Kirche und der Ortsgemeinde erlebt bzw. versteht. Beim Vollzug der Stundenliturgie ergab sich die Frage nach dem Feierkontext (Familie, Seelsorgeteam und Gemeinde) aus den liturgischen Ordnungen³⁰, die den gemeinschaftlichen Vollzug der Stundenliturgie besonders empfehlen. Wichtig war schließlich ein offener Blick nach weiteren liturgischen Feldern, da über die liturgischen Ordnungen hinaus die seelsorgliche Zuständigkeit eines Diakons auch die Beteiligung an Gottesdienstformen nahe legen kann, die nicht gesamt- oder nur ortskirchlich geordnet sind.³¹ Ein letzter Fragenbereich beschäftigte sich mit den Wünschen, Visionen und Anliegen für diakonales liturgisches Handeln, da hier noch einmal fokussiert Probleme und Optionen genannt werden konnten. Dem gleichen Anliegen galt auch die abschließende Frage nach der liturgischen Aus- und Weiterbildung. Auch hier konnten die interviewten Diakone ihre Erfahrungen und ihre Optionen benennen.

Die zwanzig für diese Datenerhebung ausgesuchten Gesprächspartner³² aus der Diözese Würzburg sollen eine gewisse Bandbreite, sowohl das Alter betreffend, als auch die konkreten Tätigkeitsfelder und Gemeindesituationen, sowie den unterschiedlichen Tätigkeitsumfang, genauer gesagt die beiden möglichen Status – haupt- und nebenberuflich –, abdecken.³³ Das unterschiedliche Alter der interviewten Diakone bewirkt, dass diese unterschiedliche Erfahrungszeiten im diakonalen Dienst selbst, aber auch im Verhältnis zur Familie und zum zivilen Umfeld in ihre Selbsteinschätzungen in den Interviews mit einbringen können. Der Blick auf verschiedene Tätigkeitsbereiche von Diakonen zeigt unterschiedliche Gewichtungen einzelner liturgischer Feiern. Kategorial eingesetzte Diakone haben entsprechend ihren Tätigkeitsfeldern bestimmte liturgische Feierformen, mit denen sie besonders kon-

²⁹ Vgl. Kapitel 4.

³⁰ Vgl. hierzu Kapitel 9.6.2.

³¹ Zu denken wäre hier an Andachten und Gebetsgottesdienste oder Wallfahrten und Prozessionen.

³² Siegfried Lamnek erläutert die Größenordnung einer qualitativen Erhebung: „Große Fallzahlen sind ausgeschlossen; es geht bestenfalls um *einige typische Fälle*, die durch theoretical sampling gewonnen werden.“ S. Lamnek, Qualitative Sozialforschung 2, 68.

³³ Zölibatär lebende Diakone gab es zur Zeit der Datenerhebung nur fünf in der Diözese Würzburg – weitestgehend in Sondersituationen –, so dass nur verheiratete Diakone interviewt wurden.

frontiert sind.³⁴ Die Befragung hauptberuflicher Diakone lässt auf eine größere Vielfalt im liturgischen Handeln hoffen, da das Spektrum seelsorglicher Zuständigkeit breiter angelegt sein kann. Dagegen können nebenberufliche Diakone liturgische Erfahrungsfelder aus der Berührung mit ihrer zivilen Berufswelt mit einbringen. Die lokale Einschränkung der interviewten Diakone auf die Diözese Würzburg ist zum einen aus logistischen Gründen vorgenommen worden, zum anderen sind relativ einheitliche Voraussetzungen der interviewten Diakone innerhalb einer Diözese durch die gleiche oder ähnliche Ausbildung gegeben. Hinzu kommt die gleiche Einsatzstrategie der Diakone durch eine gewisse Rolleneinschätzung und –bewertung des Diakons durch die Diözesanleitung. Trotzdem können die Ergebnisse keinen repräsentativen Anspruch erheben, wie es eine quantitative Untersuchung ermöglicht – nicht einmal für das Untersuchungsfeld Diözese Würzburg. Es bleiben zwanzig Einzelbeobachtungen mit exemplarischen Charakter.

Die Interviews, die sich durch große Erzähleinheiten der Befragten auszeichnen, ermöglichen die Chance, die Emotionen und Verstehenshintergründe der Diakone in ihrem liturgischen Handeln aufscheinen zu lassen. Trotzdem wird das Gespräch durch konkrete Fragepunkte gegliedert.³⁵ Mitunter erscheinen auch längere Antwort- und Übergangspassagen, die dem Interviewer eine Hilfestellung – ein „roter Faden“ – durch das Gespräch waren.³⁶ Die Reihenfolge der in den Interviews angesprochenen liturgischen Felder variiert je nach Erzählszusammenhang.³⁷ Konkret fachliche Anfragen der Interviewten sind zum Teil erst in einem Nachgespräch diskutiert worden, um den offenen Erzählszusammenhang des Befragten nicht zu unterbrechen oder inhaltlich zu beeinflussen. Ebenso verhält es sich mit persönlichen Wertungen des Interviewers. Manch verstärkendes Überleiten des Interviewers diente nicht unzulässiger Manipulation, sondern der Ermutigung zur weiteren Vertiefung gemachter

³⁴ So ist ein diakonaler Krankenhauseelsorger im Besonderen mit Krankengottesdiensten, Krankenkommunion, aber auch mit der Feier der Krankensalbung konfrontiert.

³⁵ Zur Vorgehensweise schreibt Lamnek: „Vielmehr wird auch bei qualitativen Befragungen der zu befragende Gesprächspartner dominant in der Rolle des Antwortenden sein, während der Interviewer vornehmlich die Rolle des Fragenden übernehmen wird. Jedoch werden diese Rollenaufteilungen nicht so starr gesehen, wie das das quantitative Paradigma in den Regeln und Vorschriften für den Interviewer vorsieht.“ *Ebd.* 40.

³⁶ Für Lamnek gehört dieses Vorgehen zur Methodik: „Im qualitativen Interview zeigt der Interviewer hingegen Empathie; er geht auf das Gesagte ein, formuliert danach seine weiteren Fragen; der Befragte formuliert seine eigenen Gedanken mit seinen eigenen Worten. Der Interviewer hat auch die Möglichkeit eines ausführlichen Gesprächs und kann ihm gestellte Antworten [sic!] durchaus akzeptabel beantworten.“ *Ebd.* – Der Interviewleitfaden dient dabei als Orientierung und wird nicht wörtlich abgearbeitet.

³⁷ Lamnek bezeichnet dies als *halb-standardisierte* Befragung, „bei der dem Forscher ein *Interviewerleitfaden* vorgegeben ist, es dem Interviewer jedoch überlassen bleibt, Reihenfolge und Formulierung der Fragen im wesentlichen selbst zu bestimmen.“ *Ebd.* 47. – Vgl. auch *S. Heil/G. Faust-Siehl*, *Universitäre Lehrerbildung* 52: „Die Chronologie des Leitfadens wird nicht notwendig eingehalten. Wenn der Interviewte ein anderes Thema vorzieht, so hat dies immer Vorrang, weil dadurch seine Sicht zur Sprache kommt.“

Aussagen. Die auf Tonband aufgezeichneten Gespräche ermöglichen in der Analyse und Verarbeitung einen direkten Rückgriff auf die authentischen Äußerungen.³⁸ Dabei handelt es sich um gesprochenen Text, der oftmals grammatikalisch ungenau, dafür aber originär und authentisch, direkt und spontan ist.³⁹ Dies macht die Beiträge inhaltlich wertvoll.⁴⁰ Die Interviews liegen zur Analyse vollständig transkribiert vor, wobei jedes Interview vom Interviewten gegengelesen wurde.⁴¹

8.2 Offenes Kodieren und Konzeptualisieren

Die Analyse des Interviewmaterials orientiert sich an der ‚*Grounded Theory*‘, einer Methode qualitativer Sozialforschung, die von *A.L. Strauss* und *B. Glaser* in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten von Amerika entwickelt⁴² und 1990 von *A.L. Strauss* und *J. Corbin* unter dem Titel ‚*Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*‘⁴³ neu überarbeitet und modifiziert wurde. In der Anwendung der Methode auf das vorliegende Datenmaterial kommt es zu vielerlei Modifikationen dieser ‚neuen‘ *Grounded Theory*. Dies liegt zum Teil an der speziellen Thematik mit ihrem Erkenntnisinteresse und der damit verbundenen Vorgehensweise in der Datenerhebung. Der bereits erarbeitete theoretische Hintergrund⁴⁴ als Zugang zur empirischen Fragestellung fokussiert die Thematik des Datenmaterials. Diese

³⁸ Hierzu schreibt S. Lamnek: „Die Antworten werden [...] in der vom Befragten gebrauchten Formulierung und mit den von ihm erwähnten Fakten und Gegenständen, insbesondere aber auch seinen Bedeutungsstrukturierungen, aufgezeichnet.“ *S. Lamnek, Qualitative Sozialforschung 2*, 59.

³⁹ Lamnek beschreibt dies folgendermaßen: „Der Konstitutionsprozeß von sozialer Realität wird durch das qualitative Interview hervorragend dokumentiert, rekonstruiert, interpretiert und letztlich auch erklärt. So wie im Alltag die Konstitution und Definition von Wirklichkeit prozeßhaft erfolgt, geschieht dieser Vorgang im Prozeß des Interviews ganz analog. Die zu einem bestimmten Zeitpunkt gegebenen Antworten der Befragten sind nicht einfach Produkt einer unabänderlichen Auffassung, Meinung oder Verhaltensweise, sondern sie sind *prozeßhaft generierte Ausschnitte der Konstruktion und Reproduktion von sozialer Realität*.“ *Ebd.* 62.

⁴⁰ S. Lamnek spezialisiert das qualitative Interview im problemzentrierten Interview: „Im problemzentrierten Interview hingegen steht die Konzeptgenerierung durch den Befragten zwar immer noch im Vordergrund, doch wird ein *bereits bestehendes wissenschaftliches Konzept* durch die Äußerungen des Erzählenden evtl. modifiziert.“ *Ebd.* 74. – „Das problemzentrierte Interview unterscheidet sich also vom narrativen zunächst schon dadurch, daß der Forscher nicht ohne jegliches theoretisch-wissenschaftliches Vorverständnis in die Erhebungsphase eintritt.“ *Ebd.* 75. – Ebenso sieht Lamnek auch das fokussierte Interview: „Es geht nicht allein um das Entwickeln von Hypothesen, sondern schon auch und gerade um deren Überprüfung.“ *Ebd.* 80. – Auch wenn sich in vorliegender Vorgehensweise Anknüpfungspunkte an beide Modelle erkennen lassen, dürfte das Interviewverfahren eher als problemzentriert eingeordnet werden.

⁴¹ Die Transkription verzichtet auf paralinguistische Zeichen und phonetische Umschreibungen. An wenigen Stellen musste zur Verständlichkeit in die Syntax eingegriffen werden. Dies geschah vor dem Gegenlesen des Interviewten.

⁴² Vgl. *A.L. Strauss*, *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, München²1998.

⁴³ Dieser Arbeit liegt die deutsche Übersetzung zugrunde: *A. Strauss/J. Corbin*, *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Weinheim 1996.

⁴⁴ Vgl. Abschnitt A und B.

starke Vorbestimmung des Erkenntnisinteresses deckt sich nicht mit der ursprünglichen Methodik der *Grounded Theory* nach *Strauss / Glaser*, wird aber in der neueren Sicht von *Strauss / Corbin* als durchaus wichtige Voraussetzung angesehen.⁴⁵ Die *Grounded Theory* versteht sich als handlungsorientierte Methode⁴⁶, was vorliegender Situation, dem in der Liturgie handelnden Diakon, entgegenkommt. Der Anspruch allerdings, Handlungstheorien zu entwickeln und als Ergebnis präsentieren zu können⁴⁷, ist nicht ganz mit vorliegendem Erkenntnisinteresse deckungsgleich. Es gilt vielmehr die Vielzahl der Handlungstheorien, die sich aus den amts- und liturgietheologischen Diskussionen und Profilierungen ergeben⁴⁸, kritisch mit dem empirischen Befund, den Handlungskonzepten der Diakone, zu konfrontieren. Der empirische Befund zeigt, inwieweit die tatsächliche liturgische Praxis der befragten Diakone mit den unterschiedlichen Amtsprofilen des Diakonates übereinstimmt bzw. wie plausibel diese sind, wenn man sie an der Realität misst. Dementsprechend lassen sich dann Handlungsszenarien entwerfen, die zu liturgischen Handlungsstrategien für den Diakon führen können, die der einen oder anderen Profilierung diakonaler Amtlichkeit gemäß sind. Mit diesem Anliegen werden Elemente und Methodik der *Grounded Theory* am Datenmaterial der zwanzig interviewten Diakone angewandt.

8.2.1 *Offenes Kodieren – Kategoriensondierung*

Offenes Kodieren ist der „Prozeß des Aufbrechens, Untersuchens, Vergleichens, Konzeptualisierens und Kategorisierens von Daten“⁴⁹. Dieses offene Kodieren ist in zwei Schritten durchgeführt. Der erste Schritt versucht, übergeordnete Kategorien zu entdecken und zu definieren, die dem Erkenntnisinteresse und der Fragestellung entsprechen. Hierzu wurden fünf der zwanzig Interviews ausgewählt, die eine besondere Dichte formaler (liturgische Handlungsfelder) und inhaltlicher (Reflexion und Interpretation) Elemente aufwiesen. Die Beschränkung dieses ersten Schritts auf fünf Interviews legitimiert sich aus der Beobachtung, dass in allen zwanzig Interviews die liturgischen Handlungsfelder mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung relativ deckungsgleich behandelt sind. Der erste Kodierungsschritt⁵⁰ durch diese fünf Interviews generierte Codes⁵¹, die zum einen das Hand-

⁴⁵ Vgl. *A. Strauss/J. Corbin*, *Grounded Theory* 31-38.

⁴⁶ Vgl. *ebd.* XI.

⁴⁷ Vgl. *ebd.* 7ff.

⁴⁸ Vgl. Abschnitt A und B.

⁴⁹ *A. Strauss/J. Corbin*, *Grounded Theory* 43.

⁵⁰ 916 Codes in 415 Textsegmenten (zur Unterstützung der Analyse konnte auf das Computerprogramm 'Kwalitan 5.0.9' des Dept. of Research Methodology der University of Nijmegen zurückgegriffen werden).

lungsfeld, des Weiteren die Art der Handlung, die Emotionalität des Handelnden und die Kommunikation erfassten. Aus den Codes ergeben sich wiederum Konzepte bzw. 'vorläufige Kategorien'. Einige Beispiele aus dem Themenfeld *Taufe* können dies verdeutlichen:

| <i>Kodes:</i> | <i>Kategorien:</i> |
|--|--|
| - diak mehr taufen als pfr | Taufe / Diakon und Presbyter |
| - diak forderung nach taufbeteiligung | Taufe / Diakon und Presbyter |
| - diak tauft, weil familienvater | Taufe / Beziehung / Diakon und ziviles Umfeld / Diakon und Presbyter |
| - taufe sehr gerne | Taufe / Begeisterung in und für Liturgie |
| - begleiter durch sakramente | Taufe / Beziehung / Lebensbegleitung |
| - familie vorteil im taufgespräch | Taufe / Beziehung / Diakon und ziviles Umfeld / Diakon und Prebyter |
| - diak-kommunikativere feier | Taufe / Beziehung / Diakon und ziviles Umfeld / Diakon und Presbyter |
| - eltern stärker berührbar | Taufe / Pastoraler Zugang durch Liturgie / Beziehung |
| - weniger fromme gehen zu mir | Taufe / Beziehung / Peripherie der Gemeinde / Diakon und Presbyter |
| - verweigerung unbekannte zu taufen | Taufe / Beziehung |
| - gegenseitiges segnen | Taufe / Beziehung |
| - ganz abstruse zeichen | Taufe / Authentisches Handeln / Peripherie der Gemeinde |
| - für kinder aufbereitet | Taufe / Verkündigung als Grundvollzug |
| - fürbitten aus taufgemeinde heraus formuliert | Taufe / Fürbitten / Sprache in Liturgie und Verkündigung / Diakon und liturgische Dienste/Gemeinde |

Abbildung 6: Kategoriensondierung aus dem ersten Kodierungsschritt

Die unterschiedlichen Konzepte bzw. 'vorläufigen Kategorien', die sich durch die Codes ergeben, führen zu ersten Themenfeldern, die für die spätere Kategorienbildung von Bedeutung sind. *Taufe*, *Fürbitten*, *Verkündigung als Grundvollzug* und *Sprache in Liturgie und Verkündigung* beziehen sich auf liturgische Feiern, liturgische Feier- und Kommunikationsformen. *Begeisterung in und für Liturgie*, *Pastoraler Zugang durch Liturgie*, *Lebensbegleitung*, *Beziehung* und *Authentisches Handeln* bezeichnen die Emotionalität im Handeln des interviewten Diakons, lassen aber auch seine Intentionalität erkennen. Die 'vorläufige Kategorie' *Peripherie der Gemeinde* gibt einen Hinweis auf das seelsorgliche Umfeld, in dem der Diakon handelt und die Kategorien *Diakon und zivi-*

⁵¹ Der 'Kode' ist das kleinste bzw. kleingliedrigste Element der Konzeptualisierung der Interviewdaten. Auf der Suche nach Kategorien und deren Zusammenhänge werden Fragen an das Datenmaterial gestellt, die auf die Eigenschaften der in den Interviews beschriebenen Handlungen zielen. Das Benennen der im Datenmaterial entdeckten Eigenschaften führt zu Begriffen oder kurzen Aussagen (Codes), die zur weiteren Analyse geeignet sind bzw. der weiteren Konzeptualisierung dienen. Vgl. hierzu *A.L. Strauss*, Grundlagen qualitativer Sozialforschung 48f.

les Umfeld, Diakon und liturgische Dienste/Gemeinde und Diakon und Presbyter bezeichnen schließlich die rollenspezifischen Aspekte des Diakons. Nach der Gesamtauswertung der fünf Interviews führte dies zu einer ersten Kategorienliste, die zur weiteren Vorgehensweise Orientierung geben sollte. Folgende Themen (vorläufige Kategorien) kristallisierten sich in diesem ersten Kodierungsschritt heraus:

allgemein:

→ Liturgie im Kontext der Grundvollzüge (30)⁵²

liturgiespezifisch:

- Eucharistie, allgemein (53)
- Verkündigung, in der Messe u. als Grundvollzug (43)
- Sprache in Liturgie u. Verkündigung (25)
- Symbole in Liturgie u. Verkündigung (37)
- Fürbitten (18)
- Gabenbereitung (10)
- Kommunionsspendung + Krankenkommunion (16)
- Taufe (47)
- Firmung (2)
- Trauung (32)
- Buße (10)
- Krankensalbung (30)
- Beerdigung (10)
- Stundenliturgie (23)

emotional / intentional:

- Begeisterung in und für Liturgie (36)
- Pastoraler Zugang durch Liturgie (19)
- Lebensbegleitung (46)
- Beziehung (88)
- Brückenfunktion (50)
- Authentisches Handeln (79)
- Konsequentes Handeln (15)
- Liturgische Unzulänglichkeiten, Umgang mit der Liturgie (14)
- Ungenügende Liturgie (32)

allgemeine Handlungsfelder:

- Peripherie der Gemeinde (16)
- Krankenhaus/Altenheim (31)
- Behindertenseelsorge (9)
- Kurseelsorge (20)

rollenspezifisch:

- Diakon und ziviles Umfeld (Familie, Arbeitsfeld, gesellschaftliches Umfeld) (26)
- Diakon und liturgische Dienste/Gemeinde (59)
- Diakon und Presbyter (174)
- Liturgische Bildung (11)

Abbildung 7: Kategorien des ersten Kodierungsschritts

⁵² Die geklammerte Zahl ist eine quantitative Angabe und gibt Rechenschaft über die Sättigung der Interviews mit dieser Thematik, wobei sie nicht zwischen den fünf Interviews differenziert. Signifikant ist dies bei den Einsatzfeldern, die entsprechend in nur einem Interview dominieren.

Dem Erkenntnisinteresse – der Diakon in der Liturgie – entsprechend ergeben sich zwei Gruppierungen, die als Untersuchungsphänomene in Frage kommen. Die Gruppe *der liturgiespezifischen Kategorien*⁵³ erfasst die liturgischen Handlungsfelder und –orte des Diakons in unterschiedlichen Schattierungen, die *rollenspezifischen Kategorien*⁵⁴ nehmen den Diakon als Handlungsträger im Kontext anderer liturgisch Handelnder bzw. der liturgischen Trägerschaft durch die Gemeinde in den Blick.

Die unter der Überschrift *emotional / intentional* zusammengefassten Kategorien erweisen sich zum Teil als Eigenschaften, die liturgisches Handeln näherhin beschreiben, oder als weitere Kategorien, die zur liturgie- und rollenspezifischen Kategoriengruppe in Beziehung stehen. Sie ordnen sich in den weiteren Arbeitsschritten den Untersuchungsphänomenen als Subkategorien zu. Analog verhält es sich mit der Gruppe der *allgemeinen Handlungsfelder*, die den Kontext diakonalen Handelns benennt. Ebenfalls in Beziehung zu den liturgie- und rollenspezifischen Kategorien steht die Kategorie der *liturgischen Bildung*, da hier viele der interviewten Diakone ihre Optionen und Wünsche bezüglich ihres diakonalen Handelns formulieren. Die Kategorie *Liturgie im Kontext der Grundvollzüge* hat hinführenden Charakter.

8.2.2 Offenes Kodieren – Kategorienbildung

Ein zweiter Kodierungsschritt orientierte sich stärker an der *Grounded Theory*, indem Kategorien und sich neu herausdifferenzierende Subkategorien⁵⁵ nach Eigenschaften und Dimensionen untersucht wurden.⁵⁶ Auch dieser zweite Schritt ist noch bedingt induktiv, da dieser neuen Kodierungsperspektive zwar die liturgie- und rollenspezifischen Kategorien des ersten Kodierungsschritts zugrunde liegen, die sich differenzierende Kategorienbildung aber ganz neu aus dem Datenmaterial heraus erwächst.

⁵³ 'Liturgiespezifische Kategorien' legt einen Liturgiebegriff zugrunde, der entsprechend der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums (vgl. SC 13) neben den universalkirchlichen und vom Apostolischen Stuhl geordneten Feierformen auch die teilkirchlichen und 'volksfrommen' Gebets- und Andachtsformen im Blick hat.

⁵⁴ 'Rollenspezifische Kategorien' bezeichnen das Rollen- und Amtsspezifische des Diakons im Verhältnis zu den anderen liturgischen Ämtern und Diensten, aber auch zu Familie und der zivilen Berufs- und Arbeitswelt. Durch die Verhältnisbeschreibung des Diakons zu anderen Personen bzw. Personengruppen und Lebensfeldern verdichten sich hier die amts- und liturgiethologischen Überlegungen aus Abschnitt B.

⁵⁵ Vgl. U. Kelle/S. Kluge, Vom Einzelfall zum Typus 67f. – „Die Bildung von *Subkategorien* wird durchgeführt, indem für die betrachtete Kategorie theoretisch relevante Merkmale und deren Dimensionen identifiziert werden [...]. Die Suche nach Subkategorien und deren Dimensionen dient dazu, das empirische Spektrum zu erschließen, das von den anfangs festgelegten Kodierkategorien aufgespannt wird, und diese damit zu konkretisieren bzw. empirisch anzureichern.“ *Ebd.* 68.

⁵⁶ Vgl. A. Strauss/J. Corbin, *Grounded Theory* 50ff.

Als Kodierungsperspektive wurden fünf liturgie- und die drei rollenspezifischen Kategorien aus dem ersten Analyseschritt gewählt. Neben der *Eucharistie* mit ihren Einzelementen sind dies liturgiespezifisch: *Taufe*, *Trauung*, *Krankensalbung* und *Stundenliturgie*. Diese Auswahl ist möglich, da die Firmung im Rahmen der Taufe von den Diakonen thematisiert wurde und somit hier ihre Berücksichtigung findet. Ebenso sahen sich die interviewten Diakone mit der Frage nach der Buße im Kontext der Krankensalbung konfrontiert, so dass die Bußthematik als Subkategorie zur Krankensalbung gruppiert werden konnte. Der Vorstedherdienst bei Begräbnisfeiern - von den Diakonen selten erwähnt - wurde im Kontext der Eucharistie thematisiert. In der rollenspezifischen Perspektive blieben alle drei Kategorien der ersten Analyse von zentralem Interesse: *Diakon und ziviles Umfeld* (Familie, Arbeitsfeld, gesellschaftliches Umfeld), *Diakon und liturgische Dienste/Gemeinde* (Lektor, Kommunionhelfer, Gottesdienstbeauftragte, Ministranten, Gemeinde) und *Diakon und Presbyter*. Die Kategorie *Liturgie im Kontext der Grundvollzüge* entspricht der Eingangsfrage der Interviews⁵⁷ und führt über die Frage nach dem Anteil und der Bedeutung liturgischen Handelns im Dienst des Diakons zu einer ersten Zuordnung der geschilderten liturgischen Wirklichkeiten.⁵⁸ Eine schematische Darstellung der sieben Kategorien (+ *Liturgie im Kontext der Grundvollzüge*), ihrer Subkategorien, Eigenschaften und Dimensionen findet sich im Anhang dieser Arbeit.⁵⁹

Dieser zweite Kodierungsschritt generierte 2402 Codes in 1204 Textsegmenten. Die Codes waren in ihrer Zuordnung zu den acht Kategorien eindeutig. Dementsprechend konnten sie diesen zugeordnet werden:

| <i>Kategorie:</i> | <i>Kodes:</i> |
|---|---|
| - Liturgie im Kontext der Grundvollzüge | <i>lit: absteigender anteil</i> |
| - Eucharistie | <i>ef: anwalt der rubrik</i> |
| - Verkündigung | <i>ef-ver: bezug zum leben</i> |
| - Fürbitten | <i>ef-für: auswahl diak; vortrag lektor</i> |
| - Gabenbereitung | <i>ef-gb: diak handeln defizitär</i> |
| - Hochgebet | <i>ef-hg: dienender hinter diener</i> |
| - Kommunion | <i>ef-kom: kein bezug zu kranken spürbar</i> |
| - Taufe | <i>ta: beziehungswahl durch eltern</i> |
| - Trauung | <i>tr: aufwunsch: diak-tr; pfr-ef</i> |
| - Krankensalbung | <i>ks: vertrautheit durch beziehung</i> |
| - Stundenliturgie | <i>tz: übergangsritus in straßenbahn</i> |
| - Diakon und ziviles Umfeld | <i>fa: diak auch in beruf und freizeit</i> |
| - Familie | <i>fa: eigene fam trägt nicht</i> |
| - Arbeitsfeld | <i>fa-ar: akzeptanz durch berufsnähe</i> |
| - Diakon und liturgische Dienste/Gemeinde | <i>di: alleinunterhalter in wogofeier</i> |
| - Diakon und Presbyter | <i>pf: assistenz durch pfr ungleichzeitig</i> |

Abbildung 8: Zuordnung der Codes im zweiten Kodierungsschritt

⁵⁷ Vgl. Kapitel 8.1.

⁵⁸ Eine Zusammenstellung der acht Kategorien findet sich im Anhang 513.

⁵⁹ Vgl. Anhang 514-524.

Neben dieser eindeutigen Zuordnung zu einer der acht Kategorien bzw. ihrer auch durch den ersten Kodierungsschritt gewonnenen Subkategorien (Verkündigung, Fürbitten, Gabenbereitung, Hochgebet, Kommunion, Familie und ziviles Arbeitsfeld) bieten die Codes bereits Aussagen über den Hintergrund, die Motivation, die Selbst- oder Fremdbewertung oder die Problematik diakonalen Handelns in der Liturgie. So schildert zum Beispiel der Code *ef-für:auswahl diak;vortrag lektor*⁶⁰ nicht nur die liturgische Wirklichkeit eines Diakons und seine Kooperation mit den anderen liturgischen Diensten. Es wird auch deutlich, wie er seine eigenen Anliegen und pastoralen und seelsorglichen Perspektiven in den Gottesdienst und das gemeinsame Gebet einbringen kann. Gleichzeitig wird ein Problemfeld liturgischen Handelns angesprochen, da zwar der Vortrag der Fürbittintentionen auch vornehmliche Aufgabe des Diakons ist⁶¹, der konkrete Vortrag in den Messfeiern des interviewten Diakons aber durch die Lektoren die übliche Gestaltungsform ist. Der Code *ef-hg:dienender hinter diener*⁶² bezieht sich auf die lokale Stellung des Diakons während des Eucharistischen Hochgebets. Zugleich lässt sich aber auch das Selbstverständnis des interviewten Diakons erkennen. Im Hochgebet versteht er sich in starker Zuordnung zum Vorsteherdienst, dem er im zentralen Gebet der Messe helfend beisteht. Hier wird die dienende Haltung und die Motivation und Legitimation des interviewten Diakons für seine Nähe zum Altar deutlich. Der Blick auf einen dritten Code aus der oben dokumentierten Liste macht deutlich, wie in einzelnen Textpassagen der Interviews mehrere Kategorien betroffen sind bzw. Verknüpfungen untereinander bestehen. Der Code *ta:beziehungswahl durch eltern* bezieht sich auf die Vorsteherfrage in der Feier der Taufe und ist aus folgender Textpassage generiert:

„Ich meine, ich merke halt, es gibt immer stärker ein gewisses Auswahlprinzip bei den Leuten. Also die Leute sind nimmer so kritiklos und sagen: Mein Kind muss getauft werden. Sondern sie gucken sich schon an: Wo habe ich das Gefühl, da bin ich irgendwie angenommen. Von da merke ich eigentlich, dass immer unheimlich stark sich die Leute auch auf die Person konzentrieren. Fühle ich mich angenommen? Kommt da etwas zurück? Ist da ein Dialog möglich? Und man wird im Grund eigentlich – es spricht sich rum – der macht eine gute Taufe. Und dann spricht sich das rum: Ach, ich lass' mein Kind auch beim Diakon eher taufen. Dann ist es bei uns so, dass

⁶⁰ Der entsprechende Interviewtext lautet: „Das seh' ich aber mehr wirklich – weil ich auch schon Lektorenschulungen gemacht hab', dass die Fürbitten eigentlich Teil des Lektors sind, dass der Lektor die Bitten des Volkes, bzw. die so vorträgt. Gut, beim Gottesdienst vielleicht formulieren – das mit einbringen, vorher“. Diakon P 236 (21-24).

⁶¹ Vgl. AEM 47; *Der liturgische Dienst des Diakons* 20.

⁶² Der Interviewtext zu diesem Code lautet: „Ich diene dir, damit du dienen kannst. Na so. Das heißt also, allein durch das Danebenstehen, durch das oft schweigende Tun von etwas – ja – und vor allem das Dahinterstehen, nicht Nebendranstehen, nicht am Altar direkt, sondern immer einen Schritt zurück, d.h. das allein schon durch die Haltung, durch die Gestik, durch das Tun da schon sagen, den Leuten sagen: Pass mal auf, das ist eigentlich mein Dienst, ich bin nicht der, der vornedran steht in der Messe, sondern ich bin dabei – ich bin – ich habe meinen Platz, ich habe mein Tun und durch das Tun, was ich tue in der Messfeier, soll deutlich werden, was es heißt eigentlich Dienen – letzten Endes.“ Diakon B 20f.(30ff.1-6)

dann die – ich sag’ den Leuten: RUFERST den Pfarrer an, ob das in Ordnung geht, dass der Diakon das Kind tauft. Denn normalerweise müsste ja der Pfarrer eigentlich im Grund der Taufende sein. Aber er hat eigentlich keine Probleme und sagt: Also ich kann die Taufe vollziehen. Ja, einfach ein gewisses – wie soll ich sagen – Auswahlkriterium bei den Leuten.“⁶³

Neben der formalen Aussage über die Vorsteherwahl wird die Motivation der Eltern deutlich. Die Beziehungsebene, die durch den diakonalen Vorsteher in der Feier spürbar wird, ist den Eltern wichtig. Für sie ist die Tauffeier ein personales und kommunikatives Geschehen: *ta:kommunikation eltern-vorsteher*. Hinzu kommt, dass der presbyterale Vorsteher kein größeres Interesse an den Tauffeiern zeigt: *ta:vorsteherfrage pfr egal*. Diese Haltung wirft ein Licht auf das Selbstverständnis des Gemeindeleiters und sein Verhältnis zum Diakon: *pf:vorsteherfrage pfr egal*. Zugleich wird aber auch das Verhältnis vom Pfarrer zu seinen Gemeindemitgliedern berührt. Es zeigt sich eine Diskrepanz im personalen Verständnis von Liturgie zwischen Presbyter einerseits und seinen Gemeindemitgliedern auf der anderen Seite: *pf:beziehungswahl der eltern? diak*. So existiert in den einzelnen Textsegmenten, wie dieses Beispiel verdeutlicht, eine mehrschichtige Berührung von Themen, die sowohl mehrere Kategorien betreffen können, aber auch innerhalb einer Kategorie weitere Subkategorien und deren Eigenschaften generieren.

Im Prozess des offenen Kodierens wurden nun die Codes entsprechend ihren gleichen Handlungseigenschaften, die sie benennen, zusammengefasst, wodurch eine Mehrzahl von Eigenschaften hervortraten, die von gleichen Einzeldaten gleich benannt waren und nun als Subkategorien einer Kategorie zugeordnet werden konnten. Durch die dimensionale Ausprägung der einzelnen Eigenschaften konnte jeder Code bzw. die dahinter stehenden Daten wiederum bewertet und untereinander verglichen werden. Konkretisiert am Code *ta:beziehungswahl der eltern* ordnete sich dieser mit anderen Codes der Eigenschaft *kontextmotiviertes Handeln des Diakons* zu, während andere Codes die Eigenschaft *formale Regelmäßigkeit* dokumentierten. Beide Eigenschaften wiederum zeichneten sich durch die gemeinsame Eigenschaft des *dienstimmanenten Handelns* aus, welche sich ihrerseits mit dem *außerordentlichen Handeln* zur Subkategorie *Häufigkeit* innerhalb der Kategorie *Vorsteherdienst in der Taufe* zusammenfassen ließen.

⁶³ Diakon E 65f.(30f.1-10).

Kontextmotiviertes Handeln des Diakons in der Taufe innerhalb seines diakonalen Dienstauftrags:

| | |
|--|--|
| <i>ta:beziehungswahl der eltern</i> <i>ta:diak sprache beliebt</i> <i>ta:bevorzugt von fernstehenden</i> <i>ta:diak nähe zu fernstehenden</i> <i>ta:diak sensibel in schwierigen verhältnissen</i> <i>ta:persönl. nähe durch heimatstatus</i> <i>ta:besondere dichte durch bekanntheit</i> <i>ta:entstehung von personalgemeinde</i> <i>ta:lehrerberuf bringt lebensbegleitung</i> | kontextmotiviert – dienstimmanent – Häufigkeit |
|--|--|

Abbildung 9: Kategorienbildung durch die Gruppierung von Kodes

Als dimensionale Ausprägung der Eigenschaft *kontextmotiviertes Vorsteherhandeln des Diakons in der Taufe* zeigte die Höhe der Involvierung diakonalen Handelns die Möglichkeit einer Bewertung einzelner diakonaler Erfahrungen. Am stärksten ausgeprägt war das Handeln eines Diakons, der über die konkrete Taufe hinaus so etwas wie liturgisch-seelsorgliche Lebensbegleitung (*ta:lehrerberuf bringt lebensbegleitung*) praktiziert. Ähnlich stark eingebunden in den Vorsteherdienst der Tauffeier als ein von den Eltern gewünschtes Beziehungsgeschehen zeigte sich ein Diakon, durch dessen Handeln eine Art Personalgemeinde des Diakons (*ta:entstehung von personalgemeinde*) entstanden war. Eher situations- und anlassbezogen dagegen war die Motivation für den diakonalen Vorsteherdienst in der Taufe auf Wunsch der Eltern aufgrund sprachlicher Begabung des Diakons (*ta:diak sprache beliebt*). In diesem Beispiel ist die diakonale Involvierung stärker punktuell auf den liturgischen Vollzug der Taufe konzentriert, so dass von 'niedriger' Ausprägung diakonaler Involvierung gesprochen werden kann.

Durch diese Art der Gruppierung von Kodes entstanden für jede Kategorie eine gewisse Anzahl von Subkategorien, die sich durch unterschiedliche Eigenschaften untergliederten. Für die Kategorie *Vorsteherdienst in der Taufe* entwickelten sich somit aus der Analyse des Datenmaterials heraus folgende Subkategorien mit ihren Eigenschaften und Dimensionen:

| | |
|-------------------------------------|---|
| Kategorie | Subkategorie/Eigenschaft Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension) Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension) Eigenschaft/(Dimension) |
| Vorsteherdienst in der Taufe | Stellenwert – persönlich reflexiv Intensität/(hoch-niedrig) ekklesial Stringenz liturgischen Handelns/(hoch-niedrig) Theologische Implikation diakonale Reflexion/(stark-schwach) |

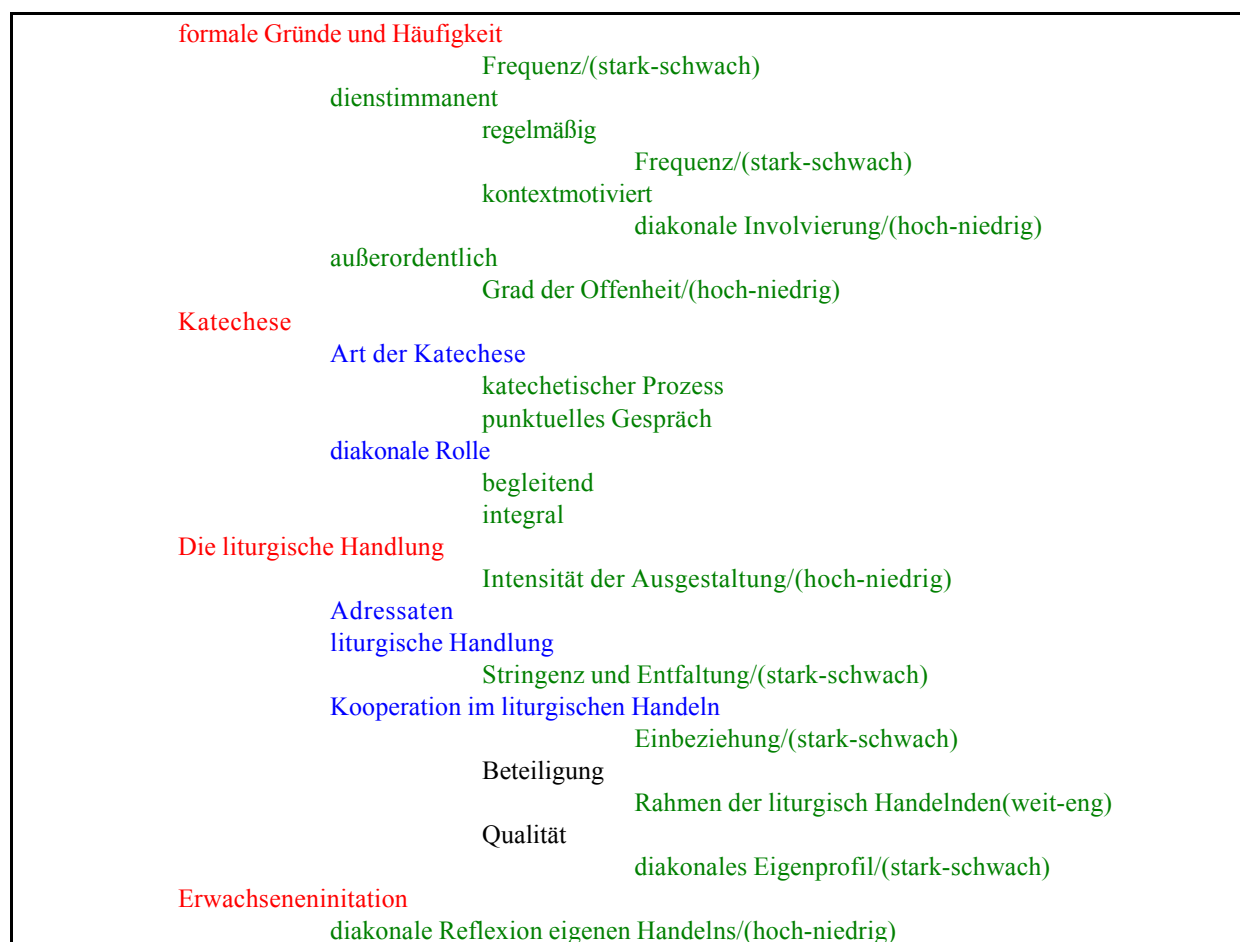


Abbildung 10: Kategorie mit Subkategorien, Eigenschaften und Dimensionen

Die Aufstellungen der übrigen Kategorien mit ihren Subkategorien, Eigenschaften und Dimensionen finden sich im Anhang der Arbeit.⁶⁴

8.3 Axiales Kodieren

Mit dem axialen Kodieren wird das Datenmaterial so neu konzeptualisiert, dass innere Handlungszusammenhänge und ihre Bedeutung deutlich werden.⁶⁵ Die *Grounded Theory* spricht von einem Hin- und Herpendeln zwischen induktivem und deduktivem Denken bzw. einem konstanten Wechselspiel zwischen Aufstellen und Überprüfen.⁶⁶ Axiales Kodieren spezifiziert Kategorien (neue Subkategorien⁶⁷ entstehen) in Bezug auf die ursächlichen Bedingungen (*Vergangenheit*), den Kontext, die

⁶⁴ Vgl. Anhang 514-524.

⁶⁵ Vgl. A. Strauss/J. Corbin, *Grounded Theory* 76: „Axiales Kodieren fügt diese Daten auf neue Art wieder zusammen, indem *Verbindungen zwischen einer Kategorie und ihren Subkategorien ermittelt werden.*“

⁶⁶ Vgl. *ebd.* 89.

⁶⁷ Der hier verwendete Begriff der 'Subkategorie' tritt nicht in Rivalität zu den Subkategorien des vorangegangenen Analyseschritts. Zum einen stehen diese Subkategorien in Beziehung zu den gleichen Kategorien, zum anderen sind sie in den meisten Fällen sogar deckungsgleich bzw. waren im vorherigen Arbeitsschritt Eigenschaften der Kategorien.

Handlungs- und interaktionalen Strategien (*Gegenwart*) und die Konsequenzen (*Zukunft*).⁶⁸ Somit ergibt sich eine chronologische Folge der Subkategorien:

Ursächliche Bedingungen – Phänomen – Kontext – intervenierende Bedingungen – Handlungs- und interaktionale Strategien – Konsequenzen.

Ursächliche Bedingungen sind „Ereignisse oder Vorfälle, die zum Auftreten oder zu der Entwicklung eines Phänomens führen“⁶⁹. Der *Kontext* stellt den besonderen Satz von Eigenschaften dar, „innerhalb dessen die Handlungs- und Interaktionsstrategien stattfinden, um ein spezifisches Phänomen zu bewältigen, damit umzugehen, es auszuführen und darauf zu reagieren“⁷⁰. „*Intervenierende Bedingungen* sind die breiten und allgemeinen Bedingungen, die auf Handlungs- [sic!] und interaktionale Strategien einwirken. Diese Bedingungen beinhalten: Zeit, Raum, Kultur, sozialökonomischer Status, technologischer Status, Karriere, Geschichte und individuelle Biographie.“⁷¹ *Handlungs- und interaktionale Strategien* sind oftmals zweckgerichtet, prozess- und zielorientiert. Eine fehlende und eigentlich zu erwartende Handlung/Interaktion lässt nach den Gründen für dieses Defizit fragen.⁷² Die *Konsequenzen* einer Handlung/Interaktion können wiederum Bedingungen für eine weitere Handlung/Interaktion sein und haben so kausalen oder verknüpfenden Charakter.⁷³

In der konkreten Analyse hat sich die liturgiespezifische Perspektive als tief gehender und für diesen Arbeitsschritt der Fragestellung als adäquater erwiesen. Denn die Handlungsparadigmen der rollenspezifischen Perspektive brachten Zusammenhänge zutage, die für diakonales bzw. seelsorgliches Handeln insgesamt von Belang sind, in ähnlicher Form aber auch für die Felder der ‚Martyria‘ oder der ‚Diakonia‘ ihre Gültigkeit haben. Dies sind durchaus wertvolle Ergebnisse, die in der Gesamtbewertung und im fokussierenden Kapitel⁷⁴ noch zu berücksichtigen sein werden. Der besondere Blickwinkel liturgietheologischer Spezifika im diakonalen Handeln findet dagegen weniger Beachtung. Insofern wird dieser Analyseschritt mit den Ergebnissen der liturgiespezifischen Perspektive fortgeführt.

⁶⁸ Vgl. A. Strauss/J. Corbin, *Grounded Theory* 76.

⁶⁹ *Ebd.* 79.

⁷⁰ *Ebd.* 80f.

⁷¹ *Ebd.* 82 [Hervorhebung vom Verfasser].

⁷² Vgl. *ebd.* 83.

⁷³ Vgl. *ebd.* 85.

⁷⁴ Vgl. Kapitel 10.

Wie im vorangegangenen Kapitel soll auch das axiale Kodieren am Beispiel der Kategorie *Vorsteherdienst in der Taufe* verdeutlicht bzw. konkretisiert werden. Entsprechend dem Handlungsparadigma wird der diakonale *Vorsteherdienst in der Taufe* als eine der zentralen Kategorien der liturgiespezifischen Perspektive nun zum 'Phänomen' im axialen Kodierungsschritt. Die darüber hinaus im offenen Kodieren generierten Subkategorien und Eigenschaften können den unterschiedlichen Handlungsperspektiven entsprechend dem Phänomen zugeordnet werden. Die im offenen Kodieren aus den Codes heraus entwickelte Struktur und Gruppierung der Subkategorien und Eigenschaften wird somit aufgebrochen und neu geordnet. Die beiden Subkategorien *Stellenwert – persönlich* und *formale Gründe und Häufigkeit* werden als *ursächliche Bedingung* unter dem Begriff *Stellenwert* zusammengefasst. Trotzdem bleiben beide unterschiedlichen Perspektiven von Interesse. Der *persönliche Stellenwert* ist die eine Perspektive. Hier finden sich die Codes bzw. die diakonalen Aussagen wieder, die im offenen Kodieren sowohl die theologisch-inhaltliche Bedeutung für einen Diakon beschrieben haben (im offenen Kodieren mit *reflexiv* kategorisiert) als auch die persönliche Bedeutung als liturgische Feier für den jeweiligen Diakon (*ekklesial*). Die *Höhe der Wertigkeit* kristallisierte sich dabei als dimensionale Ausprägung heraus, die die einzelne Aussage in ihrer Bedeutung in sich, aber auch in der Beziehung zu anderen Diakonen bewerten ließ. Unter der zweiten Perspektive *formale Gründe und Häufigkeit* konnten sowohl die Codes gruppiert werden, die einen dienstimmanenten diakonalen Vorsteherdienst oder eine außerordentliche diakonale Beteiligung beschrieben. Als dimensionale Ausprägung führte einheitlich die *Frequenz* diakonalen Handelns zur Bewertung und zur Vergleichbarkeit der kodierten Daten. Zu einer 'neuen' Subkategorie führte die intervenierende Handlungsperspektive. Was in den ursächlichen Bedingungen bereits deutlich wurde, wenn es um die Bedeutung diakonalen Handelns in der Taufe gegangen war, hatte als intervenierende Bedingung noch einmal ein eigenes Gewicht. Im offenen Kodieren explizit als *kontextmotiviert* im dienstimmanenten Handeln kategorisiert, aber auch in anderen Subkategorien von Bedeutung, wurde das *Vorsteherhandeln durch Beziehung* zur *ursächlich intervenierenden Bedingung*. In dieser Subkategorie konnte auch die Frage nach diakonaler Beteiligung in der Taufkatechese und in der Erwachseneninitiation thematisiert werden, weil diese von den interviewten Diakonen als Beziehungsgeschehen bewertet wurden. Dementsprechend war die dimensionale Ausprägung auch die *Höhe der Intensität* diakonaler Bewertung. Kontextuelle Bedeutung kommt der *theologischen Implikation* zu, welche diakonales Handeln in der Taufe legitimiert und in einzelnen Fällen diakonaler Äußerung auch motiviert. Die unterschiedliche Ausprägung *diakonaler Reflexion* machte die Aussagen der Diakone bewertbar. Schließlich enthielt der Blick auf *die liturgische Handlung* als Subkategorie

die Möglichkeit, die diakonalen Strategien in Bezug auf den Vorsteherdienst in der Taufe zu bearbeiten. Die unterschiedliche *Intensität in der Gestaltung* als Eigenschaft diakonaler Handlungsstrategie ermöglichte die dimensionale Ausprägung zur Bewertung der Aussagen der Diakone. Ein gesonderter Blick legte sich aufgrund der Bedeutung im Handeln der Diakone auf die *Kooperation im liturgischen Handeln* nahe, so dass dies als zweite Subkategorie zum strategischen Vorgehen der interviewten Diakone gerechnet werden konnte. Auch hier bot die Frage nach der *Intensität* die Möglichkeit, die einzelnen diakonalen Äußerungen zu bewerten.

| | | |
|---|-------------------------------------|--|
| Phänomen: Vorsteherdienst in der Taufe | | |
| Ursächliche Bedingung: | Stellenwert | |
| | persönlich | Wertigkeit/(hoch-niedrig) |
| | formale Gründe und Häufigkeit | Frequenz/(stark-schwach) |
| (ursächlich-intervenierend) | Vorsteherdienst durch Beziehung | |
| | Intensität/(hoch-niedrig) | |
| | Katechese | |
| | Erwachseneninitiation | |
| Kontext: | Theologische Implikation | diakonale Reflexion/(stark-schwach) |
| Strategien: | Die liturgische Handlung | Intensität der Ausgestaltung/(hoch-tief) |
| | Kooperation im liturgischen Handeln | Einbeziehung/(stark-schwach) |

Abbildung 11: Die Anordnung der Subkategorien nach dem Handlungsparadigma

Analog zum *Vorsteherdienst in der Taufe* wurde auch mit den anderen vier liturgiespezifischen Kategorien des offenen Kodierens verfahren, die als Phänomene den ersten Schritt des axialen Kodierens bestimmten. Die Subkategorien, die entsprechend dem Handlungsparadigma neu geordnet und zueinander in Beziehung gesetzt werden konnten, waren dem offenen Kodierungsschritt entnommen. Die tabellarische Auflistung der anderen Phänomene, ihrer Subkategorien, Eigenschaften und dimensionalen Ausprägung finden sich wiederum im Anhang der Arbeit.⁷⁵ Sie werden aber auch im folgenden Kapitel, in der Darstellung der einzelnen Phänomene, genannt und beschrieben.

In einem zweiten Schritt des axialen Kodierens ging es einerseits um ein abschließendes Verdichten der liturgiespezifischen Beobachtungen. So wurden über die einzelnen Feierformen hinaus diakonale Handlungsmuster im liturgischen Vollzug entsprechend dem Handlungsparadigma der *Grounded Theory* zusammenfassend betrachtet. Hier konnten gleiche Verhaltensstrategien ebenso konstatiert werden, wie bedeutende Unterschiede und Diskrepanzen zwischen einzelnen liturgischen Feierformen. Andererseits waren hier die rollenspezifischen Kategorien des offenen Kodierens explizit als *intervenierende Bedingungen* oder *intervenierender Kontext* von Bedeutung. Zwar hatte das

⁷⁵ Vgl. Anhang 525ff.

Verhältnis vom Diakon zum presbyteralen Vorsteher in der Feier der Messe oder auch im gemeinsamen liturgischen Handeln in der Trauung, implizit auch in der Frage nach diakonalem Agieren in der Tauffeier oder der Krankensalbung, eine Rolle gespielt, doch wurde es in diesem Kodierungsschritt noch einmal explizit thematisiert. Analog spielte das Verhältnis vom Diakon zu den anderen liturgischen Diensten, besonders bei der Gestaltung der Fürbitten zum Beispiel, eine Rolle, doch war es wichtig, dies als intervenierenden Faktor für diakonales Handeln in der Liturgie hier besonders hervorzuheben. Gleiches galt auch für die Bedeutung der Familie des Diakons oder sein ziviles Arbeitsfeld. Beide hatten eine dauerhafte Bedeutung, wenn es für die interviewten Diakone um das personale Geschehen in der Liturgie ging. Dies wurde in den sakramentalen und sakramentlichen Feiern bei der Vorsteherfrage oder einer adäquaten Verkündigung deutlich. Die Familie des Diakons hatte eine besondere Bedeutung bereits im Phänomen diakonalen Vollzugs der Stundenliturgie. Trotzdem war es wichtig, die Familie und das zivile Arbeitsfeld der interviewten Diakone noch einmal zu beleuchten. Die empirische Analyse konnte mit den Optionen der interviewten Diakone abgeschlossen werden. Sie runden den empirischen Befund ab und bieten den Übergang zum abschließenden und auswertenden Abschnitt der vorliegenden Untersuchung.

9 Liturgische Handlungsfelder der Diakone – Darstellung

Das Verifizieren der Handlungsparadigmen geschieht nach der *Grounded Theory* anhand der Daten.⁷⁶ Deshalb erscheint es lohnend, an dieser Stelle in die inhaltliche Darstellung der Analyseergebnisse zu wechseln. Dabei werden die liturgiespezifischen Phänomene und Kategorien bestimmend für die Darstellung sein und nicht die einzelnen Diakone. Ein zusammenhängendes Bild einzelner Diakone ist für das vorliegende Erkenntnisinteresse nicht notwendig. Trotzdem werden sich einige kontextuelle Gegebenheiten und intervenierende Bedingungen einzelner Diakone die ganze Darstellung hindurch verfolgen lassen. Dabei handelt es sich um Bedingungen, die im einzelnen Phänomen intervenierende oder kontextuelle Bedeutung haben können, für den einzelnen Diakon insgesamt aber bestimmend sind. Deshalb ziehen sie sich wie ein 'roter Faden' durch das liturgische Handeln des entsprechenden Diakons. Die Darstellung in den folgenden Kapiteln möchte anhand der durch die *Grounded Theory* gewonnenen Kategorien und Subkategorien Zusammenhänge und Abhängigkeiten, die Motivationen und Intentionen der interviewten Diakone für ihr liturgisches Handeln veranschaulichen. Eine kritische Reflexion und Konfrontation der geschilderten liturgischen Wirklichkeiten mit dem theologischen Hintergrund und der liturgischen Ordnung wird sowohl im zusammenfassenden Kapitel 10, als auch in der gesamten Auswertung (Kapitel 12) der vorliegenden Arbeit versucht. Trotzdem erfolgt auch jetzt schon an einzelnen Stellen kritisches Nachfragen und Weiterdenken. Es hat dann bereits seine Berechtigung, wenn der geschilderte Sachverhalt zum Nachfragen herausfordert, für das Erkenntnisinteresse aber nur peripher von Bedeutung ist und deshalb nicht weiter verfolgt wird.⁷⁷

9.1 Liturgie im Kontext der Grundvollzüge

Das Phänomen *Liturgie im Kontext der Grundvollzüge* hat hin- und einführenden Charakter. Sowohl in den Interviews⁷⁸ als auch in der Analyse wird hier der allgemeine Rahmen abgesteckt, der auch in der Darstellung noch stärker 'Überblickscharakter' hat. Der Zusatz '*im Kontext der Grundvollzüge*' verweist auf die Perspektive, die dominiert. Deshalb soll die Frage nach dem Kontext der Einstieg in die Darstellung sein. Auch wenn die Frage nach der Gewichtung der Liturgie im Verhältnis zu 'Diakonia' und 'Martyria' als Kontext liturgischen Handelns dem Handlungsparadigma der *Grounded Theory* zugeordnet werden kann, basiert sie auf ursächlichen und intervenie-

⁷⁶ Vgl. A. Strauss/J. Corbin, *Grounded Theory* 87.

⁷⁷ Vgl. erstmalig Anm. 141.

⁷⁸ Vgl. Interviewleitfaden; Anhang 509.

renden Bedingungen und generiert Strategien. Dies bedeutet für die Darstellung, dass auch innerhalb einer Subkategorie die Perspektive des gesamten Handlungsparadigmas zur Anwendung kommt, um die inhaltlichen Bezüge erfassen zu können. Dies gilt für jede Subkategorie, die im Folgenden beschrieben wird.

| | |
|---|---|
| <i>Phänomen:</i> | Liturgisches Handeln |
| <i>Kontext:</i> | Gewichtung im Verhältnis zu 'Diakonia' und 'Martyria' |
| <i>Zusätzliche ursächliche Bedingung:</i> | Persönlicher Stellenwert |
| <i>Weitere intervenierende Bedingungen:</i> | Handlungs- und Lebensfelder |
| <i>Strategien:</i> | Der konkrete Vollzug |
| <i>Konsequenz:</i> | Liturgische Optionen |

Abbildung 12: Handlungsparadigma 'Liturgie im Kontext der Grundvollzüge'

9.1.1 Kontext – Gewichtung liturgischen Handelns

Diakonie, 'Martyria' (Verkündigung) und Liturgie gelten als die Grundvollzüge ekklesialen Handelns. Auch dem diakonalen Dienst als einer Ausformung kirchlichen Amtes kommt es nach kirchenamtlichen und theologischen Einschätzungen⁷⁹ zu, in allen drei Feldern präsent zu sein. Eine Drittelung diakonalen Dienstes wird von den Diakonen selbst recht unterschiedlich bewertet, das diakonale Handeln in allen ekklesialen Vollzügen als kirchamtlich vorgegebene Forderung aber durchwegs zur Kenntnis genommen. Eine tatsächliche Drittelung diakonalen Handelns wird von Diakon P zwar als ideal bezeichnet, doch sieht er in seinem Handeln einen quantitativen Schwerpunkt in der Diakonie und einen qualitativen in der Liturgie. Dies dürfte für P im intervenierenden Zusammenhang stehen, in dem er Liturgie als persönliche Kraftquelle und Sinnzentrum insgesamt einstuft. Diakon C erachtet die Option nach einer Drittelung diakonalen Dienstes als adäquat, sieht aber eine diakonische Priorität als zwingend: „Wenn die Diakonie überwiegt, ist meines Erachtens die Liturgie kein Problem“⁸⁰. Die Option nach der Drittelung diakonalen Dienstes hat Diakon A bei einer Begegnung mit seinem Bischof überrascht. Auch er sieht sein amtliches Handeln eher mit diakonischem Schwerpunkt und mit Priorität im Bereich der Verkündigung. Für sein konkretes Handeln hält er dies angemessen, sieht aber auch Schwankungen temporärer Art, die größere liturgische Handlungsräume bewirken. Seinen Dienstschwerpunkt in der Diakonie diagnostiziert auch Diakon L und möchte deswegen sein liturgisches Handeln aus der Diakonie heraus verstanden wissen. Dass er der Liturgie persönlich einen sehr hohen Stellenwert beimisst, lässt vermuten, dass Diakone ihr liturgisches Han-

⁷⁹ Vgl. *Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland* (1. Februar 2000) 1.3. – Vgl. hierzu auch Kapitel 4.

⁸⁰ Diakon C 34 (9f). [Die geklammerte Zahl bezieht sich auf die Zeilenangabe im Interviewtranskript.]

deln aus unterschiedlichen Perspektiven differenziert bewerten. Diakon K bezeichnet sich selbst als „diakonischen“ Diakon und nimmt damit die profilierteste Perspektive ein. Zwar vermutet er nebenberufliche Diakone eher in der Liturgie beheimatet, schließt sich aber als nebenberuflichen explizit aus, da er als Sozialpädagoge *„wirklich in der Rolle [ist], was ein Diakon machen sollte. Das heißt, ich bin einer der wenigen Diakone – glaube ich, die in der diakonischen Arbeit hauptsächlich beschäftigt sind“*⁸¹. In der Liturgie ist er vermehrt eigenständig tätig, weil sie aus seinen Arbeitsfeldern heraus erwächst bzw. sein Handeln ganz durchdringt:

*„Der Stellenwert der Liturgie ist für mich so, dass das, was ich versuch' zu arbeiten, ein Stück Liturgie ist. Das wirkt wie eine Phrase, aber das erlebe ich so. Charles de Foucauld ist mein geistiger Leiter und der hat gesagt: »Rede nur, wenn du gefragt wirst, aber lebe so, dass man dich fragt«.*⁸²

Liturgie ist für ihn deshalb etwas Ganzheitliches in seiner Bedeutung, wie in seiner Gestaltung. Entsteht liturgisches Handeln für ihn aus diakonischer Tätigkeit, so erzeugt Liturgie wiederum seelsorgliche Nähe für diakonisches Handeln. Am Beispiel einer Einladung zum Kommunionsspendendienst, die eine Frau aus ihrer persönlichen Isolation ein Stück befreit, schildert er die verändernde Wirkung von Liturgie im diakonalen Handeln.⁸³ Einen diakonischen Schwerpunkt intendieren Diakon H, der vom wichtigen dritten Rang der Liturgie spricht, oder Diakon M, der nur einen kleinen Anteil Liturgie in seiner diakonalen Arbeit diagnostiziert. Diakon N nimmt die Liturgie mittlerweile wieder mit absteigendem Anteil wahr, nachdem sie rein quantitativ auf über die Hälfte seines Dienstes angewachsen war. Dies wahrzunehmen hatte ihn schockiert. Ähnlich wie Diakon K macht er die berufliche Situation für die starke liturgische Tätigkeit nebenberuflicher Diakone verantwortlich. Wirkliche Probleme hätte er mit einem Diakonat, der sich allein auf den Dienst am Altar beschränkt.⁸⁴ Als sehr unwichtig für sein Handeln bewertet Diakon R die Liturgie. Er hält eine Drittelung des diakonalen Dienstes für wenig sinnvoll.⁸⁵

Es gibt aber auch die andere Richtung diakonaler Wirklichkeit. Diakon B zum Beispiel sieht einen diakonischen Schwerpunkt nur in der Theorie. Er macht den Personalmangel in der Seelsorge für das

⁸¹ Diakon K 163 (3ff.).

⁸² *Ebd.* (13-16).

⁸³ Vgl. Anm. 216.

⁸⁴ Vgl. Diakon N 217 (16-20.26f.): *„Aber alleine, wenn ich mir anschaue, die liturgischen Kleiderständer als Mitbrüder, die wir so haben, und die am liebsten drei Mal am Tag um den Altar rumspringen würden – sag' ich mal boshaft jetzt – und die den Wortgottesdienst feiern, wie ein Hochamt, wo dann manch einer raus geht und sich wirklich fragt: Hat er jetzt gewandelt oder nicht? [...] Aber nicht – der darf am Altar stehen, und muss aber sonst weiter nichts. Und da sehe ich ein Problem – ein massives Problem.“*

⁸⁵ Vgl. Anm. 590.

liturgische Übergewicht verantwortlich. Der von ihm postulierte 'Pionierdienst' zu einem diakonischen Diakon steht seiner Einschätzung nach gegen die diakonale Wirklichkeit.⁸⁶ Bestätigt wird diese Einschätzung von Diakon S, der seine liturgische Tätigkeit nicht ganz so erdrückend empfindet, da sein Tätigkeitsbereich noch über genug Personal verfügt und liturgische Dienste besser verteilt sind. Da beide Diakone hauptberuflich tätig sind, scheint hier die konkrete Seelsorgestruktur eine stärkere Rolle für die liturgische Tätigkeit des Diakons zu spielen. Diakon S vermutet auch bei älteren Diakonen einen größeren Hang zur Liturgie, da ihre Ausbildung noch mehr in Richtung Liturgie als in Richtung Diakonie tendierte. Diakon O aus der ersten Generation Diakone in Würzburg kann dies für Ausbildung und Tätigkeit bestätigen, zumal er bei sich selbst eine maßlose Überpräsenz in der Liturgie diagnostiziert. Deutlich erfahren konnte er dies durch seine Pensionierung. Die Mitfeier von Gottesdiensten in der Gemeinde bezeichnet er nicht nur als neue, sondern auch als harte Erfahrung:

„Aber jetzt werde ich entwöhnt – jetzt muss ich mich mal unten reinsetzen. Das ist für jemanden, der das jahrelang – jahrzehntelang macht, eine Umstellung.“⁸⁷

Liturgisches Handeln im Kontext von Diakonie und 'Martyria' wird von den interviewten Diakonen gerne aus der Diakonie heraus begründet, doch wirkt dies manchmal eher theoretisch als tatsächlich gelebt. Während nebenberufliche Diakone einen starken Hang zu Liturgie aus beruflich-zeitlichen Gründen diagnostizieren, sind es bei hauptberuflichen Diakonen die seelsorglichen Gegebenheiten und die Personalsituation, die die Gewichtung bestimmen. Da in der Ausbildung zum Diakon viel Wert auf eine diakonische Profilierung gelegt wird, mag die Sichtweise der Diakone nicht verwundern.⁸⁸ Dabei spielt die Liturgie dennoch eine nicht unbedeutende Rolle und scheint verdichtender Vollzug diakonischen Handelns zu sein (besonders bei Diakon K aber auch bei A und C). Selbst Diakon R mit seinem negativen Urteil differenziert stark zwischen den liturgischen Feiern. Sein negatives Urteil bezieht sich auf die Eucharistie. Die Feier der anderen Sakramente und Sakramentalien gehört auch für ihn zum wichtigen Bestandteil diakonalen Handelns.⁸⁹

⁸⁶ Inwieweit seine persönliche Priorität der Liturgie eine Rolle in der Bewertung spielt, wird vielleicht deutlich, wenn er sich die Liturgie als Ausstrahlungsort für die Diakonie wünscht. Vgl. Anm. 105.

⁸⁷ Diakon O 232 (20ff.).

⁸⁸ Vgl. *Bischöfliches Ordinariat Würzburg, HA VIa Seelsorgepersonal – Ständiger Diakonats (Hg.)*, Den Menschen sehen. Ständiger Diakon werden.

⁸⁹ Vgl. Anm. 590.

9.1.2 *Ursächliche Bedingung – persönlicher Stellenwert*

Der persönliche Stellenwert von Liturgie ist eine ursächliche Bedingung, die neben dem amtlichen Handeln von Diakonen aus den ekklesialen Grundvollzügen heraus eine mindestens ebenso gewichtige Rolle spielt und bereits intervenierend angeklungen ist. Die liturgische Omnipräsenz, die von Diakon O diagnostiziert wird⁹⁰, kann stark aus seinem persönlichen Zugang zur Liturgie erklärt werden, da für ihn die Liturgie als die entscheidende Kraftquelle gilt. Die Begeisterung für die Schönheit der Liturgie begleitet ihn seit früher Jugendzeit⁹¹ und ist für ihn längst zu einem lebensbestimmenden Faktor geworden.⁹² Doch erlebt er die Liturgie auch als ein Zusammenfließen von Verkündigung und Bruderdienst und auch deshalb ist sie für ihn Erfüllung.⁹³ Dass eine so starke Stellung von Liturgie und liturgischem Handeln auch die Gefahr in sich birgt, sich selbst zu feiern, ist ihm als ein intervenierender Faktor in seiner Selbsteinschätzung durchaus bewusst.⁹⁴

Auch Diakon K hat einen sehr emotionalen persönlichen Zugang, allerdings zu seiner ganzen Arbeit, in der aber die Liturgie als etwas ganzheitlich Durchdringendes⁹⁵ integraler und besonderer Bestandteil einer diakonischen Grundintention ist:

„Ich bin gerne Diakon – ich hab’ mich noch nie mit einem Beruf so identifiziert, wie mit diesem Diakon. Das ist eine irre Sache, die ich gerade öffentlich sage. Ich war immer gerne Sozialarbeiter, aber nicht mit allen Sinnen. Was ich jetzt im Moment tue – wahrscheinlich sterbe ich da dran auch. Auch das sage ich jetzt mit aller Klarheit. Nichts habe ich so gerne getan, wie das, was ich jetzt tue. Und unter nichts leide ich so sehr, wie unter dem, was ich jetzt gerade tue. Es ist schwer, mit dir zu leben, schwerer, ohne dich zu sein. Und mit dir kann ich nicht leben. Und ohne dich kann ich nicht sein.“⁹⁶

Deshalb ist für ihn die Liturgie auch der Ort, an dem seine eigene Spiritualität authentisch zutage treten kann und die eigene Identität deutlich wird. Für den liturgischen Vollzug fordert dies allerdings eine Echtheit, die für ihn als ein entscheidender Faktor – wenn auch nur in passenden Situationen –

⁹⁰ Vgl. Anm. 87.

⁹¹ Vgl. Diakon O 220 (2ff.).

⁹² Vgl. *ebd.* 232 (31f.): „[...] wie gesagt – ich könnt’ wirklich ohne Liturgie nicht leben.“ – Siehe auch *ebd.* 221 (19f.): „Ohne Krankenkommunion könnte ich auch nicht leben. Das ist das, was wieder die Erfüllung gibt mit den Menschen.“

⁹³ Vgl. *ebd.* 221. – Die Wichtigkeit der Liturgie ist für ihn dabei eindeutig: „Aber ich denk’, ohne Liturgie – und das ist sehr, sehr wichtig, kann man die anderen zwei Dienste nicht tun. Umgekehrt natürlich, wenn ich nur Liturgie mach’, ist es auch nichts.“ *Ebd.* 220 (16-19).

⁹⁴ Vgl. *ebd.* 231 (26ff.): „Ich meine, wir kommen immer wieder – ich erwisch’ mich auch dabei – ganz ehrlich, in die Gefahr, dass man sich selber feiert.“

⁹⁵ Vgl. vorheriges Kapitel.

⁹⁶ Diakon K 174 (24-30).

zum liturgischen Handeln gehört.⁹⁷ Das fordert ihn ganz persönlich und geht an die eigene Substanz – Liturgie kostet somit viel Kraft, die aber durch die Dichte eines authentischen Vollzugs wieder zurückfließt. Diese liturgische Echtheit bringt ihn oftmals auch in Konflikt mit der geltenden liturgischen Ordnung, findet aber an exponierten Stellen im Kirchenjahr durchaus wieder Übereinstimmung mit der Tradition.⁹⁸

Einen intensiven persönlichen Zugang zur Liturgie schildert auch Diakon P. Für ihn ist das liturgische Geschehen nicht nur Kraftquelle, sondern auch Sinnzentrum.⁹⁹ Und ebenfalls zu den besonders starken Ausprägungen persönlicher Bewertung von Liturgie ist das Urteil von Diakon I zu rechnen, der Liturgie als seinen intensiven Lebensbegleiter bezeichnet. Ähnlich wie bei Diakon O fühlt er sich von der Liturgie seit Jugend an getragen.¹⁰⁰ Wenn er deshalb davon spricht, dass sein Leben vom Liturgieverständnis her geprägt ist, dann basiert dies auf diesem Lebensempfinden, wird von ihm aber gleichzeitig als Anklage an viele andere Gottesdienstfeiernde formuliert, mit denen er häufig in Konflikt gerät.¹⁰¹ Die Ehre Gottes in der Liturgie ist ihm zum Lebensleitbild geworden.¹⁰²

Die Erfahrung der liturgischen Kraftquelle ist eine häufig anzutreffende Erfahrung, die neben Diakon Q, der dabei die sonntägliche Eucharistie als Höhepunkt benennt, auch Diakon F anführt und Liturgie als Kommunikationsort mit Gott und Raum 'göttlicher Dienstanweisungen' erlebt.¹⁰³ Diakon B weiß ebenfalls um die Liturgie als Kraftquelle, bedauert allerdings das für sein Empfinden verlorengegan-

⁹⁷ Vgl. *ebd.* 169 (26ff.): „Aber es gibt schon Situationen, wo ich echt bin und sage, ich bin auch traurig. Oder wo ich versuche, durch meine Echtheit auch denen so ein Stück meine Spiritualität aufzuzeigen.“

⁹⁸ Diakon K nennt als Beispiel die Kar- und Osterliturgie: „Die Kartage feiere ich sehr traditionell. An jedem Wort klammere ich da – da bin ich süchtig. Dieser Auszug aus Ägypten – diese schönen Worte: Gepriesen seist du Herr! Diese Mischung – die jüdische Liturgie benutze ich sehr gerne mit. Das genieße ich wirklich – da will ich nichts Neues – da will ich nichts Modernes – da will ich nichts. Sondern da möchte ich wirklich die alten Worte haben und erleben. Und das ist erhaben schön – das genieße ich sehr. So sehr ich für alles Neue bin, genieße ich, das so zu lassen, wie es ist.“ *Ebd.* 176 (14-20) – Die jüdische Liturgie bezieht sich auf die Agapefeier am Gründonnerstag, die der jüdischen Pessach-Feier nachempfunden scheint.

⁹⁹ Vgl. Diakon P 234 (2-5): „Für mich ist auf jeden Fall die Liturgie das Fundament, worauf ich aufbauen kann, und meine Arbeit aus der Liturgie raus einen Sinn bekommt. Ich bin schon der Meinung – und so lebe ich auch –, dass ich in der Liturgie das Zentrum, das Wesentliche, unseres Glaubens erleb'“.

¹⁰⁰ Vgl. Diakon I 130 (4-8). Die Prägung ist auch ausschlaggebend für seinen Dienstschwerpunkt als Diakon in der Ministrantenarbeit. Vgl. *ebd.* 130. 134 (7).

¹⁰¹ Vgl. *ebd.* 132. – Besonders (15ff.): „Wenn man kein Liturgieverständnis hat in seinem übrigen Leben, dann kann man das auch nicht wissen. Dann denkt man, man macht einen schönen Gottesdienst mit sehr viel Musik und sehr viel Action, und das ist aber auch in einer Stunde rum.“

¹⁰² Vgl. *ebd.* 130 (17ff.): „Wenn du was machst, dann mach' alles zur größeren Ehre Gottes. Das ist für mich so ein Leitbild für mein ganzes Leben gewesen. Und drum war auch für mich die Kirche und Gottesdienst etwas Bereicherndes.“

¹⁰³ Vgl. Diakon F 81 (7ff.): „[...] ich brauch' Liturgie auf alle Fälle, den Gottesdienst, um immer wieder von Gott mir für mein Leben dienen zu lassen – mir sagen zu lassen, was zu tun ist, wie ich mich verhalten soll.“

gene Mysterium vorkonziliarer Liturgie¹⁰⁴ und wünscht sich deshalb wieder mehr spirituelle Tragfähigkeit im heutigen Vollzug, auch in seiner Wirkung für die Diakonie.¹⁰⁵ Für Diakon N ist Liturgie Kraftquelle und persönlicher Genuss zugleich, er weiß aber auch um die Relation im gesamten diakonalen Vollzug.¹⁰⁶ Ebenso spricht Diakon E von der Kraftquelle Liturgie und schätzt dabei den Rahmen für die eigene Glaubensoffenheit, aber auch für die Offenheit der Mitfeiernden, die besonders in den sakramentalen Feiern wie der Taufe spürbar wird. Im Blick auf Eucharistie kann Liturgie für ihn zusammenbindender Höhepunkt sein, ganz persönlich aber auch „Zuckerstück“¹⁰⁷ seines Dienstes. Wenn er vom Stress und von der Leistung spricht, die mit der Gestaltung von Liturgie für ihn verbunden sind, ist dies ein Empfinden, das mit der tiefen Erfahrung des Vollzugs korrespondiert und nur temporär zur Last wird (ähnlich wie bei Diakon K¹⁰⁸).

Für Diakon J ist Liturgie die Zeit des Innehaltens sowohl im persönlichen Gebet, als auch in der Feier gemeinschaftlicher Liturgie.¹⁰⁹ Besonders erfährt er dies in seinem diakonalen Dienst im byzantinischen Ritus, der für ihn seine therapeutische Wirkung bewahrt hat¹¹⁰, während sie in der römischen Liturgie vielerorts abhanden gekommen sei.¹¹¹ Dafür macht er unter anderem die starke Katechisierung römischer Liturgie verantwortlich.¹¹²

Recht verhalten äußert sich Diakon R, der die Liturgie – wie bereits dargestellt – insgesamt für unwichtig hält, dabei aber stark zwischen Eucharistie auf der einen und Taufe und Trauung auf der anderen Seite differenziert und die Eucharistie dann genießt, wenn er sie auswärts ohne Dienstver-

¹⁰⁴ Diakon B bezieht sich auf die von ihm als Ministrant erlebte Liturgie nach dem Messbuch Pius' V. – Vgl. hierzu Anm. 148.

¹⁰⁵ Vgl. Diakon B 32 (4-10): „Das wird heute oftmals so – das ist so mehr auf der rationalen Schiene, wie das abläuft, das ist schade eigentlich drum. Aber das sind so Unterschiede, die ich auch wahrnehme und aber das würde ich mir wünschen, dass man, wie gesagt, immer die Diakonie ganz einfach – auch die Schiene mal – von der Liturgie her versteht und auch auf die Liturgie letzten Endes zurückkommt. Das würde ich mir wünschen, wenn das ein bisschen rüberkommt, dann wär schon ein bisschen was gewonnen, täte ich mal sagen.“

¹⁰⁶ Vgl. Anm. 84.

¹⁰⁷ Diakon E 64 (12).

¹⁰⁸ Vgl. Anm. 96.

¹⁰⁹ Vgl. Diakon J 146 (8f.).

¹¹⁰ Diakon J macht dies am Beispiel stressbedingter Kopfschmerzen deutlich, die er mit seinem Dienst in der Göttlichen Liturgie erfolgreich therapiert. Vgl. *ebd.* 158.

¹¹¹ Die persönliche Erfahrung von Diakon J muss nicht in Frage gestellt werden. Zu fragen ist aber, ob beide Erfahrungsfelder vergleichbar sein können. Eine von Katholiken in Deutschland gefeierte Göttliche Liturgie hat wesentlich weniger intervenierende Bedingungen (gleiche Interessensgemeinschaft) als ein Gemeindegottesdienst im römischen Ritus.

¹¹² Diese Einschätzung wird an gegebener Stelle noch weiter verdeutlicht.

pflichtung mitfeiern kann. Hier dominiert ein Problem, das bei der Eucharistie weiter zu betrachten sein wird: die Frage nach der adäquaten Stellung des Diakons. Diakon R hält seine Stellung in der Eucharistie für unbefriedigend, fühlt sich aber auch in der Bank bei seiner Familie der Gemeinde gegenüber unwohl.¹¹³

Insgesamt ist der hohe persönliche Stellenwert der Liturgie für eine ganze Reihe der interviewten Diakone wichtiger Grund für ihr Handeln in der Liturgie. Er macht ihr Handeln aber auch problematisch, weil dem persönlichen Stellenwert die konkreten Handlungsmöglichkeiten nicht entsprechen.

9.1.3 *Intervenierende Bedingung – Handlungs- und Lebensfelder*

Eine weitere wichtige Ursache für diakonales Handeln sehen Diakone in ihrer seelsorglichen Zuständigkeit. Im Verhältnis zum persönlichen Stellenwert von Liturgie ist die hier einzunehmende Perspektive intervenierend. Nicht zwingend deckungsgleich mit der persönlichen Wertung bestimmt die Zuständigkeit dennoch das diakonale Handeln. Inhaltlich wird die seelsorgliche Zuständigkeit aus dem bereits dargestellten¹¹⁴ diakonischen Dienstauftrag und -anspruch abgeleitet, begründet sich zum großen Teil aber aus formalen Aufteilungen im Seelsorgeteam.¹¹⁵ Besonders intensiv ist die Abhängigkeit von liturgischem Handeln und seelsorglicher Zuständigkeit in abgeschlossenen Seelsorgebereichen (z.B. Diakon C als Altenheim- und Krankenhauseelsorger, Diakon G als Behindertenseelsorger in einer großen Behinderteneinrichtung¹¹⁶ und Diakon J als Kurseelsorger). Für manche Diakone sind es nur Teilbereiche, die Zuständigkeit für ein Krankenhaus in der Pfarrei oder der Dienst des Notfallseelsorgers (Diakon S), die aber ebenso dazu führen, dass der begrenzte liturgische Handlungsspielraum (Beispiel 'Krankensalbung') zum Problem werden kann. Das Argument der seelsorglichen Zuständigkeit wird von mehreren Diakonen in die Diskussion gebracht¹¹⁷ bzw. für konkrete seelsorgliche Begleitungsprozesse offen mit der Vorsteheroption verbunden.¹¹⁸ Die bereits

¹¹³ Vgl. Anm. 190f.

¹¹⁴ Vgl. Kapitel 9.1.1.

¹¹⁵ Z.B. monatliche Wechsel bei Taufe (Diakon M, O, B) und Beerdigung (Diakon P) oder auch alleinige Zuständigkeit bei der Taufe (Diakon O in den ersten Jahren seines Dienstes).

¹¹⁶ Diakon G erfährt die Liturgie als Hauptort für den Kontakt zu den Behinderten. Vgl. Diakon G 107f. (27-32.1f.): „Der Stellenwert ist sehr hoch und sehr groß. Und durch die Liturgie oder durch den Gottesdienst – also durch das Feiern, komm' ich mit unseren Heimbewohnern erstens sehr stark in Berührung. Zweitens kann ich denen vermitteln – Gott ist bei dir. Er liebt dich; er mag dich; er hat dich gern. Und ich kann ihm ein Leben vermitteln, wo er sagen kann: Da gefällt mir's. Da kann ich bleiben. Das ist meines, das brauch' ich. [...] Beziehung ist ganz wichtig.“

¹¹⁷ Vgl. die Diakone A, D, G, R und S.

¹¹⁸ Vgl. die Diakone L, Q, R, S und T.

geschilderte wichtige seelsorgliche Nähe durch liturgisches Handeln macht Dia-kon K gerade an der Krankensalbung bzw. den Krankenliturgien fest.¹¹⁹ Diakon D bedauert in der Frage nach dem Vorsteherdienst der Krankensalbung die große Lethargie aller ekklesialen Ebenen¹²⁰, konnte er doch bei sich selbst eine Veränderung seiner eigenen Einstellung und bewertung aufgrund der problematischen Situationen vor Ort feststellen.¹²¹ Diakon C sieht in diesem Zusammenhang eine notwendige Einheit von pastoralem Dienst und sakramentaler Kompetenz. Für ein stringentes liturgisches Feiern im Rahmen seines Seelsorgebereichs hält er auch die Anwesenheit bei Lebens- und jahreszeitlichen Feiern für bedeutsam. So kann ein Beziehungsgeflecht entstehen, das nicht nur für die Liturgie in seinem diakonalen Handeln wichtig ist.¹²² Das Motiv der Beziehungsebene spielt immer wieder eine bedeutende Rolle, wenn es um diakonales Handeln in der Liturgie geht. Dabei sind die häufigsten Beziehungen eben durch eine formale seelsorgliche Zuständigkeit gewachsen bzw. gegeben.

Es spielen aber auch andere intervenierende Bedingungen eine Rolle (Lebensfelder). So ist z.B. das zivile Berufsfeld für viele Diakone Beziehungsraum, aus dem liturgische Handlungsoptionen erwachsen. Dies trifft besonders die Sakramente der Taufe¹²³ und Trauung¹²⁴ (Diakon F, zugleich Lehrer am Ort, ist neben anderen Diakonen ein explizites Beispiel). Diakon A spricht von liturgischer Lebensbegleitung beruflicher Kollegen und ihrer Familien.¹²⁵ Eine seelsorgliche Beziehung, entstanden durch die eigene Familie, beschreibt Diakon H am Beispiel einer Taufe, die zu seinen intensivsten Erfahrungen als Vorsteher gehört. Seine verwandtschaftliche Beziehung war für die Offenheit in der Vorbereitung und der Feier der Taufe entscheidend. Diakon H konnte aber auch die Fei ergemeinde als echte Gemeinschaft wahrnehmen, was ihm für andere Taufen Mut macht.¹²⁶ Manchmal ergibt sich

¹¹⁹ Vgl. Anm. 873.

¹²⁰ Vgl. Diakon D 57.

¹²¹ Vgl. *ebd.* (17-20): „*Ich wundere mich manchmal selbst, weil ich von mir aus sicherlich mehr konservativ eingestellt bin. Dass ich manchmal so über meinen Schatten hinauspringe – merke ich so manches Mal. Und sage, das ist einfach notwendig – einfach notwendig.*“

¹²² Vgl. Diakon C 34 (25-32).

¹²³ Vgl. Kapitel 9.3.

¹²⁴ Vgl. Kapitel 9.4.

¹²⁵ Vgl. Diakon A 12 (18-25): „*Ich habe hier eine Kollegin vom Haus getraut, und es war eine Doppeltrauung und den Schwager dazu. Und das sind Sachen, da ist Beziehung gewachsen. Das erste Kind ist gestorben – ich hab’ das zweite, das dritte Kind getauft. Den hundertsten Todestag der Großeltern mit denen gefeiert im Wortgottesdienst. Also es sind auch so Bezugspunkte. Und fast alle Getrauten, die ich habe – wenn sie noch hier sind – ist einfach eine Beziehung da. Gar keine Frage. Ich würde mir wünschen, ich könnte da mehr machen. Das hat seine Grenzen, zeitlich.*“

¹²⁶ Vgl. Anm. 582f.

seelsorgliche Beziehung durch lange Bekanntschaften des Diakons in seiner Gemeinde, die bei nebenberuflichen, seltener bei hauptberuflichen, identisch mit dem Wohnort ist.¹²⁷

Liturgisches Handeln aufgrund von seelsorglicher Zuständigkeit hat schließlich Konsequenzen für die Eucharistie. In der Gestaltung und der Assistenz repräsentiert der Diakon die Menschen seiner Seelsorgebereiche und bringt ihre Anliegen ein (so verstehen sich z.B. die Diakone L und T). Doch gilt nicht nur die Aufgabe des Repräsentierens und Einbringens – Diakon P empfindet die Entlassung der Messe als Sendungsbefehl und -auftrag in seinen Seelsorgebereich hinein.¹²⁸

Die konkreten Handlungs- und Lebensfelder der Diakone spielen für ihre Aufgaben in der Liturgie eine gewichtige Rolle, wobei seelsorgliche Zuständigkeit durch die konkreten Dienstfelder am bedeutendsten ist. Das zivile Berufsfeld tritt noch häufiger als Faktor zutage als familiäre Beziehungen und teilweise auch als die Bekanntheit des Diakons in der Gemeinde.

9.1.4 Strategien – der konkrete Vollzug

Den Strategien zuzurechnen ist es, wenn der Diakon besonders in der Eucharistie seine pastoralen Dienstfelder repräsentiert und die Anliegen aus diesen Dienstfeldern heraus in sein Gebet und eine Handlungen miteinbringt. Neben Diakon L und T spricht auch Diakon N davon, der nach eigener Einschätzung an der Liturgie zu 99% in diakonaler Funktion teilnimmt.¹²⁹ Allerdings ist bei ihm die Verbindung von Dienstfeldern und Liturgie noch stärker sein eigener Wunsch als liturgische Realität, wenn er vom schwierigen Gelingen spricht. Er möchte „Spiegelbild“ für die Menschen und ihre Situation im stellvertretenden Gebet sein.¹³⁰ Ähnlich gestaltet sich die Sichtweise von Diakon E, der gera-

¹²⁷ Liturgisches Handeln durch die Bekanntheit des Diakons vor Ort schildern die Diakone B, Q am Beispiel Taufe und J, L am Beispiel Beerdigung.

¹²⁸ Vgl. Diakon P 234 (3-7): „*Ich bin schon der Meinung – und so lebe ich auch –, dass ich in der Liturgie das Zentrum, das Wesentliche, unseres Glaubens erleb’ und wenn ich dabei bin, oder wenn ich unten in der Bank bin, es dann heißt: „Gehet hin in Frieden“ – dann ist es für mich immer wieder ein neuer Sendungsauftrag rauszugehen in die Gemeinden, um tätig zu werden.*“

¹²⁹ Vgl. Diakon N 215 (29).

¹³⁰ Vgl. *ebd.* 205 (16-24): „*Um zu verdeutlichen, dass es a) ihn gibt – um das deutlich werden zu lassen. Aber dann auch – aber das ist sehr schwer zu vermitteln, in den Gemeinden – als Repräsentant der Randgruppen oder der Außenstehenden, der Fernstehenden – das, was in den Fürbitten, die ja vom Diakon an und für sich vorgetragen werden sollen, zusammengefasst wird. Dass es da ein Spiegelbild sein soll für die Situation der Randstehenden – das ist ja sehr schwer zu vermitteln. Aber das Ideal sehe ich schon – ich sehe das Problem, dass der Diakon, wenn er seinen diakonalen Dienst ernst nimmt, von nur einem ganz kleinen Bruchteil der Gemeinde als Diakon registriert wird. Und um das zu überbrücken auf der einen Seite, aber auch um die Leute, mit denen er zu tun hat, die präsent zu machen.*“ – Diakon N hat insgesamt Probleme mit dem „Entdecken“ von Randgruppen in seiner Gemeinde. Die Gruppen, die er als „neue Randgruppen“ definiert (z.B. Ministranten, vgl. *ebd.* 195), zeigen sein Verständnis für seelsorgliche Zuständigkeit in

de in der Eucharistie die Chance zur Vernetzung mit der Gesamtgemeinde sieht. Korrespondierend empfindet er hierzu die Sichtweise der Gemeinde, die sich ihr Urteil über einen Diakon und seinen Dienst vornehmlich in und über die liturgische Präsenz bildet. Zwar bezieht er dies auf die Art der Präsentation¹³¹, dies gilt aber auch für die inhaltliche Ebene diakonalen Handelns. Diakon H sieht in dieser gemeindlichen Sichtweise¹³² genau die Chance, durch seine Assistenz der Gemeinde deutlich zu machen, dass es Gemeinde über die konkrete Eucharistiegemeinschaft hinaus gibt.¹³³ Aus dieser Perspektive heraus wird verständlich, dass er den Krankengottesdienst im Altenheim nicht nur als seine diakonale Aufgabe, sondern als „basismäßig“ im Blick auf die Zuordnung zur Eucharistiegemeinschaft versteht.¹³⁴

Diakon M sieht den Gemeindegottesdienst ebenfalls als Ort diakonaler Präsentation und bezieht dies auch auf die Feiern am Werktag. Aufgrund von einzelnen Rückmeldungen vermutet er hier eine Gemeindeerwartung nach noch häufigerer diakonaler Präsenz, was durch seinen nebenberuflichen Status aber nicht möglich ist. Für Diakon M hat die gemeindliche Wahrnehmung, dass der Diakon fehlt, allerdings einen positiven Nebeneffekt. Er weiß, dass er für die Gemeinde integraler Bestandteil ist. Mehr noch: In der Reaktion eines Jungen, der ihn am Altar vermisst hat, spiegelt sich so etwas wie eine von der Gemeinde wahrgenommene Brückenfunktion zum Altar wider.¹³⁵ Besonders empfindet dies der Gemeindeteil, der mit ihm seelsorglich verbunden ist – Diakon M betreut die pfarreiliche Jugendarbeit und ist somit die vertraute Person, die die Verbindung von Altar und jugendlicher Erfahrungswelt ermöglicht.¹³⁶

diakonaler Repräsentanz. Schwierigkeiten hat er mit einem statischen Verständnis von Diakonat und Seelsorge an der Gemeindepempherie. Hier geht es nicht nur um Liturgie, sondern um das diakonale Selbstverständnis insgesamt.

¹³¹ Vgl. Diakon E 64 (9ff).

¹³² Vgl. Diakon H 111.

¹³³ Vgl. *ebd.* 112 (8-16): „*Da eben die Verbindung herzustellen, dass man sagt – da sind noch andere Leute, die ihr ja nicht jeden Sonntag in der Kirche seht. Die beispielsweise im Krankenhaus sind oder zu Hause nicht mehr so aktiv am Gemeindeleben und an der Liturgie der Gemeinde in unserer Pfarrkirche teilnehmen können. Und dass die noch da sind, und dass man von denen hört – dass sie spüren können, was diese Menschen bewegt. Und da müsste ich Bindeglied sein. Das wie so ein Gewicht – das so auf einer Achse hin und her geht. Dass so ein Austausch ist zwischen denen, die außen stehen und zwischen denen, die für sich in Anspruch nehmen, eigentlich die Gemeinde zu sein. Und dabei die anderen auch vergessen.*“

¹³⁴ Vgl. *ebd.* 117. – ‘basismäßig’ versteht Diakon H hier im doppelten Sinn, in seiner Verbindung zur Eucharistiegemeinde und in der konkreten Gestaltung einer kleinen Gemeinschaft im Altenheim mit besonderer Nähe und Dichte im liturgischen Vollzug.

¹³⁵ Vgl. Diakon M 191.

¹³⁶ Vgl. *ebd.* (13-19): „*Und einmal war ich – glaube ich auch krank. Drei Wochen hintereinander konnte ich nicht am Gottesdienst teilnehmen. Und da lauf’ ich unten über den Marktplatz – ich weiß nicht wo es war,*

Zwei Erfahrungsextreme gilt es am Schluss noch zu benennen. Diakon O, der sich selbst als Pfarreizeremoniar bezeichnet und diakonale Assistenz als wichtige Amtskompetenz benennt¹³⁷, musste nicht nur – wie bereits geschildert – die Gefahr bannen, seine eigene Person zu stark in den Vordergrund zu stellen¹³⁸, er konnte auch erfahren, dass liturgische Omnipräsenz von der Gemeinde entfernt, also für eine vermittelnde Funktion zur Gemeinde hin genau das Gegenteil bewirkt hat.¹³⁹ Brückenfunktion in der Liturgie ist für die Feiergemeinde nur dann nachvollziehbar, wenn sie auch in den anderen ekklesialen Vollzügen einer Gemeinde durch diakonales Handeln erlebbar ist. Auf der anderen Seite steht Diakon R, der die Gemeindeerwartung nach diakonaler Assistenz als bedrückend empfindet, den assistierenden Dienst selbst als Statistenrolle erfährt und die Feier der Messe ohne Dienst mit seiner Familie außerhalb als befreiend¹⁴⁰ schätzt. Hier verhindert das zu formale Erleben diakonaler Assistenz die inhaltliche Füllung diakonaler Vermittlerfunktion. Dem entgegen stehen die Erfahrungen von Diakon R bei Taufe und Trauung. In diesen Gottesdiensten kann er sich frei entfalten und dort fühlt er in seiner nebenberuflichen Rolle mehr Spielraum als ein Hauptberuflicher. Hier kann er in Vorbereitung und Vollzug ein 'weiteres Herz' haben und so Liturgie für die konkrete Feiergemeinde anschlussfähig machen.¹⁴¹

Über die eigene diakonale Rolle hinaus geht die Bewertung von Diakon J. Wie Diakon R rekurriert er auf die Feier der Gemeindemesse, wenn er in der Liturgie ein Abspulen statt Innehalten erfährt,

da spricht mich so ein Acht-Neunjähriger an und sagt zu mir: Sag mal, gell du bist nimmer in der Kirche? Und ich sage: Warum? Ja, ich seh' dich gar nicht oben. Und da sage ich: Ja, hast du mich vermisst? Und da hat er gesagt: Ja! Das war immer schön, dass du neben dem Pfarrer gestanden hast. Der hat zwar nicht gemerkt, den Unterschied von Diakon und Pfarrer. Aber er hat gemerkt, irgendwas fehlt ihm.“

¹³⁷ Über seine starke Gewichtung von Liturgie wurde bereits gesprochen.

¹³⁸ Vgl. Anm. 94.

¹³⁹ Vgl. Diakon O 232f. (32f.1f.). – Besonders wurde ihm diese Tendenz nach seinem Wechsel in den hauptberuflichen Dienst deutlich.

¹⁴⁰ Vgl. Diakon R 275 (4f.): „Und wenn ich auswärts bin, dann genieße ich das völlig unbeschwert.“

¹⁴¹ Vgl. ebd. 265 (22-30): „Vielleicht kann ein Diakon da auch ein bisschen ein weiteres Herz haben. Kann er, und muss er, wenn er sich an der Botschaft Jesu orientiert, auf jeden Fall. Das ist der Maßstab. Und nicht bloß Gesetz – vor allem das Kirchengesetz. Da hab' ich – ich denk' – als nebenberuflicher Diakon es auf jeden Fall sowieso etwas leichter. Weil ich unabhängiger bin. Es ist nicht gerade mein Dienstherr – ich meine schon, Dienstherr, aber nicht mein Brötchengeber, die Kirche. Und von daher hab' ich's auch wieder ein bisschen leichter. Mann kann da vielleicht ein bisschen großzügiger sein in manchem. Nicht nachlässig, sondern einfach großzügiger.“ – Wenn auch sein Anliegen, in der Liturgie ein 'weites Herz' zu haben, verständlich klingt, wirft gerade seine Differenzierung zum hauptberuflichen Seelsorger amtstheologische Fragen auf. Ein 'weites Herz' in der Liturgie, in Verpflichtung auf die Botschaft Jesu, ist von einem hauptberuflichen Vorsteher in gleicher Weise einzufordern wie die Verpflichtung eines nebenberuflichen Diakons zum ekklesialen Handeln im Rahmen geordneter Liturgie. Die Verkündigung außer Acht lassend, lässt sich in solcher Sichtweise auch Unsicherheit im freiheitlichen Umgang mit römischer Liturgie vermuten. Gerade die Rituale der Sakramentenfeiern benötigen eine Adaption auf die konkrete Feier hin. Dies muss nicht immer gleichbedeutend mit Rechtsbruch sein, sondern kann zum Teil sogar Rechtserfüllung darstellen.

das ihm für das eigene diakonale seelsorgliche Handeln zu wenig Raum lässt.¹⁴² Die anderen sakramentalen Feiern dagegen sind es, denen Diakon K eine wichtige seelsorgliche Nähe bescheinigt und dies mit der Erfahrung untermauert, in ihnen das Tiefste im Menschen 'berührt' zu erleben.¹⁴³

Während der größere Teil der interviewten Diakone besonders in der Messe eine Funktion von Stellvertretung bzw. Brücke zwischen Altar und Gemeinde ausüben bzw. ihren Dienst so verstanden wissen wollen, gibt es daneben auch die Erfahrung liturgischer Überpräsenz auf der einen und starke Unzufriedenheit mit der diakonalen Stellung auf der anderen Seite. Dahinter scheint die Frage nach stimmiger Assistenz bzw. einem stimmigen Verhältnis zum Vorsteher zu stehen, welche von den interviewten Diakonen hauptsächlich in der Feier der Messe thematisiert wird, da sie sich in dieser Feierform vornehmlich assistierend erfahren.¹⁴⁴

9.1.5 *Konsequenz – liturgische Optionen*

Die Optionen, die von Diakonen im Bereich der Liturgie insgesamt formuliert werden, sind eine Summe aus dem bisher Dargestellten. Ganz oben steht dabei die Forderung nach eigenen liturgischen Räumen und Formen (Diakon C als eigenständiger Seelsorger im Altenheim und Krankenhaus) und nach der Stärkung eigenverantwortlichen Handelns des Diakons in einer liturgischen Feier (Diakon A formuliert seine Option in Abgrenzung zum Gemeindepfarrer, begründet sie aber auch mit seelsorglicher Zuständigkeit). Diakon C hält die Assistenz in der Eucharistie, im konkreten Fall in einem Kranken- oder Altengottesdienst, nicht für die adäquate Form, da er im Gottesdienst Kompetenzschwierigkeiten zwischen 'Seelsorgeleiter' und Gottesdienstvorsteher vermutet. In der eigenen Gottesdienstform kann der Seelsorger seine Anliegen frei einbringen und ist klare Bezugsperson für die Mitfeiernden.¹⁴⁵

¹⁴² Vgl. Diakon J 146 (9-12). – In der Messe sieht er nur die Möglichkeit der Homilie.

¹⁴³ Vgl. Diakon K 170 (2-8): „[...] das hat mir mein Pfarrer gesagt, wenn jemand nicht mehr ansprechbar ist, dann summ' doch mal: »Segne du Maria«, oder so. Da kommen oft Reaktionen. Das habe ich echt erlebt, das stimmt. Und das ist doch klasse, wenn ich mit einer Schlaganfallpatientin »Segne du Maria« summe, die nicht mehr sprechen kann. Das habe ich erlebt. Irre! Da war ich dagestanden, wie der Ochs vorm Berg. Das war ein irres Gefühl. Da holen wir aus der Tiefe der Menschen das wieder hoch. Und das ist gut!“

¹⁴⁴ Vgl. Kapitel 9.2.

¹⁴⁵ Vgl. Diakon C 47 (18-22): „Ich denke, da ist die Chance des zuständigen Mannes oder der Frau in dieser Sonderseelsorge, dass sie da auch liturgisch eine Feier entwickelt, wo sie gut wirken kann und die dann deutlich wird: Aha, die hat jetzt der oder die gehalten. Nicht so eine große Mischung von Liturgie und – wo dann der Priester die Feier hat und da auch noch einmal mitzumischen – und jetzt gehn sie mal weg, jetzt komm' ich dran.“

Exemplarisch formulieren es die Diakone L, O, Q, R, S, T, die eigenständiges Handeln für die Krankensalbung im Falle seelsorglicher Zuständigkeit fordern.¹⁴⁶ Keine Option nach einem höheren Anteil von Liturgie hat dagegen Diakon F, der als Lehrer seine Beziehungsfelder in Messe, in Taufe und Trauung wirksam nutzen kann. Bei ihren liturgischen Optionen scheinen Diakone stärker von ihren seelsorglichen Einsatzfeldern, als von amtspezifischen Überlegungen geleitet zu werden.

Ein zweiter Optionsstrang bezieht sich auf die Vernetzung mit den ekklesialen Grundvollzügen. So hat Diakon H die Option, in seinem liturgischen Handeln immer mehr die Peripherie der Gemeinde mit einzubringen, und Diakon C wünscht sich den Diakon als Sozialarbeiter mit liturgischer Rückbindung – beide Male scheint hier ein Bild vom diakonischen Diakon durch. Im Bereich des persönlichen Stellenwerts von Liturgie bleibt nur noch einmal die Option nach mehr Mysterium im Vollzug heutiger Liturgie (Diakon B)¹⁴⁷ in Erinnerung zu rufen. Diese Option trifft die Liturgie selbst und nicht nur ihre konkrete Umsetzung, da Diakon B der vorkonziliaren Liturgie und deren ‚Mysterium‘ nachtrauert.¹⁴⁸ Ähnlich wirkt Diakon I, der sich als Anwalt der Rubriken versteht und mangelndes Liturgieverständnis beklagt¹⁴⁹, doch bleibt seine Kritik ganz auf der Ebene des Vollzugs und stellt nicht die Liturgie an sich in Frage. Gegenläufige Optionen fehlen explizit, doch wird bei den einzelnen Feiern im konkreten Umgang mit der Liturgie zutage treten, wo Diakone Liturgie modifizieren und so implizit ihre Kritik an einem Ritus zum Ausdruck bringen, der ihrem Empfinden nach zu lebensfremd ist.¹⁵⁰

Vieles bisher Angeklungene wird in der Einzelanalyse liturgischer Feiern und Vollzüge weiter vertieft und differenziert. Die Darstellung des allgemeinen Phänomens *Liturgie* konnte erste Grundtendenzen, Haltungen und Motivationen überblickartig vermitteln. Erste Begriffe wie ‚Brückenfunktion‘ und ‚seelsorgliche Zuständigkeit‘ werden weiter auf ihre Validität zu untersuchen sein.

¹⁴⁶ Diese Optionen werden in Kapitel 9.5 über die Krankensalbung ausführlich behandelt.

¹⁴⁷ Vgl. Anm. 105.

¹⁴⁸ Der Begriff Mysterium wird hier sehr plakativ verwendet und ist aus einer nur schwer fassbaren Emotion vorkonziliarer Erinnerungen, meist der Kinder- oder Jugendzeit, erwachsen. Oft verbirgt sich dahinter die Kritik am Ritus, aber auch an der Umsetzung und deren Rubrikentreue.

¹⁴⁹ Vgl. Anm. 101.

¹⁵⁰ Vgl. besonders die theologischen Reflexionen bei Taufe und Trauung.

9.2 Der Diakon in der Messe

Die *Messe* bzw. *Eucharistie*¹⁵¹ nimmt als Phänomen quantitativ den größten Raum ein und ist auch inhaltlich das wichtigste liturgische Feld diakonaler Präsenz. Die Darstellung setzt bei der Perspektive ursächlicher Bedingungen an, um über den Kontext zu den Strategien zu gelangen. Schließlich folgen noch intervenierende Bedingungen. Allerdings wird auch in dieser Darstellung das gesamte Handlungsparadigma in jeder Subkategorie zur Anwendung kommen müssen, um die inneren Bezüge deutlich machen zu können. Konsequenzen aus der Sicht der Diakone werden in den Subkategorien direkt angeführt und nicht als eigenständige Subkategorie behandelt.

| | |
|---|--|
| <i>Phänomen:</i> | Messe / Eucharistie |
| <i>Ursächliche Bedingungen:</i> | Stellenwert – persönlich im Handlungskontext aus Gemeindesicht |
| <i>(intervenierender Zwischenschritt)</i> | Notwendigkeit diakonalen Handelns Beschaffenheit diakonalen Handelns |
| <i>Kontext:</i> | Funktion |
| <i>Strategien:</i> | Gestaltung – Verkündigung Fürbitten Assistenz – Gabenbereitung Eucharistisches Hochgebet Kommunionspendung Entlassung |
| <i>Intervenierende Bedingungen:</i> | Leitungsteilhabe Vorsteherfrage liturgische Dienste |

Abbildung 13: Handlungsparadigma 'Der Diakon in der Messe'

9.2.1 Ursächliche Bedingung – Stellenwert

9.2.1.1 Persönlicher Stellenwert

Was für den Stellenwert der Liturgie insgesamt gilt, verdichtet sich noch einmal in der Eucharistie. Die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils bringt es zum Ausdruck, wenn sie vom ekklesialen Höhepunkt („der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ LG 11) in der Eucharistie spricht. Dies ist für die befragten Diakone spirituelle Wirklichkeit.

Diakon P, der von der Sinn- und Kraftquelle der Liturgie insgesamt ausgeht, fokussiert dies auf die persönliche Mitfeier der Messe hin. Deshalb ist für ihn bei der diakonalen Assistenz in der Messe

¹⁵¹ Der Begriff *Eucharistie* wird in den Interviews analog zu *Messe* verwendet und deshalb auch in der Analyse so verwendet. Die Unschärfe des Begriffs zum Eucharistieteil der Messe als zweitem Hauptteil nach dem Wortgottesdienst ist problematisch. Wenn vom Eucharistieteil die Rede ist, wird dies eindeutig kenntlich gemacht.

auch konzentrierte „Innigkeit“ notwendig, ebenso wie sie für ihn als Mitfeiernder ohne Dienst noch besser und persönlicher möglich ist.¹⁵² P braucht das einfache Mitfeiern deswegen in regelmäßigen Abständen, wie er es sich auch seiner Stellung als Familienvater gegenüber schuldig ist. Das zweite Argument ist in seiner Plausibilität stärker. Die defizitäre „Innigkeit“ in der Assistenz wirft unterschiedliche Fragen auf. Handelt es sich um Mangel an Routine, der den inneren Vollzug hemmt, oder ist es ein grundsätzlich spirituelles Phänomen? Sollte es sich dabei wirklich um ein spirituelles Problem handeln, würde dies Rückschlüsse auf die diakonale Eignung von P nahelegen. Doch scheint es eher die konkrete Situation zu sein, wenn er ein einheitliches Assistenzraster fordert. Eine Uneinheitlichkeit in der Assistenz mit unterschiedlichen Presbytern hindert ihn an der notwendigen Innigkeit, die er für seinen persönlichen eucharistischen Vollzug fordert. Der hohe persönliche Stellenwert der Messe ist es auch, der ihn bedenklich werden lässt, wenn die Eucharistie immer seltener gefeiert wird oder gefeiert werden kann. Dabei verweist er auf eine liturgische Verarmung in evangelischen Kirchen und diagnostiziert dort wachsende Abendmahlssehnsucht.¹⁵³ Da er allerdings die Wort-Gottes-Feier mit Kommunionsspendung als Eucharistieersatz propagiert, offenbart er in seiner persönlichen Sichtweise einen starken Hang zu einer Kommunionfrömmigkeit. Eucharistie scheint für ihn im Empfang der Kommunion ihren besonderen Stellenwert zu haben.

Während Diakon O die Liturgie mit Blick auf die Eucharistie als persönliche Kraftquelle bezeichnet, sprechen die Diakone E, B, F, N¹⁵⁴ und Q explizit von der Eucharistie als der Kraftquelle für ihr Handeln und bezeichnen damit den hohen persönlichen Stellenwert. Diakon F spezifiziert dies, wenn er vom Ort der Gottesbegegnung und der Orientierungshilfe für den Dienst spricht.¹⁵⁵ Diakon E hat die persönliche Tiefe der Eucharistie noch stärker erlebt, als er Mitglied in einer Wohngemeinschaft Straftentlassener war. Dort konnte er die heilende Wirkung und das Aufgerichtetwerden in der Eu-

¹⁵² Vgl. Diakon P 235 (6-11): „*Ich fühl' mich nicht geringer, wenn ich unten Teilnehmer bin, sondern ich brauch' es zwischendurch, und man kann sagen regelmäßig, weil ich mit einer ganz anderen Innigkeit dabei sein kann, wenn ich unten bin. Auch, weil ich mich nicht konzentrieren muss auf den nächsten Schritt, der zu machen ist. Und ich konzentriere mich immer, weil, wenn es mal Routine geworden ist, dass man aufhört zu denken, dann denke ich, geht vieles verloren.*“

¹⁵³ Vgl. *ebd.* 248 (20-23): „*Die evangelischen Christen, oder die evangelische Kirche leidet drunter, dass die nur Wort-Gottes-Feiern, dass die die Kirchen leerer machen, und dazu kommen noch die Überlegungen, ob sie nicht mehr Abendmahl feiern. Und wir fahren das allmählich zurück.*“

¹⁵⁴ Diakon N verweist auf den persönlichen Genuss im Erleben schöner eucharistischer Liturgie und unterstreicht damit den persönlichen Stellenwert. Vgl. Diakon N 204 (25ff.): „*Von meiner persönlichen Einstellung her gebe ich zu, dass ich es durchaus mal genieße, eine schöne Liturgie zu feiern. Egal, ob das eine Liturgie auf dem Land ist, oder ob es die Chrisammesse im Dom ist, oder bei uns irgendwo in der Heimatpfarre.*“

¹⁵⁵ Vgl. Anm. 103.

charistie erleben, das ihn bis heute trägt.¹⁵⁶ Doch ist er sich im Klaren, dass diese dichten Erfahrungen nicht auf die Gemeindeeucharistie zu übertragen sind.¹⁵⁷ Weil er die Gestaltung und Assistenz in der Messe nicht nur als Bereicherung, sondern auch als Leistung und Stress erfährt, feiert er den Gottesdienst gelegentlich ganz bewusst als Privatmann bei seiner Frau und trennt dies explizit von seiner diakonalen Rolle.¹⁵⁸ Diese Argumentation klingt ähnlich wie bei Diakon P, doch ist es bei Diakon E weniger die Ungleichzeitigkeit, sondern eher das presbyterale Unvermögen in der Kommunikation zu Gemeinde und Diakon, das zum Stressfaktor wird. Brückenfunktion ist für E Krisenmanagement nach zwei Seiten.¹⁵⁹

Seine Sichtweise einer Trennung vom aktiv handelnden Diakon und vom 'privat' mitfeiernden Diakon deckt sich auch mit Diakon Q, der die Eucharistie ebenfalls als Kraftquelle empfindet. Diese Trennung führt bei Q zu Situationen, in denen seine Frau aktiv beteiligt ist, er aber in der Bank mitfeiert¹⁶⁰, was von Gemeindemitgliedern durchaus kritisch gesehen, für ihn aber persönlich wichtig ist.¹⁶¹ Die bewusste Feier der Eucharistie zusammen mit der Familie ist auch für Diakon S Ausdruck seiner persönlichen Wertschätzung der Eucharistie. Deutlicher wird dies für ihn nochmal durch die Trennung von Wohn- und Dienstort, so dass er an Wochenenden ohne Assistenzdienst mit seiner Familie in der Heimatgemeinde den Gottesdienst feiert.¹⁶² Auch der Bezug zur Heimatgemeinde ist S noch wichtig und kommt als intervenierende Bedingung dazu, wobei dies ein schwieriges Anliegen ist, in zwei Gemeinden beheimatet zu sein. Dies mag am ehesten durch die klare Trennung zwischen beiden

¹⁵⁶ Vgl. Diakon E 72 (28-33): „Und ich hab' wirklich selber auch gelebt aus der Eucharistie heraus – aus dieser Kraft. Und das war für mich wirklich wie – ich konnt' überleben auch aus der Kraft der Eucharistie heraus. Jetzt bin ich natürlich nicht mehr in dem Sinn in Anspruch genommen. Aber – wie gesagt – Sakrament – ich erleb's schon – eigentlich für diese Menschen, die's brauchen. Für die ist es wirklich eine Kraftquelle.“

¹⁵⁷ Vgl. ebd. 76 (17-22): „Ich hab' natürlich mit diesen Entlassenen damals Gottesdienst erlebt im kleinen Rahmen – im kleinen Kreis. Und da ist das anders, da ist das viel tiefer. Wo die Leute selber frei beten und ihre Anliegen mit reinbringen. Das ist bei den Gemeindegottesdiensten ein Manko – das kann man einfach nicht übergehen. Aber man kann auch nicht zu viel erwarten davon.“

¹⁵⁸ Vgl. ebd. 76 (5): „Da bin ich dann ganz privat. Ich brauch' das auch – muss ich sagen.“

¹⁵⁹ Dieses Problem zieht sich bei Diakon E durch sein liturgisches Handeln und wird noch mehrfach zu beleuchten sein. – Vgl. ab Anm. 496.

¹⁶⁰ Vgl. Diakon Q 250 (25ff): „Da bin ich mit der Frau in der Bank – sie ist auch Kommunionsspenderin. Da kann's passieren, dass sie rausmarschiert und Kommunionsspenderin ist und ich bin in der Bank.“

¹⁶¹ Vgl. ebd. (8f): „Da sind zwar einige Leute, auch Priester, die haben schon gesagt: Ach, der Diakon, der ist in der Bank – der kommt nie hoch. Der kommt nur, wenn er dran ist zum Predigen.“

¹⁶² Vgl. Diakon S 288 (10-19): „[...] da bin ich bei mir daheim in der Heimatgemeinde, weil es mir wichtig ist, in der Heimatgemeinde den Bezug nicht zu verlieren – den Draht nicht zu verlieren. [...] Und da bin ich auch nicht der Diakon, der da oben beim Priester den liturgischen Dienst verrichtet, sondern da bin ich das Gemeindemitglied, das unten in der Kirche oder im Chorgestühl bei der Familie ist. Ganz klar!“

Rollen (Diakon – Familienvater) gelingen, bleibt aber für die eigene Identifikation des Diakons mit seiner Einsatzgemeinde problematisch.

Einschränkend sieht Diakon R den positiven Stellenwert der Eucharistie, wenn er nur vom Genuss außerhalb der Gemeinde ohne Dienst spricht. Wie schon mehrfach angeklungen, ist die Stellung des assistierenden Diakons problematischer Faktor für R und bewirkt als intervenierende Bedingung eine starke Beeinträchtigung des persönlichen Stellenwerts.¹⁶³

9.2.1.2 Stellenwert im Handlungskontext

Die von den Diakonen E, B, F, N, Q benannte Kraftquelle in der Eucharistie verweist nicht nur auf einen hohen persönlichen Stellenwert, sondern auch auf die Wichtigkeit im gesamten diakonalen Handlungskontext. Für Diakon E ist die sonntägliche Gemeindefeier der entscheidende Kontaktpunkt zur Gesamtgemeinde und deshalb eine diakonale Präsentation dort wichtig. Diese Präsentation bezieht er auf seine Person, die von der Gemeinde durch Liturgie beurteilt wird, aber auch auf seine Dienstfelder.¹⁶⁴ Deshalb ist die Assistenz in der Eucharistie die sichtbare Verbindung zu seinen diakonalen Dienstfeldern. Diakon C verfolgt hierbei eine Art Doppelstrategie. Für ihn ist die diakonale Assistenz ebenfalls sichtbare Verbindung, doch hält er eine 'Assistenz-Abstinenz' für gleichfalls wichtig und hofft auf die richtige Wirkung:

„Aber ich glaube, weil ich praktisch ein bisschen sparsam bin mit diesem ständigen Erscheinen im Gottesdienst, gerade in der Stadt, wird schon deutlich, dass der eigentlich zwar da ist, aber – ah ja – der wird sicherlich im Wohnstift oder im Krankenhaus sein. Das versuche ich schon deutlich zu machen. Und dann auch durch diese Abstinenz sozusagen.“¹⁶⁵

Für Diakon Q hat die eigene diakonale Repräsentanz eine doppelte lokale Komponente, die er in einer Brücke beschreibt – sein Assistieren am Altar und sein Mitfeiern in der Bank. Das Mitfeiern in der Bank hat über die persönliche Komponente auch eine gewisse Dienstrelevanz, indem auch dort der Diakon seine Dienstfelder repräsentiert, er also diakonal wirkt.¹⁶⁶ Inhaltlich füllt Q dies z.B. mit der Repräsentanz der Kranken, konnotiert seine Repräsentanz somit diakonisch. In dieser diakonischen Perspektive wird er von mehreren Diakonen (B, F, L) unterstützt. Diakon H, der die Stellver-

¹⁶³ Vgl. Anm. 140.

¹⁶⁴ Vgl. Diakon E 64 (5-11). – Deshalb ist die Gestaltung und Assistenz Stressfaktor. Diakon E muss in seiner Präsentation, in der Art seines liturgischen Vollzugs, deutlich vom Presbyter zu unterscheiden sein.

¹⁶⁵ Diakon C 42 (7-11).

¹⁶⁶ Vgl. Diakon Q 250 (6f.). Bewusste Volksnähe örtlicher Art ist seine Argumentation für die 'Bank-Repräsentation'.

tretung einer Randgruppendiakonie noch stärker als Option formuliert¹⁶⁷, sieht sich daneben auch als Stellvertreter der Familien aufgrund seiner persönlichen Lebenssituation. Zu seiner persönlichen Rechtfertigung – Diakonat geschieht an der Peripherie – aber subsumiert er Familie und Kinder unter die Randgruppen und bringt so Erfahrung und Anspruch miteinander in Einklang.¹⁶⁸ Ganz stark in Richtung Familie argumentiert auch Diakon M. Ähnlich wie Diakon Q sieht er seine Stellvertretung – hier konkret für die Familie – nicht nur am Altar, sondern auch bei der eigenen Familie.¹⁶⁹ Die Aufgabe, die Familie an die Eucharistie heranzuführen, hat für ihn bereits diakonalen Charakter, schließlich erfährt er dieses Anliegen in seiner Durchführung mitunter als schwierig.¹⁷⁰ Aber nicht nur die optisch-exemplarische Wirkung legitimiert ihn, die Sorge um die Familie als diakonales Handeln einzustufen. Diakon M ist mit der ganzen Familie engagiert. Die Kinder als Ministranten und Gruppenleiter und die Frau als Jugendbetreuerin sind Multiplikatoren durch ihr eigenes Handeln.

Als letztes Beispiel von Stellvertretung neben `Randgruppen`, wie Kranke und Familien, wird von Diakon S die Jugend als Randgruppe genannt, für die er sich als Brücke zum Altar versteht.¹⁷¹ Allerdings gestaltet sich dies als schwieriges Unterfangen, denn so erfährt er:

Die „Jugend steht schon irgendwo anders im Ablauf. Die kann ich über Liturgie gar nicht greifen, sondern ich muss hintenrum gehen – ich muss erst auf die Jugend als Gruppe zugehen und muss versuchen, dass ich sie wieder in die Kirche oder ins liturgische Leben einbauen kann.“¹⁷²

¹⁶⁷ Vgl. Diakon H 111 (19-22): „*Ich bring' gern in die Liturgie das ein, was aus den Randbereichen notwendig ist, dann auch in den Gottesdienst einzubringen. Das ist mir auch wichtig. Es gelingt mir nicht immer, rüberzubringen auch gleich in den Gottesdienst. Aber es ist mir sehr wichtig – es ist mir ein Anliegen.*“ – Option und Konkretisierung sind dabei fortschreitende Prozesse: „*Es gelingt schon, auf alle Fälle – aber das kann nicht genug gelingen, finde ich.*“ Ebd. 112 (18). – Als Strategie verfolgt er langsame Bewusstseinsveränderung in der Gemeinde durch Gespräch und Vollzug: „*Ich rede z.B. gern darüber, was ich in der Liturgie dahingehend verändern möchte, dass die Gemeinde spürt – der gehört noch dazu.*“ Ebd. (20f.).

¹⁶⁸ Vgl. ebd. 111f. (26f.1): „*Ja, es ist mir z.B. weil ich ja auch verheiratet bin und Familie habe. Es ist mir auch wichtig und ich sehe, z.B. Kinder, Jugendliche und Familien auch noch eher am Rand der Gemeinde. Nur sie haben leider keine Lobby, so auch leider bei uns in der Gemeinde.*“ – Allerdings nennt er auch weitere Gruppen, die er am Rand der Gemeinde vermutet, wie z.B. die Kranken.

¹⁶⁹ Vgl. Diakon M 192 (8-11): „*Ich denke, das war für mich auch eine Stufe des Erlernens, zu sehen, es geht auch anders, dass ich auch den Gottesdienst so mitfeiern kann – jetzt nicht, um mit vorzustehen, meinen Dienst zu tun, sondern auch mich selber unten einbringen kann in meinem Gebet.*“ – Sicher spielt hier auch mit herein, dass er persönlich keinen Drang zum Altar verspürt, sondern eben ganz bewusst an beiden Orten sein will. Vgl. ebd. 189 (10f.).

¹⁷⁰ Vgl. ebd. 192 (21-25): „*Da hat man auch eine gewisse Überredungskunst. Und da sagt meine Frau auch zu mir: Es wird manchmal Zeit, dass du wieder mehr bei uns unten bist als oben. Und diese Aufgabe sehen auch die Leute. Wenn ich dann vorne sitze mit meinen Kindern, meiner Frau, dann merken die genau: Aha, der muss jetzt mal da unten sein – und da gehört er auch hin. Das ist also auch so was.*“

¹⁷¹ Vgl. Diakon S 277 (14-17): „*Und ich persönlich kann da auch eine Brückenfunktion machen, wenn ich sag' zu der Jugend – ich mache auch Jugendarbeit, und die Jugend ist meistens hier fernstehend. Da kann ich sagen – machen wir mal einen Gottesdienst, oder ich bin dabei und da braucht ihr euch nicht zu schämen. Ihr könnt auch hochkommen.*“ – Daneben versteht auch er die `Sozial-schwachen` als seine besondere Randgruppe, für die er Integrationsfigur sein möchte. Vgl. ebd. (9-12).

Leichter funktioniert dies noch bei den Ministranten, doch schon die Pfarrjugend erreicht er nur noch zu besonderen Gottesdiensten. Gestufte Kirchlichkeit geschieht folgerichtig auch in gestufter Liturgie. Die Vollform der Gemeindegucharistie ist nicht der ideale erste Schritt, sondern Zielpunkt, an den vor allem der Diakon rückgebunden sein muss. Beim offenen Jugendtreff ist es Repräsentanz allein in seiner Person, denn Begegnung findet nur noch an Orten der Jugend statt.¹⁷³ Dass er trotzdem die Brücke bilden kann, ist gegenüber dem Pfarrer sein Familienvorteil, der ihn die Sprache der Jugend verstehen und sprechen lässt.¹⁷⁴

9.2.1.3 *Der Stellenwert aus Gemeindesicht – ein intervenierender Zwischenschritt*

Gemeindeoptionen sind eher als intervenierende Bedingungen diakonalen Handelns in der Eucharistie einzustufen, stehen aber mit der Frage nach dem Stellenwert in Zusammenhang und sollen deshalb hier in den Blick genommen werden. Diakon T beschreibt diese Optionen und erachtet auch deshalb seine Präsentation vor der Gemeinde für wichtig, weil die Liturgie eben der für die Gemeinde fassbare Bereich ist:

„Und ich denk’, für die Gemeinde ist es auch ganz wichtig geworden, dass ich am Sonntag da bin. Ich kann mich an eine Zeit im Praktikum erinnern, als ich da ein paar Mal sonntags entweder mit dem Familienkreis weg war oder anderweitig: Gell, Sie sind überhaupt nicht mehr da. Nur dort werd’ ich als Diakon auch direkt für die Gemeinde sichtbar.“¹⁷⁵

In der Einschätzung des Diakons wird sein Fehlen von der Gemeinde als Defizit wahrgenommen und ist, ähnlich wie schon bei Diakon M¹⁷⁶, Indikator für die Wichtigkeit diakonaler Präsenz in der Gemeinde. Die Gemeindeoption geht hierbei in Richtung einer stärkeren liturgischen Präsenz des Diakons. Diakon M, der auch die Präsenz bei und mit der Familie als diakonal versteht, vermutet und erhofft dieses Verständnis auch bei der Gemeinde.¹⁷⁷ Schwieriger ist die Option der Gemeinde bei

¹⁷² Ebd. 283f. (32f.1f.).

¹⁷³ Vgl. ebd. 284f. (30ff.1f.): „[...] da bin ich im Moment schon dabei, zusammen mit der Leitung des Hauses – des Sozialpädagogen –, nur mal das Bewusstsein von den Besuchern des Jugendzentrums zu wecken, dass das eine Einrichtung ist, die die Kirche, die da oben ist, trägt und ermöglicht. Und dass ich die irgendwie integrieren kann, irgendwo ins liturgische Geschehen, das ist fern der Heimat erst einmal. Da bin ich Realist.“ – Dieser Realismus lässt ihn überschaubare Ziele formulieren – Verbindung bewusstmachen – doch klingen sie nach kleinen Schritten auf einem sinnvollen Weg, Brücke zur Gemeinde bilden zu können.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. (21-26): „Die Jugendlichen merken sehr wohl, dass ich daheim doch Kinder und Familie hab’. Und dass ich doch nicht der Pfarrer bin. Und dass sie mir doch einmal – oder ich zuck’ nicht gleich zusammen, wenn wieder mal ein kerniger Ausdruck in der Runde fällt. Ich glaub’ schon, dass ich’s da einfacher hab. Oder ich kann mich auch – glaube ich – in die Situation – ich hab’ da kein Problem, mich mit einzufinden.“

¹⁷⁵ Diakon T 291 (12-16).

¹⁷⁶ Vgl. Anm. 136.

¹⁷⁷ Vgl. Anm. 170.

liturgischen Feiern und liturgischen Zeiten, die Diakon M durch seinen Beruf nicht wahrnehmen kann, doch bewertet er Rückmeldungen durchaus positiv:

Dann „wird gefragt: Wo warst du denn gewesen? Und nicht, um zu kontrollieren wo ich war, sondern: Du hast ja irgendwo gefehlt. Und das sehe ich jetzt als meine Person weniger, sondern einfach, dass die da sehen: Da ist einer oben, der nicht Priester ist, sondern einer vom Volk unten. Und das hat man auch gespürt. Vor allem bei älteren Leuten war das immer gewesen, die haben gesagt: Sie waren wieder da oben, das war schön. Da hat man wirklich gesehen: Da ist einer von uns oben. Und das ist auch so mal gesagt worden. Und das kriegt man natürlich nicht oft gesagt – das ist schön, jetzt nicht für mich selber, sondern auch, dass das Tun vielleicht auch ein bisschen im Vordergrund steht.“¹⁷⁸

Diakon M interpretiert die Gemeindeoption als Eigeninteresse, weil die Gemeinde sich im Diakon, in seinem Handeln, aber auch durch seine Herkunft aus den eigenen Reihen, repräsentiert fühlt und sie sich mit ihm identifiziert.¹⁷⁹

Nach Meinung von Diakon Q ist der Repräsentationsgedanke in der Gemeinde allerdings nicht so bewusst¹⁸⁰. Dies bewertet er im Kontext seines eigenen assistierenden Handelns, das für die Gemeinde zu wenig wahrnehmbar sei und für den Vollzug der Messe auch nicht zwingend notwendig.¹⁸¹ Dies sieht auch Diakon C¹⁸², doch beurteilt er für sich selbst die Möglichkeiten seines assistierenden Handelns als ausreichend und möchte diakonale Assistenz nicht als Konzelebration verstanden und ausgeweitet wissen. Wie bereits erwähnt, versucht er durch bewusste 'Assistenz-Abstinenz', der Gemeinde seine Stellung in der Sonderseelsorge deutlich zu machen.¹⁸³ Das ist allerdings umso schwieriger, wie er selbst feststellen muss:

Denn „in erster Linie wollen sie schauen, wenn es klingelt und die Tür geht auf: Wer kommt denn da raus, und wie gesagt, da hätten sie am liebsten jeden Tag und jeden Sonntag uns vier vier-spännig.“¹⁸⁴

Besondere Brisanz bekam diese Gemeindeoption für C, als ein Diakon vor seiner Priesterweihe täglich in der Messe assistierte. Diakon C bewertet dies differenziert:

¹⁷⁸ Diakon M 191f. (26-32.1f.).

¹⁷⁹ Diese Beheimatung von 'viri probati' hatte bereits H. Kramer vor der Einführung Ständiger Diakone als Vorteil für den geforderten und geplanten Diakonat benannt. Vgl. H. Kramer, Die liturgischen Dienste 375.

¹⁸⁰ Vgl. Diakon Q 253 (15): „[...] ob das den Leuten so bewusst ist, das möchte ich nicht behaupten.“

¹⁸¹ Vgl. ebd. 252 (10ff.): „Das ist nicht viel, weil auch für die Leute ist es so der große Unterschied nicht, ob das der Priester sagt oder der Diakon. Da müsste man das schon näher erklären.“

¹⁸² Vgl. Diakon C 47 (22-26): „Das ist mir auch schon begegnet, dass die sagen: Gell mehr dürfen sie nicht machen? Dann sage ich: Es muss ja nicht sein, ich assistiere, ich konzelebriere nicht, ich assistiere und versuche die Elemente auch, die Aufforderung zum Friedensgruß und das Evangelium, die Sendung wieder hinaus in die Welt – das müsste deutlich werden.“

¹⁸³ Vgl. Anm. 165.

¹⁸⁴ Diakon C 41 (8ff.). – Gemeint sind hier Pfarrer, Ruhestandspresbyter, Kaplan und Diakon.

Des „ist ja o.k., denn ich denk', des ist ja ein Durchgangsstadium für ihn. Und dann hab' ich nur zu ihm gesagt, hoffentlich schieben die mich jetzt nicht auch in die Schublade und denken, der ist ja immer da in der Liturgie, dann müsst' doch der andere auch öfters da sein und assistieren.“¹⁸⁵

Es bleibt bei ihm also ein Bedenken, dies unterstütze eine Gemeindeoption, die seiner eigenen zuwider laufe.¹⁸⁶ Besonders schwierig, so glaubt er, ist auch im Gemeindeverständnis das diakonale Privileg der Evangeliumsverkündigung. Durch seinen stetigen Dienst gerade bei der Anwesenheit vieler Konzelebranten erhofft er sich eine Bewusstseinsveränderung.¹⁸⁷ Gemeinde soll sich in den diakonalen Privilegien der Assistenz die Verbindung zu diesem besonderen Amt bewusst machen können: Evangeliumsverkündigung und Diakonat als eine Einheit, die unberührt vom Rang und Ansehen anderer Mitfeiernder (Bischof, Presbyter) ist.¹⁸⁸

Auch Diakon H sieht sich mit der Gemeindeoption nach mehr Assistenz konfrontiert, bewertet dies allerdings inhaltlich wesentlich niedriger. Der Diakon trägt zur besonderen Feierlichkeit bei und ist deshalb gerade an Festtagen für die Gemeinde unentbehrlich, was Diakon H nicht negativ wertet,

¹⁸⁵ *Ebd.* 40f. (15-18).

¹⁸⁶ Über die Bedenken von Diakon C hinaus tritt hier die Diskrepanz des Diakonats in seinen zwei Formen zutage. Für einen zukünftigen Priester und seine Spiritualität ist die Teilnahme an der täglichen Eucharistie verständlich. Für einen Diakon in der Sonderseelsorge oder auch einen nebenberuflichen Diakon ist dies zum Teil nur schwer bzw. kaum leistbar, obwohl es auch hier von lehramtlicher Seite gewünscht wäre. Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 54.

¹⁸⁷ Vgl. Diakon C 42f. (31ff.1-6): „*Dass das deutlich wird, dass der seinen Dienst bei jedem gleich tut, also nicht, dass man dann da sagt: Das geht doch nicht, da war der da, und der hat nicht das Evangelium – oder, wenn dann sicherlich jetzt zur Primiz auch wieder Priester kommen, die mal hier als Kapläne waren, kann ich mir schon vorstellen, dass da manche meinen: Also das geht – da hätte man doch wenigstens den das machen lassen können. Allein schon die Formulierung – lassen machen können – merke ich so, dass die oft – die gehen dann wieder nach Rang. Na, die gehen nicht nach Dienst und nach Ort des Dienstes, sondern: Ja das geht ja nicht. Aber ich muss darauf vertrauen, dass sie es so verstehen vielleicht im Laufe der Zeit. Mehr Möglichkeiten habe ich nicht.*“

¹⁸⁸ Wäre es für ein solches Anliegen dann aber nicht doch notwendig, die Praxis des Diakons in Vorbereitung auf den Presbyterat in der Gemeinde von Diakon C als vorbildlich einzustufen? In der Regel verkündet der Presbyter das Evangelium mangels Diakon. Kann so die Gemeinde wirklich diakonale Identität in der Evangeliumsverkündigung erfahren? – Vgl. hierzu Kapitel 12. – Auch Diakon S unterstreicht die Wichtigkeit diakonaler Evangeliumsverkündigung als Privileg und sieht darin ein Stück Brückenfunktion zur Gemeinde. Vgl. Diakon S 277 (28-32): „*Dadurch, dass ich als Diakon einen wichtigen Dienst, oder den wichtigsten Dienst im Wortgottesdienst machen darf – das Evangelium zu verkünden, ist es – glaube ich – ein wichtiges Zeichen. Wenn der Bischof da ist oder mehrere Bischöfe, macht das der Diakon. Egal, wer jetzt an kirchlichen Würdenträgern da ist. Das ist ein wichtiges Zeichen.*“ – Diakon P hält den Verkündigungsdienst des Evangeliums ebenfalls für sehr bedeutsam. Bei ihm war es allerdings der Pfarrer, der seine Schwierigkeiten hatte und erst durch episkopales Einschreiten überzeugt werden konnte: „*[...] aber ein Stück seh' ich's doch als eigenständigen Dienst und als wichtigen Dienst, der zum Ausdruck kommt, wenn der Bischof oder der Papst eine Messe zelebriert, dass dann auch der Diakon das Evangelium vorliest. Das war für meinen alten Pfarrer ganz am Anfang schon ein Problem, weil, wenn ein Konzelebrant da war, dann hat er gemeint: So, der muss jetzt das Evangelium nehmen. Und einmal bei einer Firmung – das war ganz interessant –, da hat er bestimmt, der und der Pfarrer nimmt das Evangelium. Und dann kam der Bischof und drückt mir das Buch in die Hand und sagt: Das Evangelium ist Sache des Diakons – zack. Und schon war das ein für allemal geklärt.*“ Diakon P 235 (18-25). – Mit Nachdruck verweist er dabei auf sein Bemühen, im Vollzug das Wort Gottes in den Mittelpunkt zu stellen und nicht das diakonale Amt. Vgl. *ebd.* (25-27).

auch wenn er es nicht als seine 'liebste' Aufgabe sieht.¹⁸⁹ Negativer wertet Diakon R, der bei gleicher Gemeindeoption keinen Vorteil für die Gemeinde durch diakonale Assistenz erkennen kann:

„Ich bin vielleicht kein Show-Mensch und lieb' das auch nicht unbedingt so, mich da zu produzieren. Wenn ich Verkündigungsdienst dabei hab', dann bin ich ganz anders motiviert, auch mich da so einzubringen, als wenn ich jetzt nur als Statist oder Dekoration da rumstehe und ab und zu mal was tun darf, was für mich persönlich schon wichtig ist, aber für die anderen, die mitfeiern, gar nicht so zum Tragen kommt. Wenn ich nicht dabei wäre, wäre es vielleicht oft genauso gut für die meisten Mitfeiernden oder auch für den Zelebranten.“¹⁹⁰

Es sind seine persönlichen Zweifel an der Wertigkeit diakonaler Assistenz, die seine bereits geschilderten Unstimmigkeiten mit seiner Stellung in der Eucharistie bestimmen. Die Gemeindeoption nach mehr Assistenz ist es auch, die ihn als Mitfeiernden in der Bank unter Druck setzt und ein Ausweichen in fremde Gottesdienste auslöst.¹⁹¹ Option nach reiner Präsenz und nicht nach speziellem Handeln ist ihm zu wenig.

9.2.2 *Ursächliche Bedingung – Notwendigkeit diakonalen Handelns*

Die Frage nach der Notwendigkeit als einer ursächlichen Eigenschaft, im offenen Kodieren als eigene Subkategorie herausgebildet, bietet an dieser Stelle eine Art Zusammenfassung ursächlicher Bedingungen, da die meisten Interviewbezüge bereits bei der Frage nach dem Stellenwert behandelt werden konnten.

Mit wenigen Ausnahmen (Diakon R) sehen die interviewten Diakone eine Notwendigkeit nach diakonaler Präsentation und Repräsentation in und vor der Gemeinde. D.h. sie präsentieren erstens ihren liturgischen Dienst und ihr liturgisches Vermögen. Zweitens präsentieren sie ihren seelsorglichen Dienst insgesamt und somit auch ihre Dienstfelder. Dieser zweite Aspekt gilt auch für die Repräsentation. In der diakonalen Repräsentation lassen sich unterschiedliche Stufungen erkennen. Sie reichen von einer diakonalen Gesamtrepräsentation der Gemeinde (Diakone M, T) und der damit verbundenen Brückenfunktion über die Repräsentation der Peripherie bis zu einer Infragestellung diakonalen Repräsentationsvermögens. Repräsentation der Peripherie ist weiter differenziert und wird zum Teil als Repräsentation von Diakonie allgemein gesehen (z.B. Diakone B, F, L), aber auch speziell einer

¹⁸⁹ Vgl. Diakon H 117 (5-10): *„Und ich spür' auch ganz deutlich – ich muss ganz ehrlich sagen, die liebsten Gottesdienste, die ich feiere, das sind nicht unbedingt jetzt – ich bin gern als Diakon mit bei uns im Sonntagsgottesdienst dabei. Oder bei bestimmten Hochfesten, um das auch zu würdigen. Auch der Gemeinde gegenüber zu würdigen. Und die Gemeinde hat ja auch Anspruch darauf, auf Feierlichkeit und Festlichkeit. Und da bringe ich mich auch schon gerne mit ein.“*

¹⁹⁰ Diakon R 274 (16-22).

¹⁹¹ Vgl. Anm. 140.

Repräsentation der Kranken (Q), der Familien (H) oder der Jugend (S). Repräsentation geschieht dabei aber nicht nur im Handeln im Wortgottesdienst oder in der Assistenz am Altar, sondern auch im bewussten Mitfeiern in der Gemeinde (Diakon M, A). Diese diakonale Kategorisierung von Peripherie-Diakonie scheint stark mit den seelsorglichen Zuständigkeiten der einzelnen Diakone in Zusammenhang zu stehen. Zum einen gibt es die Tendenz, ihrem diakonischen Selbstverständnis entsprechend, ihre Dienstfelder als Peripherie zu definieren (dies wird von Diakon N explizit thematisiert¹⁹²), zum anderen werden dementsprechend auch diakonale Handlungsorte bestimmt. 'Familien-seelsorger' sehen ihr Mitfeiern in der Gemeinde als diakonal (Diakon M, H), während andere (Diakon E) stärker zwischen diakonal und privat trennen. Dass dies kein Prinzip ist, sondern höchstensfalls eine Tendenz, beweist Diakon R, der sich trotz starker Familienbindung in der Bank sehr unwohl fühlt. Hier spielt als intervenierend die Option der Gemeinden ihre Rolle. Gemeinden erwarten diakonale Präsenz aus Gründen der Feierlichkeit (H), liturgischer 'Vollständigkeit' (C) oder liturgischer Repräsentation (z.B. der Familien oder der Gemeinde insgesamt). Fehlen des Diakons wird in der Regel registriert und von den Diakonen als positives Reflektieren der Gemeinde bewertet. Am wenigsten sieht dies wiederum Diakon R.

Eine besondere Sicht findet sich in der Argumentation von Diakon I. Er versteht sich als Anwalt der Rubriken und hat deshalb die Aufgabe, den Gottesdienst vor Aktionismus zu bewahren.¹⁹³ Diese Aufgabe nimmt er in der Vorbereitung¹⁹⁴ und im Vollzug wahr. Sein Anliegen führt nicht selten zu großen Konflikten mit Vorbereitungsgruppen¹⁹⁵ und mit der Gemeinde durch die Reaktionen auf seine Verkündigung, die er als Mittel zur Ermahnung nutzt.¹⁹⁶ Auch wenn er glaubt, es gehe ihm nicht

¹⁹² Vgl. Anm. 130.

¹⁹³ Vgl. Diakon I 132 (23-27): „*Die bekommen von Eucharistie oder von Liturgie nichts mit. Die machen nur einen Gottesdienst – Action. Und der muss gut sein, und er muss schön gesungen sein und möglichst, dass die Leute noch still sind und nicht mitsingen können, weil sie die Lieder noch nicht können. Das ist nicht das Wahre, find' ich.*“

¹⁹⁴ Vgl. ebd. (4-8): „*Und wenn ich dann damit dran bin und das mit vorbereiten muss, dann nehm' ich schon auch Einfluss drauf. Wenn ich merk', dass das alles zu überladen ist. Z.B. auch mit der Kommunionvorbereitung und Firmvorbereitung – da bin ich auch mit dabei. Und da kann ich schon schauen, in wie weit ist da noch erkennbar, dass man Eucharistie feiert.*“

¹⁹⁵ Vgl. ebd. 139 (14-22): „*Da war ein Riesengeschrei plötzlich: Da kommt überhaupt keiner mehr. Und das hat mich so erschüttert, und auch den Pfarrer, die Reaktion: Bloß weil ich gesagt hab', wir möchten eine Viertelstunde vorher anfangen, dass wir ruhiger Liturgie feiern können. Und dann kommt überhaupt keiner mehr – haben sie gesagt. Auch die Band hat das gesagt. Und das hab' ich dann am nächsten Tag voll reingebracht. Dieses Gespräch hab' ich aufgenommen und hab' darüber noch einmal gesprochen. Und das hat denen nicht gefallen. Und ich hab' nicht geschimpft und ich hab' das nur so gesagt, wie es ist. Und ich mag – halt' nichts von Schönrede – das mag ich nicht.*“

¹⁹⁶ Vgl. ebd. 138f. (28-31.1f.): „*Du sollst eigentlich die Frohe Botschaft verkünden und keine Drohbotschaft. Das haben sie mir auch schon gesagt, die Leute. Das ist ganz einfach so – ich sag' das dann auch, dass ich*

um seine Person, sondern seine Konflikte 'um der unbequemen Botschaft Christi willen' verstanden wissen will, erweckt er doch eher den Eindruck, Verkündigung als Ort persönlicher Konfliktbewältigung zu missbrauchen.¹⁹⁷ Intervenierende Bedingungen für dieses Verhalten könnten zwei Tatsachen sein. Erstens hat die Gemeinde häufigen Pfarrerwechsel und lange Vakanzenzeiten erlebt, die den Diakon zum Kontinuum und impliziten Gemeindeleiter haben werden lassen. Dies zwingt ihn in eine Rolle, der er sich nicht gewachsen fühlt. Zum zweiten vermisst Diakon I den Rückhalt durch die eigene Familie bzw. hat er in der eigenen Familie zunehmenden Glaubensschwund diagnostiziert.¹⁹⁸ Ein berechtigtes Anliegen – Anwaltschaft für die Liturgie¹⁹⁹ –, das für den Diakon als Mittler zwischen den Diensten durchaus Relevanz hat, wird von Diakon I einseitig konkretisiert.

9.2.3 Kontext – Beschaffenheit diakonalen Handelns

In keiner anderen liturgischen Feier ist das Thema einer diakonalen 'Brückenfunktion' so von Bedeutung wie in der Messe. Dies liegt sicher an der diakonalen Situation, die immer 'nur' ein Mitgestalten bzw. Assistieren erlaubt. Während der Diakon in allen anderen Feiern in der Regel viel stärker den Vorstedterdienst einnimmt, ist ihm dies in der Messe nicht möglich. In der Konsequenz wäre zu fragen, ob dies nicht einen generellen Mangel für alle anderen liturgischen Feiern darstellt. Entweder ist diese Brückenfunktion so Eucharistie-spezifisch, dass sie nur in der Messe gefordert ist, oder es ist ein tatsächlicher liturgischer Mangel vorhanden. Dass diakonale Assistenz in allen anderen Feiern durchaus vorgesehen ist, zeigt ein Blick in die episkopale Liturgie.²⁰⁰

nicht berechtigt bin, mich hierher zu stellen und zu schimpfen. Ich hab' nur das Wort Gottes zu verkünden. Das ist meine Aufgabe. Ob das jemandem gefällt oder nicht – das ist für mich wichtig. Auch das zu sagen, was man nicht so gerne hört.“

¹⁹⁷ Vgl. ebd. 139 (23-30): „Und ich sag' mal, diese Frohe Botschaft ist trotzdem eine Frohe Botschaft, weil – Jesus hat ja auch sehr viele Mahnreden gesprochen. Er hat uns ja eigentlich gemahnt, um von irgendeinem Unglück abzuhalten. Er mahnt uns ja in seinem Wort, dass wir dies und jenes lassen sollen. Oder dies und jenes machen sollen. Oder wenn wir das nicht machen, dass wir dann die Konsequenzen davon zu tragen haben. Das sind so Dinge, die – man kann nicht sagen, dass Jesus immer nur frohe Botschaften verkündet hat. Er war auch sehr – er hat mit Vollmacht gesprochen. Und das hab' ich auch mit reingebracht. Unsere Verantwortlichen in der Welt, in der Gesellschaft und Politik, die sprechen nicht mehr mit Vollmacht.“ – Hier stellen sich sehr stark theologische Anfragen. Der Diakon hat in der Homilie das Wort Gottes, das auch sehr ermahnend sein kann, auszulegen. Deshalb spricht er mit Vollmacht. Es geht nicht darum, die eigene Mahnbotschaft durch eine Formalanalogie zum Wort Gottes zu legitimieren. Das ist keine Ausfüllung amtlicher Vollmacht, sondern persönlich für sich in Anspruch genommene Vollmacht.

¹⁹⁸ Vgl. Anm. 545.

¹⁹⁹ Vgl. die Ausführungen in den Kapiteln 'Assistenz' (9.2.6) und 'Leitungsteilhabe' (9.2.7) zu Diakon I.

²⁰⁰ Vgl. hierzu die Bestimmungen im *Zeremoniale für die Bischöfe* (1998). – Z.B. singt der Diakon die Entlassung in der Feier der Vesper der Stundenliturgie (vgl. *Zeremoniale für die Bischöfe* 207); in der Taufe vollzieht der Diakon zusammen mit Bischof und Presbyter aktiv den Wasserritus, wenn mehrere Täuflinge anwesend sind

Der Begriff der 'Brückenfunktion' deutet auf eine funktionale Eigenschaft diakonalen Handelns. Dass er dennoch mit der Eigenschaft *Beschaffenheit* kategorisiert wird, liegt an der Beobachtung einer gewissen inhaltlichen Vielschichtigkeit. Brückenfunktion beschreibt zum Teil eine diakonale Funktion, ist aber mehr noch Haltung und ein Merkmal diakonaler Identität. Auch wenn die begrifflichen Grenzen zwischen Beschaffenheit und Funktion somit ungenau werden und der Trennschärfe entbehren, soll der Kategorisierung unter der Überschrift *Beschaffenheit* aus den genannten Gründen heraus der Vorzug gegeben werden.

Schon mehrfach ist das Bild der diakonalen Brückenfunktion in den Interviews angeklungen. Hier soll es anhand diakonaler Selbsteinschätzung vertieft werden. Diakon J, dessen Spiritualität in besonderer Weise durch die byzantinische Liturgie bereichert wird und der dadurch auch einen breiteren Erfahrungsschatz diakonalen Handelns besitzt, erkennt die Brückenfunktion im byzantinischen Ritus als zentrales diakonales Merkmal. Der Diakon ist nicht nur derjenige, der die Gemeinde auf die Christusrepräsentanz im Presbyter verweist²⁰¹ (z.B. im Hochgebet²⁰²), er ist auch die Stimme der Gemeinde, die das Gebet an Christus vermittelt²⁰³. Dies ist eine Brückenfunktion in doppelter Richtung (in der Ostkirche wird der Diakon deshalb mit einem Engel verglichen²⁰⁴), die darüber hinaus noch dramaturgisch-rituelle Funktion besitzt, indem der Diakon mit Monitionen und Akklamationen die Gemeinde durch die Feier begleitet und führt.²⁰⁵ Die Option für sein Wirken im römischen Ritus ist deshalb bei Diakon J auch stark von diesem Erfahrungshintergrund geprägt, wenn er sich von seinem

(vgl. *ebd.* 443); bei gemeinschaftlichen Feiern kann der Diakon Impulse zur persönlichen Besinnung geben (vgl. *ebd.* 628).

²⁰¹ Vgl. Diakon J 154 (16-20): „*Ich empfinde das auch in der Praxis viel mehr als wirkliches Zusammenführen der Gemeinde auf das, was eigentlich geschieht. Und der Priester hat eine höhere Funktion – denke ich – als bei uns im Westen. Da wird nämlich jeder noch mal hingeführt auf Christus, den er dann repräsentiert. Da passiert jetzt was – Leute passt auf!*“

²⁰² Vgl. *ebd.* 149 (21-25): „*Im byzantinischen Ritus ist wenigstens noch mal eine Geste da. Bei den Einsetzungsworten ist es mit der Stola Draufzeigen und das Verneigen. Und die Gemeinde sieht, zumindest wenn sie durch die Ikonostase gucken kann, in der Geste: Da kommt es jetzt drauf an, so wie das sowieso gängig ist, dass der Diakon auch optisch auf das verweist, was geschieht.*“

²⁰³ Vgl. *ebd.* 154 (15).

²⁰⁴ Vgl. *ebd.* (29ff.): „*Da wird es von dem, was sichtbar ist, wesentlich deutlicher. Gerade das Bild des Engels ist schon passend. Das ist der Bote, der hin und her schwirrt. Raus – rein, raus – rein. Und der auf das, was wichtig ist, hinverweist.*“

²⁰⁵ Vgl. *ebd.* 161 (18f.): „*Auch von der Sicht des Menschen her hat der Diakon die Aufgabe, die Menschen hineinzuführen in den Gottesdienst.*“ – ähnlich auch 154f. (12-17): „*Jeder weiß das, so wie der Lehrer es in der Schule auch macht: Passt auf! Es ist eine Befehlsform, aber es wirkt nicht so hart, wie es vielleicht ein Außenstehender im ersten Moment denkt. Ja, und dann der Hinweis – das ist auch sehr verkürzt: Weisheit, stehet aufrecht! Und immer wieder das Hineinnehmen der Gemeinde in das Gebet hinein. Wieder und wieder: Lasst uns beten zum Herrn! Ich empfinde das auch in der Praxis viel mehr als wirkliches Zusammenführen der Gemeinde auf das, was eigentlich geschieht.*“

eigenen Dienst mehr Hinführung als „Herumstehen“ wünscht.²⁰⁶ Besonderen Bedarf sieht er in der Eröffnung, wo diakonale Hinführung der Gemeinde wichtig wäre, statt mit dem Einzug und dem Bußakt, den er als hinführendes Element für besonders problematisch hält, in den Gottesdienst gerissen zu werden.²⁰⁷ Die schrittweise Einführung in die Liturgie, die im byzantinischen Ritus vom Diakon geleistet wird²⁰⁸, fordert er auch für die westlich-römische Liturgie.²⁰⁹

Teilweise agieren Diakone im Eröffnungsteil, wenn sie mit der Gestaltung beauftragt sind (z.B. Diakon Q), und nutzen die Einführung als Brückenschlag zur Homilie oder zu den Mitfeiernden (z.B. Diakon F mit einem besonderen Impuls für die Kinder²¹⁰). Eine besondere Form der Ein- und Hinführung vielleicht im Sinne von Diakon J ist die entfaltete Eröffnung durch Diakon G im Gottesdienst mit Behinderten. Die Mitfeiernden sind in dialogischer Struktur aktiv eingebunden, bringen ihre Anliegen ein, die der Diakon dann zusammenfasst (quasi wie eine byzantinische Eröffnungsekte²¹¹), und

²⁰⁶ Vgl. ebd. 161 (16ff.): „[...] er darf nicht nur rumstehen, sondern der Wortgottesdienst müsste anders gestaltet werden in Anlehnung auch an die byzantinische Tradition als ein hinführendes Element.“

²⁰⁷ Vgl. ebd. 153 (29-32): „Im Gottesdienst bei uns heißt es, innerhalb von zwei Minuten musst du drin sein. Da kriegst du erst mal deine Sünden um die Ohren geschlagen und – das geht nicht, das ist menschlich ein Quatsch. Und wenn du rausgehst, warst du immer noch nicht drin.“

²⁰⁸ Vgl. ebd. 154 (1-8): „Das ist in der Orthodoxie anders. Diese sehr menschliche Vermittlung – dieses Hineinführen – und da spielt natürlich auch das Singen eine Rolle. Dieses innerlich Einfinden – gut, die Tröpfeln natürlich auch anders rein in den Gottesdienst, als bei uns. In Griechenland ist das ganz schrecklich, aber in Russland nicht. Und da muss ich sagen, die Gemeinden, wo ich war – die Gottesdienste – da ist zwar auch Leben drin, aber die sind eigentlich schon pünktlich da. Und wenn Unruhe ist, dann werden die auch oft zurechtgepfiffen. Nicht von Priestern, sondern von den Babuschkas. Aber – ich werde hineingeführt. Und das ist Aufgabe des Diakons. Und dann die Bitten vorzubringen, die man aus dem Leben mitbringt.“

²⁰⁹ Vgl. ebd. 161 (20ff.): „Der Einleitungsteil ist rudimentär nur vorhanden – zack ist man drin. Da hätte der Diakon was in der Liturgie zu tun. Das würde ich mir wünschen, wenn man tatsächlich der Meinung ist, das hat Zukunft.“

²¹⁰ Vgl. Diakon F 90 (5-12): „Bei uns ist jeden Adventssonntag ein Element – außer dem einen Familiengottesdienst, der auch im Advent stattfindet – ein Element drinnen, das speziell auf die Kinder abzielt. So dass die Kinder – und man merkt es – wir haben so achtzig bis hundert Kinder fast jeden Adventssonntag morgens in unserer Kirche. Das ist eine ganze Menge. Natürlich machen auch viele mit – das ist nicht so, aber ich hab’ das Beispiel dieses Jahr entworfen mit Gestalten aus dem Advent. Jesaja, Johannes d. Täufer und der Engel, usw., also vier Gestalten. Und das hat die Schwester vom Kindergarten – hat sie gebastelt aus Draht usw. Und da war dann jeden Sonntag einer mehr gekommen.“ – Die Impulse sind stark katechetischer Art und vom Lehrerberuf des Diakons bestimmt. Die Brücke zu den Kindern, die hier geschlagen wird, steht in Kontinuität zu Kindergarten (gewährleistet durch die Schwester) und Schule.

²¹¹ Vgl. Diakon G 95 (2-12): „Bei uns kommen die Leute eine halbe Stunde bis eine Viertelstunde vor dem Gottesdienst schon rein. Sie haben bestimmte Plätze, setzen sich hin und warten, bis der Diakon kommt. Und dann erzählen sie dem Diakon alles, was so im Laufe der Woche, oder auch der Monate, oder auch heute ganz besonders, auf sie eingestürzt ist. Z.B.: Ich habe heute Geburtstag; ich hab’ heute Namenstag; ich heiß’ Maria; ich heiß’ Elisabeth und – und – und. Mein Vater hat Geburtstag oder Namenstag; oder meine Mutter ist ins Krankenhaus gekommen; oder es geht mir heute schlecht und das Wetter draußen; oder wir feiern morgen Fasching. Lauter solche Dinge kommen rein. Und die müssen im Gottesdienst auch mit erwähnt werden, und das mach ich auch. Und wenn um ½ 11 der Gottesdienst beginnt, dann ziehen wir feierlich ein und dann muss ich sämtliche Geburtstage, die in der vergangenen Woche waren, nennen.“

denken intensiv an verstorbene Angehörige und Freunde²¹². Natürlich ist diese Form situations- bzw. kontextabhängig, doch scheint hier eine Notwendigkeit der Hinführung erkannt und entsprechend umgesetzt zu sein. Es wird die Brücke zwischen Gottesdienst und Lebenswelt der Behinderten hergestellt, um Gottesdienst feiern zu können.²¹³

Ein längere Einführung bevorzugt auch Diakon K. Dabei scheint es sich um eine besinnliche Homilie als Statio zu handeln, die eine Brücke zum Leben der Menschen mit Reflexions- bzw. Bußcharakter schlägt.²¹⁴ Insgesamt definiert Diakon K die diakonale Brückenfunktion stärker handlungs- als hal-tungsbezogen. Somit ist für ihn diese Brückenfunktion auch in allen Arten von Gottesdiensten gegeben, wenn er z.B. Eltern in die Feier der Taufe miteinbezieht und so die Brücke zu deren Leben herstellt²¹⁵ – ähnlich auch in der Trauung – oder wenn er `ad hoc` Mitfeiernde in einer Wort-Gottes-Feier zum Kommunionsspendendienst `an den Altar` bittet und so neue und ungewohnte Verbindungen schafft.²¹⁶

Ausdrücklich von der Brücke zu den Menschen und ihrem Leben spricht Diakon A, wenn er diako-nale Brückenfunktion zwischen Gott und den Menschen definiert.²¹⁷ Liturgie muss für ihn in enger Beziehung zum Leben der Menschen stehen, und dies zu gewährleisten ist diakonal.²¹⁸ Allerdings

²¹² Vgl. ebd. 95f. (26f.1f): „Und dann denke ich auch an die Verstorbenen, für die wir beten, denn bei jedem Gottesdienst werden auch Verstorbene miterwähnt. Wenn natürlich Heimbewohner dabei sind, ganz besonders. Dann wird noch ein bisschen vom Leben, wo er gewohnt hat, auf welcher Bank er saß, erzählt – das muss dann alles rein.“

²¹³ Diakon G beschreibt anschaulich, welche Schwierigkeiten des Mitfeierns entstehen, wenn das Einbringen in der Eröffnung nicht funktioniert: „Und mir ist einmal passiert, wie ich am Anfang, dass ich einen nicht gesehen hab'. Der war in der letzten Bank, wollte aber irgend etwas wissen. Und erst bei den Fürbitten bin ich draufgekommen, und dann hab' ich gesagt: Jetzt sag du auch, was du auf dem Herzen hast. Und da hat er gesagt: Ja, ja, ja. Hat er gesagt. Mehr konnte er nicht sagen. Aber er war dann still und ruhig. Er hat gemerkt: Ich hab' ihn angehört. Seine Wünsche und was er hat, habe ich angenommen. Es muss also alles in den Gottesdienst rein.“ Ebd. 96 (2-8).

²¹⁴ Vgl. Diakon K 172 (8-11): „Außerdem merke ich, dass ich eigentlich ein Kyrieprediger bin. Das heißt, in der Regel ist mein Kyrie fünfzehn Minuten lang – ich übertreib' jetzt – und die Predigt, die kürze ich stark. In der Regel plage ich – oder versuche, etwas Kritisches in das Kyrie zu bringen und mach' das ein bisschen größer.“

²¹⁵ Vgl. Anm. 626.

²¹⁶ Vgl. Diakon K 173 (4-7): „Dann, z.B. bei den sogenannten Wortgottesdiensten, ist es schön jemandem aus der Gemeinde zu sagen: Es ist mir zu viel, alleine auszuteilen. Und ich glaube, es ist gut, wenn wir zu zweit oder zu dritt sind. Kommst du zu mir und hilfst mir mit? Und dann plötzlich Frauen sagen – ich durfte noch nie an den Altar!“ – Genau hier setzt K die `Pascha-Wirkung` diakonalen Handelns im Gottesdienst an, wenn er von einer Frau erzählt, die durch eine solche Einladung ihre durch Lebensumstände bedingte Verängstigung überwinden konnte. Vgl. ebd. (7-15). „Das war für sie wie eine Befreiung. Und das nutze ich im Gottesdienst aus.“ Ebd. (15).

²¹⁷ Vgl. Diakon A 10 (31): „Zwischen Gott und mir und den Menschen.“

²¹⁸ Vgl. ebd. (24-28): „Da denke ich – Liturgie muss Leben sein. Leben, das Gott nahegebracht wird und das von ihm jetzt wieder geheilt wird. Da klinge ich mich so gut ein wie ich kann. Und es könnte auch mal sein,

bemängelt er, dass diese diakonale Rolle noch viel zu wenig gefüllt ist. Was Diakon K bereits vollzieht, ist für Diakon A noch Option. Doch ist ein Einbringen 'so gut es geht' möglich und nicht völlige Option wie in der Sichtweise von Diakon J. Auch Diakon E spricht von einer Brückenfunktion zwischen Gemeinde und Pfarrer, die durch die Situation eines kommunikations-problematischen Pfarrers nicht immer möglich, aber umso notwendiger für die Gemeinde ist.²¹⁹

Spannungsfreier bewertet Diakon M seine Brückenfunktion zwischen Gott und Mensch bzw. zwischen Pfarrer und Volk.²²⁰ Bei ihm korrespondiert dies mit seinem Empfinden über gelungene Stellvertretung bzw. Repräsentanz.²²¹ In dem Maße, wie Gemeinde die diakonale Stellvertretung akzeptiert und mehr noch für nötig hält, gelingt Diakon M auch Brückenfunktion. Dabei war ihm immer wichtig, dass sich die Nähe zum Altar aus der Gemeindegliederzugehörigkeit ergibt.²²² Dies bewertet er als diakonalen Vorteil, aus der Gemeinde heraus gewachsen zu sein.²²³ Eine ähnliche Korrespondenz sieht auch Diakon S in seiner Repräsentation und seiner gelungenen Brückenfunktion zur Jugend:

„Dass die Leute sehen – das ist »unser« Mann, der ist auch bei der Eucharistiefeyer vertreten. Und ich persönlich kann da auch eine Brückenfunktion machen, wenn ich sag' zu der Jugend – ich mache auch Jugendarbeit, und die Jugend ist meistens hier fernstehend. Da kann ich sagen – machen wir mal einen Gottesdienst, oder ich bin dabei und da braucht ihr euch nicht zu schämen. Ihr könnt auch hochkommen.“²²⁴

Es ist bei ihm eine Brückenfunktion durch die Präsenz am Altar auf der einen, aber auch ein 'Brücken-bauen' durch aktive Einbeziehung Einzelner (konkret: Jugendlicher) auf der anderen Seite.

dass ich halt runtergehe und Leute hoch hole. Es ist viel wichtiger, als oben zu singen: »Geheimnis des Glaubens« – was ich eh' nicht kann. Ich kann's halt nicht, es ist so. Es sind erfolglose Versuche.“ – Seine Option besitzt für ihn hohe Wertigkeit. Der Seitenblick in sein Gesangsvermögen ist eher nebensächlich und beschäftigt ihn an anderer Stelle intensiver.

²¹⁹ Vgl. Diakon E 75f. (32f.1f.): „[...] also die Brückenfunktion schon in der Beziehung, dass man sagt, das macht's lebendiger. Und ich merk', die Leut' wollen es auch. Es freut sie, dass der Diakon dabei ist. Weil – ich muss sagen – doch zwei es lebendiger machen. Wenn man's zulässt.“ – Die letzte einschränkende Aussage weist auf die schwierige Situation mit dem Pfarrer. Vgl. Anm. 159 und 164.

²²⁰ Vgl. Diakon M 189 (5-8): „Für mich ist es sehr wichtig, auch den Dienst am Altar zu versehen, in der Liturgie mitzuwirken. Ich hab' da bestimmte Aufgaben zu erfüllen, die wir im Vorfeld mit dem Pfarrer besprochen haben. Die ich mache, auch in der Liturgie, um zu zeigen, dass der Diakon der Mittler ist zwischen dem Volk und dem Priester.“

²²¹ Vgl. Anm. 178.

²²² Vgl. Diakon M 191 (20-24): „Und das war vielleicht so ein Gedanke gewesen, dass viele gesagt haben: Da oben ist jetzt auch einer von uns. Jetzt nicht nur, dass der Priester ist da – der ist sowieso da. Aber da oben ist auch einer von uns. Und das Gefühl habe ich auch noch. Ich bin nicht einer – wenn ich hoch gehe, dass die sagen: Mensch, jetzt ist der schon wieder oben – jetzt ist der schon wieder da. Sondern dass die Leute irgendwo sagen: Aha, er ist da!“

²²³ Vgl. ebd. 189 (10-14): „Sondern ich war eher ein Typ, der sich nicht so oft da oben blicken lassen wollte, bevor ich zum Diakon geweiht worden bin. Das hat sich alles ergeben. Für mich ist das sehr wichtig, in der Liturgie meinen Dienst zu tun. Auch den Stellenwert des Diakons für die Gemeinde darzustellen. Mittler sein zwischen Volk und Kirche im Tun.“

Brückenfunktion zeigt sich bei den interviewten Diakonen als eine wichtige Eigenschaft ihres liturgischen Selbstverständnisses bzw. ihrer liturgischen Beschaffenheit. Mit der Metapher der 'Brücke' beschreiben die Diakone ihre vermittelnde Stellung zwischen Gott und den Menschen, zwischen Presbyter und der Fei ergemeinde, zwischen Altar und der Gemeinde und zwischen der Fei ergemeinde und Menschen bzw. Gruppierungen außerhalb der konkreten liturgischen Feier. Dabei besteht eine große Spanne zwischen reiner Option (Diakon J mit Ausnahme seines byzantinischen Erfahrungsraums, in dem er genau das Gegenteil empfindet), unbefriedigendem Gelingen (Diakone A, E), zufriedenstellender Umsetzung (Diakon M) und aktivem Nutzen der Brückenstellung für besonderes Einbeziehen Mitfeiernder in die Messe (Diakone K, S).

9.2.4 *Kontext – Funktion diakonalen Handelns*

Wenn nach den funktionalen Eigenschaften diakonalen Handelns in der Messe gefragt ist, entfaltet sich die inhaltliche Linie weiter, die mit den ursächlichen Bedingungen in Stellvertreterschaft und Repräsentanz ihren Anfang genommen hat. Was im diakonalen Selbstverständnis mit Brückenfunktion umschrieben wird, zeigt sich im Vollzug als eine vermittelnde Funktion, die kontextuell die einzelnen Handlungen bestimmt. Der Diakon kann vermittelnde Funktion zwischen dem Leben der Menschen und dem Gottesdienst wahrnehmen, wie dies von Diakonen gefordert (Diakon J) oder auch praktiziert (Diakone G, K) wird. Er ist Vermittler des Wortes Gottes in Evangelium und Homilie²²⁵. Nach der liturgischen Ordnung nimmt er auch die Vermittlung zwischen Gemeinde und Christus im Bittgebet wahr.²²⁶ Dies wird auf seine gelebte Wirklichkeit hin noch zu untersuchen sein.²²⁷ Vermittelnde Funktion sehen Diakone auch in ihrem Handeln im Eucharistischen Hochgebet und durch die Beteiligung an der Kommunionssp endung.²²⁸ Am umfassendsten sieht Diakon J seine vermittelnden Aufgaben in der Göttlichen Liturgie des byzantinischen Ritus. Neben vermittelndem Gebet und entsprechenden Akklamationen und Monitionen²²⁹ zieht sich die vermittelnde Eigenschaft des Diakons bis zum Ende der Liturgie durch. Er beschreibt auch das Austeilen des gesegneten Brotes zur Verabschiedung der Gemeinde als Ort diakonaler Vermittlung:

²²⁴ Diakon S 277 (12-17).

²²⁵ Vgl. Kapitel 9.2.5.1.

²²⁶ Vgl. AEM 132 (AEM 47 nennt nach dem Diakon auch den Kantor und andere Personen, IGMR 2002, 71 ergänzt noch den Lektor).

²²⁷ Vgl. Kapitel 9.2.5.2.

²²⁸ Vgl. die Kapitel 9.2.6.2 und 9.2.6.3.

²²⁹ Vgl. Anm. 203 und 205.

„Wo die Leute nach vorne kommen. Und wo man sich dem Einzelnen zuwenden kann. Das ist nicht nur während der Kommunion, wo enger Kontakt da ist, sondern hinterher beim Antidoron, wo ich oft erlebt habe, dass das nicht nur ein Austeilen ist, sondern wo dann miteinander gesprochen wird – auch wenn er zwischendurch vielleicht einem anderen dann weiter austeilt und den nicht so beachtet. Das sind Elemente, wo auch der Priester viel dichter am Volk ist. Und der Diakon steht sicher da in einer Funktion eines Helfenden.“²³⁰

Der Diakon vermittelt direkte Kommunikation zwischen Presbyter und einzelnen Mitfeiernden der Gemeinde. Diakonale Brückenfunktion zwischen Gemeinde und dem Presbyter hinter der Ikonostase ist nun nicht mehr (wie über weite Strecken der Liturgie) notwendig. Unmittelbarer Austausch am Ende des Gottesdienstes bewirkt persönliche Entlassung aus der Liturgie in den Alltag hinein. Doch ist dies nicht allein Kennzeichen des byzantinischen Ritus. Persönlicher Austausch steht auch am Abschluss diakonalen Handelns von Diakon T in der römisch-katholischen Messe. Er möchte nach dem sonntäglichen Gottesdienst offen sein für die Anliegen der Einzelnen und so seine vermittelnde Aufgabe über die Liturgie hinaus weiter wahrnehmen.²³¹

Anknüpfend an die ursächliche Notwendigkeit diakonalen Handelns ist aus funktionaler Perspektive noch einmal die rituell-zeremonielle Funktion des Diakons in der Messe in den Blick zu nehmen. Diakon I versteht sich als Anwalt der Rubriken und will den Gottesdienst vor Aktionismus bewahren.²³² In dieser Option für eine Liturgie, die tragende Wirkung hat und nicht nur durch Aktion geprägt ist, zeigt Diakon I auch eine wichtige inhaltliche Komponente seiner 'Anwaltsfunktion'.²³³ In

²³⁰ Diakon J 155 (18-23).

²³¹ Vgl. Diakon T 291 (18-22): *„Und für mich ist auch nachher wichtig – nach dem Gottesdienst – ansprechbar zu sein, auch für einzelne Leute aus der Gemeinde. Die wissen, da ist er da, da kann ich auf ihn zugehen, wenn ich irgendetwas brauche – benötige. Oder da ist dies oder jenes – als Ansprechsituation nach dem sonntäglichen Gottesdienst.“*

²³² Vgl. Anm. 193.

²³³ Vgl. Diakon I 132 (19-24): *„Aber trägt das auch für die andere Zeit? Und da habe ich die Erfahrung gemacht – als ich Jugendgottesdienst gemacht hab' mit Band und so. Oh – das war ja prima. Mensch, das war prima – das war gut. Gut, wir haben uns gefreut – es war gut. Aber es war nachher nichts mehr bis zu einem nächsten Gottesdienst im Jahr. Vielleicht war das zwei Mal im Jahr. Und dann hat man sie auch nicht gesehen in der Zwischenzeit. Die bekommen von Eucharistie oder von Liturgie nichts mit. Die machen nur einen Gottesdienst – Action.“* – Leider fehlen Diakon I die geeigneten Strategien, den gemachten Beobachtungen entgegenzutreten. Seine bereits geschilderte Reaktion in einer mahnenden Verkündigung verfehlt seine Wirkung. Vgl. Anm. 196 und 197. – Dahinter könnte sein persönliches Unverständnis über heutige Mobilität und schnellwechselnde Lebensphasen besonders bei Jugendlichen stehen, was er als mangelndes Liturgieverständnis diagnostiziert: *„Ich weiß nicht, an was es liegt. Entweder versteh'n sie es nicht. Wir haben da so eine Zeit lang immer Ministrantengottesdienste gemacht, am Samstag früh um 8 Uhr, speziell für unsere Ministranten. Es waren zwar auch nicht alle da, aber so eine Regelmäßigkeit von fünfzehn Ministranten waren immer da, mit anschließendem Frühstück. Und die habe ich – diese Gottesdienste – die Ministranten auch selber vorbereiten lassen. Wortgottesdienste – manchmal habe ich sogar Kommunion-spendung gemacht, wenn es ein schöner Kreis war. Das waren sehr wenige gewesen, aber das Erleben, was Liturgie, was Gottesdienst ist, was Erfahrung ist – das war für mich wichtig. Und dieser Kreis hat sich gehalten – sehr lange sogar. Und aus diesem Kreis hat sich ein Gebetskreis entwickelt für Abendgebete. Das war auch eine lange Zeit, aber dann ist plötzlich einmal ein Loch – dann gehn sie alle weg, diese jungen Leute. Die gehen dorthin und dorthin, die ich eigentlich bräuchte zum Weitertragen. Die sind*

seiner Sorge um den Erhalt der Gleichwertigkeit von Wortgottesdienst und dem Eucharistieteil der Messe zeigt sich seine Angst vor einer Schiefelage zwischen eucharistischem Geschehen und katechetischer Verkündigung.²³⁴ Daneben betreut er im Gottesdienst auch die Ministranten zeremoniell entsprechend seiner seelsorglichen Zuständigkeit.²³⁵

Auch die Diakone O und H sehen sich in zeremonieller Aufgabe. Diakon H sorgt sich um rituelle Sicherheit für Ministranten und Gemeinde. Aber auch die eigene Sicherheit im liturgischen Handeln liegt ihm am Herzen, um frei zu sein für den inhaltlichen Mitvollzug.²³⁶ Bei Diakon O ist es eher eine persönliche Vorliebe für die Liturgie²³⁷, die ihn bereits vor seinem Diakonatsamt zur Wahrnehmung zeremonieller Verantwortung veranlasste.²³⁸ Für ihn gehört es zur wichtigen diakonalen Aufgabe, in der Messe rituelle Sicherheit zu geben.²³⁹ Eingeschränkt schließt sich Diakon P dieser Meinung an und sieht die Notwendigkeit vor allem bei Presbytern zur Aushilfe. Im diakonalen Buchdienst des Dia-

plötzlich fort. Und dann muss ich wieder schauen – wie fang' ich wieder neu an?“ Diakon I 141 (22-33). – So bleiben ihm wichtige Beobachtungen gerade in der Konsequenz für die Eucharistie, ohne aber bei Jugendlichen anschlussfähig zu sein.

²³⁴ Vgl. *ebd.* 132 (10-14): „*Und der Ablauf überhaupt, dass der seinen Charakter hat, und nicht am Schluss irgendwas anderes dabei rauskommt. Das ist schon mehr ein Wortgottesdienst, als Eucharistiefeier. Das soll's nicht sein, denke ich mal. Das ist mein Empfinden, ein anderer mag schon wieder anders darüber denken.*“ – Die Konflikte, die seine Art der Konfliktbewältigung ausgelöst hat (Vgl. Anm. 195 und 196), haben Diakon I in der Äußerung richtiger Beobachtungen vorsichtig werden lassen.

²³⁵ Vgl. *ebd.* 134 (9ff.): „*Und da muss ich mindestens vorher Zeit haben, mit den Ministranten, um das durchzusprechen, was da jetzt abläuft.*“

²³⁶ Vgl. Diakon H 128 (14-20): „*Aber das sind Kleinigkeiten, die vielleicht doch nicht so unwichtig sind. Gerade bei diesem einen Punkt. Also, um erst einmal eine gewisse Sicherheit auch bei den Mitfeiernden zu schaffen und auch für die Gemeinde. Manchmal muss man ein bisschen aufpassen, dass die Liturgie, wenn man sie feiert, nicht so ein Herumgestolpere wird. Darum halt' ich's auch für wichtig, dass der Diakon bei Ministrantenproben auch mal mit dabei ist. Gerade, wenn er nicht so oft in der Liturgie mit dabei ist. Oder – wie ich, der ich nicht aufgewachsen bin in der katholischen Liturgie.*“ – Seine persönliche Lebenssituation als Konvertit, macht Diakon H noch sensibler für rituelle Sicherheit.

²³⁷ Vgl. Anm. 91 und 92.

²³⁸ Vgl. Diakon O 221 (8ff.): „*Ich denke – ich war so über Jahre hinweg, auch schon vor der Diakonatsweihe so was wie der Zeremoniar hier. Ich bin also ein Diakon, der vielleicht auch heute – wo gesagt wird, der macht sehr, sehr viel Liturgie.*“ – Stolz ist Diakon O deshalb auch auf seinen Ruf, ein guter Praktikumsbegleiter für das Erlernen liturgisch-diakonaler Tätigkeit zu sein: „*Wenn Diakone bei mir Praktikum gemacht haben – das waren zwei, dann hieß es: Wenn du zum O. gehst, dann wirst du auf Liturgie getrimmt. Und das scheint mir wichtig zu sein.*“ *Ebd.* (10ff.).

²³⁹ Vgl. *ebd.* (12-15): „*Wenn ein Diakon nicht weiß, wie er sich zu benehmen hat am Altar, wo er zu stehen hat, und was er zu machen hat – das bisschen, was er schon macht – wenn er das nicht weiß, und das erleb' ich immer wieder einmal, ohne dass das jetzt als Kritik kommt, weil sie es vielleicht nicht gezeigt kriegen – dann ist das schwach.*“ – Dabei hat O bereits vorher sein Bedauern über die sehr eingeschränkte und ministrantenhafte Assistenz zum Ausdruck gebracht. Vgl. *ebd.* (1ff.): „*Und das ist natürlich das, was der römisch-katholische Diakon in der Eucharistiefeier macht – ist sehr, sehr spärlich, sehr mager. Das kann alles ein Ministrant machen, außer das Evangelium singen.*“

kons propagiert er die diakonale Hilfestellung.²⁴⁰ Die von ihm bei anderen Diakonen wahrgenommene Unsicherheit empfindet er defizitär.²⁴¹ Eine eher implizite Art von ritueller Disziplinierung nimmt Diakon G als Behindertenseelsorger ein, wenn er bei den vielen offenen dialogischen Elementen (die hinführenden Dialoge wurden bereits dargestellt²⁴²) auf zeitliche Begrenzungen achten muss, um den Gottesdienst nicht völlig aus der liturgischen Stringenz geraten zu lassen.²⁴³ Im Interesse der Behinderten steht auch seine Sorge um stimmige Symbolik, die er in diesen liturgischen Feiern für besonders wichtig erachtet. Anschaulich erzählt er am Beispiel einer Firmung, wie er im Verstehensinteresse seiner Feiergemeinde den Beginn solange verzögert hatte, bis die vergessenen Bischofsinsignien dem Bischof nachgebracht werden konnten. Ein Bischof ohne Insignien wäre für seine konkrete Gemeinde nicht erkennbar gewesen.²⁴⁴

Diakonale 'Anwaltsfunktion' zeigt sich bei den interviewten Diakonen mit einer gewissen Spanne. Die rein zeremonialen Bemühungen als Sicherheit für Gemeinde und Presbyter bzw. auch die eigene Sicherheit stehen auf der einen und die stärker inhaltlichen Bemühungen um Eucharistie und Stringenz im Vollzug auf der anderen Seite. Dabei geht es nicht um qualitative Wertung, denn beide Anliegen erscheinen berechtigt.

9.2.5 *Strategie – Gestaltung*

Richtet sich der Blick auf die konkreten Handlungen und Handlungsstrategien, so lassen sich zwei Perspektiven unterscheiden. In der ersten stehen die Handlungen selbst im Vordergrund, welche nach zwei Kategorien, dem Gestaltungsauftrag und der reinen diakonalen Assistenz unterschieden

²⁴⁰ Vgl. Diakon P 247 (27-32): „*Da kommt ein ausländischer Priester, oder es kommt einer, der ganz schlecht sieht. Und dann, wenn man ihm nicht behilflich sein kann, das mein' ich, das gehört zum Assistieren dazu, dass ich ihm wirklich helfe. Oder bei einem ausländischen Priester – da muss man jedes – vom „Im Namen des Vaters“ bis „Der Herr sei mit euch“ – muss er ablesen unter Umständen. Wenn man da nicht wirklich sicher ist, kann man eigentlich nicht dienlich sein.*“ – Siehe zum diakonalen Buchdienst auch Kapitel 9.2.6.2

²⁴¹ Vgl. Diakon P 247f. (32f.1f.): „*Ich seh' manche, die sind zwar sehr ehrfürchtig, stehen zwei Schritte hinter dem Priester bei der Eucharistiefeyer, aber ich mein', es gehört ein Buchdienst auch dazu. Und das hab' ich – da hatte ich Glück bei meinem Praktikumpfarrer –, sehr intensiv gelernt, und das hat mir viel genützt.*“

²⁴² Vgl. Anm. 211.

²⁴³ Vgl. Diakon G 97 (23-28): „*Nur, ich muss halt aufpassen, dass der Gottesdienst nicht eineinhalb Stunden oder gar zwei Stunden dauert. Denn dann kommen die, und sagen wieder: Denk' ans Mittagessen. Denn um ½ 12 ist Mittagessen. Denn ich könnte – ich hab' es schon ein paar Mal erlebt, so viele Lieder, die die so begeistern, dass die sagen: O Augenblick, verweile doch, du bist so schön – ich will gar nicht mehr woanders hin. Ich will immer hier weitersingen. Da muss ich dann sagen: wir müssen auch Schluss machen. Damit wir wieder weiterkommen.*“

²⁴⁴ Vgl. *ebd.* 101 (16-29).

werden können. Die zweite Perspektive geht eher vom Handelnden aus und fragt nach seiner Leitungsteilhabe.

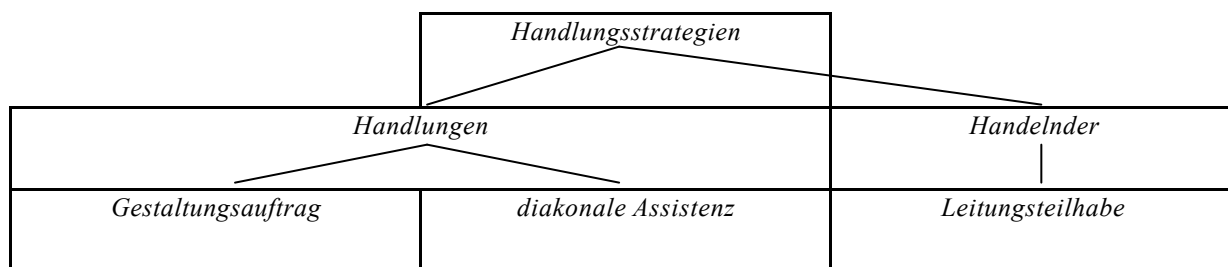


Abbildung 14: 'Der Diakon in der Messe' - Handlungsstrategien

Der diakonale Gestaltungsauftrag für die Messe wird an erster Stelle besprochen, da er handlungsbezogen breiter gefasst ist und in der Regel die Assistenz impliziert.²⁴⁵ Als Ursache für einen diakonalen Gestaltungsauftrag wäre die Stellvertretung bzw. die seelsorgliche Zuständigkeit des Diakons für einzelne Gruppen oder gemeindliche Handlungsfelder anzusehen und ist, wie in den vorangegangenen Kapiteln dargelegt, Sichtweise einiger interviewter Diakone. In der Konkrektion für die Gestaltungsbeauftragung aber nennen Diakone viel mehr formale Gründe, die auf Absprache im Seelsorgeteam bzw. mit dem Pfarrer beruhen. Dass dies durchaus als defizitär wahrgenommen wird, beweist Diakon H, der eine Diskrepanz zwischen Anliegen und Erfahrungen der diakonalen Einsatzfelder und der Regelmäßigkeit diakonaler Gestaltung erlebt.²⁴⁶ Die Möglichkeit, sich durch Gestaltung in die Messe einzubringen, erlebt Diakon K selten. Er handelt stärker selbstständig in anderen Gottesdienstformen, denn

*„ansonsten ist schon noch die heilige Kuh wichtig. Der Priester, der kommt und die Wandlungsworte spricht. Das ist »Abrakadabra«, das braucht's einfach. Ich feiere gerne Liturgie in anderen Kreisen. Z.B. mache ich wenigstens einmal im Monat einen Gottesdienst mit Jugendlichen aus unseren Projekten.“*²⁴⁷

²⁴⁵ Der Gestaltungsauftrag beinhaltet neben der Assistenz meist den Verkündigungsauftrag des Diakons, der immer die Homilie (vgl. 9.2.5.1), zum Teil auch Fürbitten (vgl. 9.2.5.2) und die Einführung in den Gottesdienst umfasst. Ohne Assistenz wäre das Handeln des Diakons rein homiletisch und würde der Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistieteil wenig dienlich sein. Keiner der interviewten Diakone hat von einer Gestaltung ohne implizite Assistenz gesprochen. – Der Verkündigungsauftrag ist aber auch nicht unter diakonale Assistenz zu subsumieren (vgl. H. Rennings, Der liturgische Dienst des Diakons 72), so dass beides differenziert und doch aufeinander bezogen betrachtet werden kann.

²⁴⁶ Vgl. Diakon H 114 (5-9): „Und bis jetzt habe ich noch nicht erlebt, dass ich sage: Jetzt muss ich – ich muss heute jetzt unbedingt mal was dazu sagen, oder an diesem Wochenende etwas dazu sagen. Weil ich halt doch nicht immer regelmäßig in der Liturgie dabei bin, und sich das dann einfach nicht mehr aus dem Zusammenhang – aus dem zeitlichen Zusammenhang nicht mehr ergibt.“

²⁴⁷ Diakon K 163 (18-21). – Diese Gottesdienste haben eine offene Form und erinnern in seiner Beschreibung an Wort-Gottes-Feiern, die allerdings durchaus auch quasi-eucharistische Züge annehmen können: „Ich wähle bisweilen auch Einsetzungsworte. Da sage ich ganz klar: Wir sitzen jetzt hier und essen Brot. Und das ist so ein ganz starkes Zeichen für mich. Dieser Jesus hat auch das Brot genommen und hat es seinen Freunden gezeigt und hat gesagt: Schaut, wenn ihr dieses Brot esst, dann denkt an mich. Und das tun wir gerade. Das geht aber auch nicht immer, sonst ist es abgelutscht. Das ist spürbar.“ Vgl. ebd. 167 (23-28).

Wenn Diakon K den Gestaltungsauftrag für den Gemeindegottesdienst erhält, ist er mit der Vertretung des Pfarrers verbunden, so dass er dann auch Vorsteher einer Wort-Gottes-Feier ist.²⁴⁸ In der Reaktion der Gemeinde kann er dabei nicht nur Enttäuschung über den fehlenden Pfarrer spüren, sondern auch zunehmende Akzeptanz seines eigenen Profils.²⁴⁹ Dass es dabei zu keiner Rivalität zwischen Pfarrer und Diakon kommt, liegt an beider Persönlichkeit, die sehr stark ausgeprägt und eigenprofiliert und dabei doch sehr kommunikativ ist.²⁵⁰ Ein grundsätzliches Interesse an mehr Gestaltungsmöglichkeit lässt Diakon K erkennen, wenn er gerne Aushilfen an anderen Orten annimmt.²⁵¹ Der besondere Reiz der Aushilfen liegt für ihn in der missionarischen Verkündigung, die er zu seinen Charismen zählt – bestärkt durch Rückmeldungen der Gemeinden.²⁵² Ablehnend dagegen steht er Predigtreihen gegenüber, die als Intention Arbeitserleichterung vermuten lassen.²⁵³ Hier fühlt sich Diakon K weder in seiner Person, noch in seinem Dienst ernst genommen.

Von regelmäßiger Gestaltung einmal monatlich berichten mehrere Diakone (A, F, I, Q und T). T hält dies für ausreichend, da es ihm anders als Diakon H gelingt, seine Themenfelder und Anliegen adäquat mit einfließen zu lassen. Dies liegt an der flexiblen Absprachemöglichkeit mit dem Pfarrer, so dass diakonale Gestaltung inhaltlich motiviert sein kann und die monatliche Gestaltung zur Durchschnittsangabe wird.²⁵⁴ Eine höhere Gestaltungsfrequenz kann er sich nicht vorstellen, was weniger

²⁴⁸ Vgl. *ebd.* (20f).

²⁴⁹ Vgl. *ebd.* 171f. (32f.1f.): „Abstrakter, weil – ein Teil der Leute, kommen wegen dem Pfarrer, und die sind enttäuscht, wenn er nicht da ist. Es kommen mittlerweile sicherlich auch Leute, die kommen gerade, weil ich dran bin. Das sind aber wenige – ganz wenige. Und es gibt Leute, die sind offen für alles.“

²⁵⁰ Vgl. *ebd.* 174 (7-10): „Weil die Beziehung zwischen mir und dem Pfarrer eine sehr gute Beziehung ist, hab’ ich damit wenig Probleme. Und ich stehe gerne – und das sag’ ich ganz klar. Ich stehe, obwohl ich selber eine sehr starke Persönlichkeit bin, gerne einen Schritt rechts neben meinem Pfarrer. Damit habe ich überhaupt keine Probleme.“ – Dabei ist ihm das Eigenprofil auch in Abgrenzung zum Pfarrer recht wichtig. Vgl. *ebd.* 176 (5ff.): „So wie ich den Pfarrer nicht nachmachen kann – kopieren kann. Wird mir ja auch ein Stück vorgehalten, dass ich so anders bin. Das hätte der Pfarrer nie so gesagt – ja Gott sei Dank!“

²⁵¹ Vgl. *ebd.* 172 (25-31): „Aber wenn einmal wirklich jemand ausfällt, dann komm’ ich gerne. Bin zutiefst berührt von der Offenheit, die mir da entgegenkommt. Leute, die wirklich sagen – die hier z.B. einen alten Pater haben, der monoton seinen Gottesdienst runterliest – Amen, und dann gehen wir wieder. Und ich einfach so – wie ich halt sonst auftrete – und mir Leute, Alte und Junge, sagen: Das hat uns so berührt heut’. Können Sie nicht wieder mal kommen? Da ist so ein Hunger – das berührt mich. Und das macht mir Spaß – in die Fremde zu gehn, wo mich niemand kennt.“

²⁵² Vgl. Kapitel 9.2.5.1.

²⁵³ Vgl. Diakon K 172 (23ff.): „Ich weigere mich, Gottesdienste zu halten, wo ich merke, da werden vier Notprediger für Fastensonntage eingeladen und so. Das mach’ ich nicht mehr – da weigere ich mich.“ – Mit ‚Notprediger‘ bezeichnet Diakon K die Prediger einer Predigtreihe, deren Einladung nur zur Entlastung des Orts Pfarrers erfolgt und nicht inhaltlich motiviert wirkt.

²⁵⁴ Vgl. Diakon T 293 (18-24): „Wenn da sich etwas ergibt, werde ich das immer mit unterbringen. Ich bin da auch so, wenn bestimmte Tage sind, wo ich sag’: Das ist ein Punkt für mich als Diakon, wo ich mich vom Predigtendienst einbringen möchte – ist das vom Pfarrer her in Ordnung. Da gehen wir von der Einteilung der Predigten her locker miteinander um. Es kann auch sein, dass ich zweimal sonntags dann dran bin,

mit seiner nebenberuflichen Situation zusammenhängen dürfte, als mit seiner Vorliebe in anderen Tätigkeitsbereichen. Anders als Diakon K empfindet er kein Verkündigungsscharisma.²⁵⁵ Auch Diakon Q kann sich keinen häufigeren Gestaltungsdienst vorstellen und begründet dies ebenfalls inhaltlich.²⁵⁶ Dies steht auch im Zusammenhang mit seiner zeitaufwendigen Vorbereitung. Die persönliche Nähe zu den Menschen der eigenen Heimat bringen für ihn den diakonalen Vorteil authentischer Verkündigung, der sich für ihn auch durch Gemeinderückmeldungen bestätigt.²⁵⁷ Gleichzeitig erfordert dies von ihm aber auch längere Phasen der Bisoziation²⁵⁸, der Auseinandersetzung mit den Themen und Anliegen der Gemeinde.²⁵⁹

Wie die Diakone T und Q spricht auch Diakon E von einem monatlichen Gestaltungsauftrag – allerdings als Option.²⁶⁰ Seine Gestaltungsfrequenz ist höher und lässt ihn eigene Grenzen erspüren²⁶¹, auch wenn die lobende Rückmeldung der Gemeinde für ihn ebenso wie die in seinen Augen mangel-

und dann wieder Luft ist. Da ist die Möglichkeit, von mir aus immer zu sagen, jetzt wär' mal was da angebracht. Und da möchte ich gern was einbringen.“

²⁵⁵ Vgl. *ebd.* (11-15): „Diesen Predigtendienst hab' ich einmal im Monat, und mehr möchte ich eigentlich auch gar nicht. Das ist für mich vollkommen ausreichend. Gut, wenn Feiertage sind, teilen wir es uns auf, dass ich auch da den Pfarrer ein bisschen entlasten kann. Aber im Grund genommen ist es nicht mein persönlicher Wunsch, da stärker tätig zu sein. Ich tu' mich lieber, oder leichter in der praktischen Arbeit.“

²⁵⁶ Vgl. Diakon Q 263 (26-29): „Es wäre schon Stress, wenn ich jeden Sonntag eine Predigt machen müsste. Ich kann für die, die das machen müssen, schon nachfühlen. Es ist nicht so einfach, immer wieder eine neue Idee zu haben.“

²⁵⁷ Vgl. *ebd.* 251 (13-21): „Wenn ich z.B. bei der Predigt oder so –, dann denke ich, dass die Leute spüren: Halt – sie kommen drin vor. Sie sagen auch immer – das was du sagst, das verstehn wir, weil wir wissen, du erfährst das selbst. Und du bist bei uns mit in den Bereichen dabei, wenn irgendwo – wenn für einen Verein gepredigt wird, oder wenn die Fußballer Jubiläum haben, oder die Feuerwehr, und ich bin derjenige, der die Predigt hält. Dann kann ich auch ganz konkret auf die Situation eingehen, weil ich in den Vereinen miteingebunden bin. Und das sagen die auch hinterher, bei der Feuerwehr und bei den Fußballern, bei denen ich bei beiden Vereinen aktiv bin. Und da sagen sie: Mensch, das hat heut' ganz genau gepasst. Aber wir wissen halt – du gehörst ja auch zu uns.“

²⁵⁸ Mit dem Begriff der 'Bisoziation' wird in der Homiletik die Auseinandersetzung des Verkündigers mit der Lebenssituation der Hörer bezeichnet. In der Vorbereitung zum Gottesdienst versucht der Prediger seinen „Horizont mit dem Horizont der Hörer zu verschmelzen“. R. Zerfuß, Grundkurs Predigt 72.

²⁵⁹ Vgl. *ebd.* 263 (16-26): „Und für mich ist immer auch wichtig, dass ich lange genug vorher Zeit hab', dass ich nicht in Zeitdruck komm'. Wenn ich weiß, ich hab' in zwei oder drei Wochen eine Sonntagspredigt, da kann ich jetzt schon mal schauen, was ist da dran. Und da fallen mir manchmal – so wenn man das im Hinterkopf hat, das muss nicht im Vordergrund stehen – das muss jetzt mit aller Gewalt fertig sein. Heute ist Samstag – morgen ist Sonntag. Heut' muss ich fertig werden. Wenn ich das zwei Wochen schon im Kopf hab' – da geht es mir so, dass mir auch während der Arbeit manchmal die Idee kommt, obwohl es mit der Arbeit, die ich jetzt gerade mach', gar nichts zu tun hat, kommt mir manchmal eine Idee. Und das kann ich mir irgendwo aufschreiben, oder merk' mir's. Und kann das sehr gut verwenden, ohne dass ich schon unter Zugzwang steh'. Und ich kann hinterher sagen: Nein, es passt doch nicht dazu. Diese Vorausplanung, ohne unter Zeitdruck zu stehen.“

²⁶⁰ Vgl. Diakon E 73 (16f.): „Mir wär's am liebsten einmal im Monat – würd' ich sagen, würde mir genügen.“

²⁶¹ Vgl. *ebd.* (13f.): „Und für mich – ich hab' jetzt im Februar vier Predigten gehabt und ich muss sagen, mir ist das zu viel.“

hafte Gestaltung durch den Pfarrer Ansporn ist.²⁶² Die Kommunikationshemmung des Pfarrers ist nicht nur problematisch für die Gemeinde, sondern drängt ihn auch, häufiger die Gottesdienste zu gestalten.²⁶³ Die Rückmeldungen der Gemeinde aber auf die eigene Gestaltung decken sich mit seinem Empfinden positiver Spannung, die durch seine Verkündigung entsteht und ihm Sicherheit gibt.²⁶⁴ Defizitär bewertet er seine zu schmale theologische Ausbildung über den dritten Bildungsweg²⁶⁵, doch versucht er dies ähnlich wie Q durch ausführliche Basisoziation zu kompensieren.²⁶⁶ Die Bedürfnisse der Zuhörer sind für ihn Anspruch an seine Gestaltung und Verkündigung.²⁶⁷ Deshalb kann er sich wöchentliche Gestaltung ebenfalls nicht vorstellen und versucht, sich entsprechend zu beschränken.²⁶⁸

Stärkste Einbindung in die Gestaltung erfährt Diakon G, der beinahe als einziger²⁶⁹ aufgrund seiner seelsorglichen Zuständigkeit diese Rolle durchgehend einnimmt. Wie ausgeprägt Gestaltung in seinem Fall aussehen muss, konnte bereits bei der Frage nach der Einführung anklingen.²⁷⁰ Generell bedarf es für eine behindertengerechte Gestaltung des Gottesdienstes großer Freiheit.²⁷¹ Dass dies möglich ist, liegt zum einen an der guten Kooperation mit dem Pfarrer²⁷², birgt aber auch die Gefahr der

²⁶² Vgl. *ebd.* (8-12): „[...] ich muss sagen – ich krieg’ sehr viel Anerkennung. Die Leute sagen mir sofort, das war gut, die Predigt, das höre ich sofort – ja. Und dann nach der Kirch’ – also, manche sagen, das war super. Ich denke, man wird belohnt dafür, wenn man versucht, einfach da was rüberzubringen.“

²⁶³ Vgl. *ebd.* 74 (2ff): „Und ich muss sagen, ich ärger’ mich immer mehr, wenn ich merke, der Pfarrer nudelt seine Sachen runter und ich find’, man betrügt die Gemeinde. Weil man in der Liturgie – in der Eucharistiefeyer, viele Möglichkeiten hätte.“ – Die Pfarrer-Problematik in der Arbeit von Diakon E zieht sich durch viele liturgische Felder und verdichtet sich in der Eucharistie. Im Kapitel über die diakonale Teilhabe an der Leitung wird dies weiter zu untersuchen sein. Vgl. ab Anm. 496.

²⁶⁴ Vgl. Diakon E 73 (21ff): „Die Leute – ich mein’, jede Predigt ist irgendwie, kann ich sagen, manchmal spüre ich auch – die ist unheimlich gelungen. Und du merkst es sofort, die Leute die sitzen drin, die hören zu – vom ersten bis zum letzten Augenblick.“

²⁶⁵ Vgl. *ebd.* (18-21): „Ich merke, ich kann nicht – ich bin natürlich kein Theologe auch und habe diese Ausbildung nicht – ich versuch’ s wirklich, irgendwie kommen zu lassen. Auch vom Leben her kommen zu lassen, und ich merk’ genau, das kommt rüber.“

²⁶⁶ Vgl. *ebd.* (17f): „Und die Predigtvorbereitung für mich geht im Grund mindestens eine Woche.“

²⁶⁷ Vgl. *ebd.*

²⁶⁸ Vgl. *ebd.* (14ff): „Ich muss sagen, du kannst nicht immer was aus den Fingern saugen und irgendwann wird es dann abgehoben intellektuell und ich – ich versuch’ wirklich, mich zurückzunehmen und nicht zu oft zu predigen.“

²⁶⁹ Ähnlich ist es nur bei Diakon J, der zweimal monatlich für die Kurgäste als Seelsorger den Gottesdienst gestaltet.

²⁷⁰ Vgl. Anm. 211.

²⁷¹ Vgl. Diakon G 97f. (30ff.1): „Ja, sehr. Da kann man bestimmte Dinge einbauen, bestimmte Dinge weglassen und sagen: Dieser rote Faden, den zieht man so durch. [...] und da ist dann die Eucharistie dabei.“

²⁷² Vgl. *ebd.* 98 (1ff): „Und da muss ich immer den Pfarrer bitten. Der hält dann den Gottesdienst ab der Gabenbereitung weiter. Dann ist der Gottesdienst so ziemlich normal. Dann kann ich nur noch mit Liedern die Leute begeistern.“

Zweiteilung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier in sich. In diesem – aus liturgietheologischer Perspektive – nicht unproblematischen Handeln fühlt er sich durch die kirchenamtliche Aufsicht gedeckt.²⁷³ Dies bringt ihn zu einem ausdrucksstarken Bild für seine eigene Rolle:

„Ich will mal so sagen, ich bin hier der Papst. Und ich mach' halt das, was ich mir vorstelle: Das ist richtig!“²⁷⁴

Seelsorgliche Zuständigkeit steht hier in starker Spannung zur amtlichen Kompetenz des Diakons und geht so auf Kosten liturgischer Stringenz und der Einheit im liturgischen Vollzug.

9.2.5.1 Verkündigung

Weiterhin im Blick auf die Situation von Diakon G soll der Fokus von der Gestaltung allgemein auf die Verkündigung spezifiziert werden. Die Verkündigung (Schwerpunkt in der Messe ist hierbei die Homilie) ist wichtigstes Element der diakonalen Gestaltung, wie dies auch bei Diakon G deutlich wird. Seine Sondersituation verlangt noch einmal mehr, neben großer Sorgfalt in der Vorgehensweise, eine breite Formenvielfalt, um seine Gemeinde in der großen Behinderteneinrichtung adäquat erreichen zu können. Dabei kann er die Erfahrung machen, dass bei richtiger Aufbereitung mehr Fassungsvermögen vorhanden ist, als vordergründig scheint.²⁷⁵ Im Vergleich zu dieser positiven Bedingung für sein Handeln in der Verkündigung, ist die intervenierende Bedingung seiner eigenen Ausbildung eher negativ. Diakon G hat sie als zu theologisch erlebt und kaum hilfreich für die konkrete Umsetzung, was für seine besondere Situation noch defizitärer war.²⁷⁶ Um biblische Inhalte und biblische Botschaft adäquat umzusetzen, sind neben der Verwendung einer authentischen Sprache auch

²⁷³ Vgl. ebd. 109 (1ff): *„Aber da – ich muss sagen, ich habe keine Hemmungen. Und ich war so stark, und ich muss auch sagen: Ich hab' die Rückendeckung vom Weihbischof. Ich konnte als Behindertenseelsorger so handeln und ich kann auch hier so handeln.“*

²⁷⁴ Ebd. 108 (20f.).

²⁷⁵ Diakon G schildert den 'Erfolg' seiner Kommunionkatechese bzw. das non-verbale Ausdrücken inhaltlichen Verstehens einer Behinderten – zumindest in der Deutung von Diakon G: *„Es ist mir einmal passiert, dass eine kein Brot von einem anderen angenommen hat. In der Vorbereitung haben wir es zweimal probiert. Und die hat das immer weggelegt. Und dann musste immer der Mitarbeiter ihr das Brot geben. Und ich habe gesagt: Das macht doch nichts – ich geb' dem Mitarbeiter die Heilige Kommunion. Und er kann sie ihr dann geben. Und gerade bei der Erstkommunion, wo die Schwestern schon hinten aufgepasst haben – wo der Pfarrer aufgepasst hat, was passiert jetzt? Da geb' ich ihr den Leib des Herrn. Und die hat ihn genommen und die hat ihn gegessen. Und seit der Zeit passiert gar nichts. Und das ist schon mindestens fünf oder sechs Jahre her. Da habe ich gemerkt, die hat das erfasst. Das war für mich ein Erlebnis, wo ich sag': Menschenskind!“* Ebd. 100 (25-33).

²⁷⁶ Vgl. ebd. 109 (8-12): *„Ja, in der Ausbildung müsste z.B. vielleicht nicht – X. und Y., das waren also die Prediger, die uns ausgebildet haben – vielleicht zu arg theologisch. Ich muss sagen – etwas zu hoch. Ich muss zwei Stockwerke runtergehen – ganz schlicht und einfach – nicht nur Kindergottesdienst, sondern noch weiter runter, mit denen zeichenhafte Gottesdienste darlegen oder darbieten, oder mit denen feiern, damit die merken: So meint es Gott!“*

der Einsatz von Symbolen bzw. eine gegenständliche Verkündigung wichtig. Anhand von Salz gelingt es z.B. die jesuanische Botschaft im Gespräch zu entwickeln.²⁷⁷ Daneben hilft die szenische Umsetzung von biblischen Erzählungen bei der Verkündigung. Hierbei waren sogar bauliche Veränderungen notwendig, um auch die Rollstuhlfahrer integrieren zu können.²⁷⁸ Problematisch wirkt die Schilderung des Diakon G vom Gründonnerstag, wenn er statt der Fußwaschung²⁷⁹, die ganze Abendmahlserzählung in Szene setzt. Die Doppelung zu den Einsetzungsworten, die zwar nicht Verkündigung sondern erinnerndes Beten im Geschehen der Vergegenwärtigung sind, wirkt verstärkt, weil bei der szenischen Darstellung auch Hostien und Traubensaft verwendet werden.²⁸⁰ Möglichst viele Mitwirkende werden dabei integriert.²⁸¹ Die aktive Einbeziehung aller hat Diakon G als ein entscheidendes Anliegen für seine Arbeit erfahren.²⁸²

Diese Einschätzung deckt sich mit den Erfahrungen, die Diakon A in seinen Gottesdiensten mit Behinderten gemacht hat. Auch für ihn ist die szenische Umsetzung biblischer Texte die adäquate Form der Verkündigung und lässt sich hervorragend mit gegenständlicher Symbolik verbinden. Sehen, Fühlen, Riechen und Schmecken sind wichtige Ergänzungen zum Hören, um verstehen zu können.²⁸³

²⁷⁷ Vgl. ebd. 97 (3-8): „*Groß ausholen kann ich nicht, ich kann höchstens mit Hilfe von Bildern – bei Salz haben wir da Salz dabei, da darf jeder einmal Salz kosten, damit er merkt, wie’s schmeckt. Dann darf er mal das Salz rieseln lassen, damit er merkt: Aha, in meiner Hand zergeht das. Und andere sagen: Oh, das schmeckt aber nicht gut – Zucker ist mir lieber. Das gibt’s dann auch. Es werden dann solche Gespräche geführt. Jedenfalls sind die voll dabei.*“

²⁷⁸ Vgl. ebd. 109 (13-18): „*Den barmherzigen Samariter – den spielen wir. Wir spielen so viel – ich bin ja froh, dass wir einen ganz großen Altarraum haben, wo 30 Leute Platz haben. Ich habe zwei Rampen anfertigen lassen, damit unsere Rollstuhlfahrer – ich hab 50 Rollstuhlfahrer, damit die auch rauf können, denn die standen unten – 15 an der Zahl und haben gestaunt: Und wir dürfen nicht mitmachen, obwohl wir auch können. Also hab’ ich gesagt: Nichts, ihr dürft auch rauf. Und dann waren die Rollstuhlfahrer oben.*“

²⁷⁹ Aus medizinischen Gründen findet eine Händewaschung statt.

²⁸⁰ Vgl. Diakon G 98f. (28-32.1-7): „*[...] und dann stehe ich auf, und ich habe ganz große Hostien – auch überall sichtbar. Und die breche ich und reich’ jedem ein Stück. Und alle warten, bis der letzte seine Hostie hat. Und dann wird gemeinsam gegessen. Also sehr ergreifend für die Gottesdienstteilnehmer – da könnte man eine Stecknadel fallen lassen. Und dann nehm’ ich auch den Kelch. Ich nehme einen großen Kelch mit Traubensaft. Und das geb’ ich auch jedem. Manche trinken wenig – manche trinken mehr. Und wenn der Kelch ausgetrunken ist – ich hab noch eine Flasche, da kann man noch einmal nachgießen. Und dann trinkt jeder. Und dann sag’ ich: So etwa – oder so ähnlich, hat Jesus mit seinen Freunden – mit seinen Jüngern das Abendmahl am Gründonnerstag gefeiert. Und dann geh’ ich rüber, und dann kommen die Fürbitten und dann geht der Gottesdienst normal weiter.*“

²⁸¹ Vgl. ebd. 98 (6ff.): „*Alle Ministranten sind da Apostel. Zuerst habe ich mich nur auf Männer gestützt, inzwischen sind auch Frauen dabei. Die haben mich nämlich scheel angeguckt – wir dürfen da nicht oben dabei sein.*“

²⁸² Vgl. dazu seine Ausführungen zur Gottesdiensteinführung (Anm. 213).

²⁸³ Vgl. Diakon A 9 (16-22): „*Ich bin der Kommentator, der Verkünder und habe die Regie und habe so zwei, drei nichtbehinderte Helfer, und die spielen das, also z.B. dieses Beispiel mit den Talenten. Da wird der Leiterwagen besorgt, und auf dem Wagen sitzt mein Rollstuhlfahrer, weil der eh’ nicht laufen kann, und andere ziehen ihn, und dann kommt jemand, der ist ein Bauernsohn, der versteckt sein Talent in der Erde, und da haben wir wirklich auch Erde da und Kartoffeln und so. Also etwas fühlen, riechen, schmecken,*

Aus diesem Grund ergänzt er seine Verkündigung in der Gemeinde auch immer wieder mit Bildern²⁸⁴, was in der technischen Umsetzung im Kirchenraum nicht ohne Probleme ist und von Teilen der Gemeinde auch kritisch beurteilt wird.²⁸⁵ Der 'konservative' Gemeindeteil hält ihn von mehr Verkündigung durch Musik ab.²⁸⁶ Sein Hauptaugenmerk aber liegt auf der Sprache. Er bezeichnet sich selbst als sprachbetont und sieht hier sein persönliches Charisma.²⁸⁷ In seiner sprachlichen Vermittlung kann er emotional vielschichtig und authentisch sein.²⁸⁸ Dazu gehört, dass diese Sprache nicht fehlerfrei, sondern alltäglich frei gesprochen ist.²⁸⁹ Wichtig ist ihm dabei, für die entsprechende Hörerschaft die richtige Form zu wählen.²⁹⁰

Ähnlich facettenreich in den Formen seiner Verkündigung ist Diakon K, der sein Charisma besonders in Taufe²⁹¹ und Trauung²⁹² einbringen kann. In diesen Gottesdiensten sind seine Formen und die Verwendung von Bildern und Symbolen ebenso vielfältig wie in Gruppen- und Sondergottesdiensten,

tun ist da ganz wichtig. Das ganze Geschwätz kann ich weglassen und es müssen ganz knappe, kurze Sätze sein.“

²⁸⁴ Vgl. ebd. 3 (14f.): „[...] dazu gehören Überlegungen, welche Sinne sprech' ich an, setze ich mal ein Dia ein, nehme ich mal ein Bild.“

²⁸⁵ Vgl. ebd. 10 (14ff.): „Da habe ich mir einen Rüffel eingeholt, weil ich den Diaprojektor auf den Altar gestellt habe. Dadurch war das Bild besser zu sehen. Hätte ich ihn runter – viele hätten es nicht gesehen. Wie kann der als Diakon ... Weg!“ – Die nicht unberechtigte Kritik der Gemeinde wird von ihm zugunsten der Wirkung auf der einen und der negativen Erfahrung mit diesem Gemeindeteil auf der anderen Seite unterdrückt.

²⁸⁶ Vgl. ebd. (17-20): „Ich kann nicht in dem Umfang mit Musik arbeiten, wie ich es möchte, weil das Empfinden der Leute – die Gottesdienstgemeinde um 9 Uhr ist einfach zu konservativ. Ich möchte Dinge einspielen, von Hufeisen z.B.; ich möchte so einen Text reinsprechen; ich möchte auch einmal – was weiß ich – an Ostern was anderes bringen.“

²⁸⁷ Vgl. ebd. 5 (16ff.): „Ich bin halt als ein Sprachbetonter – ich arbeite ja nur mit der Sprache als Behindertenberater – als Diakon ganz stark, als Mann mit den Behinderten überhaupt, natürlich auch immer auch von der Sprache ausgehend.“ – Sein Sprachcharisma erklärt er aus seiner beruflichen Erfahrung.

²⁸⁸ Vgl. ebd. (6ff.): „So sehr ich auch die Dinge leiten kann und fetzig sein kann und schmunzeln kann, und wenn man – sage ich jetzt mal – reinhauen kann bei Kindern und so. Das ist schon schön – es muss auch erlebt sein, erlebte Liturgie.“

²⁸⁹ Vgl. ebd. 13 (26ff.): „Also da, denke ich – sie merken ja auch, wie ich es schildere – wie ich dann da dabei bin, bewegt, und mache sicher auch da und dort den einen oder anderen Fehler, wo man sagt: Na! Es hätte ja andersrum gesagt gehört oder so, aber ...“ – Diese Erfahrung deckt sich durchaus mit homiletischer Sprachlehre, die eine Sprache fordert, die authentisch und alltäglich ist „Sprich vor 500 Leuten so einfach und unmittelbar, wie ein Ehepaar miteinander redet.“ *R. Zerfuß*, Grundkurs Predigt 149.

²⁹⁰ Vgl. Diakon A 3 (15-18): „Dazu gehört immer auch die Überlegung, hab' ich in der 10.30 Uhr Gemeinde z.B. viele Kinder? Dann muss ich weg von der sehr detailliert vorbereiteten Predigt, die gebunden ist, die frei vorgetragen wird, das ist nicht das Thema.“

²⁹¹ Vgl. Anm. 645.

²⁹² Vgl. Anm. 760.

wo er besonders dialogische Strukturen bevorzugt.²⁹³ Im Gemeindegottesdienst legt er seinen Verkündigungsschwerpunkt gerne auf die Einführung.²⁹⁴ Seine Sprache stößt nicht immer auf Verständnis und kann auch mitunter zu Irritationen führen.²⁹⁵ Doch fühlt er sich grundsätzlich mit seiner Sprache näher bei den Zuhörern, was ihm auch zurückgemeldet wird, als die zu lebensfremde und monotone Sprache presbyteraler Verkündigung.²⁹⁶ Positive Rückmeldungen sind für ihn gleichzeitig Ansporn und Bestätigung seines Charismas in der Verkündigung, das er gerne auch missionarisch einsetzt.²⁹⁷ Alle drei bisher beschriebenen Diakone bezeugen, dass sie einen klaren Schwerpunkt diakonaler Verkündigung setzen, wobei dies bei ihnen mit einem persönlichen Charisma verbunden ist.

Auch Diakon P spricht von der Wichtigkeit diakonaler Verkündigung als eines primären Dienstes in der Liturgie und verweist dabei auf die starke Verbindung des Diakons zu seiner Hörschaft und deren Leben.²⁹⁸ Dabei hat er aber seine seelsorglichen Felder im Blick, die er in der Verkündigung

²⁹³ Vgl. Diakon K 164 (7-12): „[...] ich versuch' einen Dialog herzustellen. Es sind in der Regel kleine Gottesdienste. Ich grenze jetzt mal die Pfarrei bewusst aus, denn dort erlebe ich eine ganz eigene Form des Feierns. Da ist eine Riesengemeinde mit einem konfrontalen Gottesdienst. Da bring' ich ein Thema mit. Das wird bearbeitet und dann geh' ich wieder. In den kleinen Gottesdiensten, die ich sonst feiere, passiert das im Gespräch. Ich hab' wohl ein Thema, ich hab' auch ein Bild, was ich mit einbringe. Aber die Bearbeitung geschieht dann im Dialog.“ – In der Kombination der Formen ist er kreativ: „Liturgie gibt es für mich auch noch in anderen Formen, z.B. biete ich an, mit mir zu wandern. Es ist nicht meine Sprache, aber ich würd's mal Verkündigungswandern nennen oder Fastenwandern oder so was, indem wir uns früh treffen und dann miteinander laufen. Und in dem Laufen einfach so etwas wie Gotteserfahrung suchen.“ Ebd. (29-32).

²⁹⁴ Vgl. Anm. 214.

²⁹⁵ Vgl. Diakon K 172 (2-7): „Es gibt Alte, die sind irritiert durch meine Formen, wenn ich z.B. ein Stück Brot in der Hand habe und sag': Da sollst du drin sein – Gott? Hier, in dem kleinen Stück Brot? Wenn man mal versucht, oder: Wie schmeckst du Gott? Beiße dann auch mal in eine Hostie – na ja – heut' schmeckst du eigentlich nach nichts! Wenn man versucht – manchmal schmeckst du so wie Vergebung – und manchmal schmeckst – schmeckst du genau, wie ich dich heut' brauch'. Da tun sie sich schwer.“ – Ähnliche Ablehnung bzw. Spaltung in gemeindlicher Beurteilung erfährt er mit manchen Beispielen in seiner Verkündigung: „Jesus hat damals die selig gesprochen, die am Rande waren. Also wollt' ich heute in diesem Gottesdienst alle selig preisen – also in unsere Mitte stellen, die heute einfach hier mittenrein gehören? Und da gehören für mich die Geschiedenen und Wiederverheirateten rein. Und die am Zölibat Gescheiterten, die Schwulen – alle die gehören jetzt hier rein in unseren Kreis. Und die gehören selig gesprochen – heute – Halleluja. Und dann merke ich auf der einen Seite Ablehnung in der Gemeinde. Und auf der anderen Seite eine starke Zustimmung – ja, das möchte ich auch.“ Ebd. 173 (24-31).

²⁹⁶ Vgl. Anm. 251.

²⁹⁷ Vgl. Diakon K 172f. (31ff.1ff.): „Und das macht mir Spaß – in die Fremde zu gehn, wo mich niemand kennt. Und da was zu machen und zu sagen: Er lebt wirklich. Und ich hab' das Gefühl, das machen viel zu wenig, die die Liturgie benutzen, um das Wort Gottes zu erzählen oder vorzulesen – eben nicht zu erzählen und nicht zu sagen: Leute, das was wir da lesen, das gibt's wirklich. Das passiert gerade jetzt. Ich weiß es – nicht ich glaube, sondern ich weiß es. Es passiert gerade jetzt. Und das ist schon spannend.“

²⁹⁸ Vgl. Diakon P 236 (8-12): „Wo kommt unser Leben zur Sprache? Und dann fallen mir oft so viele Beispiele ein aus dem Leben – und das ist für mich der Punkt, wo ich dann auch spür' –, jetzt hab ich die Menschen erreicht, weil ich den Punkt erreicht hab'. Und das halt' ich für ganz wesentlich, weil ich nämlich aus meiner Erfahrung als Diakon, wo ich die Nöte der Menschen erkenn', das mit einbringen kann.“

deutlich machen will. Es ist ein leichter Perspektivenwechsel im Vergleich zu den vorher genannten Diakonen, die in ihren seelsorglichen Feldern stärker von der biblischen Botschaft auszugehen scheinen. Eher als Konsequenz diakonaler Tätigkeit wird die Verkündigung auch von den Diakonen C, E, J, B, F und H interpretiert. Dies darf allerdings nicht als Gegensatz verstanden werden; es sind perspektivische Nuancen, die in den einzelnen Interviews zu Tage treten. So stellt z.B. auch Diakon H ein besonderes Charisma für Verkündigung und eine Vorliebe für die Texte des Alten Testaments bei sich fest.²⁹⁹ Dass er sich dabei für seine Liebe zur Schriftauslegung beinahe entschuldigt, lässt in seiner Selbstwahrnehmung eine starke Betonung speziell-diakonaler Tätigkeits- und Erfahrungsbereiche vermuten, die sein liturgisches Handeln legitimieren sollen. So nennt er unter anderem seine Erfahrung im Zivilberuf, was auch für Diakon F ein wichtiges Kriterium ist.³⁰⁰ Diakon F präferiert sein persönlich-berufliches Erfahrungsfeld vor dem Vermögen theologischer Schriftauslegung.³⁰¹ Diakon J führt die Lebens- und Familienerfahrung ins Feld³⁰², die Fokus und Legitimation diakonaler Verkündigung sein müssten. Seine bereits erwähnte Kritik an zu starker Katechisierung römischer Liturgie verdichtet sich noch einmal in der Verkündigung.³⁰³ Diakon N formuliert für sich die Option der Randgruppenpredigt³⁰⁴, doch bleibt dies für ihn weitgehend ohne tatsächlichen Bezug zum Leben seiner

²⁹⁹ Vgl. Diakon H 113 (22-33): *„Ich hab' die Möglichkeiten, unter anderem auch in der Predigt dazu etwas zu sagen – das ist mir ein ganz wichtiger Aspekt. Manchmal lass' ich mich auch dazu verführen, mehr Schriftauslegung zu machen. Aber ich mach's auch gern. Es ist sicher auch eine Aufgabe, die mir zukommt. Aber ich versuch's natürlich dann auch, in meine persönliche Lebenssituation zu übertragen. [...] Ich predige manchmal lieber zu den Lesungstexten, weil ich immer denk', das Alte Testament kommt bei uns zu wenig zur Sprache. Und deshalb zeige ich auch mehr – ich möchte noch ein bisschen mehr, dass man über die Schrifttexte des Alten Testaments nachdenkt. Und deshalb versuch' ich es auch in meinen Predigten, da hoffe ich dann, zum Alten Testament zu predigen.“*

³⁰⁰ Die Beziehung zu seiner Rolle als Lehrer an der Ortsschule klang bei F bereits mehrfach an und ist auch hier wieder Thema.

³⁰¹ Vgl. Diakon F 82 (25-30): *„Ich geh' bei der Vorbereitung der Predigt speziell daran, dass ich Diakon bin und nicht, dass ich das Wort Gottes bis ins Letzte auslegen muss – oder theologisch. Ich bin Diakon – dann sind die Menschen dahinter, die in meinem Umkreis sind, die – was könnte ich denn sagen, was könnte den Menschen, die jetzt im Gottesdienst sind, helfen, wie sie vielleicht das Diakonsein auch in ihrem Leben verwirklichen können.“*

³⁰² Vgl. Diakon J 152 (26ff.): *„Da sind Leute, die sind mit dieser Aufgabe des Diakons – dem besonderen Blick des Diakons für die Wirklichkeit, die haben besondere Erfahrung des Diakons in Ehe und Familie.“* – Er entwickelt daraus auch eine starke Option für viri probati aus den Reihen der Diakone: *„Dass man dann sagt, mit den Erfahrungen seid ihr noch besser geläutert und erprobt. Das sind eigentlich Leute, die Priester werden.“* Ebd. 152 (25f.).

³⁰³ Vgl. ebd. 146 (22ff.): *„Die Predigt hat einen relativ hohen Stellenwert – also das Intellektuelle – es wird unglaublich viel erklärt, auch für Leute, die Jahrzehnte in die Kirche gegangen sind – erklärt, wie man das machen muss.“*

³⁰⁴ Vgl. Diakon N 205f. (29-33.1-4): *„In meiner persönlichen Arbeit sehe ich's in der Predigt, weil ich versuche, immer wieder – auch wenn's den Gemeinden nicht passt, drauf hinzuweisen, dass es außer uns heilen Christen – sage ich mal – oder heilen Wohlstandsbürgern auch andere gibt. Und es vergeht keine Predigt, oder ganz wenige Predigten, wo ich nicht irgendwo draufkomme, auf Randgruppen. Ob das jetzt alleinerziehende Mütter sind, ob das Asylanten sind, ob das sonstige Gruppen sind. Wobei sich da dann na-*

Hörerschaft. Diakon N hat Probleme, seine diakonale Zuständigkeit in Theorie und Praxis in Übereinstimmung zu bringen.³⁰⁵

Eine eigene Stellung nimmt beim Blick auf den Verkündigungsdienst Diakon I ein, der mit seiner Form der Mahnrede persönliche und gemeindliche Konfliktbewältigung praktiziert. Seine Verkündigung, die er mit der Botschaft Jesu zu legitimieren versucht, ist bereits kritisch beleuchtet worden³⁰⁶, muss an dieser Stelle aber noch einmal genannt werden. Die Konfliktbewältigung für gemeindliche Probleme wird folgerichtig im Gemeindegottesdienst vorgenommen, während seine Spannung im Bereich seiner Familie stärker in der Feier der Trauung zum Tragen kommt.³⁰⁷

Insgesamt gibt es noch einmal eine Differenz zum Verkündigungsauftrag der Diakone in der Feier der Sakramente von Taufe und Trauung.³⁰⁸ Wenn hier der Fokus auf die Messe gerichtet war, lässt sich feststellen, dass es im Wesentlichen zwei Sichtweisen vom Verkündigungsauftrag der Diakone gibt, die eine unterschiedliche Ausprägung in der Gestaltung zur Folge haben. Während die erstgenannten Diakone ihren Verkündigungsauftrag als selbstverständlichen Bestandteil ihrer diakonalen Tätigkeit in Verbindung mit ihrem eigenen Charisma und einer gewissen situationsrelevanten Kreativität verstehen, legitimiert die Mehrzahl der interviewten Diakone ihre Verkündigung aus den speziellen Lebens- und Aufgabenfeldern heraus. Dabei sind sich Diakone über den Vermittlungserfolg von diakonaler Handlungsperspektive zur Hörerschaft nicht im Klaren.³⁰⁹ Eine interessante Nebenbeobachtung ist, dass die Intensität diakonaler Verkündigung bei den interviewten Diakonen in keinem Verhältnis zur Frage nach Haupt- oder Nebenberuflichkeit steht. Eine Zurückhaltung bei der Gestaltungsverantwortung in der Messfeier wird von den Diakonen rein inhaltlich begründet.

türlich wieder das Problem vom Einsatzgebiet her stellt. Selbst wenn ich in der Predigt solche Randgruppen anspreche oder in meinem Tätigkeitsfeld allgemein, tut sich das Problem auf, dass es hier halt sehr viele Gruppierungen gar nicht so gibt.“

³⁰⁵ Vgl. Anm. 130.

³⁰⁶ Vgl. Anm. 193-197.

³⁰⁷ Vgl. Anm. 789f.

³⁰⁸ Vgl. die Kapitel 9.3 und 9.4.

³⁰⁹ Vgl. Diakon C 42 (2-7): „Sicherlich wär's wieder möglich, durch Texte oder durch Predigten das diakonische Element ein bisschen einfließen zu lassen. Ob's immer so gesehen wird, wie ich das machen will oder deutlich zeigen will, dass ich nur gelegentlich bei thematischen Gottesdiensten auch in der Stadt erscheine, wenn z.B. jetzt der ambulante Krankenpflegeverein einen Gottesdienst hat oder die Caritas eine Veranstaltung hat oder irgendwas, dass ich nur zu diesen außerordentlichen Geschehen dabei bin, das ist noch einmal dahingestellt.“

9.2.5.2 Fürbitten

Auch die Fürbitten als diakonale Aufgabe können unter der Kategorie 'Gestaltung' intensiver betrachtet werden, da hier nach der Ordnung des Römischen Messbuchs der Diakon nicht nur Vortragender der Intentionen ist³¹⁰, sondern als Vertreter der Gemeinde auch deren Anliegen einbringen soll. Dass dieses Kapitel ebenfalls unter die Strategien zu rechnen ist, ergibt sich aus der vielfältigen Nennung diakonaler Praxis und Vorgehensweise in den Interviews. Intervenierend kommt hier allerdings die Frage nach der Trägerschaft bzw. nach der Beteiligung des Vorstehers, des Diakons, der liturgischen Laiendienste und der betenden Gemeinde zum Tragen. Auch dieser Teilaspekt muss hier besprochen werden, da er die Handlungen wesentlich bestimmt, auch wenn somit bereits die intervenierende Kategorie der liturgischen Dienste³¹¹ teilweise vorweggenommen wird.

Als Ursache für ihre Beteiligung am 'Allgemeinen Gebet der Gläubigen', den Fürbitten, nennt keiner der Diakone formal-liturgische Gründe der Ordnung (AEM); im Gegenteil sieht Diakon P sogar den Lektor als den in den Rubriken einzig vorgeschriebenen Vortragenden.³¹² Nur Diakon J kennt die selbstverständlich alleinig-diakonale Aufgabe im byzantinischen Ritus.³¹³ Hier empfindet er eine wirklich wahrgenommene Brückenfunktion im stellvertretenden Gebet für die Gemeinde, was er sich auch für den römischen Ritus wünschen würde.³¹⁴ Auch in der Gestaltung der Fürbitten hält er die byzantinische Tradition für vorbildlich, in der dem gemeinsamen Gebet der Gemeinde (oft auch vom Chor gesungen) das Hauptgewicht zukommt. Die Gebetsintentionen, die der Diakon stellvertretend vorträgt, sind kurz gehalten. Dabei werden nur die Anliegenfelder und keine Handlungsstrategien benannt, was er in der Praxis römischer Liturgie für bedenklich hält:

Der „Gott möge das und das tun, was ich subjektiv für richtig halte. Aber ich weiß gar nicht, ob hier um des Heiles Willen der Menschen, für die ich bitte, ob das eigentlich das Richtige ist. In-

³¹⁰ Vgl. Anm. 226. – Dieser Sachverhalt würde eigentlich auch eine Zuordnung zur diakonalen Assistenz legitimieren, doch spricht die Wirklichkeit dagegen. Ausnahme ist das Erfahrungsfeld des byzantinischen Ritus. Vgl. Anm. 203.

³¹¹ Vgl. Kapitel 9.2.9.

³¹² Vgl. Diakon P 236 (29ff): „*Ich war bisher immer der Meinung, und ich glaub', auch in der Liturgiekonstitution – in den Vorschriften der Liturgie –, dass die Fürbitten mehr dem Lektor zustehn. Da kann natürlich sein, dass ich das missverstanden hab' – ich bin davon ausgegangen.*“

³¹³ Vgl. Anm. 203.

³¹⁴ Vgl. Diakon J 147 (19-25): „*Generell halte ich es schon für richtig, dass der Diakon das macht, weil ich da genau die vermittelnde Funktion sehe: Die Anliegen der Menschen, die mir in meinem hautnahen Kontakt alltäglich zu Ohren kommen und vor die Augen kommen, in Worte zu fassen. Und dann mit einzubringen, so dass der Diakon da gewissermaßen in der Form auch einen aktuellen Bezug der Nöte der Menschen – die werden hier ausgedrückt – die Nöte, nicht die Folgen, Nöte werden in Bitten ausgedrückt – reinzubringen.*“

*sofern sind mir die Bitten in der byzantinischen Tradition oft sympathischer, die Personengruppen z.B. ansprechen: Erbarme dich über die Notleidenden, die Gefangenen usw., die um ihres Glaubens willen Bedrängten. Wie das ausgeht, ist eine andere Sache. Das überlassen wir Gott.*³¹⁵

In der Realität des römischen Ritus aber gelingt es ihm nur selten, besondere Anliegen mit den Fürbitten zu verbinden³¹⁶, die in der Regel von Lektoren vorgetragen werden.

Nicht allein optional ist der diakonale Vortrag bei Diakon A. Wenn er die Gestaltung verantwortet, ist auch die Gestaltung und damit verbunden der Vortrag der Fürbitten seine eigene Aufgabe. Dies hat eine praktisch-inhaltliche Ursache und ist nicht gegen andere Laiendienste gerichtet. Da Diakon A seine Gebetsintentionen spontan und situationsbezogen formuliert³¹⁷, ist nicht nur der eigene Vortrag zwingend, es gelingt ihm auch die tatsächliche vermittelnde Gebetsfunktion im offenen Gebetsdialog mit der Gemeinde. Die aktive Einbeziehung einzelner und ihrer Anliegen in die Fürbitten gelang ihm nur kurze Zeit, ist aber bleibendes Anliegen.³¹⁸ Authentische Sprache ist hierbei ähnlich wichtig wie in der Verkündigung, doch sieht Diakon A auch die Gefahr versteckter Appelle an Gott oder die Gemeinde. Konstruktive Kritik ist deshalb notwendig.³¹⁹

Zumindest punktuell kann Diakon M seine konkreten Anliegen in das Allgemeine Gebet miteinbringen, indem er vor dem Abschluss durch den Priester seine Intention nennen kann.³²⁰ Häufiger ist

³¹⁵ *Ebd.* 148 (1-6). – In der Konkretion überschreiten manche Fürbitten die Grenze der Peinlichkeit: „Aber ich hab’ ein wenig Probleme auch mit unseren Fürbitten, die oft in einer Weise formuliert sind, dass ich mich eigentlich vor Gott schäme, das als Anliegen zu nennen. Das ist so, wie kleine Mädchen bitten in der Schule: Lass’ mich die Hausaufgabe oder die Schularbeit positiv beenden und nicht mit einer fünf oder sechs.“ *Ebd.* 147 (27-31).

³¹⁶ *Vgl. ebd.* 147 (25ff.): „In der Regel sind es dann doch die vorgegebenen Bitten. Man könnte sie ändern, man kann was dazufügen. Ab und zu mache ich das und formuliere um, dass ich Bitten erweitere, die in der Vorlage da sind.“

³¹⁷ *Vgl. Diakon A 8 (24-29):* „In den Gottesdiensten, die ich vorbereitet habe, sind die Lektoren daran gewöhnt, dass ich das selber mache, manchmal auch deswegen, weil ich sie mir aufstenographiert habe, und zunehmend in den letzten Jahren, weil ich die Fürbitten zunehmend als Gebet erlebe – da wird eine Fürbitte während des Vorlesens verändert. Ich kann gut frei formulieren. Da kommen neue Fürbitten dazu, und ich habe natürlich am Sonntag auch für alle Sterbenden gebetet und für alle die, die am Krankenbett stehen.“

³¹⁸ *Vgl. ebd.* 9 (1-5): „Ich habe mal eine kurze Phase gehabt, da habe ich einzelne Leute angesprochen, habe gesagt: Es gibt sicher ein Problem in Ihrem Leben. Und dann sagen die dann gleich: Mehrere. Sage ich: Wären Sie in der Lage, eins zu formulieren und bei den Fürbitten frei rauszukommen? Dieses Leben – dass sich da was tut – ist mir so wichtig. Es geht nicht immer“.

³¹⁹ *Vgl. ebd.* 13f. (30-33.1f.): „Und bei Fürbitten muss man z.B. aufpassen, dass man keine Anrufung bringt oder keine Aussage bringt, die eigentlich so gar nicht zu unserem Gottesbild passt. Oder, dass wir da Gott mit etwas beauftragen, was so eigentlich nicht geht, wo der Blickwinkel einfach schräg wird. Das kann schon mal passieren, dann sagt mal ein evangelischer Pfarrer: „Also das hätte ich jetzt so nicht gebetet.“ Da kriegt man einfach mal eine Rückmeldung und dann korrigiert man’s halt.“

³²⁰ *Vgl. Diakon M 190f. (30-33.1-4):* „Wir haben es auch so gehandhabt, dass zu besonderen Anlässen regelmäßig oder unregelmäßig ich eine Fürbitte habe und speziell ein Anliegen, das in der Gemeinde akut ist, hier

jedoch die Teilung zwischen Gestaltung und Vortrag. Im Rahmen des gesamten Gestaltungsauftrags formuliert der Diakon auch die Fürbitten, die dann von anderen vorgetragen werden (so z.B. bei Diakon E, F, H und L). Für Diakon E steht der Gemeindebezug im Vordergrund. Deshalb spricht er sich gegen Fürbittvorlagen aus. Aus diesem Grund hält er es ebenso für sinnvoll, unter diakonaler Anleitung möglichst viele aktiv zu beteiligen, was sowohl Gefallen, als auch Ablehnung bei einzelnen hervorruft.³²¹ Daneben erachtet er den Bezug zur Verkündigung in der Homilie für wichtig und legt deshalb auf eigene Gestaltung wert.³²² Der individuelle Bezug zur Verkündigung und zum Leben der Fei ergemeinde schafft einen aufmerksameren Vollzug, den er durch unterschiedliche Gebetsantworten für die Gemeinde verstärkt.³²³ Sein diakonaler Anspruch an die Fürbitten vollzieht sich in der Gestaltung, während die Intentionen im Gottesdienst vom Lektor vorgetragen werden.

Auch Diakon L hält mehrere Vortragende für sinnadäquat³²⁴ und beschränkt sich auf die Gestaltung, die mit seiner Verkündigung korrespondiert. Die Beteiligung vieler begründet er nicht nur mit dem Sinngehalt des Allgemeinen Gebets, sondern mit der Beteiligung vieler liturgischer Dienste im Gottesdienst überhaupt. Dies zu verwirklichen sieht er als diakonale Aufgabe.³²⁵ Einen stärkeren Gemeindebezug im nicht-diakonalen Vollzug sehen auch die Diakone H und P.³²⁶ Diakon H beschränkt sich

mit einzubringen. Was ich sehe, was in der Gemeinde ist oder wo wir, weil wir regelmäßig Dienstbesprechungen haben, auch im gemeinsamen Blick haben, dann bringe ich das mit ein. Und ich nehme mir auch das Recht heraus, nach den Fürbitten hinzuzugehen, wenn ich sie nicht selber einleite und ausleite und dann am Schluss eine Fürbitte noch speziell zu sprechen. Aber es gelingt nicht jedes Mal.“

³²¹ Vgl. Diakon E 74 (11-18): „Was mir am liebsten ist, muss ich sagen, schon manchmal bei Hochfesten, Ostern oder in der Osternacht oder Weihnachten – wenn ich sie vorher Leuten aus der Gemeinde geb'. Wenn nicht nur einer – das find' ich furchtbar, so dass dann die Gemeinde repräsentiert ist. Das ist natürlich immer ein bisschen ein Vabanquespiel, denn die eine sagt dann: nein, das mach' ich nicht und die schämt sich. Aber ich mach' eigentlich immer gute Erfahrungen. Da sprech' ich die an und dann kommen fünf Leute noch vor, und da ist jemand evangelisch, und dann natürlich die Leute: Die einen freuen sich: Die ist evangelisch und liest die Fürbitten, die anderen – wie auch immer.“

³²² Vgl. ebd. 63f. (32f.1): „Also, ich mach's immer gern, dass ich die Fürbitten mach'. Es ist natürlich leicht, wenn man die Predigt macht, dann haben die Fürbitten auch einen Bezug, zur Predigt oder einfach zum Leben. Ich kann die nicht mehr hören aus dem Fürbittbuch – ich find's furchtbar.“ – Der doppelte Bezug zu Verkündigung und Leben der Gemeinde kann von allgemeinen Gebetsvorlagen nicht geleistet werden. Da diese aber als Vorlagen konzipiert sind, also einer Konkretion bedürfen, gehen oftmals Intention dieser Vorlagen und die Verwendungsweise stark auseinander.

³²³ Vgl. ebd. 74 (7ff.): „[...] und ich merk', die Leute hören auch zu. Man muss sie natürlich irgendwie erziehen und zwingen, auch dass sie nicht sofort kommen: wir bitten dich, erhöre uns – die hören überhaupt nicht zu. Und da muss man schon versuchen, sie zu erziehen.“

³²⁴ Vgl. Diakon L 179 (13-16): „Ich verteile das auch gern – ich hab' gern viele Menschen um mich herum, die viel mitmachen. Nicht als der Diakon, der da vorne steht und das dann macht. Das geht von den Kindergottesdiensten los – da beteilige ich immer die Kinder dran, damit die wissen, dass sie mit eingebunden sind und dass sie eine wichtige Aufgabe haben.“

³²⁵ Vgl. ebd.

³²⁶ Diakon P hält deshalb wie eingangs beschrieben den Lektor für den von der liturgischen Ordnung bevorzugten Vortragenden.

in seiner Messgestaltung deshalb sogar auf die Formulierung von Gebetseinladung und -abschluss und überlässt die Gebetsintentionen ganz den Lektoren.³²⁷

Schließlich sehen auch einige Diakone die Frage nach den Fürbitten weniger intensiv und handeln eher orts-traditionell als konzeptuell. Diakon B bezeichnet die liturgische Ordnung als gegen die Pastoral stehend³²⁸, doch wirkt sein Verzicht auf die Beteiligung an den Fürbitten zugunsten der Lektoren recht gönnerhaft.³²⁹ Diakon N erachtet die Fürbitten für die Gemeinde als recht unwichtig, was er durch unachtsame Gebetsanrufungen durch die Gemeinde für bewiesen hält.³³⁰ Deshalb sieht er kaum Sinn im Einbringen diakonaler Anliegen ins Allgemeine Gebet. Hier gilt es kritisch nachzufragen. Wenn die Gemeinde zu früh oder unachtsam auf Gebetsintentionen antwortet, kann dies zum einen mit der Gemeinde selbst in Verbindung stehen. Es kann aber auch an den Gebetsintentionen liegen, die zu lang, zu komplex vom Inhalt oder zu unverständlich formuliert sind. Wenn Diakon N nach dem Gottesdienst die Inhalte der Fürbitten erfragen will, erwartet er etwas, was vielleicht bei der Homilie wünschenswert wäre. Fürbitten können die Verbindung zur Homilie herstellen, sind aber

³²⁷ Vgl. Diakon H 114 (11-18): „Das überlassen wir gern den Lektoren. Ich könnte natürlich in die Fürbitten dann noch einmal konkret rein – aber es ist natürlich auch – ich möchte eigentlich immer anregen, wenn ich verantwortlich bin für den Wortgottesdienst auch innerhalb der Eucharistiefeyer. Wenn ich vorbereite – und so, dann red’ ich eigentlich – möchte ich die Lektoren anregen, dass sie Fürbitten auch möglichst selbst formulieren und aus ihrer Erfahrungswelt was rausbringen. Ich find’s eigentlich schade, wenn – obwohl ja die Fürbitten vom Diakon vorgetragen werden sollten – aber ich find’s wichtig, dass einfach die Lektoren damit beteiligt werden, damit auch die Gemeinde wieder deutlich sieht, dass das Gemeindegeschehen ist.“

³²⁸ Vgl. Diakon B 21 (19-23): „Ich meine natürlich – sagen wir mal – die Realität ist natürlich die – in diesen ganzen Verlautbarungen steht natürlich drin, dass der Diakon dabei ist, der Diakon für die Fürbitten zuständig ist. Es ist ein bisschen – insofern will man die Leute natürlich auch nicht verprellen, die Lektoren dann auch – wo man sagt – Mensch, das ist uns ein ganz wichtiger Dienst, dass es nicht zu klerikal wird.“ – Vgl. hierzu Anm. 395.

³²⁹ Vgl. Anm. 442. – Die Aussagen von Diakon B wirken eher aus hierarchischer Perspektive heraus motiviert. Eine konzeptuelle Entscheidung wird nicht deutlich.

³³⁰ Vgl. Diakon N 206f. (29-33.1-14): „Eher weniger, und zwar deswegen, weil ich ja vorher schon – vor meiner Zeit als Diakon, oder dann ganz besonders noch mal den Eindruck gewonnen hab’, dass Fürbitten eigentlich im Normalfall gar nicht so wahrgenommen werden. Dass der normale Gottesdienstbesucher merkt oder weiß: Jawohl, da sind jetzt Fürbitten, die haben da ihren Platz und da weiß ich, was ich zu sagen hab’. Und das sage ich halt fünf oder sechs Mal hintereinander und dann kommt man zum nächsten Punkt. Ich hab’ die Probe aufs Exempel noch nicht gemacht, aber es wäre mal interessant, nach dem Gottesdienst zu fragen: Was war denn heute in den Fürbitten? [...] Aber ich bin fast skeptisch, dass man – wenn man nach der Kirche mal fragt, was in den Fürbitten vorkommt – ich glaube, da ist nicht so viel. Ich merk’ das immer, wenn irgendein besonderer Antwortruf kommt, dass das im Normalfall gar nicht wahrgenommen wird. Man muss schon fast, wenn man etwas Besonderes oder Außergewöhnliches nehmen will und nicht: Wir bitten dich, erhöre uns, oder sonst was – da darf man keine Pause drinnen machen. Irgendwo eine Phase von ein-, zwei Sekunden Stille sind tödlich, da kommt sofort die Antwort. Und das ist für mich ein Zeichen, dass die Leute eigentlich das so vielleicht gar nicht registrieren, sondern einfach sagen: Jawohl, der redet jetzt, und wenn er aufhört zu reden, dann kommt: Wir bitten dich, erhöre uns. Bei den Fürbitten sehe ich weniger – rein theoretisch ja, von der Praxis her, wird es nicht so wahrgenommen.“

nicht deren Verlängerung. Es geht um die Anliegen von Gemeinde und Kirche insgesamt. Anders urteilt Diakon F, der zwar seine Anliegen in die Fürbitten einbringen möchte, den Vollzug aber für völlig unwichtig hält. Bisher fehlende Reflexion bringt ihn zu diesem schnellen Urteil.³³¹

Auch im Blick auf die Fürbitten ist eine gewisse Bandbreite diakonaler Sichtweise vorhanden. Dabei überwiegt aber die Meinung, in das Allgemeine Gebet Gemeinde und diakonale Anliegen in gleicher Weise einbringen zu können. Dies scheint unterschiedlich gut zu gelingen. In der Frage nach dem Vortrag wird dagegen eher der gängigen Praxis durch den nicht-diakonalen Vortrag der Vorzug gegeben. Die negativen Wertungen weisen zum Teil auf liturgietheologische Defizite. Zum Schluss bleibt noch die interessante Beobachtung, dass einige Diakone in der Wort-Gottes-Feier selbst die Fürbitten vortragen, wie im übrigen auch alle anderen Texte. Hier zeigt sich eine allgemeine Diskrepanz zwischen diakonalem Verständnis in Messe und Wort-Gottes-Feier.³³²

9.2.6 Strategie – Assistenz

Das Handlungsfeld der Fürbitten bietet einen guten Übergang zur Fragestellung nach der diakonalen Assistenz in der Messe. Schließlich lässt sich die diakonale Beteiligung an den Fürbitten, die von den Diakonen als Teil ihres Gestaltungsauftrags verstanden wird, entsprechend der liturgischen Ordnung als assistierender Bestandteil einordnen.³³³ Doch auch die Systematisierung der Assistenz selbst unter 'Strategien' dürfte auf den ersten Blick nicht als selbstverständlich erscheinen, beschreibt dieser Begriff doch den Kontext diakonalen Handelns in der Messe. Trotzdem hat sich in der Interviewanalyse gezeigt, dass im Bereich der Assistenz oftmals Handlungsstrategien entwickelt werden. Deshalb liegt hier der besondere Fokus dieser Subkategorie, der für die Einordnung und für die Darstellung von Bedeutung ist.

Im ersten Kapitel, das nach der Assistenz und ihrer Bedeutung für die Diakone allgemein fragt, zeigt sich erneut eine Diskrepanz, die bereits bei der Frage nach den diakonalen Ursachen für den Ver-

³³¹ Vgl. Diakon F 83 (16-25): „Ja, die Funktion ist – also, ich weiß nicht, ich denke, das ist in unserer ganzen Diözese – oder ich weiß nicht, wo's anders ist. Ursprünglich denke ich's, oder ist es sogar, glaube ich, eine Vorschrift, das kann ich jetzt nicht genau sagen, dass der Priester die Fürbitten einleitet. Und dann der Diakon sie vorträgt oder es ist – ich kann es jetzt nicht genau sagen, denn vieles schleift sich ja ein. Und bei uns ist es so, dass, wenn Fürbitten – wenn ich Dienst hab', suche ich sie natürlich raus usw. – mach' ich die Fürbitten oder such' sie mal raus, entsprechend dem Evangelium. Oder, ich weiß was ich predige, was kommt. Und das tragen dann an sich normal die Kommunionhelfer, bzw. auch Lektoren vor. Ich leite sie in dem Sinn nicht, obwohl – ich leite sie eigentlich ein. Ich weiß nicht, ob das richtig ist, aber es ist vielleicht nicht sehr den Menschen so wichtig, wer das jetzt bringt.“ – Vgl. Anm. 400.

³³² Vgl. Kapitel 9.2.9.

kündigungsauftrag zu beobachten war. Haben die Diakone in der Frage nach ihrem Handeln in der Messe sehr grundlegend ein Bild von Stellvertretung, von Brückenfunktion und Vermittlung entworfen, so werden diese Gründe in der konkreten Frage nach der Assistenz nur selten angeführt. Viel stärker scheint der Gestaltungsauftrag Legitimation für diakonale Assistenz zu sein. Entweder sehen Diakone ihre assistierende Rolle als zu schwach für eine alleinige Legitimation durch Stellvertretung, Brückenfunktion und Vermittlung oder es ist stärker eine Frage der Häufigkeit. Regelmäßige liturgische Assistenz wird von unterschiedlichen Faktoren beeinflusst, die nur bedingt inhaltlicher Natur sind. Stellvertretung, Brückenfunktion und Vermittlung aber machen diakonale Assistenz zu einem integralen Bestandteil von Liturgie, der in der Regel nicht fehlen dürfte. Deckt sich aber regelmäßige Assistenz mit den Optionen der Diakone?

Diakon F z.B. hält Assistenz allein für wenig bedeutsam und sieht in der Gestaltung die Legitimation zur Assistenz.³³⁴ Wöchentliche Assistenz erachtet er für nicht wichtig in seinem diakonalen Vollzug, obwohl er als Lehrer die Brücke gerade zu den Schülern und Kindern in der Liturgie darstellt und dies in seinem Handeln auch so empfindet.³³⁵ Assistenz allein vollzieht er nur an Hochfesten³³⁶ und diagnostiziert hierbei eine rein formale Erfüllung. Seine Optionen nach stringenterem und bewussterem Vollzug³³⁷ aber zeigen auch an, dass er die Möglichkeiten der Assistenz noch nicht für ausgeschöpft hält. Dies könnte die Diskrepanz zwischen optionaler Brückenfunktion und vollzogener Assistenz erklären.

³³³ Zur Einordnung der Fürbitten unter 'Gestaltung' vgl. Kapitel 9.2.5.2.

³³⁴ Vgl. Diakon F 82 (16-19): „[...] oder wenn ich's öfters machen würde, wäre ich vielleicht nur der, der nebedran steht, und nicht mehr der, der sich bewusst – auch wenn's nur alle vier Wochen ist – mit der Botschaft Jesu auseinandersetzt. Also, wenn ich dort bin, hab' ich auch Predigtendienst“.

³³⁵ Vgl. Anm. 210.

³³⁶ Vgl. Diakon F 82 (19ff.): „[...] außer an hohen Feiertagen, wo z.B. ich – wo das Volk ja in besonderer Weise feiert und man dann auch besondere Gottesdienste mitfeiert, wenn man auch mal keinen Predigtendienst hat.“

³³⁷ Vgl. ebd. 93f. (28-33.1-5): „Man könnte sich vielleicht manches etwas mehr vorstellen, vielleicht dieses Mitbrechen des Brotes. Oder das Entgegennehmen, vielleicht irgendwas? Ich weiß es nicht, ich hab' mir da nicht so viel Gedanken gemacht. Das ist das, was nicht mich stört, sondern weil ich beim Pfarrer einfach so sagen wollt', nachdem er das Brot gebrochen hat, tut er das immer wieder fein säuberlich zusammenhalten, dass man ja keine Bruchstelle mehr merkt. Da denke ich, warum nimmt er es nicht einmal, dass man das bewusst merkt: Jesus hat sich zerbrochen für uns. Aber das sind so Dinge, die auch vielleicht drauf aufmerksam – oder man mal drüber sprechen sollte. Im Grund genommen denke ich, sollte man es so lassen. Ich weiß nicht, ob man es überbetonen soll und da noch mehr machen sollte. Ich fühl' mich mehr wohl dabei, dass ich nicht sagen kann, dass ich jetzt irgendwie mich benachteiligt fühle, in keiner Weise.“ – Gleichzeitig scheint ihn auch eine Angst zu hemmen, Liturgie und liturgische Fragen zu stark zu betonen und so einen nicht-gewollten Eindruck zu erwecken.

Diakon F gehört mit dieser Sichtweise zu einem häufiger anzutreffenden Typ der interviewten Diakone. Für Diakon O dagegen ist die regelmäßige Assistenz wichtig. In seiner Selbsteinschätzung als Pfarreizeremoniar beurteilt er die Assistenz als wichtiges diakonales Können, das er auch zukünftigen Diakonen weitervermittelt hat.³³⁸ Der liturgischen Omnipräsenz steht jetzt – wie bereits beschrieben – nach seiner Pensionierung die harte Erfahrung `einfacher' Mitfeier in der Gemeinde gegenüber.³³⁹ Seine Optionen richten sich auf eine größere Eigenständigkeit in der Assistenz, die über die `ministrantenhaften'³⁴⁰ Möglichkeiten bisheriger Assistenz hinausgehen. Auch Diakon P fordert mehr Eigenständigkeit in der Assistenz, doch ist es gerade die Assistenz, die konzentrierte Innigkeit von ihm fordert, weshalb er bei kleiner Fei ergemeinde auch gerne ohne Assistenz mitfeiert.³⁴¹ Schwierigkeiten bereiten ihm vor allem die unterschiedlichen Vorsteher, die verschiedene Vorstellungen von Assistenz haben.³⁴² Deshalb wünscht er sich mehr Einheitlichkeit.³⁴³ Sehr negativ empfindet er es, wenn Vorsteher auf diakonale Assistenz verzichten, sieht er doch im diakonalen Vollzug keine Konkurrenz zum presbyteralen Vorstedherdienst.³⁴⁴ Ebenfalls als Pfarreizeremoniar fühlt sich Diakon H in der Assistenz.³⁴⁵ Die Assistenz an Festen anlässlich besonderer Feierlichkeit ist eine von ihm unterstützte Option der Gemeinde.³⁴⁶ Auf der einen Seite ist ihm dabei der Ritus als Sicherheit gebende Stütze für

³³⁸ Vgl. Diakon O; Anm. 238f.

³³⁹ Vgl. Diakon O 232 (15f.): „*Ich bin gerade in der Situation, wo ich ein bisschen Abstand nehm', da spür' ich's natürlich jetzt ganz hart. Jetzt werd' ich entwöhnt. Ich war jeden Sonntag*“.

³⁴⁰ Vgl. ebd. 221 (1ff.): „*Dann Assistenz – das ist es. Und das ist natürlich das, was der römisch-katholische Diakon in der Eucharistiefeyer macht – ist sehr, sehr spärlich, sehr mager. Das kann alles ein Ministrant machen, außer das Evangelium singen.*“

³⁴¹ Dies war bereits Thema. Vgl. Anm. 152.

³⁴² Vgl. Diakon P 247 (1-5): „*Ich erleb's, wenn ich assistiere, oder wenn ich die Gelegenheit hab', einen Diakonskollegen zu sehen, wenn er in der Liturgie assistiert, dass es abhängig ist, was hat der Pfarrer ihm beigebracht. Ich hab' selbst einen begleiten wollen und hab' gemerkt – ich hab' ihn auch begleitet bis hin zur Diakonsweihe –, dass da eine große Ungleichzeitigkeit da ist. Der eine wird wirklich liturgisch gut eingeführt.*“ – Hier spiegelt sich ein großes Defizit in der Kenntnis liturgischer Ordnung, die in der Ausbildung zwar vermittelt, aber auch von Presbytern nicht rezipiert wird. – Vgl. hierzu die liturgischen Ordnungen: AEM 127-141 (Die Aufgaben des Diakons); IGMR 2002, 171-186 (Die Messfeier mit einem Diakon); *Der liturgische Dienst des Diakons* 1-58.

³⁴³ Vgl. Diakon P 247 (10ff.): „*Da würde ich mir wünschen, dass die Dienste, die ein Diakon innerhalb der Eucharistiefeyer zu tun hat, dass das ein bisschen deutlich oder einheitlicher gemacht wird.*“

³⁴⁴ Vgl. ebd. 235 (15-19): „*Es ist ein eigenständiger Dienst. Manchmal – so am Anfang hab' ich vielleicht aus dem Ehrfurchtsverständnis raus, habe ich gedacht – eigentlich ist es nicht richtig, dass ein Konzelebrant mehr oder weniger nur dabei ist, wenig zu tun hat. Und ich als Diakon gewisse Aufgaben nehme, aber ein Stück seh' ich's doch als eigenständigen Dienst und als wichtigen Dienst*“.

³⁴⁵ Dies wurde bereits aus der Perspektive „Anwalt der Ordnung“ als funktionale Eigenschaft beleuchtet. Vgl. Kapitel 9.2.4.

³⁴⁶ Vgl. Diakon H 117 (5-10): „*Und ich spür' auch ganz deutlich – ich muss ganz ehrlich sagen, die liebsten Gottesdienste, die ich feiere, das sind nicht unbedingt jetzt – ich bin gern als Diakon mit bei uns im Sonntagsgottesdienst dabei. Oder bei bestimmten Hochfesten, um das auch zu würdigen. Auch der Gemeinde*

Gemeinde, Dienste und eigenen Vollzug wichtig³⁴⁷, doch sind gerade auch Unsicherheiten in der Liturgie Zeichen von Lebendigkeit und Menschlichkeit, die der liturgischen Feier gut tun.³⁴⁸ Diakon B versteht seine liturgische Assistenz als Bewusstmachen amtlicher Fülle und wendet sich gegen die Sicht vom Diakon als Altar- bzw. Feierverzierung³⁴⁹. Auch wenn er die Repräsentation seiner Dienstfelder in seinem Dienst am Altar empfindet und benennt, klingt seine hohe Bewertung von Assistenz stark amtlich und amtstheologisch legitimiert.³⁵⁰ Mit der Ausnahme eigenständiger Wort-Gottes-Feiern scheint er deshalb regelmäßige Assistenz zu vollziehen.

Von einer eher internalisierten Begründung ihrer Assistenz in der Verbindung zu ihrem diakonalen Dienst sprechen die Diakone C und E, während Diakon M seine Assistenz aus der Gemeindestellvertretung heraus legitimiert. Diese Diakone widersprechen scheinbar der eingangs gemachten Beobachtung. Ihre Einordnung im 'Mittelfeld' der Darstellung entspricht ihrer konkreten Assistenz. Der konkrete Umgang von Diakon C mit Assistenz wurde bereits ausführlich dargestellt und besteht aus dem Wechselspiel von Präsenz (anlassbezogen) und Abstinenz.³⁵¹ Dies ist der Gemeinde nur mühsam zu vermitteln. Gründe dafür sieht Diakon C auch in den Möglichkeiten konkreter liturgischer Assistenz, die von der Gemeinde nur marginal zur Kenntnis genommen werden.³⁵² Deshalb beinhaltet der Gestaltungsauftrag bessere Möglichkeiten der Vermittlung und Repräsentanz. Auch Diakon E dosiert seine Assistenz, welche zwar inhaltlich begründet, in ihrer Konkretion aber an die häufige Gestaltung gebunden ist.³⁵³ Die Entscheidungen bezüglich seines konkreten Handelns werden – wie

gegenüber zu würdigen. Und die Gemeinde hat ja auch Anspruch darauf, auf Feierlichkeit und Festlichkeit. Und da bringe ich mich auch schon gerne mit ein.“ – Auch wenn ihm die eigenständigen Gottesdienste persönlich näher liegen (vgl. *ebd.* <11f.>), weiß er um den Wert diakonaler Assistenz.

³⁴⁷ Vgl. Anm. 236.

³⁴⁸ Vgl. Diakon H 128 (22-28): „*Es gibt dann immer so Kleinigkeiten. Gut, das ist halt auch menschlich, da läuft man – und momentan ist man auch mal überfordert, wenn wir Eucharistiefeyer unter beiderlei Gestalten haben, wenn plötzlich drei Becher da sind. Da ist man beim ersten Mal etwas überfordert: Wo mache ich denn jetzt – und in welcher Reihenfolge – und wie stell' ich mir es am besten hin. Ich denke, das ist einfach auch menschlich. Der Diakon weiß im Moment auch nicht so recht – der ist doch noch einer von uns geblieben mit seinen Schwächen und Nöten, die er dann auch hat.*“

³⁴⁹ Vgl. Diakon B 20 (11-14): „*Ich bin von der Liturgie her – wenn ich das mal an der Eucharistiefeyer aufzeigen darf – ich bin nicht die schöne Altarverzierung. Ich bin auch nicht derjenige, der zur Feierlichkeit der Messe beiträgt – das bin ich nicht.*“

³⁵⁰ Vgl. *ebd.* (14-18): „*[...] sondern ich sehe es so, dass hier zwei Leiter am Altar stehen, nämlich einmal der Leiter der Gemeinde, der Priester, und wenn man es mal so stüffisant sagen kann, der Leiter der Diakonie. Das heißt – vom Bild her – ich stehe am Altar für die Kranken, für die Arbeitslosen, für diejenigen, die meiner Sorge von meinem Dienst her anvertraut sind.*“

³⁵¹ Vgl. Anm. 165.

³⁵² Vgl. Anm. 182.

³⁵³ Vgl. Anm. 261.

schon erwähnt – vom Verhältnis zum Pfarrer bestimmt.³⁵⁴ Somit begründet Diakon E zwar sein Handeln aus der Stellvertretung heraus, die Konkretion aber ist von der Gestaltung und dem Verhältnis zum Vorsteher geprägt. Ebenfalls von dosierter Assistenz lässt sich bei Diakon M sprechen, der in guter Vermittlung zu seinem Pfarrer assistiert, allerdings im Wechsel mit seiner Präsenz bei der eigenen Familie.³⁵⁵ Hier ist die Familie 'Indikator' für diakonale Assistenz.

Schließlich gilt der Blick noch jenen Diakonen, die wie Diakon F eher reserviert der Assistenz gegenüber stehen und von ihrer Vermittlungsmöglichkeit nur bedingt überzeugt sind, wie die Diakone J und Q³⁵⁶, die dies auch von den jeweiligen Vorstehern abhängig machen³⁵⁷ und nur punktuell assistieren. Besonders ablehnend zeigt sich wiederum Diakon R, der Assistenz nur widerwillig vollzieht, weil er sie für eine Statistenrolle hält.³⁵⁸ Er sieht in der Assistenz für die Gemeinde keinen Gewinn und empfindet deshalb die Gemeindeoption nach diakonaler Beteiligung in der Messe als Druck, der ihm – wie bereits beschrieben - persönliche Probleme bereitet.³⁵⁹

Insgesamt zeigt sich in der Frage nach der Assistenz eine Spanne, die von regelmäßiger überzeugter bis zur widerwilligen und sporadischen Beteiligung reicht. Die eingangs aufgeworfene Frage nach der Begründung diakonalen Handelns in der Assistenz muss differenziert betrachtet werden und scheint doch die anfängliche Beobachtung zu bestätigen. Nur ein Teil der Diakone begründet die Assistenz aus der Stellvertretung, der Brückenfunktion und der Vermittlung heraus, doch zeigen selbst diese Diakone im Vollzug andere Kriterien für die Regelmäßigkeit ihrer Assistenz wie z.B. die Familie oder den Gestaltungsauftrag. Letzterer dient als häufigste Legitimation. Einige Diakone sehen in der Assistenz mit ihren Möglichkeiten kaum eine Chance inhaltlicher Deutung und nur zwei Diakone begrün-

³⁵⁴ Vgl. Anm. 263.

³⁵⁵ Vgl. Diakon M 189 (18ff.): „*Ich bin nicht jeden Samstag/Sonntag oben, sondern nehme mir auch die Zeit für meine Familie – ich hab' fünf Kinder. Und ich brauch' da natürlich die Zeit dafür.*“

³⁵⁶ Vgl. Diakon Q 252 (8-12): „[...] *die normalen Akklamationen beim Hochgebet und der Friedensgruß. Und: „Gehet hin in Frieden!“ Das ist der Sendungsauftrag. Das ist nicht viel, weil auch für die Leute ist es so der große Unterschied nicht, ob das der Priester sagt oder der Diakon. Da müsste man das schon näher erklären.*“

³⁵⁷ Vgl. ebd. 262 (6-9): „[...] *wenn ich an eine normale Eucharistiefeyer denke, kriegt man vieles auch vom Pfarrer hingedrückt. Wenn der Pfarrer dich vergisst am Schluss und sagt – „Gehet hin in Frieden“ selbst, dann hab ich Pech gehabt.*“ – Ähnlich Diakon J 146f. (26f.1): „*Und als Diakon stehe ich immer in der Hab-Acht-Stellung, wenn ein anderer Priester da ist. Was lässt er den Diakon tun, oder muss ich um irgendetwas kämpfen? Das sind oft sehr große Spannungen.*“

³⁵⁸ Vgl. Diakon R 264 (10-14): „*Sonst komme ich mir im liturgischen Dienst immer vor wie mehr oder weniger ein Statist, der hin und her geschoben wird. Oder Dekorationsartikel – so sieht mich auch mancher – denk' ich – aus der Gemeinde. Der Diakon, der muss immer da sein. In jedem Gottesdienst muss der Diakon beteiligt sein, aber so als – wie gesagt – Statist, Dekoration, Ausschmückender.*“

³⁵⁹ Vgl. Anm. 140.

den ihr Tun aus amtlicher Perspektive: Diakon B, der als 'Leiter der Diakonie' von einer amtlichen Perspektive aus argumentiert, und Diakon O, dessen liturgische 'Omnipräsenz' amtliche Legitimation impliziert.

9.2.6.1 Gabenbereitung

Die Gabenbereitung als konkretes Element der Assistenz wirkt bei den interviewten Diakonen als wenig profiliertes Element. Dies bedingt sich durch den konkreten Vollzug. Dabei reicht die Spanne von 'nicht reflektiert' bis 'resigniert'. Dazwischen gibt es allerdings durchaus positive Erfahrungen und Optionen.

Diakon H, der sein Handeln bei der Gabenbereitung noch nicht analysiert hat³⁶⁰, begründet dies mit seinem langsamen Hineinwachsen in den diakonalen Dienst, aber auch mit dem defizitären Vollzug³⁶¹, doch hat er das Anliegen, gerade an Hochfesten auch ein bewussteres Handeln durch den gemeinsamen Dienst mit den Ministranten etablieren zu können.³⁶² Auf lange Sicht könnte er sich wesentlich mehr Gemeindebeteiligung und aufwendigeres Tun bei der Altarbereitung vorstellen.³⁶³ Sein Hineinwachsen in den Dienst geht für ihn aber auch mit einem schrittweisen Heranführen der Gemeinde an Veränderungen einher. Deswegen setzt er auf einen Prozess der Bewusstseinsbildung bei Diakon und Gemeinde.³⁶⁴

³⁶⁰ Vgl. Diakon H 114 (29-32): „*Da hab' ich mir jetzt mal im Zusammenhang mit der Gabenbereitung noch nicht so große Gedanken gemacht. Ich muss auch sagen, dass mir auch einfach die Zeit fehlt, um das alles auch wirklich haarklein für mich zu analysieren und sagen: Wo kann jetzt noch mehr passieren?*“

³⁶¹ Vgl. *ebd.* 115 (19-22): „*Es fehlt was, es ist einfach so ein verkürztes Tun nur. Es steckt sicher noch genug Symbolhaftigkeit dahinter, aber dann muss man wissen, was so früher war. Und das fehlt mir – das les' ich mir so nach und nach ein bisschen an.*“ – Diakon H versucht auch durch Selbststudium in einen stringenten Vollzug weiter hineinzuwachsen.

³⁶² Vgl. *ebd.* (15-18): „*Ich überleg' aber, ob es nicht sinnvoll wäre, dass ich zusammen mit den Ministranten z.B. die Hostien zum Altar bringe. Wenn ich auch Diener da sein will, dann möchte ich den Tisch bereiten, so wie das früher – der Diakon, der musste das ja dem Bischof früher gebracht haben.*“

³⁶³ Vgl. *ebd.* (7-12): „*Mir hat's gut gefallen, der Altar war wie – als wäre am Tag zuvor Gründonnerstag gewesen. Der Altar war leer. Und das fand ich eigentlich ganz schön. Und dann wurde der neu zugerüstet, und zwar nicht nur durch den Diakon alleine, sondern es kamen Leute aus der Gemeinde, die eben Tuch gebracht haben und den entsprechenden Schmuck für den Altar – die Kerzen. Das hat mir sehr gut gefallen – das hat mich sehr beeindruckt.*“

³⁶⁴ Vgl. *ebd.* (26-30): „*Das muss für die Gemeinde auch noch mal deutlich werden. Das wär' mir auch noch wichtig. Hab' ich im Hintergrund, aber noch nicht angesprochen. Aber es kann irgendwann – wenn ich das eine gemacht habe, und dann kommt das nächste. Ich bin mehr für die Politik der kleinen Schritte. Ich möchte auch die Gemeinde nicht verunsichern.*“

Diakon O empfindet die Schwierigkeit bereits beim formalen diakonalen Vollzug der Gabenbereitung durch die Konkurrenz mit den jeweiligen Vorstehern. Seine Option für einen stringenteren diakonalen Vollzug³⁶⁵ der Gabenbereitung scheitert an presbyteraler Enge.³⁶⁶

Dass der Vollzug der Gabenbereitung rein formal und deshalb auch kaum wahrnehmbar für die Gemeinde ist, scheint eine breitere Erfahrung zu sein (vgl. die Diakone E, F, J, M, N, Q und R). Diakon F empfiehlt, durch liturgische Homilie den Vollzug der Gabenbereitung zu verdeutlichen.³⁶⁷ Diakon J sieht eine große Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis. Dies steht für ihn parallel zur Purifikation.³⁶⁸ Gerade die Beurteilung der Purifikation aber verwundert. Wirkt diese doch oftmals als die Handlung, die Diakone bewusst 'zelebrieren', weil sie hier alleine am Altar handeln können, obwohl die AEM als Ort die Kredenz oder eine Purifikation nach dem Gottesdienst vorsieht.³⁶⁹ Diakon O bestätigt dieses Bild auch eher, wenn er ein diakonales Recht auf Purifikation gegenüber den Presbytern einfordert.³⁷⁰ Diakon A genießt den Purifikationsdienst, weil er hier wirklich frei handeln kann.³⁷¹ Somit wäre bedingt Diakon J Recht zu geben, dass die Purifikation in ihrem eigentlichen Sinn nicht wahrgenommen wird (und vielleicht auch nicht wahrgenommen werden muss, da es sich hier tatsächlich um einen Dienst handelt, der nur inhaltliche Randbedeutung hat). Im konkreten Voll-

³⁶⁵ Vgl. Diakon O 225 (11f.): „*Ich denke, Gabenbereitung z.B., das ist eine Sache, wo der Diakon mehr in Erscheinung treten könnte. Und dann soll er wieder weg. Er soll das machen, was ihm zusteht.*“

³⁶⁶ Vgl. *ebd.* (2-18): „*Aber viele Priester lassen ihn das nicht. Der Bischof lässt sie erst einmal den Altar richten, und Brot und Wein bringen – und dann reicht man es dem Bischof. Die meisten Pfarrer, die einen Diakon haben – die machen das immer noch. Die stehen – hauptsächlich wenn der Bischof kommt – da muss man natürlich dabei sein. Da muss als Pfarrer mit zum Altar gegangen werden. Die wissen gar nicht, dass die erst zur Präfation, bzw. zum Gabengebet kommen. Das ist nur so eine Kleinigkeit.*“ – Im Gesamtblick auf die Assistenz bezeichnet Diakon O dies als Kleinigkeit, doch zeigt die Art seiner Schilderung, wie wichtig ihm diese Thematik ist. In einem gottesdienstlichen Akt der Kooperation zwischen Bischof und Diakon, empfindet er konzelebrierende Presbyter, die zu früh an den Altar treten, als Konkurrenz.

³⁶⁷ Vgl. Diakon F 84 (11-15): „*[...] solche Dinge gehören ab und zu mal etwas mehr betont wieder und darüber gesprochen. Ich hab' den Eindruck, dass die Liturgie nicht immer die Leute verstehen, diese Zeichenhaftigkeit und Symbolhaftigkeit. Sie erleben sie zwar immer, aber – weil sie ja immer weniger die Beziehung haben.*“ – Neben dem formalhaften Vollzug sieht Diakon F auch einen Bewusstseinschwund für liturgische Symbole und Zeichen in der Gemeinde. – Vgl. hierzu auch Diakon A; Anm. 381.

³⁶⁸ Vgl. Diakon J 148 (17-21): „*Aber ansonsten – dass das Anliegen, was Sie jetzt beschrieben haben, deutlich würde, ist mir nie bewusst geworden – theoretisch schon, aber in der Praxis? Das gleiche gilt auch nach der Kommunion für das Purifizieren. Wo ich auch so etwas sehe, dass der Diakon einen Dienst offiziell übernimmt. Und das verschwindet.*“

³⁶⁹ Vgl. AEM 138 (IGMR 2002, 183).

³⁷⁰ Vgl. Diakon O 225 (19ff.): „*Oder was mich auch stört – wiederum eine Kleinigkeit – das Purifizieren. Es muss der Pfarrer machen – das ist Sache des Diakons. Aber das ist nicht das Hauptanliegen, sondern das sind Kleinigkeiten.*“ – Für die Einordnung als Kleinigkeit gilt das gleiche wie bei der Gabenbereitung (vgl. Anm. 366).

³⁷¹ Vgl. Diakon A 8 (2f.): „*[...] ich mach' auch die Purifikation gern, weil ich dann beim Dank immer ein bisschen ins Mikrofon singen kann, wenn's zu langsam geht.*“ – Im Nutzen der Mikrofonnähe wird seine Wahrnehmung von 'Leitung' im Zuge der Purifikation deutlich.

zug ist die Purifikation aber ein Stück Freiheit in diakonaler Assistenz gegenüber dem Vorstedterdienst und gibt manchem Diakon das Gefühl kurzfristig wahrgenommener Leitung.³⁷²

Diakon M kennt Kollektenprozessionen nur bei besonderen Gottesdiensten³⁷³ und hat von daher die Option einer häufigeren Praxis.³⁷⁴ Er warnt allerdings davor, die Ministranten nicht ihres Dienstes zu berauben.³⁷⁵ Dies muss aber in der Praxis nicht sein, da bei einer gestalteten Gabenbereitung vielschichtige Dienste anfallen, die ein Mitsingen der Ministranten bei Lavabo und Inzense weiterhin erfordern. Das Anliegen von Diakon M ist trotzdem berechtigt, ergibt sich aus seiner Zuständigkeit für die pfarreiliche Jugend und könnte auch in der Beteiligung der eigenen Familie beim Ministrantendienst begründet sein. Ähnlich wie Diakon M kennt Diakon R einen bewussteren Vollzug der Gabenbereitung nur bei besonderen Gottesdiensten. Allerdings werden bei ihm nicht die Handlungen erweitert, sondern die Stillgebete laut gesprochen, um die Gemeinde inhaltlich mit einzubinden.³⁷⁶

Von stärkeren inhaltlichen wie praktischen Auseinandersetzungen mit der Gabenbereitung berichten die Diakone P, A und G. Für Diakon P ist die Gabenbereitung der Ort, an dem die Gemeinde ihre Anliegen symbolisch, aber auch konkret zum Altar bringt, ganz im Sinne der inhaltlichen Bedeutung von 'Darbringung'.³⁷⁷ Entfaltete Gabenprozessionen finden nur noch in Sondergottesdiensten statt, nachdem Diakon P seinen Versuch häufigerer Gabenprozessionen wieder abbrechen musste. Da er die Darbringung von Gaben für Bedürftige sehr wörtlich umsetzen wollte, hatte er zunehmend

³⁷² Vgl. *ebd.*

³⁷³ Vgl. Diakon M 193 (8-13): „*Und wir haben es ein-, zweimal gemacht, wo ich auch gemeint habe, das wäre sinnvoll. Gerade da war eine besondere Spendenaktion gewesen. Wir haben Menschen in der Gemeinde, die Angehörige in Bolivien oder Peru gehabt haben. Da war ein großes Erdbeben gewesen. Da hat ein Verwandter eine Einführung gehalten und hat auch Spenden erbeten. Und da bin ich runtergegangen vom Altar und hab' mich bewusst unten hingestellt und hab' das Geld entgegengenommen und hab' das auf den Altar gestellt.*“ – Bei der Vorbereitung dieser Sondergottesdienste ist es meist Wunsch der Vorbereitungsgruppe, auf den er in der Durchführung dann eingeht (vgl. *ebd.* <25-30>).

³⁷⁴ Vgl. *ebd.* (14-17): „*Ich glaube, man kann in dem Bereich bestimmt viel mehr machen, um der Gemeinde auch zu zeigen, dass das, was sie gibt, ist jetzt nicht nur rein Geld- und Sachspende, sondern auch bewusst das Anliegen hier reinzunehmen. Da denke ich, ist es einfach zu wenig. Oder man bringt es einfach zu wenig ein, oder vielleicht traut auch man sich auch zu wenig.*“

³⁷⁵ Vgl. *ebd.* (21f): „*Sicherlich ist es wichtig und richtig, aber ich krieg' auf der anderen Seite wieder gesagt, man soll bloß nicht den Ministranten die Aufgaben wegnehmen.*“

³⁷⁶ Vgl. Diakon R 269 (5-10): „*Ich bin bei der KAB tätig – wenn wir von der KAB aus einen speziellen Gottesdienst haben für Mitglieder oder den Josefstag, den wir besonders begehen und mitgestalten, da legen wir schon Wert drauf, dass z.B. bei der Gabenbereitung die Gebete des Priesters und des Diakons laut gesprochen werden, dass wir sie alle auch mithören. Da wird dann kein Lied gesungen, um richtig deutlich zu machen: Was geschieht da bei der Gabenbereitung.*“

³⁷⁷ Vgl. Diakon P 237 (5-8): „*Das heißt, wir legen nicht nur unsere Gaben auf den Altar, sondern – wie es auch in modernen Liedern heißt, in dem einen: Mit den Gaben opfern wir unsere Sorgen, unsere Schmerzen – und dementsprechend ausgedrückt einfach: Wir bringen uns dar.*“

Schwierigkeiten, die Sachspenden an Bedürftige weiterzureichen.³⁷⁸ Der Schritt vom symbolischen zum konkreten Akt ist in der durchorganisierten Struktur deutscher Hilfsorganisation nur bedingt möglich. Die Reduzierung auf die Geldkollekte ist eine diesbezügliche Entwicklung und scheint dann auch adäquat, wenn gleichzeitig Bewusstsein in der Gemeinde geschaffen werden kann.³⁷⁹ Diakon A erlebt seine formale Rolle ebenfalls wie Diakon O vom jeweiligen Vorsteher abhängig³⁸⁰, doch sind besonders bei der Beteiligung von Kindern oder Behinderten gestaltete Gabenprozessionen von ihm angeleitet und begleitet. Wie Diakon F möchte er der Gemeinde den Sinn der Gabenbereitung auch in der Homilie verdeutlichen.³⁸¹ Eine quantitative Steigerung im gottesdienstlichen Handeln findet sich bei Diakon G, der für seine Gemeinde in der Behinderteneinrichtung generell eine Gabenprozession durchführt. Dies ist für die konkrete Gemeinschaft aufgrund der schon mehrmals beschriebenen starken Beteiligungsoption besonders wichtig. Diakon G versteht sich hier als Anleiter und 'Zeremoniar' der Gabenprozession.³⁸²

Warum aber das, was bei Diakon G seelsorgliche Notwendigkeit ist, in anderen Gemeinden nicht auch zur Regel werden kann, liegt zum einen an der Kooperationsbereitschaft der Vorsteher. Zum

³⁷⁸ Vgl. ebd. 238 (3-11): „*Ich hab's dann wieder aufgegeben, weil's nämlich – ich hab's mit Lebensmitteln gemacht – weil es ein Problem war, die loszubringen. Ich hab' so viele Altenheime und Heime abgeklappert, und dann hab' ich das mit Lebensmitteln sein lassen. Ich hab' es auch einmal ins Kinderdorf und die haben gesagt – gut wir nehmen es heuer noch einmal. Aber die Kinder haben das Recht, so und soviel Kleidung – und das ist so ausreichend, was die als Zuwendung, als Kleider bekommen, dass das ja eigentlich keinen Sinn macht. Und das war der Punkt, wo ich keine Möglichkeit gesehen hab', jetzt wirklich, dass die Leute, die Gaben bringen – ich kenn's, vom Hörensagen in der Mission.*“

³⁷⁹ Vgl. ebd. 238 (11-14): „*Aber bei uns denke ich, wenn das Bewusstsein da ist – es geht nicht nur darum, da hab' ich ein bisschen Kleingeld, damit's klappert, im Klingelbeutel oder in der Büchse, sondern es soll ein Opfer sein. Wirklich auch ein Teilen, das da zum Ausdruck kommt.*“

³⁸⁰ Vgl. Diakon A 7f. (30ff.1): „*[...] das hängt von den Pfarrern ab, hab' ich bemerkt. Beim Pfarrer E. – bei dem bin ich gewachsen, den habe ich sehr geschätzt – da habe ich es fast nur weiterreichen dürfen. Jetzt mache ich es eigentlich so, wie es üblich ist, nämlich das Tuch auszubreiten, dieses Corporale. Und richte das her.*“

³⁸¹ Vgl. ebd. 8f. (29-33.1): „*Und wenn jetzt die Kommunionkinder da sind, dann werden die aufgefordert, ihre Kerzen vorzubringen und wenn ich meine Behinderten da habe, dann ihre Produkte aus den Werkstätten. Und ich werde sicher in einem der nächsten Gottesdienste für die Kommunionkinder das Element Gabenbereitung mal in der Predigt machen und in der Predigt schon die Sachen ausfalten, also dieses Hervorbringen.*“ – Vgl. hierzu Diakon F; Anm. 367.

³⁸² Vgl. Diakon G 100 (1-9): „*Das lass' ich die Ministranten machen. Da kommen die Ministranten, und jeder bringt was auf den Altar. Denn sonst stehen die Ministranten da und sagen: Ich weiß nicht, was ich machen soll. Ich habe nämlich sehr viele Ministranten, ich hab' vierunddreißig Ministranten. Und ich will jeden Sonntag mindestens acht bis zehn aufstellen, damit jeder drankommt. Denn sonst sagen sie: Der nimmt mich gar nicht dran. Und dann bringen die Ministranten – der eine bringt die Opferschale, der andere bringt den Kelch, der andere bringt Wasser, der andere bringt Wein. Es hat jeder etwas in der Hand und die anderen gehen sammeln. So dass da oben plötzlich eine Aktivität zustande kommt, wo die sagen: Das muss da oben so sein. Und das nehmen die Gottesdienstteilnehmer voll und ganz mit.*“

anderen scheinen die interviewten Diakone diese Möglichkeit bzw. Notwendigkeit für ihr eigenes Tun zu wenig reflektiert zu haben.

9.2.6.2 Eucharistisches Hochgebet

Im Blick auf die diakonale Stellung im Hochgebet verdichten sich die bereits beschriebenen Selbsteinschätzungen der interviewten Diakone bezüglich Brückenfunktion, Stellvertretung und Vermittlung. Daneben tritt an dieser Stelle noch eine zweite Perspektive in den Vordergrund: der Dienst am Altar für den Vorsteher. Beides bestimmt als ursächliche Bedingung diakonales Handeln oder besser gesagt, die diakonale Stellung im Hochgebet.

Diakon A sieht sich als Stellvertreter im Hochgebet neben dem Pfarrer. Seine Anwesenheit am Altar vergegenwärtigt die Menschen seiner Dienstfelder.³⁸³ Dies geschieht im Mitbeten, in das er seine Intentionen mit einbringen kann³⁸⁴, aus dem heraus er aber auch seine vermittelnde Funktion bei der Krankenkommunion versteht. Dieses Mitbeten fordert von ihm konzentriertes Einfühlen³⁸⁵, aber auch vom Vorsteher die Authentizität und Verlässlichkeit in den Formulierungen.³⁸⁶ Durch die Akklamationen wird der Diakon stärker noch Interakteur zur Gemeinde. Diese für Diakon A wichtige Gemeindebeteiligung wird deshalb auch besonders gestaltet.³⁸⁷ Bei seinem Vorschlag für die Sanctus-Variante wird dies emotional zwar besonders nachvollziehbar, liturgietheologisch allerdings problematisch.³⁸⁸ Insgesamt hätte er auch das Bedürfnis, seine Anliegen aktiver einbringen zu dürfen, ist

³⁸³ Vgl. Diakon A 6 (1ff.): „Dieses gegenseitig Fleisch werden – das ist vielleicht ein blöder Ausdruck. Das ist mir in der Liturgie schon wichtig, wobei ich da natürlich die zurückhaltende Rolle habe, ich stehe ja nicht im Meterabstand vom Altar, ich stehe neben dem Pfarrer“.

³⁸⁴ Vgl. ebd. 5 (26-29): „Und ich binde da sicher auch, wenn es da heißt, wir denken an unsere Verstorbenen, dann die mit ein, die jetzt da sind; ich darf das vom Amt her nicht einflechten, sonst würde ich gerne sagen: Und jetzt denken wir an die Frau Meier. Ihr wisst alle, die hat der Krebs zerfressen, heute Nacht ist sie erlöst worden.“

³⁸⁵ Vgl. ebd. (18-22): „Aber so Momente wie die Wandlung bewusst mitzuerleben und mitzubeten, was da passiert, weil ich ja aus diesem Wandlungsgeschehen heraus die Eucharistie z.B. zu den Kranken bringe. Das ist mir so ein ganz wichtiger Punkt. Also dieses – ich weiß nicht, kann man sagen – dieses Einspüren, sich Einfühlen, was da jetzt geschieht.“

³⁸⁶ Vgl. ebd. (22-26): „Das hat auch etwas damit zu tun – das sage ich ganz offen – wie ein Hochgebet gebetet wird. Wenn das zu sehr abgelesen – und ich sage jetzt mal ganz keck – abgekürzt wird, es tut mir schon etwas weh. Und ich muss auch äußerlich Form bewahren, damit es nicht halt das Gebet ist, das zu sprechen ist und damit das nach der Lehre der Kirche so geschehen kann.“

³⁸⁷ Vgl. ebd. 6 (3-7): „[...] ich spreche halt diese zwei Applikationen: „Geheimnis des Glaubens“ und – was habe ich da noch – Friedensgruß und die Entlassung, wobei dies mit dem „Geheimnis des Glaubens“, ich lass' gerne die Doxologie singen. GL 924,1 ist bei mir im Liedplan, damit das Volk hineingenommen wird.“

³⁸⁸ Vgl. ebd. (7-12): „Empfindung für Liturgie drückt sich z.B. auch im Lied aus. Ich lasse z.B. durchaus beim Sanktus ein anderes Lied singen. „Mein ganzes Herz erhebe dich“ ist kein Sanktuslied, aber ich möchte mit den andern in der Gemeinde jetzt das Herz erheben, wenn sich da wieder einer verschenkt. Das hat für

aber auch wegen seiner konservativen Gemeinde zurückhaltend.³⁸⁹ Der Vorstedherdienst im Eucharistischen Hochgebet ist für ihn aus diakonaler Sicht keine Option.³⁹⁰ Das stellvertretende 'Danebenstehen' ist auch für Diakon C entscheidendes Motiv für seine Stellung im Hochgebet, die er auch der Gemeinde vermittelt wissen will. Dies ist für ihn bedeutend mehr, als nur beigeordnet zum Vorsteher zu sein.³⁹¹

Anders akzentuiert klingt es bei Diakon B, der auch von der Stellvertreterschaft im Hochgebet spricht³⁹², aber deutlicher seinen Dienst am Altar als Dienst für den Vorsteher, als dienende Stütze versteht.³⁹³ Hier weist Diakon B auf seine amtliche Perspektive, die bereits bei seiner Bewertung von Assistenz insgesamt deutlich geworden ist.³⁹⁴ Im Handeln dient er dem Vorsteher, in seiner Einladung zu den Akklamationen aber sieht er sich eher vermittelnd.³⁹⁵ Ähnlich wie Diakon B sieht auch Diakon

mich auch was mit Liturgiegeschehen zu tun, mit Vermittlung, weil da 30 Meter hinten die Frau Meier sitzt, die das gar nimmer mehr sieht.“

³⁸⁹ Vgl. *ebd.* (23-33): „[...] da und dort wäre es angemessen, wenn ich etwas einflechten dürfte, nicht, um etwas dem Pfarrer abzunehmen, sondern um die lebenspraktische Seite hochzubringen. Nicht, weil ich da gescheiter bin, sondern weil ich die jetzt erlebt habe bei der Familie, wo der Mann zum vierten Mal arbeitslos wird. Und bei der Frau, die sagt: Mensch sagen Sie ihm nichts, er hat wieder gesoffen und weiß der Kuckuck was. Das Leben hineinbringen, da würde ich es mir wünschen. Ich mach' es nicht, weil ich genau weiß, es ist völlig unverständlich für die Leute, und es würde dann sofort der Personalreferent anrufen: Mensch, da war einer, der hat – der würde jetzt nicht hochgehen, der ist viel zu clever und lebenserfahren, und er hätte gesagt: Mensch, Herr A., Sie wissen doch, ich kann Sie ja verstehen, aber lassen Sie es, es gibt nur Ärger. So ist es.“

³⁹⁰ Vgl. *ebd.* (18-21): „Ich weiß, dass es Kollegen gibt, denen würde man einen Herzenswunsch erfüllen, wenn sie auch die Wandlung sprechen dürften. Damit habe ich nicht das Problem, nicht, weil ich es nicht schätzen würde, aber weil ich meine, das ist eh' etwas so Wichtiges, und es spricht halt jetzt einer die Worte, und Punkt.“

³⁹¹ Vgl. Diakon C 47 (29ff.): „Ich hatte mit einigen Kaplänen schon ein gutes Miteinander – und dass man das auch so sehr gut vermittelt. Der steht nicht bloß nebendran, sondern der vertritt jetzt einen anderen Teil in der Feier der Liturgie.“

³⁹² Vgl. Diakon B 20 (16ff.): „Das heißt – vom Bild her – ich stehe am Altar für die Kranken, für die Arbeitslosen, für diejenigen, die meiner Sorge von meinem Dienst her anvertraut sind.“

³⁹³ Vgl. *ebd.* 20f. (30ff.1-8): „[...] wenn ich das mal auf den Priester beziehe: Ich diene dir, damit du dienen kannst. Na so. Das heißt also, allein durch das Danebenstehen, durch das oft schweigende Tun von etwas – ja – und vor allem das Dahinterstehen, nicht Nebendranstehen, nicht am Altar direkt, sondern immer einen Schritt zurück, d.h. das allein schon durch die Haltung, durch die Gestik, durch das Tun da schon sagen, den Leuten sagen: Pass mal auf, das ist eigentlich mein Dienst, ich bin nicht der, der vornedran steht in der Messe, sondern ich bin dabei – ich bin – ich habe meinen Platz, ich habe mein Tun und durch das Tun, was ich tue in der Messfeier, soll deutlich werden, was es heißt eigentlich Dienen – letzten Endes. Das heißt also das Dabeistehen, das einfach nur den Kelch Nehmen nach – zur Doxologie am Schluss zum Hochgebet, und es einfach mit Hochhalten, weil ich nichts dabei sage und das Tun allein.“

³⁹⁴ Vgl. Anm. 350.

³⁹⁵ Vgl. Diakon B 21 (14-18): „[...] so haben wir es auch ja gelernt, dass der Diakon der Vermittler ist des Gebetes, d.h., er führt praktisch das Wechselgebet der Gemeinde an sich an. Ja, d.h., er ist so eine vermittelnde Position. Kommt ja auch z.B. durch das Hochgebet: „Geheimnis des Glaubens“. Ganz klar, ja. Ich sag' das und die Gemeinde antwortet dann da drauf dieses responsorische Element ganz einfach“. – Sein Hinweis auf den erlernten theoretischen Hintergrund bezieht sich auf seine Rolle in den Fürbitten, die er im weiteren des Interviews darlegt. Vgl. hierzu Anm. 328.

P seine Rolle im Hochgebet.³⁹⁶ Nicht nur bei Vorstehern zur Aushilfe ist er im konkreten Buchdienst Helfer an der Seite am Altar.³⁹⁷ Weniger vermittelnd sieht auch Diakon F seine Stellung im Hochgebet, was er allerdings weniger theoretisch analysiert, sondern stärker aus dem Vollzug resümiert. So vermutet er im Verständnis von Vorsteher und Gemeinde eher eine Sicht von diakonaler Vorsteherunterstützung als von Vermittlerfunktion. Konkret benennt er dies am Beispiel des Kelch-Gestus in der Doxologie.³⁹⁸ Dabei ist ihm die Harmonie zwischen Vorsteher und Diakon wichtiger als liturgische Details.³⁹⁹ Diese Wertigkeit ist durchaus angemessen, doch scheinen hier ähnlich wie bei der Frage nach dem Vollzug der Fürbitten zwei unterschiedliche Ebenen vermischt.⁴⁰⁰ Liturgische Stringenz darf nicht zu Lasten des Miteinanders unterschiedlicher Dienste gehen, doch ist das Gegenteil für das gemeinsame Vollziehen von Liturgie ebenso problematisch. Nicht inhaltlich begründetes Handeln führt auf Dauer ebenfalls zu Konflikten.

Für nicht unwichtig, jedoch zu weit abgehoben aus Sicht einer diakonalen Brückenfunktion, empfindet Diakon E besonders seine Gestik im Eucharistischen Hochgebet und verdeutlicht dies am Beispiel des Kelch-Hebens. Bleibt ihm doch das Geschehen insgesamt ohne Bezug zu den Menschen.⁴⁰¹ Kritisch sieht auch Diakon L seine Stellung im Hochgebet. Dies bezieht er auf seine Rolle der Stellvertretung am Altar. So gibt es für ihn zu wenige Möglichkeiten, die Anliegen seiner Dienstfelder mit einzubringen.⁴⁰² Hier gilt es zwischen Fürbitten und 'Intercessionen' im Hochgebet zu differenzieren.

³⁹⁶ Vgl. Diakon P 247f. (32f.1): „*Ich seh' manche, die sind zwar sehr ehrfürchtig, stehen zwei Schritte hinter dem Priester bei der Eucharistiefeier, aber ich mein', es gehört ein Buchdienst auch dazu.*“

³⁹⁷ Vgl. Anm. 240.

³⁹⁸ Vgl. Diakon F 84 (25-32): „*Aber das ist – ich weiß, es ist noch nie erklärt worden, habe ich fast den Eindruck. Bloß – habe ich festgestellt – es kommt da wieder zum Bewusstsein, warum ich gerade den Kelch hochhebe. [...] aber das ist nie bewusst geworden. Z.B. jetzt, denke ich, ist das auch bei Priestern nicht bewusst, unbedingt. Dass die sich da Gedanken machen – vor allem ein fremder Priester, der noch nie einen Diakon hatte, da hält man oft gerade die Hostienschale, nicht den Kelch.*“

³⁹⁹ Vgl. ebd. 84f. (32.1-4): „*Ich weiß nicht, ob man das überbewerten sollte. Ich denke, wichtig ist, dass dieses Verhältnis zwischen Priester und Diakon auch hier zum Ausdruck kommt, dass die eine Gemeinschaft sehen, da oben. Da mangelt's manchmal an – was so die einen Diakone sagen – ich hab' da keine Schwierigkeiten mit unserem neuen Pfarrer, dass – ich versuch' das schon, wenn's auch nicht immer klappt, das ist etwas anderes.*“

⁴⁰⁰ Vgl. Anm. 331.

⁴⁰¹ Vgl. Diakon E 76 (14-17): „*Man muss das vielleicht sehr weit herholen. Mir scheint das ein bisschen künstlich auch. Diakonisches Handeln vollzieht sich mit den Menschen, in der Begegnung mit den Menschen in erster Linie. Und es zeigt auch, wie abgehoben unsere Liturgie geworden ist. Dass man doch viel tiefer gehen müsste, auch unsere Gemeindegottesdienste.*“

⁴⁰² Vgl. Diakon L 178f. (26f.1-7): „*St.: Wo könnten für Sie so Orte sein, wo das trotzdem ein kleines bisschen einfließt, ohne dass man z.B. Namen nennt, aber dass das Anliegen für die Gemeinde deutlich wird? – L.: Meiner Meinung nach sind das die Fürbitten sowieso – das ist klar. Mir wäre gedient, wenn das auch im Hochgebet deutlicher zur Sprache käme. Es ist zwar im Hochgebet irgendwo verankert zwischendrin. Und auch für die – und auch für die – auch für die Kranken, aber das ist sehr allgemein. – St.: Sehen Sie*

Konkrete Anliegen hätten ihren Platz im Allgemeinen Gebet der Gläubigen und sind dort diakonaler Auftrag. Im Hochgebet aber ist die ekklesiale und eschatologische Gemeinschaft im eucharistischen Geschehen bedeutsam.⁴⁰³ Gerade die ekklesiale Gemeinschaft in ihrer ganzen Breite deutlich zu machen, könnte diakonale Option sein.⁴⁰⁴ Insgesamt hat Diakon L aus der Perspektive diakonaler Brückenfunktion zur Gemeinde Schwierigkeiten mit der Verständlichkeit eucharistischer Gebetsprache.⁴⁰⁵ Sein Versuch, gerade für Jugendliche ein Hochgebet in situationsgerechter Sprache zu verwenden, wurde ihm versagt. Dass bei ihm Unverständnis darüber zurückbleibt, könnte an der formalen, statt einer inhaltlichen Begründung liegen, die ihm diesbezüglich gegeben wurde.⁴⁰⁶

Kritisch äußert sich auch Diakon J und bezieht dies sowohl auf sprachliche Elemente als auch auf die Handlung. Geprägt ist er wie in vielen anderen liturgischen Fragen von seiner Erfahrung im byzantinischen Ritus.⁴⁰⁷ Dagegen sieht er im römischen Ritus keine klare Aufgabenstellung⁴⁰⁸ und ein zu

da für sich als Diakon im Hochgebet eine Aufgabe? – L.: *Das war früher mal, dass der Diakon ein Stück vom Hochgebet gerade in diesem Bereich gebetet hat. Das sehe ich schon.*“

⁴⁰³ Vgl. AEM 55: „Interzessionen: Sie bringen zum Ausdruck, daß die Eucharistie in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, der himmlischen wie der irdischen, gefeiert wird und daß die Darbringung für sie und alle ihre Glieder, die Lebenden wie die Verstorbenen, erfolgt, da sie alle zur Teilnahme an dem durch Christi Leib und Blut erlangten Heil der Erlösten berufen sind.“ – Vgl. hierzu auch R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft 210ff. Meßner betont explizit den Unterschied zwischen den Fürbitten „zugunsten« anderer Personen“ (ebd. 210) und den Interzessionen als „sprachliche Repräsentation“ (ebd. 211).

⁴⁰⁴ Vgl. Kapitel 12.

⁴⁰⁵ Vgl. Diakon L 187 (30ff.1-7): „Für die liturgische Ausbildung wäre meiner Meinung nach wichtig, klar zu machen, dass der Diakon kein Kleiderständer ist, der neben dem Priester steht. Sondern, dass der Diakon die Anliegen der Menschen mit einbringt. Und dazu muss er wirklich nicht das Kelchdeckele auf den Kelch tun, oder wieder runter. Dazu muss er nicht genau diese Vorschriften, die da in der Liturgie sind, können oder beachten. Sondern dazu muss er einfach eine gesunde Einstellung mitbringen, wo – an welchen Stellen ist es möglich, da was zu öffnen für die Anliegen der Menschen. Und meiner Meinung ist da – wenn man eine Eucharistiefeier hernimmt, das Hochgebet wirklich eine sehr markante Stelle, wo das noch deutlicher werden würde, wenn wir unsere Hochgebete auch anders formulieren dürften, als sie vorgeschrieben sind.“ – Vor der situationsgerechten Anpassung der liturgischen Texte steht für ihn die Vermittlung richtiger diakonaler Funktion und Haltung. Auch dies scheint ihm noch ausbaufähig zu sein.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd. 188 (8-17): „Bei der Firmung haben wir ein Hochgebet nehmen wollen – haben wir mit den Firmlingen schon nach der Struktur eines Hochgebetes unsere Bedürfnisse reingelegt. Also nicht das, was jetzt hochgeistig formuliert ist, sondern mit unserer ganz einfachen Sprache diese Bedürfnisse zum Ausdruck gebracht im Hochgebet. Und das habe ich auch dem Weihbischof vorgelegt. Und dann ruft der Weihbischof an und sagt: Ja, das ist ja sehr schön, und ich bin in der Liturgiekommission. Und da kann ich natürlich nicht ein anderes Hochgebet nehmen. Und das darf nicht sein. Und dann hab' ich mit dem vom Inhalt her, und hin und her, und ja – es ist ja sehr schön, dass sie so was machen. Aber – es ist abgeblockt worden. Und das sind halt immer noch solche Dinge, wo da so an Vorschriften sich aufgehängt wird. Manche hängen sich da furchtbar auf. Und das kann ich nicht nachvollziehen.“

⁴⁰⁷ Im byzantinischen Ritus empfindet er die verweisende Gestik im Hochgebet als stimmig: „Im byzantinischen Ritus ist wenigstens noch mal eine Geste da. Bei den Einsetzungsworten ist es mit der Stola Draufzeigen und das Verneigen. Und die Gemeinde sieht, zumindest wenn sie durch die Ikonostase gucken kann, in der Geste: Da kommt es jetzt drauf an, so wie das sowieso gängig ist, dass der Diakon auch optisch auf das verweist, was geschieht. Aber das haben wir nicht.“ Diakon J 149 (21-25).

⁴⁰⁸ Vgl. ebd. (20f.): „Der Diakon, der steht da rum und er hat bei der Wandlung nichts zu tun.“

punktueller Eingreifen des Diakons, das den Diakon kaum als Handelnden ernst nimmt.⁴⁰⁹ Den Kelch-Gestus zur Doxologie nimmt er rein funktional wahr und würde sich eher ein Mitbeten der Doxologie wünschen, wie er es schon mit dem einen oder anderen Vorsteher praktiziert.⁴¹⁰ Die größten Schwierigkeiten aber hat er mit der anamnetischen Akklamation.⁴¹¹ Die insgesamt zu sporadische diakonale Rolle zeigt sich für ihn hier am stärksten negativ. Wenn das eucharistische Geschehen am dichtesten ist, stört plötzlich der Diakon mit seinem Aufruf die Gemeinde. Und dass diese Akklamationseinladung von anderen Diakonen noch kreativ genutzt wird (vgl. Diakon A⁴¹²), bestärkt sein Urteil und ist für ihn Zeichen diakonalen Unverständnisses.⁴¹³ Der Aufruf zur Akklamation ist nicht erklärende Verstärkung, sondern Einladung zu einem integralen Bestandteil des Hochgebets an sensibler Stelle. Insofern sind die Überlegungen von Diakon J nachzuvollziehen, dass zwar nicht die Akklamation in Frage zu stellen wäre, aber der diakonale Aufruf als dramaturgisch problematischer Einschnitt.⁴¹⁴

Versucht man die Bandbreite diakonaler Bewertung der eigenen Stellung im Eucharistischen Hochgebet zu vervollständigen, muss an dieser Stelle zumindest auf Diakon R verwiesen werden, der seine ganze assistierende Funktion als Statistenrolle bezeichnet und somit seine Stellung im Hochgebet implizit als nicht hilfreich für die Gemeinde einstuft.⁴¹⁵ Insgesamt betrachtet, scheinen die interviewten

⁴⁰⁹ Vgl. *ebd.* 153 (8ff.): „Aber die stehen jetzt am Altar nebendran. Und dann müssen sie tun, als wenn sie Helferlein sind. Dieses Wort »Helfer« ist für mich sehr negativ belastet. So als Dienstmann. Anstatt denen eine Aufgabe zu geben.“

⁴¹⁰ Vgl. *ebd.* 149f. (31f.1f.): „Ich hab's damals nur so gemacht, dass der Kelch gehoben wurde. Und man hat eigentlich nichts gesagt. Heute ist es meistens so, dass der Diakon das mitbetet, mitsingt. Das hängt von den jeweiligen Priestern ab, wie es im einzelnen ausgeführt wird. Da wird optisch noch 'was gezeigt.“

⁴¹¹ Vgl. *ebd.* 149 (14f.): „Aber so wie ich es in der Praxis hier erfahre – in der aktiven Beteiligung am Gottesdienst, wenn ich assistiere, empfinde ich's eher als unangenehm.“

⁴¹² Vgl. Anm. 387.

⁴¹³ Vgl. Diakon J 149 (7-19): „Ich meine, das ist ja der Versuch, den Leuten noch mal klar zu machen, was dort geschieht. Wenn ich jetzt hier meine Kollegen mir vergegenwärtige, wie die sich verhalten. Da ist der eine, der noch versucht, das anders zu formulieren, noch erklärender zu machen. Dann kann ich das einerseits verstehen, obwohl es mich manchmal ärgert. Weil man ist ja auch geprägt. [...] Dass es unvermittelt kommt und irgendwas, was noch auf einmal erklärend sein soll – aber vorher ist doch Geheimnis – ich kann mich damit nicht zufrieden stellen.“ – Diakon J nennt zwar auch die erklärende Intention, ist sich aber in seiner Reflexion der theologischen Unstimmigkeit dieser Deutung bewusst.

⁴¹⁴ Die AEM sowie die IGMR 2002 sehen den Diakon nicht in dieser Aufgabe. Dies ist eine Besonderheit der deutschsprachigen „Feier der Gemeindemesse“. Vgl. *Der liturgische Dienst des Diakons* 29. – „Das kann zwar historisch nicht begründet werden, hat aber seit alters eine Parallele: den dreimaligen Ruf »Lumen Christi« der Ostervigil, der nur bei Fehlen eines Diakons (in der deutsche Rubrik ausgelassen) dem Priester zukommt [...], die verwandte Ankündigung des Halleluja [...] im Pontifikalamt der Ostervigil, das nach dem »Caeremoniale« als Aufgabe des Diakons erhalten bleiben soll [...], und seit 1970 das dreimalige »Ecce lignum crucis« am Karfreitag, wenn ein unverhülltes Kreuz durch den Kirchenraum getragen wird“. *E.J. Lengeling, Der Diakon* 174.

⁴¹⁵ Vgl. Anm. 358.

Diakone zum Teil recht unzufrieden mit ihrer Funktion im Eucharistischen Hochgebet. Dieses diakonale Urteil orientiert sich am Handlungsspielraum, nicht am Verhältnis zu Vorsteher oder Gemeinde. Die Frage nach seinem richtigen Ort im Gottesdienstraum, die Diakon J formuliert⁴¹⁶, bleibt nicht nur unbeantwortet, sondern ist eine von vielen Diakonen gar nicht gestellte Frage. Das Stehen am Altar scheint unstrittig. Dabei muss es ein Nebeneinander sein, um Handlung und Stellvertretung bewusst machen zu können. Den rubrikalen Schritt hinter dem Vorsteher erwähnt nur Diakon O⁴¹⁷ und geht hier als einziger mit der Ordnung konform.⁴¹⁸

Der Friedensgruß zählt formal zur Kommunionfeier, doch steht die diakonale Einladung an die Gemeinde „Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung“⁴¹⁹ im Zusammenhang diakonaler Monitionen und Einladungen an die Gemeinde (ähnlich wie zur Akklamation im Hochgebet) und soll deshalb an dieser Stelle kurz zur Sprache kommen. Die Diakone F und S sehen auch in diesem Aufruf ein Element ihrer diakonalen Brückenfunktion.⁴²⁰ Dies wird sichtbar durch die Weitergabe des Friedensgrußes vom Altar in die Gemeinde hinein, durch ein bewusstes Überwinden der räumlichen Distanz zwischen Altar und Gemeinde.⁴²¹ Diakon P möchte deshalb auch die Einladung offener formulieren und das Zeichen intensiver gestalten. Eine Umarmung drückt für ihn die Verbindung authentischer aus als ein Händedruck.⁴²² Die Weitergabe von Wärme und Herzlichkeit gehört für ihn zur

⁴¹⁶ Vgl. Diakon J 149 (27f.): „*Vielleicht steht er auch am falschen Platz dafür. Das ist auch eine Frage: Wo hält sich wer eigentlich auf?*“

⁴¹⁷ Vgl. Diakon O 221 (30ff.): „*Und bei uns heißt es, da musst du ab der Präfation einen Schritt zurücktreten. Ich halt' mich da sehr genau dran. Bei uns soll's ja nicht den Eindruck erwecken, dass der Diakon konzelebriert.*“

⁴¹⁸ Vgl. AEM 134 (IGMR 2002, 179 sieht zudem das Knien von der Epiklese bis zur zweiten Elevation vor. Dies ist allerdings für die deutschsprachige „Feier der Gemeindemesse“ noch nicht rezipiert).

⁴¹⁹ Vgl. AEM 136 (IGMR 2002, 181).

⁴²⁰ Beide haben sie besonders im Hinblick auf Kinder, Schüler und Jugendliche formuliert.

⁴²¹ Vgl. Diakon F 85 (4-12): „*Aber ich denke auch, dieses bewusste Weitergeben – was ich noch sehr wichtig empfinde, als diakonische Aufgabe, das ist das Weitergeben des Friedensgrußes eben. Dass ich also auch wirklich – ich geb' bewusst – was die Leute da denken, weiß ich allerdings nicht, der Pfarrer gibt's nur den Messdienern, den Friedensgruß. Und ich gehe bewusst an die Bänke runter. Alle drei – wir haben eine dreischiffige – bewusst ein paar Mal an der Seite vorbei, manchmal – gerade wenn vielleicht auch ein Seelenamt dabei ist, besonders zu denen hin. Und ich geb's da ein Stück weiter. Das ist mir schon wichtig, da vom Altar runter zu gehen – bewusst die Stufen runter zu gehen und an die Reihen zu gehen.*“; ebenso Diakon S 278 (19-24): „*Was eine wichtige Funktion ist, ist der Friedensgruß. Und dass ich den auch weitergeb'. Es ist mir immer wichtig, dass ich auf die Leute zugehe, und den Friedensgruß weitergeb'. Auch, dass ich mal runtergeh' wenn's möglich ist. [...] Es ist mir wichtig. Und dass ich auch auf ältere Leute zugehe, die vorne ihre Stammplätze haben, gehbehindert sind und können nicht so raus.*“

⁴²² Vgl. Diakon P 240 (21-28): „*Und ich hab's eigentlich gern, wenn's kleinere Gottesdienste waren, wo es überschaubar war, wirklich auch so gemacht, dass ich dazu eingeladen hab'. Oder im Gebetskreis von mir aus, dass ich dann wirklich umarm' und drück'. Und da hab' ich gespürt, dass dann so eine Umarmung wirklich Barrieren einreißen kann, wirklich das Empfinden des Geborgenseins geben kann. Weil ich – ich interessier' mich auch für andere Kirchen – erleb' halt, wenn Gemeindeglieder in freikirchliche Grup-*

Brückenfunktion, auch oder gerade weil er sich über die Zurückhaltung und auch manche Ablehnung solcher Nähe im mitteleuropäischen Mentalitätsraum bewusst ist.⁴²³

Eine Brücke anderer Art versucht Diakon O herzustellen, wenn er die Einladung an die Gemeinde inhaltlich an die Situation des Gottesdienstes anzupassen versucht.⁴²⁴ Eine besondere Strategie verfolgt Diakon E, der zwar seine Assistenz als Brückenfunktion bewertet⁴²⁵, die Einladung zum Friedensgruß aber als Befreiung der Gemeinde vom kommunikations-gehemmten Pfarrer nutzt.⁴²⁶ Und schließlich gilt es noch Diakon G zu nennen, der aus Gründen der Sicherheit und des gottesdienstlichen Zeitmanagements in seiner konkreten Gemeindesituation auf die Friedensgrußweitergabe meist verzichten muss.⁴²⁷

Das unscheinbare Element diakonalen Handelns im Friedensgruß wird als ein wichtiger Baustein diakonaler Brückenfunktion gesehen, aber auch als Möglichkeit, inhaltliche Botschaft zu integrieren. Dass der Friedensgruß auch eine Rolle in der Konkurrenz zwischen Vorsteher und Diakon spielen kann, zeigt, wie punktuell diakonale Eigenständigkeit in der Assistenz ist und dann so ge- und benutzt

pierungen abwandern, dann ist genau das, dass die Wärme, die bei uns verlorengegangen ist und die manche wirklich auch nicht haben wollen, die sie dort finden.“

⁴²³ Vgl. ebd. (17-21): „Und da gehört meines Erachtens auch der Friedensgruß dazu, der in manchen Gegenden und Gemeinden ja fast boykottiert wird: Ich kann doch dem oder der nicht die Hand geben. Und es ist ein Stück weit auch Scham dabei – außerhalb kann mir jemand die Hand geben, aber im Gottesdienst – irgendwo so eine Mischung aus Scham oder auch falscher Ehrfurcht, dass man dem anderen sich nicht traut, zu begegnen.“ – Falsche Ehrfurcht vor dem anderen Mitfeiernden? Es dürfte aber auch die ‚falsche Ehrfurcht‘ individueller Eucharistiefrömmigkeit sein, die solche Zeichenhaftigkeit hemmt.

⁴²⁴ Vgl. Diakon O 225 (23-26): „Was ich sehe, ist z.B. der Friedensgruß – da muss ich nicht unbedingt das sprechen: Gebt Euch einander ein Zeichen ... Ich sag immer was – Christus ist auferstanden, mit großer Freude wünschen wir uns nun den Osterfrieden – oder irgendsowas. Das wandle ich mir schon ab. Und das ist ja auch legitim, das ist erlaubt.“ – Vgl. hierzu „Die Feier der Gemeindemesse“, die von der ortsüblichen Weise spricht. Vgl. *Die Feier der Gemeindemesse* 134.

⁴²⁵ Vgl. Kapitel 9.2.6.

⁴²⁶ Vgl. Diakon E 75 (11-14): „[...] und dann der Friedensgruß, den ich wieder ausnütze, obwohl im Grund sowohl der eine Pfarrer, wie der andere, dem entgegen wollen. Aber durch mich sind sie gezwungen, praktisch ja zu sagen. Und die Gemeinde will es auch.“ – Vgl. hierzu Kapitel 9.2.7.

⁴²⁷ Vgl. Diakon G 100 (11-20): „Nur hab‘ ich gemerkt bei uns, der Friedensgruß, den darf ich nicht geben. Denn sonst dauert es eine Viertelstunde – eine halbe Stunde. Die laufen von einem zum anderen und gehn die ganze Kirche durch. Und jeder macht das nach und jeder gibt dem anderen – also, da wäre eine Viertelstunde, so wie bei manchen Jugendmessen – das haben Sie vielleicht auch schon mal so miterlebt, wo man eine Viertelstunde oder halbe Stunde braucht, bis man wieder zu sich kommt. Weil jeder zum anderen geht. Das mach‘ ich nur an ganz bestimmten Tagen, wo ich weiß, heute passt’s. Aber sonst – wir auf dem Altar sowieso, da gibt’s ja sowieso so viele, die dann die Treppe runterrennen, und da muss ich aufpassen, dass sie nicht stolpern. Denn das gibt’s ja auch. Und die gehn dann zu bestimmten Leuten. Aber das würde sehr, sehr lange dauern.“

wird. Allerdings ist es nicht Aufgabe der Liturgie, Eigenständigkeiten aufgrund persönlicher Defizite (ob beim Vorsteher oder Diakon) fördern zu müssen.⁴²⁸

9.2.6.3 *Kommunionspendung*

Die diakonale Beteiligung bei der Verteilung des eucharistischen Brotes und Weines gehört zu den wenigen Aufgaben, die zeit- und ortsabhängig auch vom Diakon der frühen Kirche berichtet wird. Von *Justin*⁴²⁹ und der *Traditio Apostolica*⁴³⁰ aus dem 2. und 3. Jahrhundert bis zur syrischen Schrift *Testamentum Domini*⁴³¹ aus dem 5. Jahrhundert lassen sich sowohl Zeugnisse für die Kommunionsausteilung innerhalb der Messe finden, als auch gelegentlich außerhalb der Messe in Verbindung mit der Betreuung Kranker und Bedürftiger.⁴³² Bis ins letzte Jahrhundert hinein war dann der Diakon nur noch außerordentlicher Spender der Eucharistie.⁴³³ *Lumen Gentium* 29 als Grundlage für die Regelung eines wiedererrichteten Diakonates spricht sowohl von der diakonalen Kommunionsausteilung innerhalb wie außerhalb (Viaticum) der Messe. Mit dem Bischof und den Presbytern ist der Diakon ordentlicher Spender der Eucharistie in der Messe.⁴³⁴ Dies wird im konkreten Vollzug von Diakonen ähnlich wie bei den Fürbitten durch ortsübliche Laiendienste unterschiedlich praktiziert.⁴³⁵ Häufig wird bei diakonaler Kommunionspendung auch das Überbringen der Eucharistie außerhalb der Messe thematisiert, so dass im Folgenden beides zur Sprache kommen muss. Die interviewten Diakone sehen sich zum Teil in diesem Dienst in der Tradition des frühen Diakonates stehend.

⁴²⁸ Vgl. Kapitel 9.2.6.

⁴²⁹ Vgl. hierzu *H. Brakmann*, Zum Dienst 148: „Sache der Diakone aber ist wohl [...] die Austeilung nicht nur des eucharistischen Weines, sondern auch des damals noch zugleich zu brechenden Brotes und schließlich das Überbringen der geheiligten Speisen an die Abwesenden.“

⁴³⁰ Vgl. *Traditio Apostolica* 22. – Geerlings sieht hier eine diakonale Beteiligung beim Austeilen des eucharistischen Brotes. Vgl. *W. Geerlings*, *Traditio Apostolica* 169.

⁴³¹ „Wenn ein Gläubiger wegen Krankheit zu Hause bleiben muß, soll der Diakon ihm die Eucharistie bringen.“ *Testamentum Domini* II, 20,5 (zitiert nach *B. Fischer*, *Dienst und Spiritualität* 269)

⁴³² Vgl. *G. Langgärtner*, *Geschichte des Diakonates* 27: „Justin um 140 geschrieben, berichtet, die Diakone hätten nach der Messe die Eucharistie zu den Abwesenden, den Kranken, gebracht“.

⁴³³ Vgl. *R. Kaczynski*, *Gottesdienstleitung* 863: „Der Diakon war auch nur außerordentlicher Spender der Eucharistie. Erst im Jahr 1930 erhielt er die Erlaubnis, die Kommunionspendung außerhalb der Meßfeier mit dem Handsegen zu beschließen. Den eucharistischen Segen zu erteilen, war dem Diakon nicht erlaubt, obwohl er das Allerheiligste zur Anbetung aus- und danach wieder einsetzen durfte; nur wenn er die Wegzehrung überbrachte, war es ihm gestattet, mit dem Allerheiligsten den Segen zu erteilen.“

⁴³⁴ Vgl. can. 910 § 1 CIC 1983.

⁴³⁵ Zur Entstehung der Laiendienste bei der Austeilung der Eucharistie vgl. Abschnitt A, Kapitel 4.1.2.

In der Messe ist die diakonale Austeilung der Kommunion in Konsequenz zu den benannten Assistentenkriterien häufig an die Gestaltungsaufgabe (diesen Zusammenhang benennen die Diakone J, L, M und Q explizit) gebunden. Im Rahmen dieses formalen Begründungszusammenhangs gibt es dann unterschiedliche inhaltliche Handlungskriterien. Diakon A interpretiert die Kommunionsspendung aus seiner diakonalen Grundhaltung des Verschenkens heraus und praktiziert dies durch bewusst entfaltete Kelchkommunion, die er in Bindung an die Tradition diakonal profiliert.⁴³⁶ Diakonale Brückenfunktion besonders zu den Bedürftigen (die Kommunionsspendung innerhalb der Messe stellt die Verbindung zur Austeilung außerhalb der Messe her) wird als Kriterium gesehen (z.B. die Diakone M, L und R) und von Diakon S explizit innerhalb der Messe vollzogen, wenn er besondere Mitfeiernde im Blick hat.⁴³⁷ Doch warnen besonders die Diakone E⁴³⁸ und L⁴³⁹ davor, die Laiendienste zugunsten diakonaler Profilierung an den Rand zu drängen. Zu stark ist die Sichtweise von laikaler Kommunionsspendung als einem wichtigen Element der 'participatio actuosa' aller Getauften, so dass die Begründung für diakonale Kommunionsausteilung in Korrespondenz dazu steht oder manchmal auch konkurrierend wird.⁴⁴⁰ Dass es sich aber beim Dienst der Kommunionshelfer generell um einen außerordentlichen Dienst handelt, den Laien aufgrund fehlender Amtsträger vollziehen⁴⁴¹, scheint den interviewten Diakonen nicht bewusst. Diakon B favorisiert laikalen Kommunionsspendedienst vor diakonaler Beteiligung, doch wirkt dies ähnlich gönnerhaft wie in der Fürbittfrage: aus pastoralen

⁴³⁶ Vgl. Diakon A 8 (4-10): „[...] ganz, ganz wichtig ist z.B. das Austeilen, das Schenken, das ist für mich noch wichtiger als den Wein eingießen. Und unser Pfarrer hat's nicht nur so gemacht, der Pfarrer F. jetzt; der Pfarrer E. hat es anders gemacht. Wenn er getrunken hat, stellt er den Kelch ab, und dann kommt meine Aufgabe, und das, das mache ich gern: den Kelch anderen weiterzureichen und alle trinken erst, bevor ich als letztes komme, notfalls mit einem Tropfen. Und dann kann ich auch einbeziehen, den Kantor oder mal den Küster oder so. Dies ist ja das Diakonale, das Verteilen, das Vonsichgeben, es macht einfach Spaß.“

⁴³⁷ Vgl. Diakon S 278 (23-29): „[...] dass ich auch auf ältere Leute zugehe, die vorne ihre Stammplätze haben, gehbehindert sind und können nicht so raus. [...] dass man auf die Leute zugeht und die Kommunion spendet. Dass ich auch in die Bänke reingehe, weil ich weiß, die Frau kommt nicht raus, weil sie im Rollstuhl sitzt oder weil sie mit dem Rollator nicht so schnell nach vorne kommen kann. Dann gehe ich auch als Erstes auf die zu. Das weiß die Gemeinde – da warten die anderen Leute vorne, dann gehe ich als Erstes auf die zu.“

⁴³⁸ Vgl. Diakon E 76 (22-25): „Ich mein', jetzt bei der Kommunion vielleicht – ein Problem sehe ich dann eher, dass ich dann im Grund Laien verdräng' – bei der Kommunionsausteilung. Wenn ich jetzt dabei bin, dann kommen die Laien nimmer so zum Zug. Das finde ich fast schon wieder ein Manko.“

⁴³⁹ Vgl. Diakon L 182 (26-30): „Und wenn ich da bin, und es sind die Kommunionsspender eingesetzt, dann sagen zwar manche Kommunionsspender: Na – jetzt bist du da und jetzt machst du das. Und dann sage ich: Nein, nein, du bist da – du machst das. Da lass' ich den Dienst bei denen, denen es auch aufgetragen ist. Mir ist es auch aufgetragen, aber ich denke, das ist für die Leute einfach leichter nachvollziehbar, dass man das sowieso macht oder machen kann.“

⁴⁴⁰ Vgl. *ebd.*

⁴⁴¹ Vgl. Kongregation für den Klerus u.a., Instruktion zu einigen Fragen, Art. 8; Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Redemptionis Sacramentum* 156ff.

Gründen verzichtet er auf amtliche Privilegien.⁴⁴² Auf den Kommunionsspendendienst verzichtet Diakon I zeitweise aus hygienischen Gründen trotz vollzogener Assistenz.⁴⁴³ Wäre dieser krankheitsbedingte Ausfall nicht, würde Diakon I den eingeteilten Kommunionshelfer bei Assistenz regelmäßig verdrängen. Damit scheint die Sichtweise von Diakon I stark amtlich geprägt und deckt sich mit Diakon Q, der sich allerdings auf der anderen Seite auch als nicht-diakonaler Aushilfsspendener im Notfall versteht.⁴⁴⁴ Für den 'Notfall' ist dies nachzuvollziehen. Als prinzipielles Verhalten (der Diakon in der Rolle des laikalen Kommunionshelfers) würde dies Anfragen an sein diakonales Selbstverständnis aufwerfen. Durch seine generelle Ablehnung kontinuierlicher diakonaler Assistenz ist ein solcher Verdacht nicht ganz von der Hand zu weisen.⁴⁴⁵

Als ein wichtiges Element diakonaler Brückenfunktion wird, wie bereits angeklungen, der diakonale Dienst der Krankenkommunion angesehen.⁴⁴⁶ Dabei gilt es hier im Besonderen die gelingende Verbindung zum eucharistischen Geschehen im Blick zu haben, worin diakonale Brückenfunktion ihren Ausdruck nach zwei Seiten hin finden kann: der Diakon als amtlicher Vertreter der Eucharistiegemeinschaft bei den Kranken und als sichtbarer Vertreter der Kranken im eucharistischen Gottesdienst.

Als gelungenes Element diakonalen Handelns beschreibt dies Diakon C. In seiner seelsorglichen Zuständigkeit ist er die Bezugsperson, die die Beziehung in die Eucharistiegemeinschaft hinein a-

⁴⁴² Vgl. Diakon B 21 (24-30): „[...] ich denke auch an die Kommunionsspendung. Ich meine, wir legen schon großen Wert darauf, dass auch, wenn auch mehrere Priester mal dabei sind, dass ein Laie ganz einfach – das ist uns ganz wichtig. Und der teilt auch nicht hinten an der Empore aus, nein er teilt vorne aus, vorne ganz klar, und dann geh'n lieber die anderen, geh'n dann auf die Empore rauf im hinteren Teil der Kirche. So seh'n wir das in der Realität, dass das unheimlich wichtig ist, dieses Bewusstsein, dass hier Leute da sind, die einfach die Sache mitmachen.“ – Vgl. Anm. 329.

⁴⁴³ Vgl. Diakon I 135 (6-12): „Bei mir ist es, dass ich ständig sehr erkältet bin und mit Schnupfen zu tun hab'. Dass ich unsere Kommunionshelfer anschau', wenn sie rauf sollen. Sie sagen: Wir gehen nicht automatisch rauf, wenn wir dran sind. Sondern, wenn ich denen einen Blick zuwerfe, dass ich mich nicht fühle danach, dann kommen die. Ich teile sehr wenig Kommunion aus, weil ich ja sehr viel mit Schnupfen zu tun hab'. Und das ist unhygienisch, wenn man Kommunion austeilen soll. Da sind unsere Kommunionshelfer sensibel und sprechen das mit mir so ab. Ich bin ja auch nur einmal im Monat dran.“

⁴⁴⁴ Vgl. Diakon Q 250 (14-21): „Deshalb bin ich auch normalerweise, wenn die Kommunionsspendener – die haben ihren Dienstplan, und wenn die da sind, übernimmt immer der Kommunionsspendener den Dienst. Ansonsten – gut, wenn mal jemand ausfällt, spring' ich selbstverständlich ein. Dann geh' ich aber auch von unten aus der Bank hoch und mach' den ganz normalen Kommunionsspenderdienst, weil ich das ja erst während des Gottesdienstes feststell'. Und wenn ich Dienst hab', und bin als Prediger dran oder beim Festgottesdienst, dann wissen das die Kommunionsspendener und bleiben weg. Dann sind es der Priester und der Diakon, die Kommunion austeilen, weil von der Räumlichkeit kein Platz für drei Personen ist.“

⁴⁴⁵ Vgl. ebd. (21ff.): „Ich will nicht als Verzierung vorne am Altar stehen, und so würd's rauslaufen, wenn ich jeden Sonntag mit am Altar dabei bin.“

⁴⁴⁶ Vgl. Diakon C, H, I, M, N, L, Q, R und T.

thentisch repräsentieren kann.⁴⁴⁷ Allerdings geschieht dies entsprechend des Gestaltungsauftrags im Wechsel mit Kommunionhelfern.⁴⁴⁸ Ähnlich geschieht dies auch bei Diakon I im sonntäglichen Gemeindegottesdienst.⁴⁴⁹ Krankenkommunion zumindest an Festen und Hochfesten praktizieren die Diakone L und R. Für Diakon L sind besonders die Fürbitten ein Ort in der Messe, an dem die Anliegen der Kranken eingebracht werden können und so die Verbindung zu ihnen hergestellt wird. Die Kranken selbst erfahren dann in der Kommunion die sakramentale Verbindung zur Eucharistiegemeinde.⁴⁵⁰ Sowohl bei L wie bei R wird die Krankenkommunion von mehreren Kommunionsspendern und –helfern ausgeteilt. Während Diakon L im Wechsel mit den Kommunionhelfern arbeitet, schätzt R die Teamarbeit an einem Termin, um für die einzelne Krankenkommunion mehr Zeit investieren zu können.⁴⁵¹

Diakon T weiß, dass manche Kranken froh über häufigere Gelegenheiten zum Kommunionempfang wären und sieht darum nicht nur für sich selbst eine wichtige Aufgabe in der Krankenkommunion. Dies scheitert aber am Pfarrer, der den Diakon nur als Aushilfe bei seiner Abwesenheit akzeptiert.⁴⁵²

⁴⁴⁷ Vgl. Diakon C 34 (19-23): „*Mir scheint, wenn – das merke ich auch so in meinen beiden Häusern – wenn ich da unter der Woche die besuche, mit denen spreche und mit denen ganz nah verbunden bin, dann freuen die sich auch, wenn ich einmal im Monat oder zweimal am Sonntag nach dem Gottesdienst zu denen hochkomme, auch von der Liturgie weg und denen die Kommunion bringe.*“

⁴⁴⁸ Vgl. ebd. 35 (7-11): „*[...] und wenn ich an dem Sonntag, wo ich dran bin mit meinem Predigtdienst, dann ist es mit denen abgesprochen, dass ich dann beim Gottesdienst dabei bin und die Predigt übernehme und dann auch in der Regel die Kommunion im Haus austeile, und dass das die anderen Sonntage die Kommunionshelfer übernehmen.*“

⁴⁴⁹ Vgl. Diakon I 136 (1-4): „*Die Krankenkommunion machen wir sonntags nach dem Gottesdienst. Und einmal im Monat auch während der Woche. Aber da sind wir auch wieder ein Kreis – ein kleiner Kreis, die das zusammen machen. Da ist jeder mal dran und macht die Krankenkommunion, Krankenbesuch oder Krankenhausbesuchsdienst.*“

⁴⁵⁰ Vgl. Diakon L 183 (10ff.): „*Das wird wirklich deutlich. Das sehen die Leute. Die sehen, dass in die Bursa die Hostien reinkommen. Das wird wirklich deutlich. Und da werden auch Fürbitten speziell für diese Kranken formuliert.*“

⁴⁵¹ Vgl. Diakon R 270 (11-16): „*Ich persönlich mach’ bei der Krankenkommunion nicht nur, wie es oft der Fall ist, dass man »Grüß Gott«, »der Leib Christi« und »Auf Wiedersehen« sagt, sondern ich mach’ einen ganz kurzen Wortgottesdienst immer. Schriftlesung, vorbereitendes Gebet, eine kleine Besinnung oder Stille, Kommunionsspendung, Stille, Gebet, Segen. Ich nehm’ mir schon die Zeit dazu – Gott sei Dank haben wir sie auch, weil wir genügend Leute sind, weil Kommunionsspenden mitbeteiligt sind.*“

⁴⁵² Vgl. Diakon T 294f. (24-32.1ff.): „*Wir haben das im Liturgieausschuss immer wieder schon mal angesprochen – auch Vorschläge gesucht und erarbeitet, dass auch gerade die Frauen, die den Besuchsdienst in den Krankenhäusern bei den Älteren machen, da ihn unterstützen. Vielleicht im vierzehntägigen Rhythmus – dass er Herz-Jesu-Freitag – und sie kommen zwischendurch noch einmal. Ich seh’ die Not der älteren Leute, die sagen: Wir waren eigentlich die, die jeden Sonntag und oft jeden Werktag den Gottesdienst besucht haben, dass das für uns ganz, ganz wichtig ist, die Kommunion zu empfangen. Aber da werden wir vom Pfarrer nicht unterstützt. Wobei, wenn er im Urlaub war, da hat er mich gebeten, dass ich sonntags in Vertretung dorthin gehe. Und ich bin schon von den Kommunionshelfern angesprochen worden, sie würden sonntags auch ganz speziell da diesen Leuten, die keinen Gottesdienst haben – die krank sind, die Kommunion bringen. Aber irgendwo ist da beim Pfarrer eine Wand da.*“

Diakon M konnte überhaupt erst einmal konkrete Verbindung zwischen Eucharistiegemeinschaft und Krankenkommunion herstellen, obwohl er als persönliche Option benennt, bewusst die Brücke zwischen Messe und Krankenkommunion zu schlagen.⁴⁵³ Gleich punktuell ist der Erfahrungshorizont von Diakon F, der sich auch die Frage nach den Ursachen schlechter Akzeptanz trotz werbenden Angebots stellt.⁴⁵⁴ Neben einem ungenügenden Erreichen wirklich Bedürftiger ist auch der Zeitpunkt – sonntags gegen Mittag – ungünstig für die Angehörigen und deren familiären Tagesablauf. Im konkreten Vollzug hat Diakon F wenige Krankenkommunionen, die sich durch persönliche Beziehung ergeben. Die Verbindung zur Eucharistie sieht er dabei weder im Erfahrungshorizont der Eucharistiegemeinschaft noch bei den Kranken. Die Zurückhaltung der Kranken macht ihn nachdenklich, gerade weil diese tägliche Gottesdienstbesucher waren. Seine Vermutung höflicher Zurückhaltung klingt bei älteren Kranken eher unwahrscheinlich. Die äußeren Umstände könnten wie schon bei der sonntäglichen Krankenkommunion bestimmendere Kriterien sein.⁴⁵⁵

Rein optional sind die Äußerungen von Diakon H, der zwar Wort-Gottes-Feiern im Altenheim unter dem inhaltlichen Vorzeichen der Krankenkommunion feiert⁴⁵⁶, dem aber die Verbindung zur Euchari-

⁴⁵³ Vgl. Diakon M 190 (10-22): „Dann sind wir so verblieben – und das hat bis jetzt einmal geklappt –, dass wir am Sonntag, wenn sich jemand zur Krankenkommunion angemeldet hat, dass ich dann nach dem Sonntagsgottesdienst unmittelbar nach der Kommunionausteilung die Krankenkommunion nehme und dorthin gehe. Und dort gemeinsam die Krankenkommunion mit dem Kranken feiere. Das hat für mich auch einen besonderen Stellenwert, aus dem Sonntagsgottesdienst heraus zu den Kranken zu gehen und zu sagen: Hier – du bist nicht einer von denen – na ja wir haben mal an dich gedacht in der Fürbitte vielleicht. Sondern jetzt gehörst du bewusst dazu. Das sind halt so Sachen, wo ich sage: Darauf warte ich eigentlich, kann es aber nicht beeinflussen. Ich kann es nicht beeinflussen, weil die Anmeldungen zur Krankenkommunion – unser Pfarrer sagt das jedes Mal: Wären Sie auch bereit, am Sonntag die Krankenkommunion zu empfangen? Dann würden Sie auch gesondert besucht werden. Auch aus dem Gottesdienst heraus.“

⁴⁵⁴ Vgl. Diakon F 86 (13-23): „Das hab’ ich einmal vor Jahren versucht, mit diesen – im Zusammenhang mit den ZDF-Gottesdiensten – da gab’s so Gottesdienstheftchen, die hab’ ich auch in der Pfarrgemeinde verteilt. Dass die verteilt wurden – und wollte auch da, dass das sonntags irgendwie – aber das ist nicht in Verbindung gebracht worden. Das waren so ein – zwei, die mal ein paar Sonntage dann – die wollen schon, dass man hingeht und einen eigenen Text oder was – selber eine Feier feiert. Und nicht so als Anhang – sicher man macht es sowieso, dass man ein paar Gebete spricht. Anscheinend wollen die das. Aber es sind wenige, die eigentlich das sonntags –. Es sind wenige, die das mitteilen, oder mal sagen – man hat das auch schon gesagt und besprochen, dass es möglich ist, auch aus dem Sonntagsgottesdienst die Kommunion mitzunehmen und den Verwandten, oder wenn jemand krank ist zu Hause – aber das wird praktisch auch kaum gemacht. Vielleicht betont man es zu wenig – ich weiß nicht.“

⁴⁵⁵ Vgl. ebd. 86 (1-9): „Das glaube ich weniger. Ich bin nicht so überzeugt, dass das so bewusst ist. Und es sind auch sehr wenige, die Krankenkommunion bekommen. Was mir aufgefallen ist: Das sind oft sogar Leute, die früher fast täglich in der Messe waren. Das langt, wenn wir alle sechs Wochen kommen. Ich weiß nicht warum, es ist irgendwie so ein bisschen –. Ja, es kann natürlich davon kommen – man will sie nicht so überbeanspruchen oder nicht zu viel – das ist, ich möchte mal sagen – sie sind früher jeden Tag in die Kirche gegangen, aber das ist – wenn sie jetzt krank sind, dass das öfters sein kann? Es langt – es braucht gar nicht so sein. Und dieser Zusammenhang ist wahrscheinlich nicht ganz so für manche – für viele Leute nicht – viele, würde ich sagen.“

⁴⁵⁶ Vgl. Diakon H 117 (15-19): „[...] also ich bin kein großer Freund von Wortgottesdiensten, die prinzipiell die Kommunionsspendung beinhalten. Aber da ist es mir ganz wichtig, weil ich’s auch unter dem Aspekt der

stieggemeinde noch nicht gelungen ist. Doch gerade dies wäre ihm ein Anliegen, sichtbare Verbindung herzustellen.⁴⁵⁷ Dabei hat er gerade die Eucharistiegemeinschaft im Blick, die sich dadurch ihrer ekklesialen Größe über den konkreten Kirchenraum hinaus bewusst werden könnte, wie auf der anderen Seite die Gemeinschaft der Kranken in ihrer Wort-Gottes-Feier sichtbare Verbindung zur sonntäglichen Gemeindeversammlung erfahren könnte.⁴⁵⁸

Der Bereich diakonaler Kommunionsspendung in Verbindung mit der Krankenkommunion scheint für die interviewten Diakone inhaltlich ebenso bedeutsam wie im konkreten Vollzug noch stärker Wunsch als Wirklichkeit zu sein. Während zum Teil Zurückhaltung bei den betroffenen Kranken diagnostiziert wurde, ist noch mehr Mut zur Umsetzung dieser diakonalen Optionen seitens der Diakone selbst gefragt. Die gilt für ein positives Werben bei der Gemeinde einerseits und beim presbyteralen Gemeindeleiter andererseits.

In der Bewertung gemeinsamer Krankenkommunion im Rahmen einer Wort-Gottes-Feier ist von Diakon H ein Bereich angesprochen, der ebenfalls unter dem Stichwort Kommunionsspendung angesprochen werden soll, da diese für Diakone Bewertungskriterium zu sein scheint: die Wort-Gottes-Feier. Diakon H wendet sich gegen die Wort-Gottes-Feiern mit Kommunionsspendung aus starker Wertschätzung für die Eucharistie⁴⁵⁹ und findet hierin Unterstützung von den Diakonen C⁴⁶⁰ und E⁴⁶¹.

Krankenkommunion sehe, mit den alten Menschen – ich sag’, das kann einmal das letzte Mal sein, dass sie noch einmal die Kommunion empfangen können.“

⁴⁵⁷ Vgl. ebd. 112 (21-28): *„Ich hab’ jetzt mal vorgeschlagen, es wäre sicher ein schönes Zeichen, wenn wir im Rahmen der Eucharistiefeyer – nachdem die Gemeinde dann auch Eucharistie feiert und die Kommunion empfangen hat, bevor wir die konsekrierten Hostien wieder reponieren, dass ich da von diesen Hostien nehme und die dann nicht reponiere in unseren Tabernakel, sondern der Gemeinde gesagt wird, dass diese konsekrierten Hostien z.B. ins Spital übertragen werden. Da wo alte Menschen, kranke Menschen, dann Gottesdienst feiern zusammen beispielsweise mit Ministranten, die mich dahin begleiten.“*

⁴⁵⁸ Vgl. ebd. 112f. (28-32.1f.): *„Und dass man der Gemeinde sagt, es sind noch andere, die mit uns feiern, zwar jetzt hier nicht vor Ort, aber die teilhaben müssen an unserer gemeinsamen Eucharistie. Und dass die Leute, die dann die Kommunion empfangen, im Spital – im Altenheim bei uns, dass denen klar ist: Die Gemeinde hier vor Ort in der Stadtkirche hat mit euch gefeiert oder feiert mit euch in dem Sinn, dass wir von dem gleichen Brot nehmen, das gewandelt wurde in diesem Gottesdienst, der am gleichen Tag stattgefunden hat. Zwar nicht zur gleichen Zeit, vielleicht eine Stunde später oder so. Aber dass sie spüren: Da ist eine Verbindung da.“*

⁴⁵⁹ Vgl. ebd. 126 (3-7): *„Ich habe ein großes Problem damit, Wortgottesdienste am Sonntag zu feiern mit Kommunionsspendung. Schon allein deshalb, weil ich liturgisches Gewand dazu trage und die Leute aus dem Wortgottesdienst mit Kommunionfeier eine Messe ohne Hochgebet machen für sich. Das ist das große Problem.“*

⁴⁶⁰ Vgl. Diakon C 41 (1-6): *„[...] wo es um die Diskussion der Wortgottesdienste mit und ohne Kommunion und die ganze Geschichte, ich kann’s schon nicht mehr hören, ging – und dann hat er gesagt: Wenn die Kirche und wenn der Bischof sagt, nur die Eucharistie zählt am Sonntag, und das ist das Höchste und das Heiligste, und das ist uns ja allen bewusst, und wir aber nicht mehr so viel Leute haben, die dies feiern können, dann müssen wir neue Zugänge finden für die, die es feiern dürfen und sollen. Und da hat er vollkommen recht.“*

Er plädiert für gottesdienstliche Vielfalt in Andacht und Stundenliturgie⁴⁶² und hat dabei noch eine zweite Perspektive vor Augen. Als Anwalt der Kranken sieht er die Aufbewahrung der Eucharistie als Notwendigkeit für Wegzehrung und Krankenkommunion und der Diakon ist somit auch sichtbares Zeichen der Verbindung von der Eucharistie zu den Kranken und Sterbenden. Regelmäßige Kommunionsspendung in der Wort-Gottes-Feier ist deshalb eine 'Gefahr' für Viaticum und Krankenkommunion.⁴⁶³ Dass die Kommunionsspendung in der Wort-Gottes-Feier auch Mittel zur amtlichen Differenz sein kann (vgl. Diakone O und P), wird noch an anderer Stelle zu besprechen sein.⁴⁶⁴

9.2.6.4 Entlassung

Im Horizont diakonaler Brückenfunktion wird von einigen Diakonen auch die Entlassung als besonderes Element genannt, in dem sowohl der Segen als auch der Entlassruf von Bedeutung sind. Am stärksten führt dies Diakon P aus, der zum einen im Segen die Brücke von Gott zu den Menschen dadurch spürbar werden lässt, dass er bei Kinder- oder Gruppengottesdiensten Einzelsegen mit Handauflegung bevorzugt.⁴⁶⁵ Deshalb bietet er auch eigene Segensfeiern für besondere Personen oder Situationen an und macht dabei sehr gute und intensive Erfahrungen. Den reichen Schatz jahres-

⁴⁶¹ Vgl. Diakon E 76f. (32.1-4): „*Ich bin eigentlich kein so ein Verfechter von Wortgottesdiensten, weil ich ganz offen sagen muss, wenn ich sie selber mach', irgendwie man verbiegt sich immer und will was hinstellen. Aber es fehlt einfach die Mitte irgendwie, die die Eucharistie eigentlich bietet. Ich bin selber kein Freund von Wortgottesdiensten am Sonntag. Wenn es eine Notsituation ist oder wenn's keinen Pfarrer mehr gibt, das ist keine Frage.*“

⁴⁶² Vgl. Diakon H 125f. (26-33.1): „*Es gibt einen Reichtum in der Liturgie – Gottesdienste zu feiern. Dann feiern wir beispielsweise am Vorabend des Samstagabends eben keinen Wortgottesdienst mit Kommunionsspendung, weil wir doch glauben, eine Vorabendmesse haben zu müssen. Und dann setzen wir uns hin und feiern mal richtig feierlich eine Vesper. Wann bietet sich denn uns die Möglichkeit? Wenn der Termin schon vom Gottesdienst steht und die Messe gefeiert wird, weil der Priester da ist. Das ist ja schön, kann man ja machen. Aber warum berauben wir uns der Chance beispielsweise an einem Samstagabend einmal richtig – die erste Sonntagsvesper. Schön feierlich mit Luzerner und allem was dazugehört. Die Osterkerze mit reinbringen. Es gibt so schöne Sachen.*“

⁴⁶³ Vgl. ebd. 126 (11-19): „*Wir haben die konsekrierten Hostien nicht dazu aufbewahrt, um eine messenlose Zeit zu überbrücken. Sondern, um sie dahin zu bringen, wo sie tatsächlich gehören: Zu den Alten und zu den Kranken. Und ich werd' meinen Tabernakel – ich hab' bei der Bundeswehr geschworen, treu zu dienen und tapfer die Rechte des Deutschen Volkes zu verteidigen. Ich werde meinen Tabernakel tapfer verteidigen, wenn's darum geht. Und wenn wir mal nicht mehr so oft Messe feiern können, dann sind nämlich die konsekrierten Hostien nicht dazu da, dass wir sie aufbrauchen mit der Gemeinde, nur weil wir keine Messe feiern können. Oder glauben, irgendeinen Ersatz für die Messe zu haben mit dem Wortgottesdienst.*“

⁴⁶⁴ Vgl. Kapitel 9.2.9.

⁴⁶⁵ Vgl. Diakon P 238f. (28-32.1f): „*Und hab' den Kindern ganz kurz die Hand aufgelegt, nicht bloß drübergehalten – aufgelegt und gesegnet. Und da hab' ich gemerkt, es tut gut. Und ich mach's auch für die, die es wünschen. In der Regel sind's alle. Wenn ich in Altenheimen Wortgottesdienst halt', dass ich nicht nur den allgemeinen Segen –, sondern es tut dem Menschen gut, wenn er auch die Berührung erfährt, dass ich die Hand draufleg'. Und ich merk's, wie sie mit dem Kopf kommen, das heißt, auch die alten Leute, sie wünschen das eigentlich. Wenn sie es kennen.*“

zeitlicher Segnungen wünscht er sich wieder stärker beachtet.⁴⁶⁶ Zum anderen sieht er aber auch im diakonalen Entlassruf die Brücke aus der Liturgie in den Alltag hinein. Im 'Ite missa est' erkennt er nicht nur einen diakonalen Sendungsauftrag an die Gemeinde, sondern auch einen persönlichen Sendungsauftrag an sich selbst.⁴⁶⁷ Diakonale Brückenfunktion durch Handauflegung ist auch für die besonderen Arbeitsfelder von Diakon C (Altenheim und Krankenhaus)⁴⁶⁸ und Diakon G (Behinderten-einrichtung)⁴⁶⁹ von hoher Bedeutung. Diakon M sieht wie P den Entlassruf als Sendungsimpuls, den er mit dem Gottesdienstteam besonders gestaltet, um die Eucharistie in den Alltag hinein wirken zu lassen.⁴⁷⁰ Diakon T bewertet diese Aufgabe über den Gottesdienst hinaus und rechnet das Gespräch nach dem Gottesdienst zur diakonalen Brückenfunktion.⁴⁷¹ Dank der byzantinischen Tradition des Antidoron kann Diakon J das 'transformierende' Gespräch zwischen Liturgie und Alltag im rituellen Handeln vollziehen.⁴⁷²

Ist die diakonale Brückenfunktion im Entlassruf auch durch die liturgische Ordnung, die dem Diakon diese Aufgabe in allen gottesdienstlichen Feiern zugesteht, besser nachzuvollziehen, so wirft die

⁴⁶⁶ Vgl. ebd. 239 (3-13): „Und da hab' ich gespürt, dass wir während des Kirchenjahres wirklich einen reichen Schatz haben, der verloren gegangen ist, angefangen von Aschenkreuz und Weihnachten – Kindersegnung wird noch angenommen. Aber es gibt andere Segnungen, andere Dinge, wo ich meine, es kommt zu kurz. Ich hab' in einer Gemeinde das in regelmäßigen Abständen gemacht. So habe ich eingeladen die Schwangeren, die im letzten Drittel der Schwangerschaft sind, dass sie vor dem Schlusssegnen nach vorne kommen können. Im Benediktionale steht's drin – der Segen der Mutter vor der Geburt. Wir haben so viele Zeichenhaftigkeit, die auch gelebt werden sollte, dass ich schon versuch' – es soll keine Show sein – es geht, wenn Berührung angebracht ist, wenn es heißt: „Und sie legten ihnen die Hände auf“ – wieso soll ich dann die zehn Zentimeter über den Kopf halten? Die Berührung, die spüre ich auch, die Wärme, die übergeht, dass es den Leuten gut tut.“

⁴⁶⁷ Vgl. ebd. 234 (5-10): „[...] und wenn ich dabei bin, oder wenn ich unten in der Bank bin, es dann heißt: »Gehet hin in Frieden« – dann ist es für mich immer wieder ein neuer Sendungsauftrag rauszugehen in die Gemeinden, um tätig zu werden. [...] Und da war das für mich immer wieder mal dran, den Leuten zu sagen, das »Gehet hin in Frieden« – was es bedeutet. Nämlich, dass an der Kirchentür das Christsein erst beginnt.“

⁴⁶⁸ Vgl. Diakon C 34 (23ff): „Oder jetzt, wie diese Woche, dann einen Vormittag durchs Haus gehe und dann den Blasius-Segen austeile. Ich denke, dann wird denen auch deutlicher: Jawohl der ist für uns da, und der kommt jetzt auch, und gibt mir den Segen und macht das oder jenes.“

⁴⁶⁹ Vgl. Diakon G 102 (26f): „Die Vermittlung von Sakramenten und Gnadenmitteln ist bei uns sehr stark und unsere Leute fühlen sich da auch sehr geborgen, angenommen und in Gott.“

⁴⁷⁰ Vgl. Diakon M 194 (21-27): „Der Ausfluss natürlich – das ist auch ein wichtiger Punkt für mich, am Ende des Gottesdienstes, dieses Mitgeben eines Impulses – nicht einfach zu enden. Ich versuche, mit meinem Team schon beginnend das aufzuarbeiten, auf den Höhepunkt zu bringen, um dann zu sagen: So, jetzt irgendwas brauchen wir – müssen wir denen geben, damit die was mitnehmen können. Und je nachdem, wie kreativ die Runde ist, entweder machen sie irgendwas symbolisch – dass sie was in die Hand bekommen, oder es wird ein Text, oder auch mal ein Lied umgedichtet oder umgespielt.“

⁴⁷¹ Vgl. Diakon T 291 (18-22): „Und für mich ist auch nachher wichtig – nach dem Gottesdienst – ansprechbar zu sein, auch für einzelne Leute aus der Gemeinde. Die wissen, da ist er da, da kann ich auf ihn zugehen, wenn ich irgendetwas brauche – benötige. Oder da ist dies oder jenes – als Ansprechsituation nach dem sonntäglichen Gottesdienst.“

Brückenfunktion im Segensvollzug die Frage nach der diakonalen Eigenheit auf. Ist dies nicht eine Brückenfunktion, die auch dem segnenden Presbyter und Bischof zu Eigen ist, so dass auch ihnen ein intensives Segnen empfohlen werden kann? Besonders Diakon C verweist in seiner Begründung auf die Bedeutung des segnenden Diakons.⁴⁷³ Brückenfunktion ist im Fall des Segnens ein Merkmal der seelsorglichen Zuständigkeit, die sich durch die Dienstzuweisung ergibt und nicht primär durch das Amt.

9.2.7 Strategie – Leitungsteilhabe

Die diakonalen Handlungsstrategien in der Messe entwickeln sich auch aus der Vorsteherperspektive heraus, an der Diakone nach eigener Selbsteinschätzung und entsprechend ihrem Selbstverständnis in mehr oder weniger intensiver Weise teilhaben bzw. teilzuhaben wünschen. Die liturgische Ordnung⁴⁷⁴ sieht für den Diakon bestimmte Dienste in der Messe vor, die bei fehlender diakonaler Beteiligung mit wenigen Ausnahmen (z.B. der Vortrag der Bitt-intentionen im Allgemeinen Gebet) vom Vorsteher selbst verrichtet werden. Leitungsteilhabe ist deshalb ein Kriterium, das im Blick auf diakonales Handeln nicht zu vernachlässigen ist. Die Spanne der Handlungstypologien reicht bei den interviewten Diakonen von starkem Eigenstand bis zu problematischem Konkurrieren mit dem Vorsteherdienst.

Diakon G hat durch seine seelsorgliche Zuständigkeit in einer Behinderteneinrichtung eine sehr souveräne und dominierende Stellung gerade in der eucharistischen Gemeindeversammlung.⁴⁷⁵ Trotzdem bezeichnet er seine Kooperation mit dem Vorsteher als Einheit und achtet auf optische Unterscheidbarkeit durch die liturgische Kleidung.⁴⁷⁶ Dass es aber für die Mitfeiernden nicht unproblematisch ist, muss er selbst eingestehen. Es ist nicht nur die starke Rolle vor allem im Wortgottesdienst der Messe, die das presbyterale Vorsteherhandeln auf den Eucharistieteil hin konzentriert⁴⁷⁷, sondern auch das eigenständige diakonale Tun in der Wort-Gottes-Feier, das eine starke diakonale Stellung in der

⁴⁷² Vgl. Anm. 230.

⁴⁷³ Vgl. Anm. 468.

⁴⁷⁴ Vgl. AEM 127-141; siehe auch IGMR 2002, 171-186.

⁴⁷⁵ Vgl. Anm. 274.

⁴⁷⁶ Vgl. Diakon G 99 (18-24): [St:] „Empfinden Sie es trotzdem, dass es gelingt, dass das eine Einheit ist? G.: Ja, ganz großartig! Da hat sich bei uns noch niemand drüber aufgeregt. Nur, ich bin halt anders gekleidet. Der Pfarrer hat schon ein paar Mal gesagt, ich soll die Dalmatik anziehen, aber ich hab' gesagt: Das mach' ich nicht. Denn das wäre gleich dem Messgewand. Und das will ich nicht. Sie sollen also wissen, das ist der Wortgottesdienst. Und nach den Fürbitten setzen wir uns und dann kommt der Pfarrer, und bringt die Gaben her.“

⁴⁷⁷ Besonders problematisch ist das biblische Szenenspiel am Gründonnerstag, das in starke Parallelität zum Eucharistieteil tritt. Vgl. Anm. 280.

Liturgie bewirkt.⁴⁷⁸ Die seelsorgliche Leitungsfunktion ist bei Diakon G so stark, dass der liturgische Vorsteherdienst in den Hintergrund tritt. Insofern wäre zu fragen, ob die explizit dargestellte Klarheit zwischen Leitung und liturgischem Vorsteherdienst nicht implizit doch starke Konkurrenz beinhaltet. Das Bemühen um optische Unterscheidbarkeit bezeugt ein Wissen um amtstheologische Diskrepanz in dieser Situation, die in der Konsequenz auf Kosten der Liturgie und besonders der Eucharistie geht. Das Stichwort Konkurrenz fällt auch bei Diakon K, obwohl er sein Verhältnis zum Vorsteher selbst als sehr gut einschätzt und deshalb gemeinsames liturgisches Handeln für ihn nicht nur reibungsfrei sondern auch spirituell notwendig ist.⁴⁷⁹ Hier ist es die Persönlichkeit des Vorstehers, die das Gemeindebild dominiert.⁴⁸⁰ Maßstab für den Diakon aus Sicht der Gemeinde ist die presbyterale Persönlichkeit, gegen die K diakonales Eigenprofil setzt.⁴⁸¹

Die gemeinsame inhaltliche Linie mit dem Pfarrer sieht Diakon M als Grund für das stimmige Handeln von Vorsteher und Diakon in der Messe. Deshalb hat er auch völlig freie Hand in seinem diakonalen Gestaltungsraum.⁴⁸² Die konstruktive Rückmeldung auf seine Verkündigung schätzt er genauso am Pfarrer wie dessen Gabe, in den Vorstehergebeten Bezug zur diakonalen Verkündigung und somit spürbare inhaltliche Einheit herzustellen.⁴⁸³ Als Begründung für seine Teilhabe sieht er nicht den

⁴⁷⁸ Vgl. Diakon G 99 (24-27): „Obwohl sie auch nicht – als ich einmal meinen Wortgottesdienst gehalten habe, da konnten sie es auch nicht auseinanderhalten. Und ich hab’ die Wandlung weggelassen und bin gleich mit dem Vater unser weitergefahren. Da hat niemand was dazu gesagt.“

⁴⁷⁹ Vgl. Diakon K 174 (7-15): „Weil die Beziehung zwischen mir und dem Pfarrer eine sehr gute Beziehung ist, hab’ ich damit wenig Probleme. Und ich stehe gerne – und das sag’ ich ganz klar. Ich stehe, obwohl ich selber eine sehr starke Persönlichkeit bin, gerne einen Schritt rechts neben meinem Pfarrer. Damit habe ich überhaupt keine Probleme. [...] Aber für mich ist diese Form der Eucharistiefeier auch wichtig, weil wir dann gemeinsam noch mit den Menschen, die mit austeilen, feiern. Wir stehen dann noch zusammen.“

⁴⁸⁰ Vgl. ebd. 171f. (32f.1): „[...] ein Teil der Leute, kommen wegen dem Pfarrer, und die sind enttäuscht, wenn er nicht da ist. Es kommen mittlerweile sicherlich auch Leute, die kommen gerade, weil ich dran bin. Das sind aber wenige – ganz wenige.“

⁴⁸¹ Vgl. ebd. 176 (5ff.): „So wie ich den Pfarrer nicht nachmachen kann – kopieren kann. Wird mir ja auch ein Stück vorgehalten, dass ich so anders bin. Das hätte der Pfarrer nie so gesagt – ja Gott sei Dank!“

⁴⁸² Vgl. Diakon M 194 (10-14): „[...] das ist eine Absprache zwischen dem Pfarrer und mir, dass das funktioniert – da lässt er mir freie Hand. Ich informiere ihn über den Ablauf des Gottesdienstes und das ist bisher ohne Probleme gelaufen, dass er da jeweils bis jetzt einmal gesagt hat: Das darfst du so und so nicht machen! Sondern, er lässt mir da absolut freie Hand, ohne jetzt die Liturgie umzudrehen.“ – Dabei kann der Pfarrer auf das korrekte Handeln des Diakons vertrauen und deshalb diese Freiheit in der Leitungsteilhabe zugestehen.

⁴⁸³ Vgl. ebd. 195 (1-8): „Er sagt mir nach dem Samstagabend, wenn ihm irgendwas aufgefallen ist: Das und das war so und so, denken Sie mal drüber nach. Und dann setze ich mich abends noch mal hin und überleg’ noch mal meine Gedanken und am Sonntag früh noch einmal. Und dann sagt er: O.k., hat gepasst! Das kommt auch vor. Und er hat ein unwahrscheinliches Faible, in bestimmten Teilen – sei es im Hochgebet, oder sei es dann an der Stelle, wo der Friedensgruß nach dem »Vater unser« – diese Gedanken noch einmal so zusammenzuflechten, dann da reinzubringen, auf den Punkt zu bringen. Ohne Vorbereitung – das ist genial.“

Dienst für den Vorsteher⁴⁸⁴, sondern die notwendige Gemeinderepräsentanz am Altar durch den Diakon und die damit verbundene Brückenfunktion.⁴⁸⁵ Auch Diakon P beurteilt sein Verhältnis zum Vorsteher in der Messe als stimmig.⁴⁸⁶ Wichtig ist ihm dabei die Eigenständigkeit, wie sie z.B. in der Evangeliumsverkündigung zu erfahren ist und auch eingefordert werden muss.⁴⁸⁷ Allerdings kann er auch gewisse Ungleichzeitigkeiten beobachten, die von der Offenheit des jeweiligen Vorstehers bestimmt werden.⁴⁸⁸ Schärfer äußert sich dazu Diakon O, der die Infragestellung diakonaler Eigenständigkeit durch die Vorsteher als Ärgernis empfindet.⁴⁸⁹ Die dienende Rolle des Diakons hält er ehemals für unbefriedigend⁴⁹⁰, was mit seiner eigenen starken liturgischen Präsenz korrespondiert.⁴⁹¹

Von negativer Erfahrung mangelnder Stimmigkeit zwischen Vorsteher und Diakon berichtet Diakon C. Im konkreten liturgischen Vollzug mit einem Presbyter im Ruhestand muss er erleben, wie seine Gestaltungsimpulse durch mangelnde Flexibilität des Vorstehers konterkariert werden.⁴⁹² Solche

⁴⁸⁴ Vgl. *ebd.* 203 (15-21): „*Ich fühl' mich nicht als einer, der nur Handlanger vom Priester ist. Vielleicht bin ich's in manchem Bereich. Aber ich versteh' mich nicht so, dass ich nur den Kelch zudeck' oder ihm das Gewand hochheb', dass er sich schön hinsetzen kann. Nein, das nicht. In anderen Bereichen ergänzen wir uns gut. Und das ist wichtig. Und ich denke, das spürt auch die Gemeinde, dass wir uns da in den Bereichen, wo wir uns nicht verstehen, da reden wir drüber. Da habe ich großes Glück.*“ – In Kooperation mit anderen Vorstehern hat diese Haltung Diakon M bereits in Schwierigkeiten gebracht: „*ich hab' auch andere Gemeinden erlebt – ein junger Kaplan – anscheinend war der dreißig Jahre zurück, der hat von mir verlangt – wenn ich den Kelch absetze, legen Sie ... Das mach' ich nicht, hab' ich gesagt, und dann hat er mich bö's angeguckt.*“ *Ebd.* (13ff.). – Hier steht M nicht nur in Spannung mit dem Vorsteher sondern auch der liturgischen Ordnung (vgl. AEM 134).

⁴⁸⁵ Vgl. Anm. 178.

⁴⁸⁶ Vgl. Anm. 344.

⁴⁸⁷ Vgl. Anm. 188. – Ähnlich auch Diakon C. Vgl. Anm. 187.

⁴⁸⁸ Dies beginnt bereits in der unterschiedlichen Vermittlung durch Vorsteher in der Ausbildung. Vgl. Anm. 342.

⁴⁸⁹ Vgl. Diakon O 232 (9f.): „*Ich hab' mich auch schon sicherlich wie oft geärgert im Diakonendienst – ich hab' es vorhin einmal ganz kurz angedeutet – wenn nur das Purifizieren – die Kleinigkeit – die machen mir den Kelch nicht richtig sauber, sagt der Pfarrer.*“

⁴⁹⁰ Vgl. *ebd.* 223 (27-32): „*[...] mir hat einmal ein Freund gesagt: Du solltest raus gehen und solltest draußen einen Wortgottesdienst halten mit Kommunionfeier und du stehst da und blätterst das Messbuch um. Sicherlich, ich kann das immer theologisch begründen, das ist klar – der dienende Christus, der zur Fußwaschung usw. Ist mir auch wirklich ein Leitmotiv. [...] Aber was macht der Diakon? Es kann ja alles auch ein Ministrant machen.*“

⁴⁹¹ Dabei sind seine Beobachtungen hinsichtlich starker diakonaler Präsenz in zweifacher Hinsicht interessant: Seine starke Teilhabe an der liturgischen Leitung ist ihm nach seiner Pensionierung ein Problem des 'einfachen' Mitfeierns (vgl. Anm. 339) und hat ihn andererseits zunehmende Distanzierung zur feiernden Gemeinde erfahren lassen (vgl. Anm. 139).

⁴⁹² Vgl. Diakon C 40 (13-19): „*Und dann habe ich versucht, das ein bisschen aufzufangen, auch in einen biblischen Kontext zu stellen, und dann kamen wir in die Kirche und dann hat natürlich der 79-jährige Ruheständler eine ganz andere Art. Und dann kam da entgegengesetzt die kurze Einführung, dass wir jetzt das Opfer Christi feiern und dass halt das vierhunderttausend Mal auf der Welt am Tag getan wird und da habe ich gemerkt, jetzt hat es mich fast zerrissen innerlich, und dann habe ich so die Angehörigen im Blick mit der einen Tochter. Und da dachte ich mir, das sind jetzt eigentlich zwei Paar Stiefel gewesen.*“

Situationen werfen bei Diakon C die Frage nach dem Eucharistievorstand bzw. nach Zulassungsbedingungen zum Presbyterat auf.⁴⁹³ Auch Diakon E, der seine Leitungsteilhabe aus der Brückenfunktion zwischen Gemeinde und Vorsteher heraus begründet⁴⁹⁴, erlebt sein liturgisches Handeln – wie bereits in vorangegangenen Kapiteln angeklungen⁴⁹⁵ – vom ‘antiliturgischen’ Verhalten des Vorstehers geprägt.⁴⁹⁶ Die Kommunikationsdefizite des Vorstehers lassen den Diakon zum Vermittler zu den liturgischen Diensten werden, machen den Pfarrer aber auch zur Gestaltungsbremse im gemeinsamen liturgischen Handeln.⁴⁹⁷ Der Diakon muss bewusst liturgische Teilelemente zum kommunikativen Handeln nutzen⁴⁹⁸ und erlebt im Gegenzug die Strategie des Pfarrers, seine abgehobene Vorsteherrolle gegenüber dem Diakon vor der Gemeinde deutlich zu machen.⁴⁹⁹ Diakon E lässt dieses hierarchisierende ‘Gehabe’ über sich ergehen, doch steht generell die Eignung seines Pfarrers durch das gesamte geschilderte Verhalten zur Disposition.

Am problematischsten sind die Erfahrungen, die Diakon I in den längeren Zeiten der presbyteralen Vakanz mit den wechselnden Eucharistievorstehern gemacht hat. Die äußeren Umstände haben ihn in eine wichtige Position der Leitungsteilhabe und der Brückenfunktion zu den verschiedenen liturgischen Diensten gebracht, was allerdings bei mangelnder Kommunikation des Vorstehers zwangsläufig zu einem Durcheinander im liturgischen Ablauf führen musste.⁵⁰⁰ Dabei erkennt Diakon I durchaus die Leitung des Vorstehers an, doch ist er für die diakonale Umsetzung und Vermittlung auf Abspra-

⁴⁹³ Vgl. *ebd.* (26-31): „[...] ich musste seit Weihnachten ein paar Mal mit ihm zu den Gottesdiensten gehen und da die Predigt übernehmen, weil er einfach körperlich nach Weihnachten krank gewesen war, unser Ruheständler, aber er hat sich’s nicht nehmen lassen, zu zelebrieren – und da dachte ich, ob es das dann ist? Halbkrank rausreißen – und ich zwar zur Unterstützung – da kam wieder so die Überlegung, sollte man nicht neue Zugänge zur Liturgie, zur Eucharistie finden.“ – Vgl. hierzu Kapitel 9.2.8.

⁴⁹⁴ Vgl. Anm. 219.

⁴⁹⁵ Vgl. Anm. 159; 164; 219.

⁴⁹⁶ Vgl. Diakon E 79 (28f.): „Ich denk’, unser Pfarrer ist halt im Grund kein Liturge und er muss Liturgie machen.“

⁴⁹⁷ Vgl. *ebd.* 79 (4-7): „Und dann vergrault er die Leute, dass die dann nimmer kommen. Also, das bringt gar nichts. Das hat keinen Sinn, Dinge zu machen, die er nicht will, hinter denen er nicht steht. Das ist künstlich dann. Das ist im Rahmen der Eucharistie einfach nicht möglich.“

⁴⁹⁸ Vgl. Anm. 426.

⁴⁹⁹ Vgl. Diakon E 75 (3-10): „Oder auch mit dem Segen beim Evangelium [...] der macht da eine Rieseneremonie draus – damit auch wirklich rausgehoben wird, und ich demütig den Kopf vor ihm verneig’: Ich bitte um den Segen. Und dann spricht er laut vor der ganzen Gemeinde den Segen. Ich hab’ das Gefühl – wie gesagt – ich hab’ kein – ich lächle da in mich hinein – ich gehe also hin und bitte um den Segen und dann wartet er, bis das Lied zu Ende ist. Und dann sagt er zu der ganzen Gemeinde: ist o.k.“

⁵⁰⁰ Vgl. Diakon I 133 (11ff.): „[...] ich hab’ schon Gottesdienste miterlebt, mit Pfarrern, die möchte ich nicht mehr miterleben. Wenn ich z.B. nur an die letzte Lichtmessfeier denk’, was da gelaufen ist, da graust mir.“

che angewiesen.⁵⁰¹ Orientierungslosigkeit in der diakonalen Leitungsteilhabe überträgt sich nicht nur auf die anderen Dienste, sondern auch auf die feiernde Gemeinde.⁵⁰²

Zum Schluss gilt es noch, die Strategien von Diakon H anzufügen, die aus der Bandbreite bisher geschilderter Erfahrungen herausfallen, da sie zum einen optionalen Charakter besitzen und zum anderen nicht auf das Verhältnis zum Vorsteher, sondern zur Gemeinde beruhen. H möchte Veränderungen und Korrekturen in seinem liturgischen Verantwortungsbereich durch Bewusstseinsveränderung, durch schrittweises Ausprobieren⁵⁰³ und im gemeinsamen Dialog bewerkstelligen.⁵⁰⁴ Dieses Vorgehen wirkt sehr sympathisch, setzt allerdings eine stimmige Kooperation mit dem Vorsteher voraus bzw. macht diese notwendig.

Die Konkurrenz, die sich verschiedentlich stark explizit oder auch implizit in der diakonalen Leitungsteilhabe zeigt, ist unterschiedlich bestimmt und verursacht. Die presbyterale Überforderung, mangelnde Souveränität und Kooperationsfähigkeit sind gewichtige Faktoren, aber nicht einzig bestimmend. Rivalität ergibt sich beinahe zwangsläufig aus der Differenz zwischen seelsorglicher Leitungskompetenz und amtlicher Vorsteherfunktion, sie kann aber auch durch spezielle Gemeindeerwartungen an die konkrete Persönlichkeit von Presbyter und Diakon erzeugt werden (vgl. Diakon K).

9.2.8 *Intervenierende Bedingung – Vorsteherfrage*

Im Zusammenhang mit der diakonalen Leitungsteilhabe wird von den Diakonen auch die Vorsteherproblematik thematisiert (vgl. z.B. Diakon C) oder klingt implizit an (vgl. Diakon G). Als intervenierende Bedingung für die Einschätzung und Beurteilung diakonalen Handelns in der Messe wird deshalb die Vorsteherfrage gesondert zu betrachten sein.

⁵⁰¹ Vgl. ebd. (15ff.): „[...] dann muss man den auch gut vorbereiten, durchbesprechen, welche Gedanken Sie haben, wie Sie sich diesen Gottesdienst vorstellen. Er ist ja der Liturgen – in erster Linie – nicht ich.“

⁵⁰² Vgl. ebd. (22-25): „Und das finde ich schön, dass das vorher abgesprochen ist, dass während der Liturgie wirklich auch eine Ruhe ist. Die Leute haben das letzte Mal gesagt: Das war furchtbar, was da abgelaufen ist, mit dem Pfarrer. Obwohl ich den gebeten habe, er soll rechtzeitig kommen, dass wir das durchsprechen. Und es ist nichts gelaufen.“

⁵⁰³ Vgl. Anm. 364.

⁵⁰⁴ Vgl. Diakon H 115f. (31ff.1ff.): „Ich such' auch das Gespräch mit der Gemeinde. Wenn ich eine Idee habe, dann versuch' ich das nicht mit dem Pfarrer, sondern tausch' mich erst mal mit Leuten aus, die mir vertraut sind und spreche mal den einen oder anderen an. Es können ja nicht alle gleicher Meinung dafür sein. Das muss ein bisschen wachsen. Ich sag mal, man setzt diesen Akzent einmal und vielleicht noch mal irgendwann zu einer späteren Zeit. Aber das wären so wichtige Sachen.“

Diakon C, der aus seiner Erfahrung mit der Leitungsteilhabe die Frage nach den Zulassungsbedingungen zum Presbyterat aufwirft⁵⁰⁵, führt neben dieser amtlichen Perspektive stärker die Frage nach dem Stellenwert der Eucharistie als maßgebend an.⁵⁰⁶ Für ihn ist dies eine Frage drängender Notwendigkeit und nicht so sehr persönliche Option, doch verspürt er bei sich durchaus Entwicklungspotential.⁵⁰⁷ Diakon L bewertet die Frage ebenfalls aus eucharistietheologischer Perspektive und warnt vor der derzeitigen Entwicklung.⁵⁰⁸ Er persönlich wäre zum eucharistischen Vorsteherdienst bereit, allerdings unter diakonaler und nicht presbyteraler Option.⁵⁰⁹ Diese Begründung aus seelsorglich-diakonaler Zuständigkeit führt zur Trennung von Gemeindeleitung und Eucharistie, sowie sie auf der anderen Seite bei der Loslösung von Gemeindeleitung und Presbyterat bereits praktiziert wird. Dies hat Konsequenzen für die Eucharistietheologie. Aus eucharistietheologischer Perspektive⁵¹⁰ gehören der Vorsteherdienst der Eucharistie und das Leitungsamt zusammen. Sind diakonales Amt und presbyteraler Leitungsdienst aber zwei unterschiedliche ekklesiale Amtsstufungen, ist für einen Diakon der Vorsteherdienst nur durch die Übernahme des presbyteralen Amtes möglich.⁵¹¹

Ambivalent sind die Begründungen, die Diakon K anführt. Zum einen ist es für ihn auch eine Frage der hohen Wertschätzung der Eucharistie⁵¹², zum anderen aber eine amtstheologische Problematik.

⁵⁰⁵ Vgl. Anm. 493.

⁵⁰⁶ Vgl. Anm. 460.

⁵⁰⁷ Vgl. Diakon C 41 (6-10): „Aber von meinem Empfinden her ist es nicht so, dass ich das jetzt möchte oder will. Ich seh's nur aus der Not heraus. Aber mein Herz ist noch nicht so, dass ich jetzt sage, alles andere ist Koloros, nur das wär's und ich möchte es, also so ist es nicht. Ich sehe es aus meiner Praxis heraus.“

⁵⁰⁸ Vgl. Diakon L 186f. (30ff.1-9): „Wenn uns die Liturgie was wert ist, gibt's zwei Möglichkeiten: Entweder – wir öffnen die Liturgie für andere, die sie auch feiern können. Egal ob das Diakon oder Pastoralreferent oder Gemeindeferent oder Wortgottesdienstleiter sind. Wir öffnen die Liturgie so – ich spreche jetzt Messfeier an, dass sie auch andere feiern können, denn es geht ja um diesen zentralen Punkt – wir versammeln uns um den Tisch des Herrn. Und ich denke, das ist für die Leute immer noch am einsichtigsten. Das ist die eine Seite, die wir machen können. Oder die andere Seite ist einfach, dass wir sagen – o.k. das ist uns nimmer so wichtig. Wir machen Wortgottesdienste und fliegen ab und zu mal einen Liturgen ein. Dass der Priester als Zelebrationspriester abdeklariert wird. Dann ist er aber kein Seelsorger mehr. Und ich denke, die Entwicklung – so wie ich sie sehe, habe ich die Befürchtung, es geht eher dahin, dass der Priester ein Zelebrationspriester ist. Und das ist meiner Meinung nach schädlich für die Liturgie.“

⁵⁰⁹ Vgl. ebd. 187 (12-18): „Ja, schon. Obwohl ich Diakon bleibe und bleiben möchte. Meine Aufgabe würde dann nicht in der Eucharistie liegen, so dass dort eine Eucharistiefeier gehalten werden muss, und da eine Eucharistiefeier, und hier eine Eucharistiefeier, und da eine Eucharistiefeier. Dass also ich der zelebrierende Reisende bin, sondern ich seh' das dann so: Wenn ich Gottesdienst halte, dann kann's auch eine Eucharistiefeier sein. So sehe ich das. Die Eucharistiefeier öffnen für andere. Ich würde dann in eine Eucharistiefeier reingehen, wenn sie von einem Wortgottesdienstleiter gehalten wird.“

⁵¹⁰ Vgl. LG 11.

⁵¹¹ Vgl. hierzu Kapitel 12.

⁵¹² Vgl. Diakon K 175 (13ff): „Ich find's lachhaft, gewandelte Hostien durch den Landkreis zu fahren mit dem Auto. Es bricht irgendwann zusammen. Er sollte auch gefragt werden, ob er, wenn er eine Zeitlang dabei ist, das tun könnte.“

Dabei mischen sich der Begriff 'Amtlichkeit' (stellvertretendes Handeln im Auftrag von Christus und Kirche) und 'gemeinsames Priestertum'.⁵¹³ Er selbst äußert seine persönliche Option, den Vorstand der Eucharistie nach Bedarf zu ermöglichen, und plädiert – in Spannung zu seiner Sicht vom gemeinsamen Priestertum (als Befähigung zum Eucharistievorstand) – doch für einen erweiterten Presbyterat.⁵¹⁴ Er selbst handelt bereits 'quasi-eucharistisch', was er wiederum stärker aus dem gemeinsamen Priestertum heraus legitimiert.⁵¹⁵

Auch Diakon O's Handeln in eigenständigen liturgischen Feiern geht in 'quasi-eucharistische' Richtung.⁵¹⁶ Seine Begründung für die regelmäßige Verbindung von Kommunionfeier und Wort-Gottes-Feier fällt mit Blick auf die FeiERGemeinde eucharistietheologisch aus, doch weisen die Gestaltung der Feier und die Abgrenzung diakonaler Feierweise zur Wort-Gottes-Feier in laikaler Leitung⁵¹⁷ auf eine wesentlich stärkere amtstheologische Perspektive. Das Bemühen historischer Reminiszenzen steht ganz in dieser Linie.⁵¹⁸ Eine ähnliche Argumentationslinie vertritt auch Diakon P, doch sind seine

⁵¹³ Vgl. ebd. 171f. (13-18): „Für mich ist eindeutig klar, dass Frauen Priesterinnen sein können. Für mich ist es eindeutig klar, dass Diakone Eucharistie feiern können – jeder Mensch kann Eucharistie feiern. Es heißt in der Bibel: Wir sind alle Priester, oder keiner. Ja was heißt das: In den Wind geschrieben! Was heißt denn das? Leben wir nach dem Evangelium oder nicht? Für mich sind diese Sätze ganz klar.“ – Seine biblischen Bezüge sind recht großzügig und beziehen sich wohl auf die nachösterlichen Sendungsbefehle (vgl. Mt 28).

⁵¹⁴ Vgl. ebd. 175 (8-13): „Wenn der Diakon in einer Ortschaft lebt, wo es keinen Pfarrer gibt, ja warum soll er denn dann kein Pfarrer sein? Das machen die Evangelischen schon lang' vor. Da ist das so – das ist auch möglich. Dann haben wir auch keinen Priesternotstand. Und man muss sich doch Gedanken machen, warum keine Priester da sind. Und wenn dann Diakone dadurch aufgewertet werden, dann müssen sie den Dienst in der Gemeinde machen können.“

⁵¹⁵ Vgl. Anm. 247.

⁵¹⁶ Vgl. Diakon O 226 (25-32): „Ich kann aber nicht meinen Leuten im Wohnstift, die nicht mehr rauskönnen, wo dieser Gottesdienst, den ich halt', Erfüllung der Sonntagspflicht ist, 365 Tage lang die heilige Kommunion verweigern. Und jede Krankenkommunion am Herz-Jesu-Freitag ist ja, mehr oder weniger, ein Wortgottesdienst mit Kommunionfeier. Und es ist ja – es gibt eine römische Ausführung, und im Gotteslob steht auch drinnen, was da für Gebete – und warum soll ich nicht für den Bischof beten, und für die Verstorbenen. Ich darf natürlich nicht das Formular nehmen, wie's im Kanon ist. Sicher kommt's vor. Es gibt Pastoralreferenten, die die Wandlungsworte in der Schweiz sprechen – das ist auch bekannt.“

⁵¹⁷ Vgl. ebd. 226 (25-32): „Anders ist es, die selbständigen Gottesdienste, die der Diakon leitet, denen er auch vorsteht, und zwar als Ordiniertes den Wortgottesdienst mit Kommunionfeiern, was momentan eben sehr stark in der Diskussion ist. Mache ich auch alles, außer dass ich natürlich die Gebete sprech' und die Präfation sing'. Aber das ist – denke ich – ich hab' heuer zum Jahresschluss – da gibt's einen Präfations-ton, hab' ich mal aus dem Gottesdienst raus, aus der Zeitschrift, da gibt's so einen Dankhymnus. Den hab' ich gesungen. Hab' aber vorher gesagt – passt auf Leute – das ist keine Präfation. Das hat nichts mit dem Hochgebet zu tun. Wenn ich das denen sag', darf ich das doch machen.“

⁵¹⁸ Vgl. ebd. 224 (5ff.): „Ich hab' mal gelesen, dass eine Zeit lang sogar – ich glaub', es war zur Zeit des Laurentius, 4. Jahrhundert –, dass der Diakon sogar Vorsteher der Eucharistie war. Sie kennen diese ganzen Geschichten.“ – Bezeichnenderweise unterschlägt O, abgesehen vom 'großzügigen' Umgang mit historischen Details, die Tatsache, dass die Zeugnisse aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten einen Missstand unterbinden wollten, der durch der Eucharistie vorstehende Diakone entstanden ist (vgl. z.B. Synode von Arles 314).

Strategien stärker von der Abgrenzung zu laikaler Leitung geprägt⁵¹⁹ und weisen weniger in Richtung 'quasi-eucharistischen' Handelns. Seine eucharistietheologische Begründung hat einen starken Hang zur Kommunionfrömmigkeit und weniger den Blick auf die Wertigkeit der gesamten Eucharistie. Zudem ist die Abgrenzung zu laikalen Leitungsdiensten Zeichen für eine amtstheologische Perspektive, die in der Leitungsfrage von höherem Gewicht zu sein scheint.⁵²⁰

Auch Diakon M hat eine amtstheologische Perspektive, die sich auf pastoralen Argumenten seelsorglicher Zuständigkeit begründet.⁵²¹ In seinen Strategien bleiben Eucharistie und Wort-Gottes-Feier klar voneinander getrennt, doch wecken seine Erfahrungen die Option nach diakonaler Eucharistievollmacht und sehen die Notwendigkeit im presbyteralen Personalmangel. Deshalb geht es ihm auch um presbyterale 'viri probati' und nicht um diakonale Vorsteherkonkurrenz.⁵²² Ähnlich zeigt sich der Erfahrungshintergrund bei Diakon Q, der Wort-Gottes-Feiern an Gruppenwochenenden leitet, dem aber eine Eucharistie-Option stärker von außen angetragen wird.⁵²³ Für ihn steht der Wert der sonntäglichen Gemeinschaft vor der Eucharistie, und er vermutet dies auch bei vielen Mit-

⁵¹⁹ Zur Abgrenzung diakonaler und laikaler Wort-Gottes-Feier vgl. Kapitel 9.2.9.

⁵²⁰ Vgl. Diakon P 248 (15-30): „*Ich denke, ein Diakon, der in der Gemeinde eingesetzt ist, sollte eher als Wortgottesdienstleiter, als Laien – sollte er eher dazu kommen, dass er Wortgottesdienste hält. Und da mein' ich, weil es bei uns stark im Kommen ist – Wort-Gottes-Feiern würde ich aus meiner Sicht sehen, wenn ich als Diakon die Beauftragung hab', dass ein Diakon auch der Gemeinde, die sonst nichts hätte, den Mut auch hat und durchsteht, dass er im Wortgottesdienst Kommunionsspendung anbietet. Die evangelischen Christen, oder die evangelische Kirche leidet drunter, dass die nur Wort-Gottes-Feiern, dass die die Kirchen leerer machen, und dazu kommen noch die Überlegungen, ob sie nicht mehr Abendmahl feiern. Und wir fahren das allmählich zurück. Und dann erleb' ich halt – gut, es ist vielleicht meine Meinung –, wenn schon eine Gemeinde, und das mein' ich für den Diakon, der in der Gemeinde ist, wenn schon eine Gemeinde keine Eucharistiefeyer haben kann, weil einfach durch den Priestermangel das möglich ist, dann sollte man, wenn man schon einen Wortgottesdienst hält, ihnen nicht auch noch die Kommunion vorenthalten, bloß weil irgendwo jetzt so allmählich der Trend aufkommt. Und ich mein', wenn das anhält, dass nur Wortgottesdienstfeiern wären, ohne Kommunionsspendung, dass es allmählich ausblutet.*“

⁵²¹ Vgl. Diakon M 195f. (22-32.1-6): „*[...] da bin ich jedes Mal vom Anfang bis zum Ende dabei als sogenannter »Geistlicher Leiter«.* Du bist da für die religiösen Einheiten mitverantwortlich, du hältst den Wortgottesdienst – ist klar, wenn der Pfarrer kommt, machen wir eine Eucharistiefeyer. [...] Und da werde ich auch bei dem einen oder anderen wieder angefragt: Da gehst du mal hin, da hältst du einen Gottesdienst. Da werde eigentlich ich mehr angefragt als der Pfarrer. Der Pfarrer eigentlich weniger. Das hat sich so entwickelt, dass ich da mehr angefragt werde. Vielleicht ist der Bezug ein wenig anders.“

⁵²² Vgl. ebd. 202 (9-18): „*Ich mach' Wortgottesdienste, wenn der Pfarrer unter der Woche nicht da ist – Wortgottesdienste mit Kommunionsspendung auch, da werde ich eingesetzt. Das wird auch akzeptiert von der Gemeinde. Interessant wird es sicherlich, Diakone auch als Priester zu sehen, wenn die Pfarrer für noch mehr Pfarreien da sein müssen. Diese Eucharistie feiern zu können – ich würde nicht abgeneigt sein, wenn das so käme. Ich würde mir es auch zutrauen, auch für mich die Verantwortung sehen. Das seh' ich schon. Ohne es jetzt zu forcieren, um zu sagen: Das muss jetzt sein – das muss jetzt morgen kommen. Das ist für mich einfach eine Situation, da könnte ich reinwachsen – das könnte ich auf mich zukommen lassen und sagen: O.k. wenn dann diese viri probati gefordert werden, dann würde ich sagen: Ja, ich wäre bereit dazu.*“

feiern, weshalb er zurückhaltender optiert.⁵²⁴ Diakon J nimmt nur implizit auf den Vorsteherdienst der Eucharistie Bezug, wenn er ganz allgemein 'viri probati' aus dem Kreis der Diakone fordert. Für ihn geht es um die Zukunft von Presbyterat und Diakonat. Den eigenständigen Diakonat hält er in seiner von ihm erlebten und erfahrenen Ausprägung nicht für überlebensfähig. Helferdienste gerade in der Liturgie werden von Laien ausgeführt, während der Diakon immer mehr als funktionsloser Begleiter des Presbyters erscheint.⁵²⁵ Die presbyterale 'Aufwertung' von Diakonen ist für ihn die Rettung vor diakonaler Funktionslosigkeit.⁵²⁶ Diese legt sich durch die Familien-, Lebens-, und Glaubenserfahrung bewährter Diakone nahe, die somit bessere presbyterale Eignung mitbringen, als manche Priesteramtskandidaten.⁵²⁷

⁵²³ Vgl. Diakon Q 259 (17ff.): „Die Idee hat man vielleicht schon einmal, dass man sagt – manches wird von außen reingetragen und Leute sagen: Mensch, jetzt hättest du nur noch die Wandlung halten dürfen, dann hätten wir einen voll gültigen Gottesdienst.“

⁵²⁴ Vgl. ebd. 259f. (22-32.1ff.): „Sicher, wobei ich natürlich sag', man hat dadurch, dass es sich auf den Wortgottesdienst – dass praktisch nur der Wortgottesdienst ist, hat man auch viel mehr Möglichkeiten, diesen Gottesdienst anders zu gestalten. Man kann diese Jesus-Geschichte in dem Wortgottesdienst mit Erwachsenen spielen, man kann die Kinder miteinbeziehen. Von daher denke ich, hat den Leuten vielleicht gar nichts gefehlt. Diese normale Eucharistiefeier, die sie immer haben, war für sie nichts Besonderes. Das Besondere war der Wortgottesdienst in der Gruppe, und die Art und Weise, wie wir den gefeiert haben. [...] Für mich denke ich, wäre es schön gewesen, wenn's Eucharistiefeier gewesen wäre, weil die Eucharistiefeier von meinem Empfinden doch das Höchste ist. Aber ich merk', dass es für die Leut' in dem Moment gar nicht so wichtig war. Wobei sicher auch Familien dabei sind, die immer schön treu, regelmäßig den Gottesdienst besuchen. Und die vielleicht auch so ähnlich denken und sagen: Das ist eine Notlösung. Aber eine schöne Notlösung – wir haben das Beste daraus gemacht.“ – Die benannten Gestaltungsvorzüge sind entgegen seiner Meinung allerdings eher gruppenspezifisch und keine Besonderheit der Wortgottes-Feier vor der Eucharistie.

⁵²⁵ Vgl. Diakon J 152 (18-22): „In den letzten Jahren denke ich: Das wird immer priesterlicher. Nur die paar Dinge, die ich nicht machen kann, die fallen halt aus. Aber die Leute sprechen mich daraufhin an. Und immer wieder kommt dann: Ja, ach das ist so einer. Und dann frage ich mich natürlich schon, wie die Leute denken, und dabei nicht in drei teilen, sondern: da ist ein Priester, und da sind die anderen, die das nicht können.“

⁵²⁶ Vgl. ebd. 155 (1ff.): „Im römischen Ritus: – man steht vorn', man ist eigentlich mehr priesterlich und das Vermittelnde ist – wenn die Fürbitten auch nicht vom Diakon vorgelesen werden – ist völlig verschwunden.“

⁵²⁷ Vgl. ebd. 152f. (30ff.1-7): „Das sind eigentlich Leute, die Priester werden. Wir haben hier im Regionalkreis zusammengesessen. Wenn ich einige Leute, die da sind, sehe. Dann denke ich mir, wenn der Priester wär mit seiner ganzen Familie, das wäre wesentlich überzeugender als bei manch anderen. Eine Höherqualifizierung des Priestertums mit der besonderen Lebenserfahrung. Die halte ich bei den Diakonen schon für toll. Wenn ich das sehe bei meinen Kollegen, was für Erfahrung da drinsteckt – Lebenserfahrung drinsteckt, Eheerfahrung, Krankheitserfahrung oft auch. Dann sage ich: Verdammt noch mal, das ist schon bewährter Glaube. Warum soll so einer nicht eine Gemeinde – wenn er's kann natürlich – nicht jeder kann das. Leute, die Lebenserfahrung haben, die aus praktischen Berufen herauskommen, das ist eine gute Sache. Eine ganz gute Sache.“ – Fehlende Erfahrungen vieler Presbyter machen ekklesiale Kommunikation oft schwierig: „Wir haben so viele wirklich überzeugende Leute dabei. Man sieht das nicht immer von Anfang an. Aber wenn man sie kennenlernt und dann auch den Lebensvollzug erfährt, das ist schon manchmal atemberaubend. Auch denke ich, wäre die Kirche kommunikativer, wenn solche Leute mehr noch eine Rolle spielen. Das denke ich auch von der anderen Seite. Ich erlebe Kirche eigentlich in meinem Bereich als ein bloßes Nebeneinander von Mitarbeitern, weil ein Teil der Priester nicht in der Lage ist, wirklich Zusammenarbeit zu praktizieren. Die sind in eine Schiene reingekommen und haben zum Teil fürchterliche Lehrer gehabt, die sie, statt zu fördern, seelisch verkrüppelt haben. Leute, intelligente Leute,

Neben einer Spanne von `quasi-eucharistischem' Handeln bis zu verhaltenen Optionen zeigen die interviewten Diakone viele Schattierungen und Positionen in der Frage nach dem eucharistischen Vorsteherdienst. Von hoher Wertschätzung der Eucharistie zur Frage nach der Amtlichkeit des Diakons (explizit bei Diakon O und P, kritischer J), von diakonaler Perspektive als Option für den Eucharistievorstand zur presbyteralen Eignung der Diakone als `viri probati' (ein Plädoyer für eine Renaissance eines Durchgangsdiaconates) – das Spektrum ist vielfältig und korrespondiert mit unterschiedlichen theologischen Perspektiven.⁵²⁸

9.2.9 *Intervenierende Bedingung – liturgische Dienste*

Analog zur Vorsteherfrage ist auch das Verhältnis diakonalen Handelns in der Messe zu den anderen liturgischen Diensten intervenierende Bedingung im Zusammenhang der eigenen Leitungsteilhabe. Dabei zeigt sich ein mehr oder weniger gelingendes Miteinander, das sich von Konkurrenz über Kooperation bis zu diakonalem Rückzug zugunsten anderer Dienste reicht.

Diakon O, der selbst aus den Diensten des Kommunionhelfers und Lektors herausgewachsen ist⁵²⁹, fördert diese dort, wo sie bereits etabliert sind. So kümmert er sich um die Vorbereitung der Lektorinnen und Lektoren, achtet auch auf deren Vorrecht, die Lesung vorzutragen⁵³⁰, doch empfindet er gerade im Bereich der Wort-Gottes-Feiern zunehmende Probleme. In der Leitung eigener Gottesdienste kommt es für ihn zu einer starken Konkurrenz mit haupt- und ehrenamtlichen Laien. Als Teilhaber am ekklesialen Amt fühlt er sich als primärer Gottesdienstleiter nach dem Presbyter, was ihm in offiziellen Dokumenten zuwenig deutlich wird.⁵³¹ Im konkreten Vollzug beklagt er wenig Unter-

die eigentlich was machen könnten. Und dann sind sie nicht in der Lage, die Menschen anzuschauen, und nicht in der Lage, Konflikte auszuhalten, und um die Sache zu kämpfen. Und das muss einer machen.“ Vgl. ebd. 162 (1-11).

⁵²⁸ Vgl. Kapitel 12.

⁵²⁹ Vgl. Diakon O 232 (16f.): „*Ich war jeden Sonntag – jahrelang – es gab früher keinen Kommunionhelfer, ich war der erste, da gab's ja noch keinen – Sonntag fünf Mal.*“

⁵³⁰ Vgl. ebd. 225f. (29-31.1f.): „*Auf der anderen Seite nehm' ich niemandem was weg, was ihm zusteht, also Lesungen – wie das oftmals so ist, wenn konzelebriert wird, und der Diakon ist dabei: Machst du die Lesung? Ich sag': Keine Lesung. Das Evangelium ist meine Sache. Und der Lektor aus der Gemeinde unten, der liest die Lesungen.*“

⁵³¹ Vgl. ebd. 228 (8ff.): „*Eigentlich heißt es, das dürfte nicht einmal der Diakon machen, wenn man es so liest. Ich meine, der Diakon ist da schon mit gemeint, aber dann sollen die das bitte auch sagen.*“ – Die Angst, die Diakon O hinter dieser Zurückhaltung vermutet, ist entgegengesetzt seinen eigenen Befürchtungen. Sieht er selbst die diakonale Angleichung an die Laiendienste als Gefahr, diagnostiziert er auf offizieller Seite die Angst vor einer Angleichung an den Presbyterat: „*Und ich hab' den Eindruck, dass man momentan Angst hat, dass jetzt eine Verwischung entsteht zwischen priesterlichem und diakonalem Dienst, wobei, wenn ich les' – Ausführungsbestimmungen usw., kommt der Diakon fast nicht mehr vor. Mit einer Seite – und dann heißt es immer: Ihr gehört doch zu uns.*“ Ebd. 226 (10-13).

scheidendes zwischen Laien und Diakon.⁵³² Selbst die diakonale Segensvollmacht, die er durch die Handauflegung der Weihe als amtspezifisch empfindet, wird von den Gemeinden nicht mehr als Unterschied erfahren.⁵³³ Deshalb pflegt er in der Wort-Gottes-Feier die Kommunionsspendung als ein diakonales Privileg und will dies von der 'reinen' Wort-Gottes-Feier unterschieden wissen.⁵³⁴ Daneben achtet er in solchen 'Kommunionfeiern' auf den gewichtigen Eigenanteil im Vollzug, der gegen die Praxis in der ortsgewohnten Messe andere Dienste stärker zurückdrängt.⁵³⁵ Langfristig sieht Diakon O hier eine gefährliche Entwicklung für den Diakonat, der durch ein Drängen laikaler Dienste in die Liturgie⁵³⁶ einen Diakon als Sozialarbeiter und nicht mehr als sakramentalen Amtsträger zur Folge hat.⁵³⁷ Insgesamt ist diese Sicht Diakon O's stark geprägt von seinem amtlichen Verständnis des Diakonates. Die Unsicherheit in der amtlichen Verortung des Diakonates und das kaum vorhandene zusätzlich inhaltliche Verständnis vom Diakon (z.B. Stellvertretung oder Brückenfunktion) lassen ihn ängstlich und rivalisierend argumentieren.⁵³⁸ In dieser Sichtweise ganz ähnlich ist wiederum Diakon P, der ebenfalls durch seine amtliche Perspektive häufig mit Diakon O gleichzieht und in diesem Fall noch stärker als O abgrenzt.⁵³⁹ Seine Strategien einer sich von laikaler Wort-Gottes-Feier unterscheidenden diakonalen Kommunionfeier sind noch etwas differenzierter. So ist für ihn nicht nur die

⁵³² Vgl. ebd. 229 (8ff.): „Die Handauflegung des Bischofs – meine ich – ist etwas anderes wie nur eine Beauftragung, von mir aus auch Sendung. Ich denk', die Leute sollten schon einen Unterschied wissen“.

⁵³³ In diesem Punkt windet sich Diakon O in der Darstellung, da er theologisch Segensvollmacht gleichwertig wissen, im Vollzug der Segensspendung aber doch amtliche Unterscheidung sichtbar machen will: „Es segne euch der allmächtige Gott. Oder: Segne uns. Wenn ich bei der Kommunion – wenn ein Kommunionshelfer Kinder segnet – die Leute verstehen – es ist kein Unterschied. Ich denk', Segen ist natürlich Segen, das ist klar. Es gibt keinen hochgeweihten Segen. Oder den Segen des Bischofs – der Handseggen des Bischofs ist sicherlich der gleiche, wie der des Kommunionshelfers. [...] Was ist denn mit dem Aschenkreuz? Das darf der Laie, das ist keine Segnung. Es kommt natürlich auch darauf an, wie ich es spende – denke ich. Ob ich's oben auf den Scheitel, oder ob ich's so mach'. Das ist sicherlich auch wieder ein Unterschied. Obwohl es von den Leuten gar nicht empfunden wird.“ Ebd. (17-21.25-28).

⁵³⁴ Vgl. ebd. 226 (22-25): „Ich kenn' einen Diakon, der sagt, er hält Wort-Gottes-Feiern. Ich nicht. Und mein Nachfolger hier, der sagt auch: Kommunionfeier – Wort-Gottes-Feier ist was anderes, das ist eigentlich mehr oder weniger eine Andacht, in der ich Lesungstexte bring'.“

⁵³⁵ Vgl. Anm. 517.

⁵³⁶ Vgl. Diakon O 228 (23ff.): „Sie wissen ja selber, was da geschieht. Wir haben einen Gemeindeassistenten, der neu gekommen ist, der sehr aktiv in der Liturgie sein will. Das haben unsere Damen z.B., die wir gehabt haben, die haben sich immer zurückgehalten.“

⁵³⁷ Vgl. ebd. 227 (11ff.): „Die große Gefahr sehe ich darin, dass man dem Diakon wegnimmt, was ihm zusteht – Laiendienste. Und das ist der Tod, wenn ich den Diakon nur noch als Sozialarbeiter sehe.“

⁵³⁸ Vgl. ebd. 226 (14ff.): „Ich denke, das Diakonsbild – die suchen immer noch nach ihrem Berufsbild. Die wissen selber nicht – oder wir Diakone wissen selber nicht, was wir sind: Sind's Kleriker, oder keine.“

⁵³⁹ Vgl. Diakon P 248 (15-20): „Ich denke, ein Diakon, der in der Gemeinde eingesetzt ist, sollte eher als Wortgottesdienstleiter, als Laien – sollte er eher dazu kommen, dass er Wortgottesdienste hält. Und da mein' ich, weil es bei uns stark im Kommen ist – Wort-Gottes-Feiern würde ich aus meiner Sicht sehen, wenn ich als Diakon die Beauftragung hab', dass ein Diakon auch der Gemeinde, die sonst nichts hätte, den Mut auch hat und durchsteht, dass er im Wortgottesdienst Kommunionsspendung anbietet.“

Art des Segens Zeichen amtlich-diakonaler Vollmacht⁵⁴⁰, sondern auch die Verwendung von Weihrauch.⁵⁴¹ Für diese starke Abgrenzungsoption zu laikaler Leitung nimmt er sogar die Diskrepanz zur liturgischen Ordnung in Kauf.⁵⁴²

Ängstlichkeit und Unsicherheit scheinen auch bei Diakon I Hintergrund zu sein für seinen Umgang mit anderen Diensten und Mitarbeitern in der Liturgie. Als rubrikaler Anwalt⁵⁴³, der seinen Verkündigungsauftrag auch zur öffentlichen Konfliktbewältigung `verzweckt'⁵⁴⁴, offenbart er im Rahmen legitimer Anliegen hauptsächlich theologische Unsicherheit, die auch sein Amtsverständnis beeinflusst. Hinzu kommt der fehlende Rückhalt durch die eigene Familie, der sich auf sein Verhältnis zu Mitarbeitern überträgt.⁵⁴⁵ So kann er z.B. die Mobilität Jugendlicher nicht nachvollziehen und reagiert mit Unverständnis auf augenscheinliche Unzuverlässigkeit, ohne Strategien entwickeln zu können.⁵⁴⁶ Die Strategie des Rückzugs dagegen kennzeichnet seinen Umgang mit der Gemeindekatechese. Dort werden die Eltern in die Verantwortung genommen, was ein durchaus sinnvoller Ansatz ist. Kennzeichnend für I ist dabei allerdings seine Motivation negativer Erfahrung. Positive Chancen einer starken Elternbeteiligung werden von ihm zu wenig beachtet.⁵⁴⁷ Da Diakon I während mehreren Vakan-

⁵⁴⁰ Vgl. ebd. 249 (24-31): „Wenn ich den Segen geb' beim Wortgottesdienst, dann nehm' ich schon Segensgebete, die im Messbuch drin sind, wo ich wirklich die Hände ausstreck' – wo deutlich wird – es ist eine andere Segensvollmacht, wie sie jeder hat. Vielleicht bin ich da ein bisschen altmodisch, aber ich meine, es sollte da deutlich werden, dass der geweihte Diakon die Segensvollmacht hat. Und eigentlich auch nur – in der Eucharistiefeyer ist es klar –, dass da nur der Diakon das Evangelium vorträgt und dann, wenn der Diakon das Evangelium vorträgt auch im Wortgottesdienst, soll es anders sein, als wenn's ein Wortgottesdienstleiter vorträgt.“

⁵⁴¹ Vgl. ebd. 249 (12-16): „Wortgottesdienst – ein Diakon darf schon einmal – und das meine ich, das soll auch betont werden, das heißt, ich darf auch, wenn so ein besonderer Festtag ist, Weihrauch nehmen zur Evangelienprozession. Sollte der Wortgottesdienstleiter, wenn er's auch darf, sollte da nicht doch ein bisschen Unterschied sein? Vielleicht bin ich da altmodisch. Aber da mein' ich – da sollte ein Unterschied sein.“

⁵⁴² Er selbst empfindet dies so. Vgl. Anm. 541. – Die deutschen Bischöfe (*Zum gemeinsamen Dienst berufen* 50) sprechen vom Weihrauch bei der Verehrung des Allerheiligsten durch einen Gottesdienstbeauftragten.

⁵⁴³ Vgl. Kapitel 9.2.4.

⁵⁴⁴ Vgl. Anm. 195 und 196.

⁵⁴⁵ Vgl. Diakon I 140 (13-16): „Und das ist das, was mich so bedrückt auch in meinem eigenen Familienleben jetzt. Was mich sehr schwach macht, manchmal auch. Die Erfahrung in der eigenen Familie, dass die mich nicht trägt. Ich muss mich da vorne hinstellen vor den Leuten, und meine eigenen Leute sind nicht da. Das ist sehr schmerzvoll für mich.“

⁵⁴⁶ Vgl. Anm. 233.

⁵⁴⁷ Vgl. Diakon I 142 (7-16): „Ich bin nicht mehr bereit, in dieser Art weiterzufahren. Da ist mir wirklich die Zeit zu schade. Wenn die Eltern nicht bereit sind, in keinster Weise mitzuhelfen. Und dann haben wir uns zusammengesetzt und haben gesagt: Also gut, wir arbeiten mal was aus, was wir wohl machen können. Da haben wir gesagt: Nicht wir bereiten die Kinder zur Kommunion vor, sondern die Eltern sollen ihre Kinder selber vorbereiten. Wir machen Katechese bei den Eltern. Und da haben wir uns tatsächlich einen Sonntagnachmittag frei genommen, und haben sie alle eingeladen, zu kommen. Und da habe ich es eben auch gesagt, dass nicht wir versprochen haben, die Kinder im Glauben zu erziehen, sondern ihr habt es

zen in seiner Person in der Pfarrei gewisse Kontinuität aufrecht erhalten hat, sind die Bereiche der Zusammenarbeit mit anderen Diensten vielfältig und ebenso die Reibungspunkte, wie beim schon geschilderten Beispiel der Gottesdienstvorbereitung.⁵⁴⁸ In einzelnen Vollzügen dagegen handelt es sich wesentlich pragmatischer (z.B. Beteiligung der Lektoren⁵⁴⁹ und – etwas differenzierter – Kommunionhelfer⁵⁵⁰), da die Gemeindepraxis etabliert ist und seine diakonale Rolle nicht in Frage stellt. Entsprechend pragmatisch wirkt auch sein stärkeres Agieren in eigenen Wort-Gottes-Feiern.⁵⁵¹

Ambivalent zeigt sich das Verhältnis von Diakon B zu liturgischer Mitarbeit. Einerseits wirkt der ‚Verzicht‘ diakonaler Dienste zugunsten laikaler Mitarbeit beinahe gönnerhaft und unterstützt die amtliche Perspektive im diakonalen Selbstverständnis⁵⁵², andererseits ist Diakon B dann positiv über Mitarbeit erfreut, wenn dies für ihn Arbeiterleichterung bedeutet.⁵⁵³ Eigennütziger Pragmatismus und diakonaler Verzicht aus rein pastoraler Motivation lassen bei ihm wenig theologisch-inhaltliche Beweggründe für die Zusammenarbeit mit Laien erkennen.

Im Bereich gelingender Kooperation nimmt Diakon G eine starke Position ein, da für seine gottesdienstliche ‚Zielgruppe‘ in der Behinderteneinrichtung aktive Beteiligung von der Eröffnung⁵⁵⁴ über die Verkündigung (szenische Umsetzung)⁵⁵⁵ bis zu den Ministrantendiensten⁵⁵⁶ hohe Priorität besitzt.

versprochen, die Kinder im Glauben zu erziehen. Und diese eine Forderung, die ist jetzt fällig. Wir machen das so nicht mehr.“

⁵⁴⁸ Vgl. Anm. 194 und 195.

⁵⁴⁹ Vgl. Diakon I 135 (3ff.): *„Ich nehme nicht alle Aufgaben wahr, die speziell Diakonenaufgaben sind. Sonst kommen unsere Leute, die als Lektoren dran sind, als Kommunionhelfer dran sind, nicht zum Zug. Weil jetzt der Diakon da ist.“*

⁵⁵⁰ Vgl. Anm. 443.

⁵⁵¹ Vgl. Diakon I 135 (14ff.): *„Fürbitten mach‘ ich in der Regel nur, wenn ich einen eigenen Wortgottesdienst leite – dann mach‘ ich die Fürbitten selber. Oder es ist ein guter Ministrant da. Ich leg‘ mich nicht fest.“*

⁵⁵² Vgl. Anm. 329 und 442. – So auch in der Einsatzfrage von Gottesdienstbeauftragten: *„Wobei allerdings – wenn vorhanden, wie bei uns – jetzt der Schwerpunkt bei den Wortgottesdienstleitern liegen muss. Das sind Ehrenamtliche – das nächste Mal – die das machen wollen und auch sollen, und wir dann quasi noch ein bisschen damit einsteigen. So sieht‘s in der Realität bei uns aus. Ganz konkret.“* Diakon B 19 (15-19).

⁵⁵³ Vgl. ebd. 29f. (31ff.1-6): *„[...] in der Grundschule, ist das ganz anders, da habe ich eine tolle Lehrerin, d.h., die gestaltet diese Gottesdienste, und die kommt auf mich zu und sagt: Pass‘ auf, ich habe wieder das und das fertig gemacht. Schau dir das noch einmal durch – machen wir also. Das ist eine Perle, diese Frau, die hat liturgische Ahnung und das – da brauche ich nichts machen. Das heißt, ich kann das alles so übernehmen, wie sie das vorschlägt. Im Gymnasium sieht das ganz, ganz anders aus. D.h., da muss ich selber schauen, wo ich irgendetwas Gestaltetes herbringe, und muss ich Musiklehrer mit einbinden, und d.h., das ist oft eine zähe Geschichte.“*

⁵⁵⁴ Vgl. Anm. 213.

⁵⁵⁵ Vgl. Anm. 278.

⁵⁵⁶ Vgl. Anm. 382.

Durch seine seelsorgliche Zuständigkeit ist Diakon G Koordinator und Brücke zwischen Gemeinde und Altar. Sehr bewusst nutzt auch Diakon K seine Brückenstellung. Dies gilt stärker noch für die Feier von Taufe⁵⁵⁷ und Trauung⁵⁵⁸, doch ist auch in der Messe bzw. der Wort-Gottes-Feier seine Kooperation inhaltlich mehrfach motiviert. Beispiel hierfür ist die bereits beschriebene Einladung zur Kommunionsspendung, die der betroffenen Person bewusst zur Überwindung eigener Grenzen verhelfen sollte.⁵⁵⁹ Positiv und vielfältig sind die Erfahrungen von Kooperation, die Diakon M im Rahmen von Gestaltung und Assistenz innerhalb der Messe sammeln kann. Neben der Kooperation in den Fürbitten⁵⁶⁰ oder bei der Gabenbereitung (sowohl mit Ministranten, wie auch mit anderen Gemeindemitgliedern)⁵⁶¹, hebt er im Besonderen die Zusammenarbeit mit den Teams zur Gottesdienstvorbereitung hervor. Hier schätzt er die kreative Vielfalt und Freiheit.⁵⁶² Seine diakonale Aufgabe ist sowohl die Begleitung, als auch die verantwortbare Umsetzung im Gottesdienst.⁵⁶³ Im Rahmen kooperativer Gottesdienstvorbereitung kommt ihm leitende Begleitung zu.⁵⁶⁴ Diakon L, der in gleicher Rolle agiert, favorisiert diakonale Begleitung vor presbyteraler. Den möglichen Hemmungen vor dem Pfarrer steht für ihn eine größere Nähe des Diakons zu den Teammitgliedern gegenüber.⁵⁶⁵ Diese

⁵⁵⁷ Vgl. Anm. 586.

⁵⁵⁸ Vgl. Anm. 761.

⁵⁵⁹ Vgl. Anm. 216.

⁵⁶⁰ Vgl. 320.

⁵⁶¹ Vgl. Anm. 373 und 375.

⁵⁶² Vgl. Diakon M 194 (2-8): „*Wenn wir das planen – überlegen wir uns: Wo setzen wir denn das Wort Gottes hin – das Evangelium. Nehmen wir eine Lesung dazu? Lassen wir die Lesung weg? Nehmen wir eine Lesung – keine neutestamentliche Lesung, sondern nehmen wir eine freie, die inhaltlich zu der ganzen Thematik passt. Setzen wir die am Anfang hin? Steigen wir mit dem Wort Gottes ein und legen’s dann aus? Oder legen wir erst unsere Wege aus und schließen es mit dem Wortgottesdienst ab? Das ist unterschiedlich.*“ – Auch wenn diese Vorgehensweisen stark katechetischen Charakter haben und mit der liturgischen Ordnung nicht immer im Einklang stehen, kann sich Diakon M einer freien Hand sicher sein: „*Und da nehme ich mir das Recht heraus, und da frage ich auch gar nicht lange. Sondern ich bereite meinen Gottesdienst mit denen vor. Und das ist eine Absprache zwischen dem Pfarrer und mir, dass das funktioniert – da lässt er mir freie Hand.*“ Ebd. (8-11).

⁵⁶³ Vgl. ebd. (11-18): „*Ich informiere ihn über den Ablauf des Gottesdienstes und das ist bisher ohne Probleme gelaufen, dass er da jeweils bis jetzt einmal gesagt hat: Das darfst du so und so nicht machen! Sondern, er lässt mir da absolut freie Hand, ohne jetzt die Liturgie umzudrehen. Ich verändere nichts! Ich lass’ vielleicht einen Teil weg, aber ich gestalte es einfach vom Thematischen her so, wie ich das am sinnvollsten erachte, damit die Leute das aufnehmen können. Das ist unterschiedlich. Das ist das, wo ich sage, da verändere ich auch die Liturgie, den Ablauf ein bisschen.*“ – Diakon M ist von der Verantwortbarkeit seines Gestaltungsspielraums überzeugt.

⁵⁶⁴ So auch die Diakone F und S.

⁵⁶⁵ Vgl. Diakon L 180f. (28-32.1ff): „*Weil der Pfarrer von den Leuten her schon anders angeschaut wird als ich. Der Pfarrer der steht immer noch in der Ansicht der Leute auf einem Sockel. Das kommt einfach von der Entwicklung her, wie es gehandhabt worden ist die ganze Zeit. Und dieses Image hat er natürlich. Und wenn der Pfarrer was sagt, dann traut sich keiner mehr was zu sagen. Kaum einer mehr was. Er kann viel abblocken. Unbewusst – was er eigentlich nicht will. Manche blocken es wirklich bewusst ab und unser*

Beobachtung ist personenabhängig und nicht zu verallgemeinern. Trotzdem reiht sie sich ein in die Sichtweise einer immer wieder geäußerten größeren Nähe des Diakons als Brücke zur Gemeinde durch seine Erfahrungsfelder von Familie, Berufsleben und einer oftmals lebenslangen Beheimatung in der Dienstgemeinde. In dieser Linie der Kooperation in Gottesdienstvorbereitungsteams steht auch Diakon N, der eine große Beteiligung aller Vorbereitenden fördert und sich in seiner Begleitung als ‚primus inter pares‘ versteht.⁵⁶⁶

Es könnte aber auch Diakone geben, die sich im Umgang mit liturgischen Diensten und Mitarbeitern aus den Feldern der diakonalen Assistenz oder der Gestaltung zurückziehen. Im Gegensatz zu den um die eigene Position ringenden Diakonen (Diakone O und P) ist der Diakon des stillen Rückzugs höchstens in den punktuellen Verhaltensweisen Diakon Q's zu erkennen, der ausgefallene Kommunionssponder vertritt⁵⁶⁷ oder seiner Frau den Vortritt lässt.⁵⁶⁸ Insgesamt ist eine Differenz zwischen einzelnen liturgischen Diensten und der Teilhabe in Leitungsfunktionen zu beobachten. Treten Diakone in Einzelementen stärker zugunsten der Laien zurück, wie z.B. bei den Fürbitten, kommt es in der Teilhabe an der Leitung zu Reibungspunkten, die auch von anderen Diensten als schwierig empfunden werden⁵⁶⁹ und bei manchen Diakonen zu theologisch fragwürdigen Hilfskonstruktionen (wie den diakonalen Kommunionfeiern der Diakone O und P) führt. Diakon N fasst dies mit Fokus auf die pastoralen Berufsgruppen gut zusammen und benennt das Dilemma amtstheologischer Unsicherheit nicht nur im Diakonat:

„In der Form der katholischen Kirche – wie sie momentan da ist und momentan existiert mit all’ ihren Sonderheiten, bin ich fast der Meinung, dass es nicht möglich ist, als katholischer Ständiger Diakon ein einheitliches Profil zu gewinnen. Genau so, wie es nicht möglich sein dürfte, das als Priester zu gewinnen. Oder als Pastoralreferent, oder als Gemeindeferent, weil die verschiedenen Berufsgruppen oder verschiedenen Gruppen innerhalb der Kirche wieder innerhalb

Pfarrer, bei dem ist es sicherlich nicht bewusst. Der sagt da seine Meinung und sagt: Ach – so könnten wir das machen – so könnt man’s machen. Da traut sich keiner mehr, was zu sagen.“

⁵⁶⁶ Vgl. Diakon N 212 (13-19): „wobei ich dann auch sehr Wert darauf lege, dass das nicht eine Veranstaltung von mir als Alleinunterhalter ist, sondern dass das eine Veranstaltung der Gruppe ist, und ich da weniger als Diakon in Erscheinung trete, sondern als irgendjemand, der ein Stück weit Routine hat. Das kann aber genauso gut jemand anders sein. Bei solchen Gelegenheiten, bei den beiden Gruppengottesdiensten an den Wochenenden, trete ich auch nie mit liturgischer Gewandung auf. Da bin ich dann ganz normal im Zivil im Stuhlkreis.“

⁵⁶⁷ Vgl. Anm. 444.

⁵⁶⁸ Vgl. Anm. 160.

⁵⁶⁹ Diakon E beschreibt die Schwierigkeiten eines Gottesdienstbeauftragten, der sich in Konkurrenz zum Diakon empfindet: „Und wir haben jetzt einen Wortgottesdienstleiter. Und er hat große Probleme mit mir, weil ich im Grund ihm seine Funktion raube. Und – aber das ist nicht mein Problem, das ist sein Problem in erster Linie. Das ist natürlich auch das Problem beim Wortgottesdienstleiter, dass sie natürlich ausgebildet sind eher für Notstand. Aber wir haben noch keinen Notstand“. Diakon E 76 (25-29). – Hier wird das Fehlen klarer Identität auch bei den Gottesdienstbeauftragten deutlich.

ihrer Gruppen so eine große Vielfalt zulassen, dass ein einheitliches Profil eigentlich fast gar nicht rüberkommt. Dass man immer die Problematik hat – wo ist eigentlich der Unterschied. Wo ist der Unterschied zwischen dem Gemeindeferenten, dem Pastoralreferenten – der Schritt zum Diakon ist noch mal von daher einfacher, weil man dann sagen kann, selbst wenn das der einzige Unterschied sein sollte, der ist halt geweiht. Und vom Diakon zum Priester ist der Unterschied noch mal, dass der eine ein bisschen mehr »geweiht« ist, der hat ja mehr wie die niederen, der hat ja schon ein paar höhere. Und der darf wandeln. Aber ansonsten – da ist so ein großer, so eine Vermengung teilweise. Aber alleine, wenn ich mir anschau, die liturgischen Kleiderständer als Mitbrüder, die wir so haben, und die am liebsten drei Mal am Tag um den Altar rumspringen würden – sag' ich mal boshaft jetzt – und die den Wortgottesdienst feiern wie ein Hochamt, wo dann manch einer raus geht und sich wirklich fragt: Hat er jetzt gewandelt oder nicht?«⁵⁷⁰

Eine auf funktionale Kriterien begründete Unsicherheit diakonaler Identität ist auch Diakon N eigen. Eine amtspezifisch-inhaltliche Einordnung diakonalen Dienstes ist vielfach auf Faktoren begründet, die nicht zwingend diakonenspezifisch zu sein scheinen bzw. nicht einheitlich als solche definiert werden. Das Handeln der Diakone in Funktionen, die auch von anderen liturgischen Amtsträgern und Diensten wahrgenommen werden können, löst diakonale Unsicherheit aus und begünstigt das Fehlen diakonaler Identität einzelner Diakone.⁵⁷¹

9.3 Vorsteherdienst in der Taufe

Für den wiedererrichteten Diakonat hat die Feier der Taufe eine bedeutende Stellung, da mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (SC 68; LG 29) der Diakon als ordentlicher Vorsteher dieser Feier angesprochen wird.⁵⁷² Auch in den Ausführungen der interviewten Diakone nimmt die Feier der Taufe breiten Raum ein und kann deshalb mit Recht an zweiter Stelle in den Blick genommen werden. Die Darstellung folgt wiederum dem Handlungsparadigma der *Grounded Theory* auf zweifache Weise. Entsprechend werden Subkategorien und Eigenschaften dem Phänomen *Vorsteherdienst in der Taufe* zugeordnet, doch folgt auch die Darstellung jeder einzelnen Subkategorie dem Handlungsparadigma, allerdings nicht in stringenter Vollständigkeit, sondern dem Interviewspektrum einzelner Diakone gemäß.⁵⁷³

⁵⁷⁰ Diakon N 217 (3-20). – Die durch funktionale Kriterien begründete Unsicherheit diakonaler Identität ist auch Diakon N zu eigen.

⁵⁷¹ Vgl. Kapitel 10.

⁵⁷² Vgl. hierzu die entsprechenden Ausführungen in Abschnitt A, Kapitel 3.3.3.

⁵⁷³ Hier finden auch Konsequenzen ihren Darstellungsort und erscheinen somit nicht als eigene Subkategorie.

| | |
|------------------------------------|---|
| <i>Phänomen:</i> | Vorsteherdienst in der Taufe |
| <i>Ursächliche Bedingung:</i> | Stellenwert: persönlich formal / Häufigkeit |
| <i>(ursächlich-intervenierend)</i> | Vorsteherdienst durch Beziehung ung |
| <i>Kontext:</i> | Theologische Implikation |
| <i>Strategien:</i> | Die liturgische Handlung Kooperation im liturgischen Handeln |

Abbildung 15: Handlungsparadigma 'Vorsteherdienst in der Taufe'

9.3.1 Ursächliche Bedingung – Stellenwert

9.3.1.1 Persönlicher Stellenwert

Im Gegensatz zur Eucharistie sprechen einige der interviewten Diakone auffälligerweise bei der Taufe vom persönlichen 'Highlight' (z.B. Diakone A, C, E und H), während die Eucharistie eher als Mitte, Sinnzentrum und Kraftquelle bezeichnet wurde.⁵⁷⁴ Diakon E, der eine starke persönliche Beziehung zur Eucharistie hat⁵⁷⁵, sieht sein Handeln in der Taufe als ein 'High-light' durch die Selbstständigkeit im diakonalen Vorsteherdienst.⁵⁷⁶ Das Kriterium der Selbstständigkeit ist bei Diakon E von der Brisanz presbyteraler Kommunikationsstörung beeinflusst⁵⁷⁷, doch gibt es für ihn über diese intervenierende Bedingung hinaus auch die Erfahrung persönlicher Tiefe und Betroffenheit im eigenen Handeln. Dies wird ihm besonders in den gemeinsamen Segenshandlungen am Schluss der Feier deutlich, wo in die gegenseitigen Segensbitten auch die persönlichen Situationen einfließen.⁵⁷⁸ Dies berührt die Mitfeiernden in intensiver Weise, wodurch wirkliche Initiation einer ganzen Familie gelingt, was wiederum Einfluss auf den hohen Stellenwert der Feier der Taufe für Diakon E hat.⁵⁷⁹ Diese besondere

⁵⁷⁴ Vgl. Kapitel 9.2.1.

⁵⁷⁵ Vgl. Anm. 156.

⁵⁷⁶ Vgl. Diakon E 64 (24ff): „Die Liturgien – wo ich eigentlich selbständig bin, und die ich selbständig gestalte, sind natürlich schon die Taufen, die für mich – kann ich sagen –, wirklich Höhepunkte auch sind.“

⁵⁷⁷ Vgl. Kapitel 9.2.7.

⁵⁷⁸ Vgl. Diakon E 69 (1-11): „[...] dann das Segensgebet, auch für die Eltern, dass sie – es gibt Segensgebete also für das eigene Kind. Das geht schon tief – auch bei den Eltern, oder je nach dem auch bei der Patin, wenn die das liest, einfach wenn sie beteiligt ist. Und mittlerweile – muss ich sagen – lass' ich gern auch die Eltern selber segnen. Also dass ich einfach sage, wie wichtig einfach die Ehe untereinander – die Beziehung – untereinander. Und die Bereitschaft zur Versöhnung und dass das einfach ein Grund ist, wirklich ein Stück wieder miteinander anzufangen. Und die Eltern segnen sich zum Schluss und es berührt sie sehr, dieses Segnen sich gegenseitig. Und dann lass' ich immer die Patin auch die Eltern segnen, dass sie zum Schluss immer den beiden ein Kreuz auf die Stirn macht. Und ich muss sagen, da steh'n manchen wirklich die Tränen in den Augen, weil es wirklich sinnnah ist. Es betrifft sie selber, es geht ihnen nach.“

Nähe und Offenheit in der Taufe gehört auch zur Erfahrung von Diakon H, weswegen er ebenfalls den Vorsteherdienst in der Taufe als 'Highlight' bezeichnet.⁵⁸⁰ Im rituellen Vollzug kann er bei der Taufe am stärksten sakramentales Geschehen 'erspüren', was ihn persönlich zutiefst berührt.⁵⁸¹ Diese Erfahrung gelingt ihm am stärksten, wenn er den zusätzlichen Eindruck einer stimmigen Feierguschaft hat, die für ihn durch Beziehung und Bekanntheit untereinander gegeben ist. Dann empfindet er seine Rolle als Vorsteher in einer erfahrbaren gemeinsamen Trägerschaft der Feierguschaft völlig integriert.⁵⁸² Solche Erfahrung macht ihm Mut und gibt ihm den nötigen Rückhalt für einen intensiven Vollzug in weniger dichten Feierguschaften.⁵⁸³ Doch hofft er, auch dort etwas vom Gehalt des liturgischen Geschehens an die Feiernden weitergeben zu können.⁵⁸⁴

Diakon K definiert ähnlich wie Diakon E den besonderen Stellenwert der Feier der Taufe durch das eigenständige diakonale Agieren, bei ihm allerdings stärker bestimmt von der Freiheit im Vollzug. Individuelles und in diesem Sinn authentisches Handeln ist für ihn Ausdrucksmittel seiner persönlichen

⁵⁷⁹ Vgl. ebd. 69 (11ff.): „Und ich spür', dass bei der Taufe die Eltern nicht grundsätzlich – aber sehr geöffnet sind. Grundsätzlich geöffnet sind – und viel stärker berührbar sind als wie oft.“ – Vgl. ebd. 64 (20-23): „Und ich muss sagen – wo eigentlich Engagement für die Gemeinde gewachsen ist, ist es häufig aus der Taufe heraus gewachsen. Also meinerwegen die Pfarrgemeinderatsvorsitzende, die ist engagiert und die mit Kirche nicht viel zu tun hatte, das kam durch die Taufe eigentlich, weil sie durch die Taufe sehr ange-regt war.“

⁵⁸⁰ Vgl. Diakon H 119 (15f.): „Ich tauf' sehr gerne. Das ist auch die Möglichkeit – obwohl man – also ich spür' unmittelbar, wenn das Sakrament gespendet wird – da kann ich sehr viel spüren.“

⁵⁸¹ Vgl. ebd. 121 (8-13): „Aber, ich mach's halt gern, weil ich für mich aus spüren kann, es tut sich doch was in der Taufe – in diesem Sakrament. Das kann man spüren irgendwie. Ich bin einer, der gern anfasst. Wenn ich das Wasser habe und lasse das dem Kind so über den Kopf laufen. Da ist was anderes dahinter, als nur meine Hand und das Wasser. Ich hab' das Gefühl, dass ich das spüren kann. Und das öffnet und weitet mir auch das Herz.“

⁵⁸² Vgl. ebd. 120 (3-16): „Aber eine Taufe ist natürlich schön, aber die eine oder andere Taufe ist dann auch noch, wo man merkt: Da sind die Eltern noch dabei, und die können sich – ich hab' einen Neffen von mir getauft, das war zwar nicht hier in der Gemeinde, sondern in meiner alten Heimatgemeinde: Und das war schön. Und das fing schon an – meine Frau ist Taufpatin. Da waren Schwager und Schwägerin extra mal hergekommen am Wochenende. Und dann haben wir uns schön abends Zeit gelassen zum Taufgespräch. Das war ein Taufgespräch, wie ich mir's eigentlich so vorstelle. Das war ein Glaubensgespräch und da kam auch viel von den Eltern so mit in die Taufe rein, in diese Liturgie. Da war ich nicht so der – ja klar war ich Vorsteher in dieser Taufe, aber es war anders. Da waren wir eigentlich gemeinsam. Da war ich zwar der offiziell kirchlich Beauftragte, aber Vorsteher in diesem Taufgottesdienst waren wir. Und obwohl wir uns eigentlich schon ziemlich strikt an den Taufritus – auch an die Riten gehalten haben. Ich hab' mein Taufformular gehabt. Aber das war ganz anders. Und das sind dann immer so die Highlights, wo ich sage: Ja, das ist aber gut, dass das auch gemacht wird.“

⁵⁸³ Vgl. ebd. 119 (16-19): „Was für mich halt immer sehr enttäuschend ist, in dieser säkularisierten Welt zu leben, dass an vielen Menschen dieses Sakrament – was tatsächlich passiert – ja, es ist einfach was, was man macht.“ – Vgl. ebd. 120 (17ff.): „Und das überträgt sich auch in solche Gottesdienste hinein, wo ich glaube zu spüren – vielleicht ist das so ein persönliches Empfinden, ich weiß ja nicht ob's wirklich so ist, dass es vielleicht doch nicht so ist. Das gibt mir Kraft und Mut und ich mach' das auch gern.“

⁵⁸⁴ Vgl. ebd. 121 (13-16): „Und dann hoffe ich eben, dass es dann doch in seiner Gesamtheit auch wirklich gut ist, was wir da machen. Auch wenn vielleicht jetzt die Eltern da reserviert gegenüberstehen oder das doch nicht so leben, wie ich mir's eigentlich gern wünschen würde.“

Identität.⁵⁸⁵ Doch korrespondiert dies mit den persönlichen Empfindungen und Wünschen der Eltern, so dass Individualität sowohl dem Vorsteher als auch den Feiernden entspricht und somit nach seiner Definition Liturgie entstehen kann.⁵⁸⁶ Dieser individuelle Ansatz setzt ein großes Charisma der Gemeindeleitung und der diakonalen Leitungsteilnahme voraus, Individualität und Integration miteinander verbinden zu können. Der Vorsteher in der Feier der Taufe benötigt bei diesem hohen Anspruch an den liturgischen Vollzug eine hohe Sensibilisierung für den theologischen Gehalt der Taufe.⁵⁸⁷

In der persönlichen Begeisterung zurückhaltender, aber von der Erfahrung durchaus bedeutsam, äußert sich Diakon M zur Feier der Taufe und sieht dies aus seiner Perspektive als Familienvater. Deshalb hat für ihn besonderes Gewicht der Beziehungszusammenhang, in dem er als Diakon Lebensbegleiter junger Familien ist.⁵⁸⁸ Im sakramentalen Vollzug die Annahme Gottes erfahrbar machen, sieht er als wichtigen diakonalen Dienst, den er bei der Mitfeier der Taufe seiner eigenen Kinder bedauerlicherweise so nicht erfahren konnte.⁵⁸⁹ Diakon R schließlich, der stark zwischen diakonaler Assistenz in der Messe und den Vorsteherdiensten in anderen liturgischen Feiern differenziert⁵⁹⁰, empfindet besonders im liturgischen Vollzug der Taufe diakonale Freiheit, die er neben der Selbstständigkeit im liturgischen Handeln durch seine Nebenberuflichkeit und der damit einhergehen-

⁵⁸⁵ Vgl. Diakon K 176 (3ff.): „Das heißt, Liturgie kann ich nur rüberbringen, wenn ich mich glaubhaft in diese Position bringe. Und wenn jetzt jemand versuchen würde, mich nachzumachen – zu kopieren, das würde auch nicht gehen.“

⁵⁸⁶ Vgl. ebd. 164 (19-27): „Und dann kommen Anfragen wie: Wir haben einen Bauernhof, wir leben ohne Strom, ohne Wasser. Das sind halt Freaks: geht das auch draußen – oder wie können wir Liturgie gemeinsam draußen feiern? Kann ein Kind bei uns am Bach getauft werden? Da gibt's ganz abstruse Dinge – abstrus sind die nicht – ich sag' das aber einfach mal so. Da findet Liturgie statt. Da treff' ich auf Leute – der Mann war im Knast wegen Verstoß gegen das Betäubungsmittelgesetz. Und sein Kind sollte getauft werden. Sie hatten schöne Symbole. Aus alten Rebstöcken ihres alten Hofes hatten sie Feuer gemacht; Wasser von ihrem eigenen Bach geholt; eine Schale selbst getöpfert; Erde aus dem Garten bereitgestellt – eine gute Form, da kann man sich schon drauf einlassen.“

⁵⁸⁷ Vgl. hierzu die weitere Ausführung Diakon K's zur Taufe, besonders in Kapitel 9.3.4.

⁵⁸⁸ Vgl. Diakon M 196 (26f.): „Die ich getraut habe, die Kinder jetzt taufe – im März wieder eins taufe. Da ist der Bezug ganz anders.“

⁵⁸⁹ Vgl. ebd. 199 (9-18): „Und ich denke, gerade ein Diakon hat hier auch, nachdem er das übertragen bekommen hat, das Sakrament der Taufe zu spenden, auch eine gewisse Rolle zugeteilt bekommen. Für mich, als nebenberuflicher Diakon, der im Berufsleben, Familienleben steht, ist es wirklich auch besonders. Und bei mir hat es sich auch entwickelt, dadurch, dass ich meine eigenen Kinder habe, und in meiner eigenen Familie der Gedanke gar nicht so da war, Hauptsache – Wasser drübergeschüttet, ganz krass gesagt, und damit erledigt – das war für mich nicht das Verständnis. Weil diese Eingliederung – das bewusste Ja-Sagen: Ich bringe mein Kind vor Gott, dass es ein Kind Gottes wird, in diesen Lebensraum der Kirche mit einzubringen – das ist für mich unheimlich wichtig.“

⁵⁹⁰ Vgl. Diakon R 264 (17ff.): „Und ich bin kein großer Liturgiker. Für mich ist der liturgische Dienst unwichtig, nur wenn ich z.B. Sakramente spende, dann ist es ganz wichtig: Taufe oder Trauung, das kommt ja doch sehr häufig vor in letzter Zeit.“

den weniger starken Verpflichtung zu ekklesialen Ordnungen gegeben sieht.⁵⁹¹ Besonderen Stellenwert hat für ihn die Taufe darüber hinaus, weil ihm hier das gelingt, was er in diakonaler Assistenz in der Messe für nicht umsetzbar erachtet: die Verbindung zwischen Liturgie und diakonalen Dienstfeldern.⁵⁹² Dass er trotzdem als langfristige Option die Integration von Taufe in die sonntägliche Eucharistie fordert, zeigt seine Spannung zwischen liturgischer Wirklichkeit und liturgietheologischer Option.⁵⁹³

9.3.1.2 Formale Gründe und Häufigkeit

Die Häufigkeit diakonalen Handelns in der Feier der Taufe wird nicht so sehr vom persönlichen Stellenwert oder von starken Beziehungsfeldern zur Gemeinde⁵⁹⁴ beeinflusst, wie aufgrund deren Bedeutung in den Interviews zu vermuten wäre. Die Frequenz im diakonalen Handeln hat bei den interviewten Diakonen oft formale Gründe und beruht auf Absprachen bzw. Zuweisungen des Gemeindeleiters. In der folgenden Darstellung beruht die dimensionale Anordnung diakonaler Äußerungen auf der Stärke der Frequenz, während das Interesse weiterhin den ursächlichen Begründungen für die Häufigkeit gilt.

Wie schon im liturgischen Handlungsfeld der Messe nimmt auch bei der Taufe Diakon O die exponierteste Position ein. Er war über viele Jahre alleiniger Vorsteher in den Tauffeiern der Gemeinde⁵⁹⁵ und führt dies auf die starke Konzentration der ersten Diakone in der Diözese Würzburg auf das Handlungsfeld Liturgie zurück⁵⁹⁶, das zu dieser Vereinbarung zwischen Pfarrer und ihm beigetragen

⁵⁹¹ Zu dieser individuellen amtstheologischen Interpretation – Vgl. Anm. 141.

⁵⁹² Vgl. Diakon R 264 (19f.): „Und da ist er für mich wichtig, weil da deutlich wird – die Verbindung zu den anderen Diensten.“

⁵⁹³ Vgl. ebd. 267 (18-24): „Ja, daher habe ich auch die Hoffnung, weil die dann vielleicht erleben: Halt, ich bin nicht allein und es ist nur die Familie X.Y. da. Eben nicht die Situation, wo der Diakon tauft und es sind zwei – drei Omas noch im Hintergrund, die die Gemeinde vertreten, – sondern hier ist die Gemeinde. Und besonders, wenn man im Familiengottesdienst – das haben wir auch schon ein paar Mal hingebraucht. Dass Leute von sich aus entweder gesagt haben: Ich möchte gern im Rahmen des Familiengottesdienstes, wo eben viele Familien und Kinder da sind.“

⁵⁹⁴ Vgl. Kapitel 9.3.1.3.

⁵⁹⁵ Vgl. Diakon O 220 (23-26): „Ich hab’ auch alle Taufen gespendet, so dass ich – wie ich verabschiedet worden bin, habe ich mal zusammengezählt: da waren das achthundertneunundneunzig. Und die Neunhundertste habe ich vergangene Woche bei unserem Küster – das elfte Kind – das habe ich getauft. Das ist eine ganze Menge Zeug.“

⁵⁹⁶ Vgl. ebd. (10f.): „Bei uns, den ersten, hieß es ja – wir sind ganz anders ausgebildet als heute – wir waren mehr so Kaplansersatz.“

hat.⁵⁹⁷ In der nachträglichen Reflexion hält er dies für theologisch problematisch, da aus ekklesiologischen Gründen die Taufe im Handlungsfeld des Gemeindeleiters liegt und nicht diakonaler Sonderbereich sein dürfte. Der Gemeindeleiter trat folglich erst mit der Eucharistiekatechese in Erscheinung. Dies brachte den Diakon in eine starke Leitungsposition.⁵⁹⁸ Alleiniger Vorsteher in den Tauffeiern war auch Diakon I, doch war dies temporäres Phänomen einer langen Vakanzzeit.⁵⁹⁹ Als 'Quasi-Gemeindeleiter' hatte er im selbstständigen Handeln in der Taufe keine Probleme im Gegensatz zur Assistenz in der Messe, wo die Differenz zwischen Gemeindeleitung bzw. -koordination und Gottesdienstleitung zu großen Schwierigkeiten führte.⁶⁰⁰

Von starker Teilhabe am Vorstedherdienst in der Taufe berichtet Diakon E.⁶⁰¹ Dass er wesentlich mehr Tauffeiern vorsteht als der Gemeindeleiter, liegt wiederum (wie auch bei der häufigen Gestaltung der Eucharistiefier⁶⁰²) an der Kommunikationsstruktur des Pfarrers.⁶⁰³ Aufgrund des Kommunikationsdefizits legt der Pfarrer selbst keinen Wert auf Tauffeiern und überlässt dem Wunsch vieler Eltern entsprechend diese Feier dem Diakon.⁶⁰⁴ Die persönliche Problematik scheint bestimmender als theologische Überlegungen, was der Freude des Diakons am Vorstedherdienst in der Taufe entgegenkommt⁶⁰⁵, wobei dieser schon die Gefahr des presbyteralen Rückzugs erkennt und benennt.⁶⁰⁶

⁵⁹⁷ Vgl. *ebd.* 223 (10ff.): „Der Pfarrer hat mir das einfach gesagt – das liegt dir – und er hat mir sehr viel Freiheit gegeben. Das ging sogar so weit – wenn er taufen wollte, hat er zu mir gesagt: Pass mal auf, das sind Bekannte von mir – die möchten gerne mich.“

⁵⁹⁸ Vgl. *ebd.* 231 (16-19): „Wie war das früher, wo du alle Taufen gespendet hast? Da ist der Pfarrer überhaupt nicht mehr in Erscheinung getreten. Und der hat die dann gekriegt als Kommunionkinder – das war das, was sie gemeint haben. Das seh ich auch nicht richtig.“ – Diese Schieflage findet ihren Höhepunkt in der presbyteralen Nachfrage beim Diakon nach der 'Taufverlaubnis'. Vgl. Anm. 597.

⁵⁹⁹ Vgl. Diakon I 136 (24f.): „Generell habe ich alle Taufen gemacht. Aber jetzt haben wir wieder einen Pfarrer da. Jetzt teilen wir diese Aufgaben wieder.“

⁶⁰⁰ Vgl. Kapitel 9.2.7.

⁶⁰¹ Vgl. Diakon E 67 (18f.): „Und ich denke – ich mach' mittlerweile mehr Taufen, als der Pfarrer bei uns.“

⁶⁰² Vgl. Anm. 494-499.

⁶⁰³ Vgl. Diakon E 65f. (30f.1f.): „Ich meine, ich merke halt, es gibt immer stärker ein gewisses Auswahlprinzip bei den Leuten. Also die Leute sind nimmer so kritiklos und sagen: Mein Kind muss getauft werden. Sondern sie gucken sich schon an: Wo habe ich das Gefühl, da bin ich irgendwie angenommen.“

⁶⁰⁴ Vgl. *ebd.* 66 (6-9): „[...] ich sag' den Leuten: Ruf erst den Pfarrer an, ob das in Ordnung geht, dass der Diakon das Kind tauft. Denn normalerweise müsste ja der Pfarrer eigentlich im Grund der Taufende sein. Aber er hat eigentlich keine Probleme und sagt: Also ich kann die Taufe vollziehen.“

⁶⁰⁵ Vgl. Kapitel 9.3.1.1.

⁶⁰⁶ Vgl. Diakon E 67 (19f.): „Ich hoffe aber, dass das nicht kippt, dass er irgend wann dann – dass der Pfarrer dagegen steuern muss, weil ich ihm praktisch eine Domäne wegnehme.“

Unabhängig von dieser Situation wäre auch ihm aus theologischer Perspektive die Integration der Tauffeier in die sonntägliche Eucharistie am liebsten.⁶⁰⁷

Diakon C nimmt bei sich wahr, dass er zunehmend den Vorsteherdienst bei der Taufe übernimmt, obwohl sein Seelsorgebereich im Krankenhaus und Altenheim liegt. Von daher sieht er persönlich die Verbindung zum Lebensbeginn in der Taufe als gute Ergänzung zu seiner Arbeit.⁶⁰⁸ Die Begründung seines Handelns in der Taufe wirkt amtlich, da es ihm um die Entlastung des Gemeindeleiters geht⁶⁰⁹ (in jüngerer Zeit auch in dessen Verantwortungsbereich als Dekan⁶¹⁰) und er die Vielfalt amtlicher Spender für das Amtsbewusstsein der Gemeinde als dienlich erachtet.⁶¹¹ Die Akzeptanz auf Seite der Gemeinde sieht er gegeben⁶¹², weniger aber in der Verwaltung, was ihn zunehmend ärgert. Dass er für seine Mitbezeugung auf der Taufurkunde als Vorsteher der Taufe erst bei Pfarrer und Verwaltung intervenieren muss, zeigt für ihn differente Vorstellungen in der Teilhabe diakonaler Leitungsfunktion, zumindest auf verwaltungstechnischer Ebene.⁶¹³ Tatsächlich wird hier bereits eine gewisse Unklarheit deutlich, die auch in der theologischen Reflexion über das diakonale Handeln in der Feier

⁶⁰⁷ Vgl. *ebd.* 66 (15-19): „*Ich muss sagen, ich empfinde es auch ein bisschen als Manko, dass die Taufen nicht im Gottesdienst geschehen. Ich fänd's viel besser, wenn die Kinder in die Gemeinde reingetauft würden. Es zeigt natürlich, wie wenig Bewusstsein oft da ist: Ich taufe mein Kind in die Gemeinde hinein. Ja – es geht im Grund um diesen Ritus: Das Kind muss eben getauft werden. Aber Gemeindebeziehung ist eigentlich da nicht so stark.*“

⁶⁰⁸ Vgl. Diakon C 33 (24ff.): „*Erstens mal kommen wir dann noch mal mit jüngeren Leuten zusammen, noch mal mit Familien, man hat noch einen anderen Bezugspunkt, speziell auch für mich, dass ich nicht nur das Thema Alter und Krankheit habe. Das tut mir auch ganz gut.*“

⁶⁰⁹ Vgl. *ebd.* (20ff.): „*Früher hatte die der Pfarrer allein gemacht, und dann war mal so viel, dass wir bis zu 60 Taufen im Jahr hatten, wo er dann gesagt hat, nun das sind jetzt doch ein bisschen viel.*“

⁶¹⁰ Vgl. *ebd.* 34 (3-6): „*Ich helfe dann auch so über Land aus, mal im Dekanat, der Pfarrer ist hier natürlich auch noch Dekan. Und wenn's brennt, dann rufen sie hier an und dann kommt's schon mal vor, dass ich mal, wenn ein Pfarrer überraschend krank wird, eine Taufe auswärts habe.*“

⁶¹¹ Vgl. *ebd.* 43 (11f.): „*Ja, ich denke, einerseits ist es auch wieder, so ein Feld neu zu bestellen, dass es deutlich wird, dass es einfach noch mehr Taufspender gibt.*“

⁶¹² Vgl. *ebd.* 43f. (33.1f.): „*Also und das hat sich auch ganz gut durchgesetzt. Das hier in der Gemeinde das angenommen wird. Dass auch noch andere da sind, die taufen.*“

⁶¹³ Vgl. *ebd.* 43 (20-30): „*Und ich lege auch Wert drauf, dass das auch – die bekommen auch so eine Taufurkunde jetzt –, und da ist mir's die Woche wieder aufgestoßen – da stehen auf den Neuen, ist nicht beachtet worden, auf den Neuen, die wir haben drucken lassen, steht dann nur »Pfarrer« unten drauf. Aber wie kann ein Verlag – der muss inzwischen merken, dass hier Taufspender stehen muss. Und bei den allen, die ich jetzt am Sonntag getauft hab, hat da die Sekretärin zwei ausgefüllt. Und da habe ich gesagt: Oh, da liegen die ja, und schau drauf, und ich hab die Kinder getauft und da hat der Pfarrer unterschrieben. Ich habe gesagt: Das kann nicht sein, er kann das sicherlich im Auftrag der Pfarrei bestätigen, aber ich bin Zeuge und Spender. Und ich muss – da kommt noch ein Strich her und da schreibe ich drauf. Und in der Mitte kommt das Siegel rein. Da ist es mir wieder aufgestoßen, das muss man beachten.*“

der Taufe eine Rolle spielt.⁶¹⁴ In der Taufurkunde wird die Eingliederung in die Kirche bezeugt und dies geschieht durch den amtlichen Vertreter der Kirche vor Ort, den presbyteralen Gemeindeleiter. Wenn schon der Gemeindeleiter der Tauffeier nicht vorsteht, so bestätigt er zumindest auf der Urkunde die ekklesiale Initiation, die der beauftragte Vorsteher der Feier (ob Presbyter oder Diakon) ihm gegenüber bezeugt. Die Kritik von Diakon C ist dann berechtigt, wenn der Pfarrer der Gemeinde eine Eingliederung bezeugen würde, von deren tatsächlichem Vollzug er sich nicht vorher überzeugen würde.

Amtlich ist auch die Begründung für das Engagement Diakon P's im Bereich baptismaler Leitung. Für ihn ist der Vorstedherdienst wichtiges Zeichen diakonaler Kleruszugehörigkeit, die ihn vor den Laiendiensten privilegiert.⁶¹⁵ Ungefähr die Hälfte der Taufen in seiner Gemeinde übernimmt Diakon F.⁶¹⁶ Die Selbstständigkeit in der Taufe und die Art Lebensbegleitung sakramentlicher Art durch sein Beziehungsfeld Schule bringt ihn in der Sichtweise der Gemeinde in große presbyterale Nähe.⁶¹⁷ Von formaler Vorgehensweise berichten auch die Diakone B, M und R im monatlichen Wechsel mit dem Pfarrer. Diakon R kann trotzdem die Beobachtung machen, dass er stärker mit weniger kirchlich Beheimateten in Kontakt kommt. Ob dies Zufall ist, bewusster Anmeldestrategie der Eltern oder anderen Verteilungskriterien zu verdanken ist, kann er nicht beurteilen, doch widerspricht dieser Sachverhalt seinen diakonalen Handlungsmotivationen keineswegs.⁶¹⁸ In 'jüngerer' Zeit ist auch Dia-

⁶¹⁴ Betrachtet man die Aussagen der interviewten Diakone, so fehlt bezeichnender Weise diese theologische Reflexion. Indirekt geführt wird sie allerdings in Korrespondenz zum Vorstedherdienst in der Krankensalbung und wird deshalb an dieser Stelle der Darstellung besprochen. Vgl. Kapitel 9.5.6.

⁶¹⁵ Vgl. Diakon P 242 (23-28): „*Da bin ich vielleicht ein bisschen altmodisch oder vielleicht konservativ. Aber das mein' ich schon, weil die Bestrebungen dahingehen – Priesterangel, das müssen wir den besser Ausgebildeten als den Diakonen, Laien übertragen dürfen – die Taufe. Da mein' ich schon – gut, auf das Weihesakrament nicht nur für eine bestimmte Zeit, sondern – ich hab' mich in besonderer Weise zur Verfügung gestellt, dass es eigentlich dem Priester und dem Diakon vorbehalten sein sollte, dass sie die Taufspenden dürfen.*“

⁶¹⁶ Vgl. Diakon F 88 (1f.): „*Ja, so ungefähr die Hälfte fast: so halb und halb, so läuft es ungefähr. Es kommt immer drauf an – manchmal ruft jemand an usw.*“. – Trotz monatlicher Regelung nimmt der Pfarrer Sondertaufen an, was ihm den Überblick erschwert.

⁶¹⁷ Vgl. *ebd.* 90 (29ff.): „*Es ist lustig – da nebdran gibt's Hühner. Und dann hat einer mal gesagt: Ja, das ist der Pfarrer, der bei den Hühnern wohnt. Aber mit der Zeit wissen sie es dann schon.*“

⁶¹⁸ Vgl. Diakon R 265 (5-12): „*Bei Taufen haben wir z.B. die Regelung, dass einen Monat der Pfarrer tauft und einen Monat der Diakon. Das legen wir auch direkt fest: einen Sonntag. Aber erfahrungsgemäß sind dann trotzdem die schwierigeren Fälle, die problematischen, die, die fast immer zu neunzig Prozent beim Diakon landen. Aus welchen Gründen auch immer. Wobei mich das nicht belastet, das ist eine Feststellung. Da sehe ich eigentlich meinen Dienst auch wirklich als wichtig an, weil ich sehe – gut, da hast du nicht nur liturgischen Dienst und nicht nur Verkündigungsdienst, da hast du wirklich einen diakonalen Dienst, quer durch das ganze Leben, weil du diese Leute kriegst.*“

kon O vom alleinigen Handeln⁶¹⁹ zum monatlichen Wechsel zwischen Pfarrer, Kaplan und Diakon übergegangen.⁶²⁰

Ähnlich wie Diakon C war auch Diakon A ursprünglich zur Entlastung des Gemeindeleiters in den Vorstedherdienst bei Taufen miteinbezogen worden, doch hat sich dies mittlerweile zu einem punktuellen Einsatz zurückentwickelt. Allerdings sieht er in seiner Familienerfahrung ein wichtiges Charisma, das er auch einbringen möchte. Deshalb macht er seine Option auf Beteiligung am baptismalen Vorstedherdienst dem Pfarrer gegenüber geltend.⁶²¹ Auch Diakon H, der wie Diakon A die Feier der Taufe zu seinen 'Highlights' zählt⁶²², liegt in der Frequenz ähnlich wie A bei drei bis vier Taufen im Jahr, was er ebenfalls aufgrund seiner Option für die Randgruppen der Gemeinde erweitern möchte, deren Kontaktpunkt zur Gemeinde in der Taufe auch in den wenigen Taufen bereits zu seinem Erfahrungsfeld gehört.⁶²³ Diakon J's Handeln in der Taufe schließlich beschränkt sich auf spezielle Anfragen.⁶²⁴ In seiner Funktion, oft ekklesiale Brücke zwischen Fei ergemeinde und Kirche zu sein, sieht er die Chance, Menschen an Kirche heranzuführen.⁶²⁵

Rein quantitativ betrachtet wirken mehr oder weniger regelmäßige Wechsel im Vorstedherdienst in der Taufe als häufigste Variante, doch kommt durchaus alleiniges Handeln auf der einen Seite (O) und Handeln nur auf Anfrage (J) andererseits ebenfalls vor. Die Begründung diakonalen Handelns zur

⁶¹⁹ Vgl. Anm. 595.

⁶²⁰ Vgl. Diakon O 223 (14ff.): „*Jetzt haben wir, seit der neue Pfarrer da ist – der ist auch schon wieder 15 oder 16 Jahre da – haben wir's dann so gemacht: Einen Monat der Pfarrer, einen Monat der Kaplan, einen Monat der Diakon.*“

⁶²¹ Vgl. Diakon A 11 (6-17): „*[...] die Jahre waren ganz unterschiedlich. Es hing damit zusammen, dass – Pfarrer E. hat aufgeatmet, dass einer kommt und mittauft. Da hatte ich im Jahr durchaus so zwanzig, dreißig Kinder zu taufen, häufig zwei, drei zusammen, also zehn, fünfzehn, zwanzig Taufen. Mittlerweile ist es weniger geworden. Es werden auch weniger Kinder bei uns getauft. Ich gucke schon, sage ich ganz ehrlich, dass ich auch so meine Taufen bekomme. [...] z.T. sage ich auch, da ist Taufstermin: Da möchte ich, oder so. Bestimme ich auch. Da bin ich also etwas deutlich. Das ist auch in meiner Arbeitsumschreibung drin. Ich will ihm da nichts wegnehmen, aber ich meine, es darf nicht so verkümmern: drei von siebenunddreißig Taufen macht der Diakon, nicht weil der einen Anteil haben muss, sondern weil er als Familienvater, der selber auch Kinder gewickelt hat, der in die Familien geht*“.

⁶²² Vgl. Kapitel 9.3.1.1.

⁶²³ Vgl. Diakon H 121 (25-29): „*Ich denke, dass der Diakon eigentlich nur diejenigen taufen sollte, die in den Randgruppen sind. Aber das passiert halt so nicht. Was ich bis jetzt erlebt habe, ist eigentlich alles Randgruppe. Oder fast alles schon Randgruppe. Die Leute, die keinen Bezug zur Gemeinde oder überhaupt zur Kirche haben, aber ihr Kind trotzdem taufen lassen wollen. Das ist – so gesehen – schon.*“

⁶²⁴ Vgl. Diakon J 159 (27f.): „*Die Taufen, die ich habe, sind meistens Taufen, die nicht eingebunden sind in den normalen Taufablauf der Gemeinde.*“

⁶²⁵ Vgl. ebd. 159f. (32.1-4): „*Ich sag' mir – Taufe – taufen kann jeder, darf jeder vom Kirchenrecht her. Und ich tu's, weil ich da eine Chance sehe, die jungen Leute und die ganze Versammlung auf Kirche hin einzustimmen. Das ist für mich eine pastorale Chance, und wenn die das in meiner Person haben wollen, dann sollen die das gerne haben.*“

presbyteralen Entlastung ist häufig anzutreffen und vor allem bei den schematischen Wechseln (z.B. monatlich) entscheidendes Kriterium. Familienerfahrung oder seelsorgliche Zuständigkeit wird zum Teil als Grund bzw. als optionale Motivation genannt, spielt aber für die Häufigkeit kaum eine Rolle.

9.3.1.3 Vorsteherdienst durch Beziehung – eine intervenierend-ursächliche Bedingung

Ganz anders sieht die Anordnung der Antworten der interviewten Diakone aus, wenn man die diakonale Bewertung des pastoralen und personalen Zusammenhangs als Beobachtungsperspektive zugrunde legt. Vielfach wird als das bedeutende inhaltliche Kriterium für diakonales Handeln in der Taufe die persönliche Beziehung diagnostiziert und postuliert. Dabei geht die Initiative meist von den Eltern aus, den Diakon als Vorsteher in der Tauffeier zu bevorzugen (so benennen es explizit die Diakone E, J, K und T), doch es kommt auch zur bewussten Beziehungswahl durch den Vorsteher (Diakon K erwartet für seinen Vorsteherdienst Beziehungsbereitschaft⁶²⁶). Selbst Diakon O, der über längere Zeit hinweg in amtlicher Delegation Taufen 'flächendeckend' gefeiert hat⁶²⁷, würde sich aus kritischer Selbstreflexion heraus eine beziehungsbezogene Legitimation für seinen Vorsteherdienst wünschen, so wie er es in seiner Situation als entpflichteter Diakon in jüngerer Zeit erfährt.⁶²⁸

Diakon E macht zunehmend die Beobachtung, dass Eltern bewusst einen bestimmten Vorsteher wünschen⁶²⁹, und führt dies nicht nur auf seinen kommunikationsgehemmten Pfarrer zurück.⁶³⁰ Als Beziehungsgeschehen ist die Tauffeier und ihre Vorbereitung ein enger Kommunikationsprozess zwischen Vorsteher und Eltern.⁶³¹ Nach der Einschätzung von Diakon E hat der Beziehungsbeginn mit der Taufkatechese⁶³² eine lebensgeschichtliche Funktion für die Familie einerseits⁶³³, aber auch eine

⁶²⁶ Vgl. Diakon K 166 (10-13): „*Ich weigere mich, normale Taufen zu halten. Ich weigere mich, Leute zu taufen, die ich nicht kenne, die auch nicht bereit sind, dass ich sie ein Stück kennen lernen darf. Und weigern heißt nicht, dass ich sag': Ich taufe euch nicht. Das würde ich nicht tun.*“

⁶²⁷ Vgl. Anm. 595.

⁶²⁸ Vgl. Diakon O 231 (19-23): „*Oder aber dann sagen – bitteschön, ich hätte es gern personenbezogen: Ich möchte gern, dass du unser Kind taufst, dass du die Oma beerdigst – das kommt natürlich auch, das wird gesagt. Ich hab' heute Mittag eine Taufe, die soll ich machen, weil ich die Frau monatelang – jahrelang am Herz-Jesu-Freitag betreut hab.*“

⁶²⁹ Vgl. Anm. 603.

⁶³⁰ Vgl. Kapitel 9.3.1.1.

⁶³¹ Vgl. Diakon E 66 (3f): „*Fühle ich mich angenommen? Kommt da etwas zurück? Ist da ein Dialog möglich?*“

⁶³² Vgl. *ebd.* 64 (17-20): „*Und wenn man versucht, dass Taufe z.B. – auf die Menschen einzugehen – merke ich – wächst vieles auch aus dieser Begegnung heraus, die in der Taufe stattfindet. Das ist vor allem das Taufgespräch und dann die Taufe.*“

⁶³³ Durch Beziehung entsteht eine Art Lebensbegleitung, die gleichzeitig von E durch die diakonale Amtlichkeit auch als ein Stück bleibende Bindung zur Gemeinde gesehen wird. Vgl. Diakon E 66 (23-27): „*Und diese Leute fühlen sich ja immer beschenkt und ich merk', da ist eine Beziehung da. Zwischen den Leuten und auch*

ekklesiale Integrationswirkung andererseits.⁶³⁴ Dieser zweite Aspekt ist umso bedeutsamer, da Diakon E verstärkt auch Anfragen von kirchlich weniger Beheimateten bekommt.⁶³⁵ Gerade für diese ist aber die diakonale Rückbindung und Brückenfunktion zur Gesamtgemeinde notwendig, was durchaus zu gelingen scheint.⁶³⁶ Das starke Auftreten von Diakon E in der sonntäglichen Eucharistie⁶³⁷ unterstützt diese Rückbindung (auch wenn es ihm selbst zu viel erscheint) und ist sicher ein wichtiges Argument für regelmäßige Assistenz. Beziehungsgeschehen auch in der Gestaltung der Tauffeier ist für Diakon E von hohem Wert, weshalb die aktive Beteiligung der Eltern für ihn verpflichtend ist.⁶³⁸ Wie Diakon E legt Diakon A von sich aus hohen Wert auf das Beziehungsgeschehen zwischen Fei-ergemeinde und Vorsteher in der Taufe und bezieht deshalb ebenfalls die Eltern eng mit in die Gestaltung ein.⁶³⁹ Als Auswahlkriterium seitens der Eltern nennt er sein persönliches Sprachcharisma.⁶⁴⁰ Einen Vorteil sieht er aber auch in der eigenen Familienerfahrung⁶⁴¹, die bereits in der Taufkatechese große Nähe zu den Eltern bewirkt und von ihm als förderlich für die Gemeindeintegration angesehen wird. Der Faktor diakonaler Lebensbegleitung spielt auch bei Diakon A eine Rolle. Im zivilen Arbeitsumfeld hat er die Möglichkeit, diese Lebensbegleitung über die Taufe hinaus zu praktizieren.⁶⁴²

beim Kind. Und ich treff' die Leute im Supermarkt in X., und dann stellen sie mir ihr Kind vor und dann red' ich mit denen. Das ist – das ist doch ein Stück Gemeinde – das ist für mich entscheidend Gemeinde, einfach diese Leute auch mit reinzunehmen.“

⁶³⁴ Vgl. Anm. 579.

⁶³⁵ Vgl. Diakon E 66 (20-24): „Aber – wie gesagt – eher die Frommen gehen zum Pfarrer und die weniger Frommen gehen im Grund zu mir. Und ich muss was sagen: Es ist mir fast lieber, weil ich mit diesen Leuten oft ehrlichere Gespräche hab', weil sie mir dann sagen: Also mit Kirche haben wir nichts am Hut. Aber eigentlich, da komme ich immer zum Punkt. Und diese Leute fühlen sich ja immer beschenkt und ich merk', da ist eine Beziehung da.“

⁶³⁶ Siehe das Beispiel der Pfarrgemeinderatsvorsitzenden in der Gemeinde von Diakon E. Vgl. Anm. 579.

⁶³⁷ Vgl. Anm. 261.

⁶³⁸ Vgl. Diakon E 69 (11-15): „Und ich spür', dass bei der Taufe die Eltern nicht grundsätzlich – aber sehr geöffnet sind. Grundsätzlich geöffnet sind – und viel stärker berührbar sind als wie oft. Wie oft – also wenn sie nur in den Gottesdienst gehn – viele wollen nicht so beteiligt sein. Aber ich versuch', sie ein Stück zwinghaft zu beteiligen, damit bei ihnen die Berührung stattfindet. Die Patin genauso.“

⁶³⁹ Vgl. Diakon A 11 (28ff): „Ich habe aber jetzt Eltern, die können das toll. [Vorsingen eines besonderen Liedes] Und auch die Ausfaltung, also wie die Eltern kommen. Die sagen nicht nur den Namen, die müssen auch etwas versprechen fürs Kind, und der Pate muss was versprechen, und der Pate wird extra gesegnet.“

⁶⁴⁰ Vgl. Anm. 287.

⁶⁴¹ Vgl. Diakon A 11 (16-20): „[...] weil er als Familienvater, der selber auch Kinder gewickelt hat, der in die Familien geht und plötzlich ein Gespür dafür bekommt: Mensch, da ist ja ein behindertes Kind oder da, der Familie geht's nicht gut, und die müssten in den Familienkreis geh'n. Weil der Dinge einbringen kann, die der andere einfach nicht hat.“

⁶⁴² Vgl. ebd. 12 (18-25): „Ich habe hier eine Kollegin vom Haus getraut, und es war eine Doppeltrauung und den Schwager dazu. Und das sind Sachen, da ist Beziehung gewachsen. Das erste Kind ist gestorben – ich hab' das zweite, das dritte Kind getauft. Den hundertsten Todestag der Großeltern mit denen gefeiert im Wortgottesdienst. Also es sind auch so Bezugspunkte. Und fast alle Getrauten, die ich habe – wenn sie

In der Reihe der interviewten Diakone, die als Vorsteher mit hoher Intensität in ein Beziehungsgeschehen mit der Feiergemeinde eintreten, ist auch noch einmal Diakon K zu nennen. Er wird für den Vorsteherdienst in der Taufe angefragt, weil die Leute ihn kennen.⁶⁴³ Ebenso fordert aber auch er Beziehung von der Feiergemeinde⁶⁴⁴ und unterstreicht dies wie die Diakone E und A durch Einbeziehen der Gemeinde in den konkreten Feiervollzug.⁶⁴⁵ Da er in seiner gesamten Arbeit eine größere Nähe zu ekklesial weniger Beheimateten beobachtet, sind auch die Tauffeiern häufiger in diesem Bereich angesiedelt⁶⁴⁶ und verlangen von ihm ebenso entsprechende Sensibilität in der Gestaltung wie ein hohes Maß an ekklesialer Integration.⁶⁴⁷

Ein Beziehungsgeflecht, das gleichermaßen für den Vorsteherdienst in Taufe und Trauung gilt, sieht Diakon F bei sich durch seinen zivilen Beruf als Lehrer und durch sein Wirken am Heimatort gegeben.⁶⁴⁸ Der Begriff 'liturgische Lebensbegleitung' dürfte bei ihm am stärksten zutreffen. Selbst wenn diese Begleitungsrolle nur punktuell zum Tragen kommt, fühlt er sich in ihr sehr wohl, und sie bestätigt ihn in seinem Selbstverständnis.⁶⁴⁹ Diese Vorteile sind auch in den vorbereitenden Gesprächen nütz-

noch hier sind – ist einfach eine Beziehung da. Gar keine Frage. Ich würde mir wünschen, ich könnte da mehr machen. Das hat seine Grenzen, zeitlich.“

⁶⁴³ Vgl. Diakon K 164 (16-19): „*Ich hab' sehr viel mit Drogensüchtigen, mit Obdachlosen, mit Knastis zu tun. Und das ist für mich schon spannend, wenn dann diese Leute anrufen in der Pfarrei und sagen, sie würden gerne eine Taufe »machen lassen«. Aber von »dem« – weil den kennen wir schon.“*

⁶⁴⁴ Vgl. Anm. 626.

⁶⁴⁵ Vgl. Diakon K 166 (28-31): „*Da komme ich mit den Eltern zusammen und wir bereiten die Taufe vor. Da gibt es keinen normalen Ritus. Wir finden gemeinsam ein Symbol. In der letzten Woche war eine, die hatten Steine als Symbol ausgesucht. Oder den Apfelbaum. Sie schneiden dann Äpfel aus und bringen Wünsche mit und hängen das hin. Sie leben somit in der Taufe mit.“*

⁶⁴⁶ Vgl. Anm. 643.

⁶⁴⁷ Vgl. Anm. 586 und 645.

⁶⁴⁸ Vgl. Diakon F 89 (11-19): „*Ich bin natürlich schon über dreißig Jahre im Dorf, und das ist natürlich auch so, dass ich ja auch als Lehrer die Beziehung noch hatte mit den Schülern. Da kommen jetzt die als Eltern zu mir. Ihre Kinder gehn wieder bei mir in die Schule, die meisten – ich glaub', in meiner Klasse hab' ich vielleicht von diesen fünfzehn katholischen Schülern drei – glaube ich – oder zwei nicht getauft. Vielleicht war unser Pfarrer damals nicht da oder krank in der Zeit. Deswegen sind das sehr viele. Und dass halt die Beziehung – ich kenn' halt die Leut' auch. Das ist – was ich schön empfind' am Diakonsein, wenn man unter den Leuten einfach ist und nicht – ich bin nicht der Diakon, ich bin eigentlich – wie ich schon gesagt hab' – wenn sie mich nicht finden, fragen sie nach Lehrer F., weil ich das als erstes so war.“*

⁶⁴⁹ Vgl. ebd. (2-10): „*Und was sich dann auswirkt – muss ich wirklich sagen, ist auch diese Begegnung – oft noch ein Jahr später, oder zwei, drei Jahre später, wenn man sich auf der Straße trifft und da ein paar Worte miteinander austauscht und einfach – wenn's nur ein Lachen ist, wenn man am andern vorbeigeht. Weil man halt keine Zeit hat oder irgendwie weitergeht. Ich denke, das ist nicht so – sie empfinden es, wenn sie die Leute nicht rausgehoben haben: Also, der, guck' mal – halt der Pfarrer oder irgendwie so einer – der lebt unter uns, der lebt da, der begegnet mir auf der Straße, erkennt mich noch – das ist irgendwo, das ist schön, das tut mir auch gut – so wie ich's empfinde halt.“*

lich, wo sein Erfahrungshintergrund als Lehrer und Familienvater große Hilfestellung ist.⁶⁵⁰ Um der Intensität dieser Gespräche willen favorisiert er deshalb auch das Modell der Einzelgespräche und beurteilt das Modell der Gruppenkatechese skeptisch.⁶⁵¹ Allerdings wäre eine Kombination aus beiden Formen denkbar, die die Vorteile von einem geschützten Einzelgespräch und der Dynamik einer Gruppe in sich vereinen könnte. Ob seine Gespräche erfolgreich zur sonntäglichen Eucharistie hinführen, wagt Diakon F zu bezweifeln, doch steckt für ihn in der Heranführung an die Botschaft Jesu und das Thema Glauben schon ein Stück ekklesiale Verwirklichung.⁶⁵² Intensive Beziehung, die dann auch die Tauffeier zu einem authentischen und dichten Erlebnis für Vorsteher und Feiergemeinde werden lässt, hat Diakon H im Kreis der eigenen Familie erlebt.⁶⁵³ Dies macht ihm Mut, auch in anderen Tauffeiern Beziehungsgeschehen verwirklichen zu können.⁶⁵⁴ Der Erfahrungsraum der eigenen Familie wird auch von den Diakonen C, M, R und S⁶⁵⁵ als Vorteil für den Vorstedherdienst und die Beziehung zur Feiergemeinde angeführt. Diakon C sieht die Familienerfahrung als Grund für eine größere Nähe zu den Eltern in der Taufkatechese einerseits und zu den Neugeborenen in der Liturgie

⁶⁵⁰ Vgl. *ebd.* 88 (19-30): „*Ich hab' es ja praktisch ein bisschen schon zum Ausdruck gebracht, dass es wirklich zu intensiv, zu intensivsten Glaubensgesprächen kommt. Und dass es oft sehr viele Menschen sind, die etwas von ihrem Glauben wieder neu erfahren. Auch ich als Diakon – als verheirateter Diakon mit vier Kindern – kann sehr viel weitergeben, was ich selber für Erfahrungen gemacht habe. Sowohl an guten, bzw. das Gute, also an positiven – sagen wir einmal – oder an Erfahrungen, die manchmal nicht so gut waren, wie es halt bei Kindern ist. Dass das nicht einfach so läuft – wie das ist – sondern aber, dass man doch eben das Wesentliche, was Christentum ausmacht, doch rausstellen kann. Mir ist es dann schon wichtig, in Taufgesprächen immer eben dieses Christsein – wie es Jesus auch zu anderen war, zu anderen Menschen – rauszustellen und auch dieses andere annehmen: Geborgenheit, auch Verzeihen, wieder Aufnehmen und diese ganze Verhaltensweise von Jesus, im Taufgespräch auch rauszustellen.*“

⁶⁵¹ Vgl. *ebd.* (9-14): „*Ich geh' immer in die Familie heim – und hab' gerade gemerkt, dass es oft bei etwas Fernstehenderen zu lebhaften Diskussionen kommt. Zu lebhaften Gesprächen. Ich weiß nicht, ob sie kämen, wenn man so – wenn so vier, fünf Paare sind, das ist die eine Seite. Ich weiß es nicht. Es gibt da auch andere Erfahrungen. Aber da hab' ich die Erfahrung gemacht, dass die wirklich hinterfragt haben, und dass man doch rausbekommt, dass da noch ein ganzes Stück Glauben dahintersteht.*“

⁶⁵² Vgl. *ebd.* 88f. (31ff.1f.): „*Ich denke, das ist in erster Linie die wichtigste Aufgabe, auch der Eltern, dass sie das ihren Kindern zeigen und sich an Jesus orientieren. Das heißt nicht, dass sie es jetzt in die Kirche bringt. Das ist so – Gottesdienst – aber das wissen wir alle. Aber ich denke, wenn schon ein Mensch sagt: Ja, das ist gut, sich an diesem Jesus zu orientieren und das ist gut, das von Ihnen zu hören usw. – dass das schon einmal, denke ich, auch eine wichtige Sache ist.*“

⁶⁵³ Vgl. Anm. 582.

⁶⁵⁴ Vgl. Anm. 584.

⁶⁵⁵ Diakon S ist aufgrund seiner Familienerfahrung Familienseelsorger in seiner Pfarrei und deshalb in die Feier der Taufe involviert. Dabei gelingt ihm ähnlich wie in seinem Feld der Jugendarbeit (vgl. Anm. 171), die Brücke zwischen Pfarrei und den Eltern zu schlagen. Vgl. Diakon S 283 (5-13): „*Und dann kam ich spätestens dann auf sie zu, wenn sie gesagt haben: Wir haben jetzt Sohn und Tochter, und die wollen wir gerne taufen lassen. Und dann kam ich auf sie zu. Und ich hab' auch versucht, dass nach der Taufe oder nach dem Taufgespräch das nicht abreißt, praktisch der Einstieg als Sakramentenspendung über die Liturgie, das im weiteren Leben nicht abreißen zu lassen. Dass ich irgendwie schon versucht hab', die Leute in die Pfarrei einzubinden. Das ist ja auch eine Aufgabe des Diakons. Ich hab' dann praktisch versucht, die Leute über Krabbelstube – wir haben eine ganz gute Krabbelstube in meiner alten Gemeinde gehabt, hier einzuklinken, vielleicht über einen bestehenden Familienkreis*“.

andererseits⁶⁵⁶, ebenso wie für liturgische Gelassenheit, die sein Vorteil ist.⁶⁵⁷ Ebenso benennt Diakon M die eigene Familienerfahrung als Vorteil für sein Wirken in Tauffeier⁶⁵⁸ und Taufkatechese und kann deshalb intensiv besonders in der Katechese neue Wege im Katechetenteam beschreiten⁶⁵⁹ und sowohl mit den Eltern⁶⁶⁰ als auch den Katecheten in Beziehungsprozesse einsteigen.⁶⁶¹

Diakon N beschreibt seine zivile Arbeitswelt als Anknüpfungsort für liturgische Optionen seiner Arbeitskollegen. Als Beziehungsort für Glaubens- und Lebensfragen⁶⁶² rückt der Diakon auch ins Interesse liturgischer Optionen. Durch die räumliche Trennung von Arbeits- und Lebenswelt kommt es allerdings nicht zu einer solchen Vernetzung von liturgischem Handeln und diakonalem Begleitungsge-schehen wie z.B. bei Diakon F in seiner Lehrerrolle am Wohnort. Auch Diakon Q kann einen Aspekt aus dem Erfahrungsfeld von Diakon F anführen – die persönliche Nähe durch den Heimat-

⁶⁵⁶ Vgl. Diakon C 43 (12-20): „*Und ich einerseits auch das aus meiner eigenen Erfahrung als Vater und Familie einfach – das ist griffig. Ich hatte jetzt die letzte Taufe wieder am Sonntag, und es war diesmal wieder eine ganz tolle Erfahrung. Einerseits von der Taufkatechese her, wo ja dann der Taufspender am dritten Taufgespräch dabei ist. Und da merke ich bei vielen Elternpaaren auch, dass die da ganz gut mit leben können. Und dass es denen fast entgegenkommt, dass da plötzlich ein Familienvater sitzt – und der tauft jetzt mein Kind. Das ist eine ganz tolle Erfahrung. Und auch ganz dicht für mich – und ich habe – ich kann das auch anders berühren vielleicht und habe eine ganz andere Beziehung. Das muss ich sagen – das kommt mir liturgisch sehr entgegen.*“

⁶⁵⁷ Vgl. ebd. (31ff.): „*Aber ich habe da ganz gute Erfahrungen und die Eltern hatten dann auch bei der letzten Taufe eben Kinder dabei, die haben dann ein bisschen gequäkelt, und da sind sie einfach gelassener, weil's einfach einer ist, vielleicht, der das anders versteht.*“

⁶⁵⁸ Vgl. Diakon M 199 (4ff.): „*Gut, ich denke, der Diakon – einmal vom Verständnis her: Ich bin einer, der auch Familie hat, der auch dieses Verständnis Familie hat – Kinder hat. Der das auch nachvollziehen kann.*“

⁶⁵⁹ Vgl. ebd. 197 (22-26): „*Wir haben hier in unserer Gemeinde angefangen, die Taufkatechese einzuführen. Ich hab' durch Herumfragen sieben Frauen begeistern können für diese Geschichte. Hab' sie auch ausgebildet – mit unserem Pfarrer habe ich ein Konzept entwickelt – gemeinsam. Und nach dem Konzept habe ich sie dann ausgebildet einmal im Monat.*“

⁶⁶⁰ Vgl. ebd. 199 (6-12): „*Das ist auch der Schwerpunkt unserer Taufkatechese – sich auf eine Ebene zu stellen, mit denen, die da sitzen. Ihnen zu sagen: Hier – ich bin nicht der, der alles weiß – sondern ich weiß, was ihr auch wisst. Ich kann euer Empfinden, eure Gefühle, eure Ängste – alles nachvollziehen. Das ist für mich ein wirklich wichtiger Punkt. Und ich denke, gerade ein Diakon hat hier auch, nachdem er das übertragen bekommen hat, das Sakrament der Taufe zu spenden, auch eine gewisse Rolle zugeteilt bekommen. Für mich, als nebenberuflicher Diakon, der im Berufsleben, Familienleben steht, ist es wirklich auch besonders.*“

⁶⁶¹ Vgl. ebd. 197f. (29ff.1f.): „*Wir sind gerade von einem Wochenende gekommen. Wir haben mit den Taufkatechetinnen einen Schnitt gemacht: Was haben wir bisher gemacht? Haben noch einmal die drei Abende überdacht – durchdacht noch einmal, haben Neues entwickelt. Ein Taufbuch haben wir angefangen, wollen wir machen für die Gemeinde.*“

⁶⁶² Vgl. Diakon N 212f. (29-32.1-7): „*Und die Kollegen wussten und wissen auch, dass ich katholischer Diakon bin. Bin auch schon einzeln angesprochen worden darauf – es waren Kollegen da, die so ihre Probleme hatten und sich mit mir unterhalten wollten. Auch da merke ich, dass die Akzeptanz da ist – dass man sich eher traut, mit mir als Vertreter der Kirche zu reden, weil man genau weiß, ich bin auf der anderen Seite aus demselben Stall: Ich bin Polizist und Berufskollege und ich weiß, wenn ich sage, dass das halt so ist – das hab' ich teilweise alles selber schon erlebt. Auch da ist die Akzeptanz – ich glaube schon, dass ein Vertreter der Kirche, egal welchen innerkirchlichen Stellenwert er hat, oder welchen Hierarchiewert er hat, eine größere Akzeptanz hat, wenn man sagt: Jawohl, der ist auch aus unserer Gruppe.*“

status. Während er auf Anfragen aus dem zivilen Arbeits-umfeld sehr restriktiv reagiert und sein liturgisches Handeln auf den heimatlichen Kirchenraum beschränkt⁶⁶³, ist er offen für Anfragen aus dem heimatlichen Umfeld. Hier gelingt es ihm auch für diffizile Umstände sensibel zu sein und diese in gottesdienstliche Handlungen zu integrieren.⁶⁶⁴ Schließlich ist an dieser Stelle noch Diakon I zu nennen, der durch seine negative Familienerfahrung⁶⁶⁵ in eine Beziehung besonderer Art tritt, wenn er grundsätzlich Eltern erst einmal misstraut. Natürlich ist dies ein Einzelfall, der allerdings zeigt, wie das von den anderen als positiv bis sehr bedeutend gewichtete Beziehungsgeflecht aus den diakonalen Erfahrungsräumen heraus, wie die Familienerfahrung, auch ins Gegenteil umschlagen kann.

Insgesamt ist dieser intervenierende Aspekt eines Beziehungsgeschehens für den baptismalen Vorsteherdienst in der Meinung der interviewten Diakone von hoher Bedeutung und zeichnet sich zum Teil durch besondere Intensität in Vorbereitung (z.B. Diakon E), Katechese (z.B. Diakon M oder F) und liturgischem Vollzug (z.B. Diakon K) aus. Ursächlich für Bekanntheit und Beziehung kann neben Berufs- und Lebenswelt (Diakon F) oder seelsorglicher Zuständigkeit (Diakon K) auch die Erfahrung aus dem liturgischen Vollzug (Diakon A) selbst sein.

⁶⁶³ Vgl. Diakon Q 258 (5-11): „*Es gibt Verbindungen von Arbeitskollegen usw. Allerdings, die jetzt kommen, die sagen: Ja, könntest du uns trauen und wie sieht es aus mit Taufe? Da hab' ich es bisher immer so gehalten, dass ich sag': Ich mach' das gern, aber ihr müsst dann hier zu mir in die Pfarrei. Ich geh' nicht nach außerhalb – dann komm ich überhaupt nicht mehr raus. Dann bin ich nur noch am Rotieren. Das hab' ich bisher nur, als der Dekan krank war und er mich gebeten hat, für ihn die Taufe zu übernehmen. Da habe ich außerhalb auch ausgeholfen – wenn so ein Notfall war.*“

⁶⁶⁴ Diakon Q beschreibt recht ausführlich den Fall einer Paarsegnung im Rahmen einer Tauffeier. Dies wäre als Feier in sich sicher zu diskutieren, zeigt an dieser Stelle aber vor allem seine Akzeptanz innerhalb der Heimatgemeinde. Vgl. *ebd.* 256f. (7-10.13-23.27f.10-14): „*Ich finde das gut, dass der Diakon taufen kann, weil gerade da auch viele Dinge zur Sprache kommen. Wir hatten bei der letzten Taufe zum Beispiel – das waren zwei Paare, die waren geschieden und wiederverheiratet. Jetzt hatte das eine Paar vor Jahren ganz am Anfang nachgefragt, ob nicht irgendwie eine Segensfeier oder so was möglich wäre. [...] Und das hab' ich da bei der Taufe – die haben da nachgefragt – und ich hab' gesagt: Sicher, das ist schon möglich, dass wir hier eine besondere Segensform – und ich hab' das bei der Ansprache erklärt, dass zum Schluss die Leut' nicht erschrecken. Und dass sie auch nicht denken: Halt, der macht jetzt da eine verkappte Trauung. Hab' dann auch eine Art Ringsegnung gemacht – habe die Ringe gesegnet, die sie seit ihrer Heirat tragen und das Symbol der Ringe erklärt. Und zum Schluss den Segen – den besonderen Segen – gesprochen. Die Leute haben gesagt: Ja, das war so in Ordnung. Wir haben auch viele – gerade die Mütter und die Eltern von den Frauen, die geschieden und wiederverheiratet waren, die haben das immer als tragisch empfunden, dass die so ein bisschen ausgeschlossen sind. Und ich denk', auf die Art und Weise konnte man da – ich sag' mal – einen diakonalen Dienst, dass die Leut' sagen: Wir sind trotzdem wer. [...] in dem Fall – hatte ich das Gefühl – waren sie ganz froh, dass ich's gemacht hab'. Weil sie mich gut gekannt haben [...] Und von daher ist es für mich, weil ich hier im Ort bin, und weil ich die Leut' kenne, und weil sie mich kennen, weil sie wissen – ich bin genauso, hab' genauso Familie, hab' genauso meinen Beruf, bin in den Vereinen mit dabei, bin nie irgendwo was Besseres, muss da genauso die Arbeit und die Dienste machen wie andere auch. Und ich denk', das respektieren sie schon.*“

⁶⁶⁵ Vgl. Anm. 545.

Aufgrund von Beziehung taucht punktuell bei den interviewten Diakonen auch die diakonale Erwachsenentaufe bzw. die Erwachseneninitiation auf. Am intensivsten schildert hier Diakon O seine Erfahrungen.⁶⁶⁶ Als Bezugsperson, der die Vorbereitung bzw. den Katechumenat begleitet hatte, war er der vom Täufling akzeptierte Spender.⁶⁶⁷ Weder die sakramententheologische Problematik, die Einheit der drei Initiationssakramente, die bei der Erwachseneninitiation vereint gefeiert werden, aufzugeben, noch sein kirchenrechtliches Fehlverhalten waren ihm dabei bewusst.⁶⁶⁸ Die Beziehungsebene allein war ausschlaggebend. Daneben erwähnt nur Diakon B eher nebenbei seine Berührung mit der Erwachsenentaufe im Rahmen theologischer Reflexion zur Krankensalbung.⁶⁶⁹ Diakon J berichtet von einer zumindest vorhandenen Option von seelsorglich Begleiteten⁶⁷⁰, während Diakon H seine eigene Option aus seelsorglicher Begleitung heraus formuliert.⁶⁷¹ Falls Beziehungsgeschehen zum legitimen Kriterienkatalog für den diakonalen Vorstedterdienst in der Taufe gehört, ist dieses diakonale Erfahrungsfeld beachtenswert, trotz liturgietheologischer Problematik. Eine wichtige Alternative hierzu benennt Diakon P, der nach intensiver Begleitung im Katechumenat in der Initiationsfeier diakonale Assistenz vollzieht und so die Verbindung von seelsorglichem und liturgischem Engagement bewerkstelligt.⁶⁷²

⁶⁶⁶ Vgl. Diakon O 230 (20ff.): *„Ich habe einen Amerikaner ein Jahr lang durchs Katechumenat geführt. Und hab' ihm dann in der Eucharistiefeyer die Taufe gespendet und der Pfarrer hat gefirmt. Darf ja auch nicht sein.“*

⁶⁶⁷ Vgl. ebd. (24-27): *„Erstens hab ich's nicht gewusst, und zweitens war ich ja derjenige, der die Arbeit gemacht hat. Die Bezugsperson – mit dem hab ich mich abends hingesezt – jeden Abend. Und es war dann auch so, dass wir immer wieder einen Whisky zusammen getrunken haben – wir waren dann Freunde. Der wollte von keinem anderen getauft werden.“*

⁶⁶⁸ Vgl. ebd. (29f.): *„Und ich hab dann später erst gelesen im neuen CIC, dass die Erwachsenentaufe dem Presbyter vorbehalten ist. Warum weiß ich nicht.“* – Vgl. hierzu CIC 1983. Der CIC konstatiert ausdrücklich die Einheit von Taufe, Firmung und Eucharistie in der Erwachseneninitiation (can. 866) und benennt den Presbyter (nicht nur den `parochus') als Spender der Firmung stellvertretend für den Bischof (can. 883).

⁶⁶⁹ Vgl. Diakon B 26 (19f.): *„[...] da dürfte ich auch nicht taufen. Nämlich wenn ich Erwachsene taufe, alle Sünden vergeben, durch das Sakrament der Taufe“.*

⁶⁷⁰ Vgl. Diakon J 159 (31f.): *„Kurgäste werden nicht getauft, das geht nicht. Die sind auch zu kurz da, obwohl es das auch schon – zwar nicht gegeben hat, aber die Anfragen dafür da waren.“*

⁶⁷¹ Vgl. Diakon H 121f. (29-33.1f.): *„Aber ich denke schon, dass z.B. ein Kranker und Sterbender irgendwo im Krankenhaus, der noch nicht getauft ist. Er ist genau in der richtigen Situation, das ist genau die Maßnahme des Diakons. Weil er denjenigen begleitet hat in seiner Krankheit – in seiner Not. Und plötzlich sagt er: Mensch, ja, da ist doch was dran. Ich hab' von dir was gehört – von Gott – und ich glaub' da dran. Und da ist auch was rübergekommen. Und das wär' mir jetzt wichtig, auch getauft zu sein. Und dann wär's natürlich die 100 %-Lösung, in dem Fall das dann zu machen.“*

⁶⁷² Vgl. Diakon P 242 (29f.): *„Ich hab' auch einmal einige Jahre für das Dekanat Erwachsenenkatechese durchgeführt – Erwachsene auf die Taufe vorbereitet.“* – *„Und bei der Erwachsenentaufe hab ich's besser erlebt, [...] Dann ist natürlich klar, dass der Priester innerhalb der Eucharistiefeyer eine andere Rolle spielt – dann wird er der Taufspender sein. Und dann werd' ich nicht sagen: So, das mach' ich jetzt, sondern da hätte ich keine Probleme mit. Wenn ich's vorbereitet hab', dass der Priester die Taufe spendet.“* Ebd. 243 (23f.26-30).

9.3.2 Kontext – theologische Implikation

Im Rahmen diakonalen Handelns in der Feier der Taufe spielt für die interviewten Diakone auch die Frage nach den sakramententheologischen Hintergründen und deren Erfahrbarkeit im liturgischen Vollzug eine zum Teil gewichtige Rolle. Dabei sind Unterschiede in der Intensität theologischer Reflexion festzustellen, aber auch Divergenzen in der Perspektive. Diese reichen von der ekklesiologischen Dimension im Selbstverständnis der Feiergemeinde über die ekklesiologische Bedeutung des Vorsteherdienstes bis zur Frage nach den soteriologischen Aussagen in liturgischen Texten.

Diakon H, der sich Gedanken über das ekklesiologische Verständnis der konkreten Feiergemeinde macht, reflektiert neben einschlägigen Erfahrungen auch die eigenen diesbezüglichen Handlungsstrategien und Optionen. Einem von ihm diagnostizierten Konsumdenken mancher Eltern⁶⁷³ versucht er in der Vorbereitung und im Vollzug zu begegnen, indem er die ekklesiologische Bedeutung der Taufe bewusst macht.⁶⁷⁴ In der liturgischen Umsetzung legt er deshalb besonderen Wert auf eine erlebbare Trägerschaft der gesamten Feiergemeinde, wie er es im Kreis der eigenen Familie erfahren konnte.⁶⁷⁵ Die Stimmigkeit sakramentalen Geschehens, die er in dieser Feier spürte⁶⁷⁶, möchte er auf alle Tauf feiern übertragen können. Dies ist für ihn der bessere und überzeugendere Weg ekklesialer Erfahrung als die künstliche Erzeugung großer 'Gemeinde' durch die Zusammenlegung der Taufe mehrerer Kinder.⁶⁷⁷ Dabei hat er Hoffnung in zweifacher Hinsicht. Zum einen wünscht er im liturgischen Vollzug den theologischen Gehalt der soterischen Zusage Gottes und der ekklesialen Wirklichkeit gemeinsamen Betens und Handelns auch den Feiernden vermitteln zu können, die eigentlich nur einen Ritus zum Lebensbeginn ihres Kindes 'konsumieren' wollen.⁶⁷⁸ Zum anderen fühlt er gerade bei die-

⁶⁷³ Vgl. Anm. 583.

⁶⁷⁴ Vgl. Diakon H 119 (19-23): „*Und das kann man auch im Taufgespräch nur sehr schwer noch klären, was passiert da eigentlich. Und dass mehr geschieht, als dass es wichtig ist, dass man mit dem Kind am Anfang seines Lebens mal in die Kirche gehn muss, um eine Taufe durchzuführen. Aber die Leute müssen meines Erachtens – sollten doch verstehen lernen im Taufgespräch, worum es bei der Taufe geht.*“

⁶⁷⁵ Vgl. Anm. 582.

⁶⁷⁶ Vgl. Anm. 581.

⁶⁷⁷ Auch wenn Diakon H diese Feiern als sehr schön erfährt, verfehlen sie ihr Ziel. Es besteht kein Bezug zur sonstigen Gottesdienstgemeinde. – Vgl. Diakon H 120 (25-31): „*[...] erstmals haben wir Tauftermine und es werden mehrere Kinder getauft, was ja auch sehr schön ist. Wenn sich die Gemeinde versammelt und aufnimmt, dass es nicht so eine Individualveranstaltung wird. Das ist ja auch ganz wichtig. Dass man merkt – Taufe ist ja eigentlich eine Veranstaltung nicht nur für die Familie, sondern für die Gemeinde. Und das muss man auch wissen. Aber diese Kinder – bei den Taufgottesdiensten werden ja eigentlich wenig in die Gemeinde hineingenommen. Nur ganz wenige, weil die Familien sich nicht in die Gemeinden integrieren.*“

⁶⁷⁸ Vgl. Anm. 583.

sen Personen eine wenn auch versteckte religiöse Offenheit, die Anknüpfung ermöglicht.⁶⁷⁹ Auch Diakon E sieht die ‚participatio actuosa‘ der Feiergemeinde, insbesondere der Eltern, als ein wichtiges Element ekklesialer Erfahrung.⁶⁸⁰ Die aktive Einbeziehung der Eltern, die für ihn zwingend ist, ließ mitunter auch Beziehungen zur Pfarrgemeinde wachsen.⁶⁸¹ Doch ist ihm nicht nur das Engagement der Eltern wichtig, sondern die Beteiligung aller Mitfeiernden. Im Bezeichnen des Täuflings mit dem Kreuzzeichen bringt die ganze Feiergemeinde ihre aktive Rolle und Trägerschaft zum Ausdruck. Diakon E beschreibt ein sehr dichtes Beziehungsgeschehen durch die Segnung des Kindes, in dem Beziehung zwischen den Feiernden und dem Täufling, aber auch die verbindende Beziehung zu Gott spürbar wird.⁶⁸² Trotz dieser ekklesiologischen Verdeutlichung im aktiven Vollzug der Taufe bleibt für Diakon E die ekklesiale Dimension defizitär. Er sieht ebenfalls wie Diakon H die Ritenoption der Eltern gegen die ekklesiologische Dimension der Taufe im Vordergrund stehen. Seine Option geht deshalb dahin, die Taufe in die Messe der Pfarrgemeinde zu integrieren, wodurch auch den Eltern der ekklesiale Hintergrund erfahrbarer gemacht werden könnte.⁶⁸³ Dass diese Option für Diakon E den Nebeneffekt kollegialen Handelns mit diakonaler Assistenz hat, ist für ihn persönlich ein wichtiger Aspekt und wirft wieder ein Licht auf die unangenehme Konkurrenz des von der Gemeinde akzeptierten Diakons und des kommunikationsgehemmten Gemeindevorstehers.⁶⁸⁴ In diesem Zusammenhang ist Diakon P zu erwähnen, der die Frage nach dem Vorstedterdienst sehr amtlich als Kleriker vorrecht gegenüber laikaler Option kategorisiert.⁶⁸⁵ Auch ihm ist die Erfahrbarkeit der ekklesialen

⁶⁷⁹ Vgl. Diakon H 119 (24ff.): *„Der Gottesdienst selbst, den mache ich immer recht gern, weil ich fühle, die Leute sind doch ein bisschen offen dafür. Gerade wenn sie kleine Kinder haben, dann sind sie ja doch noch ein bisschen empfänglich auch für religiöse Sachen.“*

⁶⁸⁰ Vgl. Anm. 638.

⁶⁸¹ Vgl. Anm. 579.

⁶⁸² Vgl. Diakon E 68 (12ff.): *„Auch dieses Segnen finde ich gut, dass das Segnen nicht nur die Eltern machen und ich, sondern einfach die Geschwister, die dabei sind. Sehr berührt sind oft die Großeltern, die das Kind segnen.“*

⁶⁸³ Vgl. *ebd.* 66 (15-19): *„Ich muss sagen, ich empfinde es auch ein bisschen als Manko, dass die Taufen nicht im Gottesdienst geschehen. Ich fänd's viel besser, wenn die Kinder in die Gemeinde reingetauft würden. Es zeigt natürlich, wie wenig Bewusstsein oft da ist: Ich taufe mein Kind in die Gemeinde hinein. Ja – es geht im Grund um diesen Ritus: Das Kind muss eben getauft werden. Aber Gemeindebeziehung ist eigentlich da nicht so stark.“*

⁶⁸⁴ Vgl. *ebd.* (27-33): *„Aber eigentlich empfinde ich es als Manko – ich find's schöner, wenn die Leute am Sonntag beim Hauptgottesdienst getauft werden würden. Mir persönlich – auch wenn's der Pfarrer machen würde und wenn ich assistieren würde. Das zeigt natürlich auch, dass im Grund – dass ich auch natürlich eine Sehnsucht hätte, mit einem Pfarrer wirklich zu harmonieren. Dass er sagen würde: Wir sind wirklich irgendwie eins und fühlen es. Aber da wag ich nicht dran zu denken, dass so was möglich wäre.“* – Vgl. hierzu Kapitel 9.2.7.

⁶⁸⁵ Vgl. Anm. 615. – Vgl. auch die starke Abgrenzungstendenz von Diakon P in Kapitel 9.2.9 bezüglich laikaler Leitung von Wort-Gottes-Feiern.

Dimension von Taufe so wichtig, dass seine Option in Richtung Integration in die sonntägliche Gemeindemesse weist und für ihn die assistierende Rolle dann selbstverständlich wäre. Diese Rücknahme der eigenen Rolle gelingt ihm, da er auch der Rolle des Gemeindeleiters weniger Bedeutung zumisst als der Versammlung der Gemeinde an sich.⁶⁸⁶ Hier trifft er sich ebenfalls mit den beiden voran beschriebenen Diakonen, die die ekklesiale Vergegenwärtigung in der ganzen (Feier-)Gemeinde präferieren.⁶⁸⁷

Die sakramententheologische Reflexion Diakon K's bezieht sich auf eine andere Ebene, auch wenn er aus theologischen Gründen, die stark anthropologisch ansetzen, ebenfalls eine intensive Beteiligung der FeiERGemeinde⁶⁸⁸ und, bei ihm speziell, in deren sehr authentischen Formen fördert.⁶⁸⁹ Hinzu kommt die Hervorhebung der Bedeutung der Gottesdienstgemeinschaft in ihrer tragenden Rolle durch seine bewusste Zurücknahme im Vorstedherdienst. Durch seine äußere Angleichung möchte er sein gemeinde-stellvertretendes Handeln unterstreichen.⁶⁹⁰ Probleme hat Diakon K mit den soteriologischen Aussagen der liturgischen Texte. Dabei wurde er durch Rückmeldungen Mitfeiernder zur Reflexion animiert.⁶⁹¹ Der Gefahr zu statischer Wirkung liturgischer Aussagen (wie z.B. ein punktuell wirkender Beginn der Kindschaft Gottes) begegnet Diakon K mit völliger Nivellierung soteriologischer Aussagen zugunsten einer ekklesiologischen Ebene, die den Fokus auf die FeiERGemeinde legt und den eigentlich besonders betroffenen Täufling aus dem Blick zu verlieren scheint.⁶⁹² Hier steht

⁶⁸⁶ Vgl. Diakon P 243 (21ff.25-30): „Die Eingliederung sehe ich nicht nur, dass es die Sache des Gemeindeleiters ist, sondern ich mein': Gemeinde nimmt auf. Und ich kenn's von Konzepten, und das finde ich ganz gut, dass da wirklich Gemeinde mehr einbezogen ist [...] – und die Taufe künftig meines Erachtens wieder dahin gehört, nämlich im Rahmen der Eucharistiefeier zu taufen. Dann ist natürlich klar, dass der Priester innerhalb der Eucharistiefeier eine andere Rolle spielt – dann wird er der Taufspender sein. Und dann werd' ich nicht sagen: So, das mach' ich jetzt, sondern da hätte ich keine Probleme mit. Wenn ich's vorbereitet hab', dass der Priester die Taufe spendet.“ (siehe Anm. 672).

⁶⁸⁷ Diakon P gehört auch zu den Diakonen (wie z.B. die Diakone A, B, D, F und I), die im Rahmen theologischer Reflexion eine Differenz in der Argumentation um den Vorstedherdienst in Taufe und Krankensalbung diagnostizieren. Dies wird aber in der Diskussion um die Krankensalbung in Kapitel 9.5.6 genauer zu betrachten sein.

⁶⁸⁸ Vgl. Anm. 645.

⁶⁸⁹ Vgl. Anm. 586.

⁶⁹⁰ Vgl. Diakon K 167 (18ff): „All diese großen Zeichen, wie liturgische Gewänder, die bringen die Leute weg von mir. Ich muss in Augenhöhe gehen, mich auf ihre Ebenen einlassen und dann können wir Gottesdienst feiern.“

⁶⁹¹ Vgl. ebd. (13-17): „In der Liturgie gibt es diesen Satz: Du bist jetzt angenommen als Kind Gottes. Da hat mich eine Frau draufgebracht, die kirchenfern steht. Sie hat gesagt – damit hatte sie in diesem Taufgottesdienst Schwierigkeiten. Ich hab' drüber nachgedacht und gedacht: Die hat Recht, die Frau! Und ich hab' ihr das auch geschrieben. Ich lass' diesen Satz weg, weil es stimmt. Er hatte für mich nicht so eine starke Bedeutung.“

⁶⁹² Vgl. ebd. 166 (14-20): „Ich habe gemerkt, dass ich nicht mehr in meinen Taufworten sage: Du bist jetzt Kind Gottes, denn das ist es für mich schon vorher. Deswegen versuche ich es in diesen Taufworten klar zu ma-

Diakon K in theologischer Diskrepanz zum katholischen Verständnis von Taufe. Bei anderen Aussagen ist es eher die traditionelle Sprachebene, mit der Diakon K auch aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte Schwierigkeiten hat.⁶⁹³ Allerdings ist das liturgische Sprachenproblem von immenser Komplexität, da Sprache in einer differenzierten und mobilen Gesellschaft von großer Ungleichzeitigkeit geprägt ist. Die Verwendung einer authentischen Sprache ist die Strategie von Diakon K, mit der er diesem Problem begegnet, ohne es aus theologischer Perspektive in den Griff zu bekommen.

Schließlich ist noch auf Diakon O zu verweisen, der im Laufe seiner 'flächendeckenden' Vorsteherpraxis in der Taufe das Defizit der jungen Familien bzw. ihrer Kinder in der Wahrnehmung der Gemeindeleitung beobachten konnte.⁶⁹⁴ Dieser äußere Indikator war ihm Zeichen für die Notwendigkeit stärkerer Verbindung von Gemeindeleitung und Gemeindeinitiation.

9.3.3 *Strategie – die liturgische Handlung*

Diakonale Strategien im liturgischen Vollzug orientieren sich sowohl an den ursächlichen Bedingungen, aber auch an kontextuellen und intervenierenden Bezügen in sakramententheologischer und ekklesial-pastoraler Perspektive. Abhängig ist die liturgische Umsetzung aber auch von der jeweiligen diakonalen Perspektive in der Adressatenfrage. Unabhängig von der Eindeutigkeit liturgischer Texte und Riten bezüglich der Adressaten entscheiden unterschiedliche Perspektiven bei den Gestaltungsschwerpunkten im Vorsteherdienst auch verschiedene Fokussierungen bezüglich der Adressaten. Diese Fokussierungen richten sich auf die gesamte Feiergemeinde, die Eltern und Paten, die anwesenden Kinder oder auch auf den Täufling selbst.

Diakon K hat die Besonderheit der versammelten Feiergemeinde vor Augen. Er verzichtet bewusst auf liturgische Gewänder, um sich besser in die Feiergemeinschaft integrieren zu können⁶⁹⁵, und versucht in den liturgischen Texten Sprachebenen zu finden, die die von der Gemeinde und ihm selbst

chen – wir sind hier zusammen, weil – da wird ein Kind getauft. Und wir kommen zusammen, um uns beschenken zu lassen. Das Kind ist Kind Gottes, aber wir kommen wieder mal zusammen. Und wir erfahren das. Das Kind erlebt heute nicht den Himmel über sich aufgehen, aber vielleicht wir die Gemeinschaft der Feiernden.“

⁶⁹³ Vgl. ebd. 168 (3-6) „Zur Taufe weigere ich mich, zu sagen: Widersagt ihr dem Satan. Weil das ist genau das, was Kirche über Jahrtausende gemacht hat – Ängste geschürt. Sie hat den Satan personifiziert und zu was ganz Schlechtem gemacht. Was machen denn die Leute mit Depressionen, mit denen ich zu tun hab' – wie begegne ich denen?“ – Vgl. ebd. (12f.): „Und in diesem Taufritus – widersagt ihr dem Satan? Was soll das – das sind Phrasen, die ich mich weigere, zu übernehmen.“

⁶⁹⁴ Vgl. Anm. 598.

⁶⁹⁵ Vgl. Anm. 690.

empfundenen Sprachbarrieren überwinden können.⁶⁹⁶ Deswegen verarbeitet er auch authentische Symbolik der Eltern⁶⁹⁷ und versucht eine symbolreiche Schriftauslegung im Wortgottesdienst.⁶⁹⁸ Die Beziehung zur konkreten Feiergemeinde als ekklesialer Wirklichkeit hat für ihn außerordentliche Priorität und führt zu individualistischen Formen. Dies fordert von ihm ein hohes Maß an Sensibilität und Integrationskraft. Gerade diese Integrationsfähigkeit ist z.B. von Nöten, wenn er um der Authentizität willen auf den ekklesialen Raum verzichtet und auch in den Lebensräumen der Familien Taufe feiert.⁶⁹⁹

Diakon E legt in seinem liturgischen Vollzug das Gewicht sowohl auf die Eltern als auch auf die mitfeiernden Kinder.⁷⁰⁰ Deshalb gehört für ihn eine gewisse Individualität zur liturgischen Feiergestalt, die einerseits durch das aktive Handeln der Eltern gekennzeichnet ist⁷⁰¹ und ebenso durch bestimmte Impulse des Vorstehers. Der Bezug zu den Eltern wird für ihn durch Intensivierung z.B. der Salbung oder der Segenshandlung verstärkt.⁷⁰² Doch auch die flexible Anpassung liturgischer Texte spielt für ihn eine wichtige Rolle.⁷⁰³ Die Kinder werden explizit durch das Entzünden der eigenen Kerzen und durch kindgerechte Verkündigung in die Feier integriert.⁷⁰⁴ Diakon E ist sich des Aufwands einer solchen Feier sowohl in der Dauer als auch in der Vorbereitung bewusst⁷⁰⁵, doch ist dies für ihn durch die positive Betroffenheit der Feiernden im Vollzug mehr als gerechtfertigt. Nicht ganz so auf-

⁶⁹⁶ Vgl. Anm. 691-693.

⁶⁹⁷ Vgl. Anm. 586.

⁶⁹⁸ Vgl. Anm. 645.

⁶⁹⁹ Vgl. Anm. 586. – Vgl. hierzu auch Diakon K 166 (27): „Die Taufen halte ich nicht mehr in der großen Kirche“.

⁷⁰⁰ Vgl. Diakon E 68 (26): „Und grundsätzlich versuch' ich, Kinder mit einzubinden, wenn Kinder dabei sind.“

⁷⁰¹ Vgl. Anm. 638.

⁷⁰² Vgl. Anm. 578 und 682.

⁷⁰³ Vgl. Diakon E 67f. (30-33.1f.): „Ich mein' im Rahmen – ich bin, muss ich sagen – auch ein bisschen unglücklich mit dem Ritus, weil der Ritus sehr, sehr starr und sehr steif ist. Und ich bin eigentlich dabei – das darf ich gar nicht offen sagen – diesen Ritus auch aufzuweichen, ihn den Leuten gemäß zu machen. Weil ich merke, viele Dinge, die prallen einfach ab. Das ist so viel Wort und eigentlich ist die Taufe doch sehr zeichenhaft, so mit Salbung und Licht. Und ich versuch', das auch sehr stark in Worte zu kleiden.“

⁷⁰⁴ Vgl. ebd. 68 (26-33): „Dass die Kinder dann bei der Taufe grundsätzlich mit vor gehen. Manchmal ist es super – du hast mehr Kinder dabei – die können ein Lied singen oder wie auch immer, je nachdem wie selbstbewusst die Kinder sind. Oder Kinder auch Fürbitten lesen, wenn's schon größere sind. Und dann lad' ich die Kinder ein, auch ihre Taufkerzen mitzubringen, ihre alten Taufkerzen – oder dass Kinder grundsätzlich eine Kerze bekommen. Und dann nachher an der – auch mit vorgehen, um die Taufstelle rumstehen und dann alles – ich erklär's ihnen, dann dürfen sie zuschau'n. Und dann dürfen sie an der Taufkerze ihre eigene Kerze entzünden.“

⁷⁰⁵ Vgl. ebd. (8-11): „Es ist natürlich immer eine Frage der Vorbereitung. Ich denke, wenn ich's runterspul', ist das kein Problem. Ich hab' mein Buch, und da dauert die Taufe 25 Minuten. Ich – bei mir dauert's eigentlich immer eine Dreiviertelstunde, muss ich sagen. Und – wo, wie gesagt, ich immer versuch', bei der Vorbereitung die Leute mit einzubeziehen.“

wendig scheint der liturgische Vollzug bei den Diakonen A und G, doch steht auch bei ihnen eine kindgerechte bzw. behindertenadäquate Perspektive im Vordergrund. Beide versuchen eine Verkündigung, die Kinder bzw. Behinderte stark einbezieht.⁷⁰⁶ Diakon A versucht durch einen aufwendigeren liturgischen Vollzug die inhaltliche Bedeutung des Ritus zu vermitteln, während beide wiederum die aktive Beteiligung der Kinder oder der Behinderten im gemeinsamen Entzünden der Kerzen (und Diakon G im gemeinsamen Bezeichnen mit dem Kreuz) forcieren.⁷⁰⁷ Deshalb findet auch Diakon A (ähnlich wie Diakon E) eine zwar längere, aber bewegende und die Feiernden integrierende Tauffeier sinnvoll und nicht problematisch.⁷⁰⁸

Für Diakon H steht der Täufling im Mittelpunkt der Feier⁷⁰⁹, was durch sein vermittelndes Handeln als Spender zum Ausdruck kommt, ihn aber auch selbst im Vorstederdienst ganz persönlich betrifft.⁷¹⁰ Die ekklesiale Dichte durch die konkrete FeiERGemeinde ist für ihn hierbei wichtige Unterstützung.⁷¹¹ Authentisches Feiern der Eltern kommt somit für Diakon H primär dem Täufling und dann erst den Eltern bzw. der FeiERGemeinde zugute.

Diakon Q berichtet von den anfänglichen Schwierigkeiten, im rituellen Vollzug die nötige Souveränität zu gewinnen, auf der Basis des liturgischen Ritus adäquat auf die Feier und die FeiERGemeinde eingehen zu können. Stärkere Hilfestellung und bessere Vorbereitung auf das wichtige Verhältnis von liturgischer Freiheit und Ordnung ist deshalb sein Wunsch für die liturgische Bildung von Diakonen.⁷¹²

⁷⁰⁶ Z.B. versuchen die Diakone A und G szenische Umsetzungen der Evangeliumstexte. – Vgl. hierzu ihre gleiche Strategie in der Eucharistie (Kapitel 9.2.5.1).

⁷⁰⁷ Vgl. Diakon G 103 (10-19): „*Und wenn ich dann das Kreuzzeichen auf die Stirn mach’, das ist ja seit neuestem ein Zeichen, dann kommen alle Heimbewohner raus und jeder macht das Kreuz und sagt: Wie heißt denn du? Man muss es drei-, viermal sagen: Das ist Annette, oder es heißt Lydia oder ganz gleich wie. Oder es gibt jetzt so moderne Namen. Und dann gehen sie raus und sagen: Jetzt weiß ich, wie’s heißt, Lydia heißt sie! Oder Richard, oder so ähnlich. Das sind also ganz besondere Zeichen, die unsere Heimbewohner sehr stark mitnehmen. Und natürlich die Kerze. Und da nehm’ ich auch sehr viele Kinder – aber meistens von den Verwandten. Es gibt welche, die haben gesagt, wir haben acht oder zehn Kinder dabei von der Verwandtschaft. Die dürfen dann alle eine Kerze tragen.*“

⁷⁰⁸ Vgl. Diakon A 11f. (32f.1-4): „*Taufe ist – wenn Kinder da sind – immer auch eine für Kinder aufbereitete liturgische Feier, nicht nur weil ein Kind getauft wird – sondern die bringen dann ihre Kerzen mit, und die haben ihre Aufgaben, und dann wird auch das Evangelium, wird eine Kinderhomilie. Es wird gezeigt, was ist es mit dem Schutzgewand, Christus anziehen, und da habe ich einen Feuerwehrhelm dabei und dieses und jenes – also da muss was geschehen. Dauert dann immer länger, aber das ist gut.*“

⁷⁰⁹ Vgl. Diakon H 119 (26ff): „*Aber da geht’s mir mit dem Taufgottesdienst ganz konkret um den Täufling und was so um den Täufling herum geschieht.*“

⁷¹⁰ Vgl. Anm. 581.

⁷¹¹ Vgl. Anm. 582.

⁷¹² Vgl. Diakon Q 262 (23-33): „*Welche Möglichkeiten habe ich bei der Taufe? Es gibt ja dieses Buch, dieses Rituale. Muss man sich da immer dran hängen? Oder wie sieht’s aus – was kann ich noch? Es gibt so viele Möglichkeiten, gerade bei der Taufe, denke ich – kann man den Leuten so viel Gestaltungsspielraum*

Schließlich ist im konkreten liturgischen Vollzug auch Diakon I zu nennen, der aufgrund seiner persönlichen Prägung⁷¹³ auch in der Taufe Verkündigung als Ort mahnender Botschaft versteht⁷¹⁴, was sich, wie er selbst erfahren kann, nur schwer vermitteln lässt. Der eigene persönliche Erfahrungsraum ist für Diakon I so Barriere statt Hilfe im vermittelnden liturgischen Handeln.⁷¹⁵

9.3.4 Strategie – Kooperation im liturgischen Handeln

Kooperative Strategien und kooperative Elemente im konkreten liturgischen Vollzug der interviewten Diakone sind bereits mehrfach in Erscheinung getreten. Sie können aus vorhandenen Beziehungen zwischen Vorsteher und Fei ergemeinde resultieren. Auf der anderen Seite lässt liturgische Kooperation des Vorstehers Beziehungen zur konkreten Fei ergemeinde auch erst entstehen. So ist z.B. bei Diakon E, der liturgische Kooperation am intensivsten schildert (intensive Vorbereitung mit Eltern, Fürbitten-Formulieren durch Eltern, intensives Segnen der Fei ergemeinde⁷¹⁶ und des Täuflings durch die Fei ergemeinde⁷¹⁷ und aktive Einbeziehung der Kinder⁷¹⁸), diese entscheidend für die Wahl des Vorstehers durch die Eltern.⁷¹⁹ Diakon E diagnostiziert gerade bei der Taufe eine hohe Beziehungsoption der Eltern, die mit seinem konkreten liturgischen Handeln korrespondiert.⁷²⁰ Er selbst motiviert sein kooperatives Agieren aus seinem ekklesiologischen Grundverständnis von Taufe, das er so

lassen, dass sie wirklich hinterher sagen: Das war unser Gottesdienst. Das hat uns nicht irgendjemand vorgesetzt, sondern den haben wir zusammen erarbeitet, haben die Texte rausgesucht, haben die Lieder herausgesucht und haben evtl. auch den Ablauf ein bisschen so variiert, dass es uns passt. So Dinge denk' ich, müsste man auch in der Ausbildung machen, den Leuten ein bisschen ans Herz legen, dass sie nicht ganz so starr sind. Ich weiß, wie es mir am Anfang gegangen ist, das hat auch erst gedauert, bis ich mich dazu überwunden hab', zu sagen: Aha, ich kann näher auf die Leut' eingehen. Das ist natürlich auch eine gewisse Unsicherheit.“

⁷¹³ Vgl. Anm. 545 – Siehe hierzu auch sein Verhalten im Verkündigungsdienst der Messe (vgl. Anm. 195).

⁷¹⁴ Vgl. Diakon I 140f. (32f.1-5): „Und diese Lügen immer, die so gemacht werden bei Taufen und Trauungen und so, was sie alles da versprechen und hinterher dann doch nicht wahr ist, das kreide ich schon an. Das sage ich deutlich. Ich bring' das schon fertig, das nicht bö's' zu sagen, aber ich sag's sehr deutlich. Und es ist nicht meine Verkündigung, die ich mach', sondern es ist das Wort Gottes, das verkündet wird. Das ist ja meine Hauptaufgabe als Diakon, das Wort Gottes zu verkünden und auszulegen. Da lege ich sehr großen Wert drauf.“

⁷¹⁵ Vgl. Anm. 196.

⁷¹⁶ Vgl. Anm. 578.

⁷¹⁷ Vgl. Anm. 682.

⁷¹⁸ Vgl. Anm. 700.

⁷¹⁹ Vgl. Anm. 632.

⁷²⁰ Vgl. Anm. 603 und 638.

ansatzweise spürbar machen möchte. Den eigentlichen Ort von Taufe sieht er aber in der sonntäglichen Gemeindeversammlung.⁷²¹

Intensiv klingt auch bei Diakon K das kooperative Handeln in der Taufe an, das sich zum einen wie bei Diakon E aus einer wechselseitigen Beziehungsoption heraus ergibt⁷²², für Diakon K zum anderen aber stärker noch ekklesiale Bedeutung hat. Durch sein authentisches Handeln und eine lebensnahe Symbolik im Beziehungsgeflecht der konkreten Feier⁷²³ versucht Diakon K, eine Verbindung von den Lebenssituationen der Feiergemeinde und dem ekklesialem Anspruch in der Taufe zu ermöglichen. Hierbei muss Diakon K eine hohe Integrationsleistung bewerkstelligen.⁷²⁴ Es stellt sich aber die Frage, ob diese ekklesiale Handlungsperspektive nicht zu sehr auf eine Person zentriert ist. Die gemeinsame Feiergestaltung mit situationsbezogener Symbolik und einer starken Integration des Vorstehers in die Feiergemeinde⁷²⁵ verweist auf die ekklesiale Dimension der konkreten Feiergemeinde, macht aber die Verbindung zur Universal- und Ortskirche wesentlich an der Amtlichkeit des Diakons fest.

Die Diakone A und G entwickeln ihre Kooperation mit den Eltern (z.B. Gestalten der Fürbitten⁷²⁶ oder Auswahl der Lieder⁷²⁷) und mehr noch mit den anwesenden Kindern bzw. Behinderten (szenische Verkündigung, gemeinsame Bekreuzigung des Täuflings, Entzünden von Kerzen⁷²⁸) durch die konkrete Feiersituation. ‚Participatio actuosa‘ speziell bei Kindern und Behinderten, aber auch bei den persönlich näher betroffenen Eltern, erfordert intensivere Handlungs- und Kooperationsstrategien. Kooperatives Handeln spielt schließlich auch bei Diakon H eine wesentliche Rolle, auch wenn er Einzelvollzüge am wenigsten beschreibt. Die echte gemeinschaftliche Trägerschaft, die er im Kreis der eigenen Familie deutlich spüren konnte und die auch sein Vorsteherhandeln beeinflusst hat⁷²⁹, möchte er auf alle Tauffeiern übertragen können und hofft dabei auf eine latente Offenheit von Eltern

⁷²¹ Vgl. Anm. 683.

⁷²² Vgl. Anm. 626 und 643.

⁷²³ Vgl. Anm. 586 und 645.

⁷²⁴ Vgl. Anm. 587.

⁷²⁵ Vgl. Anm. 690.

⁷²⁶ Vgl. Diakon A 12 (10ff.): *„Ich lass’ gerne mitgestalten, von den Liedern, von den Fürbitten. Fürbitten müssen bei mir alle Taufeltern selber machen. Und die das nicht können, da zeige ich denen im Gottesdienst, dass sie es können. Und dann dürfen Wünsche geäußert werden.“*

⁷²⁷ Vgl. Anm. 639.

⁷²⁸ Vgl. Anm. 707 und 708.

⁷²⁹ Vgl. Anm. 582.

in der Situation neugeborenen Lebens, auch wenn sie für ihn nur bedingt spürbar ist.⁷³⁰ Seine punktuellen Erfahrungen haben stark optionalen Charakter für eine gemeinsame Gestaltung in allen Tauffeiern unter diakonaler Beteiligung.⁷³¹

9.4 Diakon und Trauung

Als dritter Bereich liturgischen Handelns der Diakone soll die Feier der Trauung in den Blick genommen werden. Die Frage nach dem diakonalen Vorstedterdienst verbindet sich hier, anders als bei der Taufe, häufig mit unterschiedlichen Gottesdienstformen. Die Eucharistie, die Trauung außerhalb der Messfeier und die gemeinsame Trauung von Brautleuten unterschiedlicher Konfession⁷³² korrespondieren bzw. wirken intervenierend auf die Frage nach dem diakonalen Vorstedterdienst. Für die Darstellung entsprechend dem Handlungsparadigma der *Grounded Theory* konnte aus den Äußerungen der interviewten Diakone folgende Anordnung entwickelt werden:

| | |
|---|---|
| <i>Phänomen:</i> | Diakonales Handeln in der Trauung |
| <i>Ursächliche Bedingung: (ursächlich-intervenierend)</i> | Stellenwert: Häufigkeit Vorstedterdienst durch Beziehung überkonfessionelle Trauung |
| <i>Kontext:</i> | Die Trauung innerhalb und außerhalb der Messfeier |
| <i>Strategien:</i> | Vorstedterfrage bei der Trauung in der Messe Die liturgische Handlung Ehevorbereitung |

Abbildung 16: Handlungsparadigma 'Diakonales Handeln in der Trauung'

9.4.1 Ursächliche Bedingung – Häufigkeit

Im Vergleich zur Taufe scheinen die interviewten Diakone vom Vorstedterdienst in der Feier der Trauung seltener betroffen. Inwieweit dies mit dem Gesamtverhältnis von Trauungen und Taufen in den jeweiligen Gemeinden zusammenhängt, lässt sich aus der qualitativen Datenerhebung nicht erkennen. Dass trotzdem die Häufigkeit diakonalen Handelns als Eigenschaft von Bedeutung ist, hängt bereits mit den ursächlich-intervenierenden Bedingungen zusammen, die äußeres Kriterium (der Diakon als „ökumenisches Feigenblatt“⁷³³), wie auch wichtiger Faktor für diakonale Eigenmotivation (Beziehungsgeschehen) sein können.

⁷³⁰ Vgl. Anm. 679.

⁷³¹ Vgl. Anm. 584.

⁷³² Zur gemeinsamen Trauung von Brautleuten unterschiedlicher Konfession vgl. Kapitel 9.4.3.

⁷³³ Vgl. Anm. 769.

Diakon R, der nach seiner Wahrnehmung genauso häufig wie der Pfarrer einer Trauung vorsteht⁷³⁴, sieht seinen Dienst in terminlich bedingtem Wechsel mit dem Pfarrer, vor allem aber in der Beziehungsebene begründet, die Ausschlag für die Vorsteherwahl des Paares ist.⁷³⁵ Auch Diakon L spricht vom Vorsteherdienst bei persönlicher Beziehung und sieht diesen Dienst als zunehmende Aufgabe, unabhängig von den regelmäßigen Trauungen des Pfarrers.⁷³⁶ Ebenso verhält es sich bei Diakon C, der allerdings zusätzlich noch Vertretungsdienst im Dekanat übernimmt, was stärker amtlich motiviert ist.⁷³⁷ Diakon F beziffert seinen Vorsteherdienst in der Trauung auf ungefähr zweimal jährlich (er stellt auch die Relation zur gemeindlichen Gesamtzahl her⁷³⁸) und führt dies ebenfalls auf seine Beziehungen besonders zu ehemaligen Schülerinnen und Schülern bzw. aus der Jugendarbeit bekannten Jugendlichen zurück.⁷³⁹ Dass er in diesem Kontext auch Trauung und Taufe in einer Feier erlebt hat, war für ihn weder verwunderlich noch problematisch. Durch seine Nähe zu den Jugendlichen ist er besonders sensibel für deren gestufte Kirchlichkeit und die daraus resultierenden Situationen.⁷⁴⁰ Auf Beziehung führt auch Diakon M sein schon häufigeres Engagement in der Trauung zurück

⁷³⁴ Vgl. Diakon R 266 (4-8): „*Es ist normalerweise so, dass die meisten Ehemilligen sich den Trauenden auswählen. Oder es liegt manchmal nur am Termin, wenn Leute kommen und sagen, sie möchten an dem und dem Termin heiraten. Der Pfarrer ist vielleicht in Urlaub und er kann da nicht, oder vielleicht was anderes, eine andere Trauung. Und dann springe ich ein. Das teilt sich so halbe – halbe auf.*“

⁷³⁵ Vgl. ebd. (8f): „*Die einen wählen sie sich aus, weil man auch Beziehung zueinander hat.*“

⁷³⁶ Vgl. Diakon L 182 (2-7): „*In soweit, dass, wenn ich persönlich angesprochen werde, die auch traue. Das schon. Aber die allgemeinen Trauungen, die angemeldet werden im Pfarrhaus – da nicht. Das ist Pfarrersache. Die kommen ins Pfarrhaus und melden sich und das macht dann der Pfarrer. Aber es kommen doch relativ häufig Leute, mit denen ich halt immer zu tun hab’, die sagen: Du, wie sieht’s denn aus, wir wollen heiraten. Machst du das? Traust du uns? Ich sag’: Ich trau’ euch schon.*“

⁷³⁷ Vgl. Diakon C 34 (4-8): „*[...] der Pfarrer ist hier natürlich auch noch Dekan. Und wenn’s brennt, dann rufen sie hier an und dann kommt’s schon mal vor, dass ich mal, wenn ein Pfarrer überraschend krank wird, eine Taufe auswärts habe oder eine Hochzeit übernehmen muss, oder eine Beerdigung. Also die Dinge, die kommen schon jetzt zunehmend auch dazu, das sehe ich schon so.*“

⁷³⁸ Vgl. Diakon F 92 (14-17): „*Der Pfarrer hat schon mehr. Es sind allerdings nicht sehr viel’, es sind vielleicht sechs, sieben im Jahr, die hier sich trauen lassen. [...] Letztes Jahr hatte ich zwei hier im Ort – einmal mit Taufe auch dabei.*“

⁷³⁹ Vgl. ebd. 91 (17-21): „*Da sind einige Jugendliche, die eine Zeit lang – zwei Jahre lang, wo ich jeden Mittwoch Dienst gemacht hab’ im Jugendheim, weil niemand da war. Und halt drei Stunden lang das Dröhnen – aber das macht ja nichts, weil freie Jugendarbeit – das macht nichts. Aber wir haben einen ganz schönen Kreis, und das sind so einige, die dann kommen und dann mich bitten, dass ich die Trauung halte.*“

⁷⁴⁰ Diakon F macht dies an einem konkreten Beispiel fest und fühlt sich dabei in seinem Handeln sicher: „*Und da ist aber einer, der einfach auch doch erfasst – doch genau weiß, was Christentum ist. Der da, z.B. letzt’, der jetzt kaum in die Kirche geht, aber an Weihnachten hat er dann dagesessen. Nach Weihnachten hat er gesagt: Ich hab’ da letzt’ so viel Geld verdient und auch ein bisschen Geld angelegt – er studiert noch. Nächstes Mal schickst du mal so die 1000 Mark – die tust du an Kinder schicken, irgendwo, wo du weißt, was für ein Projekt von Misereor oder irgendwo. Das soll ich wegnehmen. Das will er dann von sich aus, nicht dass ich das sagen muss. Und das – denke ich, ist mir wichtig und ich weiß nicht – ich denk’ schon, dass es wichtig ist. Also, ichühl’ mich dabei richtig.*“ Ebd 92 (3-11).

und freut sich besonders über diesen Vertrauensbeweis.⁷⁴¹ Gerade bei Trauungen von Jugendlichen in der eigenen Pfarrei entsteht durch spätere Übernahme der Taufen der Kinder so etwas wie sakramentale Lebensbegleitung.⁷⁴²

Mit Diakon Q beginnt die Liste der interviewten Diakone, die seltener mit Trauung in Berührung kommen. Q nennt als Grund hierfür den Wunsch nach der Verbindung von Messe und Trauung. Im Fall des eigenen Handelns aber führt er als Kriterium für diakonale Beteiligung ebenfalls Beziehung an. Darüber hinaus sind es 'ökumenische Trauungen', in denen er als Diakon gefragt ist.⁷⁴³ Kriterium für die seltene Berührung mit Trauung ist bei Diakon Q auch, intervenierend durch seinen familiären Kontext bedingt, die eigene Zurückhaltung.⁷⁴⁴ Von sporadischer Berührung⁷⁴⁵ mit Trauungen berichten auch die Diakone A, E und J, wobei A sein Handeln auf Beziehung zurückführt⁷⁴⁶, während E und J stärker den ökumenischen Faktor als Kriterium benennen. Für Diakon E sind die überkonfessionellen Feiern die wenigen Trauungen der Gemeinde, da durch die Kommunikationsproblematik des Pfarrers⁷⁴⁷ katholische Trauungen oftmals außerhalb der Gemeinde stattfinden.⁷⁴⁸ Vereinzelt

⁷⁴¹ Vgl. Diakon M 198 (10-13): „Und dann kommt da mal die Frage: Mensch, ich möchte heiraten – kannst du das machen? Und dann sage ich: Überhaupt kein Thema. Da habe ich bis jetzt noch keinen abgewiesen. Es ist für mich auch selbstverständlich zu sagen: Fragt – klärt das ab, und ich bind' mich da mit ein. Das hat für mich auch einen Stellenwert.“

⁷⁴² Vgl. ebd. 196 (26f.): „Die ich getraut habe, die Kinder jetzt taufe – im März wieder eins taufe. Da ist der Bezug ganz anders.“

⁷⁴³ Vgl. Diakon Q 257 (16-20): „Für Trauungen ist es so, dass es dadurch, dass die meisten Leute noch – die wollen mit Eucharistiefeyer – ist es nicht so oft. Das sind Leut' von den Fußballern, die schon auch angefragt haben. Die haben gesagt: Jawohl, wir hätten gern, dass du uns traust. Und da haben wir das zusammen gemacht, der Pfarrer und ich. Ansonsten waren es meistens ökumenische Trauungen, die ich zusammen mit dem evangelischen Pfarrer gemacht hab'.“

⁷⁴⁴ Vgl. ebd. 258 (11ff.18-22): „Aber so auf Terminplanung, dass ich sag' – jawohl hier, irgendwann habe ich eine Trauung oder eine Taufe irgendwo, das habe ich bisher abgelehnt. Auch mit Rücksicht auf die Familie. [...] Und wenn man da nicht aufpasst, hat man jeden Sonntag Dienst. Und das kann man als Nebenberuflicher – ich kann's nicht und hab's auch immer gesagt und hab' das auch vorher mit meiner Frau so ausgemacht, dass ich mich darauf nicht einlasse. Es war auch mit eine Bedingung, dass sie mit unterschrieben hat, als ich zum Diakon geweiht wurde.“

⁷⁴⁵ Vgl. Diakon A 12 (5ff.): „Trauungen habe ich erst mal ganz wenig gehabt und dann waren – wie viele Paare habe ich jetzt in den letzten 12 Jahren getraut? Ich sage jetzt mal, zwischen zwölf und zwanzig, mehr waren es nicht. Die letzte war '98 im Juli.“ – Ebenso Diakon E 65 (1f.): „Und zum andern – Hochzeiten sind wenige, also sehr, sehr wenige. Und ich bin im Grunde so das Feigenblatt; eigentlich der, der die ökumenischen Trauungen macht.“

⁷⁴⁶ Vgl. Diakon A 12 (22f.): „Und fast alle Getrauten, die ich habe – wenn sie noch hier sind – ist einfach eine Beziehung da.“

⁷⁴⁷ Vgl. Anm. 496ff.

⁷⁴⁸ Vgl. Diakon E 65 (9-14): „Man kann sagen: Weil unsere beiden Pfarrer eigentlich sehr schwierig sind, gehen die Leute eigentlich – haben wir extrem wenig Trauungen Die gehen immer woanders hin. Also im Grund haben wir vielleicht in unserer Gemeinde hier – haben wir vielleicht im Jahr bei unserem Pfarrer eine Trauung, oder zwei Trauungen. Die Leute suchen sich grundsätzlich einen anderen. Sie gehen zu den benachbarten Mönchen z.B., die sie kennen. Oder zu jemandem, zu dem sie Vertrauen haben.“

kommen noch Trauungen mit kirchlich weniger Beheimateten hinzu, die vom Pfarrer gerne, wohl aus Angst über differenziert-inhaltliche Kommunikation, an den Diakon 'abgeschoben' werden.⁷⁴⁹

Insgesamt nur dreimal hatte Diakon I mit Trauung zu tun⁷⁵⁰, während Diakon N nur zweimal eine Trauung leitete.⁷⁵¹ Beide führen dies auf die noch vorherrschende Verbindung mit der Eucharistie zurück.⁷⁵² Im Vergleich zur starken diakonalen Frequenz der Taufe (monatlicher Wechsel oder bei Diakon O alle Taufen) fällt die zurückhaltende Berührung mit dem Thema Trauung auf. Auch wenn in einer qualitativen Untersuchung Vergleichszahlen fehlen und repräsentative Erkenntnisse nicht gewonnen werden können, scheinen zumindest die interviewten Diakone nach ihrer Selbsteinschätzung beim Vorstedherdienst in der Trauung im Vergleich zur Taufe nur eine untergeordnete Rolle zu spielen. Gründe hierfür klangen bereits an wie die starke Verbindung mit der Eucharistie in der Option der Brautleute bzw. ihrer Familien oder auch die diakonale Zurückhaltung aufgrund der eigenen Familie (Diakon Q). Diese Gründe werden im Folgenden noch genauer zu betrachten sein.

9.4.2 *Ursächlich-intervenierend – Vorstedherdienst durch Beziehung*

Die Beziehungsfrage als eine ursächlich-intervenierende Subkategorie ist noch einmal gesondert zu thematisieren, da sie in unterschiedlichen Schattierungen für das diakonale Handeln in der Trauung von besonderem Gewicht ist. Mehrere der interviewten Diakone geben eine bereits bestehende Beziehung als Motivation vieler Paare an, den Diakon um den Vorstedherdienst in der Trauung zu bitten. Wie im vorangegangenen Kapitel dargestellt, führen einige Diakone ihr Handeln in der Feier der Trauung ausschließlich auf Kontakte und Beziehungen zurück.⁷⁵³ Diakon N sieht hier den Vorteil eines kirchlichen Amtsträgers in zivilem Hauptberuf. Seine Nähe durch die gleiche berufliche Sozialisation auf der einen und die religiös-ekklesiale Repräsentanz durch die diakonale Identität auf der anderen Seite bewirken besondere Ebenen des Vertrauens und einer besonderen Glaubwürdigkeit. So ist der Diakon am Arbeitsplatz Berater in Glaubens- und Lebensfragen und dann eben auch litur-

⁷⁴⁹ Vgl. *ebd.* (17ff.): „Oder wenn sie mit Kirche keinen Bezug haben, dann ist der Pfarrer froh, wenn er sie abschoben kann, wenn er nicht dabei ist, weil er sonst Gewissenskonflikte hätte; oder mit Aussiedlern.“

⁷⁵⁰ Vgl. Diakon I 140 (9ff.): „Da habe ich seit 92 drei Trauungen. Es sind nicht sehr viel Trauungen hier. Und wenn es nur reine Trauungen sind, dann ist es halt noch einmal begrenzter. Die meisten wollen eine Eucharistiefeyer haben.“

⁷⁵¹ Vgl. Diakon N 210 (20ff.): „Ich hab es privat bei zweien – bei zwei Freunden gemacht, die mich gefragt haben. Aber ansonsten – von meinem beruflichen Tätigkeitsfeld als Diakon nicht.“

⁷⁵² Vgl. *ebd.* (9f.): „[...] genauso wie bei Trauungen im übrigen, hat damit zu tun, Tradition, Requiem, genauso wie Brautamt, hat weder der »Pasti«, noch der Diakon was zu suchen.“

⁷⁵³ Vgl. unter 9.4.1 die Ausführungen zu Diakon A, F, L, M und N.

gischer Begleiter und Repräsentant an markanten Punkten der persönlichen und familiären Lebensentwicklung.⁷⁵⁴

Als wichtiges, aber nicht ausschließliches Kriterium benennen die Diakone C, Q und R⁷⁵⁵ eine schon bestehende Beziehung zu den Paaren bzw. deren Familien. Diakon C konstatiert zum Teil auch enttäuschende Erfahrungen mit dem entsprechenden Ortspfarrer, die eine Vorsteheroption für den Diakon begünstigen und verstärken.⁷⁵⁶

Eine weitere Art der Beziehung zum Diakon als gewünschtem Vorsteher in der Trauung entwickelt sich aus dessen Feierpraxis. So sind über eigenes Mitfeiern oder „Mundpropaganda“⁷⁵⁷ die diakonalen Qualitäten in der konkreten Feiergestaltung bekannt und Ausschlag für die Vorsteherwahl. Besonders ausgeprägt schildert dies Diakon K, der sich gerade in der liturgischen Gestaltung als Diakon ganzheitlich entfaltet.⁷⁵⁸ Wenn für ihn in der Liturgie seine eigene Identität deutlich werden kann, dann liegt dies nach seiner Einschätzung auch an seinem Verkündigungs-Charisma, welches geprägt ist durch seine sozialpädagogische Professionalität⁷⁵⁹ und durch besondere Authentizität und

⁷⁵⁴ Vgl. Diakon N; Anm. 662.

⁷⁵⁵ Vgl. Kapitel 9.4.1.

⁷⁵⁶ Ähnliche Erfahrungen macht Diakon C auch mit Dankgottesdiensten zur Silberhochzeit, wo Paare ein Wahrnehmen der persönlichen Situation durch den Ortspfarrer vermissen. – Vgl. Diakon C 44 (7-14): *„Das kommt einmal aus der Enttäuschung einiger Ortspfarrer, dem sie dann auch ausgeliefert werden, der grundsätzlich sagt: Nein, das mache ich nicht. Oder die kommen und einfach – na die sind dann halt dabei – dass weder ein Wort noch einmal zur Situation verloren wird, noch eine Fürbitte kommt, noch einmal ein Brautsegen stattfindet. Da hatte ich jetzt auch zunehmend heuer wieder zwei Silberhochzeiten und zwei Trauungen, wo Leute dann einfach sagen: Nein, das ist uns genug. Wir wollen Dich und wir wollen Sie, und wenn Sie das so gestalten können – also nehmen die auch in Kauf, dass dann eben keine Eucharistie ist.“*

⁷⁵⁷ Vgl. Diakon T 292 (1-4): *„[...] wobei ich dann gerade bei Taufen und Trauungen eigentlich noch mehr hab’ dadurch, dass einfach Leute wieder auf mich zukommen, die bei einer Taufe oder einer Trauung dabei waren. Und da – ich würd’ sagen – Mundpropaganda. Oder auch von Angestellten hier, die mich durch den Dienst hier kennen. Und da setzt sich das immer wieder fort.“*

⁷⁵⁸ Vgl. Diakon K 174 f. (25-33.1f.): *„Ich war immer gerne Sozialarbeiter, aber nicht mit allen Sinnen. Was ich jetzt im Moment tue – wahrscheinlich sterbe ich da dran auch. Auch das sage ich jetzt mit aller Klarheit. Nichts habe ich so gerne getan, wie das, was ich jetzt tue. Und unter nichts leide ich so sehr, wie unter dem, was ich jetzt gerade tue. Es ist schwer, mit dir zu leben, schwerer, ohne dich zu sein. Und mit dir kann ich nicht leben. Und ohne dich kann ich nicht sein. Diese Spannung – und ich merk’, dass es mich mehr kostet – ich bin bereit, mich da drin zu verlieren. [...] Ich bin immer im Dienst – merke ich. Also muss es mir Spaß machen, sonst würde ich’s nicht tun. Ich hab’ größtmögliche Freiheit. Ich bin Diakon – und bin das aus ganzem Herzen. Ich mach’ alles gerne – und was ich nicht machen will, mach’ ich nicht. Das ist wichtig.“* – Vgl. Anm. 96.

⁷⁵⁹ Vgl. ebd. 163f. (27.1-4): *„Und merk’, dass mir aufgrund meines Sozialarbeitertums, so was passiert, wie – ich feiere Liturgie und mach’ aber unerschwellig ein sozialpädagogisches Thema zum Inhalt. Also, was hab’ ich mit Gott zu tun; oder wie steh’ ich in meinem Leben; wie steh’ ich zu meinem Partner? Das ist meine Form von Spiritualität und Liturgie, so kann ich mich mit einbringen.“*

persönliche Nähe und Betroffenheit besticht.⁷⁶⁰ Weitere Anfragen nach diakonalem Vorsteherhandeln in der Trauung sind Indikator für ein Beziehungsgeschehen in der Feier, das von den Mitfeiernden als gelungen und authentisch erfahren wird. Dass die Verkündigung dabei allerdings das dominierende Erlebnis ist, wirft Fragen an die Gesamtkonzeption der Feier auf.⁷⁶¹ Auch Diakon B bezeichnet diakonale Verkündigung im Kontext der Feier der Trauung als authentischer und sieht darin den Grund, wenn er als Vorsteher von konkreten Paaren gewünscht wird. Diakonaler Vorteil in dieser Perspektive ist die Tatsache der eigenen Familie. Der Presbyter als reiner 'Theoretiker' bezüglich eigener Familienerfahrung erscheint weniger geeignet. Als 'Wissender' tritt der Diakon in intensivere Beziehung zu den Paaren und wird so zum bevorzugten Vorsteher.⁷⁶² Die Praxis der freien Vorsteherwahl im Arbeitsbereich von Diakon B eröffnet diese Möglichkeit.⁷⁶³

Schließlich ist noch Diakon H mit seinen Optionen zu nennen, der sich diakonalen Vorsteherdienst in der Trauung aus seiner seelsorglichen Zuständigkeit heraus wünscht.⁷⁶⁴ Diakonales Handeln in der Trauung soll für ihn eingebunden sein in seelsorgliche Lebensbegleitung und daraus erwachsen. Ver-

⁷⁶⁰ Vgl. ebd. 169 (1-10): „Wenn ich eine Hochzeit halte, dann nehme ich ein Jojo. Oder ich nehm' – es kommt darauf an, wer das ist – ich versuche immer, ein Bild mitzubringen. Ich hatte neulich eine Weidenrute dabei, die ich dann zerbrochen hab'. Die bricht ja nicht ganz, sondern es bleibt zusammen. So ist eine Ehe auch. Die bricht und bricht und ist immer noch nicht ganz kaputt. Dass ich also immer ein Bild such', das sich die Leute mitnehmen. Oder ich hab' ein Ehepaar gehabt, das war so konträr – dass die geheiratet haben. Und da hab' ich vom Dritte-Welt-Laden – gab's einen Pfeil und Bogen, so einen kleinen. Und da hab' ich gesagt, als ich gehört hab', dass X. und Y. heiraten, das war für mich der Abschuss. Und hab' das dann abgeschossen. Und hab' dann anhand dieses Bogens eine Predigt entwickelt.“

⁷⁶¹ Vgl. ebd. (10-14) „Und dann kommen Leute hintennach auf mich zu – manchmal Wochen später, die sagen, das fanden sie interessant. Darüber haben sie viel nachgedacht – über dieses Symbol. Es war nicht die Eucharistie, es waren nicht Brot und Wein, es war nicht das liturgische Gewand, es war nicht ... sondern – und das nutze ich auch, zu gucken: Was kann ich in dem Gottesdienst an Zeichen bringen, was die Leute mitnehmen?“

⁷⁶² Vgl. Diakon B 22 (13-20): „Und ich meine, was natürlich bei der ganzen Geschichte, auch bei den Trauungen – das erfahre ich immer als sehr, sehr stark momentan bei den Leuten auch – entwickelt ist, dass sie den Diakon eher annehmen, weil er verheiratet ist. D.h., dass – nur mal ein Beispiel – mir sagen Leute: Das, was du predigst bei einer Trauung, das nehmen wir dir ab. Und selbst wenn du davon sprichst, dass eben es in der Ehe nicht nur Hochzeiten, sondern auch Tiefzeiten gibt, dann wissen wir, dass du das so erlebst auch. Das – das ist ganz anders eigentlich wie beim Priester, wo man dann so sagt: Na ja, theologisch ist das o.k., aber da, da fehlt was, jetzt mal, d.h., dass man sagt: Weiß der überhaupt, von was er redet?“

⁷⁶³ Vgl. ebd. 23 (12-16): „D.h., der Gang ist der, dass die Brautleute zum Pfarrer gehen, Termin mit dem Pfarrer absprechen und dann aber gleichzeitig zu sagen: Also Herr Pfarrer, wir wollen aber gerne haben, dass uns der Diakon traut. Deswegen kriegen wir uns nicht in die Haare, deswegen ist kein Streitpunkt. Jawohl, ist o.k., sprechen Sie mit dem Diakon und dann ist das quasi »mein Brautpaar«.“

⁷⁶⁴ Vgl. Diakon H 123 (8-11): „Vielleicht lernen sich ja auch mal bedingt durch Krankheit Menschen kennen, die ich begleite. Aber es ist natürlich – ich würde alles dran setzen, bei der Trauung assistieren zu können. Ganz klar, da würde ich wirklich – da würde ich massiv darauf hinarbeiten, weil's für den Diakon auch wirklich Sinn hätt', dass man dazu assistiert.“

spürt er sonst weniger die Notwendigkeit diakonaler Beteiligung an Trauungen⁷⁶⁵, so wäre dies eine für den Diakon zwingende Situation. Dies verhält sich für ihn analog zu seinen Vorsteheroptionen bezüglich der Erwachsenentaufe.⁷⁶⁶

9.4.3 *Ursächlich-intervenierend – überkonfessionelle Trauung*

Die Diakone E, H, J und Q (in seiner Schilderung nur erwähnt⁷⁶⁷) benennen auch gemeinsame Trauungen (sogenannte `ökumenische Trauungen`⁷⁶⁸) mit einem Vertreter oder einer Vertreterin der evangelischen Kirche als persönliches Erfahrungsfeld. Das Konfessionsübergreifende ist dabei ursächliche Bedingung für diakonales Handeln. Doch darf dies nicht durchwegs negativ gewertet werden, wie die Rede vom „ökumenischen Feigenblatt“⁷⁶⁹ nahelegen könnte. Ihre Beteiligung bei dieser Art von Feiern bewerten die vier Diakone durchwegs positiv, doch gibt es Differenzierungen in der presbyteralen und gemeindlichen Motivation für diese diakonale Zuweisung.⁷⁷⁰ Fast ausschließlich „ökumenisch“ agiert Diakon J und führt als Kriterium die verbreitete Fokussierung auf die Messe an, die für Trauungen innerhalb der eigenen Konfession presbyterale Beteiligung notwendig macht.⁷⁷¹ Diakon E, der zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend in konfessionsübergreifenden Trauungen mitvorsteht, ist andererseits ausschließlicher Mitvorsteher bei diesen Feiern innerhalb seiner

⁷⁶⁵ Vgl. *ebd.* (13ff.): „*Ich leg' meinen Schwerpunkt erst auch mal woanders hin. Ich meine, das Ohr so ein bisschen an diese Materie halten, sensibel dafür sein, wo sich so eine Situation auf tun könnte. Was in der Gemeinde die Traugottesdienste angeht, da einfach gelassen sehen.*“

⁷⁶⁶ Vgl. Anm. 671.

⁷⁶⁷ Überkonfessionalität ist bei Diakon Q ein Kriterium neben persönlicher Bekanntheit und Beziehung. – Vgl. Diakon Q 257 (19f.): „*Ansonsten waren es meistens ökumenische Trauungen, die ich zusammen mit dem evangelischen Pfarrer gemacht hab'.*“

⁷⁶⁸ Der Begriff `ökumenische Trauung` ist allgemein gebräuchlich aber nicht korrekt. Im liturgischen Vollzug gibt es nur die zwei verschiedenen Möglichkeiten einer evangelischen Trauung unter der Beteiligung eines katholischen Amtsträgers oder einer katholischen Trauung mit evangelischer Beteiligung. Die Feierform richtet sich nach der gastgebenden Konfession. Vgl. *Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung*, Vorbemerkung.

⁷⁶⁹ Vgl. Diakon E 65 (1f.): „*Und ich bin im Grunde so das Feigenblatt; eigentlich der, der die ökumenischen Trauungen macht.*“

⁷⁷⁰ Die gemeinsame Feier der Trauung ist aufgrund der fehlenden Eucharistiegemeinschaft nicht innerhalb einer Messfeier möglich. Deshalb kann auch der Diakon die Vorsteheraufgabe oder die katholische Vertretung innerhalb der evangelischen Trauung übernehmen. Im Blick auf den Diakon bezieht sich dies nur auf gemeinsame Feiern mit der evangelischen Kirche, da in den Kirchen der Orthodoxie Presbyter oder Bischof der Feier vorstehen müssen. Aufgrund einer anderen Perspektive sakramentalen Vollzugs der Trauung in den Kirchen des Ostens gilt dies auch für die unierten Kirchen, was diakonalen Vorsteherdienst ausschließt. – Vgl. cann. 828 und 834 § 2 CCEO 1990 (siehe auch Kapitel 3.3.1.2).

⁷⁷¹ Vgl. Diakon J 160 (7ff.): „*Ich bin freilich fast nur bei den sogenannten ökumenischen Trauungen gefragt. Wenn einer das rein katholisch macht, dann ist die Messe dabei. Und da ist dann eh ein Priester. Was soll ich da?*“

Gemeinden. Viele Familien in seinem Seelsorgebereich wünschen die Trauung in der Messe⁷⁷², was den großen Anteil von `ökumenischen` Trauungen bei seinem Vorsteherhandeln in der Trauung erklärt. Die Ausschließlichkeit seiner katholischen Vertreterschaft in diesen gemeinsamen Feiern aber scheint sich durch die presbyterale Kommunikationshemmung zu bedingen. Im Gegensatz hierzu genießt Diakon E auch die „fließende Kommunikation“ zwischen ihm und dem evangelischen Pfarrer, die ein kooperatives Handeln in der Liturgie ermöglicht⁷⁷³, das er bei anderen Gottesdiensten in der Kooperation mit dem eigenen Pfarrer so sehr vermisst.⁷⁷⁴

Dass schließlich Diakon H stärker optional als erfahrungsbezogen den Bereich Trauung diskutiert⁷⁷⁵, dürfte auch mit der Länge seines Diakonates zusammenhängen (Weihejahrgang 1998). So ist die überkonfessionelle Trauung sein einziges Erfahrungsfeld überhaupt. Die Zentrierung auf die Messe für katholische Trauungen sind trotz der Kleinstadt als Einsatzgebiet die Regel und lassen so den Diakon stärker außer Acht.⁷⁷⁶ Doch hat Diakon H noch eine ganz persönlich-lebensgeschichtliche Beziehung zu überkonfessionellen Trauungen, die er für sein Handeln als Vorteil und Chance einstuft: Die eigene Konversion macht ihn zum Kundigen in beiden Konfessionen und zum gemeindlichen Brückenbauer zwischen beiden Schwestergemeinden.⁷⁷⁷ Seine persönliche Nähe zu konfessionsgemischten Paaren ist aber auch durch das eigene Erleben der intensiven Auseinandersetzung und durch persönliche Probleme in der Vorbereitung auf die eigene Konversion geprägt. Dies macht ihn – nach eigener Einschätzung – zum idealen Begleiter solcher Paare in der Vorbereitung und der Feier. Seine Option in diesem Bereich erschließt sich auch aus seiner persönlichen Erfahrung, die eine stärkere Einbindung konfessionsgemischter Trauungen und der Paare selbst in die Gemeinde beinhaltet.⁷⁷⁸ Die

⁷⁷² Vgl. Diakon E 65 (16f.): „Also, sie wollen die Eucharistie haben. Drum gehen im Grund Leute, die sich trauen lassen, eigentlich nur zu mir, wenn sie ökumenische Trauung haben wollen.“

⁷⁷³ Vgl. ebd. (2-4): „Aber – also ich mach’s ja auch gern, zum einen, weil ich eigentlich Kontakte hab’, also mit den evangelischen Pfarrern. Und ich’s eigentlich sehr, sehr genieße – auch, wenn’s so fließt zwischen uns beiden. Und die Evangelischen haben viel weniger Berührungspunkte so wie die Katholischen, zumindest die Priester. Und das finde ich eigentlich immer sehr schön.“

⁷⁷⁴ Vgl. Anm. 684.

⁷⁷⁵ Vgl. Anm. 764.

⁷⁷⁶ Vgl. Diakon H 122 (12f.): „Bei der Trauung ist es so, es ist hier im Bewusstsein der Leute: Wenn keine Messe stattfindet, ist das wahrscheinlich nicht gültig und kann nichts werden.“

⁷⁷⁷ Vgl. ebd. (13-19): „Ich hab’ hier die schöne Aufgabe, bei den konfessionsverbindenden Eheschließungen dabei zu sein, weil ich ja selbst auch Konvertit bin. Und da ist es natürlich die Möglichkeit, mich in die Ökumene reinzubringen. Es passiert hier was Schönes, dass sich Leute finden, die unterschiedlichen Konfessionen angehören. Wir haben so die Möglichkeit, einen Brückenschlag zu machen; einen Brückenschlag einfach zur anderen Gemeinde auch noch hin. Das ist mir dann schon ganz wichtig.“

⁷⁷⁸ Vgl. ebd. (19-28): „Aber ich hab’ immer so ein bisschen schales Gefühl – muss ich ganz ehrlich dazu sagen, weil ich das auch aus dem eigenen persönlichen Leben – ich hab’ mich damals entschlossen zu konvertie-

Chancen, die Diakon H in seiner Person sieht, dürften aber nur dann gegeben sein, wenn der Weg der eigenen Konversion ohne 'Rückstände' zum Abschluss gebracht worden ist. Dies gilt freilich bereits für eine Zulassung zum Diakonat, doch könnten sich Vorbehalte gegen die frühere Konfession bedingt durch den eigenen Ablösungsprozess fatal für die Traungsbegleitung auswirken. Deshalb muss dieser Sachverhalt differenziert betrachtet werden und darf nicht als idealtypisch gelten. Dass es sich dabei um eine interessante, aber wohl eher persönlich-lebensgeschichtliche und weniger diakonal-spezifische Gegebenheit handelt, wird auch von Diakon H selbst so beurteilt, bleibt aber dessen ungeachtet für sein konkretes Handeln von besonderer Bedeutung.⁷⁷⁹ Somit wird ein lebensgeschichtliches 'Charisma' zur evidenten Ergänzung diakonaler Beauftragung.

9.4.4 *Kontext – die Trauung innerhalb und außerhalb der Messfeier*

Schon mehrfach (besonders im vorangegangenen Kapitel) ist die starke Orientierung auf die Messe hin thematisiert worden, die besonders für die Beteiligung des Diakons zum Problem bezüglich der Wünsche einzelner Paare wird oder auch zu einem Konflikt zwischen Presbyter und Diakon führen kann. Der starke Wunsch der Brautleute oder ihrer Familien nach der Trauung innerhalb der Messfeier ist oft traditionell motiviert. Dagegen erscheint die weniger starke Beheimatung von Brautpaaren in der Kirche zunehmend problematisch im Blick auf deren 'Eucharistiefähigkeit' und stellt den liturgietheologischen Sinn einer Messfeier bei solchen Trauungen in Frage.⁷⁸⁰ Die starke Verbundenheit mit der Tradition aber macht es schwer, in der Vorbereitung auf die Trauung über deren Gestaltung innerhalb oder außerhalb der Messe aus theologischen Überlegungen heraus zu verhandeln. Vor der Frage nach dem Vorstedherdienst einer Trauung innerhalb einer Messe und dem strategischen Umgang einzelner interviewter Diakone ist deshalb nach dem kontextuellen Verhältnis der Trauung innerhalb und außerhalb der Messe allgemein zu fragen.

Diakon C thematisiert diese Problematik am ausführlichsten und hat auch eine klare inhaltliche Position. Er beobachtet, dass die Form der Trauung ohne Eucharistie den Paaren oft näher steht und ver-

ren. Das war z.B. mit ein Grund zur Konversion damals. Ich hab' meine Frau kennen gelernt, die war katholisch. Und dadurch hab' ich einen Bezug zur Gemeinde und zum Glauben zu Gott gefunden, den ich vorher so nicht hatte. Wenn ich jetzt bei einer konfessionsverbindenden Ehe dabei bin, dann hab' ich auch den Eindruck, dass sich keiner richtig entschieden hat für irgendwas. Und die Leute beider Gemeinden verloren gehen. Aber das ist ein Gedanke, der jetzt g'rad so hochgekommen ist. Von daher ist es eigentlich schön, dass es diese konfessionsverschiedenen Ehen dann noch gibt. Und dass ich mich da auch mit einbringen kann.“

⁷⁷⁹ Vgl. *ebd.* (28ff.): „Aber es ist keine – im Moment in der Art und Weise, wie ich sie hier habe, so keine diakonische Aufgabe in dem Sinne, wo ich jetzt nicht in diese Randgruppen auch mit reinkomme.“

⁷⁸⁰ Vgl. Diakon C in Anm. 781, Diakon F in Anm. 784 und Diakon R in Anm. 786 und 787.

ständlicher ist als die Messfeier.⁷⁸¹ Dies korrespondiert mit der eigenen Erfahrung, dass sich für ihn die Trauung selbst ohne Messe situationsgerechter entfalten lässt, was allerdings eher eine Frage der presbyteralen Kooperation mit dem Diakon und/oder mit den Brautleuten ist. Diakon C äußert sich hier verhalten, wird aber bei der Beschreibung der eigenen Strategien eindeutiger.⁷⁸² Deshalb versucht er in den Vorgesprächen mit den Paaren, die Wahl der Feierform entsprechend zu beeinflussen.⁷⁸³ Klarer verhält es sich bei Paaren, die sich an ihn im Vorfeld der Trauung wenden und denen der diakonale Vorstedherdienst wichtiger ist als die Eucharistie.⁷⁸⁴ Dank der Vorstehfrage fällt somit auch die Entscheidung für die entsprechend situationsgerechtere Feierform. Diakon C sieht deshalb die Klärung der Feierform als primäre Aufgabe in der Trauungsvorbereitung und stellt grundsätzlich alle Varianten und Möglichkeiten zur Auswahl, um so Wünsche und Möglichkeiten einander anzunähern.⁷⁸⁵

Auch Diakon R präferiert die Trauung ohne Messfeier, weil er bei den meisten Paaren keinen Bezug mehr zur Eucharistie feststellen kann. Dies deckt sich in der Regel auch mit den Optionen der Brautleute.⁷⁸⁶ Durch die Erfahrung in der eigenen Familie ist er sensibel und vorurteilsfrei im Umgang mit

⁷⁸¹ Vgl. Diakon C 44. (15-18): „*Zum einen sind's auch Leute oder Paare, die einfach von dieser Eucharistie auch weggekommen sind, ein Stück weit, zum anderen auch diese menschliche Ebene vermissen – beim Gottesdienst, bei der Feier selber – und ich halt dann auch sehr viel investiere und auf die eingehe und die Gestaltung mit Predigt, auch ein Symbol finde.*“

⁷⁸² Vgl. Kapitel 9.4.6.

⁷⁸³ Vgl. Diakon C 45 (21-27): „*Vielleicht ist es auch gut, dass wir nur – wir sind frei in der Gestaltung. Oder gerade noch der Faschingssamstag – nachmittag kommen vielleicht schon zum Teil – ich weiß nicht, ob ein Pfarrer damit anders umgehen könnte. Da muss man auch sehr vorsichtig sein. Und da tu' ich's manchmal um der Sache willen auch – versuche auch, dahin zu lenken, dass ich sage: Ich glaube, das wäre vernünftiger. Aber nicht, dass ich jetzt den liturgischen Rahmen an mich reißen will, also so ist das nicht.*“

⁷⁸⁴ Vgl. Anm. 756. – Ähnlich auch Diakon F, der wie auch Diakon C (vgl. Anm. 782) sensibler auf gestufte Kirchlichkeit eingehen zu können glaubt als der presbyterale Eucharistievorsteher: „*Die Eucharistiefeyer kommt da nimmer. Die Leute, die haben keine Beziehung mehr – so und so viele Leute. Sie wissen das wahrscheinlich auch – wie im aktiven Gemeindeleben, wie viel' junge Leute noch da sind. Die Beziehungen sind nicht da. Das sind die Beziehungen: das ist unser F. Das ist wichtig für die Leute. Der nimmt uns, akzeptiert uns, so wie wir jetzt mal sind. Er verurteilt uns nicht – irgendwie auf diese Art. Das ist viel wichtiger. Ich denke, das ist eine wichtige Tatsache. Denn wenn ich drangehe und überlege erst: Halt! Wer jetzt da so und so oft das erfüllt oder das erfüllt. Was bleibt dann übrig von meinem Diakonsdienst? Da muss ich ja schon einem Teil von vorneherein sagen, das ist – der fällt weg und der fällt und der fällt weg. Ich kann's auch nicht. Ich könnt's auch nicht.*“ Vgl. Diakon F 91 (14-32).

⁷⁸⁵ Vgl. Diakon C 44 (27-33): „*Und ich erzähle ihnen immer diese Modelle, die's gibt. Dass sie entweder zum Ortpfarrer gehen und von dem das feiern lassen und halten, und sich da anschließen. Oder wenn's mit dem Pfarrer geht, dass sie sagen, sie haben mich als Bekannten oder als Freund und möchten gern, dass ich dabei bin und vielleicht auch noch die Predigt halte, weil ich sie persönlich kenne. Oder die dritte Form – wir machen was eigenständiges, nur als Wortgottesdienstfeier. Da komm' ich jetzt langsam in diesen Konflikt, wo was gewünscht wird und muss halt gucken, was ist möglich.*“

⁷⁸⁶ Vgl. Diakon R 266 (16-19): „*Die Mehrheit will nicht unbedingt eine Messe dabei haben. Bei der Mehrheit ist das auch gar nicht ratsam, das im Rahmen einer Eucharistiefeyer zu tun. Denen ist mehr gedient mit einer reinen Trauung als Sakramentenspendung.*“

gestufter Kirchlichkeit. Trauungen innerhalb der Messfeier hält er nur noch in wenigen Fällen für sinnvoll.⁷⁸⁷ Einen ähnlichen familiären Erfahrungshintergrund führt Diakon I ins Feld, wenn er von „Unehrlichkeit“⁷⁸⁸ bei der Verbindung von Trauung und Eucharistie spricht. Er konnte sich bei den eigenen Kindern nicht durchsetzen und hat deshalb große Schwierigkeiten mit einer in seinem Umfeld noch üblichen traditionellen Einbindung der Trauung in die Messe.⁷⁸⁹ Dass sich dieser Erfahrungshintergrund sehr stark auf eine paränetische Verkündigung auswirkt, konnte bei ihm schon in Messe und Tauffeier beobachtet werden.⁷⁹⁰

Mit Diakon I beginnt die Liste der Diakone, die sich noch stärker mit dem Wunsch nach der Eucharistie konfrontiert sehen. Auch Diakon Q kommt deshalb mit der Trauung nur selten in Berührung⁷⁹¹, obwohl er die Trauung ohne Messe gerade für kirchlich weniger Beheimatete als die adäquatere und ehrlichere Feierform erlebt⁷⁹² und mit den traditionellen Bindungen oder familiären Erwartungen auf Kosten theologischer Ehrlichkeit große Schwierigkeiten hat.⁷⁹³ Auch Diakon H erlebt noch eine ‚flächendeckende‘ Eucharistieoption bei der Trauung⁷⁹⁴ und wünscht sich gerade bei wachsender ge-

⁷⁸⁷ Vgl. *ebd.* 266f. (26-32.1-4): „Ich denke, auch beim Pfarrer wird die Mehrheit doch reine Trauungen sein, zumindest zwei Drittel. So viele wollen keine Eucharistiefeier, bzw. haben keinen Bezug dazu. Oder es ist von der Familiensituation her gemischt: Das Problem kenn’ ich. Mein Sohn, der hier im Haus wohnt, hat letztes Jahr geheiratet. Seine Frau stammt aus den neuen Bundesländern, weder getauft noch sonst was. Das sind Fälle, die sind heut’ fast schon normal – die Regel. Jeder Zweite, kann man sagen, ist andersgläubig, oder überhaupt nicht gläubig. Von daher ist es mit der Eucharistiefeier sowieso sehr problematisch. Und ich denke, das wird noch mehr rein auf die Trauung hinlaufen. Und ich halte das eigentlich für gut. Ich kenn’ nur wenige Fälle, wo es unbedingt sinnvoll und bereichernd ist, dass man das im Rahmen einer Eucharistiefeier tut – eine Trauung, wohlgemerkt.“ – Diakon R differenziert hier stark zur Feier der Taufe. Vgl. Anm. 593.

⁷⁸⁸ Vgl. Anm. 789.

⁷⁸⁹ Vgl. Diakon I 140 (7-15): „Bei meinen beiden Kindern, denen hab’ ich abgeraten, kirchlich zu heiraten. Weil ich weiß, dass sie vorher wenig Beziehung mit der Kirche haben und dass es nachher auch nicht anders ist. Sie haben eine wunderschöne Hochzeit bekommen – alle beide – vor dem Priester. Über diese Unehrlichkeit, hinsichtlich ihres Glaubens und Trauversprechens zur Kirche, habe ich mit ihnen wiederholt gesprochen. Und das ist das, was mich so bedrückt auch in meinem eigenen Familienleben jetzt. Was mich sehr schwach macht, manchmal auch. Die Erfahrung in der eigenen Familie, dass die mich nicht trägt.“ – Vgl. auch Anm. 750.

⁷⁹⁰ Vgl. Anm. 195 und 714.

⁷⁹¹ Vgl. Anm. 743.

⁷⁹² Vgl. Diakon Q 257 (25ff.): „Es waren auch schon Leute, die gesagt haben: Gut, wir sind nicht so kirchlich. Willst du uns trauen? Und nur einen Wortgottesdienst – das würd uns besser passen. Alles andere ist uns zu viel.“

⁷⁹³ Vgl. *ebd.* (27-33): „Gut, die Trauung ist gültig, aber sie müssen nicht – diese Hochform, das war einfach zu viel, das ist für manche zu viel, die jahrelang überhaupt nicht mehr in einem Gottesdienst waren. Und dann plötzlich sollen sie da in einen Gottesdienst und kriegen auch von den Eltern usw.: Und ihr müsst da auch kommunizieren, und was weiß ich. Und vorher werden sie vielleicht zur Beichte hingeschickt und stehen gar nicht dahinter. Und da denke ich, es ist ehrlicher, wenn sie sagen: Wir wollen zwar den kirchlichen Segen und wollen auch die kirchliche Trauung. Aber nicht mit allem drum und dran.“

⁷⁹⁴ Vgl. Anm. 776.

stufte Kirchlichkeit eine aus inhaltlichen Gründen motivierte Zunahme von Trauungen außerhalb der Messfeier.⁷⁹⁵ Dass er in diese Richtung nicht aktiver einwirkt, liegt an seinen begrenzten Ressourcen.⁷⁹⁶ Dagegen bleiben die Beobachtungen von Diakon N auf theoretischer Ebene. Er hält zwar in vielen Fällen die Trauung ohne Eucharistie für die adäquatere Feierform⁷⁹⁷, kommt aber wegen der starken Eucharistieoption mit Trauungen in seiner Gemeinde gar nicht in Berührung.⁷⁹⁸ Diakon M schließlich assistiert in der Messe, wenn die Brautleute die Trauung innerhalb einer Messe wünschen und er deshalb nicht den Vorstedherdienst übernehmen kann. Hier wird eine Handlungsorientierung an den Wünschen der Paare bzw. ihrer Familien am stärksten deutlich und führt somit zu sehr vielseitigen Strategien (vgl. hierzu das folgende Kapitel).⁷⁹⁹

Insgesamt scheint bei den dargestellten Diakonen ein hohes Maß an Sensibilität für gestufte Kirchlichkeit vorhanden zu sein, die die Feierform ohne Messfeier als adäquate Form stärker berücksichtigt wissen will. Der Vorteil diakonaler Eigenständigkeit spielt in der dargestellten Argumentation eine auffällig untergeordnete Rolle. Nur die in diesem Bereich stärker handelnden Diakone (C, F⁸⁰⁰ und R) verweisen darauf. Doch erweckt dies nicht den Eindruck persönlicher Konkurrenz, sondern eher

⁷⁹⁵ Vgl. Diakon H 122f. (31ff.1-7): „Aber wo man dann Gottesdienst feiern könnte – halt einen Wortgottesdienst anlässlich dieser Trauung. Aber hier hab’ ich so eher den Eindruck, also man zwingt sie – oder man glaubt, jetzt unbedingt eine Messe feiern zu müssen, obwohl man der Kirche fern steht. Es gehört einfach dazu, die Brautmesse. Unabhängig davon, ob man sich bekennt oder der Gemeinde zugehörig fühlt. Ich meine, das Sakrament soll ja gefeiert werden – und das halte ich auch für ganz wichtig. Und ich meine, die Eheleute spenden sich das Sakrament. Da soll’s auch in einer würdigen Form gefeiert werden. Aber es muss halt immer die Brautmesse sein. Obwohl es manchmal angebracht wäre, tatsächlich – wo ich dann mit Leuten den Wortgottesdienst feiere.“

⁷⁹⁶ Vgl. Anm. 765.

⁷⁹⁷ Vgl. Diakon N 211 (2-12): „[...] wobei ich es dann wiederum prinzipiell sag’: Das ist ein Feld, das man eigentlich beackern müsste – jetzt über die Tätigkeit des Diakons hinaus – dass man gerade bei Trauungen vermehrt auf den Wortgottesdienst hinweisen sollte. Weil ich die Erfahrung gemacht habe, bei den liturgischen Feiern, denen ich vorstehe, ob das jetzt Taufen sind oder die wenigen Trauungen waren – teilweise ist es oft ein liturgisches Theaterspiel. Dass sehr viele von den Hochzeits- oder Taufgästen, die da sind, gar nicht wissen wirklich, was gespielt wird. Und da wäre es aus seelsorgerlichen Gründen wesentlich angebrachter, den Wortgottesdienst zu halten, als da eine Eucharistie zu feiern, die die wenigsten verstehen, um was es geht. Das ist eine liturgische Angelegenheit, wo ich sage: Wenn’s nach mir ginge, würde man wesentlich öfters einen Wortgottesdienst, als Trauung, oder Trauung als Wortgottesdienst halten.“

⁷⁹⁸ Vgl. Anm. 752.

⁷⁹⁹ Vgl. Diakon M 198 (21-31): „Ich habe auch schon eine Absage gekriegt. Die wollten das auch haben. Die eine hat gesagt: Hm, meine Mutter wollte aber gerne ... Wandlung muss schon dabei sein – Kommunionsspendung. Sage ich: Das können wir – kein Thema – können wir auch machen. Es muss einen Bezug haben – nicht einfach aufgesetzt – nicht dass man sagt: Na ja, nur weil die Mutter jetzt die Hostie will, setzen wir eine Kommunionsspendung an. Nein, habe ich gesagt, dann muss das schon richtig eingebunden sein. Und dann habe ich eine Absage gehabt. Und sie haben gesagt: Nein, dann wollen sie das lieber vom Pfarrer machen. Und dann soll der Pfarrer auch trauen. Und da sage ich: Da habe ich überhaupt kein Problem damit. Ich gehe auch zu der Trauung hin – es ist nicht so, dass ich dann sage: Ich bin beleidigt. Sondern erst recht geh’ ich hin, und sag’: Ich zeig’ dir mein Mittun.“

⁸⁰⁰ Vgl. Anm. 784.

des strukturellen Vorteils vom Vorsteherdienst in der Trauung ohne Eucharistie. Es bleibt somit eher ein 'konkurrierendes' Nebeneinander von Trauung innerhalb und außerhalb der Messe und keine Rivalität zwischen presbyteralem und diakonalem Dienst.

9.4.5 *Strategie – Vorsteherfrage bei der Trauung in der Messe*

Die doppelte Option nach Eucharistie und diakonalem Vorsteherdienst in der Trauung spitzt sich im konkreten Vollzug zu. Hier haben sich Presbyter und Diakone arrangiert, um den Optionen der Brautleute gerecht zu werden. Zum Teil geschieht dies gegen die Stringenz eines einheitlichen Vorsteherdienstes. Andernorts bleibt es nur diakonale Option. Bei einer quantitativen Betrachtung wirkt die Sachlage bei den interviewten Diakonen eindeutig. Die Verteilung der Vorsteherrolle auf zwei Personen in ein und derselben Feier wird praktiziert.

Für Diakon L scheint die Doppelleitung selbstverständlich zu sein. Er berichtet vom regelmäßigen Usus, den Vorsteherdienst in Trauung und Eucharistie zu splitten. Dass er den presbyteralen Dienst wie „zum Hochgebet eingeflogen“ empfindet, weist auf eine gewisse Schiefelage, die sich aus der starken Rolle des Diakons ergibt.⁸⁰¹ Dass diese 'Hauptfigur' der gesamten Feier an zentraler Stelle der Eucharistie zurücktritt, schadet – unabhängig von der theologischen Ebene – der dramaturgischen Stringenz der Liturgie. Von der grundsätzlichen Möglichkeit, auf Wunsch der Paare in doppelter Leitung zu agieren, berichten auch die Diakone C, G⁸⁰², M, R und T. Diakon C ist dabei die Homogenität mit der Person des Presbyters wichtig, um dennoch liturgische Stringenz zu gewährleisten. Deshalb geht er bei solchen Optionen sensibel vor und benötigt eine stimmige Beziehung zum Presbyter.⁸⁰³ Ähnlich schildert dies auch Diakon T, der sich entsprechend der Offenheit des Presbyters

⁸⁰¹ Vgl. Diakon L 182 (12-17): „Ja, das gibt es oft. Ich bereite alles mit denen vor und stimme einen Termin ab mit dem Pfarrer, dass da Hochzeit ansteht. Und da soll er bitte mitmachen für die Eucharistie. Und das andere machen wir alles. Der Pfarrer wird quasi eingeflogen, um das Hochgebet zu lesen. Das ist die Realität – mehr ist das nicht. Der Wortgottesdienst läuft, Trauung ohne Pfarrer, der steht daneben. Und dann kommt die Eucharistie, dann kommt der Pfarrer zum Vorschein. Und dann geht's wieder nach der Kommunion anders weiter.“

⁸⁰² Vgl. Diakon G 104 (2ff.): „Das kommt drauf an, wie sie's wollen. Das geht – das hab' ich schon ein paar Mal gemacht, dass ich den ganzen Wortgottesdienst einschließlich der Trauung gemacht hab' und der Pfarrer ab der Gabenbereitung.“

⁸⁰³ Vgl. Diakon C 45 (5-10): „Ja, wenn ich jetzt den Pfarrer kenne und das ist der Ort, wo die wohnen, dann sage ich: Ja, das können wir mit ihm machen, das geht. Wenn ich aber merke, der will das sowieso nicht und noch, dass da jetzt ein Diakon kommt. Ich denke, man muss es – man muss da sehr sensibel sein. Ich bin auch nicht der, der sagt: Na ja, das machen wir schon und der soll halt da – und soll halt die Wandlung halten – das geht nicht. Ich muss ihn schon auch akzeptieren als Gemeindeleiter, als Vorsitz der Eucharistie.“

einbringt, sich aber auch zurücknehmen kann.⁸⁰⁴ Diakon M, der in dieser Situation ganz von der Harmonie mit seinem Pfarrer profitiert⁸⁰⁵, hat dagegen schon die Ablehnung von Paaren erfahren, die sich dann in der Feier von Trauung und Eucharistie nur einen Vorsteher wünschten.⁸⁰⁶

Auch zu den Erfahrungsfeldern von Diakon O und S gehört das diakonale Vorsteherhandeln in Trauungen innerhalb der Messe, doch sprechen beide von einem wissentlichen Handeln gegen die liturgische Stringenz. Während Diakon O dies ohne Wertung benennt⁸⁰⁷, hält Diakon S sein Handeln aufgrund der starken Beziehung für gerechtfertigt.⁸⁰⁸ Diakon S berichtet allerdings auch von assistierendem Handeln in anderen Fällen, in denen er als Diakon zwar den Verkündigungsdienst übernommen

⁸⁰⁴ Vgl. Diakon T 296f. (29ff.1-9): „Haben wir draußen in der Pfarrei keine Schwierigkeiten. Wir hatten zusammen auch mal ein russisches Aussiedlerehepaar, die ich beide sehr gut gekannt habe. Wir hatten die Eucharistiefeier zusammen, und dann habe ich die Trauung im Gottesdienst gehabt und auch die Predigt. Das ist ein gutes Miteinander. Ich hab' es jetzt bei der Trauung erlebt – die haben auch mit einer Eucharistiefeier geheiratet. Da ist dann der Spiritual – mit dem zusammen – wir haben uns mit dem zusammengesetzt und haben abgesprochen wie, oder wo, oder was. Die Vorbereitung für den Gottesdienst habe ich gemacht, und hab' mit ihm das abgesprochen, so dass ich von meiner Seite aus von ihm die Rückmeldung gekriegt habe – für ihn war es auch so o.k. Ich kann mich da zurücknehmen, wenn ich merk' – das ist für mich kein Problem, da sage ich mir: Meine Hauptaufgabe sollte nicht das Liturgische sein. Es ist wichtig auch, aber wenn da ein Priester da ist, kann ich ohne weiteres mich da zurücknehmen.“

⁸⁰⁵ Vgl. Diakon M 198 (15-21): „[...] das ist für mich auch kein Thema. Als erstes sage ich denen: Klärt ihr das ab! Ich möchte mich da nicht einmischen, wenn's außerhalb ist. Ist es bei uns – war's auch zweimal gewesen – dann sage ich: Gut, ich spreche mit dem Pfarrer – dann mach' ich's. Dann sage ich: Die wünschen eine Eucharistiefeier, ich soll aber trauen – die Trauung selbst durchführen. Das ist überhaupt kein Problem. Da ist die Absprache da. Da ist er auch nicht irgendwie bö's. Da sind wir wirklich auf einer vertrauensvollen, guten, harmonischen Beziehungsebene, wo wir sagen: Der, der angefragt wird, der traut.“ – Von einem unproblematischen Verhältnis mit dem Pfarrer spricht in diesem Zusammenhang auch Diakon R: „Den Fall hab' ich schon ab und zu mal gehabt, aber es kommt selten vor. Gut, da muss man sich absprechen und das ist nicht unbedingt ein Problem. Mein Pfarrer akzeptiert das. Dass wir das im Rahmen einer Eucharistiefeier machen, gemeinsam – das haben wir schon öfter mal gehabt.“ Diakon R 266 (21-24).

⁸⁰⁶ Vgl. Anm. 799.

⁸⁰⁷ Vgl. Diakon O 230 (9-16): „Und bei den anderen war das so, dass da ein befreundeter Priester – die waren mit beiden befreundet, sowohl mit dem Kaplan, als auch mit dem Diakon. Da ist dann das so gemacht worden. Ob das jetzt richtig ist, ist die zweite Frage: Eucharistiefeier – und der Diakon hat in der Eucharistiefeier die Trauung gehalten. St.: Warum soll das nicht richtig sein? O.: Man könnte sagen: Das steht dir nicht zu, wenn ein Presbyter dabei ist, hast du das nicht zu machen.“

⁸⁰⁸ Vgl. Diakon S 286 (25-32.1f): „Gute Freunde – ich hab' ein paar Hochzeiten – vier oder fünf Freunde verheiratet in ganz Deutschland, von Aachen bis München bin ich da gereist. Die sich erinnert haben: Mensch, da kenn' ich einen als Bezugsperson und wir haben in der Pfarrjugend viel gemacht – und der ist Diakon und da haben die angerufen: Könntest du uns nicht trauen? Oder wenn eine Messfeier war: Könntest du nicht die Predigt halten? Und könntest du uns nicht trauen? Und dann habe ich auch getraut, wobei das gegen die bestehende Liturgie gewesen ist. Das soll normal der Vorsteher machen, aber ich muss sagen – das war zweimal der Fall. Wobei zweimal der Priester keine Probleme damit gehabt hat. Der hat gesagt: Du kennst die – traust die auch. Und ich hab' da kein Problem mit. Von daher habe ich immer gute Erfahrungen gemacht.“

hat, ansonsten aber assistierend dem Presbyter zur Seite stand. Dies scheint bei Diakon O nicht im Blick, der die übrigen Trauungen nur außerhalb der Messfeier gestaltet hat.⁸⁰⁹

Dass die assistierende Rolle des Diakons eine praktizierte Alternative ist, zeigen die Diakone B und P, jedoch mit unterschiedlicher Bewertung. Diakon B macht sich stark für die assistierende Rolle des Diakons an der Seite des Presbyters in Trauung und Messe gleichermaßen, um zum einen breite amtliche Repräsentanz von Kirche zu dokumentieren, zum anderen aber auch ein Eigenprofil diakonalen Dienstes zu stärken.⁸¹⁰ In der Messe sieht er diesen diakonalen Dienst in der Repräsentanz der ihm Anvertrauten am Altar⁸¹¹, was konkret auch die Brautleute einschließt. Dass diese 'Brückenfunktion' analog auch für die diakonale Beteiligung an der Trauung selbst gerade dann gelten müsste, wenn der Diakon in die Vorbereitung der Brautleute involviert war oder sie mit ihm durch Seelsorge oder persönlich bekannt sind, wird von Diakon B zwar praktiziert, aber nicht explizit benannt. Was als Brückenfunktion von den Diakonen in der Messe als wichtige Dimension ihres liturgischen Handelns bewertet wird⁸¹², scheint für die Bedeutung ihres Handelns in der Trauung keine Rolle zu spielen. Dies wird in der Gesamtbewertung des empirischen Befunds zu thematisieren sein.⁸¹³ Ein bestätigendes Beispiel hierfür ist Diakon P, der seine auf die liturgische Assistenz begrenzte Rolle in der Trauung⁸¹⁴ als unbefriedigend einstuft. Um seiner Beziehung (z.B. in der eigenen Familie) bzw. seiner Verbindung zum Brautpaar gerecht werden zu können, ist es für ihn wichtig, über die Assistenz hinaus zumindest den Verkündigungsauftrag zu erhalten.⁸¹⁵

⁸⁰⁹ Vgl. Diakon O 230 (8f): „[...] von den sechsundzwanzig hab' ich vierundzwanzig mit Wortgottesdienst gemacht.“

⁸¹⁰ Vgl. Diakon B 22 (20-30): „Und ich denke auch, dass durch die verschiedenen Möglichkeiten, die ja angeboten sind, d.h. also, von der Trauung innerhalb der Eucharistiefeyer oder im Wortgottesdienst – und dass da eigentlich das schon gut ist, dass wir uns da auch nicht auseinanderdividieren, also der Priester und der Diakon. Ich meine – das ist klar – wenn ich eine Trauung alleine halte, dass du natürlich – sagen wir mal – stärker wieder in das Bild eines Priesters mit reinkommst, ist klar, weil du hast ja ein Gewand, du hast eine Stola. Aber – sagen wir mal – das ist uns einfach ein Anliegen, dass wir auch vieles gemeinsam machen. Nicht unter dem Hintergrund, jetzt haben die beide Zeit, sondern es geht einfach da drum, dass – das dauert halt mal, dieses Bild zu entwickeln – dass du eben nicht der Ersatzpriester bist. Das ist eine Sisyphusarbeit letzten Endes.“

⁸¹¹ Vgl. Anm. 350.

⁸¹² Vgl. Kapitel 9.2.

⁸¹³ Vgl. Kapitel 10.

⁸¹⁴ Vgl. hierzu *Der liturgische Dienst des Diakons* 117. Zusätzlich zu den Diensten des Diakons in der Messe lädt er die Zeugen zum Herantreten ein und hält die Ringe bereit. Im Hochgebet achtet er auf den besonderen Einschub.

⁸¹⁵ Vgl. Diakon P 244 (1-8): „Da war ich bisher immer nur liturgischer Kleiderständer, weil auf dem Land ist es üblich, dass es im Rahmen einer Eucharistiefeyer sein wird oder sein sollte. Und da bin ich nie angefragt gewesen – hab' da nur assistiert, wobei vom Sakramentenverständnis her sich ja die Eheleute das Sakra-

Darüber hinaus gibt es auch einige, die mit Trauungen innerhalb der Messe überhaupt keine Berührung haben (z.B. die Diakone J⁸¹⁶ und N⁸¹⁷). Während aber die Diakone J und N von sich aus den Sinn ihres Mitwirkens in solchen Feiern in Frage stellen, scheitert Diakon E an der Kooperation mit seinem Pfarrer. Zwar wäre es für E vielleicht noch denkbar, den Verkündigungsauftrag zu erhalten, mehr aber nicht.⁸¹⁸

In der Frage nach dem Verhältnis von Trauung innerhalb der Messe und adäquater diakonaler Beteiligung zeigen sich insgesamt auffällige Diskrepanzen, die weiter zu verfolgen sein werden. Die Unzufriedenheit über eine rein assistierende Rolle des Diakons in der Trauung steht in Spannung zur Brückenfunktion des Diakons im Hochgebet der Eucharistie (wie bereits erwähnt). Widersprüchlich ist ebenfalls die Option diakonaler Vorsteherfunktion bezüglich der Trauung innerhalb der Messe zur ekklesialen Ordnung, die theologische Stringenz in der amtlichen 'repraesentatio' gerade im sakramentalen Vollzug garantieren will, was auch einer dramaturgischen Stringenz von Liturgie stärker entspricht.

9.4.6 Strategie – die liturgische Handlung

Obwohl eine ganze Reihe konkreter Handlungsweisen der Diakone in Reaktion auf die besprochenen Bedingungen bereits dargestellt wurden, gilt es mit den Aussagen einiger Diakone noch einmal direkt auf die liturgische Handlungsebene zu blicken und diakonale Selbstwahrnehmung offen zu legen.

Diakon A, der durch die eigene Berufs- und Familienerfahrung ein hohes Maß an Sensibilität gerade in schwierigen Situationen für sich in Anspruch nimmt⁸¹⁹, zielt eine besondere Authentizität im Han-

ment spenden. Und auch Pfarrer oder Diakon – wir eigentlich nur assistieren und da hätte ich manchmal schon gerne gesagt: Gut, das war jetzt meine Schwester, oder das ist eine gute Bekannte – ein Arbeitskollege oder sonst irgendwer – hätte ich schon gerne wenigstens die Worte gesprochen und nicht bloß da beigestanden, damit ich halt dabei war.“

⁸¹⁶ Vgl. Diakon J 160 (8ff.): „Wenn einer das rein katholisch macht, dann ist die Messe dabei. Und da ist dann eh ein Priester. Was soll ich da? Dass Priester und Diakon – das hab' ich in all den Jahren noch nicht erlebt.“

⁸¹⁷ Vgl. Anm. 752.

⁸¹⁸ Vgl. Diakon E 65 (23f.): „Nein, nein, nicht denkbar. Außer die würden sagen – bewusst: Wir wollen, dass der Diakon dabei ist, dass ich die Predigt mach' oder wie auch immer.“

⁸¹⁹ Vgl. Diakon A 12f. (33.1-5): „Also dieses Vermittelnde, was der jetzt zu geben hat – und diese, diese, die müssen spüren: Aber wenn wir das jetzt alles vergessen – eigentlich ist da einer, den könnten wir mal fragen, wenn es kracht bei uns. Oder den können wir immer angehen, wenn irgendetwas ansteht oder so. Und von dem sind wir in keiner Weise belehrt worden, und der hat auch nicht gefragt, wie oft ward ihr vor der Hochzeit zusammen. So ein Quatsch! So ein Quatsch!“

deln durch eigene Betroffenheit an.⁸²⁰ Das Ernst-Nehmen des Gegenüber mit all den Bedingtheiten und Brüchen ist hierbei entscheidend.⁸²¹ Dies wird spürbar vor allem in der Verkündigung, aber auch in einem vertiefenden Handeln auf ritueller Ebene.⁸²² Um dies adäquat bewerkstelligen zu können, benötigt er die entsprechende Beziehungsebene.⁸²³ Ein 'beziehungsloser Trauungsbetrieb' mit einer effektreichen Verkündigung und viel „Drumherum“, wie er ihn von speziellen Orten her kennt, wäre für ihn deshalb undenkbar.⁸²⁴ Seine persönliche Option geht über sein bisheriges Handeln hinaus; dies bezieht sich zum einen auf die Intensität des eigenen liturgischen Handelns, aber auch auf die lebensbegleitende Rolle, die er in seinem Aufgabenbereich als Trauungsvorsteher über den Gottesdienst hinaus sieht.⁸²⁵ Die Erfahrungen mit besonderen Situationen und Konstellationen, die Diakon A benennt, spielen auch für Diakon Q eine Rolle, wenn er aus der eigenen Familienerfahrung und persönlicher Beziehung heraus in der Geschiedenenproblematik als Seelsorger bevorzugt wird.⁸²⁶ Des Weiteren zeigt Diakon A eine Sensibilität für gestufte Kirchlichkeit, die auch das Handeln von Diakon F kennzeichnet, der durch seinen Beruf als Lehrer Vertrauenswürdigkeit ausstrahlt.⁸²⁷

Neben Diakon A ist es vor allem Diakon K, der in seinem liturgischen Vollzug auf persönliche Betroffenheit und Authentizität expliziten Wert legt. Symbolhandeln und Verkündigung sind bei ihm

⁸²⁰ Vgl. ebd. 12 (13ff): „Und die müssen auch spüren: Halt! Der spricht jetzt nicht nur, sondern dem kommen vielleicht jetzt selber die Tränen – oder so.“

⁸²¹ Vgl. ebd. 13 (5-13): „Oder auch, und das habe ich zwei-, dreimal schon machen können, Geschiedene zu trauen; das waren dann solche – diese Fälle, die man kirchenrechtlich klären kann. Auch hier zu vermitteln: Trotz vieler Verwundungen ist mir das Heil zugesagt. Ich mache ja da im Grunde genommen nichts anderes, als wenn hier eine 28-jährige psychisch behinderte Frau sitzt, die fünf Anläufe genommen hat, wo ich irgendwo mitkriege, wie oft die eigentlich missbraucht wurde. Und endlich ist einer da, der sie ernst nimmt. Und der gibt ihr, was sie hier braucht. Und der will nichts von ihr. Also das ist ja auch tiefes Geschehen, hat sehr viel mit Achtung zu tun. Gut.“

⁸²² Vgl. ebd. 12 (15-18): „Also dieses Hineinnehmen, auch dieses – ich habe ja keine Stola, die ich einfach so drüberlege. Die wird dann runtergenommen. Ich mach' einen richtigen Knoten und dann seh'n die halt, wir sind wirklich ganz stark verbunden – weil es kommt nicht auf die Stola bei mir an, sondern auf die Verbindung. Das sind so Sachen, die ich gerne mache.“

⁸²³ Vgl. Anm. 125 und 746.

⁸²⁴ Vgl. Diakon A 12 (26-33): „Mit ein bisschen Wehmut – nicht weil ich es nicht mache, sondern weil mir es zu sehr hochgehoben ist – sehe ich so die Trauungen in der Wallfahrtskirche. So gut der Pater predigt – wer ihn kennt, weiß, dass es häufig auch dieselben Predigten sind. Und da wird etwas – sage ich mal – in eine Film-Szene gebracht, die die Tiefe nicht vermittelt. Wenn es eine Ebene wäre, wo ich sage, das ist auch eine Tiefe, dann ist das o.k. So wie ich einfach sagen muss, Bachs Fuge ist dem Bachliebhaber etwas Tolles, so sage ich Ihnen, meinen Verdi begreift der Bachliebhaber nicht. Dann kann ich das einordnen. Das ist mir dann zu viel – ich sag' es mal so hart – das Drumherum.“

⁸²⁵ Vgl. ebd. (24f): „Ich würde mir wünschen, ich könnte da mehr machen. Das hat seine Grenzen, zeitlich.“

⁸²⁶ Vgl. Anm. 664.

⁸²⁷ Vgl. Anm. 739 und 740.

stärker eine Einheit⁸²⁸ und können zum Teil die liturgische Zeichenhaftigkeit bedenklich überlagern.⁸²⁹ Während die Verkündigungsebene stark von seiner sozialpädagogischen Herkunft geprägt ist⁸³⁰, versteht er sich in seiner Rolle als Zeuge und Vermittler des Segens Gottes in einer ekklesialen Funktion, die für ihn aber wie schon bei der Taufe⁸³¹ stark durch Integration in die Fei ergemeinde gekennzeichnet ist und zugunsten des Brautpaares zurücktritt.⁸³² Allerdings versucht er im rituellen Vollzug der Trauung persönliche Differenzen mit theologischen Implikationen durch textliche Veränderungen zu thematisieren⁸³³, wie er es ebenfalls in der Taufe praktiziert.⁸³⁴ Seine Anfrage an die liturgischen Texte betreffen dabei unterschiedliche Ebenen. Zum einen scheint es um sprachliche Differenzierung zu gehen, die für ihn im liturgischen Text zu wenig zum Ausdruck kommt. Hier stellt sich die Frage, ob das Weglassen der von ihm problematisierten Aussage („bis der Tod uns scheidet“⁸³⁵) eine adäquate Lösung ist. Die Strategie wirkt zweifelhaft, weil ein wichtiger Aspekt von Ehe im Vermählungsspruch verloren geht. Auf einer zweiten Ebene aber liegt ein fundamentaleres Problem mit dem theologischen Verständnis von Unauflöslichkeit zugrunde, das in Diskrepanz zum sakramentalen Gehalt von Ehe steht. Unabhängig von der Frage, ob Diakon K in Diskrepanz zur kirchlichen Lehre steht und deshalb sein Vorsteherdienst in der Trauung bzw. seine Zeugenschaft nur defizitär ausgeübt werden kann, zeigt sich hier wieder das Sprachenproblem, das K auch im Vollzug der Tauffeier beschäftigt hat.⁸³⁶

Diakon B, der durch seine Assistenz mit dem Pfarrer bei Trauungen innerhalb der Messe eine amtliche Vollform ekklesialen Handelns präferiert⁸³⁷, sieht den Diakon im Vorsteherdienst in der Trauung

⁸²⁸ Vgl. Anm. 760.

⁸²⁹ Vgl. Anm. 761.

⁸³⁰ Vgl. Anm. 759.

⁸³¹ Vgl. Anm. 690.

⁸³² Vgl. Diakon K 168 (1f.): „Aber auch da stelle ich mich ganz auf die Seite. Da sage ich klar, dass ich heute nur Zeuge bin und den Segen spreche. Das Sakrament hier spendet sich das Ehepaar selbst.“

⁸³³ Vgl. ebd. (13-22): „Genauso wie ich mich weigere zu sagen: Wollt ihr euch – wollt ihr zusammenbleiben, bis der Tod euch scheidet? Mit mir gibt es solche Feiern nicht. Ich möchte solche wichtigen Dinge benennen, so dass jeder etwas für sich mitnehmen kann. Ich kann sagen: Wollt ihr mitarbeiten – seid ihr mit mir dagegen, dass Geld nicht den höchsten Stellenwert hat, z.B.? Oder in der Trauung versuchen wir: Was könnt ihr euch wirklich versprechen? Meine Erfahrung ist, ich habe ja viel mehr Scheidungsgespräche als Trauungsgespräche. Wollt ihr zusammenbleiben, bis die Liebe stirbt? Weil, die hört nicht einfach auf. Ich kenn’ so viel’ alte Leute, wo einer gestorben ist, die sich trotzdem über den Tod hinaus immer noch lieben. Und ich kenn’ so viele, die sich scheiden lassen, bei denen die Liebe einfach abgestorben ist.“

⁸³⁴ Vgl. Anm. 691.

⁸³⁵ Vgl. *Die Feier der Trauung*, Kapitel I, 21.23.

⁸³⁶ Vgl. Kapitel 9.3.2.

⁸³⁷ Vgl. Anm. 810.

außerhalb der Messfeier in großer Nähe zum presbyteralen Amt. Das ekklesiale Bild amtlicher Kooperation, das Diakon B in der Messe wichtig ist, wird in der Trauung ohne Eucharistie von einem starken Vorstehereindruck im diakonalen Handeln abgelöst.⁸³⁸ Die uneingeschränkte Traubefugnis von Diakon B innerhalb der Seelsorgeeinheit unterstützt bei dem jeweiligen Paar schon in der Vorbereitung einen entsprechenden Eindruck.⁸³⁹ Im liturgischen Geschehen wirkt Diakon B durch aktive Beteiligung der Feiergemeinde dem entgegen. Bereits in der Gottesdienstvorbereitung ist das Brautpaar eng eingebunden. Die Verantwortung liegt für Diakon B beim Paar selbst⁸⁴⁰, das häufig schon mit konkreten Vorstellungen zu ihm kommt.⁸⁴¹ Im Gottesdienst selbst wird nicht nur die Lektorentätigkeit auf mehrere Personen verteilt, auch im musikalischen Bereich achtet Diakon B auf besondere Kreativität.⁸⁴² Insgesamt scheint Diakon B in seinem Seelsorgebereich durch seine Assistenz in der Trauung innerhalb der Messe und durch das eigenständige Handeln außerhalb der Eucharistie auffallend präsent. Auch dies dürfte seinen Teil zu einer starken Stellung des Diakons in der Wahrnehmung der Gemeinde beitragen.

Schließlich ist noch auf Diakon C zu verweisen, der sein Handeln in der Trauung durch eigene Erfahrung geprägt, aber auch durch größere Freiheit im Rahmen der Trauung ohne Messe gekennzeichnet sieht.⁸⁴³ Besonders das zweite Kriterium erweist sich als vordergründiges Symptom. Verkündigung innerhalb oder außerhalb der Messe hat aus liturgischer Perspektive keinen unterschiedlichen Gestaltungsrahmen. Diakon C hat hier eher Schwierigkeiten mit der Kooperation bzw. noch genauer mit dem kooperierenden Presbyter in der Messe. Gleiche Erfahrungen konstatiert er auch

⁸³⁸ Vgl. Diakon B 22 (24ff.): „*Ich meine – das ist klar – wenn ich eine Trauung alleine halte, dass du natürlich – sagen wir mal – stärker wieder in das Bild eines Priester mit reinkommst, ist klar, weil du hast ja ein Gewand, du hast eine Stola.*“

⁸³⁹ Vgl. *ebd.* 23 (17ff.): „*[...] erst das Ehevorbereitungsprotokoll, in eigener Regie. Ich habe ja auch die allgemeine Traubefugnis und kann auch das mit den ganzen Dispensen usw. – was in meinem Zuständigkeitsbereich liegt – geben.*“

⁸⁴⁰ Vgl. *ebd.* (20-25): „*D.h., die kriegen eine Hausaufgabe mit heim, wo sie sich bis zu diesem Treffen dann entscheiden müssen – also ich lege sehr großen Wert darauf, dass das Brautpaar sich in diese Geschichte einbringt. Ich bin nicht derjenige, der was präsentiert – ja – sondern ich sag' es immer zu denen: Das ist eure Hochzeit. Meine war vor 23 Jahren – ja – eure Hochzeit! Und ob die gelingt oder nicht gelingt, hängt auch zum großen Teil auch von euch ab.*“

⁸⁴¹ Vgl. *ebd.* (29-32): „*Ich erfahre jetzt, dass viele auch da schon fit sind. Die bringen schon oft Sachen mit, wo sie sagen: Mensch, haben Sie etwas dagegen, oder hast du etwas dagegen, wenn wir das so und so machen. Und das ist schon mal ein guter Ansatzpunkt, d.h., sie haben sich schon Gedanken gemacht darüber.*“

⁸⁴² Vgl. *ebd.* (25f.): „*[...] will wissen – wer liest was vor, was soll vorgelesen werden, singt der Chor, kommt eine Band oder, oder, oder.*“

⁸⁴³ Vgl. Anm. 782.

bei den Paaren, die ihn als Vorsteher anfragen.⁸⁴⁴ In der Trauung ohne Eucharistie kann er die Verkündigung so gestalten, wie er sie für die konkrete Fei ergemeinde als adäquat erachtet.⁸⁴⁵

9.4.7 Strategie – Ehevorbereitung

Ein letzter Blickwinkel richtet sich auf das diakonale Handeln in der Vorbereitungsphase auf die Trauung. Wie im vorangegangenen Kapitel bei Diakon B bereits angeklungen, verquickt sich liturgische mit inhaltlicher Vorbereitung, ja kann die liturgische Vorbereitung didaktischer Rahmen für inhaltliche Vermittlung sein.⁸⁴⁶ Hier erweist sich das eigene Erfahrungsfeld 'Familie' als Vorteil des Diakons, das in die Verkündigung der Trauungsliturgie hineinwirkt⁸⁴⁷ und so etwas wie Lebensbegleitung der jungen Familie durch den Diakon nahelegt, die Diakon B auch aktiv anbietet.⁸⁴⁸ Ähnliche Optionen diakonaler Lebensbegleitung waren schon bei Diakon A zu beobachten.⁸⁴⁹

Diakon L benennt die familiäre Erfahrung des Diakons als Hilfe gerade in der Ehevorbereitung⁸⁵⁰ am stärksten. Über die liturgische und inhaltliche Vorbereitung von Trauung und Hochzeit hinaus kann er konkrete Hilfestellung für den Ehe- und Familienalltag mit auf den Weg geben. Die eigene Familienerfahrung macht seine Ratschläge und Beispiele glaubwürdig. Gelingen oder auch nur der Versuch christlich-religiöser Alltagsgestaltung am Beispiel der eigenen Familie gewinnt so realistische Konturen. Dies ist für Diakon L der große Vorteil des verheirateten Diakons.⁸⁵¹ Ob es sich beim 'Charis-

⁸⁴⁴ Vgl. Anm. 781.

⁸⁴⁵ Vgl. Diakon C 44 (19-23): „*Da versuche ich dann auch, als Geschenk einen Clown mit einem Blumenstrauß, den ich schon besorgt habe, auch zu schenken. Und dann ein passendes Evangelium eben zu suchen, dass das auch passt. Denn da sind von der Verwandtschaft her sicherlich einige dabei, wo ich denke, da muss man gucken, dass man die Kurve kriegt.*“

⁸⁴⁶ Vgl. Diakon B 23f. (32f.1f.): „*Und dann wird das mit den Brautpaaren geübt. Anhand des Rituale gehen wir das Ganze durch, und dann wird das Ganze erklärt, warum das so ist und wieso, und dann werden die Texte ausgesucht. D.h., die sind voll mit in diesem Geschehen mit drin – gemeinsamer Prozess.*“

⁸⁴⁷ Vgl. Anm. 762.

⁸⁴⁸ Vgl. Diakon B 24 (2-7): „*Und danach dann halt – so dass das, wenn die Brautleute das wollen und am Ort wohnen bleiben, schon dann weitere Besuche dann gemacht werden. Wieder so ein Kontinuum, na so, du bist dabei irgendwo, d.h. so quasi, wenn die dann – die Leute – mit ihren kleinen Kindern einkaufen, guck, da läuft der Mann, der dich getauft hat, da läuft der Mann, der uns getraut hat. Du bist nicht irgendwo schwebend, sondern du bist da drin und hältst da auch die Familie. Das ist so.*“

⁸⁴⁹ Vgl. Anm. 819 und 825.

⁸⁵⁰ Gleiches sieht Diakon L für die Taufkatechese gegeben.

⁸⁵¹ Vgl. Diakon L 181 (12-28): „*Und ich denke, da kann ich recht gut darauf aufmerksam machen, weil ich aus meiner Familie erzählen kann. Mit den Kindern – wie die das erleben, wie die das auch in der Familie erleben. Wenn z.B. gebetet wird, wenn man Kreuzzeichen macht, wenn man fortgeht, oder wenn die Kinder heimkommen und man begrüßt sie. Und man sitzt am Tisch zusammen – da legen wir unheimlich viel Wert darauf, dass wir gemeinsam essen. Lieber später essen, wenn die Kinder wieder alle da sind von der Schule, oder wo sie auch sind. Dass man gemeinsam essen kann – da legen wir unheimlich viel Wert darauf.*“

ma' der Familienerfahrung allerdings um ein typisch diakonales Spezifikum handelt, muss wie schon an anderer Stelle angefragt werden.⁸⁵²

Eine ähnliche Anfrage lässt sich an die Ausführungen von Diakon H stellen. Auch er sieht ein 'Charisma' in der Erfahrung eigener Familie und im Erleben eines gemeinsamen Glaubenswegs in Ehe und Familie. Seine eigene Konversion vor der Trauung macht ihn – seiner Einschätzung nach – gerade für konfessionsgemischte Paare besonders prädestiniert.⁸⁵³ Auch Diakon J, der nur mit konfessionsgemischten Trauungen in Berührung kommt⁸⁵⁴, sieht die eigene Familienerfahrung als Vorteil. Der „besondere Blick für die Wirklichkeit“ schafft Gesprächsvertrauen.⁸⁵⁵ Prägend für Diakon J ist hierbei die erfahrene Ablehnung unverheirateter Amtsträger als Gesprächspartner. Dies spricht stark für die besondere Chance des verheirateten Seelsorgers.⁸⁵⁶ In gleicher Argumentationslinie nennt auch Diakon S die eigene Familienerfahrung als Hilfe in der Ehevorbereitung. Explizit bezeichnet er die Vorbereitung auf die eigene Trauung als Vorteil.⁸⁵⁷ Interessanter Nebenaspekt ist sein Auftrag bei allen auswärtigen Trauungen das Trauungsprotokoll zu erstellen. Auf diese Art und Weise lernt er auch viele Paare kennen, die in der Gemeinde weniger beheimatet sind. So gelingt es ihm den Blick über die Kerngemeinde hinaus zu weiten, bewusst diesen Paaren aber auch christliche Wertschätzung von Ehe und Familie zu vermitteln.⁸⁵⁸ In diesem Zusammenhang sei auch noch einmal auf Diakon F ver-

Manchmal gelingt es auch nicht, aber wenn's geht, machen wir das schon – und solche Dinge. Und da wird auch vorm Essen gebetet, egal ob das warm oder kalt ist. Und die Kinder, die erinnern einen da selber dran. Man braucht da nicht zu sagen: Jetzt wird gebetet, sondern die fangen auch selber an. Und solche Beispiele kann man sehr gut beim Taufgespräch bringen, dass diese Beziehung zu Gott gelebt werden muss. Dass man nicht einfach sagen kann, das ist was Getrenntes, da glaube ich: Da ist Religiosität angesetzt, und da ist mein Leben angesetzt. Sondern das gehört beides zusammen. Das ist untrennbar. Und ich denke, da ist eine große Aufgabe möglich, dass das der Diakon vermitteln kann. Gerade im Taufgespräch, gerade in Trauungsgesprächen auch – da sehe ich schon große Möglichkeiten, große Chancen.“

⁸⁵² Vgl. hierzu Kapitel 10.

⁸⁵³ Vgl. Anm. 778.

⁸⁵⁴ Vgl. Anm. 771.

⁸⁵⁵ Für Diakon J ist dieser „Blick des Diakons für die Wirklichkeit“ diakonales Charisma durch die Familienerfahrung und auch Argument für 'viri probati'. – Vgl. Anm. 302.

⁸⁵⁶ Vgl. Diakon J 151 (12-15): „Ich wollte ein Gespräch haben, aber sind sie verheiratet? Und wenn ich dann sage: Ja. Gut, dann bleibe ich. Und wenn nicht, gehn sie wieder. Die wollen mit keinem Zölibatären über bestimmte Dinge reden. Das ist mir nicht nur einmal passiert. Also da hat der Diakon eine Chance.“

⁸⁵⁷ Vgl. Diakon S 286 (17-23): „Oder wie ich seiner Zeit das Ehevorbereitungsgespräch erlebt hab' von meinem Pfarrer, wie ich Ehe erlebe, wie ich Kinder in der Ehe erlebe, ist ja noch mal was anderes, wenn man verheiratet ist. Und plötzlich kommen Kinder – das ist noch einmal eine andere Situation, wie ich Ehe überhaupt – wie ich dazu stehe. Das ist ja nicht einfach ein bürgerlich-rechtlich geschlossener Vertrag, sondern das ist ja weitaus mehr. Und das hab' ich versucht, mit den Leuten zu erörtern und zu klären, und hab' eigentlich immer ein gutes Gefühl gehabt.“

⁸⁵⁸ Vgl. ebd. 285f. (33.1-12): „Aber wir als Gemeinde – und ich meine, das wird wahrscheinlich auch in den anderen Stadtgemeinden ähnlich sein – wir haben zwar doch das eine oder andere Traugespräch gehabt. Aber

wiesen, der durch seinen Lehrerberuf noch Kontakt zu ehemaligen Schülern hat, die weniger ekklesial sozialisiert sind. Sensibel für solch gestufte Kirchlichkeit, ist es ihm wichtig, gerade in vorbereiteten Gesprächen keine 'Examens-Situation', sondern eine Atmosphäre des Vertrauens zu schaffen.⁸⁵⁹

9.5 Problemfeld Krankensalbung

Das Sakrament der Krankensalbung im Zusammenhang diakonalen Handelns von vornherein als Phänomen 'Problemfeld' zu klassifizieren, liegt an der Diskrepanz, die sich durch die ekklesiale Ordnung, zum Teil auch durch die theologische Diskussion und die diakonale Situation vor Ort ergibt. Aus unterschiedlichen Gründen drängen Diakone in den sakramentalen Vollzug der Krankensalbung oder fühlen sich durch die Situation zum Handeln gedrängt, obwohl nach ekklesialem Recht und kirchlicher Lehre nur der Bischof oder Presbyter den Vorstedherdienst in der Feier der Krankensalbung wahrnehmen kann.⁸⁶⁰ Während seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und verschärft durch die Wiedererrichtung des Diakonats als eigenständiger Dienst die Diskussion auch auf theologischer Ebene um die Krankensalbung und ihren Vorstand nicht verstummt⁸⁶¹, orientiert sich die ekklesiale Ordnung an den Beschlüssen der 14. Sitzung des Tridentinums.⁸⁶² Im dritten Hauptstück wird vom Trienter Konzil das neutestamentliche Zeugnis (Jak 5,14)⁸⁶³ und die dortige Erwähnung der Presbyter ausschließlich auf die Bischöfe und Priester bezogen, gegen eine Interpretation, die in den 'Presbytern' nur die 'Ältesten' der Gemeinde sieht.⁸⁶⁴ Das Zweite Vatikanische Konzil beschäftigt

die haben irgendwo geheiratet. Da war ich vom Administrativen her zuständig, dass wir das Protokoll erstellt haben und dann weiterleiten. Und dann haben wir das Gespräch geführt – nicht nur wegen dem Protokoll – weil mir das schon wichtig war, dass ich mit denen ins Gespräch komm'. Das hat zwei Gründe gehabt – ich hab' die meisten noch nicht gekannt. Das waren irgendwelche junge Leute, die in der Pfarrei gewohnt haben – einfach zugezogen sind und an der Uni studiert haben – es war sowieso ein Problem, Studentenanbindung in der Gemeinde. Mir war es wichtig, dass ich mit denen ins Gespräch gekommen bin, dass ich sie vielleicht einmal kurz kennen gelernt hab, auch über die Ehe ins Gespräch zu kommen – über die christliche Ehe. Ich hab' das immer zu ergründen ersucht – oder auch meine Denkweise in der Angelegenheit.“

⁸⁵⁹ Vgl. Anm. 784.

⁸⁶⁰ „omnis et solus sacerdos“. Can. 1003 § 1 CIC 1983.

⁸⁶¹ Vgl. besonders die Bemühungen der Würzburger Synode (1971-1975) – vgl. hierzu Kapitel 4.2.1.

⁸⁶² Die 14. Sitzung des Konzils von Trient (25.11.1551) beschäftigte sich mit den „heiligsten Sakramenten der Buße und der letzten Ölung“.

⁸⁶³ „Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben.“

⁸⁶⁴ „Nam et ostenditur illic, proprios huius sacramenti ministros esse Ecclesiae presbyteros [...], quo nomine eo loco non aetate seniores aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per »impositionem manuum presbyterii«“. DH 1697. – Vgl. hierzu entsprechend auch canon IV „über die letzte Ölung“ der 14. Sitzung (DH 1719). – Das Konzil von Trient spricht von 'propriis mini-

sich mit der Krankensalbung in SC 73-75, wobei es hier ausschließlich um die Frage nach der bewussten Feier als Krankensakrament und ihrem liturgischen Vollzug geht. Die Vorsteherthematik wird nicht angerissen und auch bei den Aussagen über den Diakonat (vor allem in LG 29) ausgespart. Somit bleibt die Regelung durch das Konzil von Trient unberührt und weiterhin bindend.⁸⁶⁵ Da aber die Betreuung der Kranken „zu den wichtigen Aufgaben des Diakons“⁸⁶⁶ gehört, unterstreicht die *Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz* die Rolle des Diakons in der Krankensalbung und sieht ihn als Vermittler des Presbyters und als Assistent in der Feier.⁸⁶⁷ Besonders Diakone, die von ihrem Aufgabenfeld teilweise oder ausschließlich in der Alten- und Krankenseelsorge zum Einsatz kommen, sind mit der Krankensalbung konfrontiert und erfahren nicht immer die Möglichkeit kooperierenden Miteinanders mit einem Presbyter.⁸⁶⁸ Dies hat natürlich unterschiedliche Gründe (vgl. die folgenden Kapitel). Doch selbst die geringer betroffenen Diakone (zumindest unter den zwanzig interviewten Ständesvertretern) sind durch anhaltende Diskussionen mit der Krankensalbung als diakonalem Problemfeld konfrontiert und positionieren sich auf die eine oder andere Weise.⁸⁶⁹ Dies ist im Folgenden genauer zu betrachten.

stros' und nicht von 'ordinarios ministros', was die Abgrenzungsabsicht des Konzils zu einem Dienst von laikalen Ehrenmännern der Gemeinde unterstützt. „Eigentlicher Spender« bezeichnet nicht »ausschließlicher Spender«, so R. Puza, der diese Formulierung im CIC 1983 vermisst, obwohl sie in der Vorbereitung zum CIC diskutiert worden sei. „Im Hinterkopf hatte man dabei auch die von den deutschen Bischöfen an den Heiligen Stuhl gerichtete Forderung, daß das Sakrament auch durch den Diakon verwaltet werden dürfe.“ R. Puza, *Der liturgische Leitungsdienst* 260. – Bereits ein gutes Jahrhundert vorher (22.11.1439) hatte das Konzil von Basel-Florenz im Armenierdekret 'Exsultare Deo' in Bezug auf die 'extrema unctio' die Vorsteherfrage im Kontext von Jak 5,14f. behandelt: „Minister huius sacramenti est sacerdos.“ DH 1325. – Hier ist nur von 'minister' die Rede. – Der CIC 1983 schließt hier indirekt an, wenn er 'sacerdos' den Vorzug vor 'presbyter' gibt. Vgl. can. 1003 CIC 1983. – Das von Weier (vgl. J. Weier, *Der Ständige Diakon* 114f.) als Rückschritt bewertete „et solus“ (vgl. Anm. 860) allerdings macht die Einschränkung auf das episkopale und presbyterale Amt eindeutig.

⁸⁶⁵ Vgl. *Die Feier der Krankensakramente* 80. Die liturgische Ordnung bezieht sich in der Vorsteherfrage explizit auf das Konzil von Trient.

⁸⁶⁶ *Der liturgische Dienst des Diakons* 118.

⁸⁶⁷ Vgl. *ebd.* 119f. – Vgl. hierzu auch *Die Feier der Krankensakramente* 82: „Auch die Angehörigen und Nachbarn können eingeladen werden, mitzubeten und Dienste zu übernehmen. Das gilt vor allem für die Personen, die den Kranken/die Kranke seelsorglich begleitet haben und keine Priester sind.“

⁸⁶⁸ Vgl. hierzu W. Haunerland, *Krankenpastoral* 225: „Wie in der Pfarrseelsorge wäre freilich auch für die Kranken- und Krankenhausseelsorge sicherzustellen, daß Pastoralteams mit allen Kompetenzen ausgestattet sind, die innerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches sinnvoll sind. Dies bedeutet, daß zu jedem Pastoralteam ordinierte Presbyter gehören müssen.“

⁸⁶⁹ Vgl. z.B. Diakon P 241 (5ff): „Und deswegen mein' ich, ich hab' unlängst, im Internet haben sie es heiß diskutiert – die Krankensalbung. Und da hab' ich auch hin und wieder meine Meinung an anderen Meinungen festigen können, dass es nicht unbedingt sein muss.“ – Auch Lunglmayr in seiner empirischen Untersuchung zum Diakonat stößt auf diese Diskussion und die Forderung nach diakonalem Vorsteherdienst in der Krankensalbung bei österreichischen Diakonen. Vgl. B. Lunglmayr, *Der Diakonat* 35 und 49.

| | |
|---|---|
| <i>Phänomen:</i> | Problemfeld Krankensalbung |
| <i>Ursächliche Bedingung: (ursächlich-intervenierend)</i> | Seelsorgliche Zuständigkeit Ärgernis eines zusätzlichen Spenders Handeln auf Druck des fehlenden Presbyters Handeln auf Druck der Situation Geeigneter Person |
| <i>Kontext:</i> | Theologische Problematik |
| <i>Intervenierende Bedingung:</i> | Bußthematik |
| <i>Strategien:</i> | Umgang mit dem Regelverstoß Verzicht auf problematisches Handeln |

Abbildung 17: Handlungsparadigma 'Problemfeld Krankensalbung'

9.5.1 Ursächliche Bedingung – seelsorgliche Zuständigkeit

Ein beträchtlicher Anteil der interviewten Diakone ist mit der Kranken- und Altenseelsorge innerhalb der Seelsorgeeinheit beauftragt oder ganz ausschließlich in diesen Lebensfeldern tätig. Liturgischer Vorsteherdienst in der Feier der Krankensalbung ist deshalb für sie (Diakone A, C, D, G, K, L, R und S) Konsequenz dieser seelsorglichen Zuständigkeit. Kontinuierliches seelsorgliches Handeln aufgrund der Zuständigkeit schafft notwendige Vertrauensbasis (Diakone C, D und S), geistliche Lebensbegleitung (Diakone E, L, Q, R, S, T) und enge personale Beziehung (Diakon G), die für das dichte sakramentale Geschehen in der Krankensalbung den Diakonen von hoher Wichtigkeit sind.

Besonders souverän schildert Diakon K sein Handeln, der ganz selbstverständlich der Krankensalbung vorsteht und sich dazu auch von seinem Pfarrer beauftragt fühlt. Regelmäßig bietet er im Rahmen seiner Krankenseelsorge auch die Feier der Krankensalbung an. Anfängliche Hemmnis ist dabei der Sicherheit im rituellen Umgang gewichen. Unsicherheit bestand für K mehr auf der Vollzugsebene als auf der Ebene ekklesialen Rechts.⁸⁷⁰ Daneben kommt es auch zu Feiern außerhalb der regelmäßigen Krankenbesuche im Krankenhaus z.B. im Rahmen von Hausbesuchen.⁸⁷¹ In der Bewertung des liturgischen Geschehens sieht Diakon K besonders die Wichtigkeit für sein eigenes Handeln.

⁸⁷⁰ Vgl. Diakon K 165 (6-15): „Oder ich halte einmal im Monat einen Krankenhausgottesdienst, wo ich auch Krankensalbung vollziehe. Und zwar deshalb, weil ich in dieser Station einfach zuständig bin. Es wäre merkwürdig und für die Kranken kaum nachvollziehbar – das würde auch mein Pfarrer nicht wollen – wenn ich ihn dann hole als heilige Kuh, der dann die Krankensalbung spendet. – Also ich hatte große Angst vor dieser Form. Das war ganz fremd für mich. Überhaupt die Begegnung mit Krankheit zum einen. Und dann aber auch: Darf ich das? Oder mach' ich das richtig? Oder so. Und mittlerweile feiern wir jeden ersten Freitag im Monat Krankenhausgottesdienst. Anschließend gehe ich dann von Zimmer zu Zimmer. Und da kommt's dann zum Gespräch. Und es kommt meistens eine eigene Stimmung auf. Ich frag', ob sie die Krankensalbung gespendet haben wollen. Und dann bekommen sie sie.“

⁸⁷¹ Vgl. ebd. 166 (3-6): „Er hat zum Schluss gesagt, ob ich nicht einen Hausgottesdienst bei ihm halten wollte. Natürlich bin ich darauf eingegangen, dann haben wir gesungen miteinander, im Wohnzimmer – er wollte bewusst einen Krankensalbungsgottesdienst haben. Das hatte er mal erlebt“.

Nicht die Vertrautheit oder die Begleitung stehen für ihn explizit im Vordergrund (auch wenn sie implizit für ihn Grundlage seines Handelns sind⁸⁷²), sondern die intime Spannung, die durch das sakramentale Geschehen entsteht und ihn als Seelsorger näher an die Menschen heranbringt.⁸⁷³ Nicht die seelsorgliche Zuständigkeit scheint ihm wichtig für die Krankensalbung, sondern umgekehrt der Vorstedterdienst in der Krankensalbung als Zentrum für das gesamte seelsorgliche Handeln an den Kranken.

Stark plädiert auch Diakon C für den diakonalen Vorstedterdienst in der Krankensalbung. Im Gegensatz zu Diakon K aber bleibt seine Diagnose noch auf der theoretischen Ebene, doch ist seine Situation als Alten- und Krankenseelsorger im besonderen Maß problematisch. Als Bezugsperson wird er ganz natürlich von Patienten wie vom Personal in Verantwortung für die Krankensalbung gesehen.⁸⁷⁴ Erst diese für ihn erdrückende Erwartungshaltung hat ihn zur Problematisierung der Vorstedterfrage gebracht.⁸⁷⁵ Auch Diakon A sieht sich mit Erwartungshaltungen gerade von Patienten konfrontiert. Im Gegensatz zu Diakon C geschieht dies allerdings eher punktuell, da Alten- und Krankenseelsorge nur ein Bereich seiner seelsorglichen Zuständigkeit ist. Ein weiterer Gegensatz zu Diakon C besteht im konkreten Umgang mit der Situation.⁸⁷⁶ Diakon A geht bereitwillig auf den Wunsch der Patienten ein. Das Beispiel einer Patientin, die die Rechtmäßigkeit seines Salbungsangebots hinterfragt und dann den Pfarrer als Spender wünscht, zeigt die aktive Bereitschaft des Diakons zum Regelverstoß.⁸⁷⁷ Im Fall der ablehnenden Haltung des Patienten sieht er zumindest seinen Gebetsauftrag, der

⁸⁷² Vgl. Anm. 871.

⁸⁷³ Vgl. Diakon K 165 (15-20): „*Wenn ich dann die Hand aufleg' und sag' mal so was wie – schon allein, wenn ich liebe Schwester sag', tut sich was. Und wenn ich dann sag': Wie du die Wärme meiner Hand spürst, sollst du die Wärme Gottes spüren. Und streichle sie dabei. Dann haben wir eine Spannung in dem Zimmer, da ist alles zugegen, was da sein muss. Das ist eine Form von Liturgie, die für mich – auch für meine Arbeit – mittlerweile ganz wichtig ist.*“

⁸⁷⁴ Vgl. Diakon C 38 (11-20): „*Und jetzt ist es so, jetzt bin ich auf Station, jetzt sagt die Schwester: Ach, gut dass Sie da sind! Gehen Sie noch einmal zur Frau Sowieso, ich glaube, die ist heute gar nicht gut beieinander. Es ist schlechter geworden und vielleicht können Sie Krankensalbung geben. Dann sage ich: Nein, das kann ich nicht. Dann sagt sie: Ja, wieso? Und dann muss ich immer wieder erklären und muss sagen: Nein, das geht jetzt nicht. [...] Das ist zunehmend ein Problem für mich, wo ich denk', was ich vorhin schon erwähnt hab': Die erkennen einen an der Stimme, wären dann noch vertraut jetzt, und das wird dann – und dann oft tue ich ja die Leute auch beerdigen und das ist ein zunehmendes Ärgernis.*“

⁸⁷⁵ Vgl. ebd. (7ff.): „*Liturgie oder Sakramentalien oder Zeichenhandlungen – was mir jetzt jüngst aufstößt, ist eigentlich die Krankensalbung. Das war früher für mich kein Thema, aber inzwischen ist es eins.*“

⁸⁷⁶ Vgl. Diakon A 14 (10-13): „*Und in dem Altenheim, in dem ich eh' bin, werde ich dann gerufen. Manche fragen explizit nach der Krankensalbung. Manchmal sind es Leute, die können gar keine Kommunion mehr schlucken. Also geh' ich hin und bete mit ihnen und nehme das Öl und salbe sie.*“

⁸⁷⁷ Vgl. ebd. 14f. (30-33.1): „*Und in einem Fall bin ich gefragt worden, und dann sagte ich: Ja, kann ich gerne machen. Nein, die Frau fragte zurück: Dürfen Sie es überhaupt? Ja, offiziell macht es zwar der Pfarrer, aber wenn Sie es wünschen, dass ich es mache, mache ich es auch. Dann hat sie sich für den Pfarrer entschieden. Da war aber auch kein Konflikt.*“

sich bis in das stellvertretende Gebet im Hochgebet der Eucharistie erstreckt.⁸⁷⁸ Seine Erfahrungen veranlassen ihn zur Option diakonalen Vorsteherdienstes in der Krankensalbung. Dies möchte er allerdings unterschieden wissen von einer generellen sakramentalen Vollmachtserweiterung für den Diakon.⁸⁷⁹

Dramatisch zugespitzt schildert Diakon D seine punktuellen Erfahrungen in der Krankenseelsorge.⁸⁸⁰ Er fühlt sich in die Vorsteherrolle durch seine seelsorgliche Aufgabenstellung in Altenheim und Krankenhaus gedrängt.⁸⁸¹ Sein Vorsteherhandeln in der Krankensalbung war punktuell aber aus der Situation heraus für ihn zwingend.⁸⁸² Patienten, die ihm als Seelsorger vertrauen, lehnen einen anderen Vorsteher in der Krankensalbung ab.⁸⁸³ Gleiches Verhalten muss auch Diakon G befürchten, wenn eine dritte Person in seiner Behinderteneinrichtung den Vorsteherdienst in der Krankensalbung einnimmt⁸⁸⁴; doch ist es ihm auch schon durch seine Assistenz in der Feier gelungen, Brückenfunktion zwischen dem kranken Gemeindemitglied und dem presbyteralen Vorsteher zu leisten.⁸⁸⁵

Nur wenige der zwanzig interviewten Diakone haben keinerlei Berührung mit der Krankensalbung. Diakon H, der in seinem bisherigen Dienst mit der Krankensalbung noch nicht konfrontiert worden ist, erklärt dies durch Doppelpräsenz in der Alten- und Krankenseelsorge. Sowohl der Pfarrer wie er

⁸⁷⁸ Vgl. Anm. 385.

⁸⁷⁹ Vgl. Diakon A 15 (16-19): „[...] aber es gehört geregelt, meine ich. Das ist nicht unbedingt ein erster Schritt einer Ausweitung in allen Bereichen, darum geht es nicht. Das gehört geregelt, weil es – es gehört zum Diakon, meine ich.“

⁸⁸⁰ Vgl. Kapitel 9.5.3.

⁸⁸¹ Vgl. Diakon D 62 (6ff): „Also Krankensalbung wäre schon für mich persönlich sehr wichtig. Aber wahrscheinlich, weil ich so unmittelbar mit diesem Dienst da verbunden bin im Krankenhaus.“

⁸⁸² Vgl. Anm. 899.

⁸⁸³ Vgl. Diakon D 56 (14-18): „Dass es mir da schon passiert ist, dass ich dann, wenn ich gesagt habe, ich darf's aber nicht, da muss ich jetzt einen Priester holen, dass da schon – bis zur Ablehnung. Bis zur Ablehnung, aber das ist normal, weil man ja ein Vertrauensverhältnis auch in dieser Zeit mit den Kranken aufgebaut hat. Da hört man ja den ganzen Lebensweg oft von diesem Menschen. Und jetzt soll auf einmal ein Fremder kommen.“ – Gleiche Erfahrungen schildert auch Diakon L: „Aber die Krankensalbung selber, die muss der Pfarrer spenden. Das sag' ich dann schon auch. In einem Fall war das so, dass er gesagt hat: Nein, da will er keine Krankensalbung. Der hat's abgelehnt. [...] Ich war der einzige, den er akzeptiert hat. Und alles andere hat er abgelehnt. So auch meinen Vorschlag mit der Krankensalbung, dass der Pfarrer da kommen muss und das spenden muss – auch das hat er abgelehnt. Und er hat gesagt: Nein, dann braucht er das nicht“. Diakon L 184 (14ff.21-24).

⁸⁸⁴ Vgl. Diakon G 105 (10.14ff): „Ich hab' mir da schon erlaubt, selber die Krankensalbung zu geben. [...] Und da war ich froh, dass ich da sein konnte. Denn sie sagen, wenn ein Fremder kommt, auch wenn es unser Pfarrer ist, von dem – den sie noch nie gesehen haben, oder mit dem sie keine Beziehung haben, dann sieht es ein bisschen anders aus.“

⁸⁸⁵ Vgl. ebd. (19-22): „Viele kriegen dann auch im Krankenhaus die Krankensalbung. Ich geh' da immer zu einem Krankenhausgeistlichen. Ich hab' ein sehr gutes Verhältnis zu den einzelnen Krankenhausgeistlichen, weil ich öfters ja reinkomme und meine Kranken besuche. Und dann gehen wir gemeinsam.“

selbst unterhalten regelmäßigen Kontakt zu den Alten und Kranken.⁸⁸⁶ Diakon H möchte hierbei nicht in Konkurrenz zum Pfarrer treten⁸⁸⁷, optiert aber bei seelsorglicher Zuständigkeit für den diakonalen Vorstedterdienst bei der Krankensalbung. Auch für ihn, der nur theoretisch mit der Problematik in Berührung kommt, steht die seelsorgliche Beziehungsebene im Vordergrund und er sieht hier den Ansatz für zukünftige Problematisierung.⁸⁸⁸

Diakon J kommt aufgrund seelsorglicher Zuständigkeit gerade nicht mit Krankensalbung in Berührung.⁸⁸⁹ Dies ist Folge kategorialer Seelsorgebeauftragung. Dagegen hat er viel stärkere Grenzerfahrung im Bereich der Buße, wo er sich durch seine seelsorgliche Zuständigkeit und die Formen konkreten Handelns wesentlich stärker involviert erlebt.⁸⁹⁰

Seelsorgliche Zuständigkeit scheint ein wichtiges Kriterium diakonaler Selbsterfahrung im konkreten Handeln zu sein. Dies führt quantitativ betrachtet in den vorliegenden Situationen häufiger zum Handeln bzw. zu Optionen 'pro' Krankensalbung. Qualitativ betrachtet trifft dieses Kriterium aber ebenso auf eine Nichtberührung mit der Krankensalbung (vgl. Diakon J) und damit auf die fehlende Problematisierung diakonaler Spende- bzw. Feiervollmacht zu.

9.5.2 *Ursächlich-intervenierend – Ärgernis eines zusätzlichen Spenders*

Aus dem Kontext seelsorglicher Zuständigkeit erschließt sich auch die für die diakonale Fragestellung nach der Krankensalbung ursächlich-intervenierend wirkende Erfahrung eines zusätzlichen Spenders. Besonders Diakon C, der expliziter Altenheim- und Krankenhauseelsorger ist, erfährt die Notwendigkeit eines außerordentlichen Seelsorgers für die Krankensalbung als Ärgernis auf unterschiedli-

⁸⁸⁶ Vgl. Diakon H 118 (20-23): „Das ist da kein Problem, dass ich vorher da war und mit den Kranken zusammen war. Und der Pfarrer kommt – der macht auch Besuche im Krankenhaus. Und vielfach kennt er die Leute aus der Gemeinde. Und dann kommt er zur Krankensalbung.“

⁸⁸⁷ Vgl. ebd. (28-31): „Ich seh' mich nicht als Konkurrent des Pfarrers und ich glaube auch nicht, dass mich der Pfarrer hier in der Arbeit als Konkurrenten sieht. Es hat jeder so seinen Platz in der speziellen Arbeit und da ordne ich mich einfach ein.“

⁸⁸⁸ Vgl. ebd. (24-27): „Ein größeres Problem ist es natürlich da, wo es anonym ist. Eher vielleicht bei den Diakonen, die Krankenhauseelsorger sind. Da muss ein Priester »eingeflogen« werden, um das machen zu können. Das ist sicher etwas ganz anderes. Oder wenn die Leute vorher keine Berührung mit der Gemeinde hatten, und dann gibt's halt einen Bruch in der Beziehung.“

⁸⁸⁹ Vgl. Diakon J 159 (13-16): „Nein, das Bedürfnis in meinem Aufgabenfeld – krank sind die Leute höchstens selten. Aber wir haben ja eine Entwicklung im Bereich der Kur- und Klinikseelsorge. In anderen Kurorten, da ist es eine ganz andere Situation. Da sind praktisch nur Kliniken. Da spielt die ursprüngliche Kur keine Rolle mehr. Aber wir in den alten Bädern haben das noch.“ – Diakon J sieht eine Veränderung in der Kurseelsorge, die auch die Frage nach der Krankensalbung neu thematisiert. Für sein konkretes Tätigkeitsfeld trifft aber noch die klassische Situation.

⁸⁹⁰ Vgl. hierzu Kapitel 9.5.7.

chen Ebenen. Zum einen sieht er sich mit dem Patientenwunsch konfrontiert, dem er nicht entsprechen kann.⁸⁹¹ Dieser Wunsch resultiert aus der Vertrautheit seelsorglicher Begleitung, die beim zusätzlich notwendigen presbyteralen Vorstedterdienst nicht vorhanden ist.⁸⁹² Zum anderen 'ärgert' Diakon C auch die Außenwirkung dieser diakonalen Begrenztheit. Dass er immer wieder neu seine Möglichkeiten, besonders aber seine Grenzen als seelsorglich Zuständiger erklären und vermitteln muss, zeigt ihm die Schiefelage von pastoraler Struktur und ekklesialer Ordnung.⁸⁹³ Dabei geht es ihm nicht um eine seelsorgliche Monopolstellung. Beziehungsebene entwickelt sich nicht nur zum Diakon, sondern auch zu einem von ihm betreuten Besuchsdienst, der in Krankenhaus und Altenheim seelsorgliche Verantwortung übernimmt.⁸⁹⁴ Konsequenterweise würde sich bei einer hauptsächlich aus der seelsorglichen Zuständigkeit heraus argumentierten Option für den Vorstedterdienst in der Krankensalbung auch die Frage nach der Salbungsvollmacht für seelsorgliche Besuchsdienste stellen, doch befinden sich solche Überlegungen nicht im Blickfeld von Diakon C. Für ihn scheint es hierbei noch den qualitativen Unterschied des ekklesialen Amtes und seines qualifizierten Verkündigungsauftrags zu geben. Die amtliche Argumentation, die im Blick auf den Presbyter zugunsten seelsorglicher Zuständigkeit von ihm in Frage gestellt wird, ist für Diakon C allerdings im Blick auf den laikalen Besuchsdienst von Bedeutung. Die Perspektiven verschieben sich für ihn entsprechend seiner eigenen Stellung. Die pastorale Argumentation unterstreicht den Wunsch nach der Teilhabe an der presbyteralen Amtsvollmacht; die amtliche Argumentation schafft diakonale Abgrenzung zu den Laienmitarbeitern.

Die Diakone D und L bewerten die Frage nach einem zusätzlichen Spender allein aus der Patientensicht.⁸⁹⁵ Dies beruht auf der konkreten Erfahrung von Ablehnung der Krankensalbung durch

⁸⁹¹ Vgl. Diakon C 38 (29-33): „Aber es ist – wie gesagt – die Sache, weil sich's aus meinem Dienst heraus entwickelt. Nicht, dass ich jetzt umgekehrt hingehe: Ich kann euch alles machen – aber, liturgisch – aber das kann ich nicht. Sondern im Gegenteil, es kommt von ihnen, weil sie sehen, der Dienst und mein Dienst ist vielleicht ein Stück weit Verkündigung, jetzt müsste die Liturgie oder die liturgische Segenshandlung noch kommen.“

⁸⁹² Vgl. ebd. (16ff.): „Und dann muss ich halt das Pfarramt anrufen oder unseren Ruheständler und die kommen dann punktuell und sagen: Ja, 140, ach das Zimmer, da drin – und fertig.“

⁸⁹³ Vgl. Anm. 874. – Auch Diakon F sieht sich mit solchem Unverständnis von außen konfrontiert: „Du bist doch bekannt, du bist doch da. Und du gehst zu den Kranken. Warum machst du das denn nicht auch noch? So, wie's halt ist. Die Leute – glaube ich – würden nichts dagegen haben bzw. verstehen nicht, dass ich's nicht machen kann – das ist so.“ Diakon F 87 (15-18).

⁸⁹⁴ Vgl. Diakon C 33 (14ff.): „Da sind so sechs Frauen aktiv. Die treffen sich auch monatlich. Die Begleitung dieser Kreise, alles was mit Seelsorge in dem Haus zu tun hat, ist mein Dienst.“

⁸⁹⁵ Ähnlich auch Diakon S, allerdings ohne konkrete Erfahrung der Ablehnung: „Oder ich mein', wenn ich Leute besuche', Krankensalbung – und es geht ihnen schlecht und ich bin da und hab' die Krankenkommunion, da schicke ich gleich mal unseren Pfarrer vorbei. Und da ist das für die alten Leute schwierig – jetzt wie-

einen zusätzlichen Spender.⁸⁹⁶ Interessanterweise berichtet Diakon L bei der Krankenkommunion durchaus vom Spenderwechsel.⁸⁹⁷ Zum einen – und das scheint gewichtiger – wird der Empfang der Krankensalbung von Einzelnen stärker als Beziehungsgeschehen empfunden als der Empfang der Krankenkommunion. Zum anderen dürfte aber auch in der Krankensalbung die Rolle des Vorstehers als des sakramental Handelnden stärker bewertet werden als die Mittlerrolle des 'Überbringers' der Krankenkommunion.

9.5.3 *Ursächlich-intervenierend – Handeln auf Druck des fehlenden Presbyters*

Auch die Situation durch Fehlen des Presbyters in der konkreten Situation korrespondiert bei den befragten Diakonen mit seelsorglicher Zuständigkeit bzw. steht in diesem Kontext. Die Diakone A und D, die beide diakonales Handeln in der Krankensalbung aus seelsorglicher Zuständigkeit heraus begründen⁸⁹⁸, haben in zugespitzten Situationen tatsächlich selbst die Krankensalbung vollzogen. Das Handeln wegen Nicht-Erscheinen des Presbyters verleiht der Frage nach dem diakonalen Vorstederdienst besondere Dramatik.

Diakon D konstatiert ein Zusammentreffen verschiedener widriger Umstände, die presbyterales Handeln verhinderten. Er urteilt nicht negativ über die einzelnen Personen, sondern sieht im Ganzen eine ekklesiale Ordnung gegen die Situation und damit gegen die Menschen vor Ort. Ausdrücklich schließt er sich selbst hier mit ein und sieht dies nicht nur aus der Perspektive der betroffenen Kranken. Als Diakon, der sich nach Zeiten des Wartens auf den Presbyter – für alle Beteiligten schließlich unerträglich – zum Handeln gezwungen sah, war er sich seines regelwidrigen Handelns nicht nur bewusst. Für ihn ging es um Gehorsamsverletzung dem Bischof gegenüber, was er diesem auch angezeigt hat.⁸⁹⁹

der ein neues Gesicht. Bei manchen alten Leuten braucht man eine längere Zeit, um sich in deren Bewusstsein rein zu versetzen, dass die dich auch annehmen, dass die dich kennen. Wenn da plötzlich ein Fremder kommt, die wissen ja gar nicht, was los ist.“ Diakon S 280 (24-29).

⁸⁹⁶ Vgl. Anm. 883.

⁸⁹⁷ Vgl. Diakon L 182f. (32.1.5-8): „[...] doch an den Hochfesten machen wir das mit den Kommunion Spendern in C., dass sie nach dem Gottesdienst zu den Kranken gehen. [...] Das geht dann insoweit von der Eucharistie aus, weil ich im Gottesdienst dabei bin und nach dem Gottesdienst zu den Kranken gehe. Da bringe ich die Krankenkommunion direkt von der Eucharistie aus. Und das wissen auch die Leute. Das steht auch im Pfarrbrief: Nach dem Gottesdienst geht's los.“

⁸⁹⁸ Vgl. Kapitel 9.5.1.

⁸⁹⁹ Vgl. Diakon D 56 (23-28) „Und dass wir dann mal in eine Situation gekommen sind – ich kann das ruhig auch so öffentlich sagen –, dass ich gezwungen war, dann auf einmal – nachdem ich eine Stunde auf einen Priester gewartet hab', dem's aber nicht weitergegeben worden ist. Der ist nicht aus eigener Schuld nicht

Ähnlich berichtet Diakon A, doch liegt in seiner Wahrnehmung das konkrete Defizit auf Seiten des eigenen Pfarrers, der entweder gar nicht zu erreichen⁹⁰⁰ oder aufgrund seiner Art liturgischen Handelns von den Patienten abgelehnt wird.⁹⁰¹ Zum eigenen seelsorglichen Selbstverständnis gehört dagegen ein bestimmtes Maß an Verfügbarkeit, das in der konkreten Situation des verheirateten Diakons auch familiären Rhythmen entgegenstehen darf.⁹⁰² Noch ein zweiter Gegensatz ist im Vergleich zu Diakon D zu beobachten. Auch Diakon A begeht mit seinem Vorsteherhandeln wissentlichen Regelverstoß⁹⁰³, doch ist sein Gehorsamsverständnis anders strukturiert, indem er sein Handeln zum einen als notwendig angesichts einer ekklesialen Regelung bewertet, die dringend der Änderung bedarf. In der Konkretion vor Ort ist deshalb das Handeln einem theoretischen Thematisieren vorzuziehen.⁹⁰⁴ Zum anderen ist ihm aber auch der ekklesiale Heilsauftrag, der sich im sakramentalen Geschehen verdichtet, wichtiger als das kirchliche Regelwerk.⁹⁰⁵

Auffällig ist in beiden geschilderten Fällen, dass Krankensalbung im engsten Zusammenhang mit dem Sterben steht⁹⁰⁶, was die Brisanz der Situation erklärt, aber auch entgegen dem Zweiten Vatikanischen Konzil⁹⁰⁷ ein nicht überwundenes Verständnis von der 'Letzten Ölung' vermuten lässt. Insofern ist es dringlich den Fokus auf die Situation zu richten, was im folgenden Kapitel geschehen soll.

gekommen, sondern da waren soviel drin und der Mann lag da und stirbt und die Kinder steh'n ums Bett rum, dass ich dann die Krankensalbung gespendet hab'.“ – Vgl. hierzu weitergehend Kapitel 9.5.8.

⁹⁰⁰ Vgl. Diakon A 14 (7-10): „*Es ist für mich keine Frage. Nicht, weil das anonymisiert wird. Ich sag' es ihnen auch so. Ich erlebe in meiner Gemeinde, dass Kranke am Sterben sind und der Pfarrer ist nicht erreichbar. Ich weiß auch nicht, wo er ist. Ich bekomme es auch nicht gesagt – er ist einfach nicht da.*“

⁹⁰¹ Vgl. ebd. 15 (1-4): „*Ich hab' das Problem – das ist ein örtliches Problem –, dass unser Pfarrer die Dinge manchmal sehr, sehr schnell macht, also den Mantel fast nicht auszieht, und ich dann von einer Altenheimleiterin gehört hab': Den brauchen sie mir nicht mehr bringen. Weil nämlich die Betroffenen, die Angehörigen, dann so betroffen waren.*“

⁹⁰² Vgl. ebd. (13ff): „*Ich bin zu Hause und esse, und dann kommt der Anruf: Können Sie nicht kommen, die stirbt. Um 20 Uhr habe ich Sitzung. Dann rufe ich in der Sitzung an: Es wird später, und dann bin ich einfach im Geschehen.*“

⁹⁰³ Vgl. ebd. 14 (19): „*Ich weiß, dass das so nicht in Ordnung ist.*“

⁹⁰⁴ Vgl. ebd. (28ff): „*Das hat etwas mit den Regelungen zu tun, dass wir das nicht machen. Das ist überfällig, meine ich, dass es die Diakone machen, und ich werde nirgendwo groß davon erzählen.*“

⁹⁰⁵ Vgl. ebd. 15 (5f): „*Und da habe ich gesagt: Ja, bevor die Leute ganz ohne ausgehen, verstoße ich halt gegen eine Regel.*“

⁹⁰⁶ So auch bei Diakon O, der allerdings doch noch presbyterale Unterstützung gefunden hat. – Vgl. Diakon O 228 (17-20): „*Ich weiß einen, der das gemacht hat und auch dem Bischof geschrieben hat. Der hat gesagt, er hat keinen Priester gefunden. Mir ist das passiert – die waren alle in Urlaub. Alles, was da war – ich war ganz allein da. Dann hab' ich Gott sei Dank einen gefunden, der ist um elf Uhr hin und um halb zwölf war die Frau tot.*“

⁹⁰⁷ Vgl. SC 73. – Vgl. auch *Ordo Unctionis infirmorum*, Praenotanda 13 (DEL 2938): „*Man soll nicht der Unsitte nachgeben, das Sakrament hinauszuschieben.*“

9.5.4 *Ursächlich-intervenierend – Handeln auf Druck der Situation*

Obwohl die betroffenen und sich äuernden Diakone weitestgehend mit dem vorangegangenen Kapitel übereinstimmen und ihre Darstellungen bereits dort besprochen sind, ist der Handlungsdruck durch die konkrete Situation als kategorisierende Eigenschaft noch einmal in den einzelnen Fällen im Blick auf die Person des jeweiligen Presbyters zu differenzieren. Dass es z.B. bei den Diakonen D⁹⁰⁸ und A⁹⁰⁹ zu einem starken Wunsch nach diakonalem Handeln seitens der Patienten kommt (so auch bei den Diakonen C und Q) und dann erst die eilige und in einzelnen Fällen erfolglose Suche nach einem Presbyter beginnt, hat zum einen mit der seelsorglichen Beauftragung von Diakonen für Bereiche zu tun, in denen sie nicht die notwendige sakramentale Vollmacht besitzen. Hier offenbart sich ein strukturelles Problem, das in der Differenz von Seelsorgekonzepten und sakramentaler Vollmacht begründet ist. Dies dürfte auch für hauptberufliche Laien in der Krankenhaus- oder Altenheimseelsorge zutreffen.⁹¹⁰ Das konkrete Erleben solcher Differenz hat Diakon D dazu gebracht, nicht nur gegen die Ordnung zu verstoßen, sondern auch eine Veränderung zu fordern – gerade aus der persönlichen Not diakonalen Selbst- und Gehorsamsverständnisses heraus.⁹¹¹ Zum anderen lässt sich aber auch ein Verständnis von Krankensalbung bei den Patienten erkennen, das immer noch zu stark von einer ‚Letzten Ölung‘ geprägt ist und in Konkurrenz zum Viaticum als Sterbesakrament missverstanden wird. Wenn dann Diakone (z.B. D⁹¹², O⁹¹³ und S⁹¹⁴) den herannahenden Tod als Hand-

⁹⁰⁸ Vgl. Anm. 899.

⁹⁰⁹ Vgl. Anm. 876.

⁹¹⁰ Vgl. Diakon R 271f. (27-31.1f.): *„Das finde ich einen Fehler, dass das die Diakone nicht machen dürfen. Oder ich möchte das noch erweitern – alle, die in der Krankenseelsorge sind. Es gibt Pastoralkräfte, die in der Krankenseelsorge ganz stark engagiert sind. Wenn ich die Pastoralreferentin sehe, die im Krankenhaus Halbzeit arbeitet, wäre das eigentlich angebracht. Da muss vor Ort einer mit Piepser rumrennen, und kommt vielleicht dann doch noch zu spät. Man sollte das eigentlich noch früher machen – die Krankensalbung, aber oft wird’s halt auf den letzten Drücker gemacht.“*

⁹¹¹ Vgl. Diakon D 62 (6-9.17-20): *„Also Krankensalbung wäre schon für mich persönlich sehr wichtig. Aber wahrscheinlich, weil ich so unmittelbar mit diesem Dienst da verbunden bin im Krankenhaus. Und das wäre schon für mich sehr, sehr wichtig, sehr wichtig, dass sich die Kirche da öffnet. [...] Ich wundere mich manchmal selbst, weil ich von mir aus sicherlich mehr konservativ eingestellt bin. Dass ich manchmal so über meinen Schatten hinauspringe, merke ich so manches Mal. Und sage: Das ist einfach notwendig – einfach notwendig.“*

⁹¹² Vgl. Anm. 899.

⁹¹³ Vgl. Anm. 906.

⁹¹⁴ Vgl. Diakon S 280 (3-11.15-23): *„Jetzt war es schon ein paar Mal, dass daheim abends angerufen wurde – ja, die Frau X. oder der Herr Y., denen geht es ganz schlecht, liegt im Sterben. Und sie hätte gerne die Krankensalbung oder »Letzte Ölung« – das ist auch immer noch so ein Begriff, der bei den Leuten verankert ist. Was mache ich jetzt? Ich weiß genau, das ist die Frau, da war ich schon zu Besuch. Ich häng’ mich ans Telefon und versuch’, meinen Pfarrer zu erreichen, bzw. wenn ich weiß, dass der nicht da ist, dann unseren mitarbeitenden Priester. Oder, ich hab’ sogar schon Nachbarpfarreien angerufen, oder wenn wir gar nicht mehr anders, dann ruf’ ich im Kloster an. Ich such’ halt verzweifelt – es ist so – einen Priester aufzu-*

lungsmaxime für Krankensalbung statt Viaticum verstehen oder wie z.B. Diakon A, bei starker Schwächung des Kranken die Salbung als Alternative zum Viaticum praktizieren⁹¹⁵, wird solchen Vorstellungen Vorschub geleistet. Diakon N dagegen ist gerade wegen des falsch verstandenen Verständnisses von Krankensalbung heraus froh um seine Zurückhaltung.⁹¹⁶ Wichtig wäre deshalb die Forderung von Diakon R, unabhängig von der Vorsteherfrage ein richtiges Verständnis von Krankensalbung als Sakrament für Kranke und dem Viaticum als Sterbesakrament zu vermitteln.⁹¹⁷ Dies würde viele zugespitzte Situationen von Seelsorgerinnen und Seelsorgern vermeiden, die mit dem Wunsch nach spontaner und kurzfristiger Krankensalbung bei einem herannahenden Tod konfrontiert werden.

9.5.5 *Ursächlich-intervenierend – geeigneter Person*

Weitergehend als nur im Kontext seelsorglicher Zuständigkeit⁹¹⁸ steht die diakonale Selbsteinschätzung, im Vorsteherdienst der Krankensalbung die geeigneter Person zu sein. Eine seelsorgliche Zuständigkeit, die implizite Konsequenz dieser diakonalen Selbsteinschätzung ist, gründet sich dabei nicht auf pastorale Strukturierung und presbyterale Delegation im Horizont ekklesialer Subsidiarität, sondern versteht sich wesensmäßig im Diakonat verankert. Diakon A bezeichnet Krankensalbung als wahrhaft diakonales Geschehen.⁹¹⁹ Dies findet für ihn Ausdruck im bewussten Vollzug der liturgi-

treiben, dass der hingeht und das Sakrament spendet. [...] Ich bin noch in der Notfallseelsorge tätig. Wir sind im Dekanat zu dritt von der katholischen Seite – als Diakone. Und wir haben alle dasselbe Problem. Wenn jemand in diese Situation kommen würde – was machen wir dann? Und ich persönlich bin auf dem Standpunkt, und hab' mir das auch vorgenommen, wenn ich in so eine Situation käme, und es wäre Not am Mann, würde ich die Salbung auch spenden. Weil ich der Meinung bin, unser Herrgott oben würde mir das nicht ankreiden. Und einfach aus der Situation heraus tue ich das für den Menschen. Und dann kann ich mal – und bin ich so frei – und ich kann das vor mir verantworten – vor meinem Gewissen –, dass ich über diese Vorschrift hinweg mich setze.“

⁹¹⁵ Vgl. Anm. 876.

⁹¹⁶ Vgl. Diakon N 209f. (28-32.1-6): „Es ist dann schon irgendwo eine Frage des Umgangs der Kranken mit diesem Sakrament. Und da hat meiner Meinung nach ein Stück weit ein Ausverkauf eingesetzt, der vielleicht mitbegründet, dass ich sage: Eigentlich ist es mir wurscht und ich bin vielleicht ein Stück weit zufrieden, dass ich mich da nicht beteiligen muss. Weil ich – ich könnte mir durchaus vorstellen, dass ein Großteil der Anlässe eigentlich aus falsch verstandenen Motiven rauskommt. Dass die Krankensalbung – wirklich noch in dem Sinn von Letzter Ölung verstanden wird – und man wartet bis zum letzten Schnaufer – und dann muss aber der Pfarrer parat steh'n. Und wenn das nachts um zwölf Uhr ist, dann muss es nachts um zwölf Uhr sein. Und wenn es früh um sechs Uhr ist, muss er früh um sechs Uhr da sein – und wehe, er hat keine Zeit. Und von daher hat es bei mir dazu geführt, dass ich mich mit der Situation, so wie sie ist, eigentlich abfinden kann.“

⁹¹⁷ Vgl. Anm. 910.

⁹¹⁸ Dennoch besteht eine klare Abhängigkeit für die interviewten Diakone, indem sie nämlich als 'geeigneter' Personen bzw. Amtsträger folgerichtig zu seelsorglicher Zuständigkeit beauftragt sind.

⁹¹⁹ Vgl. Anm. 879.

schen Feier, die – über die Ordnung hinaus besonders im Ritus der Salbung intensiviert – den diakonischen Auftrag von Kirche zum Ausdruck bringen soll.⁹²⁰ Der presbyterale Vollzug der gleichen Feier wird von ihm als oberflächlicher und formaler bewertet, was er aus dem konkreten Erfahrungsfeld mit seinem Gemeindepfarrer ableitet und was von daher stark personenabhängig gefärbt ist.⁹²¹ Grundlegend diakonal ist für ihn die Unterscheidung zwischen beiden Feierausprägungen trotzdem, da sich sein eigenes Handeln in ein Konzept diakonischer Lebensbegleitung einfügt, das den Diakon als diakonischen Diakon⁹²² auszeichnet. Die amtliche Vollmacht sakramentaler Sündenvergebung bleibt für ihn dagegen presbyteral und markiert somit den anderen qualitativen Akzent im Vergleich zur diakonalen Feierform.⁹²³ Diakon E schließt an diese Einschätzung eher implizit an, wenn in seinen Ausführungen der Umkehrschluss vollzogen ist: Krankensalbung ist ein diakonisches Geschehen, weil es zum notwendigen Bestandteil diakonischen und somit auch diakonalen Handelns gehört.⁹²⁴ Auch für Diakon E ist dies in den Kontext diakonischer Lebensbegleitung eingeordnet, die ihren Niederschlag im liturgischen Vollzug finden muss bzw. deren liturgische Komponente (im konkreten Fall: die Krankensalbung) nicht ausgespart bleiben dürfte.⁹²⁵ Indirekt ist diese Sichtweise ebenfalls bei Diakon C zu konstatieren, der den Vorstedherdienst in der Krankensalbung aus diakonaler Lebensbegleitung heraus für sich einfordert⁹²⁶ und diese Lebensbegleitung wiederum als diako-

⁹²⁰ Vgl. Diakon A 14 (12-19): „Also geh' ich hin und bete mit ihnen und nehme das Öl und salbe sie. Und da gehe ich auch wieder weiter als der sehr knappe Ritus – sondern ich segne halt die Stirn, und ich segne die Hände und danke Gott für alles Gute, was sie getan haben. Und ich segne die Ohren und sage: Danke, dass sie die Ohren aufgesperrt hat für dich und die Not der Menschen – und das mit den Augen und mit den Händen. So habe ich es bei meiner Schwiegermutter auch gemacht. Ich gehe jetzt nicht her und sage: Kraft meines Amtes: Deine Sünden sind dir vergeben. Das überlasse ich dem Herrgott, Herrschaft's nee.“

⁹²¹ Vgl. Anm. 901.

⁹²² Zum besseren Verständnis sei an dieser Stelle noch einmal an die begriffliche Unterscheidung erinnert, die in vorliegender Untersuchung eine Differenzierung von Diakonie und Diakonat zu gewährleisten versucht: 'Diakonisch' steht für den ekklesialen Grundvollzug der Diakonie, 'diakonal' für den Diakonat als kirchliches Amt.

⁹²³ Vgl. Anm. 920.

⁹²⁴ Vgl. Diakon E 71 (31ff.): „Ich würde es jetzt nicht einfordern, aber ich denke, vom diakonischen Handeln her – also wär's schon eine große Notwendigkeit, das zu tun.“ – Statt aktiver Forderung oder direktem Regelverstoß praktiziert Diakon E sehr weitgehende Ersatzstrategien. Vgl. Anm. 985.

⁹²⁵ Vgl. ebd. (26-30): „Ich würde mir schon wünschen – und es kommt immer ein Ehemaliger zu mir, ein ehemaliger Drogenabhängiger. Den kenne ich jetzt seit zwanzig Jahren – und der wirklich auch spirituell unheimlich offen ist. Und der will dann die Krankenkommunion. Und ich würde ihm gern die Krankensalbung geben, aber ich kann das nicht, weil ich's einfach nicht darf.“

⁹²⁶ Vgl. Diakon C 38 (7-11.26-30): „[...] was mir jetzt jüngst aufstößt, ist eigentlich die Krankensalbung. Das war früher für mich kein Thema, aber inzwischen ist es eins. Aus dieser Entwicklung heraus Diakonie, Verkündigung, Liturgie, merke ich zunehmend, dass ich einfach auch jetzt ein Begriff bin bei den Leuten, d.h.: Ach, der Diakon ist da – dass ich zu denen jetzt langsam dazugehöre und zähle. [...] Das ist zunehmendes Ärgernis. Da merke ich so, dass man auch diese Sakramentalie oder diese Zeichenhandlung oder Spendung, liturgische Handlung, einfach noch mal auch dem Dienst anpassen müsste. Da sind auch Grenzen jetzt. Aber es ist – wie gesagt – die Sache, weil sich's aus meinem Dienst heraus entwickelt.“

nischen Dienst versteht. Diakonische Lebensbegleitung aber schließt auch liturgische Handlungsfelder unterschiedlicher Art mit ein bzw. legitimiert zu liturgischem Handeln⁹²⁷, worunter nach seiner Argumentation auch die Krankensalbung zu rechnen wäre. Diakonale Lebensbegleitung als Legitimation für den Vorstedterdienst des Diakons in der Krankensalbung wird auch von den Diakonen Q, R, S und T genannt und ebenso von Diakon L, der sein liturgisches Handeln insgesamt (wie auch C) diakonisch konnotiert.⁹²⁸

Im weiteren Sinn diakonisch zu interpretieren ist die besondere Kompetenz, die die Diakone J und K ihrer Einschätzung nach im Vergleich zu presbyteralem Vermögen als Vorsteher in der Krankensalbung auszeichnet. Bei Diakon J ist dies in den Kontext der Kurseelsorge und die damit verbundene Gesprächsbegleitung eingebunden.⁹²⁹ Auch für ihn ist also liturgisches Handeln Konsequenz seelsorglicher Begleitung, speziell im therapeutischen Bereich. Gerade hier sieht er unabhängig von kategorialer Sonderqualifizierung durch die zölibatäre Lebenssituation bei Presbytern Defizite, die dazu führen, dass verheiratete Diakone vorzuziehen sind.⁹³⁰ Diakon K argumentiert am stärksten von der eigenen Person und dem eigenen Charisma aus. Diakonisch ist hier ganz personal verstanden. Im liturgischen Handeln zeigt sich sein Charisma für ganzheitliches Tun und die eigene authentische Spiritualität. In der Krankensalbung vollzieht er dies durch individuelle Formen⁹³¹ und bewussten Körperkontakt. Dies bewegt sowohl den Empfänger im Tiefsten⁹³², erzeugt aber auch für ihn die intensivste Spannung seelsorglicher Erfahrung.⁹³³

⁹²⁷ Vgl. Anm. 447.

⁹²⁸ Vgl. Diakon L 178 (5-11): „[...] von meinem Tätigkeitsfeld her – Diakon – sehe ich meine Aufgabe im Diakonat. Ich bin Diakon geworden und will auch Diakon sein. Meine Aufgabe sehe ich mehr am Menschen, bei sozial Schwachen – deswegen bin ich auch Caritasbeauftragter. Und wenn mir es dort gelingt, das Ganze mit der Liturgie zu verbinden, dann tu’ ich das. Aber vorrangig sind die Menschen für mich, obgleich ich persönlich die Liturgie sehr hoch schätze und denke, dass auch dieses diakonische Handeln in die Liturgie einfließen muss.“

⁹²⁹ Diakon J führt dies als theoretische Überlegung aus, da in seinem konkreten Handlungsfeld Krankensalbung keine Konkretion erfährt. Vgl. Anm. 889.

⁹³⁰ Vgl. Diakon J 159 (3-6): „Also unser Gespräch zeigt ja auch ein bisschen, wie sehr der Diakon aus einem anderen Blickwinkel heraus solche Erfahrungen mit einbringen kann, die der Priester vielleicht oft nicht mitbringen kann. Die er aber hätte, wenn er die Erfahrungen vorher gemacht hätte. Und von der Seite her, denke ich, muss man die Liturgie völlig neu überdenken.“

⁹³¹ Vgl. Diakon K 166 (4-9): „Natürlich bin ich darauf eingegangen, dann haben wir gesungen miteinander, im Wohnzimmer – er wollte bewusst einen Krankensalbungsgottesdienst haben. Das hatte er mal erlebt. Später hat G. dann mich und seine Frau gebeten, dass wir »Segne du Maria« singen. Alle haben geweint – sitzend bei einem Sterbenden. Also dann, wenn die Situation stimmt, dann mach’ ich das. Aber da verzicht’ ich auf viele liturgische Formeln und beschränke mich auf’s Wesentliche.“

⁹³² Vgl. Anm. 143.

⁹³³ Vgl. Anm. 873.

Eine mittlerweile nicht mehr nur selten anzutreffende Situation schildern die Diakone D⁹³⁴ und F⁹³⁵, die mangels deutschsprachiger Vorsteher Verkündigungs- und Gebetsaufgaben übernommen haben. Zumindest Diakon D bemängelt in dieser Situation die fehlende Einheit von Verkündigung und sakramentalem Vollzug und sieht hier eine höhere Kompetenz des sprachmächtigen Diakons gegeben. In diesen Fällen aber stellt sich die Frage, warum nicht die besonders im Rahmen der Messe von Diakonen selbst profilierte Brückenfunktion zur Geltung kommen kann, indem nämlich der Diakon als Vermittler und Stellvertreter zwischen Vorsteher und Fei ergemeinde fungiert.

Interessant erscheint, dass hier – wie nur selten in den ausgeführten Themenfeldern – die Rede vom diakonischen Diakon ist. Dies steht im inneren Zusammenhang mit den Orten und Situationen für Krankensalbung, die mit dem caritativ-diakonischen Handlungsbereich oftmals (Krankenhaus oder Altenheim) deckungsgleich sein dürften. Konkrete Situationen wie in den vorangegangenen Kapiteln geschildert zeigen diakonales Engagement im diakonischen Bereich, das im Moment sakramentalen Handelns seine amtsspezifischen Grenzen erfährt. In der Argumentation taucht einmal die Familienerfahrung (Diakon J) als Kriterium auf, was besonders bei Taufe und Trauung stärker von Bedeutung war. Ob es sich hierbei wirklich um ein diakonales Spezifikum handeln kann, wird noch zu besprechen sein.⁹³⁶

9.5.6 Kontext – theologische Problematik

In der theologischen Reflexion steht für die interviewten Diakone am stärksten die Frage nach dem sündenvergebenden Charakter der Krankensalbung im Vordergrund, da für sie hier die tiefgreifendste Differenz zur presbyteralen Weihevollmacht zu liegen scheint. Bibeltheologische Unsicherheit hingegen wird nur von einem Diakon (B) und auch hier nur am Rand thematisiert.

Wie mehrfach beim Thema Krankensalbung steht Diakon A am Anfang, da er sich am intensivsten mit der Frage nach dem theologischen Hintergrund der Krankensalbung auseinandersetzt. Er hält den Diakon aus diakonischer Perspektive für einen geeigneten Vorsteher in der Feier der Krankensalbung und kann die diakonale Ausklammerung aufgrund des sündenvergebenden Charakters der

⁹³⁴ Vgl. Diakon D 56 (18-22): „Oder wie es im letzten Jahr gewesen ist, dass dieser indische Priester – ein wunderbarer Mensch –, der aber seit drei Monaten sich nur selbst die deutsche Sprache beigebracht hat, dass ich mit dem dann ins Krankenhaus musste. Dann habe ich die Gebete gesprochen, er hat gesalbt und ich hab' dann weiter gebetet – also ein Unding.“

⁹³⁵ Vgl. Diakon F 87 (3f): „[...] einmal war ich dabei, weil ich – da war ein indischer Pfarrer da. Und da musste ich dann das vermitteln, bzw. mitgehen, weil mit dem Deutsch war das nicht so gut.“

⁹³⁶ Vgl. Kapitel 10.

Krankensalbung nicht verstehen. Er fordert nicht die sakramentale Bußvollmacht für den Diakon, sieht aber besonders durch die diakonale Taufbefugnis sündenvergebenden Charakter im sakramentalen Handeln des Diakons gegeben.⁹³⁷ Diese Differenz zwischen theologischer Stringenz und ekklesialer Sakramentenordnung ist nicht von der Hand zu weisen. Mit der Taufe ist nicht nur das grundlegendste Sakrament allen (im Notfall) „von der nötigen Intention geleitete[n] Mensch[en]“⁹³⁸ als Vermittler in die Hand gelegt. Es handelt sich bei der Taufe auch um die *paenitentia prima*, die grundlegende ekklesiale Form von Sündenbefreiung.⁹³⁹ Im Horizont christozentrischer Liturgietheologie ist dies nachvollziehbar, weil „wenn immer einer tauft, Christus selber tauft“⁹⁴⁰. Für die Stringenz sakramentaler Vollmacht bleibt allerdings der von Diakon A empfundene Dissens bestehen, zumal der Diakon zu den ordentlichen Taufspendern gerechnet wird.⁹⁴¹ Die eigene Erkenntnis sakramententheologischer Spannung und die Überzeugung einer dringend notwendigen Veränderung ekklesialer Norm veranlassen Diakon A zu unterschiedlichem strategischen Verhalten. Auf der einen Seite benennt er die Problematik und seine Optionen sehr offen⁹⁴², auf der anderen Seite ist er durch seine theologische Reflexion der Überzeugung, regelverstoßendes Handeln legitimieren zu können.

Diakon B bezeichnet zwar die Frage nach dem Vorsteherdienst in der Krankensalbung als – in erster Linie – pastorales Problem⁹⁴³, benennt aber theologische Diskrepanzen auch als Problematik für das konkrete Handeln; er verweist zum einen auf die Argumentation sündenvergebender Bedeutung der

⁹³⁷ Vgl. Diakon A 14 (24-29): „Deswegen soll man nicht sagen: Auch wenn der Diakon jetzt Krankensalbung gemacht hat, ist dabei immer die Beichte eingeschlossen. Das ist ein ganz unzulässiger Schluss. Es ist in sich unlogisch, dass der Diakon die Salbung und die Taufe vollzieht und die letzte Salbung und das letzte Besprengen mit dem Weihwasser nicht. Das ist in sich keine Logik. Das hat etwas mit den Regelungen zu tun, dass wir das nicht machen. Das ist überfällig, meine ich, dass es die Diakone machen“. – Ähnlich auch Diakon F, der auf die breite Diskussion unter den Diakonen verweist: „Das wird begründet mit der Sündenvergebung, aber Taufe ist natürlich auch Sündenvergebung. Die Diskussion läuft bei uns Diakonen, seit ich da dabei bin.“ Diakon F 87 (18ff.). – Ebenso Diakon I 138 (2-5): „Dafür ist der Diakon – das darfer nicht, weil das oft mit der Beichte zusammenhängt – das Sakrament der Beichte. Aber es ist so: Die Leute sind gar nicht mehr im Stande, zu beichten. Die können gar nicht mehr beichten. Die wenigsten – sagen wir mal so. Von daher könnte auch ein Diakon die Krankensalbung spenden. Wenn er taufen darf“.

⁹³⁸ Can. 861 § 2 CIC 1983: „in casu necessitatis, quilibet homo debita intentione motus“.

⁹³⁹ Vgl. *ebd.* can. 849.

⁹⁴⁰ SC 7.

⁹⁴¹ Vgl. LG 29 und can. 861 § 1 CIC 1983. – Die ostkirchliche Gesetzgebung löst diese Spannung, indem alle Sakramentenspendung dem episkopalen und presbyteralen Weiheamt vorbehalten ist.

⁹⁴² Vgl. Anm. 879.

⁹⁴³ Vgl. Diakon B 26 (9ff.): „[...] das ist als erstes ein pastorales Problem, bei vielen Gelegenheiten schon angesprochen und auch von der Diakonatskommission nach Rom angefragt – ich weiß, glaube ich, ich weiß es von zweimal jetzt während meiner Zeit jetzt.“

Krankensalbung, zum anderen aber auch auf bibeltheologische Unsicherheiten.⁹⁴⁴ Diakon B vermeidet einseitige Interpretationen von Jak 5,14 und benennt allein die Erwähnung von Presbytern im neutestamentlichen Zeugnis. Eine Gleichsetzung von neutestamentlichen Presbytern und ekklesialen Trägern presbyteralen Weiheamtes, wie es noch das Konzil von Trient vorgenommen hatte⁹⁴⁵, ist nach historischer Kenntnis kaum mehr zu halten.⁹⁴⁶ Doch ist die klare Einordnung der neutestamentlichen Presbyter – wie es bei Diakon B anklingt – auch schwieriger geworden. In neutestamentlicher Exegese wird zum einen stärker die Amtlichkeit und damit die ekklesiale Repräsentation der Ältesten im Jakobusbrief gesehen⁹⁴⁷, zum andern die charismatische Gabe der Heilung.⁹⁴⁸ Bei unterschiedlicher Interpretation ist somit der Jakobusbrief Vorbild und Unterstützung für unterschiedliche Argumentationsstränge in der Vorsteherfrage. Dies zeigt sich auch in der diachron differierenden Praxis. Bis zur Festlegung im Konzil von Florenz⁹⁴⁹ war zeitweise auch das geweihte Öl allein Träger sakramentaler Wirklichkeit.⁹⁵⁰ Grundlegend bleibt die Frage nach christologischer und ekklesialer Repräsentanz im sakramentalen Vorsteherdienst, der man sich zumindest in der Zeit der Abfassung des Jakobusbriefes vergewissern wollte und die auch heute inhaltliche Grundlage amtstheologischer Überlegungen und Diskussionen ist. Diakon D, der wie die Diakone A, B, J und F die theologische Unklarheit konstatiert⁹⁵¹, problematisiert besonders die von ihm wahrgenommene Lethargie auf un-

⁹⁴⁴ Vgl. *ebd.* (16-24): „Und ich meine – es ist halt theologisch nicht geklärt. Wie gesagt – die Stelle aus dem Jakobusbrief, ja wer sind diese Presbyter – gut weil die Presbyter da drin stehen. Dann geht’s da drum auch um die Frage der Sündenvergebung, die eigentlich auch nicht stichhaltig ist – für mich zumindest – da dürfte ich auch nicht taufen. Nämlich wenn ich Erwachsene taufe, alle Sünden vergeben, durch das Sakrament der Taufe – das sind so Dinge, die sich jetzt beißen. Und an der Salbung selber kann es ja auch nicht liegen, weil ich – sonst könnte ich ja die Chrisamsalbung in der Taufe auch nicht spenden. Das sind so Dinge, die für mich sehr unausgegoren sind. Ich meine klar – aber es ist halt – es bleibt für mich schwierig.“

⁹⁴⁵ Vgl. Anm. 862.

⁹⁴⁶ E. Dassmann verweist hier auf die Brüche bereits in nachneutestamentlicher Zeit: „Wenn später neben dem Monepiskopat [sic!] wieder Älteste auftauchen, sind sie Amtsträger anderer Art als die palästinischen Presbyterkollegien und müssen hinsichtlich ihrer Stellung neu beschrieben werden.“ *E. Dassmann, Ämter und Dienste* 226.

⁹⁴⁷ Vgl. *F. Mußner, Der Jakobusbrief* 219. – H. Frankemölle warnt vor zu starker Nutzung des Amtsbegriffs in der Interpretation neutestamentlicher Zeugnisse, doch sieht auch er eine Institutionalisierung im Jakobusbrief im Gegensatz zum paulinischen Heilungscharisma (1 Kor 12,28). Vgl. *H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus* 709f.

⁹⁴⁸ Vgl. *E. Ruckstuhl, Jakobusbrief* 30f. – Ruckstuhl verweist auf den analogen Sprachgebrauch zu den Heilungserzählungen der Evangelien (vgl. Mk 1,31) und vermutet deshalb eine Weitergabe des jesuanischen Heilungscharisma an die Jünger und die frühe Kirche.

⁹⁴⁹ Vgl. Anm. 864.

⁹⁵⁰ Vgl. *R. Kaczynski, Feier der Krankensalbung* 272f. – Vgl. hierzu auch den Brief Papst *Innozenz I.* an Bischof Decentius von Gubbio vom 19. März 416 (DH 216). – Vgl. hierzu *M. Metzger, Modelle des liturgischen Leitungsdienstes* 55f.

terschiedlichen kirchen- und lehramtlichen Ebenen in der anhaltenden Diskussion. Das Fehlen episkopaler und universalkirchlicher Reaktion auf die konkrete Situation vor Ort ist für ihn enttäuschend.⁹⁵²

Diakon E sieht in diesem Zusammenhang ganz allgemein das Gespür für die sakramentale Wirklichkeit von Kirche im Schwinden. Zum einen konstatiert er eine zunehmende Interessenslosigkeit am Heilshandeln der Kirche⁹⁵³, zum anderen sieht er die Distanz zwischen der sozialen Verortung von Kirche und den Bedürftigen, die in ihrer Heilssehnsucht zu wenig erreicht werden können. Durch sein Wirken unter Straftlassenen und ehemals Drogenabhängigen und durch seinen späteren Einsatz in ländlichen Gemeinden nimmt er diese Diskrepanzen selbst wahr. Sein sakramentales Handeln möchte er in Zukunft deshalb stärker auf Bedürftige und Suchende ausgerichtet wissen.⁹⁵⁴ Die von ihm wahrgenommene Interessenslosigkeit hängt durchaus mit dem veränderten und zu wenig vermittelten Verständnis vom sakramentalen Handeln der Kirche zusammen⁹⁵⁵, wie es auch von den Diakonen N und R beklagt wird, die noch immer eine Vermischung von Krankensalbung und Sterbesakrament im Verständnis der Gemeindemitglieder konstatieren.⁹⁵⁶ Auch Diakon P wendet sich gegen ein obsole-

⁹⁵¹ Vgl. Diakon D 57 (7-14): „Einmal beinhaltet das Sakrament an sich die Sündenvergebung. Auf der anderen Seite hat man immer gesagt: Die Beichte ist wichtig bei der Spendung der Krankensalbung. Wenn dann wieder auf der einen Seite unser Bischof bei der Weihe von Diakonen sagt, dass – gerade in seiner Predigt im letzten Jahr –, dass gerade die Spendung des Sakraments der Taufe wichtig wäre, dass die Diakone das spenden, weil sich aus diesem Sakrament alle anderen Sakramente entfalten, gesalbt wird und Sündenvergebung auch beinhaltet, dann stimmt – dann ist da für mich irgendwo etwas nicht stimmig.“

⁹⁵² Vgl. ebd. (15-20): „[...] ich hab' manchmal so das Gefühl, dass insgesamt unsere Kirche das Problem auch des Priestermangels – was ja damit verbunden ist – sieht und auch weiß, aber nicht mehr agiert, sondern nachher nur noch reagiert. Und das ist so schade dabei, und ob wir da nicht auch einen großen Verlust nachher haben. Egal, wer dazu nachher bestimmt ist. Ich weiß es nicht – ich weiß es nicht! Man macht sich schon – also ich mach mir schon viel, viel Gedanken darüber.“

⁹⁵³ Vgl. Diakon E 72 (1ff): „Wie gesagt, das Problem überhaupt mit den Sakramenten ist eigentlich, dass das Bewusstsein, das da scheinbar verloren geht auf der einen Seite – auf der anderen Seite dieses magische Denken, das bei unserem Pfarrer sehr ausgeprägt ist.“

⁹⁵⁴ Vgl. ebd. 71 (1-11): „Aber ich muss eher sagen, das Problem hier auf dem Land, dass überhaupt Menschen, dass Menschen sich öffnen. Und ich merk' eher, dass es – mir persönlich ist es ein bisschen schon eine Not – wir erreichen im Grund die Frommen. Aber die Menschen, die es eigentlich bräuchten, erreichen wir nicht. Aber gerade die bräuchten im Grunde eigentlich Gott. Ich bin natürlich schon geprägt aus meiner Erfahrung – ich habe jahrelang mit Straftlassenen zusammengewohnt. Ich meine, ich hab' die erlebt, die Heilsbedürftigen, die wirklich eine Sehnsucht hatten nach Gott. Und ich spür' auch, die gibt's in der Gemeinde, aber die verstecken sich. Und die wollen mit Kirche letztlich nichts zu tun haben und es ist schwer, an die ranzukommen. Aber es wäre eine gewisse Sehnsucht für mich. Ich meine, ich lass' das irgendwie so offen – also wo sind Dinge möglich.“

⁹⁵⁵ Dies verschärft sich für ihn in der Wahrnehmung des theologischen Horizonts des eigenen Pfarrers. Vgl. Anm. 953.

⁹⁵⁶ Vgl. Anm. 910 und 916.

tes Verständnis von Krankensalbung als ‚Letzter Ölung‘⁹⁵⁷, sieht aber insgesamt die Diskussion um die Krankensalbung als unnötig an und stellt sich ganz hinter die ekklesiale Ordnung als richtungsweisend für das eigene Handeln.⁹⁵⁸ Seine starke Forcierung von eigenen Segensgesten und –handlungen, bei denen er den ebenfalls vorhandenen heilsvermittelnden Charakter unterstreicht, weckt allerdings den Verdacht unterbewusster Suche nach Ersatzformen.

9.5.7 *Intervenierende Bedingung – Bußthematik*

Während Diakon A ganz bewusst die Frage nach dem Vorstedherdienst in der Krankensalbung von der sakramentalen Absolutionsvollmacht differenziert wissen will⁹⁵⁹, ist gerade für Diakon J dies eine wesentlich brisantere Problematik. In seinem Bereich der Sonderseelsorge mit einem starken gesprächstherapeutischen Akzent ist die fehlende Absolutionsvollmacht ein von ihm stark empfundenes Defizit.⁹⁶⁰ Aus der intensiven Gesprächserfahrung mit dem Sonderseelsorger auf der einen und einem nur ungenügend sensibel hörenden Pfarrer im heimatlichen Umfeld auf der anderen Seite resultiert die häufige Bußsituation, die Diakon J in seinen seelsorglichen Begegnungen feststellen kann.⁹⁶¹ Deshalb hat er eine klare Option für die Beauftragung mit der sakramentalen Absolutionsvollmacht nicht entsprechend des Weiheamtes, sondern der seelsorglichen Beauftragung und Zuständigkeit.⁹⁶² Auch Diakon C erlebt seelsorgliche Gespräche als Beichtgespräche und sieht dies für seinen Bereich der Alten- und Krankenseelsorge parallel zur Krankensalbung.⁹⁶³ Besonders für die Seniorinnen und

⁹⁵⁷ Vgl. Diakon P 241 (9f.): *„Ansonsten sehe ich auch die Gefahr, wenn’s auf die »Letzte Ölung« zugeht, dass dann einfach der Zeitpunkt schon lang vorbei ist.“*

⁹⁵⁸ Vgl. *ebd.* 240 (9-16): *„Ich erleb’s – was die Krankensalbung angeht, meine ich: Gott ist größer als mein Bedürfnis, die Krankensalbung spenden zu wollen oder zu müssen. Ich würde sie gerne spenden, aber ich denk’, wenn ich jemandem – bei der Krankenkommunion von mir aus, da stellen die Leute immer Weihwasser hin. Wenn ich denen mit dem Daumen und Weihwasser den Segen geb’, dass der Heilige Geist wirklich wirken kann, ohne dass ich vielleicht einen besonderen Ritus gesprochen hab’. Und ich denk’, was viele Gruppierungen so auszeichnet, das Ganzheitliche, und das meine ich, ist bei uns – das Ganzheitliche ist mehr so ins Zeichenhafte gedrängt worden. Das heißt, mit ganzen Sinnen wirklich wahrnehmen.“*

⁹⁵⁹ Vgl. Anm. 937

⁹⁶⁰ Vgl. Diakon J 151 (4-8): *„Aber bei uns ist eher das Problem, Diakon – persönliches Beratungsgespräch – Beichte. Das ist manchmal hart. Aber das ist beim Pastoralreferent’ genau das Gleiche. Wenn ich in der Krankenhausseelsorge bin – da müssen sie sagen: Ja, sie haben da schön geredet, aber wenn sie jetzt im traditionellen Sinn beichten wollen, dann müssen sie verweisen und dann ist wieder die Frage: An wen verweist man?“*

⁹⁶¹ Vgl. *ebd.* (8ff.): *„Findet man einen Priester, von dem man den Eindruck hat, dass der zuhören kann? Es gibt natürlich solche auch, aber so sehr häufig sind die nicht.“*

⁹⁶² Vgl. *ebd.* (19): *„Beichte? Ich halte es für sinnvoll, sicher.“*

⁹⁶³ Vgl. Diakon C 39 (19-27): *„Da merke ich dann auch so wieder, dass das ein bisschen auseinander geht. Das ist einfach der, der immer da ist, egal wer das jetzt ist – das könnte auch aus anderen Berufsgruppen sein, der müsste dann auch mit allen Kompetenzen und Vollmachten ausgestattet sein, meine ich. Gut, dann*

Senioren im Altenheim ist er Seelsorger und Vertrauensperson, und deshalb sind die Gespräche mit ihm von einer Wirkung, die ihnen wichtiger als sakramentale Absolution zu sein scheint.⁹⁶⁴ Aus diesem Grund ist auch er für eine Beauftragung mit der sakramentalen Bußvollmacht entsprechend seelsorglicher Zuständigkeit. Allerdings stellt sich für ihn in diesem Bereich besonders stark die Frage nach den sakramentalen Handlungsfeldern der Presbyter. Deshalb optiert er eher für eine presbyterale Weihe entsprechend der seelsorglichen Zuständigkeiten, als für einen erweiterten Diakonat. Schließlich fordert auch Diakon O für einzelne Fälle diakonaler Lebensbegleitung die Vollmacht zur Absolution, doch wäre ihm der diakonale Vorstedterdienst in der Krankensalbung wichtiger.⁹⁶⁵ Selbst eine Einschränkung auf die Absolutionsvollmacht im Rahmen von diakonaler Sterbebegleitung hält er für völlig unrealistische Utopie, weil auch für ihn in dieser Frage das presbyterale Amtsverständnis zu stark ist.⁹⁶⁶

Nicht ganz so dicht sind die Erfahrungen der Diakone L⁹⁶⁷ und S, die aber doch auch seelsorgliche Gesprächserfahrung benennen, die einem Beichtgespräch mit fehlender Absolution gleichkommen. In Bezug auf die von ihm geforderte Beteiligung am Vorstedterdienst in der Krankensalbung versteht

kommen wir aber in den Bereich des Priesterbildes an sich, und der Funktion. Aber wie gesagt, das ist nicht das, dass ich das – es klingt manchmal an, aber es ist nicht so –, dass ich sage, praktisch müsste ich jetzt – oder das mache ich. Oder dass ich da etwas eigenes entwickeln würde, was dem ähnelt, das mache ich dann nicht – also wenn, dann mit allen Konsequenzen bis hierher, und dann – nein, das ist es jetzt.“

⁹⁶⁴ Vgl. ebd. (4-10): „Ich denke, ja es finden Gespräche statt, aber ob jetzt – sie haben manchmal den Charakter einer Beichte, denke ich, wenn dann die ganze Lebensgeschichte kommt und die Glaubensgeschichte und oft hochbetagt mit über 90 und 95 und 97 – und Menschen mir erzählen, wie schwer ihr Leben gewesen ist, was sie alles mitgemacht haben. Einen Sack voll Kinder, der Mann sie so schlecht behandelt, im Krieg gewesen, kein Geld gehabt und arm. Ich denke, dann wäre es sicherlich im Verständnis der Kirche eine Bußfeier gewesen.“

⁹⁶⁵ Vgl. Diakon O 227f. (27-32.1-4): „Mich spricht einer an – eine evangelische Frau –, die ist mit einem Herrn immer im Gottesdienst, und eines Tages sagt sie einmal: Er möchte Sie sprechen. Er ist damals 39 aus der Kirche ausgetreten, ist dann wieder in den Gottesdienst rein. Anscheinend hat die Frau ihn mitgebracht – die evangelische Frau – und wollte dann in die Kirche eintreten. Das ist gar nicht einmal so einfach. Man füllt sechs oder fünf Formulare aus – und dann hab’ ich das gekriegt, dass ich das mach’, aber der Mann muss beichten. Und er will zu mir. Und da musst’ ich mit Engelszungen erst mal reden – ich schick’ Ihnen einen Pfarrer, mit dem können sie sich unterhalten, da können Sie beichten. Das sind so Probleme und es gibt viele solche Momente – nicht nur die Beichte. Ich denke, das wollen wir gar nicht, aber die Krankensalbung – das wäre schon ein großes Anliegen.“

⁹⁶⁶ Vgl. ebd. 228 (15ff): „Da brauchen wir nicht drüber zu reden, oder drauf zu hoffen. Ich denk’, was wirklich was wäre – wenigstens im Notfall –, dass der Diakon, wenn jemand da am Sterben liegt, die Absolution sprechen kann.“

⁹⁶⁷ Vgl. Diakon L 183f. (27-32.1-3): „Ich komm’ mir da manchmal vor, wie ein Beichtvater. Und eigentlich müsste man dann die Absolution manchmal drauf geben, wo sie wirklich ihr Herz total ausschütten. Es berührt auch mich persönlich – das muss ich schon dazu sagen. Ich bin von manchen Gesprächen sehr persönlich berührt und hab’ damit auch zu kämpfen. St.: Sehen Sie da einen Bedarf, dass der Diakon in solchen Fällen auch die Absolution spenden darf? L.: Unbedingt, auch bei den Kranken. Man betreut jahrelang Kranke, und dann liegen die im Sterben und sagen: Spende mir die Krankensalbung – auch zwischendurch schon – und dann kann man’s nicht. Das ist schon dumm manchmal.“

Diakon S die sakramentale Salbung als diakonale Ersatzform für die Absolution.⁹⁶⁸ Diakon Q ordnet sein Handeln im Kontext von gestufter Buße ein.⁹⁶⁹ Dabei macht er zunehmend die Erfahrung, dass die Gemeindemitglieder an der sakramentalen Absolution kaum interessiert sind. Ersatzformen für die Beichte sind ihnen Einzelgespräche und –beziehungen und nicht der Bußgottesdienst.⁹⁷⁰ Seine diakonale Rolle in gestufter Form von Buße sieht auch Diakon P. Er versteht sich stärker als Begleiter und schließlich als jemanden, der zur sakramentalen Beichte heranführt.⁹⁷¹ Theologisch begründet er seine diakonale Kompetenz in schuldbekennenden und sündenvergebenden liturgischen Elementen durch die Teilhabe am gemeinsamen Priestertum. Dies reiht sich analog in die Argumentation anderer Diakone bezüglich dem Vorstedherdienst in der Krankensalbung ein, was allerdings von Diakon P nicht

⁹⁶⁸ Vgl. Diakon S 280f. (31ff.1-8): *„Beichte – wir sprechen ja über Sachen, die die Leute bedrücken. Ich kann nur sagen, ich kann zuhören, kann ihnen aber – ich mein’, wenn’s die Leute auch noch verstehen – manche würden das auch gar nicht verstehen – ich bin ein offenes Ohr. Ich kann die Sorgen aufnehmen und ich kann auch mit denen zusammen beten, dass die Sorgen von denen herangetragen werden. Aber ich kann nicht die Absolution erteilen. Aber ich glaube, in so einer Situation, wenn ich zu einem Sterbenden kommen würde und ich kann mit dem noch beten und kann bitten, dass er seine »Verfehlungen«, die er hier getan hat, vor den tragen – unseren Vater tragen kann –, dann glaube ich schon, dass es ihm angerechnet wird. Und wenn ich dann vielleicht noch die Salbung spende, dann ist das auf jeden Fall immer noch besser, als wenn ich gar nichts machen würde. Aber die Absolution kann ich nicht erteilen. Würde ich auch nicht so machen.“*

⁹⁶⁹ Z.B. im Vorstedherdienst in einem Bußgottesdienst ist auch nach liturgischer Ordnung diakonaler Dienst in gestufter Buße ekklesiale und liturgische Wirklichkeit.

⁹⁷⁰ Vgl. Diakon Q 254 (15-23): *„Ich denk’, diese Angst, die ich auch schon kennen gelernt hab’, dass Leut’ gesagt haben: Wir wollen immer den Pfarrer haben, weil wir jedes Mal bevor wir kommunizieren, beichten wollen. Weil wir ja sündige Menschen sind, nach vier Wochen schon, obwohl sie daheim überhaupt nicht mehr rauskommen. Da muss ich sagen, da ist zur Zeit von den Kranken, die ich betreu’, niemand dabei, der so eine Angst hätte. Wobei ich denk’, das ist ja auch ein Wortgottesdienst – und am Anfang der Kyrie-Ruf. Es gibt ja verschiedene Möglichkeiten der Vergebung. Es muss nicht immer die Hochform sein, die Beichte. Wenn die Leut’ nicht unbedingt das Bedürfnis haben, zu beichten, dann will ich das nicht mit aller Gewalt aufdrängen.“*

⁹⁷¹ Vgl. Diakon P 241f. (23-29.3-20): *„Ja, da ist es ja fast ein bisschen paradox – Buße ist nichts anderes als Tauf-erneuerung. Und in der Taufe dürfen Eltern – selbst wenn es eine Nottaufe ist, dürfen sie diese Gnade der vollkommenen Lossprechung der Sünden, der Taufe, der Reinmachung dürfen sie spenden, und der Diakon auch. Wobei ich natürlich wiederum mein’, es gibt so viele Formen. Und wenn ich dazu beitragen kann, dass jemand überhaupt erst einmal Sündenverständnis gewinnt – ich hab’ einen Frauengesprächskreis gehabt, und da war irgendwann nach ein paar Jahren – wir haben uns vierzehntägig getroffen – Glaubensfragen erörtert. [...] Und da war auch ein Punkt dabei: Beichte und Vergebung. Ich hab’ einmal den Pfarrer dazu eingeladen – nichts. Er hat drüber geredet – über die Beichte – es hat niemand gebeichtet. Und da hab’ ich selbst drüber geredet mit denen und dann haben wir eine Lösung gefunden: Gut, die machen eine Beichtwanderung. Ich war der niedere Dienst – ich war am Ende des Weges gestanden mit dem Grill. [...] Und dann haben die gebeichtet. Und ich mein’, wenn ich dienlich sein kann auf die Hinführung, dann bin ich schon zufrieden. Es gibt Situationen, wo ich wirklich so gute Gespräche hatte, wo ich dann selber gesagt hab’: Ja eigentlich, was jetzt noch fehlt ist die Lossprechung. Wenn ich jetzt Priester wär’, hätt’ ich’s machen dürfen oder machen können. Aber dann hab’ ich trotzdem ein Gebet gesprochen, dass der Herr sich erbarmt. Allerdings hab’ ich nicht gesagt: Deine Sünden sind dir vergeben, weil, das weiß ich nicht. Andererseits, wenn ich die Liturgie der Eucharistiefeyer betrachte: Wie oft wird uns von Beginn vom Bußakt über Evangelium – wie oft, oder auch direkt vor dem Empfang der Kommunion: »Sprich nur ein Wort und meine Seele wird gesund.« Wie oft wird uns in der Liturgie Sündenvergebung zugesprochen. Und da mein’ ich, es gibt viele Möglichkeiten, jemandem behilflich zu sein, dass er Reue*

optiert wird.⁹⁷² Unabhängig von der Frage, ob nicht jeder Getaufte und Gefirmte Anteil am Sendungsbefehl Jesu (Mt 28,19f./Joh 20,19-23) hat und somit auch Teilhabe am Auftrag zur Sündenvergebung⁹⁷³, scheint Diakon P die christozentrische Dimension von Taufe (SC 7) personal zu deuten, so dass für ihn die Frage nach dem sakramentalen Vermittler im Einklang mit dem gemeinsamen Priestertum zu sehen ist. Zumindest die Grundlegung dieser Argumentation aus der Taufe heraus ist nicht ganz schlüssig, da zur Mittlerrolle in der Taufe das eigene Getauftsein keine Notwendigkeit ist.⁹⁷⁴ Interessant ist es, Diakon P in seiner an die sakramentale Buße heranführenden Rolle zu sehen, nimmt er hier doch echte Brückenfunktion ein, was sich in seiner Schilderung der Begleitung eines Frauengesprächskreises in inhaltlichen und gestalterischen Dimensionen äußert.

9.5.8 *Strategie – Umgang mit dem Regelverstoß*

Strategisches Verhalten der interviewten Diakone ist in den vorangegangenen Kapiteln bereits vielfach angeklungen und besprochen. An dieser Stelle wird der Fokus auf die spezielle Frage nach dem Umgang mit dem wissentlichen Regelverstoß gerichtet. Bei aller Unterschiedlichkeit in den jeweiligen und individuellen Strategien der Einzelnen, ist allen dennoch eines gemeinsam: die Frage, wie offensiv mit dem Regelverstoß umgegangen wird. Ursächlich ist dies nicht eine Frage der persönlichen Überzeugung diakonalen Handelns in der Krankensalbung. Es liegt vielmehr in der Persönlichkeitsstruktur der einzelnen Diakone. So führt der Regelverstoß bei dem einen Diakon zur überzeugten Demonstration selbstreflektierter amtstheologischer Richtigkeit und bei dem anderen Diakon zur Selbstanzeige aufgrund persönlicher Skrupel gegenüber dem eigenen Gehorsamsversprechen.

Am souveränsten äußert sich Diakon K, der sein Handeln in der Krankensalbung als logische Konsequenz seiner Krankenseelsorge und –begleitung betrachtet. In wissentlicher Übereinstimmung mit dem dienstvorgesetzten Presbyter ist er der Überzeugung auch amtstheologisch gedeckt zu sein.⁹⁷⁵ Ähnlich offen geht Diakon A mit seinem Regelverstoß um, auch wenn er nicht allgemein öffentlich sein Handeln propagiert.⁹⁷⁶ In konkreten Fällen aber hat er keine Scheu, die eigene Vorgehensweise

und Umkehr finden kann. Dass es dann – wenn ich sie wirklich gut begleite, auch kein Hindernis ist, zu sagen: Vielleicht kannst du jetzt mit dem Priester darüber reden.“

⁹⁷² Vgl. Anm. 958.

⁹⁷³ Vgl. Abschnitt B, Kapitel 5.1.1.

⁹⁷⁴ Vgl. Anm. 938.

⁹⁷⁵ Vgl. Anm. 870.

⁹⁷⁶ Vgl. Anm. 904.

zu benennen. Durch Abgrenzung im konkreten Handeln zum presbyteralen Vorsteherdienst (Ändern der Texte, Verzicht auf Formulierungen, die sakramentale Absolution suggerieren könnten⁹⁷⁷) glaubt er sich in Übereinstimmung mit dem Bischof. Das Fehlen disziplinarer Reaktion seitens der Diözesanleitung⁹⁷⁸ gibt ihm den vermeintlichen Rückhalt, zwar nicht generell, aber doch in konkreten Situationen trotz wissentlicher Regelverletzung handeln zu können und zu müssen.⁹⁷⁹

Diakon D ist im Vergleich zu den beiden erstgenannten Diakonen persönlich sehr beunruhigt über den eigenen Regelverstoß. Noch mehr erschüttert ihn allerdings die fehlende Reaktion seitens der Diözese. Zwar bekommt er von einigen Presbytern Rückhalt für sein Handeln⁹⁸⁰, doch bringt ihn das Schweigen des Bischofs in große persönliche Not.⁹⁸¹ Außerdem sieht er durch das Schweigen lehr- und kirchenamtlicher Autoritäten auch Orientierungslosigkeit für die Gemeinden insgesamt.⁹⁸² Diakon D selbst wurde in seiner amtstheologischen Sichtweise durch die konkreten Erfahrungen verändert. Er fordert deshalb zwar den diakonalen Vorsteherdienst in der Krankensalbung⁹⁸³, sieht aber im bereits unerlaubt vollzogenen Handeln einen Bruch seines eigenen Gehorsamsversprechens in der Diakonenweihe. Dass hierbei von episkopaler Seite keine Reaktion erfolgt bzw. die Strategie des Schweigens als Antwort auf den Gehorsamsbruch angewandt wird, führt beim Diakon dazu, dass er sich zu wenig ernst genommen fühlt.

Diakon E, der sich in konkreten Situationen mit einer ungeheueren Sehnsucht nach Heil konfrontiert sieht, will sein Handeln nicht als Regelverstoß verstanden wissen⁹⁸⁴, da er die Salbung mit Chrisam vollzieht und aus seiner Taufvollmacht heraus begründet.⁹⁸⁵ Es ist keine vordergründige Entschuldi-

⁹⁷⁷ Vgl. Anm. 920.

⁹⁷⁸ Vgl. Diakon A 14 (23f.): „*Da gibt's auch keine Sanktionen. Und ich meine, es gehört dazu.*“

⁹⁷⁹ Vgl. Anm. 905.

⁹⁸⁰ Vgl. Diakon D 57 (3-6): „*Und wenn man so hier die Mitbrüder – also die Priester – hört, die das wissen, die sagen dann: Ja, mach's doch. Das ist doch sowieso Unsinn, dass ihr als Diakone das nicht dürft, wenn ihr schon hoch ausgebildet als Krankenseelsorger arbeitet.*“

⁹⁸¹ Vgl. ebd. 56 (28-31): „*Und das wollte ich aber nicht verheimlichen und hab' es meinem Dekan gesagt und hab's auch dem Bischof geschrieben. Und hab' leider kein Gespräch beim Bischof bekommen – leider. Er hat es dem F. weitergegeben. Das war für mich schon ein wenig traurig – will ich mal sagen.*“

⁹⁸² Vgl. Anm. 952.

⁹⁸³ Vgl. Anm. 911.

⁹⁸⁴ Vgl. Diakon E 72 (3-6): „*Aber es liegt nur in der Verbindung mit den Menschen, also in der Sehnsucht, wenn eine Sehnsucht da ist. Und ich spür', diese Menschen haben Sehnsucht danach. Und da würde ich's ihnen geben, aber ich kann nicht, einfach weil ich's nicht darf.*“

⁹⁸⁵ Vgl. ebd. 71 (30f.): „*[...] aber ich salbe ihn dann also mit Chrisam – also mit Tauföl. Und da hab' ich kein Problem, das zu tun.*“

gung, die Diakon E zu dieser Strategie verleitet. Durch die fehlende Möglichkeit der Krankensalbung weicht er auf das nach seinem Verständnis für ihn erlaubte Mittel der Chrisamsalbung aus. In den Augen der Empfänger wird dies allerdings kaum Unterschied machen. In theologischer Perspektive ist die Chrisamsalbung die Königs-, Priester- und Prophetenwürde vermittelnde Zeichenhandlung⁹⁸⁶ und somit auf Taufe, Firmung und 'ordo' hin fokussiert. Diese Strategie scheint folglich nur zur Rechtfertigung des Diakons geeignet.

Schließlich äußert sich noch Diakon S zum Umgang mit dem Regelverstoß sehr offensiv, allerdings nur optional. Tatsächlich ist er noch nicht in diese Situation gekommen, auch wenn sie ihm durch die Notfallseelsorge realistisch erscheint.⁹⁸⁷

9.5.9 *Strategie – Verzicht auf problematisches Handeln*

Zuletzt bleibt noch ein Blick auf die Diakone, die sich trotz Anfrage bzw. Konfrontation mit der Krankensalbung entsprechend der ekklesialen Ordnung verweigern und durch ihre Zurückhaltung bei der diakonalen Forderung nach dem Vorsteherdienst in der Krankensalbung deutlich Stellung beziehen können. Auch die Diakone, von denen in den vorangegangenen Kapiteln die Rede war, waren nicht immer gegen die ekklesiale Norm Handelnde, doch war ihre Verweigerung gekoppelt mit großer Unzufriedenheit bis hin zum persönlichen Ärgernis (z.B. Diakon C⁹⁸⁸).

Am deutlichsten bezieht Diakon P Stellung, indem er nicht nur seine Ablehnung diakonalen Vorsteherdienstes in der Krankensalbung unterstreicht, sondern auch seine eigene diakonale Rolle in der Krankenbegleitung durch Gebet, Krankenkommunion und Segenshandlung deutlich machen kann.⁹⁸⁹ Dass er sich trotzdem bei veränderter Rechtslage auch sakramentales Handeln vorstellen kann, verweist auf seine vom Gehorsamsverständnis geprägte Motivation und weniger auf amtstheologische

⁹⁸⁶ Vgl. *Die Feier der Kindertaufe* 44.

⁹⁸⁷ Vgl. Anm. 914.

⁹⁸⁸ Vgl. Kapitel 9.5.2.

⁹⁸⁹ Vgl. Diakon P 241 (10-19): „*Und ich bin auch schon gerufen worden, mitten in der Nacht, und ich hab' gesagt: Ich kann nicht die Krankensalbung spenden. Und die Angehörigen gesagt haben: Du hast den jetzt so lang begleitet, wir möchten, dass du kommst. Das war natürlich mitten in der Nacht, dann aufstehen. Und da war's denen wichtig, dass ich komm'. Ein paar Gebete – mir ist da mitten in der Nacht wenig eingefallen. Und da habe ich mir erst einmal einen Gebetsschatz – eine Sammlung zugelegt, dass ich nicht lang überlegen muss. Und denen war's wichtig – die haben Weihwasser zurechtgestellt –, dass ich den noch einmal mit Weihwasser segne. Das war ein Bedürfnis der Angehörigen. Ich mein' – Gott wirkt auch, ohne dass wir einen bestimmten Ritus unbedingt einhalten müssen.*“

Reflexion.⁹⁹⁰ Auch für Diakon I ist die Verweigerung selbstverständlich und aufgrund der Verbindung mit der Beichte für ihn schlüssig.⁹⁹¹ Ihm gelingt es, entweder direkt auf den Pfarrer zu verweisen und somit vorbereitende Funktion wahrzunehmen oder durch die Krankenkommunion indirekt hinführend zu wirken.⁹⁹² Ähnlich berichtet Diakon Q, der die Absolution als entscheidendes Kriterium für presbyterales Handeln benennt. Er verweist bei Anfragen an den Pfarrer.⁹⁹³ Von 'unproblematischer Verweigerung' lässt sich auch bei Diakon N sprechen, der aus Gründen der noch immer vorherrschenden Sicht der Krankensalbung als 'Letzte Ölung' in seinem Seelsorgebereich noch nicht angefragt wurde.⁹⁹⁴ Bei einer solchen theologisch-pastoralen Schiefelage – als solche wird sie von ihm bewertet – ist er froh, nicht handeln zu müssen.⁹⁹⁵

Zum Schluss ist noch auf die Erfahrung der Diakone B und G einzugehen, die nur bedingt in dieses Kapitel einzugliedern sind. Diakon B findet den theologischen Vorbehalt für sakramentales diakonales Handeln in der Krankensalbung schwierig⁹⁹⁶, und Diakon G gehört zu den Diakonen, die bereits unerlaubt den Vorstedherdienst in der Krankensalbung ausgeübt haben.⁹⁹⁷ Trotzdem sind sie hier zu nennen, da sie in einzelnen Fällen nicht nur den presbyteralen Dienst vermittelt, sondern bei dieser Feier dann auch assistierend mitgewirkt haben. Diakon B hat die Erfahrung stimmiger Assistenz durch gemeinsames Handeln bis hin zur gemeinsamen Handauflegung, wodurch auch er mit dem Kranken in handgreifliche Berührung kommen konnte. Wo solche Assistenz möglich ist, hält er ei-

⁹⁹⁰ Vgl. ebd. (5-8): „Und deswegen mein' ich, ich hab' unlängst, im Internet haben sie es heiß diskutiert – die Krankensalbung. Und da hab' ich auch hin und wieder meine Meinung an anderen Meinungen festigen können, dass es nicht unbedingt sein muss. Wenn's irgendwann kommen sollte, freue ich mich, bin ich auch bereit.“

⁹⁹¹ Vgl. Anm. 937.

⁹⁹² Vgl. Diakon I 137f. (30ff.1.7-11): „Ja, das schon. Ich bin schon dreimal in so einer Situation gewesen, wo jemand im Sterben gelegen hat, dem ich nicht die Krankensalbung geben konnte – habe ich ihm halt die Krankenkommunion gebracht. Und hab' mit ihm gebetet – mit den Leuten, die mit dabei waren. Aber ich sag' das immer im voraus, ich kann ihm die Krankensalbung nicht geben. [...] da drüben, meine Nachbarin, da haben wir den Pfarrer geholt. Da bin ich zwar auch rüber gegangen, die Krankenkommunion gebracht und der Pfarrer ist dann noch gekommen und hat die Krankensalbung gemacht. Wir sorgen schon dafür, dass man dann auch – wenn's die Leute wünschen, der Pfarrer kommt, der – wenn er's machen kann, der kommt auf jeden Fall.“

⁹⁹³ Vgl. Diakon Q 254 (5-8): „[...] ich biet's den Leuten an und sag: Wenn ihr wünscht, dass der Pfarrer mal kommt zur Krankensalbung – oder auch manche Leute, die fragen ganz bewusst. Und dann muss ich sagen: Ja, das ist Sache vom Pfarrer. Denn zur Krankensalbung gehört die Beichte, und die Beichte kann der Diakon nicht abnehmen.“

⁹⁹⁴ Wohn- und Dienstort sind bei ihm nicht identisch, so dass er außerhalb des Dienstes nur schwierig erreicht werden kann.

⁹⁹⁵ Vgl. Anm. 916.

⁹⁹⁶ Vgl. Anm. 944.

⁹⁹⁷ Vgl. Anm. 884.

genständiges diakonales Handeln für nicht notwendig.⁹⁹⁸ Diakon G, der als Seelsorger in einer Behinderteneinrichtung allein Krankensalbung feiert, ist im Krankenhaus auf die Handlung beider Seelsorger, der Krankenhausseelsorger und seiner selbst als quasi 'Heimatseelsorger', bedacht und erlebt dies auch dank der Vertrautheit mit dem Krankenhauspfarrer als stimmig.⁹⁹⁹

Das, was die liturgische Ordnung als ideal und den liturgischen Regelfall nennt¹⁰⁰⁰ – diakonale Assistenz in der Feier der Krankensalbung aufgrund seelsorglicher Krankenbetreuung und Hinführung zur sakramentalen Feier – wird quasi nur von diesen beiden Diakonen (B und G) geschildert. Besonders bei Diakon G wird deutlich, dass es in seiner assistierenden Rolle im Krankenhaus um wirkliche Brückenfunktion geht. Dass beide Diakone (besonders Diakon B) diese Assistenz als sehr stimmig erleben und schildern, darf trotz des punktuellen Vorkommnisses nicht übersehen werden.

9.6 Das tägliche Gebet – die Stundenliturgie¹⁰⁰¹

„Das öffentliche und gemeinsame Gebet des Volkes Gottes gilt mit Recht als eine der Hauptaufgaben der Kirche.“¹⁰⁰² Deshalb gehört es auch zum wesentlichen diakonalen Dienst in das tägliche, regelmäßige Gebet der Kirche mit einzustimmen, „teilzuhaben an der Liebe des Eingeborenen zu seinem Vater und an seinem Gebet, das während seines Erdenlebens in seinen Worten zum Ausdruck kam und das jetzt auch im Namen und zum Heil der ganzen Menschheit in der Kirche und in allen ihren Gliedern unablässig fort dauert“¹⁰⁰³. Entsprechend kirchenrechtlicher Vorgabe¹⁰⁰⁴ verpflichtet der

⁹⁹⁸ Vgl. Diakon B 27 (14-23): „Und dieser Krankenhauspfarrer hat das so schön gemacht, so toll und hat mich dabei mit eingebunden. Bei der Handauflegung, ich hab' mit die Hand aufgelegt – also das ist – man kann da mit Ideenreichtum schon was tun eigentlich. Na, d.h., auch das wird dann die Schiene, dass man sagt, gut, und selbst wenn ein fremder Pfarrer kommt – das heißt dann nicht, dass du da mit dabei sein kannst, und dass man sich da mit einbringt – und auch ordentlich und ohne, dass man da vom Recht her ein schlechtes Gewissen haben muss. Und das hat der also sehr, sehr schön gemacht – auch – und das gemeinsame Beten auch. Und das eigentlich – sagen wir mal – das hat mir eigentlich wieder Mut gegeben, und hab' mir gesagt: Wenn's so laufen kann.“

⁹⁹⁹ Vgl. Anm. 885.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Anm. 866 und 867.

¹⁰⁰¹ 'Stundenliturgie' = 'Tagzeitenliturgie'. Von den Diakonen werden zum Teil auch die in der Praxis noch stärker geläufigen Begriffe 'Stundengebet' oder 'Brevier' verwendet.

¹⁰⁰² AES 1.

¹⁰⁰³ *Ebd.* 7.

¹⁰⁰⁴ Vgl. can. 276 § 2.3 CIC 1983: „diaconi autem permanentes eandem persolvant pro parte ab Episcoporum conferentia definita“. – Vgl. hierzu auch die Ausführungen zu 'Sacrum Diaconatus Ordinem' in Abschnitt A, Kapitel 4.1.1.

Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz¹⁰⁰⁵ die Ständigen Diakone in Deutschland zur Teilhabe am täglichen Gebet der Kirche zumindest durch den Vollzug von Laudes und Vesper, den „beiden Angelpunkte[n] des täglichen Stundengebets“ (SC 89). Darüber hinaus spricht die Rahmenordnung ganz allgemein vom täglichen Gebet und der regelmäßigen Schriftlesung als wichtigen Voraussetzungen für die Eignung und Befähigung zum Diakonats.¹⁰⁰⁶ Das gemeinsame Gebet, „insbesondere Stundengebet“¹⁰⁰⁷, wird von der Rahmenordnung auch als erste Form geistlicher Prägung der Diakonats- und Diakonenkreise genannt. Bereits die *Allgemeine Einführung ins Stundengebet* (1971) hatte den Bischofskonferenzen empfohlen, „wenigstens einen Teil“¹⁰⁰⁸, also nicht die gesamte Stundenliturgie wie den Presbytern auch den Ständigen Diakonen vorzugeben. *H.-E. Lauenroth* sieht in dieser ‚Quasi-Aufforderung‘ zur Reduzierung des kirchlichen Stundengebets für Diakone die Rücksicht auf deren Familien- und Berufsleben.¹⁰⁰⁹ Inwieweit kommen aber die Diakone in der Realität des Alltags mit diesem – wenn auch schon reduzierten – ekklesialen Gebetsauftrag zurecht? Ist die Stundenliturgie für sie die ‚Heiligung des Tages‘ und ihrer ‚menschlichen Tätigkeit‘, wie es die *Allgemeine Einführung in das Stundengebet* konstatiert?¹⁰¹⁰ Diese Fragen gilt es gerade im Kontext von Familie fokussiert zu stellen. Ebenso äußern sich die interviewten Diakone zum Stundengebet im Kontext des seelsorglichen Teams und der gemeinsamen Feier mit der Gemeinde. Schließlich ist auch die Gestaltung einer jeweiligen Gebetszeit Thema bei den Diakonen und wird in einem abschließenden Kapitel dargestellt.

| | |
|-------------------------------|--|
| <i>Phänomen:</i> | Das tägliche Gebet – die Stundenliturgie |
| <i>Ursächliche Bedingung:</i> | Akzeptanz: Positive Verpflichtung Keine Relevanz |
| <i>Kontext:</i> | Beten in Gemeinschaft: Familie Seelsorgeteam Gemeindefeier |
| <i>Strategie:</i> | Gebetsformen |

Abbildung 18: Handlungsparadigma ‚Das tägliche Gebet – die Stundenliturgie‘

¹⁰⁰⁵ Letztmalig bestätigt in: *Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland* (1. Februar 2000) 3.1.

¹⁰⁰⁶ Vgl. *ebd.*

¹⁰⁰⁷ *Ebd.* 4.1.1.

¹⁰⁰⁸ AES 30.

¹⁰⁰⁹ Vgl. *H.-E. Lauenroth*, *Der Ständige Diakonats* 136. – Siehe Abschnitt A, Kapitel 4.1.1.

¹⁰¹⁰ Vgl. AES 10f.

9.6.1 Ursächliche Bedingung – Akzeptanz

9.6.1.1 Positive Verpflichtung

Eine ganze Reihe der interviewten Diakone (z.B. die Diakone E, B, F, I, N und Q) sprechen explizit von der kraftspendenden Wirkung der Liturgie für die eigene Spiritualität und das diakonale Handeln.¹⁰¹¹ Während dabei häufig auf die Mitfeier und den diakonalen Dienst in der Eucharistie verwiesen wird (z.B. Diakon E), fällt der direkte Bezug zum täglichen Gebet in der Stundenliturgie recht zurückhaltend aus. Diakon F erscheint da beinahe als Ausnahme, wenn er gleich zu Beginn seiner Ausführungen auf seine Gebetspraxis und deren Bedeutung zu sprechen kommt. Auch wenn die Regelmäßigkeit in seiner Gebetspraxis vom beruflichen Rhythmus abhängt, so erschließt sich hierin für ihn nicht nur die Kraftquelle für das eigene Handeln, sondern das Gebet ist als der Kommunikationsort mit Gott auch Reflexionsmöglichkeit und Orientierungshilfe für sein diakonales Wirken.¹⁰¹² Neben Diakon F ist Diakon P der einzige, der explizit von der Kraftquelle im Stundengebet spricht und auch weitere Formen wie Anbetung, die ihn vor reinem Aktivismus bewahrt, als spirituelle Quelle benennt. Dabei ist auch die konkrete oder ideelle Erfahrung von Gebetsgemeinschaft wichtig.¹⁰¹³

Diakon A praktiziert zwar das pflichtgemäße Beten des Stundengebets im privaten Bereich¹⁰¹⁴, doch ist ihm sowohl ein flexibler Umgang mit der Regelmäßigkeit – dies heißt eine Regelmäßigkeit entsprechend seinem Lebensrhythmus – als auch eine Offenheit in den Formen wichtig geworden. So hat er die Tagzeitenliturgie als einen 'Übergangsritus' für sich entdeckt, der mit lebensnahen Psalmenübersetzungen und Besinnungstexten den Übergang von der Freizeit zur Arbeit (in der Straßenbahn)¹⁰¹⁵ oder von einem Termin zum anderen mit 'Engel des Herrn', 'Benedictus' und 'Vater unser'

¹⁰¹¹ Vgl. hierzu Kapitel 9.1.

¹⁰¹² Vgl. Diakon F 81 (16-22): „*Verschiedene Liturgieformen gehören ja auch bei uns dazu - als Diakon Laudes und die Vesper beten. Ja, das wird nicht immer gelingen, so in dem Maße, wie es vielleicht ein Priester ganz bewusst – weil man ja einen Beruf hat – aber trotzdem so weit, wie es möglich ist und es soll schon, die Regelmäßigkeit – und auch natürlich andere Formen der Liturgie, die mir wichtig sind, da mich mit Gott zu verbinden. Und davon kommt auch der Stellenwert. Ich denke, es ist notwendig, sich von Gott immer sagen zu lassen, was man zu tun hat, oder bzw. wo Gott einem hilft.*“ – Vgl. auch Anm. 103.

¹⁰¹³ Vgl. Diakon P 244 (23-29): „*[...] es sollte doch irgendwo eine Anbindung sein, wo man spirituell auch noch ein Stück mitgetragen wird. Ich erleb's immer wieder, auch Priester, die da überhaupt keine Anbindung haben, dass die oft kraftlos sind. Und bei denen, wo man erfährt, das Stundenbuch wird nicht sehr abgenutzt, dass die dann oft in Aktivismus verfallen und das Wesentliche nicht finden. Und ich mein' – gut ich beschränk' mich auf Laudes und Vesper, aber ich hab' dafür andere noch – mehr Lobpreis oder Anbetung. Ich hab' andere Dinge noch, die ich für wichtig erachte.*“

¹⁰¹⁴ Vgl. Anm. 1041.

¹⁰¹⁵ Vgl. Diakon A 15f. (31f.1-5): „*Und ich bete sie in einer gewissen Regelmäßigkeit. Diese ganz alte Verpflichtung nehme ich nicht mehr so streng für mich. Ich bin dann abgekommen von – ich hab' das Stundenbuch*

(im Auto)¹⁰¹⁶ innere Ruhe und Reflexion im Dialog mit Gott schafft. Als eine Art Übergangsritus scheint die Stundenliturgie besonders für Diakone geeignet zu sein, die diesen Ritus entweder zwischen Beruf und Familie (Diakon R¹⁰¹⁷) oder als Trennung von Seelsorge und Familie (Diakone N¹⁰¹⁸ und S¹⁰¹⁹) benötigen und dies in Form von Gebet und Meditation bewerkstelligen können. Ähnlich verhält es sich auch bei Diakon E, dem die starre Regelmäßigkeit ekklesialen Stundengebets im familiären Rhythmus nur bedingt gelingt, dem aber die Regelmäßigkeit als Übergang in den Tag und am Abend wichtig ist.¹⁰²⁰ Diakon Q weiß sich bei diesen zwei Übergängen am Morgen und am Abend nach der Arbeit auch getragen vom Gebet der vielen, vor allem auch diakonalen Betern, die ihm die Freiheit meditativen Reflektierens und Abschaltens 'ermöglichen'.¹⁰²¹

da in meiner Tasche, ich hab's heute in der Straßenbahn gebetet. Das wissen die Leute auch, dass ich gerne früh die Laudes bete. Ich habe mir moderne Übertragungen von Psalmen gekauft und habe die dann genommen. Von Seidel und Zils? Weiß der Kuckuck, wen's da alles gibt. Weil sie mir lebensnäher waren.“

¹⁰¹⁶ Vgl. ebd. 16 (12-16): „Ich habe mir z.B. angewöhnt, wenn ich mit dem Auto starte, bete ich grundsätzlich den »Engel des Herrn«. Bete ich auch laut. Einfach so – hat sich so ergeben. Und dann kommt »Benedictus« und ein »Vater unser«, und irgendwann kommen die Nachrichten. So meine ich halt – das Wissen um einen Schatz, aus dem man schöpft und den man sich, so oft es geht, holt.“

¹⁰¹⁷ Vgl. Diakon R 272 (20-29): „Und ich muss sagen, während ich noch gearbeitet habe, im Berufsleben und im Wechseldienst war, ist es mir mehr gelungen, das Stundengebet regelmäßig zu beten, als jetzt. Und zwar hat das den Grund gehabt, da ich z.B. – das konnte ich auch, bei der Arbeit gab's immer Zeiten, wo man praktisch nur in Bereitschaft war – und wenn es nur ein paar Minuten waren. Und die konnte man nutzen und die habe ich dementsprechend genutzt. Wenn ich in die Frühschicht kam, habe ich meine Laudes als Erstes gebetet. Nachdem erst mal klar Schiff war mit allem drum und dran, und die Situation hat es zugelassen und ich hatte Ruhe, dann habe ich meine Laudes gebetet. Und mit der Vesper habe ich es ähnlich gemacht dann am Ende der Spätschicht. Und da war das eigentlich ganz normal.“

¹⁰¹⁸ Vgl. Diakon N 214 (11-17): „Ich bin gependelt über ein Jahr hinweg mit dem Zug, und das war für mich eine Zeit, wo ich mit schöner Regelmäßigkeit dazu gekommen bin, mein Brevier zu beten. Früh im Zug hin, abends im Zug heim – war überhaupt kein Thema, war eine schöne Gelegenheit. Bin dabei auch mehrmals angesprochen worden, weil die Leute gesehen haben – der betet was. Manche konnten mit dem schwarzen Buch sogar was anfangen, also eine Verknüpfung zumindest – entweder Priester oder Pfarrer, oder sonst ein Theologe.“ – Ähnlich wie Diakon A erwähnt auch Diakon N die Wirkung eines öffentlichen Bekenntnisses als 'Nebeneffekt' solcher Gebetspraxis.

¹⁰¹⁹ Vgl. Diakon S 287 (27ff.): „Ich mach's auch manchmal gern bewusst, wenn ich noch hier im Büro bin – hole ich mir das Brevier raus und bet' die Vesper, weil ich hier die Ruhe hab', die ich daheim vielleicht nicht hätte.“

¹⁰²⁰ Vgl. Diakon E 77 (23-26): „Und Stundengebet – ich bet' es nicht zu dogmatisch. Ich hab' meine Gebetszeit in der Früh' und am Abend mit meiner Frau. Wenn sich natürlich der Rhythmus ergibt, dann beten wir auch die Laudes gemeinsam. Denn sie fährt weit in die Arbeit. Von daher ist es oft eine zeitliche Frage.“

¹⁰²¹ Vgl. Diakon Q 260 (23-29): „Für mich ist es eine schöne Sache, dass früh und abends, so am Beginn des Tages und am Abschluss nach der Arbeit, meistens – denke ich – ist das gut aufgehoben in dem Gebet. Weil ich dann auch weiß, manchmal, wenn ich mich ertappe, dass man mit den Gedanken oft ganz woanders ist, dann denke ich: Na ja, es sind andere auch noch mit dabei – die tragen mich mit. Am anderen Tag bin ich dann wieder besser drauf und kann die anderen mittragen. So denke ich einfach, gehört es zu dem, was ich auch bei der Weihe versprochen hab' – es gehört einfach mit dazu.“

Bei Diakon Q ist erstmalig vom stellvertretenden Charakter des Betens im Stundengebet die Rede, doch bezieht sich dies auf die ideelle Gebetsgemeinschaft aller im Gebet vereinten, die sich durch ihr gemeinsames Tun gegenseitig halten und tragen. Vom wirklich stellvertretenden Gebet des Klerikers, speziell des Diakons spricht nur Diakon O, der seine Stundenliturgie stellvertretend für seine Gemeinde versteht.¹⁰²² Dies mag insofern verwundern, da für die interviewten Diakone das stellvertretende Gebet in der Messe eine ihrer wichtigen Aufgaben und zum Teil Legitimation für die Stellung am Altar bzw. für eine Beteiligung am Allgemeinen Gebet der Gemeinde war. In der Stundenliturgie, wo gerade in den Preces der Vesper die Anliegen für die Anvertrauten und die Nöte in der Welt ihren Platz haben¹⁰²³, scheint dieser stellvertretende Gebetscharakter für Diakone weniger greifbar zu sein.

Die Bedeutung der Stundenliturgie liegt eher im persönlichen Bereich als Kraftquelle, Ruhepol oder Reflexions- und Meditationsmoment zwischen den einzelnen Abschnitten des Tages. Das auffällige Motiv eines bewussten Übergangs im Stundengebet scheint für den Diakon, der stärker als der Presbyter in verschiedenen Lebensfeldern (Familie und zivile Berufswelt) agiert, bedeutendster Faktor zu sein.

9.6.1.2 Keine Relevanz

Dass die Tagzeitenliturgie im Tagesablauf eines Diakons keine Bedeutung hat, kommt quantitativ betrachtet unter den interviewten Diakonen nur punktuell vor, ist aber auch Realität. Dabei ist erstaunlich, dass in den beschriebenen Fällen ähnlich wie im vorangegangenen Kapitel die Übergänge bzw. die fehlenden Übergänge in die einzelnen Lebensbereiche eine gewisse Rolle spielen. So hat Diakon R seinen Bezug zur Stundenliturgie durch die Pensionierung im Zivilberuf verloren. Das als Übergang dienende Stundengebet hat durch den Wegfall eines bedeutenden Lebensfelds und der damit verloren gegangenen Tagesrhythmisierung seinen 'Sitz im Leben' verloren.¹⁰²⁴

Auch Diakon C hat keinen Bezug zur Stundenliturgie mangels Tagesrhythmisierung. Durch die unzusammenhängende zeitliche Belastung als hauptberuflicher Seelsorger und die schwierigen Verknüp-

¹⁰²² Vgl. Diakon O 224 (26ff.): „*Ich bet' mein Stundengebet privat. Und das ist auch eine intime Sache, das ist meine eigene Sache, weil ich das für meine Gemeinde bet'.*“

¹⁰²³ Vgl. AES 187.

¹⁰²⁴ Vgl. Diakon R 272f. (29ff.1f.): „*Und jetzt, seit ich daheim bin, habe ich enorm Schwierigkeiten, das irgendwo in eine Ordnung reinzubringen. Ich denke, dass ich einen Weg wieder finde. Aber zur Zeit bin ich da etwas nachlässiger geworden, einfach weil mir dieser feste Bezug verlorengegangen ist. Ich muss erst noch einen neuen aufbauen. Aber das ist im Moment noch schwierig.*“

fungeren mit der Familie findet er zu keinem kontinuierlichen Rhythmus. Zwar bewertet er die Sorge um die Familie als primär, doch empfindet er den Verlust regelmäßiger Gebetspraxis als bedauerliches Defizit.¹⁰²⁵ Selbst an den Übergängen vom Familienleben in die seelsorgliche Tätigkeit findet er in der Stundenliturgie nicht die notwendige Ruhe, sondern begibt sich sofort in die seelsorgliche Begleitung in Krankenhaus und Altenheim. Gerade hier wäre ein persönlicher Gebetsmoment naheliegend, doch erlebt er die seelsorglichen Gespräche und das gemeinsame Gebet als 'Innehalten vor Gott'.¹⁰²⁶ Bezüglich des fehlenden Tagesrhythmus' hofft er auf das Erwachsenwerden seiner Kinder, das ihm zumindest im familiären Bereich den Freiraum für die Stundenliturgie ermöglichen könnte.¹⁰²⁷

9.6.2 Kontext – Beten in Gemeinschaft

„Sicher ist auch das Gebet in der Kammer und bei verschlossener Tür immer notwendig und empfehlenswert; die Glieder der Kirche vollbringen es durch Christus im Heiligen Geiste. Gleichwohl kommt dem Gebet der Gemeinschaft eine ganz besondere Würde zu, weil Christus selbst gesagt hat: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20).¹⁰²⁸ Mit dieser Aussage bekennt sich die Kirche nach dem II. Vatikanum zur langen Tradition des privaten und in Bezug auf den Klerus des stellvertretenden Gebetes, doch wird auch eine klare Option für die gemeinschaftliche Feier gerade der Stundenliturgie zum Ausdruck gebracht. Als Teilhaber am ekklesialen Amt ist der Diakon auf der einen Seite zum stellvertretenden Gebet beauftragt, zum anderen aber durch seine vielschichtigen Lebenssituationen zu einem gemeinschaftlichen Vollzug besonders prädestiniert. Wechselt man die Perspektive und fragt nicht mehr wie im vorangegangenen Kapitel nach den ursächlichen Bedingungen, dann nehmen diese Lebenssituationen kon-

¹⁰²⁵ Vgl. Diakon C 46 (3-14): „Als mich beim Gespräch der Generalvikar gefragt hat – das war immer vor der Weihe, wo man da? Na, und wie ist es denn mit dem Stundengebet? Dann habe ich gesagt: Wissen Sie was? Mein Stundengebet sind die Kinder. Wenn die früh und abends schreien und an der Tür klopfen und ich mich ins stille Kämmerlein zurückziehen möchte und möchte beten, dann ist – denke ich – das jetzt dran. Und dann ist das meine Laudes und meine Vesper. Dass ich zu wenig dazu komme, hat sicherlich auch damit zu tun, dass ich mir oft den Rahmen oder den Rhythmus nicht gebe. Aber es ist so, wenn ich am Morgen aus dem Haus gehe oder am Abend komme, ist – denke ich – dann so viel Bedarf in der eigenen Familie zu klären, dass ich einfach die Ruhe auch nicht find' und die Zeit, die ich – jetzt sagen wir mal, mich jetzt noch einmal zwanzig Minuten dahin zu setzen. Das vermisse ich. In der Familie ist es aufgrund auch der Kindersituation oft auch nicht möglich, weil jeder so beschäftigt ist. Und man sich auch den Rahmen nicht so nimmt. Aber gut, das ist halt mal so.“

¹⁰²⁶ Vgl. ebd. 46 (23-27): „Und ich muss auch sagen, wenn ich jetzt mein Stundenbuch einpacke und will es noch in der Kapelle des Krankenhauses oder des Altenheimes – dann bin ich schon unruhig und sage: Ich möchte jetzt auf Station, es ist – also ich nehm' einfach meine Arbeit und meinen Dienst als Gebet. Das ist dazu mein's.“

¹⁰²⁷ Vgl. ebd. (15f.): „Ich denke – ich vertrau' mal drauf, dass es später vielleicht, wenn die Kinder aus dem Haus gehen, dass es da vielleicht Zeiten gibt und Formen, wo man das pflegen kann.“

¹⁰²⁸ AES 9.

textuellen Charakter an. Sie sind in ihrer Wirkung zum Teil intervenierend, können aber aufgrund der gemeinschaftlichen Konzeption von Stundenliturgie als Kontext betrachtet werden. Während Berufswelt¹⁰²⁹ und Familie bereits angeklungen sind, wird der Blick noch einmal auf das Seelsorgeteam und die Gemeinde hin geweitet.

9.6.2.1 Familie

„Es empfiehlt sich, daß auch die Familie gleichsam als Hauskirche nicht nur gemeinsam betet, sondern im Rahmen ihrer Möglichkeiten auch Teile des Stundengebets verrichtet und sich damit inniger der Kirche eingliedert.“¹⁰³⁰ Was in der *Allgemeinen Einführung in das Stundengebet* als Ideal für den lebendigen Gebetsvollzug einer Familie konstatiert wird, hat im Ständigen Diakon und seiner Familie seine Zuspitzung. Gelingt es aber dem Diakon in der Realität, Familie, Familiengebet und die „Heiligung des Tages“ (SC 88) im Stundengebet in Einklang zu bringen?

Diakon E, der die Erfahrung regelmäßigen Gebetes aus der Zeit seines Lebens in einer Wohngemeinschaft mitbringt¹⁰³¹, versucht einen festen Gebetsrhythmus mit seiner Frau. Abhängig vom Arbeitsrhythmus seiner Frau gelingt dies unterschiedlich.¹⁰³² Auch Diakon P ist darum bemüht, nach Möglichkeit sein Gebet in Gemeinschaft mit seiner Frau zu gestalten, doch sieht er auch die Schwierigkeit, die ekklesiale Form von Stundengebet vor allem den Kindern nahezubringen.¹⁰³³ Und auch Diakon Q gelingt es selten mit einzelnen Familienmitgliedern seine Stundenliturgie zu feiern, so dass er häufig allein ist.¹⁰³⁴ Am besten gestaltet sich der gemeinschaftliche Vollzug im Urlaub, wenn die ganze

¹⁰²⁹ Die Arbeitswelt war bereits in der Frage nach den ursächlichen Bedingungen Gegenstand der Betrachtung.

¹⁰³⁰ AES 27.

¹⁰³¹ Vgl. Diakon E 77 (18ff.): „[...] ich hab' ja vorher, bevor ich Diakon wurde, lange in Gemeinschaft gelebt. Und das sind Leute, die haben immer Stundengebet gebetet. Und da war das für mich kein Problem. Es war die Tradition.“

¹⁰³² Vgl. Anm. 1020.

¹⁰³³ Vgl. Diakon P 244 (16f.): „Wenn's möglich ist, bet' ich's zu Zeiten, wo die Frau mitbeten kann. Die Kinder beten nie mit, weil sie sagen: Psalm beten ist nicht so eine Sache der Kinder.“

¹⁰³⁴ Vgl. Diakon Q 260 (10-17): „In der Realität sieht es so aus, dass ich früh und abends praktisch die Laudes und die Vesper bet'. Manchmal ist eines von den Kindern dabei, selten. Es ist so vom Alter her – ganz am Anfang war's der älteste Sohn, vor zehn Jahren war er zehn Jahre. Hat manches Mal mitgebetet. Oder bei der Ausbildung haben wir es auch schon gebetet. Dann der zweite Sohn hat da weniger mit am Hut. Die Tochter kommt jetzt – sie ist elf – die kommt mal mit dazu. Manchmal auch, dass die Frau mal mitbetet. Aber meistens früh, da bin ich allein. Da ist die Frau meistens damit beschäftigt, Brote für die Kinder und Vesper usw. zu machen. Da hat sie wenig Zeit. Und abends ab und zu mal, aber auch selten.“

Familie, einschließlich seines ebenfalls zur Stundenliturgie verpflichteten Bruders, in den gleichen Tagesrhythmus eingebunden ist.¹⁰³⁵

Die Diakone F¹⁰³⁶ und L¹⁰³⁷ dagegen sagen von vorne herein, dass die ekklesiale Form der Stundenliturgie, in welcher Form auch immer, für die Familie ungeeignet ist, und betrachten das familiäre Gebet als adäquaten Ersatz. Diakon L legt deshalb auch viel Wert auf familiäre Formen des Gebets und versucht so gemeinsame Gebetsrhythmen zu etablieren und zu praktizieren.¹⁰³⁸ Diakon A, der die Stundenliturgie gerne als Übergangsritus praktiziert¹⁰³⁹, hält die ekklesiale Form ebenfalls für die Familie ungeeignet und gibt deshalb dem Familienrhythmus den Vorrang.¹⁰⁴⁰ Wenn er trotzdem die ekklesiale Stundenliturgie privat zu Hause betet, nimmt dies zum Teil eigenwillige Form an, die die Diskrepanz zur Familie deutlich werden lässt.¹⁰⁴¹

Schließlich sind noch die Diakone N¹⁰⁴² und S¹⁰⁴³ zu erwähnen, die familiäres Gebet als Ersatz für die Familien-ungeeignete Stundenliturgie erachten und praktizieren. Auch Diakon O gehört zu den

¹⁰³⁵ Vgl. *ebd.* 261 (10ff.): „Mein Bruder, der ist Priester, der ist öfter zusammen mit uns in Urlaub gefahren. Da haben wir zusammen die Vesper oder die Laudes gebetet. Ich denke, weil es der Bruder ist – das ist eine andere Situation.“

¹⁰³⁶ Vgl. Diakon F 92 (24-32): „Die Erfahrung ist also so, dass – wir haben’s ab und zu mal, ganz am Anfang – meine Frau und ich mal gemeinsam – es ist oft von dem Ablauf der Familie her mit Kindern damals auch praktisch nicht möglich. Denn ich denke, das hat eigentlich schon genügt, dass man – denke ich –, dass wir morgens auf alle Fälle alle beim Frühstück waren und alle mit dem Gebet begonnen haben. Also, ob das jetzt die Laudes ist – wir haben halt zusammen gebetet. Und grundsätzlich beim Abendessen – weil’s da ja sicher war – oftmals auch ein Gebet gesprochen. Das ging nicht immer, aber meistens schon. Das war sogar wichtiger als beim Mittagessensgebet, weil da ist jeder zu einer anderen Zeit gekommen. Aber beim Abendessen war das dann noch wichtiger.“

¹⁰³⁷ Vgl. Diakon L 186 (7f.): „Persönlich in der Familie funktioniert das nicht. Und ich denke, das muss auch nicht funktionieren. Das ist eine andere Seite.“

¹⁰³⁸ Vgl. Anm. 851.

¹⁰³⁹ Vgl. Kapitel 9.6.1.1.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Diakon A 15 (24-29): „Meine Familie habe ich da nie miteinbezogen. Wir haben andere Gebetszeiten. Als die Kinder klein waren, habe ich oft mit denen auf dem Sofa gesessen, »Troubadour« und »Laudato si« und ... St.: Wobei das natürlich auch Tagzeitenliturgie sein kann! A.: Eben. Und die sind beide auch musisch; meine Tochter leitet den Chor bei uns. Aber die Psalmen – meine Frau sprechen sie nicht so an, muss ich sagen.“

¹⁰⁴¹ Vgl. *ebd.* (30f.): „Die haben dann eine Zeitlang gemerkt: Hoppla der Vater ist im Schlafzimmer und rennt um die Betten rum.“

¹⁰⁴² Vgl. Diakon N 214 (22-31): „Du, pass’ auf, Brevier beten ist schön und gut, aber wenn du in der Zeit dich um deine zwei Kinder kümmerst, ist das auch zwar kein Brevier gebetet, aber es ist eine Tätigkeit, die man durchaus gleichstellen kann. Es ist vielleicht eine angenehme Ausrede, wo man drüber streiten kann, aber Fakt ist: Ich komm’ momentan so gut wie nicht dazu, Brevier zu beten. Ich hab’s mal ganz am Anfang, als wir noch zu zweit waren, versucht, mit meiner Frau gemeinsam zu beten. Die hat mir aber gleich zu verstehen gegeben: Ist nicht mein Stil, ist nicht meines. Ich hab’ nichts dagegen, wenn du das betest, aber ich bet’s nicht zusammen. Wir beten als Familie zweimal am Tag, jeden Mittag und jeden Abend zusammen, bevor wir essen. Da sind gemeinsame Gebetszeiten, aber gemeinsames Breviergebet weniger.“

Diakonen, die die ekklesiale Form der Stundenliturgie für die Familie als ungeeignet erachten, doch war er im Vergleich zu den zuvor geschilderten Diakonen gar nicht davon ausgegangen, dass die Stundenliturgie auch Familiengebet hätte sein können. Dies steht damit im Zusammenhang, dass er als einziger der Diakone die Stundenliturgie auch in ihrer Dimension als stellvertretendes Gebet versteht und deshalb privates Beten für ihn mehr als Zwiesprache mit Gott ist.¹⁰⁴⁴

Am negativsten bewertet Diakon C die Verbindung von Stundenliturgie und Familie. Wie bereits geschildert¹⁰⁴⁵ ist es hier nicht die ungeeignete Form, sondern der Familienrhythmus und die Anforderungen einer Familie insgesamt, die Stundenliturgie unmöglich macht. Auch familiäres Beten gewinnt für Diakon C nicht die Dimension eines adäquaten Ersatzes. Negativ ist auch die Beurteilung von Diakon I, der keine Verbindung von Stundenliturgie und Familie praktiziert. Doch hat dies bei ihm besondere Gründe, die schon in den anderen Feldern der Liturgie bestimmend waren. Die Ablehnung der eigenen Familie, bezüglich Kirche und Diakonat¹⁰⁴⁶, bringen Diakon I beim Vollzug der Stundenliturgie dazu, einzelne Gebetseinheiten mit Jugendlichen oder Nachbarn aus der Pfarrei zu feiern und gemeinsam zu beten.¹⁰⁴⁷

9.6.2.2 Seelsorgeteam

Der Kontext von Seelsorgeteam, Dekanatsversammlung ('Dies') und sonstigen Versammlungsformen seelsorglich Verantwortlicher ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Gemeinsames Beten zeigt zum einen die spirituelle Dimension, die eine konkrete Gemeinschaft miteinander verbindet. Zum

¹⁰⁴³ Vgl. Diakon S 287 (10-18): „Wenn ich jetzt anschau' – die Laudes und die Vesper in der Familie – ist es unter der Woche mehr als illusorisch. Ganz einfach – da ist ab sieben Uhr früh sowieso der Bär los: Frühstück, Kinder müssen in die Schule – da kann ich nicht anfangen, um sieben die Laudes zu beten – geht einfach nicht, aus organisatorischen Gründen nicht. Abends – wir beten, wenn wir abends zusammen sind, sowieso zum Abendessen, zu den Mahlzeiten beten wir. Und wir sprechen auch über die eine oder andere Sache, die in den religiösen Bereich reingeht. Aber ich kann nicht sagen: Kinder, jetzt ist es neunzehn Uhr – wir beten abends Vesper. Das geht einfach nicht.“

¹⁰⁴⁴ Vgl. Diakon O 224 (26-31): „Zu unserer Zeit, 1972, hat der Bischof das nicht abgefragt bei meiner Weihe. Ich bet' mein Stundengebet privat. Und das ist auch eine intime Sache, das ist meine eigene Sache, weil ich das für meine Gemeinde bet'. Und ich habe sehr lange große Schwierigkeiten mit den Psalmen gehabt, bis mir das mal einer erklärt – du kommst da drinnen vor. Und meine Frau hat schon Schwierigkeiten mit den Psalmen, die in der Liturgie der Gemeinde gebetet werden – sprich jetzt Vesper oder so.“

¹⁰⁴⁵ Vgl. Kapitel 9.6.1.2.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Anm. 545.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Diakon I 144 (12-16.19-22): „Und ich hab' einen Ministranten – einen Oberministranten, der war ganz begeistert von unserer Laudes. Und wir sind dann sogar zu zweit immer früh um sechs Uhr in die Kirche gegangen. Beim ersten Glockenläuten haben wir unsere Laudes angefangen zu singen. Der ist aber jetzt auch nicht mehr da. [...] Und manchmal gehe ich Mittwoch zu einer Frau zur Laudes. Die kann auch nur noch mit Gehhilfen laufen. Und die betet auch immer gern so die Laudes. Und dann geh' ich dann mittwochs da oben rauf.“

anderen wird deutlich, unter welchem Vorzeichen seelsorgliches Handeln verstanden wird oder – theologisch formuliert – wer das eigentliche Subjekt des gemeinsamen ekklesialen Tuns ist. Des Weiteren sind die Tatsache und auch die Art des gemeinsamen Betens Indikatoren für die Kommunikationsstruktur einer Gemeinschaft oder deren einzelner Glieder. Schließlich wird das Seelsorgeteam oder auch eine andere Art der Zusammenkunft von Seelsorgern vom II. Vatikanum als besondere ekklesiale Größe verstanden, die öffentlichen Charakter und stellvertretendes Gebet miteinander vereinen kann. Deshalb empfiehlt die Liturgiekonstitution: „Da das Stundengebet Stimme der Kirche ist, des ganzen mystischen Leibes, der Gott öffentlich lobt, wird empfohlen, daß die nicht zum Chor verpflichteten Kleriker und besonders die Priester, die zusammenleben oder zusammenkommen, wenigstens einen Teil des Stundengebetes gemeinsam verrichten.“ (SC 99).

Am intensivsten schildert Diakon P seine positiven Erfahrungen des gemeinschaftlichen Feierns der Stundenliturgie mit dem Pfarrer. Zum einen ist ihm selbst der gemeinschaftliche Vollzug ein wichtiges Anliegen. Vor dem gemeinsamen Planen, Konzipieren und Handeln ist das gemeinsame Beten für die anvertraute Gemeinde und das Wirken in ihr notwendig. Zum anderen ist das Gebet aber auch idealer Einstieg und tragende Spiritualität für die Kommunikation zwischen Pfarrer und Diakon.¹⁰⁴⁸ Auch für Diakon B ist das Gebet in Form der Laudes vor dem gemeinsamen Arbeiten im Seelsorgeteam selbstverständlich. Gleiches gilt für das Treffen und den Austausch auf Dekanatsebene.¹⁰⁴⁹ Besonders auf dieser Ebene, bei den Diakonattreffen, erlebt Diakon Q die kraftspendende Wirkung gemeinschaftlichen Gebetsvollzugs der Stundenliturgie.¹⁰⁵⁰ Dies ist ihm auch Hilfe für das Privatgebet, indem er sich in Solidarität mit den anderen Diakonen verbunden weiß und fühlt.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁸ Vgl. Diakon P 245 (11-24): „In den Gemeinden, wo ich bisher war, hab' ich nach gewisser Zeit eines gemacht – ich hab' eingeführt, weil es mir wichtig war, dass ich mit den Priestern – das waren in der Regel nur Priester –, mit denen ich zusammenarbeite und die noch drum herum, die mitmachen, dass wir wenigstens einmal die Woche eine gemeinsame Gebetszeit haben. Mit dem früheren Pfarrer hatte ich zehn Jahre jeden Dienstag um halb sieben früh eine Stunde Anbetung gehalten. Und da hab' ich gesagt: Das ist die Zeit, wo wir nur für die Gemeinde, für unseren Dienst beten. Montags, da haben wir die Laudes mit der Gemeinde – wer wollte – gebetet, und die Anliegen für die Pfarrgemeinde – für unseren Dienst. Und dann haben wir das Ganze ausgedehnt auf eine halbe Stunde, wo noch eine Viertelstunde Anbetung war. Und das ist mir wichtig. Hier denke ich, finde ich auch noch Formen – ich denke, der Heilige Geist wird mir was eingeben –, dass wir als Team wirklich auch gemeinsam – wenn wir gemeinsam streiten – auch gemeinsam beten. Und – was ich auch gemerkt hab' – es fördert auch die Einheit. Wenn man gemeinsam beten kann, dann ist man auch eher bereit, sich einander mitzuteilen.“

¹⁰⁴⁹ Vgl. Diakon B 28 (22-25): „[...] natürlich auf dem Dies im Dekanat, und so, das ist klar. Aber sonst eigentlich – oder zu Beginn der Dienstbesprechung. Da, wenn wir Freitag früh, so lange, wie wir Dienstbesprechung – da wird am Anfang miteinander die Laudes gebetet. Das ist ganz, das gehört ganz fest zum Programm dazu. Ja.“

¹⁰⁵⁰ Vgl. Diakon Q 260f. (30ff.1f.): „Ich merk' – schöner ist es selbstverständlich in der Gemeinschaft, wenn wir einmal im Monat unser Diakonattreffen haben und beten vorher die Vesper gemeinsam, oder wenn wir

Diakon E hat zwiespältige Erfahrungen mit der gemeinsamen Stundenliturgie. Während er mit dem einen Pfarrer regelmäßig gemeinsam Stundenliturgie feiern kann, verweigert sich der Pfarrer an seinem Haupteinsatzort.¹⁰⁵² Dies entspricht den unterschiedlichen Kommunikationsmöglichkeiten zwischen Diakon E und den Pfarrern, wobei die Kommunikationshemmung des einen Pfarrers bereits in den anderen liturgischen Vollzügen zum Vorschein getreten ist. Zeigt es sich in der Messe am eigenartigen Umgang mit dem assistierenden Diakon¹⁰⁵³, so ist es in Taufe¹⁰⁵⁴ und Trauung¹⁰⁵⁵ der Grund für den verstärkten Einsatz des Diakons. Die Gebetsverweigerung bestätigt die Kommunikationshemmung des Pfarrers. In ähnliche Richtung gehen die Erfahrungen bei Diakon A, der Stundenliturgie im Seelsorgeteam erlebt, allerdings ohne die Beteiligung des Pfarrers. Es fehlt die Kommunikation des Pfarrers und seine Solidarität mit dem Seelsorgeteam, sowohl im Gebet als auch in der Kooperation.¹⁰⁵⁶ Auch hier ist die Gebetsverweigerung Indikator für die Kommunikationshemmung des Pfarrers und die fehlende Kooperationsfähigkeit, was sich ebenfalls in den anderen liturgischen Vollzügen bemerkbar macht und den Diakon z.B. in der Krankensalbung zum Handeln zwingt.¹⁰⁵⁷

Diakon C, der insgesamt mit dem Vollzug der Stundenliturgie Schwierigkeiten hat¹⁰⁵⁸, vermisst auch das gemeinsame Gebet zu Beginn der Teambesprechung. Geschäftigkeit und terminliche Belastung lassen nur Zeit für einen kurzen Impuls, was Diakon C als Defizit erfährt und was ebenfalls Indikator

irgendwo am Wochenende sind, dann ist das natürlich eine Hochform. Da kann man sich wieder ein bisschen Kraft holen für die Zeit, wo man für sich ist.“

¹⁰⁵¹ Vgl. Anm. 1021. – Ähnlich auch Diakon R 273 (8f.): „Aber ich denke, ich sehe die Verbindung auch mit den Mitbrüdern, die da irgendwo hergestellt wird. Auch wenn ich alleine bete. Da denke ich auch an die Mitbrüder.“

¹⁰⁵² Vgl. Diakon E 78 (9f.): „Also der eine Pfarrer will es, mit mir einmal die Woche die Vesper beten. Und ich muss sagen – ich hab’ mit ihm eine gute Beziehung.“

¹⁰⁵³ Vgl. Anm. 499.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Anm. 603ff.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Anm. 748.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Diakon A 16 (23-33): „Pfarrer F. hat das nicht so geschätzt und wir haben mehrere Anläufe genommen. Wir haben es auch z.T. so gemacht, dass „Pasti“ und Gemeindereferentin und ich gesagt haben zu ihm: Wir gehen in die Krypta und beten die Vesper. Es hat ihn nicht bewogen, mitzugehen. Und wir haben dann zusammen erlebt, dass er irgendein Gedicht aus der Frankfurter Zeitung oder sonst irgendetwas nimmt, und dann war’s weg, und ich habe gesagt: Nein, gut, wenn er das so nicht will, ist es seine Sache. Ich finde es bedauerlich. Ich sage es ganz klar, und das würde ich auch dem GV sagen, ich halte es für sehr fragwürdig, wenn ein Priester nicht immer wieder mit seinen Mitarbeitern betet. Nicht, weil das geformte Gebete sind, sondern auch mal um zu hören: Hoppla, ist da vielleicht eine Sorge, die ich einfach übersehe. Oder auch zu sagen: Ich bin einer von euch, ich mache mich jetzt mal klein.“

¹⁰⁵⁷ Vgl. Anm. 901.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Kapitel 9.6.1.2.

für die seelsorgliche Arbeit insgesamt ist.¹⁰⁵⁹ Belastung und Geschäftigkeit lassen zu wenig Zeit für Spiritualität und die Vergewisserung gemeinsamer Grundlage, was die Qualität seelsorglichen Handelns zumindest im Team beeinträchtigt. Auch Diakon K sieht im fehlenden gemeinschaftlichen Gebet ein Defizit. Auf der Ebene der Diakonengemeinschaft ist dies Zeichen für die fehlende Solidarität, die nach der Zeit der Ausbildung verloren gegangen ist und den Diakon zum Einzelkämpfer werden lässt.¹⁰⁶⁰ Auf Dauer liegt hierin ein Grund für das 'Ausbrennen' mancher Seelsorger.

9.6.2.3 Gemeindefeier

„Die Seelsorger sollen darum bemüht sein, daß die Haupthoren, besonders die Vesper an Sonntagen und höheren Festen in der Kirche gemeinsam gefeiert werden. Auch den Laien wird empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein.“ (SC 100). – Empfehlen die *Allgemeine Einführung in das Stundengebet* (AES 27) und die Liturgiekonstitution (SC 99) die Familie oder die Gemeinschaft von Seelsorgern als geeignete Träger für die Feier der Stundenliturgie, so gilt dies noch einmal stärker für die Feierform mit der Gemeinde. Das Zweite Vatikanische Konzil versucht hier an die in der westlichen Kirche verlorengegangene Tradition der gemeindlichen Tagzeitenliturgie¹⁰⁶¹ anzuknüpfen und besonders die Haupthoren als gemeinschaftliche Feier neu zu beleben. Die deutschen Bischöfe sehen hier eine wichtige Aufgabe für den Diakonat: „Dem Diakon muß es ein Anliegen sein, das ihm aufgetragene Stundengebet häufig gemeinsam mit anderen Gläubigen zu feiern. Dies ist eine empfehlenswerte Gottesdienstform an Werktagen, wenn die tägliche Eucharistiefeier nicht möglich ist.“¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁹ Vgl. Diakon C 46 (17-22): „*Wo ich es auch sehr vermisse – das gemeinsame Gebet – ist hier im Team. Wir haben zwar Dienstbesprechung, große und kleine – also mit dem Büro zusammen sind die großen und der Mesner, und die kleine sind nur die Seelsorger. Da reicht es gerade zu einem Gebet, was so gelegentlich einer mitbringt und dann ist es schon fertig. Man müsste sich da auch den Rahmen geben, um in dem Gebet ein bisschen die Atmosphäre zu finden oder eine gute Grundlage: So, und jetzt beginnen wir mit unserer Arbeit. Das vermisse ich auch.*“

¹⁰⁶⁰ Vgl. Diakon K 177 (10-19): „*Ich war lange bei den Augustinern – ich hab' einige Jahre im Prinzip mit Augustinern gelebt. Mit allen »ups« und »downs« war das eine Gemeinschaft. Ich hab' auch gedacht, ich komme in eine Gemeinschaft der Diakone – die finde ich aber nicht. Die findet aus meiner Sicht nicht statt. Ich habe null Kontakt mit anderen Diakonen, weil alle keine Zeit haben. Die sind alle systemisch verstrickt in ihrer Arbeit und ihrer Familie. Und da – wir haben zwar in der Ausbildung miteinander mühsame Vespere gefeiert und sind angeleitet worden, auch die Stundengebete einzuhalten. Aber wir sind eigentlich keine Bruderschaft – so empfinde ich das zumindestens. Und wir könnten uns auch vielmehr befruchten gegenseitig, wenn wir das hätten: Diese Bruderschaft – dieses Gemeinschaftliche – Geschwisterliche.*“

¹⁰⁶¹ Zur Entwicklung der Tagzeitenliturgie in der westlichen Kirche zum reinen Klerikergebet vgl. R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft 270ff. – Anders verhält sich dies in den Riten des Ostens, wo die Stundenliturgie Bestandteil des gemeinschaftlichen Vollzugs geblieben ist. Vgl. *ebd.* 260.

¹⁰⁶² Zum gemeinsamen Dienst berufen 13.

Diakon J sieht in dem langen Traditionsbruch auch den Grund für die geringe gemeindliche Akzeptanz, wenn ein Amtskollege die Vesper mit seiner Gemeinde feiert.¹⁰⁶³ Neben dem langen Traditionsbruch macht er aber auch den heutigen Vollzug westlich-römischer Psalmentradition für die Schwierigkeiten in den Gemeinden verantwortlich. Der meditative Anspruch des Psalmodierens wird durch übermäßigen Orgelklang und statische Singweise (gekünstelte Länge der Asteriskus-Pause) für die Gemeinde nicht erlebbar.¹⁰⁶⁴ Für seine persönliche Einschätzung besteht eine gravierende Diskrepanz zwischen einem verkopften westlichen Liturgieverständnis und dem meditativen Wert gemeindlicher Feier von Stundenliturgie.¹⁰⁶⁵ Ganz anders erlebt er die Stundenliturgie im byzantinischen Ritus als stimmige Meditationsform, die auch eine dreistündige Dauer ohne Ermüdungserscheinungen bei den Mitfeiernden ermöglicht. Die Ganzheitlichkeit des byzantinischen Ritus in Gesang von Diakon, Chor und Gemeinde hat sowohl heilende Wirkung für den Einzelnen als auch hinführenden Charakter zur Eucharistie für die ganze Gemeinde. Dem Diakon kommt dabei die wichtige Aufgabe zu, zwischen den Agierenden verbindend zu wirken und der Feier Kontinuität und damit Sicherheit in der Meditation zu geben.¹⁰⁶⁶ Diakon J bewertet den gemeindlichen Vollzug von Stundenliturgie am positivsten, bezieht sich dabei aber auf den Vollzug im byzantinischen Ritus, der Regelmäßigkeit für Vesper (ἑσπερινόν) und Laudes (ὄρθρος) parallel zur Eucharistie vorsieht.

¹⁰⁶³ Vgl. Diakon J 155f. (31ff.1): „Dadurch dass ich nicht in der Gemeinde bin – so mein Kollege, der hat schon oft auch die Vesper gebetet. Aber eigentlich als Priester im Grunde im liturgischen Gewand und alles drum rum bis hin zum eucharistischen Segen. Aber es hat eigentlich keine Tradition. Da kommen ein paar Hanseln“.

¹⁰⁶⁴ Vgl. ebd. 156 (3-9): „Aber oft wird für mich das kaputt gemacht, weil da oben ein Organist einen fürchterlichen Lärm veranstaltet. Und das eigentlich Zusammenführende, das, wo man spürt, dass man miteinander betet – miteinander singt, als eine höhere Form des Gebetes, ist kaum spürbar. Wenn die Vesper und die Psalmen noch schlecht gebetet werden, z.B. diese Atemholpausen pervertiert werden – ich hab' jahrelang einen Bogen da drum gemacht, weil ich's nicht aushalten konnte. Weil man diese Pause dermaßen gekünstelt hat, dass der eigentliche Gebetsfluss weg war.“

¹⁰⁶⁵ Vgl. ebd. (11-16): „Wir sind – so hab' ich den Eindruck, was diese Dinge angeht – im Westen einfach zu verkopft geworden und haben jetzt Schwierigkeiten, diese eigentlich schöne Form da runterzuholen. Und dafür kommen andere Formen hoch, die oft formlos sind oder sich neu bilden, und natürlich manchmal auch ein religiöser Kindergarten sind, der sich da entwickelt. Und die sich in Tradition begründen müssen, und sich dann absondert in das, was gut ist und das, was nur eine Modeerscheinung ist.“ – Diakon J sieht die Gefahr neuer gottesdienstlicher 'Modeformen', die weniger Qualität, aber leichteren Vollzug für Gemeinden bieten – auf Kosten der Stundenliturgie.

¹⁰⁶⁶ Vgl. ebd. 157 (23-32): „Der Diakon hat vielleicht auch dafür zu sorgen – jetzt auch in seiner hinführenden oder helfenden Funktion –, dass die entsprechende Stimmung des Gebetes entstehen kann. Das hängt im byzantinischen Ritus sehr stark davon ab, wie der Diakon und der Chor sich verhalten, so dass dann die Zeit, die wir uns nehmen, für Gott ein Stück Ewigkeit wird. Nicht hier, dass sie dann nach fünfunddreißig Minuten auf die Uhr gucken und weg wollen, und nach fünfzig Minuten muss es zu Ende sein, sondern dass die Zeit vergeht. So erleb' ich's oft hier, wenn wir mit dem russischen Chor die Liturgie gefeiert haben – und das Ganze dauert zwei Stunden – und die Leute hinterher, die Kurgäste gesagt haben: Ja, ich hab' gar nicht gemerkt, wie die Zeit verging. Und ich bin geheilt rausgekommen, ich bin gesünder, ich bin erholt rausgekommen.“

Auch Diakon P kennt die regelmäßige Feier der Stundenliturgie in der Gemeinde, die für ihn deshalb ihren besonderen Wert hat, weil es ein bewusstes gemeinsames Beten um die Anliegen der Pfarrei ist.¹⁰⁶⁷ Regelmäßig, aber nicht wöchentlich praktiziert Diakon T die Stundenliturgie mit der Gemeinde und weiß sich in diesem für ihn wichtigen Anliegen mit dem Pfarrer verbunden. Ein wichtige Chance bietet sich ihm im Einbeziehen mehrerer Gemeindemitglieder zum Kantorendienst, dem er selbst nicht gewachsen wäre. Aus der Not wird hier eine Tugend.¹⁰⁶⁸ Diakon E, der die Erfahrung gemeinschaftlichen Vollzugs der Stundenliturgie aus dem Lebensbereich kleiner und fester Gemeinschaften mitbringt¹⁰⁶⁹, wünscht sich in den Gemeinden eine Zunahme der Stundenliturgie zulasten der traditionellen Form der Andacht. Trotz der Unterstützung der Stundenliturgie durch einen guten Organisten bleibt die Andacht in seinen ländlichen Gemeinden die beliebtere Form. Umso mehr hält er ein langsames Einüben für wichtig und praktiziert die Gemeindevesper in monatlicher Regelmäßigkeit.¹⁰⁷⁰

Von regelmäßiger Praxis berichtet auch Diakon I. Interessanterweise sind hier weder Presbyter noch Diakon (trotz eigenem regelmäßigen Vollzug) in die Leitung involviert, sondern überlassen dies einem Wortgottesdienstleiter mit besonderem Charisma für diese Gottesdienstform.¹⁰⁷¹ Ähnlich berichtet Diakon A, der die Praxis eines offen gestalteten Abendlobs durch laikales Engagement als Mitfeiern-

¹⁰⁶⁷ Vgl. Anm. 1048.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Diakon T 300 (1-7): „In der Gemeinde, wo es sich irgendwo unterbringen lässt – ich bin derjenige, der immer wieder mal das anspricht: Wir könnten doch wieder mal. Oder jetzt in der Adventszeit: Wann singen wir die Adventsvesper? In der Weihnachtszeit die Weihnachtsvesper? Ich bin froh – und natürlich bin ich nicht der musikalische Mensch, der das singen könnte, aber wenn da welche da sind – da bin ich froh drum. Und es hat sich inzwischen auch die Laudes einmal im Monat installiert am Samstag innerhalb der Eucharistiefeier. Ich seh’ es auch als Anliegen vom Pfarrer, dass Vesper und Laudes präsent sind.“

¹⁰⁶⁹ Vgl. Anm. 1031.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Diakon E 77f. (27-33.1f.): „Für die Gemeinde muss ich sagen, dass ich im Grund diese Andachten unfunktioniere zum Stundengebet – zur Vesper oder wie auch immer, weil ich diese abgebeteten Andachten nicht mehr haben kann. Aber eigentlich, da merke ich, da kommt der Pfarrer besser an. Die Leute im Grund – wer geht in Andachten? Es sind ja nur die alten Leute, die diese Form kennen und die können dann mit dieser Vesper fast nichts anfangen. Aber ich mach’ es trotzdem. Einmal im Monat hab’ ich hier die Vesper, es ist nicht sonderlich besucht. Aber ich mach’s trotzdem. Es ist natürlich immer schwierig, auch das Singen der Psalmen. Es ist für Laien natürlich völlig ungewohnt. Aber ich hab’ jetzt einen jungen Organisten. Einen, der da die Beziehung hat. Da kann ich das schon mit ihm tun.“

¹⁰⁷¹ Vgl. Diakon I 143f. (29-33.1-5): „Ja, wir haben dieses Stundengebet in unserer Gemeinde eigentlich schon seit dem Pfarrer Y. Der hat das hier eingeführt. Wir kennen die Laudes, wir kennen die Vesper in unserer Gemeinde. Einmal in der Woche – also Freitagvormittags im 9-Uhr-Gottesdienst ist Messfeier mit Laudes. Das macht aber der Pfarrer. Das habe ich nicht, nur wenn ich im Gottesdienst mit drin bin. Und Vespern haben wir sehr viele gebetet, als der Pfarrer Y. noch da war – Sonntagsvespern z.B. Und das haben jetzt unsere Wortgottesdienstleiter mit übernommen. Wir haben einmal in der Woche – montags sind die Wortgottesdienstleiter dran mit Andacht, Vesper, Wortgottesdienst – verschiedene Andachten, Gottesdienste, die werden für die Gemeinde angeboten. Und da sind auch Vespern drin. Einer macht das – der kann das sehr gut – der macht die Vespern, der andere macht die Andachten sehr gut.“

der genießt.¹⁰⁷² Auch Diakon F ist in die regelmäßige Stundenliturgiefeier der Gemeinde nicht involviert. Eigentlich von ihm angeregt, doch nicht weiter verfolgt ist es ein gottesdienstliches Angebot des Pfarrers, das von nur wenigen Gemeindemitgliedern angenommen wird. Diakon F konstatiert eine Eucharistiefokussierung der Gemeinde, die er für legitim erachtet und nicht durch gottesdienstliche Vielfalt ersetzen will (so auch Diakon L¹⁰⁷³). Dies mag durch den von ihm erwähnten erhöhten Vorbereitungsanstrengung für andere Gottesdienstformen motiviert sein, doch steckt auch eine pastorale Orientierung am vermeintlichen 'Bedürfnis der Gemeinde' dahinter, die problematisch ist.¹⁰⁷⁴ Was der älteren Generation anerkannt und liebgelesen ist, wird zum Maßstab liturgischen Handelns. Mit dem Verschwinden dieser Generationen verschwinden dann auch die einzig praktizierten liturgischen Formen. Diakon B kennt nur die Praxis der Feiertagsvespern und sieht nach negativer Erfahrung auch kaum die notwendige Akzeptanz für diese liturgische Form in der Gemeinde.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷² Vgl. Diakon A 3f. (22-26.1f.): „Eine Form der Liturgie gibt's bei uns, die machen fast ausschließlich Laien; das sind die sogenannten Abendgedanken. Das ist eine andere Form des Abendlobes, des Abendgebetes, da geh' ich gerne hin und lass' mich einfach fallen und lasse mich berieseln. Sie sind immer am Donnerstag – das ist ein schlimmer Tag auch für mich hier. Ich hab' zwar jetzt die Fortführung in die Hand genommen, weil die Gemeindeferentin gegangen ist, aber da will ich mich gar nicht groß einbringen.“

¹⁰⁷³ Vgl. Diakon L 186 (15-23): „Integriert in der Gemeinde – da sieht's schwieriger aus. Unsere Gemeinde hier ist in A. und auch in B. so fixiert – auch in C., in C. läuft's ein bisschen anders. Da sind viel' Wortgottesdienste. Aber im Prinzip ist das eigentlich auch so. Die sind mehr auf Eucharistiefeiern fixiert, konzentriert. Und Andachten lassen nach – zweifelsohne, überall. Und die werden immer weniger besucht. Und so auch die Stundengebete. Wir haben es einmal versucht hier in B. eine Zeit lang, ein Stundengebet einzuführen. Das ist Leute geplagt – sage ich einfach einmal. Das wird nicht gewünscht – und da soll man's auch lassen. Es funktioniert nicht. Dieser Gedanke, dass wir Multiplikatoren sind, die jetzt das Stundengebet da – das funktioniert nicht. Wenigstens in unseren Gemeinden hier nicht.“

¹⁰⁷⁴ Vgl. Diakon F 92f. (32f.1-13): „Und was das Stundengebet in der Gemeinde betrifft – da muss ich sagen, da hab' ich an und für sich wenig dafür getan. Und vielleicht auch, weil's zu viel Arbeit ist, um das anzuregen. Ich hab's zwar angeregt im Pfarrgemeinderat, ob man's machen könnt'. Und der Pfarrer macht's seitdem, weil er das ja auch möchte. So alle vier Wochen ist bei uns samstags früh Laudes. Und in den Kartagen drei Tage hintereinander, die ersten drei Tage. Das wird auch von einigen besucht, so zwanzig, fünfundzwanzig Leute kommen dann schon. Da ist Frühstücksangebot danach im Pfarrhaus drin – da sind nur ein paar Kinder mit, aber trotzdem gehen einige mit. Die Eucharistiefeier ist immer noch das, was – und beides zusammen, das ist oft – das ist ja, man könnte das verbinden. Aber beides zusammen, oder anstelle von Eucharistiefeier, das wird wohl kaum klappen. Eucharistiefeier hat immer noch den – und die Pfarrer praktizieren das auch so, dass – die Eucharistiefeier ist täglich zu halten. Und dann – auf der anderen Seite – ich weiß nicht ob man so kleinlich sein soll, dass man sagt, man müsste jetzt noch andere Formen einführen, wenn das die Form ist, wo sie zurecht kommen. Ich will auch nicht drüber diskutieren.“

¹⁰⁷⁵ Vgl. Diakon B 28 (16-22): „Die andere Frage mit dem Stundengebet der Verlebendigung: das haut so nicht hin. Bei uns z.B., wir hatten es gehabt die ganzen Jahre, dass wir das in der Fastenzeit angeboten haben, die Laudes. Und da kommt kein Mensch, d.h., wir waren mit drei, vier Leuten gesessen. Das ist etwas, was den Leuten noch völlig außen vor ist. Jetzt momentan in der Realität haben wir das an Weihnachten und an Ostern, feierliche Vesperformen mit Psalmgesang, so wie es vorgesehen ist im Stundenbuch. Das ist die einzige Form, die wir jetzt mit der Gemeinde“. – Vgl. auch Diakon Q 260 (17-22): „Und so als Multiplikator in der Gemeinde – muss ich ganz ehrlich sagen, da hat sich bis jetzt noch nichts ergeben, dass man sagt, wir machen gemeinsam irgendwo ein Gebet. Die Leute – ich merk's, wenn ich mal eine Andacht – eine Festandacht – als Vesper gestalte an Ostern oder an Pfingsten; die Leut' können an und für sich – ich hab' das Gefühl – die können nicht so mit den Psalmen usw. – sind sie nicht so vertraut.“

Gegenläufig ist die Erfahrung und Option von Diakon N, der das Fehlen gemeindlicher Stundenliturgie als Defizit wertet und sich allein bei der Umsetzung ein Stück überfordert fühlt. Deshalb hat er mit dem Kaplan seiner Heimatgemeinde die ehrenamtliche Initiative zur Gemeindefeier ergriffen, um mit und durch Gemeinschaft die Erfahrung meditativen Psalmenrezitierens machen und so Kraft schöpfen zu können.¹⁰⁷⁶ Diakon H setzt ebenfalls seine Hoffnung auf die zukünftige Stärkung von Stundenliturgie. Er präferiert die gemeinsame Feier der Tagzeiten vor der Wort-Gottes-Feier, zum einen um einer klareren Abgrenzung von der Messe willen, zum anderen aber auch aufgrund der Ganzheitlichkeit im rituellen Vollzug z.B. bei einer Lichtfeier zur Begrüßung des Sonntags.¹⁰⁷⁷

Insgesamt zeigt sich in der Frage um die gemeindliche Feier der Stundenliturgie nicht nur eine große Bandbreite in der Erfahrung, sondern auch in der Bewertung durch die jeweiligen Diakone. Die starke Option für den gemeinschaftlichen Vollzug (z.B. die Diakone E, H und N) steht einer eher resignierten ablehnenden Haltung gegenüber (z.B. die Diakone B, F, L und Q). Neben fehlender Gemeindeakzeptanz ist hierbei das Motiv der aufwendigen und anspruchsvollen Durchführung von Stundenliturgie als Gemeindefeier ein ausschlaggebender Faktor. Dies steht einem einübenden Praktizieren entgegen, das zu einer höheren Gemeindeakzeptanz führen könnte.

9.6.3 Strategie – Gebetsformen

Die Beobachtungen zur Stundenliturgie abschließend, gilt es noch einen Blick auf die Gebetsformen zu werfen. Als Strategien in unterschiedlichen Zusammenhängen waren sie in den vorangegangenen Kapiteln bereits im Interesse der beschreibenden Diakone, doch sollen sie an dieser Stelle noch einmal in Beziehung zueinander gesetzt werden.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Diakon N 214f. (32f.1-7): „In der Gemeinde fehlt mir an und für sich persönlich der letzte Zug, das zu probieren, ein Stundengebet in der Gemeinde anzubieten. Wo ich momentan einen Anlauf gemacht hab', ist privat eben bei uns in meiner Heimatgemeinde. Wir haben einen neuen Kaplan bekommen und da sehe ich eigentlich recht gute Chancen, dass wir das vielleicht in nächster Zeit auf die Beine bringen können, weil ich wirklich das Brevier als eine Möglichkeit sehe, Kraft zu schöpfen ist vielleicht der falsche Ausdruck. Aber es gibt mir durchaus was, das Breviergebet, auch wenn die Psalmen manchmal sehr verstaubt für einen Außenstehenden sich anhören mögen. Aber durch die ständige Wiederholung und durch das immer Wiederkehrende – ein Stück weit für mich hat es den Rang eines meditativen Gebets.“

¹⁰⁷⁷ Vgl. Diakon H 125f. (27-33.1ff.): „Dann feiern wir beispielsweise am Vorabend des Samstagabends eben keinen Wortgottesdienst mit Kommunionsspendung, weil wir doch glauben, eine Vorabendmesse haben zu müssen. Und dann setzen wir uns hin und feiern mal richtig feierlich eine Vesper. Wann bietet sich denn uns die Möglichkeit? Wenn der Termin schon vom Gottesdienst steht und die Messe gefeiert wird, weil der Priester da ist. Das ist ja schön, kann man ja machen. Aber warum berauben wir uns der Chance beispielsweise an einem Samstagabend einmal richtig – die erste Sonntagsvesper. Schön feierlich mit Luzerner und allem was dazugehört. Die Osterkerze mit reinbringen. Es gibt so schöne Sachen. Ich sag', das ist eine Hoffnung, dass wir uns dahingehend entwickeln müssen, aus reinem Zwang heraus, einfach.“

Am deutlichsten äußert sich Diakon A zur Formenfrage und beklagt die zum Teil vorhandene 'Eintönigkeit' im ekklesialen Stundengebet. Dies bezieht er nicht auf die Grundform von kontinuierlichem Psalmengebet, sondern auf die konkrete Auswahl besonders in geprägten Zeiten.¹⁰⁷⁸ Sein offener Umgang mit den Formen ergibt sich aber nicht nur aus der Kritik an den ekklesialen Formen, sondern auch aus dem Kontext, die Stundenliturgie als Übergangsritus im Auto oder der Straßenbahn zu praktizieren.¹⁰⁷⁹ Bei bewusstem Psalmengebet greift er gerne auf modernere Übersetzungen zurück, die ihm die Bezüge zu seiner konkreten Lebenssituation im Gebet ermöglichen.¹⁰⁸⁰ Betet er im privaten Bereich, unterstützt er den Gebetsrhythmus durch körperliche Bewegung und übernimmt damit ein Stück Beweglichkeit¹⁰⁸¹ (allerdings ganz anders strukturiert), die auch das Stundengebet der Mönche im Chor auszeichnet und ergänzt (gemeinsame Prozession – Stehen – Sitzen – Verbeugen). Die rhythmische Struktur der Psalmen und der Stundenliturgie regt zur Bewegung an und wird so auch in den privaten Vollzug übernommen. Dies ist freilich personenabhängig, und so beten Diakone auch ganz 'unbeweglich' z.B. am Schreibtisch sitzend (Diakon B¹⁰⁸²).

Diakon E lebt aus dem Reichtum des Psalmengebets und möchte dies auch seiner Gemeinde nahebringen.¹⁰⁸³ Für die persönliche Spiritualität ist ihm darüber hinaus noch das stille Gebet in der eucharistischen Anbetung wichtig, das er mit Psalmengebet ergänzt, dabei aber bewusst der Stille den Vorrang einräumt.¹⁰⁸⁴ Diakon P, der ebenfalls Stundenliturgie und eucharistische Anbetung sowohl

¹⁰⁷⁸ Vgl. Diakon A 16 (9-12): „Aber ich habe z.B. schon ein eigenartiges Empfinden, wenn ich in der Osteroktav jeden Tag dieselben Psalmen bete. Da ist es ja vorgesehen. In der Weihnachtsoktav auch. Also immer nur Halleluja rauf und runter.“

¹⁰⁷⁹ Vgl. Anm. 1015f.

¹⁰⁸⁰ Vgl. Anm. 1015.

¹⁰⁸¹ Vgl. Anm. 1041.

¹⁰⁸² Vgl. Diakon B 28 (14ff.): „Also ich bete mein Stundengebet – wir sind ja auf Laudes und Vesper verpflichtet, an meinem Schreibtisch. Selbst unter der Gefahr, dass zwischendurch zehnmals das Telefon klingelt. Das ist so eine Realität, ganz einfach.“

¹⁰⁸³ Vgl. Diakon E 77 (20 ff.): „Und die Psalmen liebe ich ohnehin und ich sag' – ich geh' sehr gern nach M. in die Vesper. Für mich sind die Psalmen – ich mein', wer liebt sie nicht? Und ich find' es ein bisschen ein Manko, dass sie hier in der Gemeinde verborgen sind.“ – Deshalb praktiziert er auch die Stundenliturgie als Gemeindefeier. Vgl. Anm. 1070.

¹⁰⁸⁴ Vgl. ebd. 78 (2-7): „Und – ich hab' jede Woche stille eucharistische Anbetung. Und wo ich eigentlich versuch', vielmehr Stille reinzubringen und wo ich mal zwischendurch einen Psalm bete oder einen Psalm singe. Aber eigentlich mehr Stille hab'. Eben dieses Wegkommen von diesem Abgebeteten – wie gesagt, ich kann das nicht, ich werd' immer allergischer dagegen – die Inflation von Worten bei uns.“ – Vgl. auch Diakon A 6 (13f.): „Also da ist bei der Eucharistie bei mir schon so ein wichtiger Punkt, und den kann ich ganz stark ausgestalten in einer eucharistischen Andacht.“; Diakon H 126 (25-28): „Ich mach' z.B. – hätte ich nie gedacht – eucharistische Andachten. Mach' ich unheimlich gerne, das hätte ich nie gedacht, dass ich so was mal mach'. Die Aussetzung des Allerheiligsten, sich davor hinzuknien, still zu werden, zu beten, mit der Gemeinde zu singen und das zu verehren. Das ist schön.“

für die persönliche Spiritualität¹⁰⁸⁵ als auch für den gemeindlichen Vollzug präferiert¹⁰⁸⁶, wünscht sich den notwendigen Freiraum, um Kraft schöpfen zu können und nicht aktivistisch zu werden.¹⁰⁸⁷ Um zeitliche Einordnung geht es Diakon N, der stark für die Beachtung des tageszeitlichen Rhythmus plädiert, um dem Sinn des immer wiederkehrenden Dialogs mit Gott, aber auch dem Sinn der Gebete im Kontext der Tageszeit gerecht werden zu können.¹⁰⁸⁸ Abschließend wäre noch Diakon C zu nennen, der in seinen seelsorglichen Gesprächen direkten oder indirekten Dialog mit Gott erfährt und dies als 'offenes Tagzeitengebet' versteht.¹⁰⁸⁹

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass es im Vollzug der Stundenliturgie unter den interviewten Diakonen eine große Vielfalt zu entdecken gibt, wobei viel Mut und Kreativität zum offenen Umgang mit den Gebetsformen vorhanden ist. Dies korrespondiert mit der Option für Regelmäßigkeit (auch wenn dies in der Realität nicht gelingt) und Stringenz bei der Verortung in den Alltag.

10 Fokussierung des Befunds

Wenn in der *Grounded Theory* unter dem Begriff des selektiven Kodierens vom Gruppieren¹⁰⁹⁰ der einzelnen Kategorien um die Kernkategorie die Rede ist, geht es darum, das durch die Analyse herauskristallisierte zentrale Phänomen in den Mittelpunkt zu rücken und zu validieren.¹⁰⁹¹ Nachdem das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Untersuchung nicht wie in der *Grounded Theory* das Entwickeln einer Handlungstheorie beinhaltet, sondern die Vielzahl diakonaler Motivationen, Legitimationen und Handlungsstrategien im liturgischen Tätigkeitsfeld mit dem ekklesialen Amts- und Liturgiever-

¹⁰⁸⁵ Vgl. Diakon P 245 (3): „Und ich – von der Spiritualität her – ist es wichtig auch Anbetung – Betrachtung.“

¹⁰⁸⁶ Vgl. Anm. 1048.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Anm. 1013.

¹⁰⁸⁸ Vgl. Diakon N 215 (9-15): „Und so wie's ein Mitbruder mir gesagt hat; er setzt sich halt früh hin und betet das Brevier für den ganzen Tag durch – da mach' ich's lieber nicht. Ich hab' schon meine Probleme damit, wenn wir uns beim Dies treffen. Wir haben Nachmittag um ½ 3 Uhr die Vesper gebetet. Eine Vesper ist für mich zwischen 5 und später. Aber der Gipfel ist dann, wie's der andere gemacht hat – früh um 8 die Komplet zu beten, damit er's halt hat. Und das ist für mich – wie gesagt – da lass' ich's lieber gleich ganz gehen.“

¹⁰⁸⁹ Vgl. Anm. 1026.

¹⁰⁹⁰ Die einzelnen Kategorien werden dem zentralen Phänomen der empirischen Analyse zugeordnet und auch untereinander in Beziehung gesetzt.

¹⁰⁹¹ Vgl. A. Strauss/J. Corbin, *Grounded Theory* 101-110. – Mit Validierung bezeichnet die qualitative Sozialforschung den Prozess der Vergewisserung bereits gewonnener Erkenntnisse oder auch grundlegender Anfangsthesen (vgl. S. Lamnek, *Qualitative Sozialforschung* 2, 403). Dies geschieht entweder durch neue Datenerhebungen oder einen erneuten Rückgriff auf das bereits vorliegende Material (vgl. A. Strauss/J. Corbin, *Grounded Theory* 106). In der vorliegenden Untersuchung geschieht dies durch die Einbeziehung der rollenspezifischen Perspektive des offenen Kodierens.

ständnis konfrontieren möchte, rückt zur Fokussierung des Befunds die zentrale Fragestellung – quasi als eine Art Kernkategorie – wieder ins Blickfeld: *Was motiviert Diakone zum liturgischen Handeln? Wodurch sehen Diakone ihr liturgisches Handeln legitimiert? Welche Strategien verfolgen sie dabei bzw. welche Optionen werden deshalb getroffen?* Als intervenierende Bedingungen sind dazu die im offenen Kodieren generierten rollenspezifischen Perspektiven in den Blick zu nehmen. Das Verhältnis vom Diakon zum Presbyter, zu den anderen liturgischen Diensten, zur Familie und zur Arbeitswelt – in den vorangegangenen Einzeldarstellungen der Interviews bereits eine durchgängige Perspektive – wird noch einmal zugespitzt beleuchtet. Fokussiert auf die grundlegende Fragestellung wird das Handlungsparadigma der *Grounded Theory* mit den entscheidenden Analyseergebnissen gefüllt und ermöglicht somit eine zusammenfassende Zentrierung des empirischen Befunds. In den einzelnen Subkategorien lassen sich dabei durchaus bestimmte Muster erkennen¹⁰⁹², die diakonales Verhalten in der Liturgie kennzeichnen oder bestimmen. Sind dies zum Teil Erfahrungen oder Darstellungen nur eines oder einiger weniger interviewter Diakone, so ergibt sich trotzdem durch die ergänzende oder auch konträre Schilderung eines anderen Diakons oder anderer Diakone ein zusammenhängendes Bild.

| | |
|------------------------------------|--|
| <i>Phänomen:</i> | Diakonale Selbsteinschätzung liturgischen Handelns |
| <i>Ursächliche Bedingung:</i> | Seelsorgliche Zuständigkeiten |
| <i>(ursächlich-intervenierend)</i> | Diakonische Dimension |
| <i>Kontext:</i> | Charisma |
| <i>Strategien:</i> | Theologische Reflexion |
| | Präsenz und Repräsentanz |
| | Brückenfunktion |
| | Assistenz / Gestaltung |
| <i>intervenierender Kontext:</i> | Diakon – Presbyter |
| | Diakon – liturgische Laiendienste |
| | Diakon – Gemeinde |
| | Diakon – Familie |
| | Diakon – Arbeitswelt |
| <i>Optionen</i> | |

Abbildung 19: Handlungsparadigma 'Diakonale Selbsteinschätzung liturgischen Handelns'

10.1 Ursächliche Bedingung – seelsorgliche Zuständigkeiten

Seelsorgliche Zuständigkeit ist das zentrale ursächliche Motiv, mit dem die interviewten Diakone ihr liturgisches Handeln bzw. ihre Optionen begründen. Dabei fallen zwei Bedingungen besonders in den Blick. Die seelsorgliche Zuständigkeit resultiert aus der klaren seelsorglichen Zuweisung von diözesa-

¹⁰⁹² Vgl. ebd. 107: „Es ist sehr bedeutsam, diese Muster zu identifizieren und die Daten entsprechend zu gruppieren, weil dies der Theorie Spezifität verleiht. Dann ist man in der Lage, zu sagen: Unter diesen Bedingungen (Auflistung) passiert das und das; während unter anderen Bedingungen das und das eintritt.“

ner Dienstanweisung oder innerpfarreilicher Absprache im Seelsorgeteam. Bei einem hauptberuflichen Diakon, der als alleiniger Seelsorger im Sonderbereich eingesetzt ist, ist in Folge dessen eigenständiges liturgisches Handeln oder die 'liturgische Federführung' im gemeinsamen Handeln am ausgeprägtesten. Diakon G, der um seine Autonomie weiß (*„ich bin hier der Papst“*¹⁰⁹³), ist in allen liturgischen Bereichen dominierend. Dies gilt ähnlich für die Diakone C und J, die gerade in ihren kategorialen Bereichen auch mit sakramentalen Feiern (Krankensalbung und Buße) konfrontiert werden, denen sie als Diakone nicht vorstehen können. Gerade bei diesen beiden Diakonen wird auch eine zweite Bedingung deutlich. Es gibt eine Differenz zwischen dem Sakrament der Eucharistie, gefeiert in der Messe, und den übrigen sakramentalen Feiern. Je eingeschränkter das Feld konkreter seelsorglicher Beauftragung, um so stärker ist diese Differenz zu beobachten.

Am durchgängigsten kommt das Argument der seelsorglichen Zuständigkeit bei der Krankensalbung zum Vorschein und wird hier am deutlichsten von haupt- oder nebenberuflichen Diakonen mit dem Schwerpunkt in der Sonderseelsorge (Altenheim, Krankenhaus oder Behinderteneinrichtung) genannt. Die Option nach diakonalem Vorstederdienst ist allerdings nicht gleichzusetzen mit regelwidrigem Verhalten, das auch unter den interviewten Diakonen anzutreffen ist. So handelt Diakon K aus seelsorglicher Zuständigkeit heraus und agiert dabei sehr selbstsicher und von der Richtigkeit seines Tuns überzeugt (zeitweise auch die Diakone A und G). Dagegen hatte Diakon D, der sich aus seelsorglicher Zuständigkeit heraus und aufgrund des fehlenden Presbyters zum Handeln gedrängt fühlte, mit einem konkreten Regelverstoß und dem damit verbundenen Gehorsamsbruch erhebliche persönliche Probleme.

Als wichtige Eigenschaften der seelsorglichen Zuständigkeit ist seitens der Diakone von 'Vertrauensbasis' (Diakone C, D, S), 'seelsorglicher Lebensbegleitung' (Diakone E, L, Q, K, S, T), 'personaler Beziehung' (Diakon G) und 'erfahrbarer Heilsdichte' im sakramentalen Geschehen (Diakon K) die Rede. Lebensbegleitung und Vertrauensbasis sind auch die Eigenschaften, die die seelsorgliche Zuständigkeit für Trauung und Taufe kennzeichnen. Gerade bei diesen drei Sakramenten (zu ergänzen wäre noch die Buße im speziellen Fall von Diakon J) korrespondiert die diakonale Einschätzung mit Erwartungen von außen. Patienten wünschen das Handeln des vertrauten Seelsorgers in der Krankensalbung, Arbeitskollegen, ehemalige Schüler, Bekannte oder Freunde hoffen auf diakonales Wirken in der Trauung oder Taufe. Warum dies allerdings zur diakonalen Vorstederoption, zum Vorstedherhandeln bis hin zum der Liturgie entgegenstehenden oder regelwidrigen Handeln, z.B. bei der

¹⁰⁹³ Anm. 274.

Trauung innerhalb der Messe oder der Krankensalbung führt, wird im Folgenden weiter zu beleuchten sein. Nur vereinzelt gibt es die Erfahrungen stimmiger Assistenz (Diakon B bei der Krankensalbung; Diakon M bei der Trauung innerhalb der Messe), während die Assistenz in der Taufe nur bei der Integration in die Sonntageucharistie genannt wird. Auch dies ist liturgisches Handeln aufgrund seelsorglicher Zuständigkeit, doch scheint es im Horizont realer Wirklichkeit zu wenig akzeptiert. Diakonale Option auf das Vorsteherhandeln dagegen hat mehrere Gründe. Es mag zum Teil und in einzelnen Fällen am mangelnden Kooperationsvermögen der presbyteralen und/oder diakonalen Seite liegen. Auch die zeitliche Belastung dürfte mancherorts gegen liturgisches Handeln mehrerer Amtsträger sprechen. Ebenso sind Anfragen an die liturgische Bildung von Presbytern und Diakonen und deren Wissen um liturgische Möglichkeiten und deren inhaltliche Valenz zu stellen.

Dass seelsorgliche Zuständigkeit aber auch ihren Ausdruck in liturgischer Assistenz findet, zeigt sich in der Eucharistie und kann dort entsprechend in einzelnen Elementen der Liturgie von den Diakonen positiv gefüllt werden. Im Gebet sind es die Fürbitten und das stille Mitbeten am Altar im Hochgebet, auf der Seite liturgischen Agierens sind es vor allem die Kommunionausteilung und in deren Folge die Krankenkommunion, die von Diakonen benannt werden. Neben vielen Optionen, die gerade in Bezug auf die Fürbitten und besonders auf die Beteiligung des Diakons im Hochgebet (Erwähnen der Gruppen und Personen entsprechend dem diakonalen Handlungsfeld) angeführt werden, ist auch hier die vereinzelt genannte Option auf den Vorsteherdienst in der Eucharistie zu berücksichtigen. Dabei geht es nicht um die diakonale Eucharistieoption aufgrund hoher Wertigkeit der Eucharistie und deren Verlust durch fehlende Presbyter (so argumentieren einige Diakone, z.B. Diakone C, L), sondern um die Begründung aus seelsorglicher Zuständigkeit heraus. Diakonaler Eucharistievorstand, der zwar den fehlenden Presbyter ersetzt, aber bewusst auf den presbyteralen Weihestand verzichten will und eingeschränkte Seelsorgefelder im Blick hat (Eucharistie bei Gruppengottesdiensten, z.B. Diakone M, Q), ist so motiviert. Obwohl ein gewisses Gefälle bezüglich der diakonalen Selbstüberwindung oder Selbstüberschätzung zu regelwidrigem oder problematischem Handeln beobachtet werden kann, das sich von der Eucharistie (nur Diakon K feiert auch Wort-Gottes-Feiern, die 'quasi-eucharistische' Formen und Wirkmöglichkeit beinhalten) über die Taufe (Erwachsenentaufe) und die Trauung (getrennter Vorsteherdienst bei Trauung und Messe) bis hin zur Krankensalbung erstreckt, zeigen die diakonalen Argumentationslinien einen starken Zusammenhang zwischen seelsorglicher Zuständigkeit und den Vorsteheroptionen in den unterschiedlichen Feierformen.

Insgesamt wird hier bereits eine Beobachtung deutlich, die eine fundamentale Diskrepanz kennzeichnet. Es zeigt sich eine Differenz zwischen einer sich aus der Amtstheologie herleitenden Sicht von gestufter Gliedschaft des Volkes Gottes, die sakramentales Amt und Laiendienste mit verschiedenen Kompetenzen und Vollmachten sieht, und der realen pastoralen Situation, in der den verschiedenen Ämtern und Diensten beinahe unterschiedslos seelsorgliche Zuständigkeiten und Verantwortungsbereiche übertragen werden. Im umfassenden Engagement von Diakon G in der Liturgie oder den starken Vorsteheroptionen der Diakone im Bereich von Krankensalbung und Buße (Diakon J) zeigt sich eine liturgische Konsequenz pastoraler Verantwortlichkeit. Was im Diakonat besonders virulent zutage tritt, betrifft auch die unterschiedlichen Laiendienste (z.B. im Zusammenhang von Krankenhaus-seelsorge und Krankensalbung¹⁰⁹⁴).

10.2 *Ursächliche Bedingung – diakonische Dimension*

Die diakonische Dimension im Handeln des Diakons nimmt in den Ausführungen der zwanzig interviewten Diakone unterschiedlichen Raum ein, wobei die liturgischen Orte einer diakonischen Spezifizierung weitgehend übereinstimmen. Zum einen ist dies diakonale Verkündigung, in der Diakone mehr oder weniger diakonische Profilierung vornehmen (am deutlichsten die Diakone A und K), zum anderen wiederum der Bereich von Krankenkommunion und Krankensalbung. Besonders Diakon A versucht in Verkündigung und Vollzug (aufwendigere Salbung) deutlich zu machen, dass es bei der Krankensalbung um einen wahrhaft diakonischen Dienst geht und deswegen auch der Diakon mit Recht handelt. Ähnlich praktiziert es Diakon P, der zwar gegen diakonalen Vorsteherdienst in der Krankensalbung votiert, in den intensiven Segenshandlungen mit Kranken und Bedürftigen aber die diakonische Dimension diakonalen Wirkens vermitteln will.

Insgesamt zeigt sich eine Diskrepanz zwischen diakonischer Option für liturgisches Handeln¹⁰⁹⁵ und tatsächlicher Einschätzung und Bewertung diakonalen Vollzugs von Liturgie. Allein Diakon K sieht mit seinem ganzheitlichen Verständnis von Liturgie eine Einheit und Durchdringung von Diakonie, Verkündigung und Liturgie, die auch sein Handeln kennzeichnet. Liturgie ist bei ihm in unterschiedliche Lebenswelten eingebunden und findet deshalb oft an außergewöhnlichen Orten und in außergewöhnlichen Formen statt.¹⁰⁹⁶ Für ihn ist Liturgie nicht nur Konsequenz diakonischen Handelns, son-

¹⁰⁹⁴ Vgl. Diakon R; Anm. 910.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Kapitel 9.1.5.

¹⁰⁹⁶ Vgl. Anm. 586.

dem animiert auch dazu.¹⁰⁹⁷ Und schließlich `nutzt` er Liturgie, um diakonisch zu wirken und starre Situationen aufzubrechen.¹⁰⁹⁸ Dies hat allerdings zur Folge, dass viele seiner liturgischen Feiern stark auf einzelne Personalgemeinden hin fokussiert sind und sowohl der universal-ekklesiale als auch der speziell-gemeindliche Bezug von Liturgie in den Hintergrund zu treten scheint.

Eine zweite Dimension zeigt sich im Rahmen diakonischer Konnotation liturgischen Handelns der interviewten Diakone neben der oben geschilderten diakonischen Profilierung einzelner liturgischer Vollzüge. Diese Vollzüge sind es auch, die einen Blick auf diese zweite Bewertungsdimension diakonischer Perspektive erlauben. Dabei geht es um die Adressatenfrage diakonischer Zuwendung. Zeigt sich in der diakonischen Konnotation von Krankenkommunion und Krankensalbung eine Option für kranke und ältere Menschen, so geht es bei Taufe und Trauung sowie dem Verkündigungs- und Gebetsauftrag in der Eucharistie um ein sehr weites Verständnis von Diakonie. Außer Diakon N, der eine gewisse Orientierungsschwierigkeit bezüglich diakonischer Adressatengruppen des Diakons eingesteht¹⁰⁹⁹, haben die übrigen Diakone ihre jeweilige seelsorgliche oder lebens- und arbeitsfeldbedingte Personengruppe zu ihrer Zielgruppe diakonischer Zuwendung deklariert. Diakon F z.B. handelt diakonisch, wenn er seine Schüler im Blick hat, ihrer Trauung und der Taufe ihrer Kinder vorsteht, und dabei sensibel entsprechend ihrer jeweiligen Kirchlichkeit liturgisch agiert. Ebenso urteilt Diakon S im Hinblick auf seine Jugendlichen (seine liturgischen Handlungen sind den Jugendlichen entsprechend im präkatechumenalen Bereich), Diakon G im Hinblick auf seine Gemeinde von Behinderten, Diakon E mit Blick auf seine ehemalige Wohngemeinschaft mit Strafentlassenen oder Diakon J bezüglich der Kurgäste in der Kurseelsorge. Die Diakone H und M sehen einen diakonischen Auftrag für Familien aus der eigenen familiären Situation heraus (Diakon M schließt die eigene Familie sogar bewusst mit ein) und einige Diakone bewerten auch die jeweilige Feierrgemeinde in einer konkreten liturgischen Feier als ihre `diakonische Zielgruppe` (die Diakone A, F und L beziehen dies vor allem auf Tauffeiern und Trauungen, Diakon C nennt das Beispiel einer Beerdigung¹¹⁰⁰).

Der Diakon als Anwalt von „Menschen in Sondersituationen, [...] in sozialen Problemsituationen, [...] am Rande von Gesellschaft und Kirche“¹¹⁰¹ wird von den interviewten Diakonen sehr weitgefasst

¹⁰⁹⁷ Vgl. Anm. 873.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Anm. 216.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Anm. 130.

¹¹⁰⁰ Vgl. Anm. 492.

¹¹⁰¹ *Bischöfliches Ordinariat Würzburg, HA VIa Seelsorgepersonal – Ständiger Diakonats (Hg.), Den Menschen sehen. Ständiger Diakon werden.*

interpretiert und für das seelsorgliche Handeln offen konkretisiert. Dies steht nicht nur im Kontext diakonischer Grundhaltung ekklesialen Handelns insgesamt und des besonderen Auftrags an das Amt in seiner Dreigliedrigkeit.¹¹⁰² Es korrespondiert auch mit einem grundlegenden Verständnis von Liturgie als diakonischer Handlung Christi und seiner Kirche (vgl. SC 9). Gleichzeitig ist es eine Anfrage an amtstheologische Profilierungsversuche, einzelne Amtsstufen (Diakonat) mit ekklesialen Grundvollzügen ('Diakonia') gleichzusetzen. Dass solche stark fokussierten Profilierungsversuche¹¹⁰³ den interviewten Diakonen vertraut, wenn auch nicht von ihnen im realen Handeln verwirklicht werden, zeigt die Thematisierung in den Interviews (vgl. Diakon N in seiner Anfrage¹¹⁰⁴ und Diakon H in seinen Optionen für mehr Handeln an der Peripherie – er begründet damit seine Optionen für Tauf-, Trauungs- und Krankensalbungsvorsteherdienst).

10.3 *Ursächlich-intervenierend – Charisma*

Ursächlich-intervenierend für liturgisches Handeln wird von einigen Diakonen ihr persönliches Charisma bewertet. Grundsätzlich geht es dabei um Charismen, die vom Amtcharisma zu unterscheiden sind¹¹⁰⁵ und den einzelnen Diakon zusätzlich zu bestimmten seelsorglichen Handlungen befähigen. Die in diakonaler Selbsteinschätzung genannten Charismen sind allerdings differenziert zu bewerten. Während es sich bei einer besonderen Sprachbegabung, einer Gabe zur authentischen und verständlichen Verkündigung oder auch der Fähigkeit, ganzheitlich, symbolintensiv und lebensnah im rituellen Vollzug agieren zu können, um persönliche Charismen handelt, die dem Einzelnen geschenkt sind und genauso Bischöfe, Presbyter oder Laienmitarbeiter auszeichnen können, lassen sich die Charismen 'Familienerfahrung' und 'zivile Berufserfahrung' nicht ganz losgelöst vom Amt betrachten. Der nach *Lumen Gentium* neu ermöglichte Diakonat als eigenständige Ausformung des ekklesialen Amtes unterliegt nicht zwingend der Zölibatsverpflichtung. Geeignete Diakonatsbewerber haben sich bereits im Zivilberuf bewährt und bleiben zum Teil als nebenberufliche Diakone diesem Erfahrungsfeld weiterhin verbunden. Beide Sachverhalte verleihen dem Diakonat besondere Prägung. Familienerfahrung und die gute Kenntnis ziviler Arbeitswelt werden somit im Vergleich zum episkopalen und presbyteralen Amt zu amtsimmanenten Charismen, die Verkündigung befruchten oder Tauf- und Ehekateche-

¹¹⁰² Vgl. Abschnitt B.

¹¹⁰³ Vgl. hierzu den grundlegenden Impuls für die Kirche in Deutschland durch die Würzburger Synode (1971-1975). – Siehe Abschnitt A, Kapitel 4.2.1.

¹¹⁰⁴ Vgl. Anm. 130.

¹¹⁰⁵ Vgl. Kapitel 5.3.

se bereichern können.¹¹⁰⁶ Diakon J benennt dieses Charisma aus einer zweifachen Perspektive sehr direkt, wenn es um Gesprächsakzeptanz und Bußoption geht. Gesprächspartner erwarten vom Seelsorger Kompetenz in der eigenen Verstehenswelt, und umgekehrt fühlt sich der Diakon als Familienvater kompetenter.¹¹⁰⁷ Unabhängig von der Frage, ob nicht auch eine Situationsdistanz und –unabhängigkeit des Zölibatären im seelsorglichen Gespräch von Vorteil sein könnte, gilt das Amtsscharisma 'Familienerfahrung' nur im Vergleich zu Bischöfen und Presbytern und das Amtsscharisma 'zivile Arbeitswelterfahrung' nur im Vergleich zum hauptberuflichen Seelsorgepersonal. In diesem Zusammenhang nicht unbedeutend ist, dass es auch zölibatär lebende Ständige Diakone gibt und – zumindest für die Diözese Würzburg¹¹⁰⁸ – die Zahl der hauptberuflichen Ständigen Diakone (ehemalige Pastoralreferenten, Gemeindereferenten oder Religionslehrer oft auch ohne Erfahrung eines außertheologischen Zivilberufs) stark angestiegen ist.¹¹⁰⁹ Diese Personalentwicklungen zeigen verstärkt die grundsätzlich notwendige Differenzierung zwischen diakonalem Weiheamt und den Charismen von 'Familienerfahrung' und 'ziviler Arbeitswelterfahrung'. Beide können für die konkrete seelsorgliche Arbeit fruchtbare Charismen sein, die aber nicht an das diakonale Amt gebunden sind.

Die eingangs genannten und vom Amt völlig unabhängigen Charismen zeigen auch im liturgischen Handeln ihren besonderen Vorteil. Besondere Sprachbegabung und die Gabe zur authentischen und verständlichen Verkündigung lässt die Diakone A und K selbstbewusst im gottesdienstlichen Geschehen agieren und führt gerade in Taufe und Trauung auch zur bewussten Vorsteherwahl durch Eltern oder Brautleute. Mit Vorsicht bewertet Diakon H sein Verkündigungsscharisma und seine Vorliebe für schriftbezogene Homilie im Blick auf seine diakonale Option, an der Peripherie der Gemeinde tätig zu sein:

„Manchmal lass' ich mich auch dazu verführen, mehr Schriftauslegung zu machen“¹¹¹⁰.

Hier zeigt sich eine gewisse Schiefelage in der Konsequenz für seelsorgliches Handeln bei zu stark fokussiertem Diakonieverständnis als diakonaler Handlungsmaxime.¹¹¹¹ Die Fähigkeit, ganzheitlich,

¹¹⁰⁶ Vgl. Kapitel 10.6.4f.

¹¹⁰⁷ Vgl. Anm. 855f. und 960f.

¹¹⁰⁸ Nach persönlicher Auskunft der Hauptabteilung VIa Seelsorgepersonal des Bischöflichen Ordinariats Würzburg (29.01.2004).

¹¹⁰⁹ Die verstärkte Übernahme von Theologen als hauptberufliche Diakone ergibt sich aus der neuen Dienstordnung für Diakone in der Diözese Würzburg (01.10.2001). Demnach werden pastorale Mitarbeiter nach ihrer Diakonenweihe sofort in den hauptberuflichen Dienst übernommen.

¹¹¹⁰ Anm. 299.

¹¹¹¹ Vgl. Kapitel 10.2.

symbolintensiv und lebensnah im rituellen Vollzug agieren zu können, nutzt am stärksten (neben den Diakonen A und E) Diakon K. Die Taufe am heimischen Bach mit selbstgetöpfter Schale ist hierbei exponiertes Beispiel.¹¹¹² Unabhängig von der Frage nach der ekklesiologischen Valenz solcher speziellen Feierformen können aufwendige Bilder und Handlungen auch in gefährliche Konkurrenz zu den zentralen Zeichen der entsprechenden liturgischen Feier treten und bergen dann die Gefahr in sich, kontraproduktiv für den entscheidenden Gehalt von Liturgie zu sein.¹¹¹³

10.4 Kontext – theologische Reflexion

Im Kontext diakonalen Handelns in der Liturgie gilt es, die theologische Selbstreflexion der Diakone bilanzierend im Blick zu haben. Dabei lassen sich unterschiedliche Schwerpunkte und Perspektiven beobachten, die nur bedingt theologisch motiviert erscheinen – dies gilt vor allem dann, wenn theologische Fragestellungen nur teilweise rezipiert werden und ergänzende Aspekte ausgeblendet wirken.

Am stärksten theologisch argumentiert wird in Bezug auf den Vorsteherdienst in der Krankensalbung. Hierbei ist weniger biblische Legitimierung im Blick (nur Diakon B benennt wertneutral die Tatsache unterschiedlicher Interpretationsversuche von Jak 5,14: ‚Presbyter – Älteste‘), vielmehr wird die Diskrepanz zwischen *paenitentia prima* in der Taufe – hier ist der Diakon ordentlicher Vorsteher (vgl. SC 68) – und dem sündenvergebenden Charakter der Krankensalbung – hier ist der Diakon gerade auch aus diesem Grund (so die Interviewten¹¹¹⁴) nicht am Vorsteherdienst beteiligt – von den Diakonen als theologische Inkonsequenz betrachtet.¹¹¹⁵ Dass in dieser Frage starke diakonale Reflexion geleistet wird, hängt sicher mit der breiten Konfrontation besonders der Diakone in der Kranken- und Altenseelsorge zusammen. Unabhängig von der Tatsache, ob sie regelwidrig handeln, ob sie nur die Option auf eigene Vorstehervollmacht formulieren oder ob sie logistische Anstrengungen unternehmen, einen Presbyter für die Feier zu erreichen – die Konfrontation geschieht oft unter enormem Druck der Patienten, deren Angehörigen oder des Pflegepersonals. Umso mehr kann es verwundern, dass betroffene Diakone (so die Diakone D, O, S) eine andere theologische Schieflage kaum im Blick haben. Starker Situationsdruck aufgrund der Todesnähe eines Kranken

¹¹¹² Vgl. Anm. 586.

¹¹¹³ Vgl. Anm. 761.

¹¹¹⁴ „Es ist zu betonen, daß der ausschließlich dem Priester vorbehalten Dienst der Krankensalbung in enger Verbindung dieses Sakramentes mit der Sündenvergebung und mit dem würdigen Empfang der Eucharistie zu sehen ist.“ *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Art. 9 § 2. – Vgl. Kapitel 4.1.6. – Vgl. hierzu auch *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 34.

¹¹¹⁵ Vgl. Kapitel 9.5.6.

verlangt aus theologischer Sicht nach dem Viaticum, welches ein Diakon ohne Probleme spenden kann. Nur Diakon A benennt eine Salbung als Ersatz für die Kommunion¹¹¹⁶, wenn der Gesundheitszustand keine andere Möglichkeit mehr zulässt. Ansonsten handelt es sich um Diakone (z.B. Diakone N, P, R), die nicht mit der Frage nach der Krankensalbung konfrontiert sind, die ein noch immer existierendes Verständnis von Krankensalbung als Sterbesakrament konstatieren und kritisieren. Es sind nicht nur die Kranken und deren Angehörige, die einem vorkonziliaren Verständnis verhaftet sind. Auch die Diakone selbst leisten dieser Vorstellung Vorschub durch regelwidriges Handeln (Diakon D), durch die offen benannte Option zum Regelverstoß (Diakon S) oder durch hektisches Vermitteln eines Presbyters (Diakon O).¹¹¹⁷

Fundamentaler ist die Einschätzung von Diakon E, der anhand der Diskussion um die Krankensalbung eine grundlegende Diskrepanz zwischen der schwindenden Akzeptanz ekklesialer Sakramente auf der einen Seite und großer Heilssehnsucht auf der anderen Seite konstatiert. Seine Beobachtungen – festgemacht an der Feier der Krankensalbung – haben Brisanz für alle sakramentalen Vollzüge von Taufe über Buße bis hin zur Eucharistie. Deshalb präferiert er für die Zukunft eine stärkere Fokussierung auf die fundamentale theologisch-soterische Dimension ekklesialer Sakramente, um mehr ‚Heilssehnsüchtige‘ erreichen zu können.¹¹¹⁸

Eine umgekehrte theologische Argumentation begegnet bei der Frage nach dem diakonalen Vorsteherdienst in der Taufe. Dabei ist durchaus ein innerer Zusammenhang zur Fragestellung in der Krankensalbung zu sehen, in der die Taufe als Argumentation für diakonales Handeln von den Diakonen verwendet wird. Schließlich ist der Diakon hier ordentlicher Vorsteher¹¹¹⁹, doch ist diese Tatsache nicht im Blickfeld eigener diakonaler Reflexion, obwohl es aus theologisch-ekklesiologischer Sicht zu diskutieren wäre. Nur Diakon O, der jahrelang ausschließlicher Vorsteher in den Tauffeiern seiner Gemeinde war, benennt das theologische Problem diakonalen Vorsteherdienstes.¹¹²⁰ Die ekklesiale Dimension der Taufe, die als Eingliederung in die Kirche, repräsentiert und konkretisiert durch die Gemeinde vor Ort, auch den Vorsteherdienst des Gemeindeleiters im presbyteralen Amt beinhal-

¹¹¹⁶ Allerdings verwischt auch diese Strategie die Unterschiedlichkeit von heilspendender Salbung und dem weg-
begleitenden Viaticum.

¹¹¹⁷ Vgl. Kapitel 9.5.4.

¹¹¹⁸ Vgl. Anm. 954.

¹¹¹⁹ Vgl. can. 861 § 1 CIC 1983.

¹¹²⁰ Vgl. Anm. 598.

tet¹¹²¹ und den Diakon in assistierender Rolle nahelegen würde, ist kaum im Blick. Vielmehr wird das fehlende ekklesiale Empfinden sowohl bei der konkreten Fei ergemeinde als großes Defizit konstatiert (z.B. Diakon H)¹¹²², als auch bei der Gesamtgemeinde gesehen. Gerade deshalb plädieren die Diakone E, P und R stark für die Integration der Taufe in die sonntägliche Eucharistie. Diakon K sieht sich selbst in einer starken Rolle ekklesialer Repräsentanz und will durch Zugehen auf die Verstehenswelt der Fei ergemeinde (Taufe am Bach, Feiern außerhalb des Kirchenraums, Vorsteherdienst ohne liturgisches Gewand) Kirche anschlussfähig machen. Das Verändern liturgischer Texte (Unterdrückung der Gotteskindschaft in der Taufe und der Todesthematik im Vermählungsspruch der Trauung) zeigt, dass er mit diesem umfassenden Anspruch seines 'anschlussfähigen' Handelns an Grenzen gerät, die ihn und die Fei ergemeinde überfordern, die Theologie der Liturgie aber banalisieren. Die Komplexität sakramentalen Geschehens wird erst durch ekklesiales Leben und Erleben gedeckt. Deshalb ist ein allein handelnder Diakon (genauso wie ein allein handelnder Presbyter) in einer punktuellen liturgischen Feier als umfassende ekklesiale Repräsentanz nur bedingt geeignet.

In der Trauung verweist die theologische Reflexion der interviewten Diakone direkt oder indirekt auch auf die Vorsteherfrage. Die Frage, ob der Vorsteherdienst in der Trauung vom Diakon in der Messfeier trotz der Anwesenheit eines Presbyters übernommen werden darf, hat strategische Funktion und ist vom jeweiligen Presbyter abhängig. Die Einheit von Trauung und Eucharistie im Vorsteherhandeln wird nicht thematisiert und in einer Reihe von Fällen auch nicht immer praktiziert (vgl. die Diakone C, G, L, M, O, R, S, T). Selbst die Entscheidung zwischen der Trauung innerhalb oder außerhalb der Messe, die von den Diakonen mit Blick auf die Eucharistiefähigkeit der Paare bewertet wird¹¹²³, lässt die Vorsteherproblematik durchscheinen. Wenn die gestalterische Freiheit außerhalb der Messe größer als innerhalb der Eucharistie erlebt wird (vgl. Diakon C), dann deutet dies auf

¹¹²¹ Vgl. can. 530 1° CIC 1983.

¹¹²² Diese Einschätzung der Diakone wird durch die empirischen Beobachtungen von M.N. Ebertz indirekt bestätigt: „Die größten Steigerungsraten weisen nämlich die Formulierungen »Die Taufe ist vor allem eine Familienfeier« (Zuwachs von 40 auf 62 Prozent) und »Mit der Taufe wird der Beginn des Lebensweges gefeiert« (Zuwachs von 56 auf 72 Prozent) auf, womit »die Bedeutung der Taufe als lebens- und familiengeschichtliche Wegmarke im Bewußtsein der Kirchenmitglieder stark zugenommen« hat.“ M.N. Ebertz, *Diakonische Riten* 123. – Vgl. hierzu auch M.N. Ebertz, *Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen* 25. – Kurt Koch mahnt allerdings zum Ernstnehmen solcher Motivationen: „Die Taufe dient dann gleichsam als religiöses »Fahrzeug«, um das Kind in die Welt Gottes zu fahren und den Segen Gottes zu erbitten. Die Kirche ist selbstverständlich gut beraten, wenn sie diesen archaischen Urwunsch in ihrer Taufpastoral ernst nimmt.“ K. Koch, *Leben erspüren* 111. – Ob dann aber die Taufe die adäquate ekklesiale Feier ist oder eine Segnung geeigneter wäre, kann angefragt werden.

¹¹²³ Dies ist ihnen auch von der Pastoralen Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes anempfohlen. – Vgl. *Die Feier der Trauung*, Pastoralen Einführung 24: „Die Eucharistiefeier darf nicht lediglich um einer größeren Feierlichkeit willen gewählt werden. Wenn daher Brautleute dem Leben der Kirche fernstehen oder nicht kommunizieren wollen, muß überlegt werden, ob eine Eucharistiefeier angebracht ist.“

ein diakonales Empfinden zu starker Einschränkung unter presbyteraler Leitung in der Messfeier hin. In diesem Zusammenhang verwundert allerdings der Hinweis der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Diakone: „Leitet ein Diakon die Feier der Trauung, so kann der Wortgottesdienst der Trauungsfeier freier gestaltet werden als im Rahmen einer Meßfeier.“¹²⁴ Dies klingt missverständlich auch im Hinblick auf den Gestaltungsspielraum des Wortgottesdienstes in der Messe.

Insgesamt zeigt sich die Tendenz, dass die interviewten Diakone zur theologischen Reflexion durchaus bereit und offen sind, dabei Diskrepanzen erkennen (vgl. das Verhältnis Taufe – Krankensalbung), aber auch theologische Spannungen ausblenden (vgl. Taufe – Leitungsamt; Einheit von Trauung – Messe). Beides aber - Erkennen und Ausblenden theologischer Diskrepanzen – hat diakonales Vorsteherhandeln zum Ziel und scheint aus dem Wunsch nach eigenständiger diakonaler Verantwortung in der Liturgie motiviert. Dies verdeutlicht sich weiter in den folgenden Kapiteln, besonders wenn es um das Verhältnis ‘Diakon – Presbyter’ und ‘Diakon – andere liturgische Dienste’ geht.

10.5 *Strategien*

Als Strategien werden im Folgenden Subkategorien bezeichnet, die das konkrete liturgische Handeln des Diakons kennzeichnen, Eigenschaften und Funktionen beschreiben und bestimmte Handlungsarten (Assistenz / Gestaltung) benennen. Die dabei gemachten Beobachtungen stehen in engem Zusammenhang mit den nachgeordneten intervenierend-kontextuellen Kategorien, so dass sich die Abschnitte gegenseitig ergänzen und zusammen zu betrachten sind.

10.5.1 *Präsenz und Repräsentanz*

Diakonale Präsenz und Repräsentanz stehen in einem engem Zusammenhang mit seelsorglicher Zuständigkeit und bedingt auch mit einer diakonischen Perspektive diakonalen Handelns. Präsenz und Repräsentanz sind quasi die liturgische Konsequenz seelsorglichen Handelns und spielen bei den interviewten Diakonen vor allem für die sonntägliche Gemeindeversammlung in der Messfeier eine mehr oder weniger bedeutende Rolle. Dabei gibt es nicht nur divergente Bewertungen, sondern auch unterschiedliche Strategien. Von Präsenz spricht besonders Diakon E und bezieht dies auf seine starke Beteiligung in Assistenz und Gestaltung, wo es ihm gelingt, die Anliegen seiner Seelsorgefelder der

¹²⁴ *Der liturgische Dienst des Diakons* 156.

Gemeinde zu präsentieren und zu vermitteln.¹¹²⁵ Im Zusammenhang von Gestaltung und Verkündigung ist Präsenz stark im Sinn von Präsentation diakonaler und, bedingt durch die entsprechenden Einsatzfelder, auch diakonischer Anliegen verstanden (explizit von den Diakonen H¹¹²⁶ und N¹¹²⁷ benannt – skeptischer Diakon C¹¹²⁸). Präsenz bezieht sich aber auch auf die gemeinsame Feier selbst. Die sonntägliche Eucharistie als „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde“ (CD 30) ist der Ort diakonaler Begegnung mit der Gemeinde, Ort des gemeinsamen Feierns, Betens und auch des Austauschs (vgl. Diakon T, der viel Wert auf die Begegnung mit den Gemeindemitgliedern nach dem Gottesdienst legt¹¹²⁹).

Diakonale Präsenz wird weiterhin deutlich, wenn der Diakon im Kreis der eigenen Familie in der Bank den Gottesdienst mitfeiert (so Diakon Q¹¹³⁰), doch mischen sich da bereits die Sichtweisen. Einige Diakone sehen hierin schon repräsentatives Handeln des Diakons als Vertreter von Familie (z.B. Diakon M¹¹³¹), wobei andere Diakone auch bewusst die Mitfeier des Gottesdienstes in der Bank als privat verstanden wissen wollen (z.B. Diakon E¹¹³²). Unabhängig von der Frage, ob ein Diakon in seiner Gemeinde gerade am sonntäglichen Gottesdienst nicht grundsätzlich assistierend teilnehmen sollte (vgl. die folgenden Kapitel zur Brückenfunktion und zur Assistenz), ist die Sichtweise einer ‚privaten‘ Mitfeier des Gottesdienstes für einen Diakon aus amtstheologischer Perspektive problematisch. Diakonat in und für eine Gemeinde ist auch oder besonders in der Liturgie keine funktionsabhängige Größe. Sakramentales Weiheamt ist bleibende ‚repraesentatio Christi‘ und ‚repraesentatio ecclesiae‘ in besonderer Weise. Dass diese ‚Amtlichkeit‘ für Diakone, die in unterschiedlichen Lebensfeldern beheimatet sind und nicht ausschließlich ekklesial agieren oder agieren wollen, bedrängend sein kann, zeigt Diakon R, der mit seiner Familie in fremde Kirchen ausweicht, um ‚privat‘ Gottesdienst mitfeiern zu können.¹¹³³ Das Eingebundensein in verschiedene Lebensfelder,

¹¹²⁵ Vgl. Anm. 262.

¹¹²⁶ Vgl. Anm. 299.

¹¹²⁷ Vgl. Anm. 304.

¹¹²⁸ Vgl. Anm. 309.

¹¹²⁹ Vgl. Anm. 471. – Als institutionalisierten Bestandteil der Liturgie erlebt diese Begegnung Diakon J im Antidoron der Göttlichen Liturgie im byzantinischen Ritus. Vgl. Anm. 230.

¹¹³⁰ Vgl. Anm. 160f.

¹¹³¹ Vgl. Anm. 169 und 355.

¹¹³² Vgl. Anm. 158.

¹¹³³ Vgl. Anm. 140.

das für diakonales Handeln vorteilhaft sein kann¹¹³⁴, erweist sich somit aber für den einen oder anderen Diakon auch als Problem in Korrespondenz mit der lebensdurchdringenden ekklesialen Amtlichkeit im Diakonatsamt. Dabei geht es nicht darum, permanent im Dienst und somit unter Stress zu stehen (so im Empfinden von Diakon E¹¹³⁵). Sicher sind hier Grenzen der verheirateten und/oder im Zivilberuf stehenden Amtsträger insgesamt, obwohl dies eben von einzelnen Personen (Diakon R) oder Situationen (Diakon E als permanenter Vermittler zum schwierigen Presbyter) abhängig ist und deshalb nicht generell gegen diese Form von Amtsträgern spricht.

Diakonale Repräsentation zeigt sich für die Diakone vor allem in ihrer Stellung am Altar, im stillen Mitbeten für die eigenen Anliegen (z.B. Diakone A¹¹³⁶, B¹¹³⁷). Diakon L würde sich auch mehr aktive Beteiligung am Hochgebet wünschen¹¹³⁸, doch weist seine Option für die 'für-bittende' Form des stellvertretenden Gebets eher auf das Allgemeine Gebet. In die Fürbitten allerdings bringen die interviewten Diakone ihre Anliegen nur zum Teil ein. Diakon A gestaltet das Allgemeine Gebet oft selbst und kann sich der betenden Gemeinde so vermitteln¹¹³⁹, Diakon M nennt seine Intention ergänzend zu den bereits vorgetragenen¹¹⁴⁰, einige Diakone bereiten ihre Gebetsintentionen für den Lektor vor (z.B. Diakon E¹¹⁴¹), doch sind auch einige gar nicht am Allgemeinen Gebet der Gemeinde beteiligt (z.B. Diakone B, H, N, P). Weiter spielt die Repräsentation noch eine Rolle, wenn Diakone in der Messe die Kommunion empfangen, die für die anschließende Krankenkommunion bestimmt ist (z.B. Diakone H¹¹⁴², L¹¹⁴³, M¹¹⁴⁴). Durch diesen Akt und die Person des 'Überbringers' können auch die Kranken ins Bewusstsein der Fei ergemeinde gebracht werden.

Diakon C versucht diakonale Repräsentation durch dosierte Assistenz und Gestaltung zu vermitteln. Wochenenden mit seiner Präsenz im sonntäglichen Gemeindegottesdienst mit stellvertretendem Gebet und diakonal motivierter Verkündigung wechseln mit Wochenenden, an denen er bewusst für

¹¹³⁴ Vgl. Kapitel 10.6.4f.

¹¹³⁵ Vgl. Anm. 164.

¹¹³⁶ Vgl. Anm. 385.

¹¹³⁷ Vgl. Anm. 392.

¹¹³⁸ Vgl. Anm. 402.

¹¹³⁹ Vgl. Anm. 317.

¹¹⁴⁰ Vgl. Anm. 320.

¹¹⁴¹ Vgl. Anm. 321.

¹¹⁴² Vgl. Anm. 133.

¹¹⁴³ Vgl. Anm. 450.

¹¹⁴⁴ Vgl. Anm. 453.

seine Sonderseelsorgegemeinde eigene Gottesdienste gestaltet und der zentralen Gemeindefeier fernbleibt. Mit dieser ‚Gemeindeabstinenz‘ hofft er, Bewusstsein für den Gemeindeteil in Krankenhaus und Altenheim bei der Gesamtgemeinde wachzuhalten und diakonale Repräsentanz im Fall seines Mitwirkens noch deutlicher werden zu lassen.¹¹⁴⁵ Mit Sorge beobachtet er deswegen die starke Gemeindeoption für häufige diakonale Assistenz¹¹⁴⁶ (und stand deswegen auch einem täglich assistierenden Diakon in der Vorbereitung auf den presbyteralen Dienst reserviert gegenüber). Anfragen an diese Strategie ergeben sich aus zwei Blickwinkeln. Zum einen übernimmt Diakon C als sichtbares Bindeglied zwischen Krankenhaus / Altenheim und Gesamtgemeinde nicht nur stellvertretendes Gebet, sondern nimmt auch Brückenfunktion ein. Gerade die Brückenfunktion bleibt aber bei dosierter Abstinenz zur wichtigsten Feier der Gemeinde unterbrochen. Was aus der Sicht von Diakon C Repräsentation verstärken soll, schwächt auf der anderen Seite diakonale Brückenfunktion. Zum anderen gelingt dieses Repräsentationsverstärken nur, wenn Diakon C in seiner Assistenz und Gestaltung die Anliegen aus seinem Seelsorgebereich stark einbringen und Gemeinde so prägen kann. Diesbezüglich ist er aber selbst schon durch seinen punktuellen Gestaltungsauftrag in der Gesamtgemeinde skeptisch.¹¹⁴⁷

Insgesamt beziehen sich die interviewten Diakone bei ihren Ausführungen zur Repräsentation hauptsächlich auf die Assistenz oder Gestaltung in der Messe. In ihrer Vorstehertätigkeit in Taufe und Trauung wird es nicht explizit formuliert, doch dürfte es implizit bewusst sein. Zumindest legt die Bewertung adäquater Verkündigung durch diakonale Lebenssituation auch die Sensibilität für stellvertretendes Beten und Handeln nahe. Die Vorsteherfunktion impliziert dieses Beten und Handeln so klar, dass es nicht weiter thematisiert werden muss. Auffällig dagegen ist es, dass in der täglichen Gebetsverpflichtung neben persönlichen oder gemeinschaftlichen Motiven das stellvertretende Gebet, das gerade für die diakonisch motivierten Diakone naheliegend wäre, so gut wie keine Rolle spielt. Nur die Diakone O¹¹⁴⁸ und P sprechen davon (P in Gemeinschaft mit dem Presbyter und der Gemeinde¹¹⁴⁹). „Die Kirche beauftragt sie mit dem Stundengebet, damit diese Aufgabe der ganzen Gemeinschaft wenigstens durch sie sicher und beständig erfüllt wird und damit so das Gebet Christi in der Kirche unablässig fort dauert. [...] Sie alle versehen den Dienst des guten Hirten, der für die Sei-

¹¹⁴⁵ Vgl. Anm. 165.

¹¹⁴⁶ Vgl. Anm. 184.

¹¹⁴⁷ Vgl. Anm. 309.

¹¹⁴⁸ Vgl. Anm. 1044.

¹¹⁴⁹ Vgl. Anm. 1048.

nen betet, daß sie das Leben haben und so vollkommen eins sind.¹¹⁵⁰ Dass gerade dieser wichtige Aspekt, der die Verpflichtung des Klerus zur Tagzeitenliturgie motiviert und legitimiert, für Diakone so bedeutungslos erscheint, wirft ein Licht auf die Bedeutung der Stundenliturgie im seelsorglichen Kontext von Diakonen insgesamt.¹¹⁵¹

10.5.2 *Brückenfunktion*

Umfassender als die Repräsentation ist die sogenannte Brückenfunktion der Diakone in der Liturgie. Stellvertretendes Gebet und Handeln ist in der Messe ein Bestandteil diakonaler Brückenfunktion. So wird durch das Gebet, durch die Stellung am Altar, durch das Bereiten der Krankenkommunion (vgl. das vorangegangene Kapitel) die Brücke zu den diakonalen Seelsorgebereichen und deren Menschen geschlagen. Doch auch in der konkreten Gottesdienstversammlung sehen sich Diakone in einer Art Brückenfunktion zwischen Altar und Gemeinde, zwischen presbyteralem Vorsteher und anderen Mitfeiernden. Besonders Diakon E erlebt dies sehr stark, da er von der Gemeinde als ständiger Vermittler zum kommunikationsgehemmten Presbyter gesehen wird.¹¹⁵² Doch auch bei spannungsfreien Beziehungen kann der Diakon eine wichtige Funktion der Identifikation für die versammelte Gemeinde wahrnehmen. Diakon M (ähnlich auch Q) sieht sich als 'Kind der Gemeinde' stellvertretend und vermittelnd am Altar und fühlt sich durch Rückmeldungen aus der Gemeinde bestätigt, Brücke von der Gemeinde zum Altar zu sein.¹¹⁵³ Diakon S als Gemeindejugendseelsorger bildet im Gottesdienst zumindest zu den Jugendlichen eine Brücke und hofft so jugendliche Distanz zum Gottesdienst zu 'überbrücken'.¹¹⁵⁴ Speziell beim Friedensgruß versuchen Diakone diese Brücke auch im Handeln erfahrbar zu machen (z.B. Diakon F, S¹¹⁵⁵). Als idealen liturgischen Vollzug dieser Brückenfunktion erlebt Diakon J sein Wirken im byzantinischen Ritus, wo er sichtbar vor der Ikonostase und erfahrbar im anleitenden Gebet die Brücke zum Altar und presbyteralen Dienst bildet.¹¹⁵⁶

¹¹⁵⁰ AES 28.

¹¹⁵¹ Vgl. Kapitel 12.

¹¹⁵² Vgl. Kapitel 10.6.1.

¹¹⁵³ Vgl. Anm. 222. - Lunglmayr bilanziert aus seiner empirischen Beobachtung das Erwachsen der Diakone aus ihrer Heimatgemeinde heraus als Vorteil. „Dadurch kann er eine Art Brückenfunktion zwischen den Priestern und Laien leisten.“ *B. Lunglmayr, Der Diakonat* 57. – Dies hat sicher nicht generelle Gültigkeit. Gerade Diakon R leidet unter dem Verlust seiner Privatsphäre als Diakon in seiner Heimatgemeinde.

¹¹⁵⁴ Vgl. Anm. 171.

¹¹⁵⁵ Vgl. Anm. 421.

¹¹⁵⁶ Vgl. Anm. 201-205.

Eine letzte Form von Brückenfunktion sehen Diakone in ihrer Aufgabe, den Entlassruf an die Gemeinde zu richten (z.B. Diakone M, P, T). Diakon P entfaltet in Wort-Gottes-Feiern die Entlassung in den Alltag hinein im persönlichen Einzelsegen¹¹⁵⁷ und versteht den Entlassruf als Sendung und Dienstauftrag auch an sich selbst.¹¹⁵⁸ Diakon T setzt den Gottesdienst durch Gesprächsbereitschaft im Anschluss an die Entlassung fort und bildet für die Gemeinde so Brücke von der Liturgie in den Alltag hinein.¹¹⁵⁹

Ähnlich wie im vorangegangenen Kapitel bezüglich der diakonalen Repräsentanz ist auch bei der Brückenfunktion eine starke Divergenz zu beobachten. Sind stellvertretendes Gebet und Handeln hauptsächlich in der Messe diakonale Strategie (implizit in Taufe und Trauung) und fehlen in der Stundenliturgie fast völlig, so lässt sich bei der Brückenfunktion eine noch stärkere Fokussierung auf die Eucharistiefeyer konstatieren. Dies ist umso erstaunlicher, da gerade in Taufe, Trauung und Krankensalbung die interviewten Diakone so stark mit seelsorglicher Beziehung (bei Krankensalbung) und mit lebensgeschichtlicher Verbindung (vor allem bei Taufe und Trauung) argumentieren. In der Taufe und der Trauung führen Diakone zusätzlich noch die eigene Familien-, Berufs- und Lebenserfahrung (so umfassend z.B. Diakone J¹¹⁶⁰, N¹¹⁶¹) an, die diakonales Handeln nicht nur rechtfertigt, sondern im Vergleich zum Presbyter sogar als geeigneter erscheinen lässt. Dass dann die für solche Kompetenz prädestinierte Brückenfunktion nicht oder nur selten wahrgenommen wird, ist liturgietheologisch defizitär und dennoch erklärbar. Selbst die liturgische Ordnung für Diakone in Deutschland beschreibt den Diakon bei der Kindertaufe oder einer Trauung außerhalb der Messfeier nur in der Vorsteherfunktion.¹¹⁶² Brückenfunktion wird dort erwähnt, wo leitendes Handeln des Diakons nicht möglich ist (z.B. Krankensalbung¹¹⁶³). Allein das *Zeremoniale für die Bischöfe*, das durch den feststehenden episkopalen Vorsteherdienst den Diakon immer in assistierender Rolle sieht, hält so auch an der diakonalen Brückenfunktion durchgehend fest.¹¹⁶⁴ Die starke Beziehung und der Handlungsspielraum, die gerade bei sakramentalen Feiern zwischen Vorsteherdienst und Feiergemeinde mög-

¹¹⁵⁷ Vgl. Anm. 465.

¹¹⁵⁸ Vgl. Anm. 467.

¹¹⁵⁹ Vgl. Anm. 471. – Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 30: „Zum Dienst der Diakone gehört auch [...] die seelsorgerische Betreuung nach dem Gottesdienst.“

¹¹⁶⁰ Vgl. Anm. 527.

¹¹⁶¹ Vgl. Anm. 662.

¹¹⁶² Vgl. *Der liturgische Dienst des Diakons* 151f.154-157.

¹¹⁶³ Vgl. *ebd.* 119.

¹¹⁶⁴ Vgl. Anm. 200.

lich sind, scheinen für die interviewten Diakone weitestgehend attraktiver als eine fokussierte Anwaltschaft in liturgischer Brückenfunktion. Selbst bei der Trauung innerhalb der Messe praktiziert eine ganze Reihe Diakone trotz des anwesenden Presbyters den Vorsteherdienst.¹¹⁶⁵ Ähnliches gilt auch für die punktuellen Beispiele von Erwachsenentaufe (z.B. Diakon O). Bei der Feier der Krankensalbung ist die Option für den diakonalen Vorsteherdienst stark unter den zwanzig Diakonen verbreitet und weitestgehend auch inhaltlich und nicht nur aus der Not heraus motiviert. Dabei erstaunt gerade bei der Krankensalbung die positive Assistenz Erfahrung (Diakone B, G), die echte Brückenfunktion ermöglichte. Sowohl Diakon G als Behindertenseelsorger¹¹⁶⁶ als auch Diakon B als enger Verwandter konnten ihre wichtige Funktion der Vermittlung in der Liturgie erfahren. Diakon B erwähnt explizit die Stimmigkeit, die er dabei erlebt hat.¹¹⁶⁷ Diakon P berichtet von seiner wichtigen Brückenfunktion in der Buße¹¹⁶⁸, doch bleiben diese Erfahrungen in den nicht eucharistischen sakramentalen Feiern punktuell. Die von den Diakonen in der Eucharistie so hoch bewertete Brückenfunktion wird durch diese starke Divergenz relativiert.

10.5.3 *Assistenz / Gestaltung*

Aus inhaltlicher Perspektive ist ein Blick auf Assistenz und Gestaltung noch einmal weiter gefasst als in den beiden vorangegangenen Kapiteln. Andererseits verdichtet bzw. konkretisiert sich das Vorangegangene in Assistenz und Gestaltung noch einmal. Dies korrespondiert auch mit den formalen Beobachtungen gerade bezüglich der Assistenz. Wie bei Repräsentanz und Brückenfunktion ist die assistierende Funktion der interviewten Diakone hauptsächlich in der Messfeier zu konstatieren. Dabei wird sie von den Diakonen als Strategie betrachtet und entsprechend der unterschiedlichen ursächlichen Bedingungen begründet. Zum einen sehen die Interviewten ihre assistierende Rolle durch ihre seelsorgliche Zuständigkeit motiviert (am konsequentesten ausgeprägt bei Diakon G als Seelsorger einer Behinderteneinrichtung), zum anderen durch den Gestaltungsauftrag, welcher selbst wiederum durch seelsorgliche Zuständigkeit begründet wird (so z.B. Diakon C als Seelsorger für Altenheim und Krankenhaus in den dort stattfindenden Messfeiern). Dass Assistenz und Gestaltung (diakonaler Verkündigungsauftrag) selbst ursächliche Bedingung für diakonales Handeln sein könnten, wird von den interviewten Diakonen so nicht gesehen. „In der Feier der Gemeindemesse sollen neben dem

¹¹⁶⁵ Vgl. Kapitel 9.4.5.

¹¹⁶⁶ Vgl. Anm. 885.

¹¹⁶⁷ Vgl. Anm. 998.

¹¹⁶⁸ Vgl. Anm. 971.

unersetzbaren Leitungsdienst des Bischofs bzw. Priesters möglichst auch alle anderen Dienste zur Entfaltung kommen. Unter ihnen steht der Dienst des Diakons an erster Stelle.¹¹⁶⁹ Dieser Begründung der Assistenz aus der Liturgie und ihrer Bedeutung als eines ekklesialen Grundvollzugs selbst folgt explizit keiner der Interviewten. Ebenso wenig findet sich die Begründung zum Verkündigungsauftrag, speziell der Homilie, aus der Teilhabe am Amt heraus.¹¹⁷⁰

Bezieht sich diakonale Assistenz in den Interviews weitestgehend auf die Messfeier, so ist innerhalb des eucharistischen Vollzugs bezüglich diakonaler Akzeptanz und Strategie eine gewisse Abhängigkeit vom Gestaltungsauftrag zu entdecken. Beinahe durchgängig ist assistierende Funktion der Diakone nur in Verbindung mit dem Gestaltungsauftrag anzutreffen (entsprechend dem häufigen Gestaltungsauftrag assistieren die Diakone G und E auch oft). Eine Ausnahme bilden die Hochfeste im Kirchenjahr, wo Assistenz ohne Gestaltungsauftrag anzutreffen ist (Diakon H begründet dies mit höherer Feierlichkeit¹¹⁷¹, nicht – wie die liturgische Ordnung¹¹⁷² – mit liturgischer Wertigkeit amtlichen Handelns). Wenn Diakone dann diakonale Identität im Vollzug der Eucharistie an der Aufgabe der Evangeliumsverkündigung (aus liturgischer Sicht ein Bestandteil diakonaler Assistenz¹¹⁷³) festmachen¹¹⁷⁴, mag dies in Bezug auf ihre Bewertung, die der Assistenz insgesamt nur wenig Eigenwert zumisst, verwundern¹¹⁷⁵ und bleibt auch durch den unregelmäßigen Vollzug für die Fei ergemeinde nur bedingt nachvollziehbar.

Mit Ausnahme der Evangeliumsverkündigung wird die Assistenz insgesamt eher als unbefriedigend bewertet. Zwar benennen Diakone sie als ausreichend (z.B. Diakon C), doch relativiert die grundsätzliche Verknüpfung mit dem Gestaltungsauftrag dieses Urteil. Andere Diakone äußern ihre Unzufriedenheit offen (z.B. Diakone F, O, R – Diakon L besonders in seiner Rolle im Hochgebet). Dabei konstatieren einige Diakone durchaus eine gewisse Eigenständigkeit in diakonaler Assistenz, auch wenn sie nicht für die Eigenwertigkeit zu genügen scheint (vgl. Diakon O). Die Diakone H, I, O, P erwähnen explizit die innerliturgische Aufgabe diakonaler Assistenz als Zeremoniar, als Rubrikenan-

¹¹⁶⁹ *Der liturgische Dienst des Diakons* 7.

¹¹⁷⁰ Vgl. *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Art. 3 § 1.

¹¹⁷¹ Vgl. Anm. 189.

¹¹⁷² Vgl. Anm. 1169.

¹¹⁷³ „Er verkündet das Evangelium.“ *Der liturgische Dienst des Diakons* 11. – Vgl. AEM 131.

¹¹⁷⁴ Vgl. Anm. 187f.

¹¹⁷⁵ Vgl. Anm. 1202. – Siehe auch Kapitel 10.6.1.

walt (Diakon I¹¹⁷⁶) und als Helfer und Unterstützer des episkopalen oder presbyteralen Vorsteherdienstes im Hochgebet (z.B. die Diakone B¹¹⁷⁷ und O¹¹⁷⁸ stehen deshalb helfend hinter, Diakon P¹¹⁷⁹ neben dem Vorsteher) und ordnen ihr Handeln somit doch auch presbyteralem Vorsteherdienst und innerliturgischer Stringenz zu. Auch in diesem Punkt (ähnlich wie bei stellvertretendem Gebet und Brückenfunktion) muss zu fragen sein, warum ein solcher Dienst in 'liturgischen Ausnahmefällen' wie Taufe, Trauung oder Krankensalbung weniger notwendig ist. Zumindest wird dieser Dienst da zugunsten des diakonalen Vorsteherdienstes oder einer diakonalen Vorsteheroption kaum wahrgenommen.

10.6 *Intervenierender Kontext*

Obwohl die folgenden fünf Aspekte – Presbyter, liturgische Dienste, Gemeinde, Familie und zivile Arbeitswelt – den Kontext für diakonales Handeln bilden, haben sie auch intervenierende Wirkung, wie es bereits im vorherigen Kapitel – im Zusammenhang mit den Strategien – angeklungen ist. Dies trifft stärker für die ersten beiden Kategorien, das Verhältnis zum Presbyter und den anderen liturgischen Diensten zu, doch auch gerade die eigene Familie kann neben ihrer kontextuellen Wirkung auch intervenierend (z.B. in der Stundenliturgie) sein.

10.6.1 *Diakon – Presbyter*

Im Verhältnis von Diakon und Presbyter zueinander lassen sich zwei grundlegende Sachverhalte unterscheiden. Zum einen existiert eine von konkreten Personen abhängige Handlungsebene, die entweder durch ein hohes Maß an gegenseitigem Vertrauen, durch gemeinsames Verstehen und Empfinden oder durch defizitäre Kommunikation und Kooperation geprägt ist. Die zweite Perspektive ergibt sich durch strukturelle Gegebenheiten, das heißt durch ekklesiale und liturgische Rahmenbedingungen.

Das hohe Maß an Vertrauen und Verstehen einerseits und die defizitäre Kommunikation und Kooperation andererseits sind freilich die beiden Extrempositionen. Zwischen beiden Polen bewegt sich das Verhältnis der Mehrzahl der interviewten Diakone zu ihren jeweiligen Pfarrern und Presbytern.

¹¹⁷⁶ Vgl. Anm. 101.

¹¹⁷⁷ Vgl. Anm. 393.

¹¹⁷⁸ Vgl. Anm. 417.

¹¹⁷⁹ Vgl. Anm. 241.

Thematisiert allerdings werden weitestgehend nur die starken Ausprägungen. So handelt Diakon K deswegen sehr souverän auch in regelwidrigen Situationen (vgl. Krankensalbung), weil er sich auf der gleichen Verstehensebene und im absoluten Vertrauen seines Pfarrers weiß. Dies gibt ihm auch den Rückhalt, außerhalb von Kirchenraum und Sonntagsgemeinde alleinige Gemeinderepräsentanz zu übernehmen.¹¹⁸⁰ Freilich handelt er auch deswegen gerne allein, weil er in gemeinsamen Feiern das starke Profil seines Pfarrers erlebt und dies als Vorgabe an sein eigenes Handeln empfindet. Trotz der stimmigen und vertrauensvollen Kooperation der zwei Menschen, Diakon und Presbyter, kommt es in der Liturgie zu einem Konkurrenzdruck, dem der Diakon nicht nachgeben, sondern von dem er sich eindeutig absetzen will.¹¹⁸¹ Besonders positiv hebt auch Diakon M die Kooperation mit seinem Pfarrer hervor, der vertrauensvoll die Projekte des Diakons begleitet und in hohem Maße sprachsensibilisiert die Inhalte diakonaler Verkündigung im gemeinsamen liturgischen Handeln weiterentwickeln kann.¹¹⁸²

Dagegen haben die Diakone A und I in unterschiedlichen Situationen die Kommunikationshemmung des Presbyters als große Problematik nicht nur für die Seelsorge insgesamt und besonders für die Liturgie, sondern auch für ihre gemeinsame Kooperation erlebt. Für Diakon I wurde der liturgische Vollzug zum völligen Durcheinander, da der presbyterale Vorsteher – zur vorherigen Absprache nicht bereit – die Gemeinde, mehr noch die Ministranten, vor allem aber den Diakon mit spontanen ‚Neuinszenierungen‘ überforderte und rituelle Sicherheit vernichtete.¹¹⁸³ Gerade rituelle Sicherheit aber benötigt Diakon I und sieht die Sorge darum als diakonale Aufgabe¹¹⁸⁴, was die Problematik mit einem unberechenbaren Vorsteher noch verstärkt. Diakon A muss sich gegen Optionen nach diakonaler Krankensalbung wehren, da die Kommunikationshemmnis des Pfarrers rituelle Kälte besonders bei den Kranken hinterlässt.¹¹⁸⁵ Er selbst erfährt die Problematik, wenn es um das gemeinsame Gebet geht und sich der Pfarrer dem gesamten Seelsorgeteam verweigert.¹¹⁸⁶ Das gemeinsame Beten wird so zum Kommunikationsindikator, der ein soziales und seelsorgliches Defizit zu

¹¹⁸⁰ Vgl. Kapitel 10.4.

¹¹⁸¹ Vgl. Anm. 247 und 250.

¹¹⁸² Vgl. Anm. 483.

¹¹⁸³ Vgl. Anm. 502.

¹¹⁸⁴ Vgl. Anm. 1176.

¹¹⁸⁵ Vgl. Anm. 901.

¹¹⁸⁶ Vgl. Anm. 1056.

Tage fördert, das die gesamte Kooperation beeinträchtigt. Diakon A hält es deshalb „für sehr fragwürdig, wenn ein Priester nicht immer wieder mit seinen Mitarbeitern betet“.¹¹⁸⁷

Auch Diakon E erlebt die Gebetsverweigerung des eigenen Pfarrers, doch ist die Konfrontation mit dessen Kommunikationshemmnis breit gefächert. Vom Wunsch der Eltern nach diakonalem Vorstedherdienst in der Taufe über diakonale Vertretung der Gemeinde bei ökumenischen Begegnungen (besonders gemeinsamen Trauungen) bis zur Gestaltung von Wort-Gottes-Feiern unter diakonaler Leitung mit den Kindern und Familien statt der Eucharistie und dem Wunsch der Gemeinde nach mehr diakonalem Verkündigungsdienst in der sonntäglichen Messe – alles weist auf die persönliche Problematik des Gemeindevorstehers und durchzieht bei Diakon E alle Bewertungen liturgischer Erfahrung wie ein roter Faden. Deshalb reagiert er gelassen auf die presbyterale Demonstration eines überbetonten Segens vor der diakonalen Evangeliumsverkündigung¹¹⁸⁸, die er als Ausdruck von Unsicherheit und Angst seines Pfarrers vor einer starken Rolle des Diakons empfindet. Den besonders hervorgehobenen Friedensgruß entgegen gehemmter Zurückhaltung des Pfarrers sieht Diakon E dagegen nicht als konkurrierende Revanche, sondern als ein wichtiges Zugeständnis an die Gemeinde.¹¹⁸⁹

Dass das gemeinsame Beten aber Zeichen von stimmigem Miteinander sein kann, belegt Diakon P, der mit seinem Pfarrer zusammen stellvertretend für die Gemeinde, aber auch mit der Gemeinde zusammen betet.¹¹⁹⁰ Hier ist das gemeinsame Stundengebet positiver Kommunikations- und Kooperationsindikator. Das Erfahrungsspektrum erweiternd ist auch die Erfahrung von Diakon H, der keine Kommunikationsprobleme mit seinem Pfarrer, sondern mit einem emeritierten Amtskollegen erlebt. Dessen Ärger um die verweigerte Ehrenstellung bei der Fronleichnamsprozession belastet den liturgischen Vollzug ähnlich wie das von Diakon I geschilderte presbyterale Verhalten.¹¹⁹¹ Dieses letzte Beispiel verdeutlicht noch einmal die individuell-persönliche Abhängigkeit solcher Verhaltensdefizite. Sie sind deshalb weder zu verallgemeinern, noch als Amtsspezifikum (des Presbyterats) zu bewerten.

¹¹⁸⁷ Ebd.

¹¹⁸⁸ Vgl. Anm. 499.

¹¹⁸⁹ Vgl. Anm. 426.

¹¹⁹⁰ Vgl. Anm. 1048.

¹¹⁹¹ Vgl. Diakon H 127f. (24-28.5ff.): „Wir haben hier ja noch einen Diakon – einen entpflichteten Diakon. Der hat immer noch so ein bisschen mitgemacht die ganze Zeit. Der hat sich tierisch darüber aufgeregt, dass er nicht unterm Himmel mitlaufen durfte, bei der Fronleichnamsprozession – ein Riesentheater. Mir ist das eigentlich auch nicht so wichtig – sage ich jetzt einmal ganz ehrlich. [...] Für mich war das ein etwas unschöner Aspekt, während der Prozession, weil er nämlich auch noch – weil er den Unmut auch während der Prozession, zwar nicht offiziell und laut, aber so neben mir.“

Es ist eher eine Art Klerikalismus, der allerdings nicht vor Laienmitarbeitern halt macht und Indikator für persönliche Unsicherheit und Ängstlichkeit sein kann.

Anders dagegen verhält es sich beim strukturellen Verhältnis von Diakon und Presbyter, wo vordergründig seelsorgliche Zuständigkeit gegen ekklesiale Ordnung steht. In der Praxis kommt es hier zum Konkurrenzverhalten und –denken, auch wenn die interviewten Diakone strukturelle von persönlicher Problematik klar getrennt wissen wollen. Am deutlichsten wird dies im Vorsteherdienst der Krankensalbung, wo es für den diakonalen Seelsorger zum Ärgernis wird, wenn zum verdichteten Handeln im sakramentalen Geschehen ein zusätzlicher Vorsteherdienst notwendig ist (vgl. Diakone C, D). Ähnlich ist der Sachverhalt bezüglich des Bußsakraments bei Diakon J, der aus der seelsorglichen Situation heraus und durch die lebensgeschichtlichen Umstände (Familie) im Vergleich zum Presbyter der geeignetere Spender – so die Selbsteinschätzung – wäre. Die Diakone A und K können sehr souverän mit diesen Grenzsituationen umgehen und regelwidriges Verhalten durch theologische Selbstreflexion und presbyterale Unterstützung als adäquate Strategie bewerten. Diakon D dagegen leidet unter der erzwungenen Konkurrenz¹¹⁹² zum presbyteralen Dienst und unter der Gehorsamsverletzung gegenüber dem Bischof.

Auch in der Frage nach dem Vorsteherdienst in der Trauung zeigt sich liturgisch-strukturell bedingte Rivalität, gerade wenn es um die Option von Messe und Trauung und diakonalem Vorsteherdienst durch die Brautpaare geht. Viele der interviewten Diakone handeln hier zusammen mit ihren Presbytern regelwidrig gegen die Einheit von Messe und Trauung¹¹⁹³ (vgl. die Diakone C, G, L, M, R, T), und nur die Diakone O und S sind sich des Handelns gegen die Liturgie bewusst. Diakon L zumindest empfindet die liturgische Schiefelage, wenn er den Presbyter zum Hochgebet als „*quasi eingeflogen*“¹¹⁹⁴ bezeichnet, wogegen Diakon B die Assistenz als ekklesiale Vollform der gemeindlichen Repräsentanz bevorzugt. Dass hier die Grenzen zur Persönlichkeitsstruktur einzelner Amtsträger verwischen, zeigt Diakon C, der die Trauung ohne Messfeier nicht nur mit Blick auf die Eucharistiefähigkeit der Paare als adäquater erachtet, sondern auch aufgrund der Erfahrung mit presbyteralem

¹¹⁹² Vgl. hierzu sein Verhalten in der Feier der Krankensalbung – Kapitel 9.5.3f.

¹¹⁹³ „Steht der Priester der Eucharistiefeier vor, leitet er in der Regel auch die Feier der Trauung.“ *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 16. – Die deutschen Bischöfe verweisen mit der Formulierung „in der Regel“ auf die sinnvolle Einheit des liturgischen Vorsteherdienstes in ein und derselben Feier. Dass der diakonale Vorsteherdienst bei der Trauung innerhalb der Messfeier kein kirchenrechtlicher Verstoß ist, zeigt sich schon in der Erlaubnis zum Vorsteherdienst des Diakons in der Trauung durch die *Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II interpretandis* 1969 auch bei der Anwesenheit eines Presbyters. Vgl. Abschnitt A, Kapitel 4.1.1.

¹¹⁹⁴ Anm. 801.

Verhalten als geeigneter bevorzugt.¹¹⁹⁵ Nach dem Urteil von Diakon B resultiert dies zum Teil aus der Ehelosigkeit des Presbyters, der somit als 'reiner Theoretiker' begrenzt und deshalb systemimmanent gehandikapt ist.¹¹⁹⁶

Implizit und latent bedeutsam ist eine gewisse Rivalität zwischen Diakon und Presbyter in der Messe. Vorsteheroption wird zwar von mehreren interviewten Diakonen bejaht, doch geht es dabei um Sonderbereiche, in denen durch seelsorgliche Zuständigkeit diakonale Eigenständigkeit gewünscht ist (so z.B. die Diakone M und Q). Daneben argumentieren Diakone aus theologischen Überlegungen heraus, wenn es um die Gefahr eines Eucharistieverlustes (z.B. Diakone C, L) geht. Doch sind die Diakone in beiden Fällen geflissentlich bemüht, keine Konkurrenz zum Presbyterat zu signalisieren. Allein die Diakone J und K sind in dieser Frage offensiv. Diakon J hält die Ständigen Diakone als 'viri probati' für die geeigneteren Presbyter und fordert deshalb deren Weihe:

„Wenn ich das sehe bei meinen Kollegen, was für Erfahrung da drinsteckt – Lebenserfahrung drinsteckt, Eheerfahrung, Krankheitserfahrung oft auch. Dann sage ich: Verdammt noch mal, das ist schon bewährter Glaube. [...] Wir haben so viele wirklich überzeugende Leute dabei. Man sieht das nicht immer von Anfang an. Aber wenn man sie kennenlernt und dann auch den Lebensvollzug erfährt, das ist schon manchmal atemberaubend. Auch denke ich, wäre die Kirche kommunikativer, wenn solche Leute mehr noch eine Rolle spielen. Das denke ich auch von der anderen Seite. Ich erlebe Kirche eigentlich in meinem Bereich als ein bloßes Nebeneinander von Mitarbeitern, weil ein Teil der Priester nicht in der Lage ist, wirklich Zusammenarbeit zu praktizieren. Die sind in eine Schiene reingekommen und haben zum Teil fürchterliche Lehrer gehabt, die sie, statt zu fördern, seelisch verkrüppelt haben. Leute, intelligente Leute, die eigentlich was machen könnten. Und dann sind sie nicht in der Lage, die Menschen anzuschauen, und nicht in der Lage, Konflikte auszuhalten, und um die Sache zu kämpfen. Und das muss einer machen.“¹¹⁹⁷

Konsequenterweise sieht er für einen eigenständigen Diakonat in der Zukunft auch kaum Überlebenschancen. Diakon K dagegen führt jede Form von Amtlichkeit auf das gemeinsame Priestertum zurück und sieht deshalb die Eucharistievollmacht bei jedem und jeder Getauften.¹¹⁹⁸ Diese mit der kirchlichen Lehre nicht konsensfähige Interpretation des gemeinsamen Priestertums stellt er drohender Eucharistieverarmung gegenüber.¹¹⁹⁹ Darüber hinaus gibt sie ihm den persönlichen Rückhalt 'quasi-eucharistisch' zu handeln.

¹¹⁹⁵ Vgl. Diakon C 44 (25-28): „Das kommt zunehmend, wo ich denke, das wäre jetzt auch – um beim Thema zu bleiben – so eine liturgische Handlung, die aber jetzt – die ich nicht an mich reiße und sage: Nein, das machen wir jetzt so, weil wir keinen Pfarrer brauchen oder wollen. Das ist der Wunsch der Leute selber.“

¹¹⁹⁶ Vgl. Anm. 762.

¹¹⁹⁷ Diakon J; vgl. Anm. 527.

¹¹⁹⁸ Vgl. Anm. 513.

¹¹⁹⁹ Vgl. Anm. 512.

Bedeutender als diese expliziten Äußerungen und Handlungen ist die implizite Rivalität, die von Diakonen nicht so benannt und zum Teil nicht einmal so empfunden wird. Diakon G, der als zuständiger Seelsorger die Gestaltung der sonntäglichen Gemeindeucharistie verantwortet, diagnostiziert eine stimmige und harmonische Kooperation mit dem presbyteralen Vorsteher, doch zeigt die Gottesdienstbeschreibung, dass er der eigentliche Vorsteher ist und presbyterales Handeln stark im Hintergrund steht. Ähnlich ist es bei Diakon C, der in Kooperation mit einem Ruhestandspresbyter große Verantwortung übernimmt, zum Teil aber auch Probleme mit der fehlenden Anschlussfähigkeit presbyteraler Sprache und Theologie hat. Hierbei geht es sicher auch um ein Generationenproblem, das bei fehlendem presbyteralem Dienst und der Einbindung pensionierter Presbyter häufiger anzutreffen ist. Zwischen einer inhaltlichen Amtsproblematik von Diakonat und Presbyterat und der konkreten Problematik aufgrund fehlender presbyteraler Amtsträger ist allerdings zu differenzieren. Defizite presbyteraler Amtsträger können mit der Überforderung einzelner Personen zusammenhängen, die aufgrund personeller Engpässe zu viel oder zu lange beansprucht werden. Hierfür ist die 'Reaktivierung' pensionierter Presbyter durchaus Problemindikator. Eine bessere Eignung des Diakons lässt sich daraus nicht ableiten.

Besonders virulent zeigt sich latente Rivalität in der diakonalen Beurteilung von Assistenz in der Messe. Unabhängig von stimmiger Kooperation mit der konkreten Person des Pfarrers, formuliert eine ganze Reihe der interviewten Diakone ihre Unzufriedenheit über diakonale Assistenz, eine Unzufriedenheit mit ihrer diakonalen Stellung im Vergleich, in Abgrenzung oder Zuordnung zum presbyteralen Vorsteheramt. Dies war unter der strategischen Kategorie 'Assistenz / Gestaltung' bereits thematisiert.¹²⁰⁰ Als auffälliges Beispiel ist an dieser Stelle noch einmal¹²⁰¹ der Umgang mit der diakonalen Verkündigung des Evangeliums anzuführen. Das Privileg der Evangeliumsverkündigung ist für mehrere Diakone ein wichtiges Zeichen diakonalen Profils im liturgischen Vollzug. Es wird dabei aber weniger aus diakonaler Eigenständigkeit, sondern stärker aus der Teilhabe am liturgischen Leitungsamt heraus bewertet. Dies zeigt sich besonders in den Fällen, in denen Diakone zum Teil mit episkopaler Unterstützung ihren Dienst am Evangelium erst einfordern müssen.¹²⁰²

Insgesamt ist zwischen einzelnen Problematiken (vgl. die eingangs genannten Beispiele) und einer impliziten Rivalität aufgrund diakonaler Zuordnung zum presbyteralen Dienst in der Spanne von litur-

¹²⁰⁰ Vgl. Kapitel 10.5.3.

¹²⁰¹ Vgl. Anm. 1174.

¹²⁰² Vgl. Anm. 187f.

gischer Assistenz und diakonaler Gestaltung durch seelsorgliche Zuständigkeit zu unterscheiden. Ob die einzelnen presbyteralen Kommunikationshemmungen in Verbindung mit struktureller Gegebenheit zu bewerten sind, wie dies bei Diakon J anklingt, mag an dieser Stelle offen bleiben, auch wenn die zölibatäre Lebenssituation gewisse persönliche Defizite zwar nicht auslösen, aber doch begünstigen und verstärken kann, wie z.B. Berührungängste und Kommunikationshemmungen. Analoges ist aber auch im Diakonat zu beobachten, wo die familiäre Situation verstärkend auf die eine oder andere Prägung eines Diakons wirken kann.¹²⁰³

10.6.2 Diakon – liturgische Laiendienste

„Daher sollen sie sich um die Feier von Gottesdiensten bemühen, die die ganze versammelte Gemeinschaft miteinbeziehen, indem sie sich um die innere Beteiligung aller und um die Wahrnehmung der verschiedenen Ämter kümmern. Dabei sollen sie auch die wichtige ästhetische Dimension vor Augen haben, die dem ganzen Menschen die Schönheit der Feier bewußt macht.“¹²⁰⁴ Mit diesen Worten bringt das *Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone* (1998) eine weitere liturgieimmanente und doch unter dem Stichwort 'Brückenfunktion' einzuordnende Aufgabe diakonalen Dienstes in der Liturgie zum Ausdruck.

In der Wahrnehmung der zwanzig interviewten Diakone ist das persönliche Verhältnis zu den übrigen liturgischen Diensten unbelasteter, als es bei einzelnen konkreten Fällen im Verhältnis zum Presbyterat zu beobachten war. Dies mag sicher mit einer geringeren Berührung zusammenhängen, als sie bei Presbyter und Diakon anzunehmen ist. Dennoch ist auf der strukturellen Ebene auch hier Konkurrenz bzw. Rivalität zu konstatieren, die sich besonders in der Wort-Gottes-Feier manifestiert. Aufgrund eines breiten Personenkreises (Diakone, hauptberufliche und ehrenamtliche Gottesdienstbeauftragte) für den Vorstedherdienst in der Wort-Gottes-Feier ist dies nicht verwunderlich. Schon SC 35,4¹²⁰⁵ nennt den Diakon bei der Leitung einer Wort-Gottes-Feier an erster Stelle. Dies wird von den deutschen Bischöfen 1999 noch einmal unterstrichen: „Diese Aufgabe kommt ihm an erster Stelle dort zu, wo kein Priester zur Leitung bestimmter Gemeindegottesdienste zur Verfügung steht.“¹²⁰⁶ Diakone

¹²⁰³ Vgl. Kapitel 10.6.4. – In diesem Zusammenhang wäre eine qualitative Studie mit Presbytern interessant, die dann über persönliche Defizite einzelner Diakone berichten könnten, was in vorliegender Perspektive – Befragung von Diakonen – nur selten (vgl. Diakon I, der von der ablehnenden Haltung der eigenen Familie geprägt ist) zu Tage tritt.

¹²⁰⁴ *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 30.

¹²⁰⁵ „[...] in diesem Fall soll ein Diakon oder ein anderer Beauftragter des Bischofs die Feier leiten.“ SC 35,4.

¹²⁰⁶ *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 12.

haben den Vorrang bei der Leitung von Wort-Gottes-Feiern ohne presbyterale Beteiligung, doch handelt es sich dabei um keinen exklusiven Dienst. Durch die Teilhabe am besonderen Priestertum leiten Diakone Wort-Gottes-Feiern mit teilweise anderen rituellen Formen als Laien. Dies beginnt schon bei der liturgischen Kleidung, die Diakone als Amtsträger durch die Stola eindeutig konnotiert. Sie verwenden zum stellvertretenden Gebet die Orantenhaltung, zum Segnen die Segensgebärde oder die Handauflegung und begrüßen die Gemeinde mit dem liturgischen Gruß¹²⁰⁷. Diese liturgischen Unterscheidungen werden durch die besondere 'repraesentatio'-Funktion des Amtes legitimiert und haben ihren Sinn „nicht darin, die einzelne Person herauszuheben“¹²⁰⁸. Doch machen Diakone die Erfahrung, dass solche Unterscheidungen in der Wahrnehmung der Feiergemeinde stark verwischt sind. Dies zeigt sich auch in der Unterscheidung vom Presbyterat zu den weiteren Ämtern und Diensten¹²⁰⁹, die für die Wahrnehmung der Feiergemeinde nicht immer klar ist. Gerade bei der Messfeier, in der Presbyter die Kasel und Diakone die Dalmatik tragen, wird die optische Differenzierbarkeit schwierig. Doch achten die Diakone selbst eher auf die Abgrenzung zu den liturgischen Laiendiensten als zum presbyteralen Amt. Diakon N benennt diese Problematik und verweist gleichzeitig auf entgegenwirkende Strategien mancher seiner Mitbrüder¹²¹⁰, die von anderen Diakonen selbst beschrieben werden. Hier wird diakonales Konkurrenzdenken recht deutlich. Eine amtsabhängige Unterscheidung von Wort-Gottes-Feier mit oder ohne Kommunionfeier zu propagieren und die Kommunionsspendung als diakonales Privileg zu profilieren, weist in diese Richtung¹²¹¹ (so die Diakone O, P). Diakon P¹²¹² möchte auch in der Feierform klarere Unterscheidbarkeit und sieht dabei (gegen die liturgische

¹²⁰⁷ „Der Herr sei mit euch. Und mit deinem Geiste“. Vgl. *ebd.* 64f.

¹²⁰⁸ *Ebd.* 61.

¹²⁰⁹ Vgl. Diakon J 151 (24-27): „Aber für die Leute, die können's doch nicht auseinanderhalten. Der steht im liturgischen Gewand da vorne, ob der eine Dalmatik an hat oder ein Messgewand – da ist es sowieso schwer oder fast nicht zu unterscheiden. Mit der schrägen Stola – so halbnackt über der Albe – fällt es ein bisschen mehr auf. Da ist der Unterschied krasser.“

¹²¹⁰ Vgl. Diakon N 217 (10-20): „Dass man immer die Problematik hat: Wo ist eigentlich der Unterschied? Wo ist der Unterschied zwischen dem Gemeindeferenten, dem Pastoralreferenten? Der Schritt zum Diakon ist noch mal von daher einfacher, weil man dann sagen kann, selbst wenn das der einzige Unterschied sein sollte, der ist halt geweiht. Und vom Diakon zum Priester ist der Unterschied noch mal, dass der eine ein bisschen mehr »geweiht« ist, der hat ja mehr wie die niederen, der hat ja schon ein paar höhere. Und der darf wandeln. Aber ansonsten – da ist so ein großer, so eine Vermengung teilweise. Aber alleine, wenn ich mir anschau, die liturgischen Kleiderstände als Mitbrüder, die wir so haben, und die am liebsten drei Mal am Tag um den Altar rumspringen würden – sag' ich mal boshaft jetzt – und die den Wortgottesdienst feiern, wie ein Hochamt, wo dann manch einer raus geht und sich wirklich fragt: Hat er jetzt gewandelt oder nicht?“ Vgl. Anm. 84.

¹²¹¹ Die Diskussion um Wort-Gottes-Feiern mit oder ohne Kommunionsspendung ist im Verhältnis zum Stellenwert und der Bedeutung der Eucharistie zu sehen und wird deshalb eucharistie- und liturgietheologisch geführt. Vgl. *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 36.

¹²¹² Vgl. Anm. 541.

Ordnung¹²¹³) die Verwendung von Weihrauch als Zeichen diakonalen Leitungsdienstes. Diakon O spekuliert über unterscheidbare Formen der Aschenkreuzverteilung.¹²¹⁴ Es gibt aber auch generelle diakonale Zurückhaltung zugunsten der Gottesdienstbeauftragten.¹²¹⁵ Diakon E berichtet umgekehrt von der Außenwahrnehmung eines Gottesdienstbeauftragten seiner Pfarrei, der seine Unzufriedenheit über mangelnde Betätigung in Rivalität zum Diakon deutlich werden lässt.¹²¹⁶

Diese Beobachtungen zum diakonalen Verhalten (zumindest zweier interviewter Diakone) in Wort-Gottes-Feiern gegenüber dem laikalen Handeln stehen in deutlichem Widerspruch zur Einbindung von liturgischen Diensten in der Messfeier. Hier kann von starker Förderung bis hin zu diakonalem Rückzug aus liturgischen Handlungsfeldern (Fürbitten, Kommunionausteilung) gesprochen werden. Selbst die in Wort-Gottes-Feier so abgrenzend postulierenden Diakone sind hier kooperativ. Diakon O¹²¹⁷ fördert die Einbindung von Lektorinnen und Lektoren und Diakon P hält den Fürbittenvortrag für originäre Lektorenaufgabe.¹²¹⁸ Das meist durch lokale Praxis legitimierte Vorrecht von Lektorinnen und Lektoren beim Vortrag der Fürbittintentionen beeinflusst auch die Frage nach diakonaler Beteiligung und stellvertretendem Gebet im Allgemeinen Gebet der Gemeinde.¹²¹⁹ Diese lokale Praxis ist zum Teil vor der Wiedererrichtung des Diakonates entstanden¹²²⁰, zumal in der Regel ein diakonaler Dienst aus der Gemeinde selbst erwächst und von daher nicht überall anzutreffen ist. Hinzu kommt die unregelmäßige Assistenz der Diakone, die eine Beteiligung anderer Dienste formal notwendig macht und die Wichtigkeit diakonalen Handelns relativiert. Interessant sind von daher die Strategien der Diakone M und E. Diakon M nennt seine Anliegen vor dem abschließenden Gebet, und Diakon E ist als Beispiel für die Diakone zu nennen, die ihre Anliegen in den Fürbitten formulieren, den Vortrag dann aber den regelmäßig agierenden Lektoren überlassen.¹²²¹ Bei Diakon B klingt die Beteiligung von Lektoren- und Kommunionhelferdienst wie ein gönnerhafter Akt diakonaler Großzügigkeit, schließlich dürfte seine Rolle in der Messe (regelmäßige Assistenz als Zeichen amtli-

¹²¹³ Vgl. *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 50 und 65.

¹²¹⁴ Vgl. Anm. 533.

¹²¹⁵ Vgl. Anm. 552.

¹²¹⁶ Vgl. Anm. 569.

¹²¹⁷ Vgl. Anm. 530.

¹²¹⁸ Vgl. Anm. 312.

¹²¹⁹ Vgl. Kapitel 10.5.1.

¹²²⁰ Das 'Allgemeine Gebet' in der Messe ist durch die erste Instruktion der Liturgiereform (1964) eingeführt, war aber vielerorts vorher schon in Gebrauch. – Vgl. *Ritenkongregation*, *Inter Oecumenici* 56.

¹²²¹ Vgl. Kapitel 10.5.1.

cher Vollform) dadurch nicht geschmälert sein. Dies korrespondiert mit seiner Einschätzung von ‚kooperativer Vorbereitung‘ von Schulgottesdiensten, die er zwar leitet, wobei er gleichzeitig aber die Vorbereitung einer Lehrerin als Arbeitserleichterung schätzt („*Das ist eine Perle, diese Frau, [...] da brauche ich nichts machen.*“¹²²²). Mehrfach ist es aber so, dass gerade Diakone (z.B. M, L) ihre Kooperation mit Gottesdienstvorbereitungsteams als besonders positiv bewerten, da sie aus der Gemeinde selbst erwachsen und näher bei den Teammitgliedern sind, das heißt weniger prozesshemmende Autorität besitzen als der Pfarrer.

Insgesamt ist zu beobachten, dass eine hohe diakonale Wertschätzung bezüglich liturgischer Dienstvielfalt vorherrscht, was vor allem an der Messe festzumachen ist. Trotzdem gibt es besonders da Rivalität, wo diakonaler und laikaler Dienst zum großen Teil identisch sind (vgl. Wort-Gottes-Feier). Dies zeigt eine grundlegende Unsicherheit diakonaler Identität in der Liturgie. Die bereits im Verhältnis zum presbyteralen Dienst zu beobachtende Option von Diakonen nach eigenständigem und allein verantwortlichem Handeln spiegelt die Unzufriedenheit der Diakone wider. Dies kommt aber der liturgischen Ordnung und einer liturgischen Perspektive von diakonaler Hilfestellung und Brückenfunktion kaum entgegen. Wie auf der einen Seite in diakonalem Anspruch und gelebter Wirklichkeit (gerade im Hinblick auf diakonale Repräsentanz und Brückenfunktion¹²²³) Diskrepanzen zu beobachten waren, so steht auf der anderen Seite die Option nach liturgischer Eigenständigkeit in Spannung zur Tatsache, dass die sakramentale und somit liturgische Vollmacht der Diakone aus dem gemeinsamen Pries-tertum heraus begründet wird. Dies hat zur Folge, dass Diakone (O, P) in liturgischen Vollzügen nach Unterscheidungsmerkmalen suchen.

10.6.3 Diakon – Gemeinde

Auch die Gemeinde und speziell jede konkrete Fei ergemeinde hat intervenierende Bedeutung für die diakonale Einschätzung von Liturgie und das konkrete liturgische Handeln. So sehen sich Diakone einer bestimmten Erwartungshaltung ausgesetzt, wenn die Gemeinde den diakonalen Dienst hauptsächlich nach der Häufigkeit seines liturgischen Handelns zu bewerten scheint (Diakon C¹²²⁴), was für den Diakon auch zur Belastung werden kann (Diakon R). Doch ist weitestgehend die Reaktion positiv bezüglich diakonalen Handelns. Diakon E schätzt die starke Beziehung zur Gemeinde gerade in

¹²²² Anm. 553.

¹²²³ Vgl. Kapitel 10.5.1f.

¹²²⁴ Vgl. Anm. 184.

der Verkündigung, auch wenn dies für ihn Stress und Leistung bedeutet¹²²⁵, und die Diakone M und T empfinden in den Gemeindereaktionen die Akzeptanz ihres Handelns und ihrer Stellvertreterschaft am Altar. Stärker noch ist dieses Empfinden, wenn Diakone bei Taufe, Trauung oder auch bei der Feier der Krankensalbung als Vorsteher aufgrund von Beziehung oder einer durch die Seelsorge gewachsenen Vertrauensebene gewünscht werden (dies ist besonders stark zu beobachten bei den Diakonen A, C, E und K). Gerade in den Feiern von Taufe und Trauung korrespondiert dies auch mit der aktiven Einbeziehung der Gemeinde in den liturgischen Vollzug durch den diakonalen Vorsteher. Viele der interviewten Diakone legen besonderen Wert auf die aktive Beteiligung bei Lektorendienst oder Fürbittgestaltung durch die Eltern bzw. das Brautpaar. Die Diakone A, E und G erwähnen die intensive Einbindung von Kindern in die Feier der Taufe durch gemeinsames Bekreuzigen des Täuflings oder gemeinsames Entzünden aller mitgebrachten Taufkerzen. Dabei ist Diakon G generell darum bemüht, seiner besonderen Gemeindesituation (Behinderteneinrichtung) durch umfassende Beteiligung in der Liturgie gerecht zu werden.¹²²⁶ Diakon K, der in Form- und Ortswahl besonders bei Taufe (am Bach mit Formen, die die Eltern eingebracht haben)¹²²⁷ und Trauung ungewöhnliche Wege geht, bezieht in diese Feiern besonders stark auch die Feiergemeinde mit ein und schafft so enge Beziehung. Mit dem Verzicht auf liturgische Gewänder möchte er sich bewusst in die Gemeinschaft der Feiernden integrieren¹²²⁸, in anderen Gottesdiensten nutzt er seine Leitungsrolle aber auch, um einzelne Gemeindemitglieder aus ihrer Isolation heraus in den Vollzug der Feier mit einzubinden.¹²²⁹

Schließlich hält die Gemeindeerwartung den Diakon von der Liturgie auch fern. Diakon N ist weder mit Trauungen in der Gemeinde noch mit Beerdigungen konfrontiert, weil hier die Verbindung mit der Eucharistie noch so stark ist, dass ein diakonaler Vorsteherdienst für die Menschen nicht in Frage kommt.¹²³⁰

¹²²⁵ Vgl. Anm. 164.

¹²²⁶ Vgl. Anm. 211; 281 und 382.

¹²²⁷ Vgl. Anm. 586.

¹²²⁸ Vgl. Anm. 690.

¹²²⁹ Vgl. Anm. 216.

¹²³⁰ Vgl. Anm. 752.

10.6.4 Diakon – Familie

„Die meisten Diakone aber sind verheiratet und das Konzil hat nicht umsonst den verheirateten Diakonatskonat möglich gemacht. Wenn wir die Dokumente gut lesen, sehen wir, wie wir von Rom herausgefordert werden, *unsere Ehe als einen wesentlichen Teil unserer Sendung* zu sehen.“¹²³¹ Diese Hervorhebung diakonaler Profilierung des Präsidenten des Internationalen Diakonenzentrums bei einem Festvortrag 2002 in Würzburg kann sich unter anderem auch auf die jüngste Publikation Roms zum Ständigen Diakon, das *Direktorium* von 1998, stützen, wo die Familie als Ort gelebten Diakonats, als Quelle und Stütze, aber auch als Erfahrungsfeld für den diakonalen Dienst bezeichnet wird.¹²³² Dennoch hebt das *Direktorium* ebenso die Bedeutung zölibatärer Diakone hervor und nimmt verwitwete Diakone in den Blick.¹²³³ Stärker als mit kirchenamtlichen Dokumenten scheint sich die Aussage *Mascini* mit der diakonalen Realität zumindest in der Diözese Würzburg zu decken. Zur Zeit der Datenerhebung gibt es unter den 151 Diakonen nur fünf zölibatär lebende (davon waren zwei ursprünglich Diakone in der Vorbereitung auf den Presbyterat). Der verheiratete Diakon ist im Bistum Würzburg der ‚Normalfall‘. Die zwanzig interviewten und verheirateten Diakone heben zum großen Teil die hohe Bedeutung ihrer Familie als Hilfe im diakonalen Dienst und als besonderes Charisma für ihre seelsorgliche Tätigkeit hervor. Diakon J diagnostiziert im Erfahrungsfeld Familie (und ziviler Arbeitswelt) die höhere Qualifikation für presbyterale Eignung („*Da sind Leute, die sind mit dieser Aufgabe des Diakons – dem besonderen Blick des Diakons für die Wirklichkeit, die haben besondere Erfahrung des Diakons in Ehe und Familie.*“¹²³⁴) und sieht deshalb in den verheirateten Diakonen die idealen Presbyter der Zukunft.¹²³⁵ Er selbst erfährt dies in hoher Sensibilität für seelsorgliche Gespräche und erlebt umgekehrt auch die Erwartung nach einem verheirateten Gesprächspartner¹²³⁶ (hieraus resultiert auch seine Forderung nach diakonaler Absolutionsvollmacht¹²³⁷).

Am intensivsten bewerten Diakone ihren Erfahrungsvorteil durch Familie in der Vorbereitung und Feier von Taufe und Trauung. Schon die Vorsteherwahl durch Eltern und Brautpaar fällt auf den

¹²³¹ R. Mascini, 30 Jahre Diakonatskonat 14.

¹²³² Vgl. Kongregation für den Klerus, Direktorium für den Dienst 61.

¹²³³ Vgl. *ebd.* 60 und 62.

¹²³⁴ Anm. 302.

¹²³⁵ Vgl. Kapitel 10.6.1; Anm. 1197.

¹²³⁶ Vgl. Anm. 856.

¹²³⁷ Vgl. Anm. 962.

Diakon aufgrund seines familiären Eingebundenseins (z.B. Diakon A). In der Vorbereitung greift der Diakon auf die eigene Familiensituation zurück, kann von Chancen und Grenzen berichten (z.B. Diakone C, F, M; Diakon L bezieht sich auf den eigenen religiösen Familienalltag¹²³⁸; vgl. hierzu auch das *Direktorium*¹²³⁹). Durch die eigene Familie ist der Diakon besonders sensibilisiert für gestufte Kirchlichkeit und kann deshalb adäquat mit unterschiedlich kirchlich sozialisierten Eltern, Paaren und Feiergemeinden in der Vorbereitung und im liturgischen Vollzug umgehen (z.B. Diakone F, R). Doch auch eine besonders starke ekklesiale Bindung der eigenen Familie erleben Diakone vorteilhaft (z.B. Diakone A, H, M, T). Diakon H erfährt die Tauffeier im Kreis der eigenen Familie so intensiv, dass die Subjekthaftigkeit, das Getragensein des liturgischen Geschehens durch die ganze Feiergemeinde, spürbar wird.¹²⁴⁰ Auch die Krankengottesdienste gestalten sich bei ihm durch ein Zusammenwirken der eigenen Familie.¹²⁴¹ Gerade in Bezug auf die enge Einbindung der eigenen Frau in diakonales Wirken würde sich Diakon F sogar einen gemeinsamen Diakonat für Ehepaare wünschen.¹²⁴²

Indirekten Einfluss auf diakonales Handeln hat die Familie, wenn besonders in der Verkündigung bei der Trauung der Diakon aus eigener Erfahrung authentischer als ein presbyteraler 'Theoretiker' agieren kann (vgl. Diakon B¹²⁴³). Die Tatsache, dass Diakone auch in der eigenen Ehe Grenzen erleben, scheint sie zu Ansprechpartnern und Beratern bei Eheproblemen und Scheidung und im weite-

¹²³⁸ Vgl. Anm. 851.

¹²³⁹ Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 33.

¹²⁴⁰ Vgl. Anm. 582.

¹²⁴¹ Vgl. Diakon H 117 (24-29): „*Das ist ein Gottesdienst, vor allen Dingen, wo man auch als Familie zusammen ist. Das merkt zwar die Hauptgemeinde nicht, aber meine Frau spielt ein bisschen Orgel dazu und die Kinder sitzen halt auch dabei. Und dann ist meistens noch jemand aus der Gemeinde dabei, die sich vorher schon ein bisschen um die alten Menschen gekümmert haben und sie hergebracht haben. Das ist ein ganz anderes Gottesdienstfeiern. Es ist so richtig basismäßig.*“

¹²⁴² Vgl. Diakon F 94 (23-29): „*Ich spinn' manchmal auch ein bisschen und sage: Warum weiht man nicht ein Ehepaar zu Diakonen? Die beide gemeinsam – es gibt ja auch heilige Ehepaare. Ich sag' ja – ich hoffe, Sie verstehen mich vielleicht recht. Die beiden sagen: Wir wollen diesen Diakonendienst gemeinsam ausüben, als Familie, als Ehepaar. Aber da müsste ja erst mal die Frau wieder als Diakon – es kommt vielleicht. Aber, warum soll man nicht Ideen haben? Das Diakonat ist ja auch erst wieder aufgelebt, denke ich, nachdem wieder Leute drüber nachgedacht haben.*“ – Er hält den Gedanken für recht utopisch, zieht dabei aber den Vergleich zu den vor dem II. Vatikanum utopisch wirkenden Optionen nach einem eigenständigen Diakonat. Dass er mit seiner Idee kein Einzelfall ist, zeigt ein interviewter Diakon aus der Studie von Lunglmayr: „Wir verstehen den Diakonat als unseren Diakonat des Ehepaars.“ [Diakon D] *B. Lunglmayr*, *Der Diakonat* 43. – „Ich hätte es mir gewünscht, wenn mit meiner Weihe, meine Frau und ich gemeinsam die Weihe empfangen hätten. Wir leben es zwar, aber de facto in der Weihe ist immer noch ein Unterschied.“ *Ebd.* 46.

¹²⁴³ Vgl. Kapitel 10.6.1; Anm. 1196.

ren Umfeld von wiederverheirateten Geschiedenen zu machen (Diakone K, Q), wobei auch hier die Unabhängigkeit eines zölibatär Lebenden Argument für Begleitung und Beratung sein könnte.¹²⁴⁴

Im diakonalen Dienst in der Eucharistie ist es vor allem die Verkündigung, in die familiäre Erfahrung fruchtbar einfließen kann. Diakon S als gemeindlicher Jugendseelsorger profitiert von den eigenen Kindern darin, jugendliche Sprache und Bilder verwenden und so anschlussfähig sein zu können.¹²⁴⁵ Gleichzeitig hat er die Schwierigkeit, dass die Familie – mit ihm nicht am Ort wohnend – sein liturgisches Mitfeiern in der Heimatgemeinde einfordert. So vorteilhaft die Trennung von Dienst- und Heimatgemeinde sein kann, so problematisch ist dies in Bezug auf die sonntägliche Eucharistie als „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde“ (CD 30) (vgl. Diakone K, N, S). Wenn die Familie nicht sonntags in die Dienstgemeinde mitgeht, bleibt der Diakon bei der zentralen Feier der Gemeinde in permanenter Zerrissenheit zwischen Dienst- und Heimatort. Zudem erlebt die Dienstgemeinde ihren Diakon immer nur punktuell in liturgischer ‚repraesentatio‘ und Brückenfunktion. Im engeren Kontext erleben andere Diakone diese Problematik, wenn die eigene Familie regelmäßiges Mitfeiern in der Bank einfordert (z.B. bei den Diakonen M, P), doch sehen hier die Diakone ebenfalls Repräsentation und Brückenfunktion als diakonalen Dienst im familiären Zusammenhang gegeben.¹²⁴⁶

Schwierigkeiten zwischen Diakonat und Familie zeigen sich bei den meisten interviewten Diakonen nur im Bereich der Stundenliturgie. Die Integration der Familie in den ekklesialen Gebetsrhythmus ist bei keinem geglückt. Einzelne Gebetszeiten gelingen einigen Diakonen (E, P, Q), doch kommen schon viele Familien mit der ekklesialen Form der Stundenliturgie nicht zurecht (vgl. Diakone A, F, L, N, S). Dafür gelingt es zumindest mit anderen bzw. offenen Gebetsformen einen familiären Gebetsrhythmus zu finden, der so zum Ersatz für die ekklesiale Form von Laudes und Vesper wird (z.B. Diakone F, L, N, S). Schließlich kommt es aber auch vor, dass der unregelmäßige Rhythmus der Familie und die zeitliche Belastung von Familie und seelsorglichem Dienst Stundenliturgie völlig verhindern (Diakon C hofft auf das Erwachsenwerden der Kinder). Die Diakone A, N, R und S nutzen die Stundenliturgie auch als Übergangsritus, um von einem Lebensfeld (Familie – Arbeitsplatz – Seelsorge) in ein anderes zu wechseln. Hier bekommt Stundenliturgie einen zeitlich neuen, aber im Sinne von „Heiligung des Tages“ (SC 88) sehr wertvollen Akzent.

¹²⁴⁴ Zur Verifizierung müsste man auf eine Parallelstudie über presbyteralen Dienst zurückgreifen können.

¹²⁴⁵ Vgl. Anm. 174.

¹²⁴⁶ Vgl. Kapitel 10.5.3.

Diakon I ist unter den interviewten Diakonen das einzige Beispiel, das zeigt, dass Familie für einen Diakon auch permanentes Problem sein kann. So wird ebenfalls der hohe Einfluss von Familie auf diakonales Wirken deutlich – allerdings negativ. Diakon I fühlt sich von seiner Familie nicht getragen¹²⁴⁷, weder in seinem Dienst noch in seiner ekklesialen Anbindung. Deshalb betet er die Stundenliturgie außerhalb der Familie und sucht sich andere Mitbeter. Schwieriger ist allerdings der Einfluss auf sein weiteres liturgisches Handeln. Vor allem in der Verkündigung wird sein negatives Urteil und sein Misstrauen überdeutlich.¹²⁴⁸ Dies zieht sich durch alle liturgischen Felder, es wird aber auch in Katechese¹²⁴⁹ und Jugendarbeit (Ministranten)¹²⁵⁰ deutlich. Auch wenn er gerade seinen mahnenden und anklagenden Verkündigungsstil aus der Botschaft Jesu zu begründen versucht¹²⁵¹, drängt sich der Bezug zum eigenen Erfahrungsfeld 'Familie' immer wieder auf und wird teilweise auch von ihm selbst erkannt und eingeräumt.¹²⁵²

Dass die interviewten Diakone einen starken und hochwertigen Einfluss von Familie auch oder gerade auf die liturgischen Handlungsfelder feststellen, ist ein nicht zu unterschätzender Sachverhalt, der durchaus auch mit kirchenamtlichen Optionen (vgl. das *Direktorium* von 1998¹²⁵³) in Einklang steht. Dies gilt für die bitteren Erfahrungen negativer Prägung (Diakon I), vor allem aber für die starken positiven Impulse, von denen die Mehrzahl der Diakone berichtet. Hier ist die Familienerfahrung ein hochwertiges Charisma, das das Amt des Diakons auf breiter Linie (zumindest im Bereich der Liturgie) ergänzen kann. Allerdings ist diese 'Quasi-Gleichsetzung' mit dem Diakonatsamt, wie sie bei *Mascini* am Anfang dieses Kapitels herauszulesen ist, sehr problematisch. So gering die Zahl zölibatärer Diakone auch sein mag – nicht nur die Berücksichtigung beider Lebensformen in kirchenamtlichen Dokumenten¹²⁵⁴, sondern auch der starke Verweis auf die presbyterale Befähigung bei Diakon J¹²⁵⁵ machen die Unabhängigkeit von Diakonatsamt und dem Charisma 'Familienerfahrung' deutlich. Für diakonales Handeln in der Liturgie ist die eigene Familie von hoher Bedeutung und kann vor allem im Bereich der Verkündigung diakonale Legitimation verstärken. Für die Identität des Diakonates oder

¹²⁴⁷ Vgl. Anm. 545.

¹²⁴⁸ Vgl. Anm. 196f.

¹²⁴⁹ Vgl. Anm. 547.

¹²⁵⁰ Vgl. Anm. 233.

¹²⁵¹ Vgl. Anm. 714.

¹²⁵² Vgl. Anm. 789.

¹²⁵³ Vgl. Anm. 1232.

¹²⁵⁴ Vgl. *Kongregation für den Klerus*, *Direktorium für den Dienst* 60ff.

¹²⁵⁵ Vgl. Anm. 1234.

eine grundsätzliche Legitimation zu diakonalem Handeln in der Liturgie ist die Tatsache des Verheiratetseins ungeeignet.

10.6.5 *Diakon – Arbeitswelt*

„Bei den Ständigen Diakonen ist die Arbeit mit dem Amt verbunden; deswegen sollen sie bedenken, daß die gläubigen Laien auf Grund ihrer spezifischen Sendung »besonders dazu berufen sind, die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann« [LG 33].¹²⁵⁶ Ähnlich wie beim Thema 'Familie' beurteilt das *Direktorium* die zivile Arbeitswelt der Diakone als besonderen Auftrag und Wirkungsfeld diakonalen Handelns und findet auch hierbei Unterstützung in diakonaler Selbsterfahrung und –einschätzung. Diakon N erlebt sein Amt als Brücke zu den Arbeitskollegen, die in Glaubens- und Lebensfragen seinen Rat suchen.¹²⁵⁷ In einzelnen Fällen entsteht daraus der Wunsch nach liturgischer Begleitung des Diakons bei Trauung und Taufe (so auch die Diakone A, F). Dies mündet in die Erfahrung (Diakon F) oder diakonale Option (Diakone A, N) nach 'liturgischer Lebensbegleitung'. Diakon F als Lehrer an der örtlichen Schule hat durch die zahlreichen Beziehungen zu ehemaligen Schülerinnen und Schülern Anfragen zu diakonalem Vorstedherdienst in der Trauung und in Folge auch häufig noch in der Taufe. Seine Erfahrungen mit der Pluralität heranwachsender Jugendlicher¹²⁵⁸ machen ihn sensibel für gestufte Kirchlichkeit (vgl. auch den Einfluss von Familie) und lassen ihn dementsprechend offen sein für adäquate Feierformen und Gestaltung (Präferenz für die Trauung außerhalb der Messfeier). Diakon R sieht an dieser Stelle einen zusätzlichen positiven Nebeneffekt der Nebenamtlichkeit des Diakons. Diese erlaube ihm in der konkreten Feiergestalt mehr Offenheit, als es für hauptberufliche Diakone oder Presbyter möglich sei. Die Problematik solcher Argumentation ist bereits diskutiert.¹²⁵⁹

¹²⁵⁶ *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 12.

¹²⁵⁷ Vgl. Anm. 662. – Ähnliche Beobachtungen sind auch in der quantitativen Studie von G. Wollmann belegt: „So wurden die Diakone gefragt, ob es nach ihrer Erfahrung Fragen oder Probleme gibt, die Ratsuchende lieber mit ihnen als mit einem Priester besprechen wollen. 53,8% der vollberuflichen und 49,3% der nebenberuflichen Probanden bejahen diese Frage. Rund 40% meinen, daß es dabei »auf die jeweilige Persönlichkeit des Diakons oder des Priesters ankomme« [...]. Fragen zu Ehe, Partnerschaft und Sexualmoral stehen an erster Stelle der Beratungsthemen (39,5%), gefolgt von Fragen, die sich bei Schwierigkeiten in der Erziehung und im Zusammenleben der Familien allgemein ergeben (34,8%). Aber auch Glaubensfragen, »andere Lebensfragen« (z.B. Schwierigkeiten im Beruf) und »aktuelle Notsituationen« (z.B. geplanter Schwangerschaftsabbruch) gehören zu den »Themen«, die die Menschen lieber mit einem Diakon besprechen wollen“. G. Wollmann, *Die Ständigen Diakone* 81f.

¹²⁵⁸ Vgl. Anm. 740.

¹²⁵⁹ Vgl. Anm. 141.

Bemerkenswert ist auch, dass es liturgische Felder gibt, mit denen der Diakon durch den Zivilberuf kaum oder gar nicht in Berührung kommt (z.B. Diakone M, N, Q), wie z.B. der Begräbnisfeier (dies korrespondiert mit dem Wunsch nach einer engen Verknüpfung mit der Begräbnismesse durch die betreffenden Gemeinden¹²⁶⁰) oder der Krankensalbung.¹²⁶¹ Erwähnenswert und somit analog zur Familienthematik¹²⁶² ist der Umgang mit der Stundenliturgie als Übergangsritus von ziviler Arbeitswelt in den Lebensbereich Familie oder in die explizite Seelsorge hinein (so die Diakone A, N, R).

Extra zu erwähnen ist die Situation von Diakon H, der in seinem Zivilberuf Soldat der Bundeswehr ist. Hier hat er in Krisensituationen den besonderen Wert seines diakonalen Dienstes erfahren können. Als Unterstützung bei der Überbringung einer Todesnachricht und bei der spontanen Trauerfeier unter den Kameraden war sein seelsorgliches und liturgisches Handeln von großer Wichtigkeit. Seine persönliche Nähe und Betroffenheit waren dabei große Hilfe. Deshalb erachtet er auch für den Bereich der Bundeswehr eine Verquickung von Diakonat und Militärberuf für durchaus sinnvoll und bereichernd¹²⁶³ und widerspricht somit einem allgemeinen Rat der deutschen Bischöfe, Soldaten nicht zum Diakonat zuzulassen. Zugegebenermaßen liegen beide Argumentationen auf unterschiedlicher Ebene, doch zeigt dies, wie differenziert solche Situationen zu bewerten sind und im Fall von Diakon H wohl bewertet worden sind.¹²⁶⁴

Insgesamt kann die Erfahrung ziviler Arbeitswelt ganz analog zur Familienerfahrung betrachtet werden. Zivile Arbeitswelt schafft Anknüpfungspunkte besonders bei Trauung und Taufe, wo Beziehung und Vertrauen die diakonale Vorsteherwahl bestimmen. Auf der anderen Seite haben Diakone im

¹²⁶⁰ Vgl. Anm. 1230.

¹²⁶¹ Vgl. Anm. 916.

¹²⁶² Vgl. Kapitel 10.6.4.

¹²⁶³ Vgl. Diakon H 123f. (32.1f.15-20): „*Ich hab' einmal einen meiner Kompaniechefs begleitet bei der Überbringung einer Todesnachricht. Das war für mich auch das allererste Mal. War aber sehr dankbar dafür, dass er mich angesprochen hat. [...] Und dann habe ich mit den Soldaten und auch schon einmal in einem Fall davor: Da kam auch der Chef auf mich zu, ob wir das nicht mal machen wollten, dass wir uns mal kurz versammeln zu einer kurzen Andacht, gemeinsames Beten, auch noch einen Schrifttext hören, kurze Gedanken dazu machen, was so passiert, wenn wir sterben. Und das habe ich dann auch gerne gemacht. Und das sind auch die Momente, wo ich merke, es ist ganz wichtig, Diakon im Zivildienst zu sein.*“

¹²⁶⁴ Vgl. die deutschen Bischöfe vom 25. Januar 1982: „Der Ständige Rat nimmt das Ergebnis der vorliegenden gutachterlichen Stellungnahme des Instituts für Staatskirchenrecht vom 22. Januar 1982 zustimmend zur Kenntnis, daß nämlich zwischen dem aktiven Wehrdienstverhältnis und dem Amt eines Ständigen Diakons kirchenrechtlich und staatskirchenrechtlich eine Inkompatibilität besteht. Angehörige des aktiven Wehrdienstes können erst nach ihrem Ausscheiden aus dem aktiven Wehrdienstverhältnis zum Ständigen Diakon geweiht werden. Der Ständige Rat empfiehlt allen Diözesanbischöfen, künftig entsprechend zu verfahren.“ Die deutschen Bischöfe zitiert nach: *J. Weier*, Der Ständige Diakon 96. – Diakon H wurde 1998 zum Diakon geweiht.

Zivilberuf als ‚*virī probatī*‘ einen Erfahrungshintergrund, der gerade diakonale Verkündigung befruchten kann. Deshalb ist auch von einem besonderen Charisma, das mehr noch als die Familienerfahrung¹²⁶⁵ diakonale Besonderheit durch die Möglichkeit nebenberuflicher Tätigkeit ist, zu sprechen. Mehr als zölibatäre Ständige Diakone gibt es aber auch hauptberufliche Ständige Diakone, die häufig als Fachtheologen auf keine andere Berufserfahrung zurückgreifen können. Im Gegenzug dazu nennt Diakon J in seinen Optionen auf den presbyteralen Dienst für bewährte Diakone neben der Familienerfahrung auch die Berufserfahrung und verweist so ebenfalls darauf, dass diese ‚Charismen‘ kein diakonales Amtsspezifikum sind.¹²⁶⁶

10.7 Optionen

Diakone, die mit römischem Priesterkragen „ihr Herausgehobensein aus der gewöhnlichen Menschenwelt“ demonstrieren und dem „Priester während des Kanon einen Schubs [verabreichen], damit nicht einer allein in der Mitte“ steht¹²⁶⁷, oder Diakone, deren „Liturgieverliebtheit“ einzige diakonale Handlungsmaxime ist¹²⁶⁸, sind unter den zwanzig interviewten Diakonen nicht anzutreffen. Zwar legen einige Diakone viel Wert auf das eigene liturgische Handeln (Diakone B, I, O), doch bleibt dies eingebunden in die übrigen diakonalen Handlungsfelder. Für die meisten Diakone ist Liturgie persönliche Kraftquelle (B, E, F, N, P, Q; bei F und P besonders auch das tägliche Gebet der Stundenliturgie), Sinnzentrum insgesamt (Diakon P), Ort heilender Wirkung (Diakone E, J), wertvoller Lebensbegleiter (Diakone I, O) oder Ort des reflektierenden Dialogs mit Gott (Diakon F). Diese Eigenschaften hoher Wertschätzung von Liturgie liegen allerdings im persönlichen und spirituellen Bereich, befruchten zwar so das diakonale Handeln, sind aber auch für jeden anderen Christen wünschenswerte Erfahrungen und Hilfestellungen für christliches Leben. Optionen aus diesen persönlichen Bewertungen heraus formulieren die interviewten Diakone höchstens da, wo Liturgie äußerst defizitär erfahren wird (Diakon I bei einem Presbyter, der liturgische ‚Neuinszenierungen‘ ohne Absprache durchführt; Diakon H, der mit einem Diakonenkollegen agieren muss, der persönliche Verärgerung über liturgisches Handeln verarbeitet; Diakon E, der den Friedensgruß als Befreiung vom gehemmten Vorsteher ‚benutzt‘; Diakon A, der sich einen Gemeindeleiter wünscht, der zum gemeinschaftlichen

¹²⁶⁵ Das Erfahrungsfeld ‚Familie‘ können auch hauptberufliche Diakone, Pastoralreferenten oder Gemeindeferenten haben.

¹²⁶⁶ Vgl. Anm. 527.– Gleiches bringt Diakon N zum Ausdruck, wenn er auf die Bedeutung der zivilen Arbeitserfahrung verweist und dies deutlich von einer Amts- oder Dienstausbildung unterscheidet. Vgl. Anm. 754.

¹²⁶⁷ H. Vorgrimler, *Diakon und Diakonat* 12.

¹²⁶⁸ Vgl. R. Busemann, *Diakonat – zwischen Utopie und Wirklichkeit* 21.

Gebet fähig ist). Solche Optionen rühren aus persönlichen Defiziten einzelner Personen und sind nicht originär in der Liturgie begründet.

Diakonale Optionen zu liturgischen Handlungsmöglichkeiten haben ihren Ansatz überwiegend in Bereichen und aus Gründen eigener seelsorglicher Zuständigkeit. Allen voran liegt der Wunsch nach diakonalem Vorstedherdienst in der Krankensalbung (Diakone A, C, D, E, G, K, L, Q, R, S, T).¹²⁶⁹ Diakone wünschen aber auch Eigenständigkeit im Bereich von Buße (J, O) und postulieren mehr Beteiligung am Vorstedherdienst in der Taufe (Diakone A, H; oder zumindest Dokumentierung dessen auf den Taufurkunden – vgl. Diakon C). Gerade dieser letzte Punkt korrespondiert mit den Bewertungen liturgischer Handlungsfelder. Die Diakone A, C, E und H bezeichnen den Vorstedherdienst in der Taufe als Highlight des eigenen liturgischen Handelns. Diakon K erweitert dieses Urteil auf alle Arten von Liturgie, in denen er eigenständig handeln und gestalten kann. Auch Diakon C wünscht sich für seinen Seelsorgebereich (Altenheim / Krankenhaus) mehr eigenständige diakonale Formen von Gottesdiensten, andere Diakone können sich gerade für eingegrenzte Seelsorgebereiche auch diakonale Eucharistievollmacht vorstellen. Ergänzt werden kann hier noch die zunehmende Option von Diakonen nach Trauungen außerhalb der Messfeier auch aus Gründen diakonaler Eigenständigkeit heraus (zusätzlich zur Fragestellung nach der Eucharistiefähigkeit des Paares und der konkreten Feieryemeinde). Diese Optionen tendieren klar in die Richtung eigenständiger Vorstedherschaft in liturgischen Feiern.

Optionen nach deutlicherer Brückenfunktion und offenerem stellvertretenden Gebet (Diakone A, L in Fürbitten und Hochgebet) beschränken sich auf die diakonale Beteiligung in der Eucharistiefeyer, werden bezüglich anderer liturgischer Feiern überhaupt nicht benannt und spielen auch in der liturgischen Wirklichkeit so gut wie keine Rolle. Zwar sind sie für die Interpretation diakonalen Handelns in der Messe von den Interviewten stark gewichtet, doch wird dies durch die fehlenden Optionen in den anderen liturgischen Feldern relativiert. Hier wird die grundlegende Schwierigkeit deutlich, die bereits zu Beginn der Fokussierung des empirischen Befunds¹²⁷⁰ angeklungen ist. Die pastorale Zuordnung von Diakonen in kategoriale, außer- oder innerpfarreilich abgeschlossene Seelsorgefelder –

¹²⁶⁹ Dieser quantitative Sachverhalt wird bereits in der Studie von A. Weiß (1991) deutlich: „Bereits mehr als die Hälfte der Diakone verneint die Gemeindeleitung als ausschließlich dem Priester zu reservierenden Aufgabenbereich, bei der Krankensalbung überschreitet dieser Wert die 80 %-Marke“. A. Weiß, *Der Ständige Diakon* 226.

¹²⁷⁰ Vgl. Kapitel 10.1.

in 'Teilhabe am Leitungsamt'¹²⁷¹ – verbunden mit der ekklesialen Möglichkeit, in bestimmten liturgischen Feiern den Vorstedherdienst zu übernehmen (besonders Taufe und Trauung), bewirken, dass Diakone stark in liturgische Vorstedherrollen hineindrängen. Auf die einzelne liturgische Feier hin betrachtet ist dies aus Sicht theologischer und ekklesialer Verdichtung im liturgischen Geschehen für einen solchen diakonalen Dienst nachvollziehbar. Für die Stellung von Liturgie als 'Quelle' und 'Höhepunkt' (vgl. SC 10) ekklesialer Vollzüge und für die Verbindung von Seelsorge allgemein und der Feier der Liturgie im speziellen scheint dies vielleicht sogar notwendig. In welchem Verhältnis ist dies aber zur liturgietheologischen und ekklesiologischen Beurteilung und Einordnung des diakonalen Amtes, seines Handelns und Wirkens in der Liturgie der Kirche zu sehen? – Wenn Diakone in Konkurrenz zum laikalen Leitungsdienst mehr und stärkere formale Unterscheidungsmerkmale fordern (Diakone O, P in Bezug auf den Leitungsdienst in Wort-Gottes-Feiern), dann deutet dies auf eine vorhandene Diskrepanz zwischen diakonalen Seelsorgeaufträgen und einer angemessenen Theologie des Diakonates.

¹²⁷¹ Auch das 'Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone' (1998) schreibt von der Leitungsteilhabe des Diakons, „als geistlicher Leiter der Gemeinde oder Bereichen des kirchlichen Lebens“ (*Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 22). In Bezug auf die Liturgie ist allerdings vom Heiligungsdienst die Rede, in welchem der Diakon Bischöfen und Priestern assistiert und dient. Explizit wird hier der Begriff des Leitungsamtes in Bezug auf die Liturgie vermieden. Vgl. *ebd.*

11 Vergewisserung – Schwerpunkte des empirischen Befunds

Ähnlich wie am Ende der historischen und der systematischen Annäherung sollen auch wichtige und grundlegende Beobachtungen des empirischen Befunds thesenartig zusammengefasst werden. Die Bedeutung der einzelnen Aussagen resultiert dabei nicht aus ihrem quantitativen Erscheinen in den Interviews, sondern aus ihrer Relevanz für die Frage nach Motivation und Legitimation diakonalen Handelns in der Liturgie. Darüber hinaus sind zentrale Problempunkte und Konfliktfelder im liturgischen Vollzug zu benennen. Sie sind Indikator für das Zusammentreffen unterschiedlicher theologischer und pastoraler Konzepte und deshalb auch mit Blick auf die weitere Auswertung von Interesse.

1. Für die interviewten Diakone ist ihre seelsorgliche Zuständigkeit durch konkrete Dienstaufteilung innerhalb einer Seelsorgeeinheit oder durch diözesane Zuweisung für einen Kategorialbereich gewichtiges Argument für die Übernahme liturgischer Assistenz (in der Messe), häufiger aber für die Ausübung liturgischen Vorsteherdienstes (in Taufe, Trauung, Krankensalbung, Buße und punktuell auch in der Messe).

2. Liturgie wird von den Diakonen als personales Geschehen verstanden, das Beziehung und seelsorgliche Begleitung voraussetzt. Dies macht die Diakone in der Selbsteinschätzung durch ihre seelsorgliche Zuständigkeit zu geeigneten Vorstehern, besonders in der Feier liturgischer Kasualien. Von der Möglichkeit liturgischer Assistenz unter presbyteraler Leitung wird (trotz stimmiger Erfahrung einzelner Diakone) wenig Gebrauch gemacht.

3. Diese pastoral begründeten Vorsteheroptionen stehen zum Teil in Diskrepanz zur amtlichen Vollmacht der Diakone. Bei der Feier der Trauung innerhalb der Messe, bei der Krankensalbung oder der Feier der Versöhnung Einzelner entsteht für die Diakone (ihrer Einschätzung und Erfahrung nach auch für viele Mitfeiernde) so eine Spannung zwischen Seelsorge und Liturgie. Besonders in Bezug auf die Krankensalbung formuliert die Mehrheit der interviewten Diakone die Option nach einer veränderten ekklesialen Ordnung.

4. Dies scheint das Kernproblem diakonalen Handelns in der Liturgie zu sein. Für die zwanzig interviewten Diakone ist es ein offensichtlicher oder versteckter Sachverhalt, der ihr liturgisches Handeln bestimmt: Es besteht eine gravierende Spannung zwischen pastoral-seelsorglicher Beauftragung von Diakonen und ihrer amtlichen Vollmacht, besonders im sakramentalen Bereich.

5. Deshalb kommt es neben der Option für eine erweiterte sakramentale Vollmacht des Diakons auch vereinzelt, besonders im Bereich der Krankensalbung, zu regelwidrigem Handeln. Dabei gilt es zwischen Diakonen zu differenzieren, die selbstbewusst und überzeugt aus der Situation heraus handeln, und anderen, die sich zum Handeln gedrängt fühlen und unter ihrem Regelverstoß leiden. Gerade Diakone, die sich durch ihren pastoralen Auftrag zum Leitungsdienst bei der Sakramentspendung gedrängt fühlen, befinden sich in einer permanenten Spannung, die zu Lasten ihrer Person und der ihr anvertrauten Gemeinde gehen kann.¹²⁷²

6. Solche bedrängenden Situationen im Bereich der Krankensalbung offenbaren zusätzlich ein theologisches Defizit. Betroffene Gläubige, aber auch Diakone selbst verstehen die Krankensalbung noch als 'Letzte Ölung'. So kommt es entweder zur hektischen Suche nach einem Presbyter oder manchmal auch zu unerlaubten Handlungen des Diakons, statt die Möglichkeiten liturgischer Sterbebegleitung (Viaticum und Gebet) zu nutzen.

7. Obwohl der Vorsteherdienst in der Messfeier durch den Presbyter wahrgenommen wird, übernehmen offensichtlich regelmäßig Diakone dabei die Trauassistenten. Hier bestimmt die personale Beziehung ihr Handeln mehr als liturgische Stringenz.

8. Theologische Argumentationsstrategien der Diakone wirken oftmals interessengeleitet. Beispielsweise wird der sündenvergebende Charakter der Krankensalbung als Argument für den presbyteralen Vorsteherdienst in Frage gestellt. Der diaconale Vorsteherdienst in der Taufe, der aus ekklesiologischen Gründen durchaus problematisch ist, wird von den interviewten Diakonen nur vereinzelt thematisiert. Während bei der Krankensalbung die Eigenständigkeit im Vorsteherdienst von Diakonen gewünscht wird, soll dieser liturgische Leitungsdienst in der Taufe, der seit dem II. Vatikanum als ordentlicher Dienst des Diakons möglich ist, nicht mehr zur Disposition gestellt werden.

9. Diakonale Brückenfunktion ist für Diakone eine wichtige Aufgabe und ein identitätsstiftendes Merkmal in der Feier der Messe. Der Diakon soll atmosphärisch, visuell und im aktiven Mitvollziehen der Feier Bindeglied zwischen Gemeinde und Altar, zwischen einzelnen Gemeindegruppen und konkreter Feiergemeinde und zwischen Feiergemeinde und Vorsteher sein. Auffälligerweise wird diese wichtige vermittelnde Aufgabe des Diakons bei der Feier von Kasualien dagegen wesentlich

¹²⁷² Vgl. Diakon D bei der Feier der Krankensalbung. – Es wäre durchaus lohnend, in einer eigenen Auswertung, die unterschiedlichen Typen von Diakonen im Umgang mit regelwidrigem Verhalten zu vergleichen. Selbstbewusst handelnde Diakone agieren 'quasi-sakramental' auch bei regelmäßigen Besuchen und nicht nur in Sterbesituationen (vgl. Diakon K).

seltener wahrgenommen, obwohl sie genauso vorstellbar und in der liturgischen Ordnung teilweise vorgesehenen ist. Bei den Kasualien steht der diakonale Wunsch nach dem eigenständigen Vorsteherhandeln im Vordergrund. Ähnlich wie bei den theologischen Argumentationsstrategien der Diakone lässt sich auch hier eine Diskrepanz beobachten, die mit der Option auf liturgische Eigenständigkeit in Zusammenhang steht.

10. Eine weitere wichtige Aufgabe sehen die Diakone im stellvertretenden Gebet, besonders in der Messe (markante Stellen hierfür sind die Fürbitten und das stille Mitbeten und Gedenken im Hochgebet). Umso verwunderlicher ist es, dass diese Aufgabe im täglichen Gebet der Stundenliturgie, das vom ordinierten Amt in Stellvertreterschaft gebetet und gefeiert werden soll, keine Rolle zu spielen scheint. Die persönliche Spiritualität, das Kraftholen und das Innehalten beim Wechsel von einem ins andere Lebensfeld (Übergangsritus) stehen hier für den betenden Diakon im Vordergrund.

11. Eine diakonische Schwerpunktsetzung als Grund für diakonales Handeln in der Liturgie wird von den interviewten Diakonen seltener angeführt als die bereits beschriebene seelsorgliche Zuständigkeit.¹²⁷³ Dabei scheint die diakonische Profilierung des Diakons mehr kognitiver Anspruch zu sein als persönliche Intention des einzelnen Diakons. Zumindest erstaunt das Spektrum an Dienstfeldern (z.B. Jugend- und Familienseelsorge), das Diakone als Anwalt von „Menschen in Sondersituationen, [...] in sozialen Problemsituationen, [...] am Rande von Gesellschaft und Kirche“¹²⁷⁴ im Blick haben.¹²⁷⁵ Es legt sich der Verdacht nahe, dass Diakone ihre Aufgabenfelder entsprechend einer bestimmten, vermutlich in der Ausbildung vermittelten amtstheologischen Perspektive diakonisch interpretieren.

12. Als besonderes diakonales Profil wird von den meisten Diakonen die Familien- und Berufserfahrung eingeschätzt. Diese Erfahrungen begründen für sie auch eine besondere Kompetenz in einzelnen liturgischen Feiern und Handlungen. Dabei handelt es sich um Kompetenzen, die für das liturgische Handeln sehr bereichernd sein können. Die Familien- und Berufserfahrung schafft Anschlussmöglichkeit, die bei der Vorsteherwahl der Eltern bei der Taufe und der Brautleute bei der Trauung

¹²⁷³ Freilich gibt es einen Zusammenhang zwischen beiden Kriterien. Manche seelsorgliche Beauftragung, z.B. im Bereich der Krankenseelsorge, wird aus der diakonischen Profilierung des Diakons heraus begründet. Doch trifft dies nur für einige Beauftragungen zu.

¹²⁷⁴ *Bischöfliches Ordinariat Würzburg, HA VIa Seelsorgepersonal – Ständiger Diakoniat (Hg.), Den Menschen sehen. Ständiger Diakon werden.* Vgl. Anm. 1101.

¹²⁷⁵ Natürlich kann auch Jugendseelsorge und bedingt ebenfalls Familienseelsorge dem Bereich der Diakonie zugeordnet werden. Dies gilt besonders dann, wenn die diakonische Grunddimension ekklesialen Handelns im Blick ist. Ob beide Seelsorgefelder aber generell an der Gemeindepipherie anzusiedeln sind, scheint mehr zweifelhaft.

eine wichtige Rolle zu spielen scheint. Aber auch im liturgischen Handeln selbst, in der Verkündigung und in der Vermittlung liturgischen Geschehens hat der Diakon erfahrungsorientierte Ansatzmöglichkeiten.¹²⁷⁶ Die Verzahnung der Liturgie mit der Sprach- und Verstehenswelt der Fei ergemeinde kann so besser gelingen.

Dennoch handelt es sich dabei um kein diakonales Spezifikum. Denn nur weil verheiratete Männer erst in reiferem Alter (als `viri probati`) zu Ständigen Diakonen geweiht werden, haben sie auch Berufserfahrung. Auch ihre Familienerfahrung, die gleichfalls von hauptberuflichen Laien im Seelsorgedienst mit eingebracht werden kann, ist kein Spezifikum von Diakonen. Dass es hier eine Differenz zwischen Amt und Lebenssituationen der Amtsträger gibt, wird von den Diakonen in ihrer Selbsteinschätzung teilweise übersehen.

13. Auch die Option nach eigenen diakonalen bzw. diakonen-spezifischen Gottesdienstformen, die freilich in ihrer Ausformung nicht benannt werden, zeugt von einem Wunsch nach eigenem diakonalem Profil gegenüber anderen ekklesialen Ämtern und Diensten auch im Bereich der Liturgie.

14. Die interviewten Diakone berichten häufiger über Konflikte zwischen Presbytern und Diakonen. Dies steht mit der Vielzahl von Berührungspunkten innerhalb der liturgischen Feiern in Zusammenhang. Rein quantitativ kooperieren die Diakone in der Liturgie am häufigsten mit dem Presbyter. Interessant ist dabei aber, dass die geschilderten Probleme zwischen Presbyter und Diakon eher persönlicher Art sind.¹²⁷⁷ Dabei wirken die viel seltener geschilderten Konflikte zwischen den Diakonen und den liturgischen Laiendiensten stärker strukturell bestimmt. In Bezug auf liturgische Laiendienste also scheinen die Diakone mehr Sorge um die eigene Profilierung und die liturgische Eigenständigkeit zu haben. Hier empfinden die Diakone aufgrund einer nur wenig größeren liturgischen Vollmacht (dabei handelt es sich im Wesentlichen um die ordentliche Taufvollmacht und den Vorsteherdienst in der Trauung) eine stärkere Konkurrenz zu den Laiendiensten als zu den Presbytern.

15. Insgesamt entsteht der Eindruck, dass Diakone glauben, ihren eigenen Anspruch an liturgisches Handeln, das personale Beziehungsgeschehen und die Verzahnung von Liturgie und Lebenswelt der Mitfeiernden besser im Vorsteherhandeln als in der Assistenz verwirklichen zu können. Dies weist hin

¹²⁷⁶ Bei einer problematischen Familiensituation kann dies allerdings auch zu mahnenden und anklagenden Formen führen, die nur bedingt liturgische Anschlussfähigkeit erzeugen. Viel stärker wirkt dies abstoßend. – Vgl. Diakon I.

¹²⁷⁷ Von den interviewten Diakonen wurden Kommunikationsstörungen bzw. –hemmungen, mangelnde Teamfähigkeit und auch fehlende Leitungskompetenz als Ursachen für persönliche Konflikte benannt.

auf ein Defizit in der Erschließung liturgischen Geschehens, aber auch auf ein Defizit im Vollzug dieser Feiern selbst. Es kann darüber hinaus auch eine Anfrage an die liturgischen Formen und die Möglichkeiten liturgischer Vorstehervollmacht sein.¹²⁷⁸

16. Enttäuschend ist für die Diakone, dass sie gerade in ihren seelsorglichen Problemfeldern (z.B. Krankensalbung) zu wenig Unterstützung und Klarheit durch die kirchenamtliche Leitung erfahren. Der Mangel an Orientierungshilfe durch den Bischof und die Diözesanleitung und die fehlende Kommunikation in konkreten Situationen wird von einzelnen Diakonen als problematisch bezeichnet.¹²⁷⁹

17. Ähnlich verhält es sich mit der fehlenden Kollegialität untereinander. Dies ist zwar nicht diakonen-spezifisch, kann aber für die konkrete Situation eines einzelnen Diakons, für die Spannung zwischen Seelsorge und amtlicher Vollmacht, zusätzlich belastend und mangels solidarischem Austausch auch verstärkend wirken.

¹²⁷⁸ Vgl. Kapitel 12.

¹²⁷⁹ Selbst die vom CIC 1983 vorgesehenen Konsequenzen werden von der Kirchenleitung nicht angewandt. Vgl. can. 1378 § 2 CIC 1983: Suspension beim unerlaubten Vorsteherhandeln in Eucharistie und Beichte; can. 1379: „gerechte Strafe“ beim Vortäuschen der Krankensalbung. – Vgl. hierzu *J. Weier*, Der Ständige Diakon 151f.

D **Zusammenschau der Annäherungen – der Ertrag**

12 **Zusammenfassung und perspektivischer Ausblick**

„Für die Gemeinschaft des Volkes Gottes als ganze und für jedes ihrer Glieder geht es aber nicht nur um eine besondere »soziale Zugehörigkeit«, hier handelt es sich um eine besondere »Berufung«, die für jeden einzelnen und für alle zusammen wesentlich ist“¹, so schreibt *Johannes Paul II.* in seiner ersten Enzyklika. Dieser besonderen Berufung im ekklesialen Amt des Diakons am Beispiel seiner liturgischen Präsenz nachzuspüren, war und ist Anliegen vorliegender Untersuchung. In seinem Schreiben erkennt *Johannes Paul II.* auch die Wichtigkeit soziologischer Forschung und Methodik zur Erforschung ekklesialer Verfasstheit an und möchte diese in Korrespondenz zur theologischen Perspektive wissen.² Eine solche methodische Korrespondenz ist im Blick, wenn die theologischen und ekklesialen Voraussetzungen für den Diakon in der Liturgie, wie sie sich durch die Wiedererrichtung eines eigenständigen Diakonates und die nachkonziliare Amtstheologie herauskristallisiert haben³, mit empirisch erhobenen diakonalen Wirklichkeiten in Beziehung gebracht werden⁴ und Anfragen an den Diakonat und an seine pastorale Konkrektion formuliert werden sollen.

Nach all dem, was sich an theologischer Diskussion und gelebter Wirklichkeit von Diakonen zeigt, ist das ‚Experimentierstadium‘ für eine adäquate Positionierung des Diakonates, das durch den Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 29) angestoßen worden war⁵, noch nicht zum Abschluss gekommen. Beim Blick auf die historische Entwicklung, die zur Wiederherstellung eines eigenständigen Diakonates in der römisch-katholischen Kirche geführt hat, zeigen sich unterschiedliche Motivationen (der Diakon als Garant für diakonisches Handeln und der Diakon als Helfer der Priester), die bis heute die verschiedenen Argumentationslinien und Profilierungsversuche des Diakonates kennzeichnen. Während auf der konkreten Handlungsebene besonders im Bereich der Liturgie diakonale Aufgaben aus den priesterlichen Vollmachten abgeleitet wurden (z.B. der Vorsteherdienst in Taufe und Trauung), wurde und wird besonders in der Kirche Deutschlands eine Profilierung des Diako-

¹ *Johannes Paul II.*, Redemptor Hominis 21.

² Vgl. *ebd.*

³ Vgl. die Abschnitte A und B.

⁴ Eine Konfrontation einzelner liturgischer Vollzüge im Handeln der interviewten Diakone mit dem liturgietheologischen Hintergrund und den liturgischen Ordnungen ist vielfach bereits im Kapitel 10 geschehen.

⁵ Vgl. hierzu Abschnitt A, Kapitel 3.4.

nates im Bereich der Diakonie und Caritas postuliert.⁶ Das noch nicht abgeschlossene 'Experimentierstadium' zeigt sich aber auch in der differentiellen Bewertung diakonaler Teilhabe am besonderen Priestertum des ekklesialen Amtes.⁷ Zum Teil wird der Diakon in amtstheologischen Ansätzen als Teilhaber am ekklesialen 'ordo' und entsprechend LG 10 und LG 29 als 'ministerium' nicht dem hierarchischen Priestertum zugehörig und deshalb auch in einer besonderen 'repraesentatio Christi diaconi' gesehen. Doch weisen dagegen sowohl amtliche Verlautbarungen (z.B. der CIC 1983, die *Ratio Fundamentalis* und das *Direktorium für den Dienst der Ständigen Diakone*) als auch theologisch wissenschaftliche Beiträge den Diakonat als ordiniertes Amt der besonderen 'repraesentatio Christi capitis' und einer Teilhabe am besonderen Priestertum zu.⁸ Aus diachroner Perspektive ist das 'Experimentierstadium' des wiedererrichteten eigenständigen Diakonates noch nicht abgeschlossen. Die systematische Perspektive offenbart die fehlende amtstheologische Klarheit bei der Zuordnung des Diakons im Kontext von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum und einer besonderen 'repraesentatio Christi' im ekklesialen Weiheamt. Dies hat Auswirkungen auf die handelnden Diakone in der Seelsorge. Beim Blick auf die liturgischen Wirklichkeiten von Diakonen wird eine Differenz zwischen der pastoralen Tätigkeit der Diakone und ihrer Stellung in der Liturgie deutlich, die dann an Brisanz gewinnt, wenn es um liturgische Eigenständigkeit bzw. Eigenprofilierung im sakramentalen Handeln aus seelsorglicher Zuständigkeit heraus geht.⁹

Diese ungeklärten Verortungen des Diakonates auf amtstheologischer Ebene und die zum Teil schwierigen Situationen der Diakone in ihrem Handeln stehen sicher mit einer ekklesialen Differenzierung in der nachkonziliaren Zeit in Zusammenhang, die den Diakonat in den Kontext von Presbyterat und anderen neu entstandenen haupt- und ehrenamtlichen Laiendiensten stellt und eine umfassendere amtstheologische Positionierung erfordert. Die Problemstellung insgesamt geht also über den Diakonat hinaus, macht aber seine Situation in gewisser Weise symptomatisch.¹⁰ Dazu kommt eine im Zweiten Vatikanischen Konzil gewonnene ekklesiologische Dynamik, die die Frage nahelegt, ob nicht, zusätzlich zu einer theologischen Rückbindung des 'ordo' an ekklesiologische und christologische Vorgaben, die Ausprägung und die Formung des Amtes immer wieder neu überprüft und mit

⁶ Vgl. Abschnitt A.

⁷ Siehe Abschnitt B.

⁸ Vgl. *ebd.*

⁹ Siehe Abschnitt C.

¹⁰ Vgl. zur Problemstellung Kapitel 1.2.1.

der ekklesialen Wirklichkeit konfrontiert¹¹ werden muss.¹² Auf diesem Hintergrund können im Folgenden keine allgemein gültigen und zeit- und kontextunabhängigen Strategien für den Diakonat in Theorie und Wirklichkeit entwickelt werden. Die Zusammenschau der bisherigen Überlegungen benennt Beobachtungen und formuliert Fragen, die aus der Konfrontierung von systematischer Theologie und empirischem Befund erwachsen und den Blick für Spannungen und Entwicklungen schärfen können. Die strukturelle Vorgehensweise folgt dabei den systematischen Optionen¹³ diakonaler Anbindung, Zuordnung und Herleitung aus dem episkopalen oder dem presbyteralen Amt.

12.1 Teilhabe am bischöflichen Dienst

Die direkte Zuordnung des Diakonates zum episkopalen Leitungsamt ist ein Aspekt, der explizit in den amtstheologischen Überlegungen um den Diakonat Anwendung findet. Hierbei sind es vor allem diakonale Diskussionsteilnehmer selbst, die diesen amtstheologischen Bezug des Diakons präferieren und sich dabei bevorzugt auf den Diakonat der ersten fünf Jahrhunderte berufen. „Jeder Diakon, zusammen mit den Subdiakonen, soll sich ständig an den Bischof halten“¹⁴, so empfiehlt es die *Traditio Apostolica* und konstatiert, dass der Diakon zum Dienst für den Bischof geweiht ist.¹⁵ Die Kirchenordnung reflektiert mit diesen Aussagen die diakonalen Wirklichkeiten des 3. Jahrhunderts. Diakone waren in der frühen Kirche dem Bischof direkt zugeordnet und unterstützten ihn in seiner Arbeit. Dass sich diese Situation aber noch änderte, bevor der Diakonat im Westen ganz an Bedeutung verlor, zeigen jüngere Kirchenordnungen (5. Jahrhundert), in denen zwar noch vom Dienst des Diakons, dann allerdings losgelöst vom Bischof, die Rede ist.¹⁶ Diese spätere amtstheologische Einordnung des Diakons („nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung“ LG 29¹⁷) hält sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zur Wiedererrichtung eines Ständigen Diakonats.¹⁸ In dem Maße, wie der Bischof seine Rolle als direkter Seelsorger verlor und die Presbyter im Leitungsdienst von

¹¹ Das heißt: sich von der gelebten Wirklichkeit anfragen lassen, gleichzeitig wiederum aber auch die Wirklichkeit theologisch zu hinterfragen. Es geht also um eine wechselseitige Wirkung.

¹² G. Alberigo sieht seit dem Konzil einen wichtigen Paradigmenwechsel bezüglich des Umgangs mit ekklesialer Verfasstheit, dahingehend „dass sich die Kirche bewusst geworden ist, nicht in »stabiler« Verfassung, sondern unterwegs zu sein“. G. Alberigo, *Treue und Kreativität* 29.

¹³ Bei diesen Optionen handelt es sich um gängige Perspektiven diakonaler Verortung, die von Diakonen selbst, aber auch in theologischen Diskussionen gerne zugrunde gelegt werden.

¹⁴ *Traditio Apostolica* 34.

¹⁵ Vgl. *ebd.* 8.

¹⁶ Siehe *Statuta Ecclesiae Antiqua*, Can. 92 (4); (DH 328). – Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 7.

¹⁷ LG 29 zitiert an dieser Stelle die ‚Statuta Ecclesiae Antiqua‘.

¹⁸ Vgl. Abschnitt A, Kapitel 3.3.1.

Pfarreien episkopale Stellvertretung wahrnahmen, stand auch die starke Anbindung der Diakone an den Bischof zur Disposition.¹⁹ Hier zeigt sich bereits die bis heute bestimmende ekklesiale Parochialstruktur mit einem unmittelbaren presbyteralen Leitungsamt. Trotzdem plädieren immer wieder Theologen für die altkirchliche Anbindung der Diakone an den Episkopat. *B. Lunglmayr* propagiert erst neuerdings (2002) wieder eine starke Hinordnung und Brückenfunktion des Diakons zwischen Bischof und Gemeinden vor Ort und rekurriert dabei auf die *syrische Didaskalia*.²⁰ Ähnlich hatte schon *J. Colson* mit Blick auf die *Traditio Apostolica* und die *syrische Didaskalia* im Vorfeld des II. Vatikanums argumentiert.²¹ Gleichzeitig wurde die starke diakonale Anbindung an den Episkopat zur Legitimation einer diakonalen Unabhängigkeit mit einer Profilierung im diakonisch-caritativen Bereich herangezogen.²² Dieser innere Zusammenhang in den Argumentationslinien ist bis in aktuelle Publikationen zu finden.²³ Eine starke Anbindung des Diakonates an den Episkopat soll die Eigenständigkeit des Diakons im Vergleich zum Presbyter unterstützen²⁴, was wiederum in eine Profilierung diakonalen Dienstes im Bereich der Diakonie und Caritas mündet.²⁵ Die direkte Ableitung und Anbindung diakonaler Amtlichkeit an den Bischof steht in diesen Argumentationen in einer wechselseitigen Wirkung mit der starken diakonalen Profilierungsoption im Bereich der Diakonie. Die diako-

¹⁹ Der Diakonat, auf den Dienst am Bischof konzentriert, verlor stark an Bedeutung (oder wurde bewusst von Seiten des Presbyteriums zurückgedrängt; vgl. Kapitel 7) und verschwand im Westen ganz, während die Kirchen des Ostens Diakone den Presbytern zuordneten. – Vgl. hierzu *P. Plank*, Der Diakon 241: „Seit man aber (wohl seit Ende des 3. Jahrhunderts) dazu überging, kleineren Gemeinden den episkopalen Charakter ihres ersten Priesters zu entziehen und an die Spitze von unbedeutenderen Neugründungen nur mehr einen Presbyter als Stellvertreter des zuständigen Stadtbischofs zu setzen, mußten die ortsansässigen Diakone diesem Presbyter in seiner quasi-episkopalen Funktion als relativ selbständigem, jedenfalls ständigem Gemeindevorsteher ebenso zugeordnet sein wie dem Bischof selbst.“

²⁰ Vgl. *B. Lunglmayr*, Der Diakon 66. – Vgl. *Die syrische Didaskalia* 11: „Und der Diakon soll den Bischof alles wissen lassen [...]. Es soll jedoch der Diakon das Gehör des Bischofs sein, sein Mund, sein Herz und seine Seele“.

²¹ Vgl. *J. Colson*, Diakon und Bischof 27.

²² Vgl. *ebd.* 24.

²³ „Man kann [...] nicht nachdrücklich genug immer wieder die direkte Zuordnung des Diakons zum Bischof betonen und sollte als Diakon überzeugt das altkirchliche Modell des Diakons als Helfer des Bischofs, dessen »Auge, Mund, Herz und Seele« der Diakon ist, leben.“ *R. Busemann*, Diakon – zwischen Utopie und Wirklichkeit 20.

²⁴ Der Diakon hat Leitungsfunktion entsprechend eines diakonischen Amtscharismas: „Daß hier die Gabe der Unterscheidung der Geister besonders vonnöten ist, versteht sich gleichfalls von selbst.“ *H. Vorgrimler*, Diakon und Diakon 13. – Ähnlich auch *H. Pompey*, Der Diakon 67. – Büsse postuliert diakonale Eigenprofilierung in der Zuordnung zum episkopalen Amt und eine klare Loslösung von presbyteralen Aufgaben. Was dies in der Konkrektion für den Diakon bedeutet, wird allerdings nicht deutlich. Vgl. *H. Büsse*, Der Ständige Diakon 245.

²⁵ Vgl. *H. Jürgenbehning*, Diakonie als Aufgabe 34: „Aber die Diakone vertreten den Bischof vor Ort in der Diakonie, die – wie deutlich wurde – zur bischöflichen Leitungsverantwortung gehört.“ – Vgl. ebenso *G. Knörzer*, Weiterentwicklung 3. – Entgegengesetzt argumentiert *Plank* und hat dabei eher die inhaltliche Anbindung an die Fülle des Amtes im Blick, als eine funktionale Zuordnung. Vgl. *P. Plank*, Der Diakon im christlichen Osten 14 (siehe Kapitel 7).

nische Profilierung soll die Eigenständigkeit des Diakons garantieren und die direkte Zuordnung zum Bischof konkretisieren, während diese wiederum den Diakon als 'Leiter der Diakonie' legitimieren soll.

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrte amtliche Fülle im Episkopat (LG 21) legt eine unmittelbare Ableitung diakonaler Amtlichkeit vom Bischof durchaus nahe. Wie aber das Verhältnis von Diakonat zu Presbyterat zu bewerten ist, wird somit nicht klar.²⁶ Mit Blick auf die konkreten Handlungsebenen der einzelnen ekklesialen Ämter lässt sich ebenfalls keine klare diakonale Unabhängigkeit vom Presbyterat konstatieren. Zwar empfängt der Diakon seine Amtlichkeit aus der Fülle des Episkopats, doch ist diese Amtsfülle des Bischofs nicht die Summe aus diakonaler und presbyteraler Amtlichkeit.²⁷ Aber nur dann wären eine funktionale Unabhängigkeit des Diakons vom Presbyter auch notwendige Folgerung und umgekehrt eine diakonale Eigenständigkeit in den Aufgabengebieten durch die bischöfliche Amtsfülle zu legitimieren. Die Hinordnung des Diakons zum Bischof in der altchristlichen Tradition war aus der Entwicklung kirchlicher Strukturen heraus stark funktional ausgeprägt. Eine solche Struktur aber ist in der ekklesialen Wirklichkeit nach dem II. Vatikanum nicht gegeben. Im Gegensatz zu den ersten Jahrhunderten ekklesialer Entwicklung ist der Bischof heute 'nur noch' übergeordneter Gemeindeleiter. Tatsächlich liegt die Vollmacht zur Gemeindeleitung im Presbyterat.²⁸ Zwar nimmt auch ein Presbyter diese Leitungsfunktion in Ableitung vom episkopalen Leitungsamt stellvertretend wahr²⁹, doch handelt er in der pastoralen und somit auch liturgischen Umsetzung als unmittelbarer Vorsteher.³⁰ Deshalb ist aus der altkirchlichen Assistenz des Diakons beim Bischof eine Zuordnung der Diakone zu den Presbytern geworden.³¹ Und daher stellt sich auch die Frage, ob es nicht konsequent ist, bei einer amtstheologischen Ableitung des Diakonates vom Episkopat in der Kirche nach dem II. Vatikanum in der ekklesialen Konkretion den Diakon – analog zur altkirchlichen Assistenz beim Bischof – dem presbyteralen Leitungsdienst zuzuordnen.

²⁶ W. Kasper versucht sich dem Problem der amtstheologischen Einordnung von Episkopat, Presbyterat und Diakonat durch Negativabgrenzung zu nähern: „Bei genauerer Betrachtungsweise [von LG 29] ergibt sich jedoch, daß es an dieser Stelle nicht um die Unterordnung des Diakons unter den Priester, sondern um die geringere Anteilhabe des Diakons am Amt des Bischofs geht.“ *W. Kasper, Der Diakon* 21.

²⁷ Zur bischöflichen Amtsfülle vgl. LG 21. LG 21 nimmt bei der Beschreibung der amtlichen Fülle des Bischofs keinen Bezug zu den amtlichen Vollmachten des Presbyters und des Diakons.

²⁸ Vgl. Cann. 515 § 1; 521 § 1 CIC 1983: „Damit jemand gültig zum Pfarrer bestellt werden kann, muß er die Priesterweihe empfangen haben.“

²⁹ Vgl. Can. 515 § 1 CIC 1983.

³⁰ Vgl. *P. Plank, Der Diakon* 241.

Interessant erscheint in diesem Zusammenhang der empirische Befund vorliegender Untersuchung. Wird doch eine direkte Zuordnung zum episkopalen Dienst in der liturgischen Konkrektion nur an einer Stelle thematisiert, ist also folglich bei allen anderen Vollzügen für die interviewten Diakone explizit nicht im Blick.³² Nur in der Frage nach diakonaler Evangeliumsverkündigung wird von Diakonen³³ der Bischof als konkreter Bezugspunkt benannt, der nicht nur in der eigenen Liturgie dem stellvertretenden Verkündigungsdienst des Diakons den Vorzug gibt³⁴, sondern damit auch für das diakonale Vorrecht der Evangeliumsverkündigung³⁵ in Messfeiern mit presbyteralem Vorsteher unterstützend wirkt. Die diakonale Evangeliumsverkündigung resultiert in der römisch-katholischen Tradition noch aus dem wichtigen altkirchlichen Hilfsdienst des Diakons am Lehramt des Bischofs.³⁶ In der Pontifikalliturgie wird die Verbindung zum episkopalen Amt durch den Segen des Bischofs vor der Evangeliumsverkündigung deutlich.³⁷ Auch unter presbyteraler Leitung empfängt der Diakon vor dem Evangelium den Segen vom Presbyter³⁸, doch empfinden hier Diakone in ihrem Vorrecht der Evangeliumsverkündigung eine ideelle Verbindung zur episkopalen Amtsvollmacht.

Dass ein Vorrecht diakonalen Dienstes in der Evangeliumsverkündigung von Presbytern nicht immer gesehen wird, zeigen die von Diakon C und P geschilderten Probleme, die Evangeliumsverkündigung

³¹ Vgl. die historisch ununterbrochene Tradition der Ostkirchen.

³² Das Erwähnen des Bischofs in der Frage nach diakonalem Vorstedherdienst in der Krankensalbung (Diakone A und D) bezieht sich auf die Jurisdiktion des episkopalen Vorstedheramtes und weniger auf die Zuordnung beider Amtsformen zueinander.

³³ Die Diakone C und P berichten von episkopaler Klarstellung diakonalen Dienstes am Evangelium gegenüber presbyteralen Optionen.

³⁴ Vgl. *Zeremoniale für die Bischöfe* 141.

³⁵ Vgl. AEM 61; *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 24. – Vgl. hierzu auch *H.J. Weber*, Der Dienst des Diakons 379.

³⁶ Vgl. *H.J. Weber*, Der Dienst des Diakons 360-373. – Neben der liturgischen Assistenz für den Bischof waren die Diakone auch in der Mithilfe am Verwaltungsdienst und Lehramt der Bischöfe, quasi wie eine bischöfliche Kurie, eingesetzt (vgl. *ebd.*; besonders 361-364). Hieraus resultiert die in vielen christlichen Ritenfamilien bezeugte enge Verbindung des Diakons zur Verkündigung des Evangeliums (vgl. *ebd.* 364f.), im armenischen, byzantinischen und im römischen Ritus (vgl. *J.A. Jungmann*, *Missarum sollemnia* 1, 566f.; *H. Brakmann*, *Zum Dienst des Diakons* 153). Seit dem 5. Jahrhundert erstreckt sich diese Verbindung auch auf die Auslegung in der Homilie (vgl. *H.J. Weber*, Der Dienst des Diakons 366). So ist seit dem 10. Jahrhundert die Übergabe des Evangeliums als Amtsinsignie an den Diakon belegt, doch wohl schon vorher üblich (vgl. *B. Kleinheyer*, *Ordination und Beauftragungen* 42). Die eucharistische Einheit von Gottes Wort und Christuspräsenz im Altarsakrament kommt durch den abschließenden Kuss des Bischofs zum Ausdruck (vgl. *Zeremoniale für die Bischöfe* 141f.).

³⁷ Vgl. *Zeremoniale für die Bischöfe* 140.

³⁸ Vgl. AEM 131. – „Daß sich der Diakon vor dem Evangelium vom Vorsteher segnen läßt, zeigt, daß die Christus-Repräsentanz nicht etwas in sich Ruhendes ist, sondern eine Christus-Repräsentanz, die in ein Gesamt integriert ist. Er ist nicht der einzige, der beim Gottesdienst Christus repräsentiert; da ist ebenfalls der Vorsteher, in dessen Auftrag er seine Christus-Repräsentanz ausübt.“ *B. Fischer*, *Der liturgische Dienst* 8.

für den Diakon einzufordern. Durch das häufige Fehlen von Diakonen in der Messfeier ist die Verkündigung des Evangeliums aber auch in der liturgischen Wirklichkeit viel stärker als presbyteraler Vollzug zu erleben³⁹, was diesen punktuellen diakonalen Bezugspunkt einer direkten Verbindung zum Bischof noch marginaler erscheinen lässt. Die ekklesiale Zuordnung eines Diakons zu einem presbyteralen Leiter beinhaltet zwar die Zuordnung des Diakonats zur episkopalen Amtsfülle als einer theologischen Größe, die im liturgischen Vollzug diakonaler Assistenz aber höchstens implizit mit-schwingt.

Viel stärker spielt die Zuordnung zum episkopalen Leitungsamt allerdings dann eine Rolle, wenn Diakone in ihrer konkreten pastoralen Situation durch einen kategorialen Seelsorgeauftrag zwar jurisdiktionell einem Presbyter zugeordnet, seelsorglich aber weitgehend eigenständig sind. Dies bedeutet oftmals auch, dass die betroffene Katedralgemeinde den Diakon als leitenden Seelsorger erlebt. In diesen konkreten pastoralen Situationen besteht eine ähnliche episkopale Stellvertreterschaft des Diakons, wie sie der Presbyter in der Leitung von Pfarreien wahrnimmt. Deshalb werden die diakonalen Defizite in diesen Bereichen im Blick auf die presbyteralen Leitungs- und Sakramentenvollmachten (vor allem auf den Vorsteherdienst bei Eucharistie, Buße und Krankensalbung⁴⁰) thematisiert. Inhaltlich weist dies aber auf eine indirekte Zuordnung zur episkopalen Leitungsvollmacht hin. Für die umfassende Erfüllung solcher Seelsorgeaufträge sind für die betroffenen Diakone meist einige, manchmal aber auch alle presbyteralen Vollmachten zur Feier von Sakramenten notwendig. Besonders intensiv wird dies von den interviewten Diakonen im Bereich der Krankensalbung thematisiert.

12.1.1 Krankensalbung

Die Frage nach dem diakonalen Vorsteherdienst in der Krankensalbung ist sowohl von den betroffenen Diakonen am intensivsten diskutiert⁴¹, als auch in der theologischen Disputation bleibendes Thema.⁴² O. Fuchs sieht nicht nur das Problem auf Seiten der Diakone (und ebenso der mit der Seel-

³⁹ B. Fischer verweist auf die Problematik presbyteralen Evangeliumsvortrags und bewertet dies als Verstoß gegen SC 28: „Ist der Priester allein, muß er dieses Gesetz schon gleich beim Evangelium verletzen, indem er dieses selber vorträgt – das kommt ihm nach den Regeln nicht zu. Er übernimmt diese diakonale Aufgabe, weil kein Diakon anwesend ist. Es ist höchst heilsam für den Priester, daß er durch den Diakon auf seine eigentliche Rolle verwiesen wird“. B. Fischer, *Der liturgische Dienst* 6.

⁴⁰ Vgl. die Diakone C, D und J.

⁴¹ Vgl. Abschnitt C, Kapitel 9.5.

⁴² Waren es vor dem II. Vatikanum nur zwei Bischöfe, die den Diakon in diesem Vorsteherdienst wissen wollten (vgl. Abschnitt A, Anm. 241 und 496; siehe auch J. Weier, *Der Ständige Diakon* 112), so beschäftigte sich die Würzburger Synode intensiv mit diesem Thema (vgl. Abschnitt A, Kapitel 4.2.1). – Für den diakonalen Vorsteherdienst in der Krankensalbung durch seelsorgliche Zuständigkeit, vgl. auch J. Weier *Der Ständige*

sorge beauftragten Laien), sondern auch auf der Seite der allein auf den sakramentalen Vorstedterdienst reduzierten Presbyter.⁴³ Wenig hilfreich scheint da der Vorschlag von *R. Puza*, presbyterale Salbung als Sakrament und diakonale und laikale Salbung als Sakramentalie zu unterscheiden.⁴⁴ Einerseits wird damit das Problem des personalen Wechsels zwischen Seelsorge und sakramentaler Feier nicht gelöst, zum anderen wird für die Mitfeiernden der sakramententheologische Unterschied kaum mehr wahrnehmbar sein.⁴⁵

Soll das Sakrament im seelsorglichen Kontext als verdichtetes Erleben der Gottesbeziehung und als Heilszusage erfahrbar bleiben⁴⁶ und gilt es ernst zu nehmen, dass die sakramentale Christuspräsenz nicht nur in Materie und Form, sondern auch durch die personale Beziehung in der Feier erlebbar wird⁴⁷, dann sind die Erfahrungen der interviewten Diakone in ihrer persönlichen Betroffenheit⁴⁸ und bedrängenden Konfrontation mit konkreten Erwartungen an einzelnen Krankenbetten⁴⁹ Mahnung zur kritischen Reflexion.

Ob ein Diakon aus diakonischer Profilierung seines Dienstes heraus Krankenseelsorge als wichtiges Seelsorgefeld bewertet⁵⁰ oder hier sein persönliches Charisma entdeckt⁵¹; ob die Betreuung von kranken und älteren Menschen expliziter Seelsorgeauftrag ist oder eingebunden in andere gemeindliche Tätigkeitsfelder; in allen Fällen ist die oftmals in den Interviews beschriebene Situation unbefriedigend für betroffene Kranke und Mitfeiernde, für die Diakone und auch für die „eingeflogenen“⁵² Presbyter. So wären für einen stringenteren Vollzug der Seelsorge und ihrer sakramentalen Verdich-

Diakon 111f. und 114f. – Hoping spricht von einer ungelösten Problematik. Vgl. *H. Hoping*, Diakonat der Frau 283.

⁴³ Vgl. *O. Fuchs*, In der Sorge 119f.

⁴⁴ Vgl. *R. Puza*, Der liturgische Leitungsdienst 263.

⁴⁵ Dieses Problem wird auch von lehramtlicher Seite gesehen. Vgl. *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Art. 9 § 1.

⁴⁶ Vor einer von der Seelsorge isolierten Feier der Sakramente warnt *D. Reininger*. Vgl. *D. Reininger*, Diakonat der Frau 149.

⁴⁷ Vgl. die durch seelsorgliches Handeln gewachsene Vertrautheit z.B. bei den Diakonen C, D und K. – Vgl. hierzu auch *H. Hoping*, Diakonie als Aufgabe 39; ähnlich *K. Koch*, In Verantwortung 30. – Koch postuliert hieraus allerdings die Wichtigkeit einer Beziehungsebene zwischen Presbyter und feiernder Gemeinde, während Hoping die Vorstedtervollmacht für die tatsächlich seelsorglich Handelnden fordert.

⁴⁸ Vgl. Diakon A.

⁴⁹ Vgl. Diakon D.

⁵⁰ So die Mehrheit der interviewten Diakone, im besonderen Diakon C, der explizit in der Alten- und Krankenseelsorge tätig ist.

⁵¹ Z.B. Diakon K.

⁵² Vgl. Diakon C 38 (25).

tung einerseits und einer adäquaten Einbindung der entsprechenden Seelsorger andererseits Veränderungen in der seelsorglichen Praxis oder der theologischen Bewertung und ihrer Konsequenz für das ekklesiale Amt von großer Wichtigkeit. Entsprechend der theologischen Bewertung sind unterschiedliche Strategien denkbar.

In erster Linie erscheint im Fall der Krankensalbung dringlich, die liturgische Bildung von Gemeinde und Amtsträgern in Bezug auf die Bedeutung der Krankensalbung zu intensivieren. Das Sakrament der Salbung als Stärkung im Leidens- oder Heilungsprozess⁵³ ist im Verständnis von Gläubigen und Seelsorgern noch zu sehr auf den Sterbeprozess hin fokussiert. Hier gibt es im konkreten Vollzug noch Klärungsbedarf.⁵⁴ Ein besseres Verständnis der Krankensalbung würde oftmals auch den von Diakonen⁵⁵ beschriebenen Druck konkreter Situationen nehmen.

Des Weiteren gilt es, die Pastoralkonzepte eines Bistums im Fall kategorialer Seelsorgebeauftragung oder die Aufgabenverteilung innerhalb eines Seelsorgeteams einer Pfarrei zu hinterfragen. Mehrfach wurde von interviewten Diakonen die punktuelle Beauftragung mit der Krankensalbung entsprechend ihres Seelsorgeauftrags als adäquate Strategie benannt.⁵⁶ Gleiche Überlegungen gibt es auf der Seite theologischer Reflexion.⁵⁷ Würde die ekklesiale Ordnung diese Möglichkeit eröffnen, hätten wir im Bereich der Kategorial- und Sonderseelsorge ein neuartiges Amt (z.B. einen erweiterten Diakonat), das in Richtung Presbyterat mehr Anteil an episkopaler Vollmacht hätte und zu dem entsprechend konkreter Seelsorgezuweisung beauftragt bzw. ordiniert werden müsste.

Vorstellbar wäre natürlich auch eine generelle Beauftragung der Diakone mit der Vollmacht zur Krankensalbung, was dann eine stärkere funktionale Einordnung des Diakons mit sich bringen würde. Dies ist bei den Diakonen im Blick, die ihr Handeln durch eine klare diakonische Profilierung

⁵³ Vgl. *Ordo Unctionis infirmorum*, Praenotanda 6 (DEL 2931).

⁵⁴ Nicht nur ein Teil der interviewten Diakone (z.B. D, O und S) sehen die Krankensalbung als Sterbesakrament. In der Untersuchung von G. Wollmann waren es noch nahezu 80% der befragten Diakone. Vgl. *G. Wollmann, Die Ständigen Diakone* 87. – Dass dies von Diakonen auch kritisch gesehen wird, beweisen die Diakone N, P und R.

⁵⁵ Im Besonderen Diakon D, aber auch A und O.

⁵⁶ Z.B. Diakone A und H. – D. Reininger berichtet von einer solchen Strategie in der Altkatholischen Kirche. Vgl. *D. Reininger, Diakonat der Frau* 460.

⁵⁷ Vgl. „Hier wäre von seiten der Theologie und des kirchlichen Lehramtes zu prüfen, ob Diakonen unter bestimmten Bedingungen nicht die entsprechende Vollmacht erteilt werden kann.“ *H. Hoping, Diakonie als Aufgabe* 39. – In ähnlicher Weise müsste dies dann aber auch für andere Laienseelsorger in der Kranken- und Altenpastoral überprüft werden.

legitimieren.⁵⁸ Wird der Diakonat aber auch in seiner funktionalen Konsequenz so stark diakonisch gedeutet, ergäbe sich daraus – was sich nicht nur am Beispiel der Krankensalbung, sondern auch am Beispiel der Buße und dem Vorstedherdienst in der Messfeier verdeutlicht – ein Diakon mit presbyteralen Vollmachten, also ein ‚diakonischer Presbyter‘.⁵⁹ Was wäre aber die Folge für die übrigen ekklesialen Ämter⁶⁰ und Dienste? Analog müsste dann ein Presbyter, ein Diakon, ein Pastoral- oder ein Gemeindefereent, der stark in den Verkündigungsdienst eingebunden ist, als ‚Verkündigungspresbyter‘ (‚Martyrat‘) bezeichnet werden. Dass dies keine aus der Luft gegriffenen Wortspielereien sind, zeigt die Forderung *B.J. Hilberaths* nach einem ‚Koinonat‘.⁶¹ Diese Amtsoption hat sich für ihn aus einer stärker funktionalen Perspektive heraus entwickelt. Werden aber Amtsstufen und –formen durch ihre Funktionalität bestimmt, entwickelt sich daraus ein gleichgestuftes Amt, das sich nur durch die verschiedenen Funktionsbereichen unterscheidet.⁶² Dies wäre aus theologischer Perspektive eine Neuorientierung bzw. Rückorientierung auf die Ordinationsvorstellung⁶³ nur einer Amtsstufung. Neu wäre die Strukturierung nach verschiedenen Funktionsbereichen mit unterschiedlichen Amtsbezeichnungen (der Diözesanpresbyter wäre dann der Bischof, der Krankenhauspresbyter wäre Diakon und

⁵⁸ Vgl. Diakon A 14 (24): „*Und ich meine, es gehört dazu.*“

⁵⁹ O. Fuchs diskutiert eine solche funktional-diakonisch motivierte Verteilung von sakramentaler Amtsvollmacht zwischen Presbyterat und Diakonat. Vgl. *O. Fuchs*, *Wer ist der Diakon?* 53 – Gleichzeitig sieht er aber die Problematik eines solchen Vorgehens: „Diese theologietheoretische Zuteilung [...] knirscht selbstverständlich in unterschiedlichen konkreten Situationen. So kann es durchaus sein, wie etwa in den Elendsvierteln lateinamerikanischer, afrikanischer und asiatischer Städte, dass es zur personal erlebbaren Diakonie im Glaubensbereich gehört, dass der Diakon, der sich in überschaubarer sozialer Nähe befindet, auch im Bereich des Glaubens einen besonderen Dienst tut, wenn er die Taufe als jemand spendet, den man als helfenden Freund kennt.“ *Ebd.* Anm. 25. – Schließlich müsste es also nach diesem Modell möglich sein, je nach Bedarf unterschiedliche presbyterale Vollmacht auf den Diakon zu übertragen.

⁶⁰ Zumal auch dem Presbyterat wie dem Episkopat der grundsätzliche diakonische Charakter des ekklesialen Amtes zu eigen ist. Vgl. Abschnitt B, Kapitel 5.2.

⁶¹ Vgl. *B.J. Hilberath*, *Zwischen Vision und Wirklichkeit* 131ff. – Hilberath sieht in diesem Begriff einen Diskussionsbeitrag zur Profilierung und Positionierung der hauptberuflichen Laiendienste und bezieht dies auf die zum Teil bereits von Pastoralreferenten geleisteten Koordinationsaufgaben. Für ihn wäre dieses ‚Amt‘ aber nicht im Kontext von Presbyterat und Diakonat anzusiedeln und stärker zeit- und kontextbezogen, d.h. es könnte bei fehlendem Bedarf auch wieder verschwinden. – Auch Bausenhardt sieht in einer diakonischen Profilierung die Chance für weitere funktional orientierte Ämter. Vgl. *G. Bausenhardt*, *Das Amt* 337.

⁶² Aus diesem Grund möchte Hilberath den ‚Koinonat‘ auch nicht auf gleicher Stufe wie Presbyterat und Diakonat verortet wissen. Vgl. *B.J. Hilberath*, *Zwischen Vision und Wirklichkeit* 131ff.

⁶³ Die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums beschreibt das ekklesiale Amt in seiner Dreigliedrigkeit (vgl. LG 28). Bereits die 23. Sitzung des Konzils von Trient hatte versucht, die Mehrgliedrigkeit des Amtes zu stärken, bleibt aber dem Verständnis vom zentralen ‚sacerdotium‘ noch stark verhaftet. (vgl. DH 1763-1778). Vergleicht man LG 28 mit LG 29, so bleiben auch im II. Vatikanum sazerdotales Priestertum (Bischof und Presbyter) und der dreigliedrige ‚ordo‘ (Bischof, Presbyter und Diakon) nebeneinander stehen. Diese Differenz zwischen Priestertum und ‚ordo‘ führt immer wieder zu zahlreichen theologischen Diskussionen. Vgl. Kapitel 7.

der Gemeindepresbyter wäre der Pfarrer). Von der Sache her wäre also ein solcher Diakon ein Presbyter mit gebundener Vollmacht.

Es bietet sich aber noch ein anderer Blickwinkel an. In der römischen Instruktion von 1997 wird der vorbereitende Dienst auf die sakramentale Feier der Krankensalbung als Aufgabe der nicht priesterlichen Krankenseelsorger postuliert.⁶⁴ Ob dies bei den massiven Optionen der interviewten Diakone für sie als Seelsorger, wie auch für die betroffenen Kranken, die sich `ihren` Seelsorger in der Feier wünschen, die adäquate wie erschöpfende Form ist, kann angefragt werden.⁶⁵ Doch sieht die liturgische Ordnung selbst eine Beteiligung des Diakons an der Krankensalbung vor: „Besonders bei Kranken, die er regelmäßig betreut“ assistiert der Diakon in der Feier, verkündet das Wort Gottes, hilft bei der Salbung, betet mit dem Kranken und erläutert ihm die Feier zum besseren Vollzug.⁶⁶ Diese von Diakon B und G als sehr intensives und stimmiges Erlebnis geschilderte Möglichkeit diakonalen Handelns in der Feier der Krankensalbung hat sowohl das Anliegen des Diakons im Blick, als Seelsorger auch in der sakramentalen Verdichtung der liturgischen Feier integriert zu sein, wie auch den Wunsch des Kranken, durch Personen des eigenen Vertrauens die stärkende und heilende Zusage Gottes im Sakrament zu erfahren. Der Diakon kann dann die Brücke zwischen der Lebenswelt des Kranken und der Liturgie herstellen, die Anliegen des Kranken ins Gebet fassen und die besondere Dichte der liturgischen Feier, wie sie Diakon K bei seinem Vorsteherhandeln in der Krankensalbung beschreibt⁶⁷, auch in der Assistenz erfahren. Zum Gelingen dieses liturgischen `Kooperierens` wäre es dann allerdings von Vorteil, wenn der vorstehende Presbyter nicht völlig fremd wäre, also die Situation des punktuellen presbyteralen Handelns vermieden werden könnte. Selbst wenn der in der Liturgie vermittelnde Diakon erste Bezugsperson in der Seelsorge wäre, müsste auch

⁶⁴ Vgl. *Kongregation für den Klerus u.a.*, Instruktion zu einigen Fragen, Art. 9 § 1.

⁶⁵ Nur Diakon P berichtet von seinem stimmigen Erleben dieses diakonalen Vorbereitungsdienstes. – Idealisiert klingt, was F. Reckinger dazu schreibt: „Das kann sich jedoch in dem Maße ändern, wie der Laienmitarbeiter den Patienten in warmen Worten und mit liebender Hochschätzung vom besonderen Dienst der Priester und von der Bedeutung der nur von ihnen zu spendenden Sakramente zu reden weiß.“ *F. Reckinger*, *Strukturierte Gemeinschaft* 200.

⁶⁶ Vgl. *Der liturgische Dienst des Diakons* 119. – Vgl. hierzu auch *Die Feier der Krankensakramente* [1994] 82: „[...] teilzunehmen, mitzubeten und Dienste zu übernehmen. Das gilt vor allem für die Personen, die den Kranken / die Kranke seelsorglich begleitet haben und keine Priester sind.“

⁶⁷ Vgl. Diakon K 165 (14-20): „*Ich frag`*, *ob sie die Krankensalbung gespendet haben wollen. Und dann bekommen sie sie. Wenn ich dann die Hand aufleg` und sag` mal so was wie – schon allein, wenn ich liebe Schwester sag`, tut sich was. Und wenn ich dann sag`*: *Wie du die Wärme meiner Hand spürst, sollst du die Wärme Gottes spüren und streichle sie dabei. Dann haben wir eine Spannung in dem Zimmer, da ist alles zugegen, was da sein muss. Das ist eine Form von Liturgie, die für mich – auch für meine Arbeit – mittlerweile ganz wichtig ist.*“ Vgl. Abschnitt C, Anm. 873.

der Presbyter im Feld der Krankenseelsorge beheimatet sein.⁶⁸ Im Umkehrschluss heißt dies, dass sich für stimmiges Handeln von Presbyter und Diakon in der Krankensalbung eine Delegation der Krankenseelsorge ausschließlich an den Diakon⁶⁹ ausschließen würde. Gerade diese Situation seelsorglicher Alleinverantwortung⁷⁰ des Diakons lässt die Feier der Krankensalbung zu einem Problem für die Kranken, für den Diakon und für den ad actum hinzugezogenen Presbyter werden. Als Vorsteher in der Krankensalbung müsste der Presbyter – in Kooperation mit dem Diakon – auch aktiver Leiter der Krankenseelsorge sein.

12.1.2 Buße

Analog zur Krankensalbung verhält es sich mit dem Bußsakrament. Auch hier wird bei einer entsprechenden seelsorglichen Zuweisung die fehlende Absolutionsvollmacht als diakonales Desiderat formuliert.⁷¹ *H. Hoping* fordert in diesen Fällen ebenfalls eine sakramentale Beauftragung entsprechend der seelsorglichen Zuständigkeit.⁷² Gerade der therapeutische und individuelle Charakter der Feier der Versöhnung Einzelner spricht für eine enge Anbindung an die begleitenden Seelsorger. Im Gegensatz zum stark ekklesial ausgerichteten Bußsakrament in einer gemeinschaftlichen Feier könnte das individuell praktizierte Bußsakrament auch einen individuellen 'Spender' nahelegen.⁷³ Nach ihren Möglichkeiten leisten Diakone in Begleitungsgesprächen bereits einen präsakramentalen Dienst, der einerseits dem Anliegen vieler Begleiteten entspricht⁷⁴, zum anderen aber auch eine Vielschichtigkeit und Stufung ekklesialer Buße wieder lebendig werden lässt.⁷⁵

Also wären auch im Bereich des Bußsakraments zwei Modelle denkbar. Die Beauftragung des im entsprechenden Seelsorgebereich selbstständigen Diakons oder die präsakramentale Gesprächsbegleitung oder geistliche Begleitung, die allerdings eine seelsorgliche Einbindung eines Presbyters notwendig macht. Wiederum liegt das Problem in der Beauftragung eines Diakons zum alleinigen Seel-

⁶⁸ Diakon G beschreibt eine solche liturgische Kooperation, wenn er als 'Heimatseelsorger' dem Krankenhauspfarrer in der Krankensalbung assistiert.

⁶⁹ Entsprechend andere Laiendienste.

⁷⁰ Vgl. Diakon C.

⁷¹ Vgl. im Besonderen Diakon J.

⁷² Vgl. *H. Hoping*, Diakonie als Aufgabe 39.

⁷³ K. Koch beschreibt dies anhand der laikalen Mönchsbeichte in den Kirchen des Ostens. Vgl. *K. Koch*, *Leben erspüren* 157.

⁷⁴ Vgl. die Einschätzung von Diakon C.

⁷⁵ Vgl. *K. Koch*, *Leben erspüren* 174.

sorger für einen bestimmten Seelsorgebereich.⁷⁶ Die von Diakon J beschriebenen Vorzüge eines lebenserfahrenen und familienerprobten Diakons könnten in beiden Fällen fruchtbarer Gesprächshintergrund sein. Dies wäre im zweiten Modell noch um die zölibatäre Erfahrungswelt erweitert, was freilich die psychische und spirituelle Festigkeit der Zölibatären voraussetzen würde.⁷⁷

12.1.3 *Vorsteherdienst in der Messe*

Schließlich ist auch die Option nach dem Vorsteherdienst in der Messfeier aus einer Zuordnung des Diakonates an das Bischofsamt und aus der damit verbundenen diakonalen Eigenständigkeit begründbar. Bei den interviewten Diakonen ist jedoch diese Argumentation eines diakonalen Vorsteherdienstes in der Eucharistie nur vereinzelt anzutreffen.⁷⁸

In der theologisch-theoretischen Diskussion allerdings ist die Frage nach einem diakonal-diakonisch legitimierten Vorsteherdienst in der Messe konsequente Forderung eines eigenständigen und vom Presbyterat unabhängigen Amtes.⁷⁹ Doch wird auf der anderen Seite gleichfalls die Problematik eines solchen Argumentierens gesehen. Diakone, die in ihren Bereichen zu stark an der presbyteralen Vollmacht partizipieren, sind nicht nur 'Quasi-Presbyter', sie verhindern auch die Eigenprofilierung und die Identitätsfindung des Diakonates als ein eigenwertiges ekklesiales Amt.⁸⁰ Das Streben nach Eigenständigkeit in Unabhängigkeit zum Presbyterat und in einer direkten Zuordnung zum episkopalen Amt entpuppt sich bei genauer Betrachtung als dessen Gegenteil. Es ist zu fragen, ob die Präfe-

⁷⁶ Darüber hinaus zeigt sich in der Feier der Buße aber auch eine liturgische Problematik. Der individuelle Charakter in der 'Feier der Versöhnung Einzelner' legt beinahe noch stärker als in der Krankensalbung die Verbindung zum vertrauten Gesprächspartner nahe. Der ekklesiale Charakter im Bußsakrament ist dabei zu stark in den Hintergrund getreten.

⁷⁷ Vgl. hierzu die von Diakon J geäußerten Zweifel hinsichtlich presbyteraler Kommunikationsstörung durch zölibatäre Lebensweise.

⁷⁸ Vgl. die Diakone L und O. – Häufiger dagegen begegnet die Bereitschaft aufgrund des Mangels an Presbytern in den presbyteralen Dienst zu wechseln. Vgl. die Diakone C, M, Q und J. – Diakon J bewertet den Diakonats in seiner derzeitigen Form nur als Vorstufe zum Presbyterat. Zu verändernde Zulassungsbedingungen zum Presbyterat lassen, seiner Meinung nach, den Diakonats auch wieder verschwinden. – Allein Diakon K möchte die Vollmacht zum eucharistischen Vorsteherdienst aus dem gemeinsamen Priestertum abgeleitet wissen.

⁷⁹ Vgl. T. Raiber, Für ein neues Verständnis 17: „Als Leiter der diakonischen Gemeinde steht es dem Diakon grundsätzlich zu, innerhalb dieser Gruppe auch die Sakramente der Buße und der Krankensalbung zu feiern. Dies gehört zu seinem Handwerkszeug als geweihter Amtsträger. Als Überbringer der Eucharistie ist der Diakon darauf angewiesen, daß in der Ortsgemeinde regelmäßig Eucharistie gefeiert wird. Trifft dies nicht zu, so besteht für diesen Ausnahmefall die Möglichkeit, daß der Diakon selbst die Eucharistie feiert. Dies wird durch can. 1248 § 2 abgedeckt und durch die Tradition, daß in der Urkirche Diakone ebenfalls bei Abwesenheit des Gemeindeführers und Priesters die Eucharistie gefeiert haben.“ – Diakonale Leitung der Eucharistie in der frühen Kirche ist allerdings nur durch deren Verbot bekannt (vgl. Synode von Arles 314 n. Chr.). Es handelte sich dabei folglich um einen Missstand.

⁸⁰ Vgl. A. Weiß, Der Ständige Diakon 259f.

rierung eines starken Bezugs von Diakonat zum Episkopat über die amtstheologische Bedeutung hinaus zu einer Eigenprofilierung und Unabhängigkeit des Diakons zum Presbyter führen kann oder im Blick auf autonome diakonale Arbeitsbereiche kategorial oder innerhalb parochialer Struktur folgerichtig zum Presbyterat führen würde.

Will man die personellen Defizite im presbyteralen Amt beheben, gilt es den Blick allein auf den Presbyterat zu richten. Das Problem fehlender Presbyter wird mit der Hineinnahme von anderen Ämtern und Diensten in presbyterale Aufgaben nicht behoben, sondern nur kaschiert. Dies wäre auch in Bezug auf die konkrete Spannung von pastoralen Anforderungen und amtlichen Grenzen im diakonalen Dienst und für die Befreiung zur eigenen Identitätsfindung der Diakone wichtig.

12.2 Ableitung und Zuordnung zum presbyteralen Dienst

Liest man die Canones 1008 und 1009 im CIC 1983, lässt man die Revision des Katechismus der Katholischen Kirche im Jahr 1997 außer Acht⁸¹ und blickt man auf die zwei römischen Dokumente über den Ständigen Diakon von 1998⁸², entdeckt man eine dort vorgenommene amtstheologische Einordnung des Diakonates, die eine direkte Zuordnung des Diakons zum Bischof und eine amtliche Gleichstellung des Diakonates mit dem Presbyterat in unterschiedlicher Funktionalität allein aufgrund pastoraler Anforderung legitimieren kann. Die Teilhabe des Diakons an den `munera docendi, sanctificandi et regendi` „in persona Christi Capitis“⁸³ stärkt den Diakonat in seiner Teilhabe an amtlicher Leitungsfunktion. Auf dieser Grundlage wäre ein `presbyteraler Diakonat` für bestimmte Seelsorgebereiche denkbar. Dann wäre auch die Vorsteherfrage in der Feier der Buße, der Krankensalbung und der Eucharistie nicht grundsätzlich ausgeschlossen.

Wie in der systematischen Annäherung dargelegt⁸⁴, steht dieser Bewertung des ekklesialen Amtes aber eine Dreigliedrigkeit entgegen, wie sie in *Lumen Gentium* 29 auch für den nach dem II. Vatikanum wiedererrichteten Diakonat festgehalten ist. Aufgrund dieser Trennung von `sacerdotium` und

⁸¹ In der Neuauflage von 1997 wurde KKK 875 verändert und der starke Bezug zu can. 1008 CIC 1983 (noch in KKK 1581) zugunsten einer Anlehnung an LG 29, einer Trennung von `sacerdotium` und diakonales `ministerium`, beseitigt. – Vgl. hierzu Abschnitt A, Kapitel 4.1.5.

⁸² Die Einführung zur `Ratio Fundamentalis` und zum Direktorium für den Dienst und das Leben der Diakone (vgl. *Kongregation für das katholische Bildungswesen u.a.*, Gemeinsame Erklärung und Einführung, Einführung 1) ordnet den Diakon der Amtsvollmacht `in persona Christi capitis` zu, wobei das Direktorium selbst stärker von einer Stufung ausgeht (vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 22f.).

⁸³ Can. 1008 CIC 1983.

⁸⁴ Vgl. Abschnitt B.

‘ministerium’ ist der diakonale Anteil am ekklesialen Amt ‘in persona Christi capitis’ fraglich und wird in der amtstheologischen Diskussion auch mit Vorsicht betrachtet.⁸⁵ Wird dieses theologische Modell einer gestuften Dreigliedrigkeit zugrunde gelegt, lässt sich eine diakonale Leitungsfunktion in der Liturgie nur schwerlich legitimieren.⁸⁶ „Dies bedeutet keineswegs eine Abwertung des diakonalen Dienstes, sondern vielmehr eine Aufwertung, weil nur so die Eigenständigkeit des Diakonats wirklich zur Geltung kommt.“⁸⁷

Folgerichtig bevorzugen die liturgischen Ordnungen bei diakonaler Leitungsfunktion eine Ableitung und Vertretung presbyteraler Gemeindeführung und keinen diakonalen Leitungsdienst ‘per se’.⁸⁸ Dem Diakon gebührt durch seine amtliche Teilhabe die primäre Stellvertreterschaft⁸⁹, doch ist die Vollmacht zum liturgischen Leitungsdienst aufgrund der diakonalen Teilhabe am gemeinsamen Priestertum gegeben.⁹⁰ Deshalb sind liturgische Unterscheidungen, die den Ritus betreffen, zwischen diakonaler und laikaler Leitungsververtretung wenig sinnvoll⁹¹ und widersprechen dem liturgischen Eigenwert von Zeichen und Symbolen und einer liturgischen Dramaturgie insgesamt. Dies gilt z.B. für die von den Diakonen P und O in den Interviews geforderte Beschränkung der Kommunionfeier und der Verwendung von Weihrauch auf Wort-Gottes-Feiern mit dem Diakon als Leiter – quasi als diakonales Spezifikum. Bezüglich der Gesten und der liturgischen Gruß- und Segensformen wird allerdings zwischen amtlicher und laikaler Stellvertretung unterschieden. In Abgrenzung zum Presbyter unterscheidet sich der Diakon nur durch die Gewänder.⁹²

⁸⁵ Vgl. die Kapitel 4 und 7.

⁸⁶ Vgl. *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 8: „Bischof und Priester als ordinierte Vorsteher stellen sakramental die besondere Gegenwart des Herrn als Haupt der Kirche dar. Dieser Dienst drückt in seiner Prägung durch das Sakrament der Weihe aus, daß die gottesdienstliche Versammlung nicht aus sich selbst, sondern aufgrund der Verheißung und Wirksamkeit des erhöhten Herrn zustandekommt.“ – Vgl. auch *T. Stubenrauch*, *Wer ist Träger der Liturgie?* 108.

⁸⁷ *T. Stubenrauch*, *Wer ist Träger der Liturgie?* 109.

⁸⁸ Während der CIC 1983 auf den Zusatz ‘bei Abwesenheit des Priesters’ bezüglich diakonaler Leitungsfunktion verzichtet, ist der Zusatz im danach veröffentlichten römischen *Benedictionale* vorhanden (vgl. *Ordo Benedictionum* 18). – Vgl. auch *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 14: Bei Abwesenheit des Priesters „darf mit Zustimmung des Pfarrers ein Diakon die entsprechenden Feiern einer Gemeinde übernehmen, etwa am Aschermittwoch, am Palmsonntag oder am Erntedankfest. Es ist auch zu empfehlen, daß er eine von ihm geleitete sonntägliche Wort-Gottes-Feier mit der Segnung und Aussprengung des Weihwassers (Taufgedächtnis) eröffnet.“

⁸⁹ Vgl. *Kongregation für den Klerus*, *Direktorium für den Dienst* 41.

⁹⁰ Vgl. *R. Kaczynski*, *Gottesdienstleitung* 864f.

⁹¹ Vgl. hierzu *R. Kaczynski*, *Gottesdienstleitung* 871f.

⁹² Eine Unterscheidbarkeit um der Eigenständigkeit der Ämter willen postuliert B. Fischer. – Vgl. *B. Fischer*, *Der liturgische Dienst* 10. – Ebenso *H. Brakmann*, *Zum Dienst des Diakons* 158. – Ob allerdings die begriffliche Unterscheidung der deutschen Bischöfe bezüglich sazerdotalem ‘Vorsteherdienst’ und diakonaler und lai-

Diakonales Handeln in einer liturgischen Feier unter Leitung des Bischofs ist aus amtlicher Perspektive (der Episkopat als das zentrale Leitungsamt⁹³) und aus liturgie-dramaturgischer Perspektive (liturgischer Leitungsdienst koordiniert und orientiert die Feier⁹⁴) klar dem Vorsteher zugeordnet. Analog muss es sich in den Liturgien verhalten, denen ein Presbyter in Stellvertretung für den Bischof vorsteht. Die liturgische Präsenz des Diakons ordnet sich dem Vorsteherdienst zu, auch wenn das vermittelnde Handeln des Diakons stärker an der Feiergemeinde orientiert ist.⁹⁵ Für diese wirklich eigenständige – weil nicht presbyterale – Rolle des Diakons in der Liturgie unter sazerdotaler Leitung ist es notwendig, dass sie von Diakonen auch wahrgenommen wird. So trägt es wenig zur Eigenständigkeit des Diakons bei, wenn er in seinen liturgischen Aufgaben nur selten agiert und meist von einem Presbyter oder Laien `vertreten` werden muss. Gerade die in den Interviews zu Tage tretende Angst der Diakone vor häufiger Assistenz in der Messe muss unter diesem Gesichtspunkt kritisch beurteilt werden.⁹⁶ Hier spielt die Aus- und Fortbildung der Diakone eine wichtige Rolle, in der die Angst einer klaren liturgischen Option genommen⁹⁷ und eine funktionale Engführung auf bestimmte diakonale Handlungsfelder vermieden werden muss.⁹⁸ „Umgekehrt muß aber auch gelten, daß bei Mitwirkung von Diakonen andere, z.B. Konzelebranten, nicht deren besondere Dienste übernehmen

kaler `Leitung` dienlich und klärend ist, bleibt dahingestellt. Vgl. *Zum gemeinsamen Dienst berufen* 3. – Zur Begründung dieser unterschiedlichen Begriffsnutzung vgl. *F. Kohlschein, Zur Situation des liturgischen Dienstes* 168-193.

⁹³ Vgl. *Zeremoniale für die Bischöfe* 119.

⁹⁴ H. Rennings spricht von den Aufgaben der Moderation, Integrierung und des im Vorsteherdienst zu leistenden Bedeutungstransfers. Vgl. *H. Rennings, Der Priester als Vorsteher* 139-142.

⁹⁵ Vgl. dazu die diakonale Aufgabe, Anwalt der Gemeinde zu sein (besonders Diakon E).

⁹⁶ Diese Angst zeigt sich auch in der Reaktion G. Königs auf die Aufforderung zur täglichen Eucharistie im Direktorium für den Dienst der Diakone (vgl. *Kongregation für den Klerus, Direktorium für den Dienst* 54): „Wenn der Diakon täglich als Diakon an der Eucharistie teilnehmen soll[,] haben wir den liturgischen Diakon.“ *G. König, Direktorium* 26.

⁹⁷ Es ist z.B. erstaunlich, wie ängstlich Diakon C das liturgische Agieren eines Diakons seiner Gemeinde in Vorbereitung auf den presbyteralen Dienst bewertet und vermehrte Optionen der Gemeinde nach diakonaler Präsenz in der Messfeier befürchtet.

⁹⁸ So lässt die negative Bewertung der Liturgie durch Diakon R auf eine enggeführte diakonale Prägung schließen. Auch die differierende Bewertung der Liturgie zwischen hoher persönlicher Wertschätzung bei der Mehrzahl der interviewten Diakone und einer Unterordnung und -bewertung des liturgischen Handelns im Rahmen ihres diakonalen Dienstes zeugt von einer Prägung, die die Rolle der Liturgie den anderen Vollzügen unterordnet. Dass z.B. Diakon C dennoch stark liturgisch agiert und dies häufig im Interview rechtfertigt, zeigt die in Wirklichkeit notwendige Vernetzung und Verzahnung der seelsorglichen Vollzüge.

sollen.⁹⁹ Die *Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch* sieht auch nur bei Abwesenheit des Diakons presbyterale Vertretung vor.¹⁰⁰

Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch die Bewertung des Diakonates in Vorbereitung auf den Presbyterat. Die Beurteilung, die dem 'Durchgangsdiaconat' eine entwertende Wirkung für den Ständigen Diakonats bescheinigt, hat dort ihre Berechtigung, wo Priesteramtskandidaten einen möglichst kurzen Diakonats durchlaufen.¹⁰¹ Über die rechtlich festgelegten sechs Monate hinaus müsste auch für Priesteramtskandidaten ein erlebbarer Diakonats ermöglicht werden, der dieses Amt als eigenwertige Erfahrung fruchtbar werden ließe. Nur dann kann der Diakonats „heilsame“ Erfahrung¹⁰² für zukünftige Presbyter und Episkopen einerseits und stärker Hilfe als Schaden für ein diakonales Eigenprofil andererseits sein.¹⁰³

12.2.1 *Diakonaler Dienst in der Messe*

Der Fokus auf die Feier der Messe legt sich bei der Frage nach diakonaler Zuordnung zum presbyteralen Leitungsdienst nahe. In der eucharistischen Handlung ist, mit Ausnahme der vereinzelt geäußerten diakonalen Vorsteheroption, die Zuordnung zum Presbyter am stärksten ausgeprägt und auch im tatsächlichen Handeln der Diakone am intensivsten zu beobachten. Dennoch liegt in der Ableitung bzw. Zuordnung des Diakons zur sazerdotalen Leitung auch eine klare Abgrenzung. Durch die Zuordnung ist er angebunden, aber nicht identisch mit dem Vorsteher. Er kann die Leitung nicht vertreten, wie dies z.B. bei anderen liturgischen Feiern möglich ist, oder in der Feier teilweise Vorste-

⁹⁹ E.J. Lengeling, *Der Diakon* 166. – Vgl. hierzu auch F.X. Arnold u.a. (Hgg.), *Die Diakone* 422.

¹⁰⁰ Vgl. AEM 160. – Dieser vertretende Presbyter trägt dann auch seine Amtsgewänder und nicht die diakonale Dalmatik (vgl. *Zeremoniale für die Bischöfe* 22; dazu auch W. Haunerland, *Sensus ecclesialis* 90; J. Weier, *Der Ständige Diakon* 106). Dies war bis zur nachkonziliaren Liturgiereform durchaus üblich, für die Eigenständigkeit diakonalen Dienstes aber wenig dienlich.

¹⁰¹ Vgl. H. Büsse, *Der Ständige Diakonats* 245. – Vgl. auch D. Reiningger, *Diakonats der Frau* 628. – Der Dienst des Diakons ist in den vom Kirchenrecht vorgeschriebenen 6 Monaten (mindestens) bis zur Presbyterweihe wohl nicht zu erfassen, will man ihn auch nur ein wenig ernst nehmen. Vgl. can. 1031 § 1 CIC 1983. – Hoping verweist auf die 'United Methodist Church', welche episkopal verfasst und mit einem dreigliedrigen Amt ausgestattet ist. Die Zulassung zum Presbyterat setzt dort nicht den Diakonats zwingend voraus. Vgl. H. Hoping, *Diakonats der Frau* 282. – Interessant ist hier auch die Sicht Haukes: „In der priesterlichen Gnade ist die diakonische enthalten. Dies würde übrigens auch dann gelten, wenn Weihekandidaten unmittelbar die Priesterweihe empfangen und das Diakonats »überspringen« würden (ähnlich wie manche römischen Diakone in der alten Kirche unmittelbar die Bischofsweihe empfangen und dabei den Presbyterat ausließen).“ M. Hauke, *Das spezifische Profil* 112.

¹⁰² Vgl. B. Fischer, *Der liturgische Dienst* 5. – Fischer selbst berichtet noch von der wenig hilfreichen Erfahrung seines Kurzzeit-Diakonates. Vgl. *ebd.* 6.

¹⁰³ In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, dass der Ständige Diakonats nicht als versteckter Zugang zum Presbyterat 'missbraucht' wird. Vgl. *Kongregation für den Klerus*, *Direktorium für den Dienst* 5.

heraufgaben¹⁰⁴ übernehmen. Seine Rolle ist von einer Eigenständigkeit, die seinen Dienst als etwas Zusätzliches erfahren lässt. Daher ist es umgekehrt für die diakonale Eigenprofilierung ungünstig, wenn der Vorsteher diakonale Aufgaben stellvertretend für einen abwesenden Diakon übernehmen muss (z.B. die Verkündigung des Evangeliums).¹⁰⁵ Die aktualisierte *Institutio Generalis* im Römischen Messbuch von 2002 hält deshalb den Diakon noch deutlicher dazu an, seinen liturgischen Dienst in der Messe auszuüben.¹⁰⁶ *B.J. Hilberath* spricht sogar von diakonaler „Konzelebration“ und „dualer Leitung“ in der Messfeier, um die Eigenständigkeit und die Notwendigkeit diakonalen Handelns zum Ausdruck zu bringen.¹⁰⁷ Die Messfeier als „Schnittlinie der drei Grundvollzüge einer christlichen Gemeinde“¹⁰⁸, in der das Leben der Menschen im Sakrament mit Christus verbunden ist¹⁰⁹ und die deshalb „Quelle und [...] Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11) ist, muss auch für den Dienst des Diakons Mitte seines Handelns sein.¹¹⁰

Dabei gilt für den diakonalen Dienst (wie für den Vorsteherdienst¹¹¹) im eucharistischen Geschehen eine doppelte Blickrichtung in Bezug auf seelsorgliche Handlungsstrukturen. Der Diakon muss ein-

¹⁰⁴ Mit Ausnahme der Homilie. Vgl. Kapitel 12.1.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu die Ausführungen im vorangegangenen Kapitel 12.2.

¹⁰⁶ Vgl. IGMR 2002, 116. – J. Nebel schreibt mit Blick auf die neue Institutio: „Insgesamt erscheint sein Amt viel deutlicher in seiner Eigenständigkeit gegenüber dem Zelebranten ausgedrückt.“ *J. Nebel, Die Editio typica tertia* 268. – Vgl. hierzu die schwächere Formulierung in der AEM 78: „In jeder Form der Feier kann ein Diakon seinen Dienst ausüben.“ – Schon Lengeling wollte die AEM an dieser Stelle appellativer verstanden wissen. Vgl. *E.J. Lengeling, Der Diakon* 166. – Ähnlich äußerte sich auch *J. Weier, Der Ständige Diakon* 158: „Wohl kaum ein Priester wird bei der sonntäglichen Eucharistiefeier auf einen Organisten, einen Lektor und auf Ministranten verzichten wollen. Aber auf einen Diakon glauben viele verzichten zu können. Um der Intention der Liturgie-Konstitution gerecht zu werden, ist es notwendig, daß kein Bischof und auch kein Priester bei den Hauptgottesdiensten an Sonn- und Feiertagen die Eucharistie ohne Mitwirkung eines Diakons feiert. [...] Wenn die Erkenntnis, daß zu einer sonntäglichen Eucharistiefeier die Mitwirkung eines oder auch mehrerer Diakone gehört, eine Erkenntnis, die in der frühchristlichen Zeit vorhanden war und auch heute noch in den Ostkirchen lebendig ist, wieder in das Bewußtsein aller eingeht, wird dem Ständigen Diakon nicht mehr das Selbstverständnis fehlen. Dann wird der Diakon eine Zukunft haben.“

¹⁰⁷ Vgl. *B.J. Hilberath, Zwischen Vision und Wirklichkeit* 128. – Vgl. auch *B.J. Hilberath, Das Amt* 216. Hilberath definiert hier das eigenständige »in persona Christi agere« des Diakons mit Blick auf das pro nobis et pro omnibus. – Zu einer behutsamen Verwendung des Begriffs 'Konzelebration' rät allerdings die römische Instruktion über einige Dinge bezüglich der Eucharistie vom März 2004. Vgl. *Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Redemptionis Sacramentum* 42.

¹⁰⁸ *B.J. Hilberath, Ordinationstheologische Leitlinien* 40.

¹⁰⁹ Vgl. *J. Stelzenberger, Karitas und Liturgie* 112: „Die Liturgie legt dabei das Elend der Menschen auf Patene und Kelch [...]. Man könnte die Eucharistie das Sakrament der Karitas nennen.“

¹¹⁰ Vgl. *J. Wittig, Das Aufgabenfeld der Diakone* 57; *H. Kramer, Die liturgischen Dienste* 366f.

¹¹¹ Vgl. *O. Fuchs, Ämter* 77: „Aber auch das *presbyterale* Amt steht mehr in einer ähnlichen Grenzgängerzone als man zunächst vermuten mag. In der neueren Homiletik geht es schon seit langem darum, die Alltagserfahrungen der Menschen aus ihrer gesellschaftlichen Situation heraus ernstzunehmen und mit den Inhalten des Glaubens zu vermitteln.“

bringen und austeilten.¹¹² In seine homiletische Tätigkeit fließen die Erfahrung seiner seelsorglichen Tätigkeit¹¹³ und die Erfahrung von Familie¹¹⁴ und ziviler Arbeitswelt ein; Erfahrungen, die er im Horizont biblischer Botschaft¹¹⁵ für das Leben der Gemeinde fruchtbar macht.¹¹⁶ Das manchmal stark eingeforderte diakonisch-caritative Profil diakonaler Homiletik weist hin auf den Diakon als eigenständigen ‚Leiter der Diakonie‘ und orientiert sich stärker an einer impliziten Zuordnung zum bischöflichen Dienst.¹¹⁷

Auch im diakonalen Gebetsdienst sind das Einbringen seelsorglicher Erfahrung, die Anliegen der seelsorglich Anvertrauten, die Sorgen und die Nöte der Menschen im Blick. Das Allgemeine Gebet, das explizit diakonischer Moment der Liturgie ist, ist ein Ort für den diakonalen Vermittlungsdienst. Mit der Gemeinde zusammen bringt der Diakon die Anliegen im Gebet vor Gott. Die interviewten Diakone respektieren mehrheitlich die gewachsenen Strukturen laikaler Beteiligung im Vortrag der Gebetsintentionen und bringen sich durch ergänzendes Gebet¹¹⁸ oder die Vorbereitung der Intentionen ein. Eine Ausschließlichkeit diakonalen Vortrags der Gebetsintentionen, wie es im byzantinischen

¹¹² Vgl. *K. Hemmerle*, Diakonat und Eucharistie 277.

¹¹³ Vgl. z.B. die Diakone A, C, E und K. – Besonders Diakon A würde dies gerne noch deutlicher und konkreter verwirklichen, scheut sich aber vor der Anonymität der gottesdienstlichen Gemeinde.

¹¹⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen von Diakon H. – Vgl. ebenso *B. Fischer*, Der liturgische Dienst 8.

¹¹⁵ Vgl. *O. Fuchs*, Ämter 74: „Das spezifische Lehr- und Predigtamt des Diakonats weiß dann um zwei Quellen der offiziellen Verkündigung: erstens die vergangenen Geschichten des Leidens und der Erlösung in der Offenbarung, in der Tradition, besonders die Geschichten der Bibel, und zweitens die Menschen in der Gegenwart, die leiden und ihrer Rechte beraubt sind und Solidarität beanspruchen.“

¹¹⁶ „Der Diakon verkündet das Wort des Herrn und verlängert es durch seine Auslegung in das Leben der Gemeinde.“ *B. Fischer*, Der liturgische Dienst 8. – Gerade mit Blick auf diese vernetzende und verzahnende Funktion homiletischer Verkündigung ist der Ausschluss anderer seelsorglicher Dienste (Pastoral- und Gemeindereferenten) von diesem wichtigen Dienst im zentralen gemeindlichen Geschehen anzufordern. Mit Blick auf den Diakon schreibt *M.B. Merz*, Gedanken zum Ständigen Diakonat 17: So „bereichernd es für sie und auch für eine Gemeinde sein mag, es steht dennoch vor einem doppelten Problemhorizont. Zum einen widerspricht es der (in der Auseinandersetzung um die sogenannte »Laienpredigt« von verschiedener Seite so betonten) theologischen Maxime, daß der Vorsteher der Eucharistiefeier selbst die Homilie hält; zum anderen ist damit eine unguete und unnötige bittere Erfahrung für jene (auch hauptberuflich in der Seelsorge tätigen und oft durch eine höchst qualifizierte Ausbildung ausgezeichneten) getauften und gefirmten Frauen und Männer ausgelöst, denen dieser Dienst an der Gemeinde versagt ist.“

¹¹⁷ Vgl. z.B. *H. Pompey*, Der Diakon 84. – Es zeigt sich aber gerade in der Konkretion dieses Anspruchs, dass die Bandbreite diakonaler Verkündigung entsprechend seelsorglicher Situation größer ist und diakonisch vorgeprägte Diakone den Begriff der Diakonie ihrem Erfahrungshorizont entsprechend erweitert interpretieren. Vgl. hierzu Abschnitt C, Kapitel 10.2. – Ähnlich erweitert interpretiert *W. Kasper* den Begriff Diakonie in Bezug auf diakonalen Verkündigungsdienst. Vgl. *W. Kasper*, Der Diakon 22. – Gegen eine diakonische Engführung diakonalen Verkündigungsdienstes wendet sich *H. Hoping*. Vgl. *H. Hoping*, Der Ständige Diakonat 402.

¹¹⁸ Vgl. Diakon M.

Ritus praktiziert wird¹¹⁹, ist in der nachkonziliaren Tradition des römischen Ritus nicht gegeben und auch in der liturgischen Ordnung nicht intendiert.¹²⁰ Was in der liturgischen Realität aber kaum zur Wirkung zu kommen scheint, ist das sichtbare Mithineinnehmen der Anliegen in die Bereitung des Altars zur Eucharistie, wenn in der Gabenprozession die Gaben der Gemeinde dem Diakon überreicht werden können.¹²¹ Auch eine implizite Mithineinnahme der Anliegen durch das Altarbereiten, das in das Darbringen der Gaben vor Gott mündet¹²², wird von den handelnden Diakonen so nicht reflektiert und vollzogen.

Anders verhält es sich im Eucharistischen Hochgebet. Als zentrales Gebet der Eucharistie ist es ein liturgisches Geschehen, bei dem der Diakon durch seine Stellung am Altar seine Gebetsvermittlung deutlich macht. Die interviewten Diakone haben gerade diese Brückenfunktion zwischen der Gemeinde und dem eucharistischen Geschehen, also ihre diakonale Eigenständigkeit in klarer Zuordnung zum Vorstedherdienst unterstrichen.¹²³ Um diese Brücke deutlich werden zu lassen, plädieren die Diakone zum Teil für eine Stellung neben, statt hinter dem Vorsteher.¹²⁴ Eine Verwechslung mit konzelebrierenden Presbytern müsste um der vermittelnden Funktion des Diakons willen dabei aber vermieden werden. Der Vorschlag *B. Lunglmayrs*, den Diakon seitlich des Altars zu plazieren, hat sowohl die Vermittlung, wie auch die Abgrenzung zu presbyteralen Konzelebranten im Blick.¹²⁵ Die

¹¹⁹ Im byzantinischen Ritus ist der Diakon audiovisuell, durch Vortrag und Stellung vor der Ikonostase, Gebetsvermittler. Vgl. Diakon J.

¹²⁰ Vgl. AEM 47 – Weber plädiert für die Ausschließlichkeit diakonalen Vortrags der Gebetsintentionen, was durch die AEM aber nicht gedeckt ist. Vgl. *H.J. Weber*, Der Dienst des Diakons 380. – Vgl. auch *G. Fuchs*, Offen für das, was die Menschen bewegt? 14. Guido Fuchs kann sich dabei auf die Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz berufen, die dem Diakon den Vorrang gibt und dies mit seinem „karitativen Dienst“ begründet. Vgl. *Der liturgische Dienst des Diakons* 20.

¹²¹ Vgl. AEM 49. – Diakon P, der eine ausgefaltete Gabenprozession regelmäßig praktiziert hatte, musste dies aus logistischen Gründen wieder einstellen (vgl. Abschnitt C, Kapitel 9.2.6.1). Ansonsten begegnet man einer bewusst gestalteten Gabenbereitung nur bei besonderen Gottesdiensten (vgl. Diakon M) oder in Sondergemeinden (vgl. das Handeln der Diakone A und G in Gottesdiensten mit Behinderten).

¹²² Vgl. *H.J. Weber*, Zur theologischen Ortsbestimmung 116; ähnlich *B. Lunglmayr*, Der Diakonat 93: „Der Diakon könnte dann auch bei der Gabenbereitung gemeinsam mit Vertretern der Gemeinde die Gaben, den »Alltag« des gemeindlichen Lebens, zum Altar bringen und sie bei der Kommunion verwandelt wieder austeilen.“ – Für die östlichen Riten belegt Brakmann im ersten Jahrtausend die alleinige Gabenprozession durch den Diakon in Verbindung zur diakonalen Aufgabe der Gebetsvermittlung. Erst ab der Wende zum zweiten Jahrtausend wird zunehmend der Presbyter beteiligt. Vgl. *H. Brakmann*, Zum Dienst des Diakons 148f.

¹²³ Vgl. Abschnitt C, Kapitel 9.2.6.2. – Ob es dabei sinnvoll wäre, dass der Diakon in den Interzessionen auch von ihm vertretene und repräsentierte Gemeindegruppierungen nennen sollte, wie dies Diakon L fordert, mag eigens zu diskutieren sein. Primär ist es diakonale Aufgabe, die Anliegen dieser Gruppierungen ins gemeinsame eucharistische Beten mit hineinzunehmen, was keinen Vortrag erfordert.

¹²⁴ Vgl. *ebd.* – In den Interviews argumentieren die Diakone aus ihrer Stellvertreterschaft heraus. Inwieweit dabei auch Konkurrenzdenken dem Vorsteher gegenüber mitschwingt, wird nicht deutlich.

¹²⁵ Vgl. *B. Lunglmayr*, Der Diakonat 93.

aus dem *Caeremoniale Episcoporum*¹²⁶ in der *Institutio Generalis* des Römischen Messbuchs von 2002 übernommene Vorschrift, der Diakon kniee von der Epiklese bis zur anamnetischen Akklamation nach den Einsetzungsworten, ist sowohl für die vermittelnde Funktion des Diakons, wie auch für die Gesamtwahrnehmung des Hochgebets als Gebetseinheit wenig hilfreich.¹²⁷ Unterschiedlich wird in diesem Zusammenhang sowohl in der liturgischen Ordnung als auch im liturgischen Erleben der diakonale Aufruf zur anamnetischen Akklamation bewertet. Während die römische Ordnung den Ruf „Geheimnis des Glaubens“ dem Vorsteher zuweist¹²⁸, spricht das deutsche Messbuch von einer diakonalen Aufgabe.¹²⁹ Die Mehrheit der interviewten Diakone empfindet diese Aufgabe als einen punktuellen, aber wichtigen Beitrag zur diakonalen Brückenfunktion im Hochgebet: Die Gemeinde wird aktiv in das liturgische Geschehen mit hineingenommen und an zentraler Stelle an ihre Subjekthaftigkeit erinnert. Der Diakon ist Vermittler zwischen der Gemeinde und dem zentralen Geschehen am Altar und verweist auf den zentralen Glaubensgehalt der Eucharistie.¹³⁰ Diakon J allerdings hat Probleme mit dieser diakonalen Funktion, da sie nach seinem Empfinden das stellvertretende Gebet des Diakons unterbricht und der personale Wechsel vom Vorsteher zum Diakon für die Fei ergemeinde eher verwirrend als vermittelnd sei.¹³¹

Die zweite Blickrichtung diakonalen Handelns in der Eucharistie, das Austeilen, wird vor allem durch die Beteiligung an der Kommunionausteilung deutlich. Schon beim Brotbrechen, der ersten Symbolhandlung des `Sich-Verschenkens`¹³² Christi, kann der Diakon beteiligt sein.¹³³ Die Kommunionausteilung findet ihre Fortsetzung, wenn der Diakon über die versammelte Gemeinde hinaus die

¹²⁶ Vgl. *Caeremoniale Episcoporum* 155.

¹²⁷ Vgl. IGMR 2002, 179.

¹²⁸ Vgl. *Kongregation für den Gottesdienst*, De diaconi monitionibus.

¹²⁹ Vgl. *Die Feier der Gemeindemesse* 116; *Zeremoniale für die Bischöfe* 155.

¹³⁰ „Der Diakon weist hin auf das je Größere – Geheimnis des Glaubens. Und er tritt ein in die Bewegung der Verherrlichung, welche die Kirche durch, mit und in Christus dem Vater darbringt im Heiligen Geiste – Emporhalten des Kelches.“ K. Hemmerle, *Diakonat und Eucharistie* 277.

¹³¹ Seine auffällig kontrastierende Bewertung dieser diakonalen Aufgabe könnte mit seinem Erfahrungsfeld der byzantinischen Liturgie in Zusammenhang stehen. Im byzantinischen Ritus tritt die ansonsten sehr stark vermittelnde Funktion des Diakons (vgl. der diakonale Vortrag der Ektenien) in den Hintergrund. Der Diakon tritt im eucharistischen Hochgebet in den Dialog mit dem Vorsteher und nicht mit der Gemeinde, ist folglich dichter im Gebetsduktus integriert als in der römischen Tradition. Vgl. *Liturgikon* 455-462.

¹³² Vgl. Diakon A.

¹³³ Vgl. IGMR 2002, 83. – Vgl. hierzu J. Nebel, *Die Editio typica tertia* 287. – Dies wurde bereits 1983 von B. Fischer postuliert. Vgl. B. Fischer, *Der liturgische Dienst* 9.

Eucharistie zu den kranken Gemeindemitgliedern bringt.¹³⁴ Dieser Dienst wird, auch wenn er noch nicht verwirklicht ist, zumindest als Option von den interviewten Diakonen als sehr wichtig erachtet. Auch über den Kommunionsspendendienst hinaus formulieren Diakone ihre austeilend-vermittelnde Funktion am Ende der Messfeier, wenn sie – ausgehend vom Entlassruf – nach dem liturgischen Geschehen bewusst mit Gemeindemitgliedern im kommunikativen Austausch bleiben, um so die Brücke von der Eucharistie in den Alltag hinein zu schlagen.¹³⁵

Einbringen und Austeilen als eine eucharistische Handlungsmaxime kann sich besonders im diakonalen Dienst der Vermittlung verwirklichen. Der Dienst des Diakons steht somit in der zentralen 'pascha'-Wirkung eucharistischen Geschehens¹³⁶ und hat deshalb bei einem bewussten¹³⁷ und für die Gemeinde wahrnehmbar stringenten und regelmäßigen Vollzug eine wichtige Bedeutung. Die falsche Scheu vor diakonaler Überpräsenz¹³⁸ ist aus dieser Sicht zugunsten regelmäßiger Assistenz (dies gilt besonders für die sonntägliche Gemeindeversammlung) zu überwinden. Diakonale Assistenz in der Messe kann so Hilfestellung leisten, Eucharistie als 'Mitte', als 'culmen et fons' zu erleben.

12.2.2 *Diakonaler Dienst bei den Kasualien*

Eine besondere Situation für den liturgisch Handelnden stellt sich bei den sogenannten Kasualien durch eine von Fall zu Fall höchst unterschiedliche Feiergemeinde. In viel höherem Maß als bei der Messfeier ist mit weniger stark sozialisierten Mitfeiernden zu rechnen¹³⁹, deren Anliegen an die Liturgie zudem durch einen konkreten Anlass (Geburt, Heirat oder Tod von Menschen) stark individuell bzw. persönlich geprägt werden. Deshalb formulieren Diakone gerade hier ihre Stärken, die ihnen

¹³⁴ Vgl. B. Fischer, Der liturgische Dienst 9; J. Weier, Der Ständige Diakon 110. – Dieser liturgische Dienst des Diakons ist auch in der kirchlichen Tradition gut nachvollziehbar, gehört also zu den traditionell-originären diakonalen Aufgaben. Vgl. W. Kasper, Der Diakon 22.

¹³⁵ Diakon T benennt seine bewusste Gesprächsbereitschaft nach der sonntäglichen Eucharistie und Diakon J berichtet vom kommunikativen Verteilen des Antidoron in der byzantinischen Liturgie.

¹³⁶ „Aus [dem] Spannungsfeld menschlicher Existenz und Geschichte erwächst die Gabe, die in der Eucharistie verwandelt wird, und, ausgeteilt an den Menschen, ihn durchdringend und formend von innen her, wirkt Eucharistie zurück in dieses Lebensfeld. Die Verwandlung der Gabe wird zur Verwandlung des Menschen, die Verwandlung des Menschen zielt auf Verwandlung der Welt.“ K. Hemmerle, Diakonat und Eucharistie 276.

¹³⁷ Die von Diakon K beschriebene 'pascha'-Wirkung für eine Frau, die durch seine Einladung zum Kommunionshelferdienst ihre persönliche Hemmnis überwinden konnte, ist ein interessantes Beispiel, aber auch ein Einzelfall, dem mit großer Sensibilität zu begegnen ist.

¹³⁸ Sie ist explizit bei den Diakonen Q und R, implizit auch bei Diakon C zu beobachten. Vgl. Anm. 97f.

¹³⁹ Die Tatsache, dass 'passagerituelle Dienstleistungen' (vgl. M.N. Ebertz, Diakonische Riten 127) im Vergleich zur zentralen kirchlichen Liturgie der Eucharistie weniger schnell an gesellschaftlicher Akzeptanz verlieren

durch Familien- und Berufserfahrung oder Lebenserfahrung aufgrund ihrer `viri probati'-Situation zu eigen sind.¹⁴⁰ Sowohl die Erfahrungen als auch die persönliche Nähe, die durch gemeinsame Lebensfelder, wie Familie oder Beruf, gegeben ist, bringen Anknüpfungspunkte und eine gemeinsame Sprach- und Verstehenswelt in der Vorbereitung¹⁴¹ und in der liturgischen Durchführung.¹⁴² Die Verkündigung, der Vollzug der Riten und die Gesamtgestaltung sind daher nach Meinung der Diakone in ihrer Verantwortung besonders authentisch.¹⁴³ Hinzu kommt in vielen Fällen noch das Motiv seelsorglicher Zuständigkeit, wenn Diakone bedingt durch ihre Erfahrung auch diesen Bereichen seelsorglich zugeordnet sind (Familienseelsorge, Schulpastoral usw.). Dies macht den Diakon zur primären Bezugsperson. Deshalb ist diakonales Mitwirken bei Kasualien nicht nur wünschenswerte Ergänzung, sondern mit Blick auf die konkrete Fei ergemeinde wichtiger Bestandteil der liturgischen Feiern. Die in den Interviews häufig genannten Wünsche der (Tauf-) Eltern oder Brautpaare nach dem Diakon als Leiter der Sakramentenfeier belegen dies.

Auf der anderen Seite ist die ekklesiale Dimension, die zu diesen Gottesdienstformen wesensgemäß dazu gehört, nicht selten unterbelichtet.¹⁴⁴ Dies ist sowohl bei kirchlich weniger beheimateten Gemeindemitgliedern (Diakon H beklagt dies besonders in Bezug auf die Taufe)¹⁴⁵, eigenartigerweise aber auch bei manchen Diakonen und Presbytern zu beobachten.¹⁴⁶ Zum einen zeigt sich dies in der liturgischen Konkretion, wenn mit einer von der jeweiligen Familie allein getragenen Fei ergemeinde

(vgl. *ebd.* 120), fordert in diesen liturgischen Vollzügen besondere Sensibilität und eine breite Kenntnis unterschiedlicher Lebenswelten.

¹⁴⁰ Auch B. Fischer benennt diakonale Charismen, die aufgrund der Lebenserfahrung bei Kasualien von Vorteil sind: Geduld, Herzlichkeit und verständnisvolles Erbarmen. Vgl. B. Fischer, Der liturgische Dienst 10. – Fischer geht hier allerdings von einer vermittelnden Funktion des Diakons aus und beschreibt die Vorteile einer liturgischen Rolle, nicht einer Amtsstufe.

¹⁴¹ Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 30: „Zum Dienst der Diakone gehört auch die Vorbereitung der Gläubigen auf die Sakramente und die seelsorgerische Betreuung nach dem Gottesdienst.“

¹⁴² Vgl. z.B. Diakon F, der als Lehrer seinen ehemaligen Schülern in der Trauung assistiert und deren Kinder tauft; ähnlich die Diakone R und S als Begleiter von Jugendlichen.

¹⁴³ Vgl. insbesondere die Selbsteinschätzung individueller Gestaltung von Diakon K (Bildersprache in der Verkündigung und Verbindung von liturgischer und lebensgeschichtlicher Symbolik) und Diakon A.

¹⁴⁴ Vgl. K. Koch, *Leben erspüren* 110f.: „Sie sind vielmehr verdichtete und konkrete Selbstvollzüge der Kirche. Diesen gemeinschaftlichen, sozialen und kirchlichen Aspekt aller Sakramente gilt es gerade in der heutigen Situation zu betonen, in der die sakramentale Praxis nach wie vor heilsindividualistisch ausgerichtet ist und die ekklesiale Dimension der Sakramente zuwenig [sic!] zum Tragen kommt.“

¹⁴⁵ „Aus den Kirchenmitgliedern scheinen mehrheitlich ‘Kunden’ zu werden, die aus dem kirchlichen Panorama der Riten diejenigen aussuchen, die ihrem eigenen ‘Nutzen und Frommen’ und dabei vor allem der religiösen Bestätigung und Sakralisierung der familialen Identität dienen.“ M.N. Ebertz, *Diakonische Riten* 124.

¹⁴⁶ „Wir bieten den Service zur Geburt, zum Tod, zur Hochzeit, ohne dabei die Unerlässlichkeit der Gemeinschaft der Gläubigen, der Herausgerufenen, der »ecclesia« zu verdeutlichen. [...] Damit liegen wir wirklich im gesell-

dazu noch an sehr individuellen Orten z.B. die ekklesiale Initiation in der Taufe gefeiert wird. Diakon K, der ein Kind am Bach hinter dem elterlichen Haus tauft, stellt sich dieser Problematik nur bedingt. Er hat die Intention, dass sich die versammelte Feiergemeinde ihrer ekklesialen Verantwortung bewusst wird, indem er sich als Kirchenvertreter ganz integriert.¹⁴⁷ Bei einer Feiergemeinde aber, die aus persönlichen Gründen der Beziehung zusammenkommt, erfordert dies eine hohe Integrationsleistung des die Kirche dann vordergründig allein vertretenden Diakons.¹⁴⁸

Zum anderen richtet sich der Blick aber auch auf die Vorsteherfrage in diesen Feiern. Als das Zweite Vatikanische Konzil dem Diakon die Möglichkeit zum Vorsteherdienst in Taufe und Trauung eröffnete¹⁴⁹, war dies amtstheologisches Neuland.¹⁵⁰ Diese in außerordentlichen Fällen nicht an das ekklesiale Amt gebundenen sakramentalen Vollzüge¹⁵¹ stehen dem Diakon seither als ordentlichem Vorsteher zu.¹⁵² Was auf dem Hintergrund des Mangels an Presbytern in den nichteuropäischen Kontinenten ermöglicht wurde¹⁵³, führte in der diakonalen Realität der deutschen Kirche zu einem ekklesiologischen 'Ausdünnen' der sakramentalen Feiern.¹⁵⁴ Diakon O, der über Jahre flächendeckend in der Pfarrei alle Taufen übernommen hatte, ist sicher nur ein extremes Beispiel, doch berichten alle Diakone von ihrer Taufstätigkeit als einem der persönlichen 'Highlights' und beziehen dies auf ihren Vorsteherdienst.¹⁵⁵ Die ekklesiale Integrationskraft, die durch die Taufe geschehen soll, ist allein durch den Diakon nur bedingt leistbar, wenn der Gemeindevorsteher selbst als ekklesialer

schaftlichen Trend, allerdings nicht innerhalb der Botschaft vom Reich Gottes.“ *W. Stockburger, Der Diakon* 46.

¹⁴⁷ Deshalb verzichtet er häufig auf liturgische Gewänder und versucht viele aktiv zu beteiligen.

¹⁴⁸ Andere unter den interviewten Diakonen fordern die Integration der Taufe in die sonntägliche Eucharistie, um die ekklesiale Dimension deutlicher werden zu lassen und die Gesamtgemeinde stärker mit in die Verantwortung zu nehmen.

¹⁴⁹ Vgl. SC 68; LG 29.

¹⁵⁰ Vgl. *H. Brakmann, Zum Dienst des Diakons* 156.

¹⁵¹ Vgl. can. 861; 1112 CIC 1983.

¹⁵² Zum diakonalen Vorsteherdienst in der Taufe bzw. die diakonale Beteiligung an der Taufe in der Kirchengeschichte. Vgl. Abschnitt A, Kapitel 3.3.3.

¹⁵³ Vgl. Kapitel 3.

¹⁵⁴ Deshalb ist dem positiven Urteil Brakmanns mit Zurückhaltung zu begegnen, wenn er sagt: „Das Konzil und die Ausführung seiner Beschlüsse haben demnach nicht nur verfallene liturgische Aufgaben des Diakons sorgsam erneuert, sondern mutig das reformierte Amt zugleich mit neuen Vollmachten ausgestattet.“ *H. Brakmann, Zum Dienst des Diakons* 157.

¹⁵⁵ Deshalb klingt es eher optional als realistisch, wenn A. Heinz konstatiert: „So extrem ist der Priestermangel tatsächlich nicht, dass der ordinierte Vorsteher einer Gemeinde nicht mehr in der Lage wäre, in eigener Person zu tun, was eine seiner wichtigsten und schönsten Amtspflichten ist: in der (monatlichen) Tauffeier neue Mitglieder in die Kirche »vor Ort« aufzunehmen.“ *A. Heinz, Gemeinsam dem Volk dienen* 88.

Hauptrepräsentant fehlt.¹⁵⁶ Deshalb versucht das *Direktorium für den Dienst der Diakone* von 1998 den diakonalen Dienst in der Taufe stärker an den Gemeindeleiter zu binden.¹⁵⁷ Analog dazu ist der Vorstedterdienst des Diakons in der Trauung zu bewerten, besonders dann, wenn der Diakon die Trauassistenten ausübt, obwohl die Feier in die Messe integriert ist.¹⁵⁸ Ebenso einseitig und aus ekklesiologischer Perspektive 'dünn' ist die von den interviewten Diakonen häufiger benannte generelle Zuteilung konfessionsgemischter Trauungen an den Diakon.

Nur vereinzelt berichten die interviewten Diakone vom gemeinsamen Agieren mit dem Presbyter in der Trauung. In der Feier der Taufe ist die diakonale Assistenz von keinem benannt. Wäre dies aus liturgietheologischer und ekklesiologischer Sicht nicht die passende Form? Der Diakon könnte im rituellen Vollzug als Bezugsperson und als liturgisch Handelnder mit seinem Erfahrungshintergrund die Brücke zwischen gottesdienstlichem Geschehen und versammelter Feieryemeinde durch Verkündigung, Gebet und Assistenz bilden. Der presbyterale Vorstedter wäre stärker Repräsentant von Orts- und Universalkirche, während beide zusammen mit der versammelten Ortsgemeinde die 'ekklesiale Vollform' verkörpern. So könnten die liturgischen Feiern deutlicher zum Ausdruck bringen, was sie inhaltlich sind: „verdichtete und konkrete Selbstvollzüge der Kirche“¹⁵⁹. Doch auch der Blick in die liturgischen Ordnungen trägt auffällig wenig bei. Von einem dem Vorstedter assistierenden Diakon in der Trauung spricht neben dem *Zeremoniale für die Bischöfe*¹⁶⁰ nur ein kurzer Absatz in der Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz zum liturgischen Dienst der Diakone.¹⁶¹ In der Feier der Kindertaufe kommt diakonale Assistenz nur im Zusammenhang mit einem episkopalem Leitungsdienst vor.¹⁶² Zwar vertritt der Diakon den presbyteralen Leiter nur dort,

¹⁵⁶ Vgl. F. Kohlschein, Zur Situation des liturgischen Dienstes 193f.

¹⁵⁷ Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 31: „Der Diakon ist, mit dem Bischof und dem Priester, »ordentlicher Spender der Taufe«. Für die Ausübung dieser Befugnis braucht es entweder die Erlaubnis von dem eigentlich für die Taufe seiner Pfarrkinder zuständigen Pfarrer oder es muß ein Notfall vorliegen.“ – Vgl. hierzu Abschnitt A, Kapitel 4.1.7.

¹⁵⁸ „Findet die Trauung innerhalb einer Brautmesse statt, so steht die Eheassistenten nur dem zelebrierenden Priester zu, da bei der Meßfeier der Wortgottesdienst und die Eucharistiefeier so eng miteinander verknüpft sind, daß sie eine einzige gottesdienstliche Handlung bilden.“ J. Weier, Der Ständige Diakon 123. „Von Diakonen wird zuweilen die Meinung vertreten, daß sie auch bei einer Brautmesse der Eheschließung assistieren könnten, da diese innerhalb des Wortgottesdienstes stattfindet und Diakone Wortgottesdienste leiten können. Diese Auffassung muß als irrig abgelehnt werden.“ *Ebd.*, Anm. 133

¹⁵⁹ K. Koch, Leben erspüren 110f. – Siehe Anm. 144.

¹⁶⁰ Vgl. *Zeremoniale für die Bischöfe* 600.

¹⁶¹ Vgl. *Der liturgische Dienst des Diakons* 117.

¹⁶² Vgl. *Zeremoniale für die Bischöfe* 433-448; besonders 443.

wo dieser verhindert ist¹⁶³, doch sehen auch die liturgischen Ordnungen in dieser Vertretung das stärkere diakonale Engagement. Dass die liturgischen Ordnungen der nachkonziliaren Liturgiereform den assistierenden Diakon noch wenig im Blick haben, dürfte mit dem zeitgleichen Entstehen der Ordnungen und dem Wiedererrichten eines eigenständigen Diakonates zusammenhängen. Assistierende Diakone waren in der unmittelbaren Zeit nach dem II. Vatikanum bis in die Mitte der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts in der Regel nur Diakone in der Vorbereitung auf den Presbyterat. Die Erfahrungen mit einem Diakon, der dem Pfarrer regelmäßig assistierend zur Seite stehen kann, fehlten noch. Hier wäre bei einer Neuauflage der liturgischen Bücher zu wünschen, die assistierende Rolle des Diakons explizit zu benennen und in den Rubriken anzuzeigen.¹⁶⁴

Dass aber in den Wirklichkeiten der interviewten Diakone die liturgische Assistenz besonders in den sakramentalen Feiern von Taufe und Trauung kaum oder gar keine Rolle spielt, liegt nicht nur an den liturgischen Ordnungen. In der konkreten Pastoral einer Gemeinde hat dies auch etwas mit der Zeit- und Handlungsökonomie zu tun. Liturgische Kooperation zwischen Presbyter und Diakon ist in diesen Feiern noch stark unterbelichtet. Die Möglichkeit diakonaler Vorsteherschaft ist nicht nur dort, wo der Presbyter verhindert ist, sondern auch auf Wunsch von Eltern oder Paaren zum Regelfall geworden. Was in Bezug auf die ‚participatio actuosa‘ mit Blick auf Lektorendienst und Gottesdienstgestaltung in der Messe, aber auch in der Feier von Taufe und Trauung gelingt¹⁶⁵, fehlt im gemeinsamen Handeln von Presbyter und Diakon: eine durchgängige und kontinuierliche liturgische Kooperation.

Besondere Brisanz gewinnt dies mit Blick auf die Begräbnisfeier. Die meisten Menschen in Deutschland, darunter auch viele kirchlich nicht gebundene, erreicht und berührt Kirche in der dazu noch

¹⁶³ Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 31; 33; 36. – Gleiches gilt auch für die Feier von Sakramentalien. „Ist jedoch ein Priester anwesend, so soll ihm passenderweise der Vorsitz überlassen werden. Der Diakon soll ihm dann bei der liturgischen Feier zur Seite stehen und die ihm eigenen Aufgaben übernehmen.“ *Ordo Benedictionum* 18. Vgl. hierzu auch Kapitel 4.1.4. – Das römische Benediktionale erwähnt sogar die diakonale Assistenz.

¹⁶⁴ Doch ist selbst in der Neuauflage der ‚Feier der Krankensakramente‘ von 1994 kein Hinweis auf die Assistenzmöglichkeit des Diakons bei der Krankensalbung zu finden. Vgl. *Die Feier der Krankensakramente*. Es findet sich nur der allgemeine Hinweis auf die Beteiligung der nichtpriesterlichen Betreuer und Seelsorger. Vgl. *ebd.* 82. – In einem bereits 1980 veröffentlichten Aufsatz begutachtet E.J. Lengeling die neuen liturgischen Bücher unter dem Blickwinkel diakonaler Beteiligung und benennt dabei explizit „Versäumtes“ (*E.J. Lengeling*, *Der Diakon* 164). – So macht er am fehlenden Hinweis auf die diakonale Verkündigung des Evangeliums und die Möglichkeit diakonaler Homilie in den liturgischen Feiern mit Ausnahme der Messfeier deutlich, dass die Möglichkeit diakonaler Assistenz bei der Erstellung der neuen liturgischen Ordnungen noch zu wenig im Blick war. Vgl. *ebd.* 172. Deshalb fordert Lengeling eine stringenterere und konsequenterere Nennung des Diakons in den Rubriken bei einer Neuauflage der liturgischen Bücher. Vgl. *ebd.* 183.

¹⁶⁵ Vgl. die aktive Einbeziehung der FeiERGemeinde in den Schilderungen der interviewten Diakone.

höchst emotional geladenen Situation von Abschied und Tod.¹⁶⁶ Daher ist bei der Begräbnisfeier nicht nur erhöhte Sensibilität, sondern auch Personalität gefragt. Bei einer seelsorglichen Begleitung eines Sterbenden durch den Diakon ist dessen Beteiligung an der Begräbnisfeier wichtiger Akt personaler Vermittlung.¹⁶⁷ Dies gilt besonders dann, wenn der Diakon durch seine seelsorgliche Begleitung die besondere Sprach- und Verstehenswelt des Verstorbenen kennt und in die liturgischen Elemente der Verkündigung und des Gebets einfließen lassen kann.¹⁶⁸ Trotz der Möglichkeit diakonaler Leitungsfunktion in der Begräbnisfeier¹⁶⁹ ist auch hier die presbyterale Leitung zu bevorzugen. Zum einen ist die Einheit zwischen Begräbnisfeier und Begräbnismesse im Vorsteherdienst sichtbar, zum andern ist das Begräbnis auch ein Dienst der Gemeinde an ihrem verstorbenen Mitglied, weshalb die Gemeinde auch durch ihren Vorsteher repräsentiert werden sollte. Für die diakonale Assistenz bedeutet dies eine stärkere Konzentration auf die personale Beziehung in Verkündigung und Gebet.¹⁷⁰

Die interviewten Diakone sind mit dem Begräbnisdienst nur wenig befasst, weil gerade in ländlichen Bereichen Begräbnismesse und –feier zeitlich noch eng verbunden sind. Des Weiteren sind nebenberufliche Diakone zu den Begräbniszeiten beruflich gebunden, so dass mancherorts eher beauftragte Laien (Pastoral- und Gemeindereferenten) den Vorsteherdienst übernehmen müssen. Auch dies ist eine defizitäre Situation, gerade wenn der Diakon durch die Krankenkommunion mit dem Verstorbenen verbunden war.¹⁷¹ Diakonale Assistenz gelingt da, wo Diakone zuständige Seelsorger in kategorialen Bereichen sind, der presbyterale Vorsteherdienst aber durch die Verknüpfung mit der Begräbnismesse gegeben ist.

12.3 Liturgie und diakonales Handeln – Perspektiven für den Diakon (I)

In der systematischen Annäherung vorliegender Untersuchung wurde nach den anthropologischen und kommunikativen Funktionen ekklesialen Amtes in der Liturgie gefragt.¹⁷² Was mit dem Schlagwort 'Spiegel der Gemeinde' beschrieben wurde, beinhaltet die wichtige Aufgabe, die Lebenswelten

¹⁶⁶ Vgl. hierzu die empirischen Analysen von Ebertz: *M.N. Ebertz, Diakonische Riten* 121; *M.N. Ebertz, Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen* 23.

¹⁶⁷ Vgl. Diakon C als Seelsorger im Altenheim oder Diakon G in einer Behinderteneinrichtung.

¹⁶⁸ Vgl. Diakon K bei der Beerdigung eines ehemaligen Drogenabhängigen.

¹⁶⁹ Vgl. *Ordo Exsequiarum* 19.

¹⁷⁰ Dass dies eine gute Kommunikation zwischen Vorsteher und Diakon voraussetzt, ist für jede Form der Assistenz evident, aber auch im Fall der Begräbnisfeier nicht immer gegeben (vgl. Diakon C). Dies kann auf Kosten der notwendigen Sensibilität für die Situation der Hinterbliebenen gehen.

¹⁷¹ Vgl. hierzu die Diakone M, N oder Q, die kaum bis keine Berührung mit der Begräbnisfeier haben.

der Fei ergemeinde in den Gottesdienst zu integrieren, im Horizont der Christusbegegnung zu deuten und zu transformieren, um mit der Erfahrung der christologischen Heilsvergegenwärtigung in die Lebenswelten gestärkt zurückzugehen.¹⁷³ Mit dem Schlagwort 'Verzahnung' wurde der liturgische Vermittlungsdienst betitelt, der die Anschlussfähigkeit der Fei ergemeinde im Blick hat. Sprach- und Verstehenswelt der Gläubigen und Gebets- und Symbolsprache der Liturgie müssen nicht identisch, aber zumindest kompatibel sein.¹⁷⁴ Beides sehen die interviewten Diakone am besten verwirklicht im Verkündigungsdienst bei den unterschiedlichen Gottesdiensten. Besonders verdichtet sich dies aber in der Feier von Kasualien. In diesen Gottesdiensten ist es für Diakone auch am besten möglich, durch Vermittlung und aktive Integration der Fei ergemeinde in den liturgischen Vollzug sowohl inhaltliche und emotionale Anschlüsse an das Geschehen herzustellen, als auch deren Lebens- und Verstehenssituationen in die Liturgie zu integrieren. Dieses von den Diakonen als authentisch empfundene Handeln gelingt wiederum durch eine dort stärker wahrgenommene Zielgruppenorientierung besser. Dabei geht es im Idealfall nicht um eine exklusive Sondergemeinde¹⁷⁵, sondern eine besondere Adressatenschaft innerhalb der Feier der Gemeinde vor Ort bzw. der Kirche insgesamt. Wenn in Tauffeiern Diakone¹⁷⁶ besonders die Kinder (gleiches gilt für die Integration von Behinderten¹⁷⁷) aktiv durch Einladen zum Mitbekreuzigen der Täuflinge oder Entzünden der Taufkerzen in die Feier integrieren, nehmen sie die Besonderheit der Fei ergemeinde wahr, ohne das Gesamt von Liturgie und ihren Subjekten aus dem Blick zu verlieren. Gleiches gilt für die aktive Miteinbeziehung der Eltern bzw. Paare in die Vorbereitung und Gestaltung der Feier. Hier ist der einzelne Diakon nicht in seiner Amtlichkeit gefordert, sondern in seinem persönlichen Vermögen. Das diakonale Amt schafft den Rahmen, die Charismen des einzelnen Diakons bestimmen die liturgische Konkretion. Emotional

¹⁷² Vgl. Abschnitt B, Kapitel 6.

¹⁷³ Vgl. SC 10. – Vgl. *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens* 11ff.: „Das Gebet und die Feier des Gottesdienstes sind nicht Flucht aus der Welt. Wir dürfen unser Leben mit hineinnehmen in unsere Gottesdienste. [...] Dennoch dürfen unsere Gottesdienste keine Verdoppelung unserer Alltagswelt sein. [...] Weil es in unseren Gottesdiensten gerade nicht nur um uns geht, sondern auch um Gott und seine Sache, sein Wort und seine Liebe zu uns, deshalb eröffnen unsere Gottesdienste eine neue Dimension, die wir nicht selbst herstellen können, sondern die uns geschenkt werden muss.“ - Vgl. *A. Redtenbacher*, Liturgie und Leben 145: „Vom Gottesdienst geht daher eine heilende Kraft aus für das Leben der Menschen miteinander und ihre Gestaltung dieser Welt. Darin liegt zugleich die gesellschaftspolitische Brisanz der Liturgie.“

¹⁷⁴ Ebertz spricht von einer Adressatenorientierung, die aber im Ergebnis (der liturgischen Feier) bezüglich theologischer Verortung („Kirche – als Schenkende“) weit über die Rezipientenwünsche hinausgehen muss. Vgl. *M.N. Ebertz*, Diakonische Riten 130f.

¹⁷⁵ Vgl. z.B. die von Diakon K geschilderten Fei ergemeinden, die nur durch die Person des Diakons ekklesiale Kontaktnahme erfahren.

¹⁷⁶ Vgl. besonders die Diakone A und E.

¹⁷⁷ Vgl. das besondere Integrationsengagement durch dialogische oder bibliodramatische Verkündigung bei Diakon G.

geladene Symbolik¹⁷⁸, die Begabung sprachgestalterischer Lebendigkeit¹⁷⁹ oder auch der Erfahrungshintergrund von Familie¹⁸⁰ und Beruf¹⁸¹ ermöglichen an der Feiergemeinde orientierte Anschlussfähigkeit, die die Brücke zwischen Lebenswelt und Liturgie, zwischen Feiergemeinde und sakramentalem Geschehen ermöglicht.¹⁸²

Schafft aber die diakonale Amtlichkeit den Rahmen für dieses vermittelnde, verbindende und integrierende liturgische Handeln, so könnte dies auf ein sich durch alle liturgische Formen durchziehendes Rollenprofil des Diakons hinweisen. Doch sieht die in der Befragung erhobene Realität anders aus. Die vermittelnde und stellvertretende Rolle und diakonale Brückenfunktion realisiert sich beinahe ausschließlich in der Messfeier und wird dort stark in Verbindung mit dem Verkündigungsdienst praktiziert.¹⁸³ Dort aber, wo es aus kirchenrechtlicher Sicht möglich ist, nehmen Diakone bevorzugt bzw. in manchen Bereichen ausschließlich den liturgischen Vorstedherdienst wahr. Auch in dieser liturgischen Funktion gelingt es, liturgische Vermittlung und Verzahnung, Brücke und Anschlussmöglichkeit zwischen Feiergemeinde und Liturgie zu ermöglichen. Zusätzlich müssen die Diakone dabei dann aber auch die besondere 'repraesentatio Christi et ecclesiae' wahrnehmen, die ekklesialen Vorstedherdienst in der Liturgie kennzeichnet. Der Diakon handelt quasi in einer amtlichen Doppelfunktion

¹⁷⁸ Vgl. Diakon K.

¹⁷⁹ Vgl. Diakone A und K.

¹⁸⁰ Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 61. – Schon vor dem II. Vatikanum sah A. Auer die Familienerfahrung als besonderes Charisma für eine ekklesiale Amtsstufe. Vgl. A. Auer, Diakonat und Zölibat 336. – Differenziert bewertet H.J. Weber diakonale Familienerfahrung. Vgl. H.J. Weber, Der Dienst des Diakons 381: „Der Diakon, der selbst Familienvater ist, tritt hier mit einer existentiellen Kenntnis auf, die ihm das Einfühlen in die Situation der Mitfeiernden erleichtern und einen größeren Glaubwürdigkeitsvorschub sichern kann; freilich besteht auch die Gefahr, alles in Ehe und Familie durch die Brille der eigenen Erfahrung und der eigenen Gläubigkeit zu betrachten.“ – In diesen Erfahrungsbereich ist auch Diakon I zu zählen, dessen liturgisches Handeln durch die fehlende Akzeptanz von Kirche der eigenen Familie geprägt ist.

¹⁸¹ Vgl. besonders Diakon F, als Volksschullehrer am Ort.

¹⁸² „Die Riten der Kirche, [...] ihre Grundformen des Lobpreises, des Bittgebets, der Predigt, des Opfers, des Sakraments oder der Sakramentalie, sowie der geistlichen Extase, wären zunehmend auch zu begreifen als kommunikative Herstellung günstiger Bedingungen, daß »Frömmigkeit«, die schon da ist und christlich anschlussfähig ist, sich zeigen und kultivieren kann.“ M.N. Ebertz, Diakonische Riten 137.

¹⁸³ Der Verkündigungsdienst ist für die Legitimation diakonalen Handelns in der Liturgie nach Selbsteinschätzung der Diakone wesentlich bedeutsamer als die Assistenz.

(wie es auch der Presbyter tut, wenn er ohne diakonalen Vermittlungsdienst liturgisch agiert¹⁸⁴), doch tritt dabei die vermittelnde Funktion in diakonaler Selbsteinschätzung in den Hintergrund.¹⁸⁵

Warum aber ist den interviewten Diakonen im Bereich der Liturgie das Handeln in der Vorsteherrolle näher, als eine das Eigenprofil stärkende vermittelnde Rolle? Hat der Diakon in einer assistierenden liturgischen Rolle zu wenig Raum, um sich in einer diakonal-ministerialen Funktion entfalten zu können?¹⁸⁶ Der Drang der interviewten Diakone in die Vorsteherrolle scheint die zweite Frage positiv zu beantworten. Gerade bei einer Profilierung des Diakons im Bereich von Diakonie und Caritas wird in der liturgischen Konsequenz eine starke diakonische Interpretation und Profilierung diakonaler Assistenz in der Messfeier gefordert. Doch bleibt die Strategie caritativ-diakonischer Profilierung des Diakons durch diakonale Exklusivdienste im Allgemeinen Gebet oder bei der Gabenbereitung fraglich.¹⁸⁷ Zum einen zeigt nämlich das konkrete Handeln der Diakone in der Liturgie, dass eine Übereinstimmung von Diakonie und Caritas mit dem Diakonatsamt in der liturgischen Konsequenz eher eine Stärkung liturgischer Vorstehertätigkeit für den Diakon mit sich bringt.¹⁸⁸ In dem Maß, wie er in caritativ-diakonischen Bereichen verantwortlich agiert, benötigt er dort auch die volle presbyterale Sakramentenvollmacht, soll nicht die Liturgie von den restlichen ekklesialen Vollzügen isoliert werden.¹⁸⁹ Genau dieses Desiderat zeigt sich bei einer Vielzahl von Diakonen, die kategorial oder schwerpunktartig in einer Pfarrei seelsorgliche Felder (oft im diakonisch-caritativen Bereich¹⁹⁰) selbstständig verantworten und leiten.

¹⁸⁴ „Überschneidungen, d.h. derselbe Dienst kann von verschiedenen Dienststufen getan werden, bedeuten nicht, daß die Stufungen dann eigentlich doch überflüssig seien.“ *H. Rennings*, Der liturgische Dienst des Diakons 53.

¹⁸⁵ Vgl. Kapitel 11, Punkt 9.

¹⁸⁶ Vgl. *P. Plank*, Der Diakon 243: „Das Wesen des Diakonats ist nicht (auch nicht stellvertretend) Regierung und Leitung, sondern helfende, dienende Unterstützung. Dies muß auch und gerade im Gottesdienst zum Tragen kommen. Es sei hier einmal mit aller Deutlichkeit gesagt, daß der Gottesdienst des römischen Ritus, wie er heute geübt wird, zur Darstellung und Entfaltung eines Amtes der unterstützenden dienenden Hilfe nicht genügend Raum läßt.“

¹⁸⁷ Vgl. hierzu erst jüngst (2004) die Forderungen von Guido Fuchs. Vgl. *G. Fuchs*, Offen für das, was die Menschen bewegt? 12-15.

¹⁸⁸ Hier ist Busemann kritisch anzufügen, der gerade aus einer diakonischen Legitimation heraus den Diakon nicht für einen liturgischen Rollenträger erachtet. Vgl. *R. Busemann*, Diakonatsamt – zwischen Utopie und Wirklichkeit 21. – Eine pastoral motivierte Profilierung des Diakons, egal in welchem ekklesialen Vollzug, bringt aber immer seelsorgliche Handlungsschwerpunkte und in Folge dessen entsprechende liturgische Aufgabenfelder mit sich, in denen der Diakon weitreichende Vollmacht benötigt.

¹⁸⁹ Vgl. die abschließenden Ausführungen im folgenden Kapitel.

¹⁹⁰ Vgl. Diakon C als Alten- und Krankenseelsorger oder Diakon G als Seelsorger einer Behinderteneinrichtung.

Zum anderen hat die diakonische Dimension von Kirche Auswirkungen auf die Liturgie und die in der Liturgie Handelnden insgesamt. Wenn ekklesiales Handeln im Kern 'Dienst an den Menschen' und damit im Grundsatz diakonisch ist und sich dies im Amt verdichtet, hat es auch Konsequenzen für amtliches Handeln in der Liturgie. Als zentraler Vollzug von Kirche verwirklicht Liturgie den Grundauftrag des Dienens, der nicht punktuell einzuschränken ist.¹⁹¹ Das, was mit dem Schlagwort 'Spiegel der Gemeinde' gemeint ist, die Transformierung menschlicher Lebenswelt durch die Konfrontation mit der Christusvergegenwärtigung in Wort und Sakrament, ist ein Stück Verwirklichung christlicher Diakonie.¹⁹² Dabei geht es um erlebbare Vergegenwärtigung in der Liturgie: „Es muß in der Liturgie *erlebt* werden, was christliche Existenz prägt, damit diese auch im Alltag *gelebt* werden kann. [...] Wichtiger aber ist dies: Die Liturgie muß selbst das widerspiegeln, was das Handeln der Menschen prägen soll. Sie muß glaubwürdig sein, damit ein überzeugendes Leben aus ihr gelingen kann.“¹⁹³ Die Lebenserfahrungen von Menschen aufzugreifen, symbolisch zu verdichten und in den Horizont der Heilsgeschichte und der eschatologischen Heilserwartung zu stellen, ist die Aufgabe der Liturgie und der liturgischen Akte. Diese 'Horizontverschmelzung', in der Göttliches und Menschliches sich durchdringen, ist der eigentliche 'Dienst', der sich in der Liturgie an den Menschen ereignet. Denn die Berührung der eigenen Lebenswirklichkeit mit dem Geheimnis der Gegenwart Gottes hat heilende und verwandelnde Kraft. Das ist der Kern der kirchlichen Sendung, die zentral als 'Dienst' zu verstehen ist. Diesen Kern sichtbar und erfahrbar zu machen, ist ein Grundauftrag der Liturgie.

In zugespitzter Form zeigt sich dies am schon mehrfach erwähnten Beispiel von Diakon K, der durch die spontane Einladung zum Kommunionhelferdienst eine Frau aus ihrer eigenen Hemmnis und Isolation ein Stück herausholt. Die „meisten Menschen haben eine tiefe Sehnsucht nach Wandlung. Sie wird erhofft, wenn einmal alles Geglückte und Mißlungene vorbehaltlos und ohne moralischen Zeigefinger zum Ausdruck kommen darf; wenn die Buntheit und Widersprüchlichkeit der Lebensrollen anerkannt wird – im Angesicht von jemandem, bei dem es immer schon gut aufgehoben ist.“¹⁹⁴ Liturgie benötigt eine Spannung zwischen der Anschlussfähigkeit an die Lebenswelten der Feiernden und

¹⁹¹ Vgl. B. Kranemann, *Feier des Glaubens* 219.

¹⁹² Vgl. *ebd.* 206; ebenso B. Kranemann, *Liturgiefeier und Dienst* 82.

¹⁹³ B. Kranemann, *Feier des Glaubens* 220.

¹⁹⁴ M. Scharer/J. Niewiadomski, *Faszinierendes Geheimnis* 161.

einer gleichzeitigen Konfrontation der Heilsbotschaft mit diesen, um echte Wandlung bewirken zu können.¹⁹⁵

Der Diakon hat in der Rolle des Vermittlers, der die Brücke zwischen den Menschen und dem liturgischen Geschehen bildet und als 'Übersetzer' zwischen Lebens- und Glaubenswelten fungiert, eine liturgische Selbstständigkeit¹⁹⁶, die sich durch alle Formen von Gottesdienst hindurch entfalten kann.¹⁹⁷ Eine solche liturgische Rolle kann vom Vorstedterdienst losgelöst und mit diesem korrespondierend, zwar auf diesen dienend hingeordnet und doch eigenständig gestaltet werden.¹⁹⁸ Liturgischer Leitungsdienst wird durch eine solche duale Struktur kommunikativer und durch das kontinuierliche Agieren mehrerer Personen auch intensiver. Während im Vorsteher der Blickwinkel auf die Vergewärtigung des Paschamysteriums im Dialog der 'ecclesia' mit Christus gerichtet ist, durch amtliches Handeln 'in persona Christi capitis' die Christuspräsenz in seiner Kirche deutlich wird¹⁹⁹, kann die diakonale Vermittlung die Brücke zum Einzelnen ermöglichen und die Christuspräsenz für die konkret versammelte Gemeinde erfahrbar machen.

Warum also streben Diakone so stark nach liturgischer Unabhängigkeit durch eigenes Vorsteherhandeln und nutzen mit Ausnahme der Messfeier nur selten die Möglichkeit einer eigenständigen vermit-

¹⁹⁵ Vgl. *ebd.* 162: „In der biblischen Weltanschauung bewirkt die Aufmerksamkeit auf den Kairos zunächst eine Unterbrechung des Bisherigen. Die scheinbar unumstößliche Logik des immer besser, schneller, weiter, mehr ... wird unterbrochen. [...] Im Unterbrechen von Benützen und Benützt-Werden, von Opfern und Geopfert-Werden, von Gebrauchen und Gebraucht-Werden und in der Wandlung zugeschriebener Rollen in jene, die dem Menschen zutiefst entsprechen, liegt eine zentrale Herausforderung kairologischer Weltsicht. [...] In einer bewußt wahrgenommenen Sonntagskultur, welche den alltäglichen Zeittrott und die Alltäglichkeit der Rollen unterbricht, verdichtet sich das Leben.“ – Vgl. auch *K. Koch*, Eucharistie als Quelle und Höhepunkt 244f. Koch spricht vom 'heilsamen Unterbrechen' durch anamnetische Vergewisserung und eschatologischen Zuspruch in der Liturgie.

¹⁹⁶ Vgl. *H. Heinemann*, Diakon als Leiter 237; *B.J. Hilberath*, Das Amt 216. – Meßner verweist mit Blick auf das ignatianische Zeugnis (vgl. *Ignatius von Antiochien*, An die Magnesier 6,1) auf die vermittelnde Rolle des Diakons in den Liturgien der frühen Kirche: „dies entspricht wohl kaum zufällig dem Bild eines christlichen Gottesdienstes, der vom Bischof auf der Kathedra geleitet wird, umgeben von den Presbytern auf dem Synthronos, während die Diakone, denen kein fester Platz zugewiesen ist, sozusagen zwischen der göttlichen Welt und den Menschen vermitteln wie Christus, der Mittler zwischen Gott und Mensch.“ *R. Meßner*, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche 353.

¹⁹⁷ Vgl. *H. Fleckenstein*, Seelsorgliche Möglichkeiten 421.

¹⁹⁸ Vgl. *ebd.* 422. – Siehe auch *H. Brakmann*, Zum Dienst des Diakons 154: „Der Diakon wirkt demnach im Gottesdienst mit in der seinem Amt eigenen, spezifisch dienenden Form. [...] Der Diakon hilft, wo immer man ihn braucht, tut, was zu tun anfällt. Er betet nicht an der Stelle der anderen, sondern hilft den Brüdern beten. Niemand soll von ihm verdrängt werden. Auf diese Weise wird in den gottesdienstlichen Versammlungen wie in einem Lehrstück anschaulich, was es heißt, Diener der Kirche Gottes zu sein.“

¹⁹⁹ „Geistlicher Gewinn darf keinesfalls nur im Bereich der Subjektivität verbleiben. Im Gegenteil: Die kommuniale Verfaßtheit christlichen Glaubens ist derart zentral, daß geistlicher Gewinn ohne Rückbezug zum Aufbau des Leibes Christi undenkbar ist (vgl. SC 59). Ob gottesdienstliches Feiern echt ist und das Innere des Glaubenden tatsächlich berührt, läßt sich am daraus hervorgehenden Einsatz der eigenen Talente und Charismen für die Communio ablesen.“ *Ch. Benke*, »Mit geistlichem Gewinn...« 179.

telnden Rolle in der Liturgie? Die sich durch eine diakonisch-caritative Profilierung ergebende Selbstständigkeit hat über die theologisch-reflexive Ebene hinaus die praktisch-reale Dimension seelsorglicher Zuweisungen von Diakonen in diözesane oder gemeindliche Kategorialbereiche. Zur stimmigen Verdichtung von seelsorglichem Handeln in der Liturgie sehen Diakone dann in der Vorsteherrolle die geeignetere Form und werden von der betroffenen Gemeinde dazu gedrängt, wenn die Feier mit einem presbyteralen Vorsteher für die konkrete Feiergemeinde ein Erstkontakt wäre. Hier zeigt sich die Bedeutung der Anschlussmöglichkeit zwischen Liturgie und der konkreten Feiergemeinde. In seiner seelsorglichen Zuständigkeit hat der Diakon eine besondere Nähe zur Sprach- und Verstehenswelt der Mitfeiernden. Gerade bei einer größeren Distanz zwischen Feiergemeinde und presbyteralem Vorsteherdienst hätte die diakonale Vermittlerrolle dann noch mehr Brisanz, aber auch mehr Intensität. Die vermittelnde Funktion des Diakons als Grundhaltung seines liturgischen dienenden Handelns an der feiernden Gemeinde mit ihrem Vorsteher ist weder den Diakonen noch den Presbytern genügend bewusst. Die Möglichkeiten liturgischer Kooperation werden gar nicht oder nur rudimentär entfaltet. Zum Teil spiegelt sich hierbei generell mangelhafte Kooperationsbereitschaft oder –fähigkeit wider.²⁰⁰ ‚Pastoralökonomisch‘ werden seelsorgliche Gemeindefelder und –gruppen genauso einzelnen Ämtern und Diensten zugeteilt wie liturgische Zuständigkeiten. Das Problem dürfte bereits in der Einführung nachkonziliarer Ämtervielfalt und fokussiert auf den Diakonat in den konziliaren Gründen für seine Wiederbelebung grundgelegt sein. Die Sorge um den Mangel an sazerdotalen Amtsträgern hat neben all den amtstheologischen Problemstellungen auch von Anfang an in der pastoralen Konkretion den Schwerpunkt auf die Unterstützung und Entlastung des sazerdotalen Amtes gelegt. So kam es in der amtstheologischen Umsetzung häufig stärker zur Ableitung als zur Zuordnung zum Presbyter und in der pastoralen Konkretion zum Ersatzdienst statt zur Kooperation.

Wenn *B.J. Hilberath* die Frage nach der Subjektwerdung durch die Liturgie stellt²⁰¹, dann kann der Blick auf den liturgisch handelnden Diakon zumindest einen Beitrag zur richtigen Fragestellung leisten. Zu einer stringenteren Umsetzung diakonaler Subjekthaftigkeit (gleichgeltend für die übrigen Ämter und Dienste) ist vor allem die Liturgische Bildung speziell der Diakone und der Presbyter, aber auch

²⁰⁰ Vgl. Diakon E: Kommunikations- und Kooperationshemmung auf Seiten des Pfarrers erschweren den assistierenden Vollzug in der Messfeier und begünstigen eigenständiges diakonales Handeln bei Kasualien. – Ähnlich schildert dies Diakon A.

²⁰¹ B.J. Hilberath stellt die Frage nach der fördernden Funktion der Liturgie für die „Subjektwerdung aller in der Kirche“ auf dem Hintergrund der ‚participatio actuosa‘. Vgl. *B.J. Hilberath*, „Participatio actuosa“ 337. Vgl. dazu auch *K. Richter*, Das Verhältnis von Kirche und Liturgie 177.

aller anderer liturgischer Dienste gefragt.²⁰² Ebenso ergeben sich aber Anfragen an eine amtstheologische und an eine pastoral-konzeptionelle Stringenz, die im nächsten Abschnitt noch einmal abschließend gestellt werden sollen.

In Bezug auf Mängel in der Liturgischen Bildung der Diakone selbst ist ein letzter Blick in den konkreten liturgischen Vollzug der Diakone erhellend. In ihrer Teilhabe am Amt verpflichten sich Diakone auch zum immerwährenden Gebet der Kirche. „Die Kirche beauftragt sie [die Amtsträger] mit dem Stundengebet, damit diese Aufgabe der ganzen Gemeinschaft wenigstens durch sie sicher und beständig erfüllt wird und damit so das Gebet Christi in der Kirche unablässig fort dauert.“²⁰³ Diese das ganze *Volk Gottes* kennzeichnende Aufgabe wird stellvertretend vom ekklesialen Amt wahrgenommen. Diakone sehen in diesem Gebet eine spirituelle Unterbrechung ihres Tagesablaufs (Stundenliturgie als Übergangsritus²⁰⁴) und eine persönliche Stärkung für ihren Alltag, aber besonders auch für ihren pastoralen Dienst.²⁰⁵ Im Bewusstsein der interviewten Diakone völlig unterbelichtet bleibt der Aspekt des stellvertretenden Gebets des Diakons für die Gemeinde und der fürbittende Charakter seines Gebetes. Das, was diakonale Haltung und diakonalen Dienst in der Messfeier kennzeichnet, bleibt im Vollzug der Stundenliturgie durch die Diakone im Hintergrund.²⁰⁶ Hier zeigt sich wiederum ein Defizit im liturgischen Bewusstsein diakonaler Amtsträger. Weder die Ausbildung noch die praktischen Anleitungen in der Phase der Dienst Einführung oder auch das Vorbild funktionieren der Praxis vermitteln offensichtlich erfolgreich den Diakonen die ekklesiologische Dimension stellvertretender und 'für-bittender' „Heiligung des Tages“ (SC 88) in der Stundenliturgie. Dies zeigt sich auch in der defizitären Umsetzung gemeinschaftlicher Formen regelmäßigen Gebetes. Der vom liturgi-

²⁰² Vgl. H. Rennings, Der liturgische Dienst des Diakons 74f.: „Wenn man sich von dem in Gang gekommenen Prozeß liturgischer Bildung wachsendes Gespür für die Liturgie, ihren Rang und ihre sinnvolle Ausführung erhoffen darf, wird die diakonale Assistenz [...] selbstverständlich werden: bei Tauf- und Firmfeiern, bei Krankensalbungsfeiern, bei der kirchlichen Trauung, bei der Feier von Weihen und Beauftragungen, bei Stundengebetsfeiern und bei Begräbnissen, ja überall, wo sich Gemeinden im Namen Jesu, also zum gottesdienstlichen Handeln, versammeln“. – Auch das 'Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone' betont die Wichtigkeit Liturgischer Bildung für den Dienst der Diakone (vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 70) und unterstreicht auch die Bedeutung regelmäßiger Fortbildung gerade im Bereich der Liturgie (vgl. *ibd.* 78).

²⁰³ AES 28.

²⁰⁴ Vgl. Abschnitt C, Kapitel 9.6.

²⁰⁵ Vgl. AES 28: „Sie alle versehen den Dienst des guten Hirten, der für die Seinen betet, daß sie das Leben haben und so vollkommen eins sind. Das Stundengebet, das die Kirche ihnen aufträgt, soll ihnen aber nicht nur eine Quelle der Frömmigkeit und Nahrung für das persönliche Beten sein. Sie sollen aus dem Reichtum der Meditation ihre seelsorgliche und missionarische Tätigkeit nähren und fördern zum geistlichen Gewinn für die ganze Kirche Gottes.“

²⁰⁶ Nur zwei Diakone benennen den stellvertretenden Charakter im Vollzug ihrer Stundenliturgie.

schen Ideal her geforderte und gewünschte gemeinschaftliche Vollzug in der Familie²⁰⁷ oder in der öffentlichen und feierlichen Form mit der Gemeinde²⁰⁸ scheidet oftmals an der Familien- und Arbeitssituation²⁰⁹, aber auch an den über eine lange Tradition hinweg fremd gewordenen Formen der kirchlichen Stundenliturgie.²¹⁰ Doch während bei einigen Diakonen²¹¹ die Familiensituation regelmäßiges Gebet be- oder verhindert, haben andere das Familiengebet in seinen entsprechend eigenen Formen als adäquaten Vollzug der Stundenliturgie entdeckt.²¹² Gleiches könnte auch für den gemeinschaftlichen Vollzug in der Gemeinde gelten. Nicht die Form gibt den Ausschlag²¹³, sondern die Regelmäßigkeit des Gebets im kleinen oder größeren Kreis oder auch nur in persönlicher Stellvertretung. Inhaltlich geht es darum, das Lob und den Dank, die Anliegen und Bitten für die anvertraute Gemeinde vor Gott zu bringen und die Gebetsbrücke zwischen Gott und seinem Volk, das vermittelnde Gebet im Dialog zwischen Gott und Mensch zu verwirklichen. Im Bemühen um den Vollzug der Stundenliturgie als Gemeindefeier scheitern Diakone zum Teil recht schnell am Widerstand der Gemeinden.²¹⁴ Doch gibt es auch gegenteilige Beispiele, die von besonderer Offenheit im Umgang mit

²⁰⁷ Vgl. AES 27.

²⁰⁸ Vgl. SC 100; ebenso AES 9; 20ff. – Des 'Direktorium für den Dienst der Diakone' sieht hier ein besonderes Aufgabenfeld für den Ständigen Diakon. Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst 35. – Vgl. hierzu auch *H.J. Weber*, Der Dienst des Diakons 382: „Vielleicht wäre heute gerade der Diakon in der Lage, die Anregung der »Allgemeinen Einführung in das Stundengebet« zu verwirklichen und die Vesper als gemeinsames Abendgebet der Gemeinde wenigstens an gewissen Tagen wieder aufleben zu lassen.“

²⁰⁹ Die in den Interviews benannten Schwierigkeiten der Umsetzung ekklesialer Stundenliturgie im Lebensrhythmus zwischen Familie und Arbeitswelt, werden auch schon in der quantitativen Erhebung von A. Weiß in den 1980er Jahren deutlich. Vgl. *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 231. – Sehr idealisiert wirken da die Vorschläge J. Weiers: „Für die Diakone im Hauptberuf, aber auch für manche Diakone mit Zivilberuf, dürfte wohl kaum eine Schwierigkeit bestehen, während einer Mittagspause die Sext und vor der Nachtruhe die Komplet zu beten.“ *J. Weier*, Der Ständige Diakon 92.

²¹⁰ Vgl. *H. Kramer*, Das religiöse Leben des Diakons 556: „Auch letzteres ist im Grunde eben doch auf das klösterliche Gebetsleben abgestimmt. [...] Selbst wenn er diesen Rhythmus – durchaus entschuldbar – nicht berücksichtigen würde, isoliert sich bei einem solchen Beten der Familienvater zu sehr von seiner Familie.“ – Allgemein schreibt Scheer hierzu: „Das Stundengebet als täglich zu verrichtende Aufgabe soll der Situation und der Arbeit des Beters angepaßt sein. Es soll auch das geistliche Leben und die pastorale Arbeit des/der Beter befruchten und vor das Antlitz Gottes selbst hinstellen. Die Praxis des Betens – und deshalb der Beter selbst – ist vorrangiges Kriterium für die Gestaltung und Einteilung der Gebetsorganisation.“ *A.H.M. Scheer*, „Tota Ecclesia orans“ 72.

²¹¹ Vgl. z.B. Diakone C und N.

²¹² Vgl. z.B. Diakon A.

²¹³ Vgl. hierzu *H. Kramer*, Das religiöse Leben des Diakons 570: „Beim verheirateten Diakon schließt das Gebetsleben das liturgisch-öffentliche, das persönliche Beten, das Gebet mit der Ehefrau, mit den Kindern und der ganzen Familie ein. [...] Familiengebet und Familienliturgie sind dabei keineswegs private Handlungen, sondern bereiten in einer der Kirche im kleinen jeweils angepaßten Form das offizielle Gebet und die Liturgie der Kirche vor, führen sie weiter, sind Gebet der Kirche.“

²¹⁴ Vgl. Diakon L.

den gottesdienstlichen Formen zeugen.²¹⁵ Das Beleben solcher offenen tageszeitlichen Gottesdienstformen bedarf eines behutsamen Heranführens der Gemeinde und ausdauernden Bemühens.²¹⁶

12.4 Pastorale Anforderungen und diakonales Amt – Perspektiven für den Diakon (II)

Der Blick auf die historischen Entwicklungen, die zur Wiedererrichtung des Ständigen Diakonates geführt haben, und der Blick auf die nachkonziliaren Etappen der diakonalen Konkretion in der Universalkirche und der Kirche in Deutschland haben das Bild experimentierenden und orientierenden Suchens nach einer Definition des Diakons vermittelt. Die systematische Annäherung zeigt die Ambivalenz zweier amtstheologischer Modelle, die ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis jetzt unvermittelt nebeneinander stehen. Zum einen ist dies die Vorstellung vom besonderen Priestertum 'in persona Christi capitis', das den Diakon in eine starke amtliche Position versetzt. Dies scheint besonders dann favorisiert, wenn es darum geht, das amtliche und damit auch das diakonale Agieren klar vom laikalen Handeln zu unterscheiden. Dies birgt allerdings die Gefahr einer Nivellierung von Presbyterat und Diakonat in sich. Auf der anderen Seite steht die Vorstellung vom dreigliedrigen Amt, in welchem dem Diakonat durch die fehlende Teilhabe am 'sacerdotium' mehr Eigenprofilierung zukommen könnte. Dies scheint noch nicht gelungen, und oftmals rückt der Diakon mangels eigener Identität sehr nahe in den Bereich laikaler Handlungsmöglichkeiten. Zum anderen liegt in diesem Modell die Gefahr, den Diakonat an der fehlenden sakramentalen Vollmacht orientiert stärker dem gemeinsamen Priestertum zuzuordnen. Hinzu kommt, dass beide Modelle nicht stringent vertreten werden, sondern oft unvermittelt nebeneinander stehen.²¹⁷

Die empirische Annäherung schließlich hat am Beispiel liturgischer Handlungsräume gezeigt, wie Diakone unter der amtlichen Ambivalenz und ihrer pastoralen Umsetzung leiden. Unabhängig davon, ob

²¹⁵ Vgl. Diakon A.

²¹⁶ Hierbei kann auf Diakon H verwiesen werden, der gerade die Stundenliturgie alternativ zur Wort-Gottes-Feier in seiner Gemeinde etablieren (vgl. Kapitel 9.2.6.3) und darüber hinaus auch andere liturgische Einzelvollzüge (z.B. die Gabenbereitung) verändern und bewusster gestalten möchte. Neue liturgische Formen aber führt er behutsam und schrittweise ein und bereitet die Gemeinde durch Erklärungen auf Neuerungen vor. Vgl. Abschnitt C, Kapitel 9.2.6.1 (Anm. 364).

²¹⁷ Vgl. hierzu Anm. 82. – M. Hauke versucht in seiner Interpretation amtlicher Verlautbarungen eine Harmonie zwischen beiden Modellen herzustellen, wenn er im Diakonat ein Handeln 'in persona Christi capitis' sieht, das sich aber vom episkopalen und presbyteralen sazerdotalen Handeln unterscheidet. Er trifft damit inhaltlich aber eine Entscheidung für eine gestufte Dreigliedrigkeit. Vgl. M. Hauke, Die Diskussion um den Diakonat der Frau 46. – Solche Harmonisierungsversuche waren auch in der Interpretation des Katechismus der Katholischen Kirche nicht nur bei Hauke, sondern auch bei G.L. Müller zu beobachten. Vgl. Kapitel 4.1.5.

sich die Diakone selbstbewusst über ekklesiale Normen hinwegsetzen²¹⁸, ob sie sich durch die Situation zum Handeln drängen lassen²¹⁹, ob sie ihre Unzufriedenheit über die Bedingungen ihrer Situation artikulieren²²⁰ oder ob sie sich unsicher zurückziehen²²¹, die Spannung zwischen pastoraler Beauftragung und amtlicher Bevollmächtigung ist in den Interviews durchwegs zu spüren. Deshalb geht es bei der Frage nach diakonaler Identität um mehr als nur um eine amtstheologische Fragestellung. Diese allein wäre zum einen kein ekklesiales Novum, da im Prozess lehramtlicher Entwicklung ambivalente Konzepte nebeneinander existieren konnten und können. Zum anderen beinhaltet diese Spannung auch dynamisierende und mobilisierende Wirkung. Die im liturgischen Handeln der interviewten Diakone wahrgenommene Spannung geht aber auf Kosten des einzelnen Diakons, der betroffenen Gemeinde und im konkreten Fall der Liturgie auch auf Kosten dieses zentralen ekklesialen Vollzugs. Wenn sakramentales Handeln ohne Blick für das personale Geschehen vollzogen wird, wenn der gemeinschaftliche Kommunikationsort mit Gott zum Schauplatz innerkirchlicher Ungereimtheiten wird, ist Liturgie nicht mehr strahlendes Bild der Kirche, *‘manifestatio ecclesiae’*.

Deshalb erscheint es wichtig, zwar in der pastoralen Konkretion der einzelnen Personen und Situationen dynamisch zu bleiben²²², für die amtstheologische Verortung des diakonalen Amtes aber Entscheidungen zu treffen, die den Druck von den handelnden Diakonen nehmen. Geht man davon aus, dass der Diakon am *‘in persona Christi capitis agere’* teilhat, wird man den Diakonat mit den Vollmachten ausstatten können, die seinen seelsorglichen Einsatzfeldern entsprechen. Von der Krankensalbung für den Krankenhausseelsorger und der Bußvollmacht für den geistlichen Begleiter bis hin zur Eucharistievollmacht für den Seelsorger besonderer Einrichtungen oder den Diakon als Pfarrbeauftragten²²³ – all dies könnte dann möglich werden. Dies löst viele Spannungen vor Ort, beurteilt das Amt aber aus einer stark funktional orientierten Perspektive. Der Diakon wird zum Presbyter mit

²¹⁸ Vgl. Diakon K.

²¹⁹ Vgl. die Diakone A und D.

²²⁰ Vgl. Diakon C.

²²¹ Vgl. Diakon R.

²²² „Die Perspektive für die in der bisherigen kirchlichen Praxis ausgebildeten Dienste und Ämter ist angesichts der notwendigen Ekklesiogenese nicht Profilierung, sondern Dynamisierung, Auflösung und Neugestaltung.“ *B. Ernsperger*, Perspektiven 148.

²²³ O. Fuchs sieht in der Tatsache nicht presbyteraler Gemeindeleiter bereits eine Entwicklung in Gang, die die amtstheologische Verfasstheit der Kirche von der Realität her in Frage stellt: „Wer in der konkreten Praxis der Gemeindeleitung steht, ist dem mystischen Kollegium der Ordinierten und damit dem Weiheamt sichtbar angegliedert mit der gleichen Gnadenwirkung, als wenn er geweiht worden wäre und damit die ganze sichtbare Eingliederung in den mystischen Ordostand der Kirche hätte.“ *O. Fuchs*, Ämter 118.

gebundenen Vollmachten oder zum Presbyter im seelsorglichen Sonderbereich.²²⁴ Dies bedeutet de facto eine Aufgabe des Amtes in seiner Dreigliedrigkeit. Die exklusive Hinordnung des Diakonates auf den seelsorglichen Bereich der Diakonie setzt hier an. Sowohl in den unterschiedlichen amtlichen Dokumenten und in der theologischen Diskussion, aber auch bei den befragten Diakonen wird diese funktionale Profilierung als Lösung des Dilemmas und als Chance diakonaler Eigenständigkeit gesehen.²²⁵ Doch führt es bei einer Betrachtung aus dem Blickwinkel liturgischer Konsequenz nicht zur eigenständigen dritten Amtsstufe, sondern eher zu einer Nivellierung zwischen Presbyter und Diakon, die sich nur durch unterschiedliche Seelsorgebereiche unterscheiden. Διακονεῖν und διακονία aber sind Begriffe, die ekklesiales Handeln insgesamt kennzeichnen.²²⁶ Zurückhaltend ist deshalb auch der Vorschlag zu bewerten, den Diakon dem Hirtenamt zuzuordnen, die priesterliche und prophetische Berufung aber den beiden anderen Amtsstufen zuzurechnen.²²⁷ Die diakonische Grundhaltung ekklesialen Handelns verdichtet sich im Amt in all seinen Ausprägungen²²⁸, das Hirtenamt ist Anspruch an den kirchlichen 'ordo' insgesamt.²²⁹

Wird aber dem Modell vom dreigliedrigen Amt der Vorzug gegeben, hat das Konsequenzen für die Pastoral- und Seelsorgekonzepte. In jedem Seelsorgebereich muss dann eine duale Amtsstruktur gewährleistet sein. Der Diakon in seinem diakonalen 'ministerium' kann dann nicht allein verantwortlich in einzelnen Seelsorgefeldern tätig sein, sondern ist dem Presbyter (oder in einzelnen Fällen vielleicht auch dem Bischof) zugeordnet, hat dann aber eine vom presbyteralen Dienst zu unterscheiden-

²²⁴ Diakon J sieht deshalb in der momentanen Entwicklung des Diakons in seinem Umfeld auch keine Zukunft. – Positiv bewertet dies Zulehner, wenn er von 'Kryptopriestern' unter den Diakonen spricht Vgl. *P.M. Zulehner*, Dienende Männer 68f. – Klarer unterscheidet M. Hauke: „Dem Priestermangel kann letzten Endes nur durch die Weihe neuer Priester abgeholfen werden, aber nicht durch Ersatzlösungen.“ *M. Hauke*, Das spezifische Profil 85. – O. Fuchs spricht offen vom dualen Presbyterat, in dem die Eucharistievollmacht entsprechend beider (diakonalen und presbyteralen) Seelsorgebereiche verbindendes Merkmal ist. Diakone hätten darüber hinaus die Vollmacht zu Buße und Krankensalbung, die Presbyter zu Taufe und Firmung, während die Bischöfe mit der Ordinationsvollmacht besonders ausgestattet sind. Vgl. *O. Fuchs*, Ämter 87. Die Entscheidung des Einzelnen für Diakonat oder Presbyterat wäre nach Fuchs von dessen Charismen abhängig. Vgl. *ebd.* 89. – Zulehner nennt in diesem Zusammenhang die diakonale Teilhabe am Leitungsamt „eine höchst diakonatskonforme Tätigkeit“. *P.M. Zulehner*, Dienende Männer 97.

²²⁵ Dies führt teilweise zur Verortung des Diakons an der Peripherie der Gemeinde, faktisch als 'Priester im Randbereich'. Vgl. z.B. Diakon H im Interview; ebenso *B. Lunglmayr*, Der Diakonat 88. – Umgekehrt bliebe der Presbyter dann auf die Kerngemeinde beschränkt?

²²⁶ Vgl. *M. Hauke*, Die Diskussion um den Diakonat der Frau 52.

²²⁷ Vgl. *O. Fuchs*, Ämter 86.

²²⁸ Vgl. Kapitel 5.2. – „Dem Geist Jesu aber entspricht das kirchliche Amt, solange es nicht auf Macht und Wissen gründet, sondern als Dienst, als διακονία begriffen und gelebt wird.“ *E. Dassmann*, Ämter und Dienste 27. – Vgl. auch *O. Fuchs*, Ämter 9. „Das entsprechende »Sakrament« der Diakonie wäre dann eigentlich die Fußwaschung als diakonales Pendant zur Eucharistiefeyer.“ Vgl. *ebd.* 86.

²²⁹ Vgl. *G. Greshake*, Priester sein in dieser Zeit 194.

de Rolle und somit ein klareres Eigenprofil. In der Brückenfunktion, bei der der Diakon als Vermittler zwischen der Fei ergemeinde und dem Vorsteher dient, aber auch zwischen der Fei ergemeinde und den nicht Anwesenden durch sein seelsorgliches Handeln (z.B. in der Krankenkommunion) die Brücke bilden kann, ist dieses Profil für den Bereich der Liturgie gut fassbar. Eine detailliertere funktionale Profilierung des Diakons bringen zum einen die situationsabhängigen pastoralen Gegebenheiten mit sich. Zum anderen können aber auch die persönlichen Charismen eines jeden zum Nutzen der Gemeinde²³⁰ pastorale Schwerpunkte für den Einzelnen generieren.²³¹ Dies kann im Rahmen diakonaler Teilhabe am priesterlichen und prophetischen Dienst und am Hirtenamt bzw. auch darüber hinaus geschehen. Die Zusammengehörigkeit von Amt und den persönlichen Charismen und deren gegenseitige Befruchtung sind grundlegend für seelsorgliches Handeln ekklesialer Amtsträger.²³² Auch dies spricht gegen eine allzu starke Festlegung diakonaler Funktionalität.²³³ In seiner funktionalen Dynamik sieht *T. Raiber* für den Diakonat die Chance, innovatives Element im ekklesialen Prozess zu sein.²³⁴ Diakonale Eigenständigkeit ist in seiner amtlich-dienenden Grundhaltung des 'ministeriums' dem sazerdotalen Leitungsdienst zugeordnet, gleichzeitig aber unabhängig und qualitativ eigenständig. Dies ist unberührt von einer amtlichen Hierarchisierung im rechtlichen Sinn.²³⁵

„Nach der göttlichen Heilsordnung empfängt der Bischof von Gott die Fülle und höchste Vollmacht des heiligen Dienstes, wie er auch die Sendung empfängt, alle die übernatürlichen Gemeinschaften aufzubauen, welche sein Volk braucht. Deshalb hat er die Möglichkeit, eine der Struktur seines Vol-

²³⁰ Ob „eine Gabe, ein Dienst oder eine Arbeit von Gott kommt oder nicht. Ein Blick auf ihren Wert und Nutzen für die Gemeinde genügt.“ *L. Boff*, Kirche: Charisma und Macht 280.

²³¹ Durch ihre Sprachbegabung haben die Diakone A und K einen pastoralen Schwerpunkt im Verkündigungsdienst. – Zum diakonalen Charisma der Berufserfahrung sagt der Präsident des Internationalen Diakonatszentrums: „Wir brauchen Diakone in der Welt von Kommerz, Freizeitindustrie, Kunst und Literatur, der Presse, der Politik, der Armee, der Welt, der Fabrik, der Geschäfte, des Beamtentums. Wie unsere arbeitslosen Mitbrüder in Argentinien können wir, mit unserem Beruf, eine besondere Brücke sein zwischen Kirche und Welt. Unsere Predigt am Sonntag würde sich ändern: weniger priesterlich und mehr diakonisch!“ *R. Mascini*, 30 Jahre Ständiger Diakonat 15.

²³² Vgl. *L. Boff*, Kirche: Charisma und Macht 283; *G. Bausenhart*, Das Amt 219.

²³³ W. Gessel verdeutlicht dies an Diakonen aus der Kirchengeschichte: „Gerade an hervorragenden Gestalten, beispielsweise an Ephräm dem Syrer, Paulus Diaconus und auch Franz von Assisi ließe sich nachweisen, daß sie ihre Bedeutung nachgerade dadurch erlangt haben, weil sie als Diakone frei waren für Aufgaben, die nicht zu den typischen Amtsobliegenheiten eines Diakons gerechnet wurden. Auch Franz von Assisi durfte zu Recht genannt werden; denn seine Motivation, Diakon zu bleiben, entsprang einem asketischen Ideal seiner Person, das es ihm verwehrte, die höhere Würde des Priestertums zu akzeptieren.“ *W. Gessel*, Zum Werden und Vergehen 19.

²³⁴ Vgl. *T. Raiber*, Für ein neues Verständnis 17.

²³⁵ „Der Diakonat ist kein Dienstant für Männer in der zweiten Reihe, sondern eine notwendige qualitative Ergänzung zum bischöflichen und priesterlichen Dienst mit wesentlich prophetischen Zügen.“ *A. Weiß*, Der Ständige Diakon 264.

kes und den Verhältnissen des Raumes und der Zeit angemessene Teilnahme an seiner Vollmacht auf andere Helfer zu übertragen. [...] In diesen Fällen würde ich sagen: Das Heil des Volkes sei das oberste Gesetz.²³⁶ Im Interesse des *Volkes Gottes*, zu dessen Heildienst ekklesiale Amtsträger berufen sind, scheint eine Lösung amtstheologischer Spannungen, wie das konkrete Beispiel diakonalen Handelns in der Liturgie gezeigt hat, von großer Wichtigkeit zu sein. Zu wünschen ist, dass diese Lösung dann tragfähig und offen zugleich ist. Spannungen in funktionalen Ausprägungen des Diakonates können dann sinnvoll und fruchtbar für eine Umsetzung in den Ortskirchen sein, wenn die theologische Grundrichtung geklärt ist. Für den in der Pastoral handelnden Diakon aber ist eine Grundorientierung²³⁷ in den amtlichen Dokumenten, die nicht permanent zwischen amtstheologischen Konzepten wechselt, genauso dienlich wie eine konsequente und stringente Umsetzung in den Pastoral-konzepten und deren Realisierung. Dies nimmt für einen zukünftigen Diakon bereits seinen Anfang in der Ausbildung. Einseitige Prägung²³⁸ und ideologisierte Vermittlung führen für die spätere Tätigkeit zu ängstlicher Zurückhaltung oder teilweise zu einer abwertenden Beurteilung einzelner kirchlicher Vollzüge für den diakonalen Dienst, wie es am Beispiel der Liturgie bei einzelnen interviewten Diakonen deutlich wurde.²³⁹ Dies trägt nicht zur Profilierung des Diakons, sondern zu dessen Orientierungslosigkeit bei und instrumentalisiert die Liturgie für individuelle Interessen. Es ist zwar nicht möglich „aus den liturgischen Diensten allein die Profile der verschiedenen sakramentalen Anteilhaben an dem einen Priestertum Jesu Christi und seiner Kirche zu gewinnen“²⁴⁰, es zeigt sich aber deutlich, dass der Mangel an Profil zur permanenten Spannung für liturgische Dienste, hier speziell für den Diakon, führen und auf Kosten seines Handelns gehen kann, wie auch auf Kosten der Mitagierenden und Mitfeiernden in der Liturgie und der Liturgie selbst. Die Spannungen, die in den Interviews beim liturgischen Handeln der Diakone deutlich wurden, drängen nach einer ekklesialen Klärung „der sakramentalen Wesensgestalt des Diakonats“²⁴¹. Die seelsorglichen Zuständigkeiten der interviewten Diakone bringen den Diakonatsrat auf Dauer in die Richtung des Presbyterats. Aus diesen

²³⁶ L. Suenens, Theologische Basis 80f. – Vgl. L. Card. Suenens, in: ASCOV, Volumen II, Pars II. 318f.

²³⁷ G. Greshake spricht von „der sakramentalen Wesensgestalt des Diakonats“, zu deren Klärung er eine gesamt-kirchliche Entscheidung dringlich fordert. Vgl. G. Greshake, Diakon 184.

²³⁸ Dieses Phänomen defizitärer liturgischer Bildung benennt W. von Arx treffend, wenn er bezüglich der Ausbildungskonzepte für hauptberufliche und ehrenamtliche Dienste feststellt: „Viel zu oft steht hinter den Ausbildungskonzepten eine Mischung aus pastoralem und kirchenrechtlichem Druck, der den einzelnen Diensten, aber auch den konkreten Menschen, die sich auf solche Ausbildungen einlassen, nicht genügend gerecht werden kann.“ W. von Arx, Liturgische Bildung 187.

²³⁹ Vgl. hierzu besonders Diakon R.

²⁴⁰ H. Rennings, Der liturgische Dienst des Diakons 53.

²⁴¹ G. Greshake, vgl. Anm. 237.

pastoralen Situationen heraus scheint die Lösung, die Diakon J in den Interviews benannt hat, ein schlüssiger Weg zu sein. Bewährte Diakone werden mit den presbyteralen Vollmachten ausgestattet und der Diakonatsweg folglich wieder zu einer Weihstufe mit zeitlicher Begrenzung. Vielleicht ist dies für die Kirche auf Dauer die adäquatere und den Anforderungen der Zeit besser entsprechende Lösung. In der Liturgie führt dagegen der Weg zu diakonaler Eigenständigkeit über die assistierende Rolle des Diakons. Die Bestrebungen des 19. und 20. Jahrhunderts zur Wiedererrichtung eines eigenständigen Diakonates fänden bei dieser Entwicklung ein klares Ziel, das liturgisch sinnvoll ist und dem Diakon ein überzeugendes Profil gibt. Dass einige der interviewten Diakone von der Stimmigkeit und der positiven Erfahrung liturgischer Kooperation gerade bei der diakonalen Assistenz in sakramentalen Feiern (besonders der Krankensalbung) berichten, unterstreicht die Bedeutung diakonaler Assistenz zusätzlich zum priesterlichen Vorsteher. Eine Bekräftigung dieser diakonalen Rolle scheint für die Eigenständigkeit der Diakone lohnenswert und für die personale und kommunikative Verlebendigung der Liturgie förderlich.

Anhang – Dokumente, Graphiken und Aufstellungen zu Abschnitt C

zu 8.1 Methodisches Vorgehen zur Datenerhebung

Erste Anfrage an fünf Diakone zur Voruntersuchung:

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
Dipl.-Theol. Stephan Steger
- Wiss. Mitarbeiter -

☎ 09 31 / 31-2521; 📠
✉ stephan.steger@mail.uni-wuerzburg.de
<http://www.uni-wuerzburg.de/theologie/>

Dipl.-Theologe Stephan Steger Sanderring 2
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft 97070 Würzburg

Würzburg, den 26. Januar 1999

Lieber

wieder ist ein Block Liturgie im Ausbildungszyklus zum Ständigen Diakonat zu Ende gegangen. Es war auch diesmal ein spannendes Erlebnis. Es gab wieder eine ganz eigene Dynamik in diesem Ausbildungsjahr, ganz ähnlich wie vor drei Jahren, auch wenn die Gruppe diesmal anders war. Schon im Vorfeld habe ich mir mit Werner Schüßler Gedanken gemacht, wie die liturgische Ausbildung stärker mit dem diakonischen Anspruch an den Ständigen Diakonat verbunden werden kann. Trotzdem bleibt ein unzufriedener Beigeschmack zurück. Das Problem scheint tiefer zu liegen.

Wird der Diakon wirklich an den Stellen in der Liturgie eingesetzt, die seinen sonstigen Dienstfeldern in der Gemeinde entsprechen? Ist Liturgie auch durch das Mittun des Diakons Spiegel der Gemeinde und des Gemeindelebens, weil der Diakon seine Erfahrungsfelder miteinbringen darf und kann?

Wie Sie vielleicht wissen, habe ich meinen Pfarreinsatz beendet und von der Diözese an die Universität gewechselt. Als Wissenschaftlicher Mitarbeiter des liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhls möchte ich mich im Rahmen meiner Forschung genau mit diesem Problemfeld auseinandersetzen.

Aus diesem Grund habe ich das Anliegen, über den "grünen Tisch" unserer Ausbildungsplanung und über die wissenschaftlichen Grundlagen hinaus, mit Diakonen

vor Ort, mit Diakonen in der konkreten Arbeit die oben angerissenen Fragen anzuschauen und zu erforschen.

Mit Werner Schüßler zusammen bin ich auf Ihren Namen gestoßen, als jemand, der in dieser Frage vielleicht kompetente Antwort geben könnte.

Wären Sie deshalb bereit einen kurzen Fragebogen zu Ihrem liturgischen Handeln auszufüllen und an mich zurückzusenden? Ich wäre Ihnen sehr dankbar dafür. Danach könnten wir uns zu einem vertiefenden Gespräch treffen, indem Ihre Anfragen, Anliegen und Anregungen zu Wort kommen sollten.

Ich hoffe mit meinem Anliegen Ihr Interesse wecken zu können und erlaube mir einen ganz allgemein gehaltenen Fragebogen mitzuschicken. Ich würde mich sehr freuen, wenn ich auf Ihre Erfahrungen und Einschätzungen zurückgreifen könnte.

Viele Grüße und herzlichen Dank!

Dieser allgemeine Fragebogen dient zur ersten Einordnung und Abgrenzung Ihrer konkreten liturgischen Aufgaben.

| <i>In welchen liturgischen Feiern kommen Sie als Diakon zum Einsatz: Eucharistie, Wort-Gottes-Feier, Sakramente, Krankenkommunion, usw.?</i> | <i>Welche konkreten Aufgaben kommen Ihnen dabei in Ihrer Rolle als Diakon zu?</i> |
|--|---|
| | |

Bitte beobachten Sie in den nächsten Wochen Ihr liturgisches Handeln genauer. Warum kommt Ihnen die eine oder andere Aufgabe in der Liturgie zu? Wird Sie Ihrem Verständnis von diakonalem Handeln gerecht?

| |
|---|
| Interviewanfrage an 25 Diakone zur Datenerhebung: |
|---|

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
Dipl.-Theol. Stephan Steger
- Wiss. Mitarbeiter -

☎ 09 31 / 31-2521; 📠
✉ stephan.steger@mail.uni-wuerzburg.de
<http://www.uni-wuerzburg.de/theologie/>

Dipl.-Theologe Stephan Steger Sanderring 2
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft 97070 Würzburg

Würzburg, den 15. Januar 2000

Sehr geehrter Herr

Seit sieben Jahren bin ich mit der liturgischen Ausbildung der Diakonatsbewerber in unserer Diözese beauftragt. Neben den zahlreichen Erfahrungen, die ich in dieser Zeit sammeln konnte, haben sich aber auch eine ganze Reihe von Fragen und Anfragen ergeben.

Seit meinem Tätigkeitsbeginn an der Universität Würzburg beschäftige ich mich mit diesen Fragen auf einem wissenschaftlichen Hintergrund und würde diese Erkenntnisse gerne in Beziehung zur „Realität“ setzen.

In diesem Zusammenhang bin ich mit Werner Schübler auf Ihren Namen gestoßen.

Deshalb meine Anfrage:

Könnten Sie es sich vorstellen, mit mir ein offenes Gespräch zu führen, über Ihre Erfahrungen mit dem Diakonats in der Liturgie?

Dieses Gespräch würde zur Auswertung aufgezeichnet werden, die Gesprächsaussagen allerdings anonym weiterverarbeitet.

Ich bitte Sie diese Anfrage wohlwollend zu überdenken. Ich werde mir erlauben, Sie in den nächsten Tagen diesbezüglich anzurufen.

Herzlichen Dank und viele Grüße

Stephan Steger

| |
|-------------------------|
| Der Interviewleitfaden: |
|-------------------------|

| | | |
|----------------------|----------|---------------|
| Gespräch geführt am: | Uhrzeit: | Gesprächsort: |
|----------------------|----------|---------------|

| | |
|----------------|-------------|
| Name: | Alter: |
| Diakonenweihe: | Einsatzort: |

Zum Einstieg:

Welchen Stellenwert hat die Liturgie in Ihrer Arbeit?

- In welcher Größenordnung sind Sie in liturgisches Handeln eingebunden?
- Entspricht dies Ihrer persönlichen Einschätzung und Option?
- Warum ist Ihnen diakonale Beteiligung am liturgischen Handeln wichtig?
- In welchem Verhältnis steht ihr liturgisches Handeln zu ihren übrigen seelsorglichen Aufgaben?

Fragen zu einzelnen liturgischen Feldern:

Wie oft und wie stark sind sie in die Feier der Eucharistie eingebunden?

- in den sonntäglichen Gemeindegottesdienst – in sonstige Messfeiern?
- Bei welchen Elementen der Messe können Sie sich einbringen?
- Welchen Stellenwert hat für Sie diakonaler Verkündigungsdienst in der Messe?
- Wie und wodurch gelingt Ihnen in der Verkündigung der Zugang zur Feiergemeinde?
- Welche Rolle nehmen Sie bei der Gestaltung und dem Vortrag der Fürbitten ein?
- Ihre diakonalen Aufgaben bei der Gabenbereitung?
- Wie erleben Sie liturgische Kooperation in Fürbitten und Gabenbereitung?
- Wie sehen Sie Ihre Rolle im eucharistischen Hochgebet (Beteiligung – Stellung)?
- Wie gelingt die Abgrenzung und Zuordnung zum Vorsteherdienst?
- Inwieweit sind Sie an Krankengottesdiensten und der Krankenkommunion beteiligt?

- Gibt es bei Ihren Feiern von Krankengottesdiensten mit Krankenkommunion eine direkte oder indirekte Verbindung zur Messfeier?
- Praktizieren Sie im Rahmen von Krankengottesdiensten besondere Segenshandlungen?
- Wie sieht Ihre Beteiligung bei Zielgruppengottesdiensten bzw. in den entsprechenden Gottesdienstvorbereitungsteams aus?
- Inwieweit sind Sie bei Wort-Gottes-Feiern beteiligt?

Taufe:

Wie stark sind Sie in die Tauffeiern Ihrer Gemeinde eingebunden?

- Wie gelingt Ihnen die Verbindung von Tauffeier, der konkreten Feiergemeinde und ihren diakonalen Seelsorgefeldern?
- Wie binden Sie die Feiergemeinde in die Vorbereitung und den liturgischen Vollzug mit ein?
- Welchen Stellenwert hat für Sie diakonaler Verkündigungsdienst in der Taufe?
- Wie und wodurch gelingt Ihnen in der Verkündigung der Zugang zur Feiergemeinde?
- Welche Rolle nehmen Sie bei der Gestaltung und dem Vortrag der Fürbitten ein?

Trauung:

Wie sind Sie in die Trauungen in Ihrer Gemeinde eingebunden?

- In welchen unterschiedlichen Formen geschieht dies?
- Welche Rolle nehmen Sie in der Trauung in Verbindung mit der Messfeier wahr?
- Wie binden Sie das Brautpaar und die Feiergemeinde in die Vorbereitung und den liturgischen Vollzug mit ein?
- Welchen Stellenwert hat für Sie diakonaler Verkündigungsdienst in der Trauung?
- Wie und wodurch gelingt Ihnen in der Verkündigung der Zugang zur Feiergemeinde?
- Welche Rolle nehmen Sie bei der Gestaltung und dem Vortrag der Fürbitten ein?

Weitere liturgische Felder:

Sind Sie in Ihrem Dienst mit der Krankensalbung konfrontiert?

- Wie gehen Sie mit solchen Situationen um?

- Welchen Stellenwert hat die Krankensalbung für Ihren diakonalen Dienst?

Diakonale Beteiligung bei Beerdigungen

- Wann sind Sie in den Dienst bei der Begräbnisfeier mit eingebunden?

Diakon und Stundenliturgie

- Wie gelingt Ihnen ein regelmäßiger Gebetsrhythmus?
- Wie gelingt der Vollzug der Stundenliturgie in Verbindung mit Familie – Seelsorgeteam – Gemeinde?

Abschließende Perspektiven:

Gibt es noch weitere Felder Ihres liturgischen Handelns und welchen Stellenwert haben diese für Sie und Ihre Arbeit?

- Gebetsgottesdienste oder Segnungen

Ihre Wünsche – Visionen – Anliegen bezüglich diakonalen Handelns in Liturgie

Ihre liturgische Aus- und Fortbildung

- Wie war Ihr Erleben?
- Was hätten Sie sich anders gewünscht?

zu 8.2.1 Offenes Kodieren – Kategoriensondierung

allgemein:

→ Liturgie im Kontext der Grundvollzüge (30)¹

liturgiespezifisch:

- Eucharistie, allgemein (53)
- Verkündigung, in der Messe u. als Grundvollzug (43)
- Sprache in Liturgie u. Verkündigung (25)
- Symbole in Liturgie u. Verkündigung (37)
- Fürbitten (18)
- Gabenbereitung (10)
- Kommunionsspendung + Krankenkommunion (16)
- Taufe (47)
- Firmung (2)
- Trauung (32)
- Buße (10)
- Krankensalbung (30)
- Beerdigung (10)
- Stundenliturgie (23)

emotional / intentional:

- Begeisterung in und für Liturgie (36)
- Pastoraler Zugang durch Liturgie (19)
- Lebensbegleitung (46)
- Beziehung (88)
- Brückenfunktion (50)
- Authentisches Handeln (79)
- Konsequentes Handeln (15)
- Liturgische Unzulänglichkeiten, Umgang mit der Liturgie (14)
- Ungenügende Liturgie (32)

allgemeine Handlungsfelder:

- Peripherie der Gemeinde (16)
- Krankenhaus/Altenheim (31)
- Behindertenseelsorge (9)
- Kurseelsorge (20)

rollenspezifisch:

- Diakon und ziviles Umfeld (Familie, Arbeitsfeld, gesellschaftliches Umfeld) (26)
- Diakon und liturgische Dienste/Gemeinde (59)
- Diakon und Presbyter (174)
- Liturgische Bildung (11)

Abbildung 7: Kategorien des ersten Kodierungsschritts

¹ Die geklammerte Zahl ist eine quantitative Angabe und gibt Rechenschaft über die Sättigung der Interviews mit dieser Thematik, wobei sie nicht zwischen den fünf Interviews differenziert. Signifikant ist dies bei den Einsatzfeldern, die entsprechend in nur einem Interview dominieren.

zu 8.2.2 Offenes Kodieren – Kategorienbildung

| |
|--|
| <ul style="list-style-type: none"> - Liturgie im Kontext der Grundvollzüge <p>liturgiespezifisch:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Eucharistie - Taufe - Trauung - Krankensalbung - Stundenliturgie <p>rollenspezifisch:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Diakon und ziviles Umfeld (Familie, Arbeitsfeld, gesellschaftliches Umfeld) - Diakon und liturgische Dienste/Gemeinde (Lektor, Kommunionhelfer, Gottesdienstbeauftragte, Ministranten, Gemeinde) - Diakon und Presbyter |
|--|

Abbildung 20: Kategorien der zweiten Kodierungsphase

Die durch die zweite Kodierungsphase aufgrund einer liturgiespezifischen und einer rollenspezifischen Perspektive gewonnenen Kategorien, werden im Folgenden dokumentiert. Die farbliche Differenzierung dient der Lesbarkeit und kennzeichnet die unterschiedlichen Gliederungsebenen. Die Dimensionen der Eigenschaften sind geklammert.

Allgemeine Kategorie

Kategorie

Subkategorie

Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension)

Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension)

Eigenschaft/(Dimension)

Liturgie im Kontext der Grundvollzüge

Gewichtung im Verhältnis zu Diakonia und Martyria

Ausgewogenheit/(hoch-niedrig)

formal/(stark-schwach)

wertig

Erfahrbarkeit/(hoch-niedrig)

Persönlicher Stellenwert

Wertigkeit/(hoch-niedrig)

spirituell

Erfahrbarkeit/(hoch-niedrig)

ekklesial

allgemein

(positiv-negativ)

Eucharistie

gemeindliche Präsenz/(stark-schwach)

andere liturgische Felder

Bedeutung/(hoch-niedrig)

Handlungs- und Lebensfelder

Stellenwert/(hoch-niedrig)

Vollzüge allgemein

Stellenwert/(hoch-niedrig)

Verhältnis Diakonia

diakonische Bedeutung/(hoch-niedrig)

Fokus Liturgie

(reflexiv-korrelativ)

Der konkrete Vollzug

Frequenz/(stark-schwach)

diakonale Perspektive

(positiv-negativ)

gemeindliche Perspektive/(quantitativ-qualitativ)

Liturgische Optionen

Wichtigkeit/(hoch-niedrig)

Liturgiespezifische Kategorien

Kategorie

Subkategorie

Subkategorie/Eigenschaft

Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension)

Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension)

Eigenschaft/(Dimension)

Eigenschaft/(Dimension)

Der Diakon in der Messe

Stellenwert

persönlich

Wertigkeit/(hoch-niedrig)

formal

(dienstlich-privat)

spirituell

Intensität/(hoch-niedrig)

im Handlungskontext

Wertigkeit/(hoch-niedrig)

formal

Altar-Gemeinde

intentional

diakonal-diakonisch

aus Gemeindesicht

Wertigkeit/(hoch-niedrig)

liturgisch optional

Intensität/(hoch-niedrig)

diakonal optional

Intensität/(hoch-niedrig)

diakonale Teilhabe/formale Perspektive

Assistenz

Wertigkeit/(hoch-niedrig)

Quantität

Frequenz/(stark-schwach)

Qualität

Eigenwertigkeitsakzeptanz/(hoch-niedrig)

Kooperation

Diakon-Pfarrer

Gestaltung

Quantität

Frequenz/(stark-schwach)

Umfang

(groß-klein)

Qualität

(angemessen-überfordernd)

diakonale Stellung/innere bzw. inhaltliche Qualität

Notwendigkeit diakonalen Handelns

Vielfalt der Objekte/(hoch-niedrig)

Beschaffenheit diakonalen Handelns

Intensität/(hoch-niedrig)

- Funktion
 - Intensität/(hoch-niedrig)
 - Vermittler
 - Anwalt der Inhalte
 - disziplinarer Anwalt
- Angstfeld Eucharistie
- liturgischer Vollzug/Handlung
 - Chancen
 - Defizite
 - Optionen
- liturgische Rollen
 - Leitung
 - Vorsteherfrage
 - Vielfalt der theologischen Reflexion/(hoch-niedrig)
 - in der Theorie
 - amtliche Perspektive
 - priesterlich-diakonal motiviert
 - eucharistische Perspektive
 - Eucharistie-/Sonntagswertigkeit/(hoch-niedrig)
 - im Vollzug
 - (implizit-explicit)
 - Leitungsteilhabe
 - Intensität/(hoch-niedrig)
 - diakonaler Eigenanteil
 - Kooperation mit Vorsteher
 - Kooperationsbereitschaft/(hoch-niedrig)
 - Kooperation des Vorstehers
 - Kooperationsbereitschaft/(hoch-niedrig)
 - liturgische Dienste
 - diakonale Akzeptanz/(niedrig-hoch)
- Einführung
 - Vollzug
 - Bedeutung
- Evangelium
 - Vollzug
 - Intensität/(hoch-niedrig)
 - diakonale Bedeutung/(hoch-niedrig)
- Verkündigung
 - Intensität/hoch-niedrig
 - diakonale Perspektive
 - Frequenz/(stark-schwach)
 - Stellenwert
 - persönlich/(hoch-niedrig)
 - amtlich
 - Profil
 - Spezifikation
- Bisoziation
 - Verkünderperspektive
 - Hörerperspektive
- Formen
 - sprachlich

- medial
- Fürbitten**
 - Anteil/(hoch-niedrig)
 - liturgische Bedeutung
 - theoretisch
 - praktisch
 - diakonale Bedeutung
 - theoretisch
 - diakonaler Differenzierungsgrad/(hoch-niedrig)
 - praktisch
 - Höhe des Umsetzungserfolgs/(hoch-niedrig)
 - Trägerproblematik
 - Gemeinde-Lektor-Diakon
- Gabenbereitung**
 - Intensität im Vollzug/(hoch-niedrig)
 - liturgische Bedeutung
 - Bewusstseinsausprägung/(stark-schwach)
 - liturgischer Vollzug
 - Intensität liturgischer Umsetzung/(hoch-niedrig)
 - diakonale Handlungsperspektive
 - Ausprägung/(stark-schwach)
 - Purifikation
 - diakonale Eigenwertigkeit/(hoch-niedrig)
- Eucharistisches Hochgebet**
 - Wertigkeit/(hoch-niedrig)
 - liturgischer Vollzug
 - diakonales Handeln
 - explizit
 - Akklamationen
 - Stimmigkeit/(hoch-niedrig)
 - Doxologie
 - Verständlichkeit/(hoch-niedrig)
 - implizit
 - Verständnis
 - Pfarrer-Gemeinde
 - Vollzug
 - Pfarrer-Diakon
- Friedensgruß**
 - Vollzug
 - Intensität/(hoch-niedrig)
 - Bedeutung
 - (hoch-niedrig)
- Kommunion**
 - Wertigkeit und Teilhabe/(hoch-niedrig)
 - Kommunionspendung
 - diakonaler Vollzug
 - Spenderfrage
 - laikal-diakonal
 - Krankenkommunion
 - Bedeutung
 - (hoch-niedrig)

Vollzug
 Intensität/(hoch-niedrig)
 Kommunionzentrierung und Wort-Gottes-Feier
 Entlassung
 Wertigkeit/(hoch-niedrig)
 Vollzug
 verbal-sensitiv
 Bedeutung
 Sondergottesdienste
 Spektrum
 diakonale Rolle

| |
|---|
| Kategorie Subkategorie/Eigenschaft Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension) Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension) Eigenschaft/(Dimension) |
|---|

Vorsteherdienst in der Taufe

Stellenwert – persönlich
 reflexiv
 Intensität/(hoch-niedrig)
 ekklesial
 Stringenz liturgischen Handelns/(hoch-niedrig)
 Theologische Implikation
 diakonale Reflexion/(hoch-niedrig)
 formale Gründe und Häufigkeit
 Frequenz/(stark-schwach)
 dienstimmanent
 regelmäßig
 Frequenz/(stark-schwach)
 kontextmotiviert
 diakonale Involvierung/(stark-schwach)
 außerordentlich
 Grad der Offenheit/(hoch-niedrig)
 Katechese
 Art der Katechese
 katechetischer Prozess
 punktuelles Gespräch
 diakonale Rolle
 begleitend
 integral
 Die liturgische Handlung
 Intensität der Ausgestaltung/(hoch-niedrig)
 Adressaten
 liturgische Handlung
 Stringenz und Entfaltung/(hoch-niedrig)
 Kooperation im liturgischen Handeln
 Einbeziehung/(stark-schwach)
 Beteiligung
 Rahmen der liturgisch Handelnden(weit-eng)

Qualität
 diakonales Eigenprofil/(stark-schwach)
 Erwachseneninitiation
 diakonale Reflexion eigenen Handelns/(hoch-niedrig)

| |
|--|
| <p>Kategorie</p> <p>Subkategorie</p> <p>Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension)</p> <p>Subkategorie/(Dimension)</p> <p>Subkategorie/(Dimension)</p> <p>Subkategorie/(Dimension)</p> <p>Eigenschaft/(Dimension)</p> |
|--|

Diakon und Trauung

Häufigkeit

(regelmäßig-selten)

Ehevorbereitung

Eigenkompetenzbewertung/(hoch-niedrig)

kompetent

Ausprägung/(stark-schwach)

begleitend

Länge/Intensität der Begleitung/(lang-kurz/stark-schwach)

Vorstederdienst durch Beziehung

Ausschließlichkeit/(hoch-niedrig)

formal

individuell

Beziehungsgeschehen/(positiv-negativ)

Die liturgische Handlung

Ausgestaltung/(stark-schwach)

eigenständig

die Trauung außerhalb der Messe

Reflexion/(hoch-niedrig)

Vorsteherfrage

Flexibilität/(hoch-niedrig)

gemeinsam

überkonfessionelle Trauung

Ausschließlichkeit/(hoch-niedrig)

Stellenwert von Messe

Stellenwert Eucharistie

Wertigkeit/(positiv-negativ)

Vorsteherfrage bei der Trauung in der Messe

Assistenz

Wertigkeit/(positiv-negativ)

Verkündigung

Vorsteher

problematisch-selbstverständlich

Kategorie**Subkategorie**

Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension)

Eigenschaft/(Dimension)

Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension)

Subkategorie

Problemfeld Krankensalbung**selbstbewusstes Handeln**

seelsorgliche Zuständigkeit

diak. Befürwortung/(stark-schwach)

geeignete Person

Selbstüberzeugung/(stark-schwach)

Handeln aus der Situation

Handeln auf Druck des fehlenden Presbyters

Intensität der Betroffenheit/(hoch-niedrig)

Handeln auf Druck der Situation

Intensität der Betroffenheit/(hoch-niedrig)

Verweigerung trotz Situation

Verzicht auf problematisches Handeln

diak. Aktivität/(hoch-niedrig)

zusätzlicher Spender kein Problem

Assistenz-Vermittlung/(häufig-selten)

Ärgernis eines zusätzlichen Spenders

Außenwahrnehmung

Unwissenheit-Unverständnis/(hoch-niedrig)

Bußthematik

Selbsterleben

persönliche Betroffenheit/(stark-schwach)

Bußthematik

keine Situation

vom Pfarrer abgedeckt

Vermittlung-Option/(stark-schwach)

außerhalb des Seelsorgebereichs

Theologische Problematik

theologische Betroffenheit/(stark-schwach)

theologisch unklar

differenziert-allgemein

Umgang mit Regelverstoß

diak. Selbstbewusstseins/(stark-schwach)

Offenheit

souverän-skrupulant

Deklaration beim Bischof

verstecktes Handeln

Ersatz-heimlich

Kategorie**Subkategorie**

Eigenschaft/(Dimension)

Eigenschaft/(Dimension)

Eigenschaft/(Dimension)

Das tägliche Gebet – die Stundenliturgie**positive Verpflichtung**

Intensität in der Erfahrung/(hoch-niedrig)

Verpflichtung

lästig-hilfreich

Übergangsritual

eigenständig-begleitend

Gebetsformen

offene Formen

persönlich-allgemein

ekklesiale Form

persönlich-allgemein

keine Relevanz

keine Möglichkeit, keine Option

Reflexion/(hoch-niedrig)

Mangel-Ersatz

Familiengebete

mögliche Realisierung/(stark-schwach)

Akzeptanz/(hoch-niedrig)

Seelsorgeteam

mögliche Realisierung/(stark-schwach)

Kommunikationsindikator

gestört-funktionierend

Gemeindefeier

mögliche Realisierung/(stark-schwach)

außerordentlich

eigenständige Wertigkeit/(hoch-niedrig)

regelmäßig

gemeindliche Akzeptanz/(hoch-niedrig)

diakonale Akzeptanz/(hoch-niedrig)

Rollenspezifische Kategorien

| |
|--|
| Kategorie Subkategorie Subkategorie Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension) Eigenschaft/(Dimension) Eigenschaft/(Dimension) |
|--|

Diakon und ziviles Umfeld

Familie und Diakon

Familie und Dienstgemeinde

Familie außerhalb der Dienstgemeinde

privater Freiraum des Diakons

Korrelation zur Dienstgemeinde

diakonales Feld außerhalb der Dienstgemeinde

gehemmt-souverän

Familie als Bestandteil der Dienstgemeinde

integral-different

Familie und tägliches Gebet

keine Realität

ohne Relevanz-bedauerlich

Tagesrhythmisierung

offener Umgang

integral-different

ekklesiale Form

unverständlich-hilfreich

impliziter Einfluss von Familie

(positiv-negativ)

Einfluss auf die Familie

(positiv-negativ)

Diakonat in der Arbeitswelt

Liturgie im Berufsfeld

standardisierte Situationen

offen-zurückhaltend

Krisensituationen

unsicher-kompetent

Liturgie durch Berufsfeld

diakonale Chance – Eigenwahrnehmung

offensiv-defensiv

religiöse Chance – Außenwahrnehmung

personal-ekklesial

Gemeindeliturgie und Beruf

(positiv-negativ)

Diakonat und gesellschaftliches Umfeld

diakonales Handeln im gesellschaftlichen Umfeld

Exklusivität der Situationen/(hoch-niedrig)

diakonales Handeln durch das gesellschaftliche Umfeld

Authentizität/(hoch-niedrig)

Kategorie**Subkategorie**

Eigenschaft/(Dimension)

Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension)

Subkategorie/(Dimension)

Eigenschaft/(Dimension)

Diakon und liturgische Dienste/Gemeinde**Verständnis**

Ausübungskriterien

Reflexionstiefe/(hoch-niedrig)

inhaltliche Füllung

(positiv-negativ)

explizite Beteiligung

Konkurrenz

Konkurrenz zu und mit Pfarrer

Dichte der Problematik/(hoch-niedrig)

Diakon – klerikerprivilegiert

Akzeptanz laikaler Beteiligung/(hoch-niedrig)

Diakon – Laien

Kooperation

Bedingung

Dichte der Selbstzuordnung/(hoch-niedrig)

strukturell

Eucharistie

formal-inhaltlich

Schule

Kooperationsakzeptanz/(hoch-niedrig)

Zielgruppengottesdienste

sonstige/allgemein

situativ

Eucharistie

Dichte/(hoch-niedrig)

Sakramente

personal-ekklesial

Sondergottesdienste

real-optional

allgemein

Leitung

strukturell

implizit-explicit

situativ

implizit-explicit

implizite Beteiligung

Intensität der Moderation/(hoch-niedrig)

Selbstständigkeit

Gottesdiensteinheiten

Regelmäßigkeit/(hoch-niedrig)

Einzelvollzüge

diakonale Akzeptanz/(hoch-niedrig)

Formen und Dienste

Kategorie**Subkategorie**

Subkategorie/Eigenschaft/(Dimension)

Eigenschaft/(Dimension)

Eigenschaft/(Dimension)

Diakon und Priester**universal-/teilkirchliche Perspektive**

Interessenswahrnehmung/(stark-schwach)

Priester in diakonaler Perspektive

(positiv-negativ)

Priester in gemeindlicher Perspektive

Fähigkeit gemeindlicher Amtsdifferenzierung/(stark-schwach)

Diakonat in diakonaler Perspektive

Gemeinschaftserfahrung/(stark-schwach)

Diakon – Priester

Eigenwertigkeit(hoch-niedrig)

Diakon – Laie

Differenzierungsstärke/(stark-schwach)

Assistenz

inhaltlich

Spannung in der Nähe zu Volk oder Priester

formal

Frequenz/(hoch-niedrig)

Konkurrenz

Höhe der Spannungen(hoch-niedrig)

Kooperation

Eigenständigkeit/(hoch-niedrig)

Vorsteherfrage

inhaltlich

theologische Implikation/(hoch-niedrig)

formal

Regelmäßigkeit

Beziehung

(positiv-negativ)

zivil-beruflich

reflexiv-korrelativ

Familienbonus

reflexiv-korrelativ

seelsorgliche Zuständigkeit

Praktizierung/(stark-schwach)

Konkurrenz

Diakon – Priester

(positiv-negativ)

Diakon – Laie

(positiv-negativ)

Kooperation

(positiv-negativ)

zu 8.3 Axiales Kodieren

Die folgende Auflistung dokumentiert die Einordnung und Überprüfung der Kategorien anhand des Handlungsparadigmas der *Grounded Theory*. Die unterschiedliche Farbgebung versucht wiederum die Strukturierung hervorzuheben. Rot und blau sind hierbei die Subkategorien, die sich einem Phänomen zuordnen lassen, grün die Eigenschaften und deren dimensionale Ausprägung in Klammern.

Handlungsparadigma anhand der Grounded Theory:

Phänomen – Ursächliche Bedingung – Kontext – Intervenierende Bedingung – Strategie – Konsequenz / Option

Abbildung 21: Handlungsparadigma der Grounded Theory

Phänomen: Liturgie im Kontext der Grundvollzüge

Kontext: **Gewichtung im Verhältnis zu Diakonia und Martyria**
Ausgewogenheit/(hoch-niedrig)

Zusätzliche ursächliche Bedingungen:
Persönlicher Stellenwert
Wertigkeit/(hoch-niedrig)

Weitere intervenierende Bedingungen:
Handlungs- und Lebensfelder
Stellenwert/(hoch-niedrig)

Strategien: **Der konkrete Vollzug**
Frequenz/(stark-schwach)

Konsequenzen: **Liturgische Optionen**
Wichtigkeit/(hoch-niedrig)
diakonale Perspektive
gemeindliche Perspektive

Phänomen: Der Diakon in der Messe

Ursächliche Bedingungen: **Stellenwert**
persönlich Wertigkeit/(hoch-niedrig)
im Handlungskontext

(*intervenierender Zwischenschritt*) **aus Gemeindesicht**
Wertigkeit/(hoch-niedrig)
Notwendigkeit diakonalen Handelns
Vielfalt der Objekte/(hoch-niedrig)

Kontext: **Beschaffenheit diakonalen Handelns**
Intensität/(hoch-niedrig)
Präsentation
repräsentatio

Funktion Intensität/(hoch-niedrig)
Brückenfunktion
Vermittler
Anwalt der Inhalte
disziplinarer Anwalt

Strategien: **Gestaltung** Frequenz/(stark-schwach)
Verkündigung

| | | |
|---|---|---|
| | Fürbitten | Intensität/(hoch-niedrig) |
| | Assistenz | Anteil/(hoch-niedrig) |
| | Gabenbereitung | Wertigkeit/(hoch-niedrig) |
| | | Intensität im Vollzug/(hoch-niedrig) |
| | Purifikation | |
| | Eucharistisches Hochgebet | Wertigkeit/(hoch-niedrig) |
| | Friedensgruß | |
| | Kommunion | Wertigkeit und Teilhabe/(hoch-niedrig) |
| | Kommunionspendung | |
| | Krankenkommunion | |
| | Entlassung | Wertigkeit/(hoch-niedrig) |
| | Leitungsteilhabe | Intensität/(hoch-niedrig) |
| <i>Intervenierende Bedingungen:</i> | Vorsteherfrage | Vielfalt der theologischen Reflexion/(hoch-niedrig) |
| | liturgische Dienste | diakonale Akzeptanz/(niedrig-hoch) |
| Phänomen: Vorsteherdienst in der Taufe | | |
| <i>Ursächliche Bedingung:</i> | Stellenwert | |
| | persönlich | Wertigkeit/(hoch-niedrig) |
| | formale Gründe und Häufigkeit | |
| | | Frequenz/(stark-schwach) |
| <i>(ursächlich-intervenierend)</i> | Vorsteherdienst durch Beziehung | |
| | | Intensität/(hoch-niedrig) |
| | Katechese | |
| | Erwachseneninitiation | |
| <i>Kontext:</i> | Theologische Implikation | |
| | | diakonale Reflexion/(hoch-niedrig) |
| <i>Strategien:</i> | Die liturgische Handlung | |
| | | Intensität der Ausgestaltung/(hoch-niedrig) |
| | Kooperation im liturgischen Handeln | |
| | | Einbeziehung/(stark-schwach) |
| Phänomen: Diakon und Trauung | | |
| <i>Ursächliche Bedingung:</i> | Stellenwert | |
| | Häufigkeit | |
| | | (regelmäßig-selten) |
| <i>(ursächlich-intervenierend)</i> | Vorsteherdienst durch Beziehung | |
| | | Ausschließlichkeit/(hoch-niedrig) |
| | überkonfessionelle Trauung | |
| | | Ausschließlichkeit/(hoch-niedrig) |
| <i>Kontext:</i> | Die Trauung innerhalb und außerhalb der Messe | |
| | | Reflexion/(hoch-niedrig) |
| <i>Strategien:</i> | Vorsteherfrage bei der Trauung in der Messe | |
| | | selbstverständliches Handeln-Assistenz |
| | Die liturgische Handlung | |
| | | Ausgestaltung/(stark-schwach) |
| | Ehevorbereitung | Eigenkompetenzbewertung/(hoch-niedrig) |

Phänomen: Problemfeld Krankensalbung

| | | |
|-------------------------------------|---|---|
| <i>Ursächliche Bedingung:</i> | seelsorgliche Zuständigkeit | diak. Befürwortung/(stark-schwach) |
| <i>(ursächlich-intervenierend):</i> | Ärgernis eines zusätzlichen Spenders | Verärgerung/(stark-schwach) |
| | Selbsterleben | |
| | Außenwahrnehmung | |
| | Handeln auf Druck des fehlenden Presbyters | Intensität der Betroffenheit/(hoch-niedrig) |
| | Handeln auf Druck der Situation | Intensität der Betroffenheit/(hoch-niedrig) |
| | geeigneter Person | Selbstüberzeugung/(hoch-niedrig) |
| <i>Kontext:</i> | Theologische Problematik | theologische Betroffenheit/(hoch-niedrig) |
| <i>Intervenierende Bedingung:</i> | Bußthematik | eigene Betroffenheit/(hoch-niedrig) |
| <i>Strategien:</i> | Umgang mit Regelverstoß | diak. Selbstbewusstseins/(hoch-niedrig) |
| | Offenheit | |
| | Deklaration beim Bischof | |
| | verstecktes Handeln | |
| | Verzicht auf problematisches Handeln | diak. Aktivität/(hoch-niedrig) |

Phänomen: Das tägliche Gebet – die Stundenliturgie

| | | |
|-------------------------------|------------------------------|--|
| <i>Ursächliche Bedingung:</i> | Akzeptanz | positive Verpflichtung |
| | | Intensität in der Erfahrung/(hoch-niedrig) |
| | | Übergangsritual |
| | keine Relevanz | Reflexion/(hoch-niedrig) |
| <i>Kontext:</i> | Beten in Gemeinschaft | mögliche Realisierung/(hoch-niedrig) |
| | Familiengebete | mögliche Realisierung/(hoch-niedrig) |
| | Seelsorgeteam | Kommunikationsindikator |
| | Gemeindefeier | mögliche Realisierung/(hoch-niedrig) |
| <i>Strategie:</i> | Gebetsformen | diak. Bewertung/(hoch-niedrig) |

zu 10 Fokussierung des Befunds

Phänomen: Diakonale Selbsteinschätzung liturgischen Handelns

Ursächliche Bedingung: Seelsorgliche Zuständigkeiten
Diakonische Dimension

(ursächlich-intervenierend): Charisma

Kontext: Theologische Reflexion

Strategien: Präsenz und Repräsentanz
Brückenfunktion
Assistenz / Gestaltung

Intervenierender Kontext: Diakon – Presbyter
Diakon – liturgische Laiendienste
Diakon – Gemeinde
Diakon – Familie
Diakon – Arbeitswelt

Optionen

Ehrenwörtliche Erklärung

Hiermit erkläre ich,

dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig angefertigt, dabei keine anderen Hilfsmittel als die im Quellen- und Literaturverzeichnis genannten benutzt und alle aus Quellen und Literatur wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht und die Fundstellen einzeln nachgewiesen habe,

dass die Arbeit bisher weder einer Fakultät der Universität Würzburg noch einer anderen wissenschaftlichen Hochschule innerhalb oder außerhalb des Geltungsbereichs des Grundgesetzes mit dem Ziel, einen akademischen Grad zu erwerben, noch einer dafür zuständigen Stelle mit dem Ziel eine Hochschulabschlussprüfung abzulegen oder eine Berufsbefähigung zu erlangen, in einem bereits abgeschlossenen Verfahren vollständig oder teilweise vorgelegt worden ist,

dass mir der angestrebte akademische Grad noch von keiner deutschsprachigen Hochschule verliehen worden ist und dass ich auch keinen weiteren akademischen Grad erworben habe mit Ausnahme des Grades eines Diplom-Theologen (Univ.) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg im April 1992,

dass mir noch kein akademischer Grad entzogen worden und dass auch kein Verfahren mit diesem Ziel in Gang ist.

Würzburg, 05.07.2004

Stephan Steger

Lebenslauf - Stephan Steger

- 03.09. 1965 Geburt in Würzburg (Eltern: Norbert und Renate Steger, geb. Beck)
- 26.09.1965 Taufe in Würzburg, St. Adalbero
- 1971-1975 Besuch der Max-Dauthendey-Schule, Grundschule in Würzburg
- 1975-1976 Besuch der fünften Klasse in der Schillerschule, Hauptschule in Würzburg
- 1976-1985 Besuch des Humanistischen Gymnasiums (Wirsberg-Gymnasium) in Würzburg
- 1985 Allgemeine Hochschulreife einschließlich Latinum und Graecum
- 1985-1986 Wehrdienst beim 1. Panzerbataillon 354 in Hammelburg
- 1986-1988 Studium der Katholischen Diplomtheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg; Hospitant im Fach „Gregorianischer Choral“ an der Hochschule für Musik in Würzburg
- 1988-1989 Studium der Katholischen Diplomtheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München; Hospitant im Fach „Gregorianischer Choral“ an der Hochschule für Musik in München
- 1989-1992 Studium der Katholischen Diplomtheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg
- April 1992 Diplomprüfung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg; Diplomarbeit im Fach Liturgiewissenschaft zum Thema „»Deus, Deus meus«, Psalmeninterpretation im Gregorianischen Choral anhand drei ausgewählter Beispiele“
- 1992-1993 Pastoralkurs – erste Phase der pastoralen Ausbildung mit einem Pastoralpraktikum in den katholischen Pfarreien von Ober- und Unterleinach
- 1993-1997 Pastoralassistent und –referent in den katholischen Pfarreien von Hambach und Maibach und in der Kuratie Holzhausen

- ab 1993 Referententätigkeit in der Erwachsenenbildung; liturgische Aus- und Fortbildung der Ständigen Diakone, der Wortgottesdienstleiter und der Gemeindeassistenten in der Diözese Würzburg; Referententätigkeit bei Theologie im Fernkurs
- März 1997 2. Dienstprüfung und bischöfliche Beauftragung zum Pastoralreferenten
- 1998-2003 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Würzburg
- seit 2004 Referent für Liturgie und liturgische Bildung in der Diözese Würzburg