

DER DIAKONAT: ENTWICKLUNG UND PERSPEKTIVEN (2003)

Zum Geleit

Vorbemerkung

Einführung

1. Kapitel: Von der Diakonie Christi zur Diakonie der Apostel
 1. Diakonie Christi und christliche Existenz
 2. Diakonie der Apostel
 3. Diakonie der Mitarbeiter der Apostel
2. Kapitel: Der Diakonat im Neuen Testament und in der frühen Kirche
 1. Der Diakonat im Neuen Testament
 - 1.1 Probleme der Terminologie
 - 1.2 Der Befund im Neuen Testament
 2. Die Apostolischen Väter
 3. Konsolidierung und Entfaltung des Diakonats im 3. und 4. Jahrhundert
 4. Der Dienst der Diakonissen
3. Kapitel: Das Verschwinden des ständigen Diakonats
 1. Die Änderungen im diakonischen Dienstamt
 2. Das Verschwinden der Diakonissen
4. Kapitel: Die Sakramentalität des Diakonats vom 12.–20. Jahrhundert
 1. Frühscholastik
 2. Von Thomas von Aquin (1273) bis Trient (1563)
 - 2.1 Die Bejahung der Sakramentalität
 - 2.2 Die Infragestellung der Sakramentalität
 - 2.3 Die Lehre von Trient (1563)
 3. Nuancierungen in der Theologie nach Trient
 4. Die Sakramentalität des Diakonats auf dem II. Vatikanischen Konzil
 - 4.1 Die Konzilsdebatten
 - 4.2 Die Texte des II. Vatikanischen Konzils
 - 4.3 Die Sakramentalität des Diakonats in den nachkonziliaren EntwicklungenSchluss
5. Kapitel Die Wiedereinführung des ständigen Diakonats durch das II. Vatikanische Konzil
 1. Die Intentionen des Konzils
 2. Die Gestalt des durch das II. Vatikanum wiederhergestellten Diakonats
6. Kapitel: Der ständige Diakonat heute
 - Erster Situationstypus: Kirchen mit wenigen Diakonen
 - Zweiter Typus: Kirchen mit zahlreichen Diakonen
 - Entwicklungslinien
7. Kapitel: Theologie des Diakonats nach dem II. Vatikanischen Konzil
 1. Die Texte des II. Vatikanum und die nachkonziliaren Texte des Lehramts
 2. Implikationen der Sakramentalität des Diakonats
 - 2.1 Verwurzelung des Diakonats in Christus
 - 2.2 Das sakramentale „Prägemal“ des Diakonats und die „Gleichgestaltung“ mit Christus
 - 2.3 Diakonales Handeln „in persona Christi (Capitis)“?
 - 2.4 „In persona Christi Servi“ als Besonderheit des Diakonats?
 - 2.5 Besondere diakonale „Aufgaben“?
 3. Der Diakonat in der Perspektive des Episkopats als „plenitudo sacramenti ordinis“
 - 3.1 Die Einheit des Weihesakraments
 - 3.2 „Profil“ und „Konsistenz“ des Diakonats
 - 3.3 Handauflegung „non ad sacerdotium ...“
 - 3.4 „... sed ad ministerium (episcopi)“
 - 3.5 Der Diakonat in der Rolle der Vermittlung oder als „medius ordo“?
 4. Der Diakonat in einer „Ekklesiologie der Communio“
 - 4.1 Die „munera“ des Diakonats: Pluralität der Aufgaben und Wechsel der Prioritäten
 - 4.2 Die Communio in der Vielheit der DiensteSchluss

ZUM GELEIT

Vorbemerkung

Die Untersuchung des Themas Diakonat wurde von der Internationalen Theologischen Kommission schon im Laufe des vorangehenden Quinquennium (1992–1997) in Angriff genommen. Die Arbeiten erfolgten in einer Unterkommission, die den Auftrag hatte, bestimmte ekklesiologische Fragen zu analysieren. Den Vorsitz hatte Max Thurian inne, Mitglieder der Kommission waren: S. E. Christoph Schönborn O. P., S. E. Joseph Osei-Bonsu, Charles Acton, Giuseppe Colombo, Joseph Doré P.S.S., Prof. Gösta Hallonsten, P. Stanislaw Nagy S.C.I., Henrique de Noronha Galvão.

Da diese Unterkommission die Arbeiten jedoch nicht so weit fortführen konnte, dass die Erstellung eines Textes möglich war, wurde die Studie, auf der Basis der erfolgten Arbeit, im Laufe des folgenden Quinquennium wieder aufgenommen. Es wurde dafür eine neue Unterkommission gebildet, deren Vorsitz Henrique de Noronha Galvão innehatte und der folgende Mitglieder angehörten: Santiago Del Cura Elena, Pierre Gaudette, Roland Minnerath, Prof. Gerhard Ludwig Müller, Luis Antonio G. Tagle und Ladislaus Vanyo.

Die Erörterungen zum Thema erfolgten im Laufe zahlreicher Zusammenkünfte der Unterkommission sowie während der Vollversammlungen der Internationalen Theologischen Kommission selbst, die von 1998 bis 2002 in Rom stattfanden.

Der vorliegende Text wurde in forma specifica durch ein einmütiges Votum der Kommission am 30. September 2002 approbiert und anschließend ihrem Präsidenten, Kardinal J. Ratzinger, dem Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, vorgelegt, der seine Veröffentlichung autorisiert hat.

EINFÜHRUNG

Im Bemühen um das aggiornamento der Kirche hat das II. Vatikanische Konzil im Ursprung und in der Geschichte der Kirche nach Inspiration und Mitteln Ausschau gehalten, um in möglichst wirkungsvoller Weise das Geheimnis Jesu Christi zu verkünden und zu vergegenwärtigen. Unter diesen Reichtümern der Kirche findet sich das Dienstant des Diakonats, von dem die Texte des Neuen Testaments Zeugnis geben und der für das Leben der christlichen Gemeinden vor allem zur Zeit der frühen Kirche wichtige Dienste geleistet hat. Dieses Dienstant trat im Mittelalter in den Hintergrund, es hörte auf, ein ständiges Amt zu sein, und blieb nur noch als Durchgangsstufe zum Presbyterat und Episkopat erhalten. Dessen ungeachtet besteht seit der Scholastik bis heute Interesse an seiner theologischen Bedeutung und in besonderer Weise an der Frage nach seiner sakramentalen Wertigkeit als Stufe des Ordo.

Nachdem das II. Vatikanische Konzil den Diakonat wieder belebt und den Teilkirchen als wirksames Dienstant anheim gestellt hat, hat ein differenzierter Prozess der Rezeption eingesetzt. Jede Kirche hat versucht, sich der wirklichen Tragweite der Initiative des Konzils bewusst zu werden. Unter Berücksichtigung der konkreten Umstände des kirchlichen Lebens in der jeweiligen Umwelt – unterschiedlich nach Land und Kontinent – schätzen die Verantwortlichen der Kirchen weiterhin ab, ob es opportun ist oder nicht, den ständigen Diakonat in das Leben der Gemeinden einzubeziehen.

In diesem Prozess der Rezeption wurden wichtige Fragen aufgeworfen sowohl hinsichtlich der Interpretation der neutestamentlichen und historischen Gegebenheiten als auch hinsichtlich der theologischen Implikationen der Konzilsentscheidung und der Folgen, die sich in Verbindung mit dem kirchlichen Lehramt daraus ergeben haben. Außerdem muss, auch wenn das Konzil sich dazu nicht geäußert hat, der Dienst des Frauendiakonats, der in der Vergangenheit erwähnt wird, erörtert werden, welcher kirchliche Status ihm zukommt, und es muss geprüft werden, welche Aktualität er haben kann.

Die Internationale Theologische Kommission (ITK) hat sich mit diesen Fragen beschäftigt, um dank einer genaueren Kenntnisnahme der historischen und theologischen Quellen sowie des heutigen kirchlichen Lebens zur Klärung beizutragen.

Zwar müssen die Gegebenheiten dabei streng nach der historischen Methode untersucht werden, zu einem locus theologicus wird ihre Betrachtung aber erst, wenn sie im Licht des sensus fidei unternommen wird. Es muss unterschieden werden zwischen dem, was als die eigentliche Tradition vom Ursprung her erkannt werden kann, und den regionalen oder an eine bestimmte Epoche gebundenen Formen eben dieser Tradition[1]. Von grundsätzlicher Bedeutung ist in dieser Hinsicht die Feststellung, welches Gewicht den Stellungnahmen zukommt, die innerhalb der Kirche in die

Kompetenz der Hierarchie fallen, nämlich den Entscheidungen der ökumenischen Konzile und den Erklärungen des Lehramts. Kurz: Um zu wirklich theologischen Schlussfolgerungen zu kommen, muss ein Akt der Unterscheidung im Licht dieser Stellungnahmen erfolgen, wobei anzuerkennen ist, dass das Wissen um die Geschichte insgesamt den unschätzbaren Vorteil hat, das konkrete Leben der Kirche zur Kenntnis zu bringen, in deren Schoß es immer ein wahrhaft menschliches und ein wahrhaft göttliches Element gibt (vgl. LG 8). Aber nur der Glaube ist in der Lage, das Handeln des Geistes Gottes zu erkennen. Der Mensch als materielles und geistiges, historisches und transzendentes Wesen wird der providentielle Adressat einer Eröffnung Gottes in seinem Wort, das Fleisch wird, und seines Geistes, der, als pneuma und dynamis, die Menschen befähigt, in den historischen Phänomenen einen Gott zu erkennen, der sich durch Worte und Zeichen mitteilt. Eben aus dem Grund, dass er sein Geheimnis der Gemeinschaft des Glaubens durch sein Wort und seinen Geist eröffnet, errichtet Gott die Kirche als Gemeinschaft der Zeugen, deren Zeugnis aus der Offenbarung hervorgeht und sie repräsentiert. Das Dogma ist die Wortwerdung des Wortes, das Gott ist und Fleisch geworden ist, gemäß dem Glaubensbekenntnis der Kirche, das die Antwort auf die göttliche Offenbarung ist.

Die Schrift, die mit der Tradition (vgl. DV 21) oberste Norm des Glaubens ist, stellt uns in einer lebendigen und oft symbolischen Sprache das Geheimnis und die Sendung Christi vor, in einer Sprache also, die bekanntlich die spekulative Theologie in eine strenge Begrifflichkeit umzusetzen versucht. Allerdings darf nicht vergessen werden, dass die theologische Sprache in allen ihren Aussageweisen immer analog bleibt und das letzte Kriterium ihrer Wahrheit in der Fähigkeit ruht, die Offenbarung auszusagen. Die *regula fidei* ist die *regula veritatis*.

Die vorliegende Untersuchung hat die Unterschiede, die das Amt des Diakonats im Laufe der verschiedenen historischen Epochen gekennzeichnet haben und die noch heute die damit verbundene Debatte prägen, aufmerksam festgehalten. Die hier vorgelegte Reflexion baut auf dem lebendigen Bewusstsein von dem Geschenk auf, das Jesus Christus seiner Kirche gegeben hat, als er den Zwölfen für die Erfüllung der Sendung, die er selbst vom Vater empfangen hat, eine besondere Verantwortung übertragen hat. Der Kirche hat nie der Heilige Geist gefehlt, der sie die Reichtümer entdecken ließ, mit denen Gott sie ausgestattet hat und die immer wieder von Neuem Zeugnis ablegen von seiner Treue zu dem Projekt des Heils, das er uns in seinem Sohn anbietet. Schrift und Tradition bezeugen, dass Jesus Christus den göttlichen Heilsplan dadurch verwirklicht hat, dass er zum Knecht wurde, durch seinen Dienst, den er im Gehorsam gegenüber dem Vater und zum Heil der Menschen auf sich genommen hat. Nur von dieser vorrangigen christologischen Gegebenheit aus ist es möglich, die Berufung und die Sendung des Dienstes in der Kirche zu verstehen, die sich in ihren Dienstämtern manifestieren. In diesem Licht fragen wir zunächst, welche historische und theologische Bedeutung das Amt der Diakone im Lauf der Geschichte der Kirche hat, aus welchen Gründen es in den Hintergrund getreten ist, und schließlich, welche Tragweite heute die Einführung eines wirksamen diakonalen Amtes im Dienst der christlichen Gemeinde hat.

1. Kapitel: Von der Diakonie Christi zur Diakonie der Apostel

1. Diakonie Christi und christliche Existenz

Durch die Inkarnation des Wortes, das Gott ist und durch das alles geworden ist (vgl. Joh 1,1–18), hat die unvorstellbarste Revolution stattgefunden. Der *kyrios* ist der *diakonos* aller. Gott der Herr begegnet uns in seinem Diener Jesus Christus, seinem einzigen Sohn (vgl. Joh 3,16); er war in der *morphe theou*, „hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und nahm die *morphe doulou* an. Er wurde den Menschen gleich [...], er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,6–8).

Man kann so, in einer christologischen Perspektive, erfassen, was das Wesen des Christen ist. Die christliche Existenz ist Teilhabe an der *diakonia*, die Gott selbst an den Menschen geübt hat; sie führt auch zum Verständnis der Erfüllung des Menschen. Christ sein bedeutet, sich nach dem Beispiel Christi aus Liebe in den Dienst an den anderen zu stellen, bis zur Selbstverleugnung und Selbsthingabe.

Die Taufe erteilt die Aufgabe des diakonein jedem Christen, der dank seiner Teilhabe an der *diakonia*, *leitourgia* und *martyria* der Kirche Mitarbeiter ist am Dienst Christi für das Heil der Menschen. Und da alle Glieder des Leibes Christi sind, müssen alle einander Diener werden mit den Charismen, die sie

empfangen haben zum Aufbau der Kirche und zur Erbauung der Brüder im Glauben und in der Liebe. „Wer dient, der diene aus der Kraft, die Gott verleiht“ (1 Petr 4,11; vgl. Röm 12,8; 1 Kor 12,5).

Dieser Dienst der Christen an den anderen kann gleichermaßen konkret werden in verschiedenen Ausdrucksformen brüderlicher Liebe, im Dienst an den Kranken an Leib oder Seele, gegenüber den Bedürftigen und den Gefangenen (vgl. Mt 25), in der Hilfe, die den Kirchen erwiesen wird (vgl. Röm 15,25; 1 Tim 5,3–16), oder in verschiedenen Formen der Unterstützung der Apostel, wie sie bei den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Apostels Paulus zu beobachten ist, der ihnen seine Grüße schickt (vgl. Röm 16,3–5; Phil 4,3).

2. Diakonie der Apostel

Weil er der *doulos* war, der in vollem Gehorsam den Heilswillen des Vaters ausführte, wurde Jesus Christus zum Herrn der ganzen Schöpfung eingesetzt. Er hat die Herrschaft Gottes verwirklicht in der Hingabe seines Lebens, denn „der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45). Und auf diese Weise hat Jesus auch die Zwölf eingesetzt, „die er bei sich haben und die er dann aussenden wollte, damit sie predigten und mit seiner Vollmacht Dämonen austrieben“ (Mk 3,14–15). Auf radikal andere Weise als die Herrscher und Mächtigen dieser Welt, die ihre Macht missbrauchen und die Menschen unterdrücken und ausbeuten, muss der Jünger bereit sein, *diakonos* und *doulos* aller zu werden (vgl. Mk 10,42–43).

Das *diakonein* ist das wesentliche Merkmal des Dienstes des Apostels. Die Apostel sind Mitarbeiter und Diener Gottes (vgl. 1 Thess 3,2; 1 Kor 3,9; 2 Kor 6,1), „Diener Christi [...] und Verwalter von Geheimnissen Gottes“ (1 Kor 4,1). Sie sind „Diener des Neuen Bundes“ (2 Kor 3,6) und Diener des Evangeliums (vgl. Kol 1,23; Eph 3,6–7), sie sind tätig im „Dienst am Wort“ (Apg 6,4). Sie sind, als Apostel, „Diener der Kirche“, damit sie den Gläubigen das Wort Gottes in seiner Fülle verkündigen (vgl. Kol 1,25) und den Aufbau der Kirche, des Leibes Christi, in der Liebe vollbringen (vgl. Eph 4,12). Die Apostel werden Diener der Gläubigen um Christi willen, da sie nicht sich selbst verkündigen, sondern Jesus Christus als den Herrn (vgl. 2 Kor 4,5). Sie sind Gesandte an Christi statt, und das Wort wurde ihnen anvertraut, damit sie es im Dienst der Versöhnung verkünden. Durch sie mahnt und handelt Gott selbst im Heiligen Geist und in Christus Jesus, in dem Gott die Welt mit sich versöhnt hat (vgl. 2 Kor 5,19–20).

3. Diakonie der Mitarbeiter der Apostel

Im Schoss der paulinischen Gemeinden treffen wir – mit, neben oder nach Paulus, Petrus und den elf weiteren Aposteln (vgl. 1 Kor 15,3–5; Gal 2) – sowohl auf unmittelbare Mitarbeiter des Paulus im apostolischen Dienst (zum Beispiel Silvanus, Timotheus, Titus, Apollos) als auch auf zahlreiche Mitarbeiter, die mit apostolischen Tätigkeiten und mit dem Dienst an den Ortsgemeinden betraut sind (vgl. 2 Kor 8,23); dies ist der Fall bei Epaphroditus (vgl. Phil 2,25), Epaphras (vgl. Kol 4,12) und Archippus (vgl. Kol 4,17), die Diener Christi genannt werden. In der Anschrift des Briefes an die Philipper (um das Jahr 50) grüßt Paulus eigens die „Episkopen und Diakone“ (Phil 1,1). Es handelt sich hier um Dienste und Ämter, die in der Kirche Gestalt annehmen.

Gewiss, die Terminologie der Dienstämter steht noch nicht fest. Es wird von *proistamenoí* gesprochen (vgl. Röm 12,8), deren Aufgabe es ist, die Gläubigen „im Herrn zu leiten und zum Rechten anzuhalten“, und deshalb werden die Thessalonicher aufgefordert: „Achtet sie hoch und liebt sie wegen ihres Wirkens“ (1 Thess 5,12); es wird von Vorstehern oder Führern (*hegoumenoi*), „die euch das Wort Gottes verkündet haben“, gesprochen; und der Brief an die Hebräer fügt hinzu: „Gehorcht euren Vorstehern und ordnet euch ihnen unter“ (Hebr 13,7.17; vgl. Hebr 13,24; 1 Clem 1,3; 21,6); es ist die Rede von Männern, die „gesendet“ werden, um den Gemeinden beizustehen (vgl. Apg 15,22), von Aposteln, Propheten, Lehrern (vgl. 1 Kor 12,28; Gal 6,6; Apg 13,1; 14,4.14), von „Evangelisten“, „Hirten“ und „Lehrern“ (Eph 4,11). Paulus sagt von Stephanas, Fortunatus und Achaikus, sie seien „die erste Frucht Achaïas“, die sich „in den Dienst der Heiligen“ gestellt haben (1 Kor 16,15); er ermahnt die Korinther: „Ordnet euch ihnen unter, ebenso ihren Helfern und Mitarbeitern!“ (1 Kor 16,16).

Die mit diesen Begriffen ausgedrückte Tätigkeit weist schon auf die offiziellen Titel hin, die sich bald danach herausbilden. Es geht aus diesen Dokumenten hervor, dass die frühe Kirche die Herausbildung verschiedener Dienstämter dem Tun des Heiligen Geistes (vgl. 1 Kor 12,28; Eph 4,11; Apg 20,28) und

ebenso der persönlichen Initiative der Apostel zuschreibt, die ihren Sendungsauftrag dem Allerhöchsten und Herrn dieser Welt verdanken und deren Aufgabe, die Kirche zu stärken, in der Macht gründet, die sie von ihm erhalten haben (vgl. Mk 3,13–19; 6,6–13; Mt 28,16–20; Apg 1,15–26; Gal 1,10–24).

Das diakonein hat sich als radikale Bestimmung der christlichen Existenz erwiesen, die sich sowohl im sakramentalen Fundament des Christseins, des charismatischen Aufbaus der Kirche als auch des Missionsauftrags der Apostel und des – vom Apostelamt abgeleiteten – Dienstamtes der Verkündigung des Evangeliums, der Heiligung und der Leitung der Kirchen ausdrückt.

2. Kapitel: Der Diakonat im Neuen Testament und in der frühen Kirche

1. Der Diakonat im Neuen Testament

1.1 Probleme der Terminologie

Das Wort diakonos kommt im Alten Testament kaum vor, im Gegensatz zum reichlichen Gebrauch von presbyteros. In der Septuaginta bedeutet es an den wenigen Stellen, wo das Wort diakonos bezeugt ist, Bote, Knecht, Diener[2]. Die lateinische Bibel (Vulgata) hat das im allgemeinen Sinn mit minister oder im spezifischen Sinn, durch Transliteration des griechischen Wortes, mit diaconus übersetzt. Aber die Begriffe minister, ministerium, ministrare entsprechen auch anderen griechischen Begriffen wie hyperetes, leitourgos. In der Vulgata findet sich dreimal der Gebrauch von diaconus (vgl. Phil 1,1; 1 Tim 3,8.12). In den anderen Fällen wird der Begriff mit minister übersetzt[3].

Neben den Begriffen diakoneo, diakonia, diakonos konnte das Griechische noch zwischen folgenden Wörtern wählen: douleuo (als Diener dienen), therapeuo (der, der freiwillig etwas tut), latreuo (dienen gegen Bezahlung), leitourgeo (der, der ein öffentliches Amt bekleidet), hypereteo (leiten)[4]. Es ist auf jeden Fall kennzeichnend, dass die Verbalform diakonein in der Septuaginta nicht vorkommt, da die Dienstfunktionen durch die Wörter leitourgein oder latreuein übersetzt werden. Philo verwendet sie nur in der Bedeutung von „dienen“[5]. Josephus Flavius kennt sie im Sinn von „dienen“, „gehorsamen“ und „priesterlicher Dienst“[6]. Im Neuen Testament bezeichnet das Wort douleuo einen Dienst sehr persönlicher Art, den Dienst der Liebe. In den Evangelien (vgl. Lk 17,8; 12,37; 22,26; Joh 12,2) und ebenso in der Apostelgeschichte 6,2 bezeichnet diakoneo den „Dienst an den Tischen“. Die Sammlung, deren Ergebnis Paulus mit nach Jerusalem hinaufbringen will, ist ein Dienst dieser Art (vgl. 2 Kor 8,19). Der Apostel geht nach Jerusalem, „um den Heiligen einen Dienst zu erweisen“ (Röm 15,25).

Was die Verwendung der Wörter cheirotonia, cheirothesia, ordinatio betrifft, besteht eine terminologische Unsicherheit[7].

1.2 Der Befund im Neuen Testament

Die erste relevante und grundlegende Gegebenheit des NT ist darin zu sehen, dass das Verbum diakonein die Sendung Christi selbst als Diener bzw. Knecht/Sklave bezeichnet (vgl. Mt 10,25 par.; vgl. Mt 12,18; Apg 4,30; Phil 2,6–11). Dieses Wort oder seine Ableitungen bezeichnen auch die Ausübung des Dienstes durch seine Jünger (vgl. Mk 10,43ff.; Mt 20,26ff.; 23,11; Lk 8,3; Röm 15,25), die verschiedenen Dienste in der Kirche, im Besonderen den Aposteldienst der Verkündigung des Evangeliums, und andere charismatische Gaben (vgl. Röm 11,13; 12,6ff.; 1 Kor 12,5; 2 Kor 4,1; Eph 4,11ff.; Hebr 1,14: „leitourgika pneumata“; Apg 21,19; Kol 4,17).

Die Begriffe diakonein und diakonos werden im NT sehr allgemein gebraucht[8].

Das Wort diakonos kann den Diener für den Tischdienst bezeichnen (zum Beispiel Joh 2,5 und 9), den Diener für den Herrn (vgl. Mt 22,13; Joh 12,26; Mk 9,35; 10,43; Mt 20,26; 23,11), den Diener einer geistigen Macht (vgl. 2 Kor 11,14; Eph 3,7; Kol 1,23; Gal 2,17; Röm 15,8; 2 Kor 3,6), den Diener des Evangeliums, Christi, Gottes (vgl. 2 Kor 11,23); die Träger der staatlichen Gewalt stehen auch im Dienst Gottes (vgl. Röm 13,4); die diakonoi sind die Diener der Kirche (vgl. Kol 1,25; 1 Kor 3,5). Wenn der diakonos zu einer der Kirchen gehört, gebraucht die Vulgata nicht das Wort minister, sondern behält das griechische Wort diaconus[9]. Das zeigt recht gut, dass es sich in Apg 6,1–6 nicht um die Institution des Diakonats handelt[10].

„Diakonat“ und „Apostolat“ sind manchmal Synonyme, wie in Apg 1,17–25, wo – anlässlich der Zurechnung des Matthias zu den elf Aposteln – Petrus mit Bezug auf das Apostelamt vom „Anteil am gleichen Dienst“ (V. 17: ton kleron tes diakonias tantes) spricht und es „diesen Dienst und dieses

Apostelamt“ nennt (V. 25: ton topon tes diakonias kai apostoles). Dieser Text der Apostelgeschichte zitiert auch Ps 109,8: „Sein Amt (ten episkopen) soll ein anderer erhalten“. Es stellt sich die Frage: Sind diakonia, apostole, episkope äquivalent oder nicht? Nach M.J. Schmitt und J. Colson ist „Apostelamt“ „une clause rédactionnelle corrigeant ‚diakonias‘“[11].

Apg 6,1–6 beschreibt die Wahl der „Sieben“[12] für den „Dienst an den Tischen“. Als Grund gibt Lukas eine Spannung innerhalb der Gemeinde an: „In diesen Tagen [...] beehrten die Hellenisten (egeneto goggysmos) gegen die Hebräer auf, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung übersehen wurden“ (Apg 6,1). Es bleibt offen, ob die Witwen der „Hellenisten“ zur Gemeinde gehörten oder – aufgrund der strikten Beachtung der rituellen Reinheit – nicht. Wollten die Apostel die „hellenistischen“ Frondeure von Jerusalem, die in ihrer Predigt in der Synagoge vielfach provokativ wirkten, in die Provinz schicken? Haben die Apostel deshalb die Sieben gewählt, deren Zahl der Zahl der Amtsträger in den Gemeinden der Provinz, die einer Synagoge angeschlossen waren, entsprach? Aber sie wollten zugleich auch durch den Akt der Handauflegung die Einheit im Geiste bewahren und die Spaltung vermeiden[13]. Die Kommentatoren der Apostelgeschichte erläutern die Bedeutung dieser Handauflegung der Apostel nicht.

Es ist möglich, dass die Apostel die Sieben als Vorsteher der „hellenistischen“ Christen (getaufte Juden, die Griechisch sprechen) eingesetzt haben, damit sie die Aufgabe übernehmen, die die Presbyter bei den „jüdischen“ Christen hatten[14].

Der Grund, der für die Wahl der Sieben angegeben wird (das Aufbegehren der Hellenisten) steht im Widerspruch zu ihrem Tun, wie es dann von Lukas beschrieben wird. Wir erfahren nichts von einem Dienst an den Tischen. Lukas spricht nur von der Tätigkeit des Stephanus und des Philippus; genauer: von der Rede des Stephanus in Jerusalem und von seinem Martyrium sowie vom Apostelamt des Philippus in Samaria, der auch getauft hat[15]. Und was ist mit den anderen[16]?

In den Kirchen, die der apostolischen Sorge des Paulus anvertraut waren, erscheinen die Diakone neben den episkopoi, und sie üben einen Dienst aus, der jenen unter- bzw. zugeordnet ist (vgl. Phil 1,1; 1 Tim 3,1–13). Schon in den apostolischen Schriften werden häufig Diakone mit dem Bischof erwähnt oder der Bischof mit den Presbytern. Andererseits gibt es nur wenige historische Quellen, die alle drei zusammen nennen: Bischof, Presbyter und Diakon.

2. Die Apostolischen Väter

Der Erste Brief des Clemens von Rom an die Korinther (1. Jahrhundert) sagt, dass die Bischöfe und die Diakone eine geistliche Aufgabe in der Gemeinde haben: „Die Apostel empfangen die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott und die Apostel von Christus her. Beides geschah also in guter Ordnung nach Gottes Willen (egenonto oun amphotera eutaktos ek thelematos Theou). Sie empfangen Aufträge, wurden durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit Gewissheit erfüllt und durch das Wort Gottes in Treue gefestigt, zogen dann mit der Fülle des Heiligen Geistes aus und verkündeten die frohe Botschaft vom Kommen des Gottesreichs. So predigten sie in Ländern und Städten und setzten (kathistanon) nach vorausgegangener Prüfung im Geiste ihre Erstlinge zu Episkopen und Diakonen (eis episkopous kai diakonous) für die künftigen Gläubigen ein. Und dies war nichts Neues (ou kainos), stand es doch seit langen Zeiten über Episkopen und Diakone geschrieben (egegrapto peri episkopon kai diakonon). Denn so sagt irgendwo die Schrift: ‚Ich werde einsetzen ihre Episkopen in Gerechtigkeit und ihre Diakone in Treue.‘[17]“

Wenn der Autor des Clemensbriefes von der liturgischen Funktion spricht, bezieht er sich auf das Alte Testament[18]; wenn er die Institution der episkopoi kai diakonoi erläutert, beruft er sich auf den Willen Gottes, auf die Apostel[19]. Die Ordnung der Bischöfe und der Diakone war keine Neuerung, sondern sie war begründet im Willen Gottes, sie ist also eine „gute Ordnung“; ihre Sendung hat ihren Ursprung in Gott selbst. Die durch die Apostel gewählten Nachfolger sind die Erstlingsfrüchte, die Gott dargebracht werden. Die Apostel haben die Gewählten im Geist geprüft; die, die ihnen nachfolgen werden, werden unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt[20]. Wir finden hier die Tradition der Pastoralbriefe mit folgenden Elementen: 1. die Prüfung im Geist (vgl. 1 Tim 3,1–7 und 8,10ff.); 2. das Nebeneinander der Wörter episkopos kai diakonos (vgl. Phil 1,1), wobei episkopos noch nicht der heutigen Definition des Bischofs entspricht[21]. Anzumerken ist die Annäherung, die Polykarp zwischen

dem Dienst der Diakone und dem Dienst Christi vornimmt: „Sie sollen wandeln nach der Wahrheit des Herrn, der sich zum Diener (diakonos) aller gemacht hat“ (Phil 5,2).

Der Text Didache (vor 130) 15,1 nennt nur die Bischöfe und die Diakone, die die Nachfolger der Propheten und der didaskaloi sind, und erwähnt die Presbyter nicht: „Wählt euch Bischöfe und Diakone, würdig des Herrn, Männer voll Milde und frei von Geldgier, wahrheitsliebend und erprobt, denn sie sind es, die bei euch den Dienst der Propheten und Lehrer versehen.“[22] J.-P. Audet bemerkt dazu: „Die beiden Wörter haben sicher in unseren Ohren einen anderen Klang. Aber im Griechischen der Zeit, in die uns die Didache zurückführt, ist ein episkopos ein Aufseher, ein Vorarbeiter, ein Pfleger, ein Moderator, ein Wärter, ein Verwalter [...]. Ein diakonos hingegen ist schlicht ein Diener, der geeignet ist, entsprechend den besonderen Umständen unterschiedliche Aufgaben seines Dienstes auszuführen. Die beiden Begriffe sind allgemein [...]. Die konkrete Weise der Bestellung (cheirotoneate) bleibt für uns dunkel. Sie werden ausgewählt und benannt, vielleicht durch eine Wahl: Das ist alles, was man sagen kann.“[23] Die Didache sagte kein Wort über die Ordination. Nach K. Niederwimmer bezeichnet der Begriff cheirotonein die Wahl [24].

Es ist sicher, dass zu dieser frühen Zeit die Diakone im Leben der Kirche für den Bereich der caritativen Werke zu Gunsten der Witwen und der Waisen verantwortlich waren, wie es in der Urgemeinde von Jerusalem der Fall war. Ihre Tätigkeiten standen ohne Zweifel in Verbindung mit der Katechese und wahrscheinlich auch mit der Liturgie. Allerdings sind die Aussagen dazu so knapp[25], dass daraus nur schwierig abzuleiten ist, welche Bereiche ihre Aufgaben umfassten.

Die Briefe des Ignatius von Antiochien zeigen eine neue Stufe der Entwicklung an. Seine Aussagen über die kirchliche Hierarchie mit den drei Stufen gleichen denen des Clemens von Rom: „Alle sollen die Diakone achten wie Jesus Christus, ebenso den Bischof als das Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln: Ohne sie kann man nicht von Kirche reden.“[26] Und weiter: „Folgt alle dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot!“[27] Die Texte des Ignatius sprechen vom Bischof im Singular, von den Presbytern und den Diakonen im Plural, aber sie sagen nichts über den Charakter des Diakonats: Sie ermahnen nur dazu, die Diakone als die von Gott Beauftragten zu achten.

Nachrichten, die vor allem die liturgische Tätigkeit der Diakone betreffen, werden von Justinus (gest. 165) überliefert. Er beschreibt die Rolle der Diakone in der Eucharistie während der oblatio und der communio: „Darauf werden dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Wein gebracht [...]; ist er mit den Gebeten und der Danksagung zu Ende, so gibt das ganze Volk seine Zustimmung mit dem Wort ‚Amen‘. [...] Nach der Danksagung (Eucharistie) des Vorstehers und der Zustimmung des ganzen Volkes teilen die, welche bei uns Diakone heißen (oi kaloumenoi par' hemin diakonoi), jedem der Anwesenden von dem Brot, Wein und Wasser mit, über die die Danksagung (Eucharistie) gesprochen wurde, und bringen davon auch den Abwesenden.“[28]

3. Konsolidierung und Entfaltung des Diakonats im 3. und 4. Jahrhundert

Nach Clemens von Alexandrien gibt es in der Kirche – wie im Leben der bürgerlichen Gesellschaft – Zuständigkeiten, die zum Ziel haben, die Leiber bzw. die Seelen zu bessern (therapeia beltiotike, hyperetike). Und es gibt darunter solche, die zum Dienst von Personen eines höheren Rangs bestimmt sind. Zur ersten Gruppe gehören die Priester / Presbyter, zur zweiten die Diakone[29]. Bei Origenes ist die diakonia des Bischofs immer der Dienst der ganzen Kirche (ekklesiastike diakonia); der Bischof wird „Fürst“ und zugleich auch „Diener aller“ genannt[30]. An die Diakone richtet sich oft die Kritik des Origenes, weil sie in besonderer Weise durch den Geist der Gier gefährdet sind. Aufgrund ihrer caritativen Aufgabe hatten sie vor allem Kontakt mit dem Geld. In einem Text über die Vertreibung der Händler aus dem Tempel spricht Origenes von Diakonen, „die die Geldtische der Kirche [sc. der Armen] nicht gut verwalten, sondern betrügerisch damit umgehen“[31]. „Sie sammeln für sich selbst Reichtümer, indem sie das Geld der Armen veruntreuen.“[32]

In der Didascalia Apostolorum (3. Jahrhundert) findet sich eine gewisse Überlegenheit der Diakone über die Priester, denn sie werden mit Christus verglichen, während die Presbyter nur mit den Aposteln verglichen werden[33]. Allerdings werden die Priester einerseits als der Senat der Kirche und als die Beisitzer des Bischofs dargestellt: Ihr Platz ist um den Altar und den bischöflichen Thron. Die Diakone

werden die „Dritten“ genannt, was nahe legt, dass sie in der Rangordnung wahrscheinlich nach dem Bischof und den Priestern kommen. Andererseits scheinen die Diakone ein Prestige zu haben und eine Tätigkeit auszuüben, die sie über die Priester hinaushebt. Die Laien sollen gegenüber den Diakonen großes Vertrauen haben und nicht ständig den Vorsteher belästigen, sondern sie sollen ihm ihre Wünsche über die hyperetai, das heißt die Diakone mitteilen, denn auch Gott, dem Allmächtigen, kann sich niemand nähern außer durch Christus [34]. In der Didascalia ist die Steigerung des Ansehens des Diakonats in der Kirche auffallend, und das hat dann zur Konsequenz, dass es in den wechselseitigen Beziehungen von Diakonen und Presbytern zur Krise kommt. Zur sozialen und caritativen Rolle der Diakone kommt noch ihre Aufgabe hinzu, während der liturgischen Versammlungen verschiedene Dienste auszuüben: Anweisung von Plätzen während der Versammlung für Gäste und Pilger, Sorge um die Opfertgaben, Aufsicht über die Ordnung und Achtung auf die Einhaltung des Schweigens, Sorge für angemessene Kleidung.

Die *Traditio apostolica* des Hippolyt von Rom (235) stellt zum ersten Mal den theologischen und rechtlichen Status des Diakons in der Kirche dar. Hippolyt zählt ihn zur Gruppe derer, die durch Handauflegung (*cheirotonein*) *ordinati* sind, gegenüber denen, die in der Hierarchie als *instituti* bezeichnet werden. Die „Ordination“ der Diakone erfolgt allein durch den Bischof[35]. Diese Verbindung bestimmt den Bereich der Aufgaben des Diakons, der zur Verfügung des Bischofs steht, um seine Anordnungen auszuführen, von der Teilnahme am Rat der Presbyter aber ausgeschlossen ist.

Man muss die beiden Texte der Ordination der Diakone vergleichen, den Text des Veronese (L, lateinische Version) und den Text der sahidischen, äthiopischen Version (S[AE]), da es zwischen diesen einige Unterschiede gibt.

Im Text L heißt es:

Diaconus vero cum ordinatur,
eligatur secundum ea, quae praedicta
sunt, similiter imponens manus
episcopus solus sicuti praecipimus

Der Text S(AE) ist viel deutlicher:

Episcopus autem instituet (kathistasthai) diaconum qui
electus est, secundum quod
praedictum est

Es gibt jedenfalls einen Unterschied zwischen *ordinatio* und *institutio*. Das 10. Kapitel der *Traditio apostolica*, in dem es um die Witwen geht, bietet einige aufschlussreiche Hinweise: „Non autem imponetur manus super eam, quia non offert oblationem neque habet liturgiam. *Ordinatio* (*cheirotonia*) autem fit cum clero (*kleros*) propter liturgiam. *Vidua* (*chera*) autem instituitur (*kathistasthai*) propter orationem: haec autem est omnium.“[36] Diesem Text zufolge kann es sich also, wenn die Handauflegung nicht Teil des Ritus ist, nur um eine Einsetzung (*katastasis*, *institutio*) handeln, und nicht um die *ordinatio*. Also bildet schon im Laufe des 3. Jahrhunderts die Handauflegung das unterscheidende Merkmal des Ritus der Ordination der höheren Weihen. Im 4. Jahrhundert wird sie auch auf die niederen Weihen ausgedehnt.

Was die Liturgie betrifft, ist es die Aufgabe des Diakons, die Opfertgaben herbeizubringen und sie zu verteilen. Bei der Spendung der Taufe besteht seine Aufgabe darin, den Presbyter zu begleiten und ihm das Katechumenenöl und das *Chrisma* zu reichen, und auch mit dem Täufling in das Wasser zu steigen.[37] Ein weiteres Betätigungsfeld der Diakone war die Lehre: „Sobald alle eingetroffen sind, sollen sie die in der Kirche Versammelten unterweisen.“[38] Besonders hervorgehoben wird die soziale Tätigkeit in enger Verbindung mit dem Bischof.

Cyprian von Karthago mahnt: „Die Diakone aber dürfen nicht vergessen, dass der Herr die Apostel, das heißt die Bischöfe und Vorsteher der Kirche, ausgewählt hat, während die Apostel nach der Himmelfahrt des Herrn die Diakone eingesetzt haben, als Diener ihres Bischofsamtes und der Kirche. So wenig wir also etwas gegen Gott unternehmen dürfen, der uns zu Bischöfen gemacht hat, eben so wenig können auch die Diakone sich uns gegenüber, durch die sie Diakone geworden sind, etwas herausnehmen.“[39] Es scheint, dass von Zeit zu Zeit die Diakone auch in Karthago den Platz der Presbyter einnehmen wollten. Es war nötig, sie darauf hinzuweisen: Die Diakone stehen in der

Aufzählung der Hierarchie an der dritten Stelle. Während der Sedisvakanz haben sie auch eine wichtige Rolle in der Leitung der Kirche inne. Cyprian wendet sich, aus dem Exil, für gewöhnlich an „die Priester und die Diakone“, wenn er disziplinäre Probleme behandelt. Die Priester und die Diakone werden manchmal mit dem Wort *clerus* bezeichnet, weniger häufig werden sie bei Cyprian *praepositi* genannt[40]. Der Priester Gaius von Dida und sein Diakon scheinen mitsammen die Eucharistie darzubringen, aber Cyprian weist auch darauf hin, dass die Priester, begleitet vom Diakon, das Opfer darbringen[41]. Den Diakonen kommt eher der Dienst der Liebe zu wie der Besuch in den Gefängnissen. Sie werden „*boni viri et ecclesiasticae administrationis per omnia devoti*“ genannt[42]. Das Wort *administratio* findet sich auch im Ausdruck *sancta administratio*, das im Zusammenhang mit dem Diakon Nicostratus mit Bezug auf das Geld der Kirche, das er verwaltet, verwendet wird. Die Diakone waren also nicht nur mit dem Liebesdienst gegenüber den Armen beauftragt, sondern sie waren auch im Dienst der Verwaltung der finanziellen Güter, die der Gemeinschaft gehörten, eingesetzt[43].

Zusammenfassend lässt sich sagen: Es gibt den Diakonat in allen Kirchen vom Beginn des 2. Jahrhunderts an als kirchlichen Ordo; die Diakone haben im Prinzip überall die gleiche Rolle, auch wenn die Akzente hinsichtlich der Elemente ihres Engagements in den verschiedenen Regionen unterschiedlich gesetzt werden. Der Diakonat erfährt seine Stabilisierung im Laufe des 4. Jahrhunderts. In den synodalen und konziliaren Anordnungen dieser Epoche wird der Diakonat als wesentliches Element der Hierarchie der Ortskirche betrachtet. Auf der Synode von Elvira (um 306–309) wird vor allem seine maßgebliche Rolle im administrativen Bereich der Kirche hervorgehoben. Während diese Synode der Betätigung der Diakone im liturgischen Sektor eine gewisse Einschränkung auferlegt, gibt sie ihnen paradoxerweise die Möglichkeit, in Notfällen die Absolution zu erteilen. Diese Tendenz, in den Kompetenzbereich der Presbyter einzudringen, die sich auch im Bestreben äußert, der Eucharistie (wenn auch nur im Ausnahmefall) vorzustehen, wird von der Synode von Arles (314) und vor allem vom Konzil von Nizäa (325, can. 18) zurückgewiesen.

Die Apostolischen Konstitutionen (*Constitutiones Apostolicae*), die beeindruckendste der im 4. Jahrhundert redigierten kirchenrechtlichen Sammlungen, greifen die verschiedenen Abschnitte der *Didache* und der *Didascalia* bezüglich der Diakone auf und fügen Kommentare hinzu, die die Gesichtspunkte der Epoche reflektieren. Beachtliche Informationen bieten sie auch dadurch, dass die Aussagen der Briefe des Ignatius aufgenommen werden. Eine Besonderheit des Textes ist die Tendenz zum Historizismus, umso mehr, als der Autor-Redaktor nach Präfigurationen in den Parallelstellen des Alten Testaments sucht. Er leitet seine Abhandlung mit einer feierlichen Formel ein (vgl. Dtn 5,31 und 27,9): „Höre, heilige und katholische Kirche [...]. Denn sie [die Bischöfe] sind eure Hohenpriester; eure Priester sind die Presbyter, und eure Leviten sind jetzt die Diakone, eure Lektoren, die Sänger und die Ostiarier, eure Diakonissen, eure Witwen, eure Jungfrauen und eure Waisen. [...] Der höchste von allen ist der Hohepriester, der Bischof [...]. Der Diakon diene ihm wie Christus dem Vater dient [...]“[44] Er beschreibt die Beziehung des Bischofs zum Diakon, indem er sich auf die Präfigurationen des Alten Bundes und die himmlischen Vorbilder stützt. „Für euch ist jetzt der Diakon Aaron, und der Bischof ist Mose; wenn Mose also vom Herrn Gott genannt wird, dann soll bei euch der Bischof ebenfalls wie ein Gott geehrt werden und der Diakon wie sein Prophet, [...] und wie der Sohn der Engel und Prophet des Vaters ist, so ist der Diakon der Engel und Prophet des Bischofs.“[45] Der Diakon soll das Auge, das Ohr, der Mund des Bischofs sein, „denn der Bischof soll sich nicht um alle Dinge kümmern, sondern nur um die wichtigsten, wie Jitro es für Mose tat, und sein Rat wurde gehört.“[46] Das Weihegebet des Diakons durch den Bischof bezeugt, dass der Diakonat als ein Durchgangsstadium zum Presbyterat angesehen wird. „Würdige ihn, den ihm übertragenen Dienst unverwandt, tadellos und unbescholten zu verrichten und eines höheren Grades gewürdigt zu werden (*meizonos axiothenai bathmou*) durch die Vermittlung deines eingeborenen Sohnes [...]“[47]

Im Euchologion des Serapion (Ende 4. Jahrhundert) gibt es das Weihegebet des Diakons, dessen Terminologie an die sahidische Version der *Traditio apostolica* angeglichen ist. Der Text des Gebetes macht eine Anspielung auf die *Canones* der Kirche, auf die drei Stufen der Hierarchie, und er bezieht sich auf die Sieben in Apostelgeschichte 6; zur Bezeichnung der Ordination des Diakons wird das *Verbum* *katisthanai* verwendet: „*Pater Unigeniti, qui filium misisti tuum et ordinasti res super terra atque ecclesiae canones et ordines dedisti in utilitatem et salutem gregum, qui elegisti episcopos et presbyteros et diaconos in ministerium catholicae tuae ecclesiae, qui elegisti per unigenitum tuum*

septem diaconos eis que largitus es spiritum sanctum: constitue (katasteson) et hunc diaconum ecclesiae tuae catholicae et da in eo spiritum cognitionis ac discretionis, ut possit inter populum sanctum pure et immaculate ministrare in hoc ministerio per unigenitum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et imperium, in Sancto Spiritu et nunc et in omnia saecula saeculorum, amen.“[48]

Das Konsekrationsgebet des Diakons im Sacramentarium Veronense spricht vom Dienst des Heiligen Altars und betrachtet, wie der Text der Apostolischen Konstitutionen, den Diakonat als ein Durchgangsstadium: „Oremus [...] quos consecrationis indultae propitius dona conservet [...] quos ad officium levitarum vocare dignaris, altaris sancti ministerium tribuas sufficienter implere [...] trinis gradibus ministrorum nomini tuo militare constituens [...] dignisque successibus de inferiori gradu per gratiam tuam capere potiora mereantur.“[49] Das Sacramentarium Gregorianum entspricht in allem den vorher zitierten Texten. Es nennt ebenfalls die drei Stufen, und zur Bezeichnung der Ordination des Diakons verwendet es den Ausdruck „constituere“[50].

Hinter ihrer offensichtlichen Einheitlichkeit lassen die Ausführungen der Kirchenväter im 4. Jahrhundert einige seit dem 3. Jahrhundert wohl bekannte Streitigkeiten durchscheinen, wie zum Beispiel die Anmaßung der Diakone, sich Platz, Rang und Aufgaben der Presbyter aneignen zu wollen[51].

Eine Rolle spielt auch die Konzeption, wonach die drei Stufen (Bischof, Presbyter, Diakon) Elemente des einen und desselben Ordo sind. Ps.-Athanasius spricht davon in seinem Werk De Trinitate als einer „Konsubstantialität“[52]. Als dann mit der Ausbreitung des Christentums in die Provinz die Bischöfe oder Presbyter die Stadt nur widerwillig verließen, waren die Diakone bereitwillig, nützten aber die Situation dazu aus, sich bestimmte Rechte der Presbyter anzueignen. Auch der historische Kontext trug zu dieser Entwicklung bei. Die Arianer hatten nämlich das Ansehen des Episkopats beschädigt. Da die Diakone in enger Beziehung zu den Mönchen und zum Volk standen, wuchs ihre Popularität im Vergleich mit macht- und geldgierigen Bischöfen und Presbytern beträchtlich. Nach der allgemeinen Meinung des 4. Jahrhunderts waren die Diakone von den Aposteln eingesetzt worden, und der Bischof weihte sie unter dem gleichen Titel wie die Presbyter. Die Diakone gehörten dem Klerus an, aber sie hatten nur die Aufgabe, bei der Liturgie zu assistieren[53].

Die Quellen zeigen, dass es nicht einmal Johannes Chrysostomus gelungen ist, auf einleuchtende Weise die drei Stufen des kirchlichen Ordo in eine historische Kontinuität zu bringen. Es gab Vorbilder für den Presbyterat im Judentum; andererseits wurden Episkopat und Diakonat durch die Apostel eingerichtet. Es ist nicht ganz klar, was hier mit diesen Begriffen gemeint ist[54]. Chrysostomus hat den Diakonat auf eine Einsetzung durch den Heiligen Geist zurückgeführt[55]. Im Laufe eben dieses Jahrhunderts haben die Lateiner auch das griechische Wort „diaconus“ übernommen, wie Augustinus bezeugt[56].

Das 4. Jahrhundert bringt das Ergebnis des Prozesses, der dazu geführt hat, den Diakonat als eine Stufe der kirchlichen Hierarchie zu erkennen, die nach dem Bischof und den Presbytern einzuordnen ist, mit einer wohldefinierten Aufgabe. Gebunden an die Sendung und an die Person des Bischofs, umfasste diese Rolle drei Aufgaben: den liturgischen Dienst, den Dienst der Verkündigung des Evangeliums und der katechetischen Unterweisung sowie eine umfassende soziale Tätigkeit betreffend die caritativen Werke und eine Verwaltungstätigkeit gemäß den Weisungen des Bischofs.

4. Der Dienst der Diakonissen

In apostolischer Zeit haben verschiedene Formen diakonischen Beistands für die Apostel und die Gemeinden, die von Frauen ausgeübt wurden, anscheinend institutionellen Charakter gehabt. So empfiehlt beispielsweise Paulus der Gemeinde in Rom „unsere Schwester Phöbe, Dienerin (he diakonos) der Gemeinde von Kenchrää“ (vgl. Röm 16,1–4). Auch wenn hier die männliche Form diakonos verwendet wird, kann daraus nicht geschlossen werden, dass damit schon die besondere Funktion des „Diakons“ bezeichnet wird; denn einerseits bedeutet diakonos in diesem Kontext noch in einem sehr allgemeinen Sinn Diener, und andererseits hat das Wort „Diener“ kein weibliches Suffix, sondern ist mit einem weiblichen Artikel versehen. Sicher scheint, dass Phöbe in der Gemeinde von Kenchrää einen Dienst ausgeübt hat, der als solcher anerkannt und dem Dienst des Apostels untergeordnet war. Übrigens werden bei Paulus die staatlichen Gewalten ebenfalls diakonos genannt (vgl. Röm 13,4), und in 2 Kor 11,14–15 ist die Rede von diakonoi des Satans.

Bezüglich 1 Tim 3,11 sind die Exegeten unterschiedlicher Meinung. Die Erwähnung von „Frauen“ nach den Diakonen kann an weibliche Diakone denken lassen (gleiche Einführung mit „ebenso“) oder an

Frauen von Diakonen, von denen eben die Rede war. In diesem Brief werden nicht die Funktionen des Diakons beschrieben, sondern nur die Voraussetzungen für die Zulassung. Es wird gesagt, dass eine Frau nicht lehren und nicht über ihren Mann herrschen solle (vgl. 1 Tim 2,8–15). Aber die Funktionen der Leitung und der Lehre stehen in jedem Fall dem Bischof (vgl. 1 Tim 3,5) und den Presbytern (vgl. 1 Tim 5,17) zu, nicht den Diakonen. Die Witwen bilden eine anerkannte Gruppe in der Gemeinde, von der sie im Ausgleich für ihr Engagement in der Enthaltsamkeit und im Gebet Hilfe erhalten. 1 Tim 5,3–16 betont die Voraussetzungen für die Einschreibung in die Liste der Witwen, die von der Gemeinschaft erhalten werden, und sagt nichts darüber, was ihre möglichen Aufgaben betrifft. Später werden sie offiziell „eingesetzt“, aber „nicht ordiniert“[57], sie bilden einen „Ordo“ in der Kirche[58], und haben nie eine andere Aufgabe als das gute Beispiel und das Gebet.

Zu Beginn des 2. Jahrhunderts erwähnt ein Brief von Plinius d. J., dem Statthalter von Bithynien, an Kaiser Trajan zwei Frauen, die von den Christen als *ministrae* bezeichnet werden (ep. X 96, 8), was wahrscheinlich mit dem griechischen *diakonoi* äquivalent ist. Erst im 3. Jahrhundert tauchen die spezifisch christlichen Begriffe *diaconissa* oder *diacona* auf.

Tatsächlich ist ab dem 3. Jahrhundert in bestimmten Gebieten der Kirche[59] – nicht in allen – ein eigenes kirchliches Amt bezeugt, das Frauen übertragen wird, die Diakonissen genannt werden[60]. Es handelt sich um Ostsyrien und Konstantinopel. Um 240 erscheint eine einzigartige kirchenrechtlich-liturgische Sammlung, die *Didascalia Apostolorum* (DA), die aber keinen offiziellen Charakter hat. Der Bischof hat hier die Züge eines allmächtigen biblischen Patriarchen (vgl. DA II, 33–35, 3). Er steht an der Spitze einer kleinen Gemeinde, die er vor allem mit Hilfe von Diakonen und Diakonissen leitet. Letztere erscheinen hier zum ersten Mal in einem kirchlichen Dokument. Entsprechend einer von Ignatius von Antiochien übernommenen Typologie hat der Bischof den Platz Gottes des Vaters inne, der Diakon den Platz Christi und die Diakonisse den Platz des Heiligen Geistes (weiblichen Geschlechts in den semitischen Sprachen), während die (selten erwähnten) Presbyter die Apostel repräsentieren und die Witwen den Altar (DA II, 26, 4–8). Die Ordination dieser Dienste wird nicht erwähnt.

Die *Didascalia* legt den Akzent auf die caritative Rolle des Diakons und der Diakonisse. Der Dienst der Diakonie muss als „eine Seele in zwei Leibern“ erscheinen. Das Vorbild ist die Diakonie Christi, der seinen Jüngern die Füße gewaschen hat (DA III, 13, 1–7). Es gibt allerdings zwischen den beiden Zweigen des Diakonats hinsichtlich der ausgeübten Funktionen keinen strikten Parallelismus. Die Diakone werden vom Bischof ausgewählt, damit sie „viele notwendige Aufgaben verrichten“, die Diakonissen nur „zum Dienst an den Frauen“ (DA III, 12, 1). Es wird gewünscht, dass „die Zahl der Diakone in angemessenem Verhältnis steht zur Zahl der Versammlung des Kirchenvolkes“ (DA III, 13, 1)[61]. Die Diakone verwalten die Güter der Gemeinde im Namen des Bischofs. Wie der Bischof bekommen sie von ihr den Unterhalt. Die Diakone werden Ohr und Mund des Bischofs genannt (DA II, 44, 3–4). Ein Diakon überwacht die Eingänge zum Versammlungsraum, während ein anderer dem Bischof bei der Darbringung des Messopfers assistiert (DA II, 57, 6).

Die Diakonisse soll die Salbung des Körpers der Frauen anlässlich der Taufe vornehmen, die neugetauften Frauen belehren, die gläubigen Frauen und vor allem die Kranken zu Hause besuchen. Es ist ihr verboten, selbst zu taufen oder bei der Darbringung der Eucharistie eine Rolle zu spielen (DA III, 12, 1–4). Die Diakonissen haben gegenüber den Witwen die Oberhand gewonnen. Der Bischof kann immer Witwen einsetzen, aber sie dürfen nicht lehren und nicht (Frauen) taufen, sondern nur beten (DA III, 5, 1–6, 2).

Die Apostolischen Konstitutionen (*Constitutiones Apostolicae*), erschienen um 380 in Syrien, verwenden und interpolieren die *Didascalia*, die *Didache* und die *Traditio apostolica*. Sie haben einen dauerhaften Einfluss auf die Ordnung der Ordinationen im Osten, auch wenn sie nie als eine offizielle kirchenrechtliche Sammlung betrachtet wurden. Der Kompilator sieht die Handauflegung mit Epiklese des Heiligen Geistes nicht nur für die Bischöfe, die Presbyter und die Diakone vor, sondern auch für die Diakonissen, Subdiakone und Lektoren (vgl. CA VIII, 16–23)[62]. Der Begriff des *kleros* wird erweitert auf alle, die ein liturgisches Amt ausüben, die ihren Lebensunterhalt von der Kirche bestreiten und die die bürgerlichen Vorrechte genießen, die die kaiserliche Gesetzgebung den Klerikern einräumt, so dass die Diakonissen Teil des Klerus sind, während die Witwen nicht dazu gehören.

Bischof und Presbyter werden in Parallele gesetzt mit dem Hohenpriester und den Priestern des Alten Bundes, während den Leviten alle anderen Dienste, Ämter und Stände entsprechen: „Diakone, Lektoren, Sänger, Türsteher, Diakonissen, Witwen, Jungfrauen und Waisen“ (CA II, 26, 3; VIII 1, 21). Der Diakon ist platziert „zum Dienst des Bischofs und der Presbyter“ und darf sich nicht die Aufgaben Letzterer anmaßen[63]. Der Diakon kann das Evangelium verkünden und das Gebet der Versammlung leiten (CA II, 57, 18), aber nur der Bischof und die Presbyter ermahnen und predigen (CA II, 57, 7). Der Eintritt in den Stand der Diakonissen erfolgt durch eine epithesis cheiron oder Handauflegung, die den Heiligen Geist überträgt[64], so wie für den Lektor (CA VIII, 20, 22).

Der Bischof spricht folgendes Gebet: „Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus, Schöpfer des Mannes und der Frau. Du hast Miriam, Deborah, Hanna und Hulda mit Geist erfüllt, du hast es nicht für unwürdig erachtet, dass dein eingeborener Sohn aus einer Frau geboren werde, und im Zelt des Zeugnisses und im Tempel hast du Wächterinnen der heiligen Tore aufgestellt. Siehe auch jetzt selbst auf diese deine Dienerin, die zu deinem Dienst gewählt worden ist, und gib ihr den Heiligen Geist und reinige sie von aller Befleckung des Fleisches und Geistes, dass sie das ihr anvertraute Werk würdig verrichte zu deiner Ehre und zum Lobe deines Christus, mit welchem dir und dem Heiligen Geiste Ehre und Anbetung sei in Ewigkeit. Amen.“[65].

Die Diakonissen werden vor dem Subdiakon genannt, der eine cheirotonia wie der Diakon erhält (CA VIII, 21), während die Jungfrauen und die Witwen nicht „ordiniert“ werden können (CA VIII, 24–25). Die Konstitutionen bestehen darauf, dass die Diakonissen keinerlei liturgische Funktion haben (CA III, 9, 1–2), aber sie erweitern ihre Funktionen für die Gemeinde um den „Dienst bei den Frauen“ (CA III, 16, 1) und die Vermittlung zwischen den Frauen und dem Bischof. Es ist immer gesagt, dass sie den Heiligen Geist repräsentieren, aber sie „tun nichts ohne den Diakon“ (CA II 26, 6). Sie stehen an den Eingängen für die Frauen zu den Versammlungen (CA II 57, 10). Ihre Aufgaben werden so zusammengefasst: „Die Diakonisse segnet nicht und tut überhaupt nichts von dem, was die Priester und die Diakone tun, sondern hat die Kirchentüren zu bewachen oder des Anstands wegen den Presbytern bei der Taufe der Frauen zu dienen“ (CA VIII, 28, 6).

Zu diesem Hinweis passt die nahezu gleichzeitige Bemerkung des Epiphanius von Salamis in seinem Panarion (um 375): „Wenn es auch für die Kirche den Stand der Diakonissen gibt, ist er jedoch nicht für den priesterlichen Dienst, auch nicht für eine Aufgabe dieser Art eingesetzt worden, sondern um der Würde der Frau willen für die Zeit des Taufbades.“[66] Ein Gesetz des Theodosius vom 21. Juni 390, das am 23. August zurückgenommen wurde, setzte das Alter der Zulassung zum Dienst der Diakonisse auf 60 Jahre an. Das Konzil von Chalkedon (can. 15) senkt das Alter auf 40 Jahre und untersagt zugleich eine spätere Heirat[67].

Schon im 4. Jahrhundert nähert sich die Lebensform der Diakonissen an die der Nonnen an. Man nennt dann Diakonisse die Verantwortliche einer monastischen Gemeinschaft von Frauen, wie unter anderem Gregor von Nyssa bezeugt[68]. Als ordinierte Äbtissinnen von Frauenklöstern tragen die Diakonissen das maforion oder den Schleier der Vollkommenheit. Bis ins 6. Jahrhundert begleiten sie auch die Frauen in das Taufbecken und bei der Salbung. Obwohl sie nicht am Altar dienen, können sie kranken Frauen die Kommunion bringen. Als die Taufpraxis der Salbung des ganzen Körpers aufgegeben wird, sind die Diakonissen nur mehr geweihte Jungfrauen, die das Gelübde der Keuschheit abgelegt haben. Sie leben entweder in Klöstern oder zu Hause. Die Bedingung der Zulassung ist die Jungfräulichkeit oder die Wittenschaft und ihre Tätigkeit besteht in caritativer und krankenpflegerischer Hilfe für Frauen.

In Konstantinopel ist die bekannteste Diakonisse im 4. Jahrhundert Olympias, Vorsteherin eines Frauenklosters, die von Johannes Chrysostomus gefördert wird und die ihre Güter der Kirche zur Verfügung gestellt hat. Sie wurde durch den Patriarchen mit drei Gefährtinnen zur Diakonisse „ordiniert“ (cheirotonein). Der Canon 15 von Chalkedon (451) scheint zu bestätigen, dass die Diakonissen wohl durch Handauflegung (cheirotonia) „ordiniert“ werden. Ihr Dienst wird leitourgia genannt, und sie dürfen nach der Ordination keine Heirat mehr eingehen.

Im 8. Jahrhundert legt in Byzanz der Bischof immer noch der Diakonisse die Hand auf und übergibt ihr das orarion oder die Stola; er gibt ihr den Kelch, den sie auf den Altar zurückstellt, ohne dass sie ihn jemandem reicht. Sie wird während der Eucharistiefeier im Heiligtum ordiniert wie die Diakone[69]. Trotz der Ähnlichkeiten im Ritus der Ordination hat die Diakonisse weder Zugang zum Altar noch zu

einem anderen liturgischen Dienst. Diese Ordinationen betreffen vor allem die Vorsteherinnen von Frauenklöstern.

Präzisieren wir noch, dass es im Westen während der ersten fünf Jahrhunderte keine Spur von Diakonissen gibt. Die *Statuta Ecclesiae antiqua* sehen vor, dass die Unterrichtung der weiblichen Katechumenen und ihre Vorbereitung zur Taufe Witwen und Nonnen anvertraut wird, die „ausgewählt sind ad ministerium baptizandarum mulierum“[70]. Einige Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts weisen jedes *ministerium feminae*[71] zurück und verbieten jede Ordination einer Diakonisse[72]. Nach dem Ambrosiaster (Rom, Ende 4. Jahrhundert) war der weibliche Diakonat das Erbe der häretischen Montanisten[73]. Im 6. Jahrhundert bezeichnet man manchmal Frauen, die in die Liste der Witwen aufgenommen werden, als Diakonissen. Um jede Verwechslung auszuschließen, verbietet die Synode von Epône „die Konsekration der Witwen, die Diakoninnen heißen“[74]. Die zweite Synode von Orléans (533) legt fest, dass die Frauen von der Kommunion auszuschließen sind, die „trotz des Verbots der *Canones* die Benediktion des Diakonats empfangen haben und sich wieder verheiratet“[75]. *Diaconissae* wurden auch Äbtissinnen oder die Frauen von Diakonen genannt, analog zu den *presbyterissae* und den *episcopissae*[76].

Dieser historische Überblick zeigt, dass es tatsächlich ein Dienstamt der Diakonissen gegeben hat, das sich in den verschiedenen Regionen der Kirche unterschiedlich entwickelt hat. Es scheint klar, dass dieses Dienstamt nicht als das einfache weibliche Äquivalent des männlichen Diakonats aufgefasst wurde. Es handelt sich zumindest um eine kirchliche Aufgabe, die von Frauen ausgeübt und manchmal in der Liste der Dienstämter der Kirche vor dem Dienst des Subdiakons genannt wird[77]. Wurde dieses Dienstamt durch eine Handauflegung übertragen, die vergleichbar ist mit der Handauflegung, mit der der Episkopat, der Presbyterat und der männliche Diakonat übertragen wurden? Der Text der Apostolischen Konstitutionen könnte daran denken lassen, aber es handelt sich dabei um das fast einzige Zeugnis, und seine Interpretation ist Gegenstand intensiver Diskussionen[78]. Muss die Auflegung der Hände auf die Diakonissen mit der Handauflegung für die Diakone verglichen werden, oder gehört sie in die Reihe der Handauflegung auf den Subdiakon und den Lektor? Die Frage ist allein von den historischen Gegebenheiten her kaum zu entscheiden. In den folgenden Kapiteln werden einige Elemente geklärt, aber es bleiben Fragen offen. Insbesondere wird in einem Kapitel näher erörtert, wie die Kirche durch ihre Theologie und das Lehramt die sakramentale Wirklichkeit des Ordo und seiner drei Stufen wahrgenommen hat. Zuvor sollen aber die Gründe erörtert werden, die zum Verschwinden des ständigen Diakonats im Leben der Kirche geführt haben.

3. Kapitel: Das Verschwinden des ständigen Diakonats

1. Die Änderungen im diakonischen Dienstamt

In Rom stehen seit dem 3. Jahrhundert die Diakone je an der Spitze einer der sieben pastoralen Bezirke, während die Presbyter einen viel kleineren *titulus* (die künftige Pfarrei) haben. Sie haben die Aufgabe, die Güter zu verwalten und die Hilfsdienste zu leiten. Die Synode von Neocaesarea zu Beginn des 4. Jahrhunderts hatte, in Erinnerung an Apostelgeschichte 6,1–6, angeordnet, dass jede Kirche, unabhängig von ihrer zahlenmäßigen Bedeutung, nicht mehr als sieben Diakone haben solle[79]. Diese Maßnahme, an die noch Isidor von Sevilla erinnert[80], die aber vor allem im Osten wenig beachtet wurde[81], unterstrich das Prestige des Amtes des Diakons, führte aber auch dazu, dass die Diakone ihre ursprünglichen Aufgaben mehr und mehr anderen Klerikern überließen. Sie beginnen sich mehr und mehr explizit durch ihren liturgischen Aufgabenbereich zu definieren, wodurch sie mit den Presbytern in Konflikt geraten.

Die Aufgaben der Diakone werden mehr und mehr durch andere Diener ausgeübt. Schon in der *Traditio apostolica* (13) werden die „Subdiakone“ so genannt, damit sie dem Diakon folgen. Die, die dem Diakon folgen, werden bald seine „Akolythen“[82]. Die Akolythen erhalten die Aufgabe, das *fermentum*, das Partikel der Eucharistie des Bischofs, zu den Presbytern der städtischen Titelkirchen zu überbringen. Sie sind es auch, die die Eucharistie den Abwesenden bringen. Die Ostiarier üben ebenfalls eine ursprünglich den Diakonen anvertraute Aufgabe aus. Man kann festhalten, dass die niederen Dienstämter aus einer Neuverteilung der Aufgaben des Diakons entstanden sind.

Genauer gesagt: Die Situation des Subdiakons nähert sich der des Diakons an. Um 400 versucht im Osten die Synode von Laodicea zu verhindern, dass der Subdiakon sich die liturgischen Aufgaben des Diakons anmaßt. Sie sollen sich damit begnügen, die Türen zu bewachen[83]. Wie man sieht, übernehmen die Subdiakone die Lebensform der Diakone. Die afrikanischen Konzile Ende des 4. Jahrhunderts verlangen die Enthaltensamkeit der Kleriker, „die am Altar dienen“[84]. Die Canones in causa Apiarii (419) dehnen dieses Erfordernis auf die Subdiakone aus, „die mit den heiligen Geheimnissen in Berührung kommen“[85]. Leo I. (440–461) bestätigt diese Regel für den Subdiakon[86]. Leo unterscheidet gern zwischen sacerdotēs (Bischof und Priester), levitae (Diakone und Subdiakone) und clerici (die übrigen Weihestufen)[87].

Schon Cyprian musste daran erinnern, dass die Diakone durch die Apostel und nicht durch den Herrn selbst eingesetzt wurden[88]. Die Diakone dürften in bestimmten Regionen versucht haben, an die Stelle der Presbyter zu treten. Die Synode von Arles (314) erinnert sie daran, dass sie nicht die Eucharistie darbringen können (can. 15) und dass sie den Presbytern die Ehre erweisen sollen, die ihnen gebührt (can. 18). Nizäa verbietet ihnen, den Presbytern die Kommunion zu reichen oder sie vor den Bischöfen zu empfangen. Sie sollen die Kommunion vom Bischof oder von einem Presbyter empfangen und nach ihnen. Sie dürfen nicht inmitten der Presbyter sitzen. „Die Diakone sollen in ihren eigenen Grenzen bleiben und wissen, dass sie eben Diener des Bischofs sind und unter den Presbytern stehen“ (can. 18)[89].

Um 378 ist der anonyme Ambrosiaster, geschrieben in Rom, Zeuge der ständigen Spannung zwischen Diakonat und Presbyterat[90]. Hieronymus bekräftigt: Die Diakone stehen nicht über den Priestern[91]! Die Presbyter üben mehr und mehr Funktionen aus, die den Diakonen vorbehalten waren, da sie mehr und mehr autonome Verantwortlichkeit in den städtischen tituli und in den Pfarreien auf dem Land übernehmen. Die Diakone, welche die den Presbytern vorbehaltenen liturgischen und lehrmäßigen Aufgaben ausüben wollten, erleben die Gegenwirkung: Sie werden den Presbytern untergeordnet, ihr direkter Kontakt zum Bischof schwindet, und das Ganze endet damit, dass sie keine besondere Aufgabe mehr haben. Der Klerus der Reichskirche vergisst mehr und mehr seine Aufgabe des Dienens und pflegt eine sakrale Konzeption des Priestertums, auf das alle Weihestufen ausgerichtet werden. Die Diakone sind die ersten, die die Konsequenzen daraus tragen.

Am Ende des 5. Jahrhunderts beginnt sowohl im Osten als auch im Westen das Denken des Ps.-Dionysius einen dauerhaften Einfluss auszuüben. Im – himmlischen und kirchlichen – hierarchisierten Universum des Dionysius erhalten die Wesen ihre Bestimmung und ihre Aufgabe von der Ordnung, in die sie eingefügt sind. Die kirchliche Hierarchie besteht aus zwei Triaden. Die erste Triade unterscheidet die Ordnung der Hierarchen oder Bischöfe, die Ordnung der Priester und die Ordnung der „Liturgen“ oder Diener. Diese letztere Ordnung umfasst die kirchlichen Ordnungen, die vom Diakon bis zum Ostiarier reichen. Der Diakonat hat, bezogen auf die anderen Rangstufen, die unter den Priestern stehen, keine Besonderheit mehr[92].

Noch am Ende des 5. Jahrhunderts wird die Klerikerlaufbahn im Blick auf die liturgischen Zuständigkeiten wie auch auf die Notwendigkeit der Enthaltensamkeit für die bestimmt, die im Heiligtum Dienst tun oder sich ihm nähern. Für Leo I. hat jemand, bevor er zum Priestertum und zum Episkopat Zutritt erhält, idealerweise alle Stufen des cursus, unter Beachtung der entsprechenden Zeitintervalle, durchlaufen[93]. Die Zahl und die Benennung der Stufen (gradus) des cursus sind fließend. In Rom waren es zur Zeit des Papstes Cornelius acht[94]. Im 5. Jahrhundert werden der Türwächter und der Exorzist nicht mehr genannt[95]. Der Autor von *De septem ordinibus* zu Beginn des 5. Jahrhunderts nennt Totengräber, Türsteher, Lektoren, Subdiakone, Diakone, Priester, Bischöfe[96]. Die *Statuta Ecclesiae antiqua*, verfasst um 480 in Südgallien, geben eine Liste von acht *officiales ecclesiae* an, die eine *ordinatio* erhalten: Bischof, Priester und Diakon erhalten eine Handauflegung, die Kandidaten für die niedrigeren Weihen (Subdiakon, Akolyth, Exorzist, Lektor, Türsteher) werden durch einen Ritus der Übergabe der Geräte eingesetzt[97]. Was früher autonome und tatsächliche Aufgaben waren, sind zu Stufen eines zum Priestertum führenden Cursus geworden. Das Sakramentar von Verona (um 560–580) enthält ein Gebet der „Konsekration“ für den Bischof und den Presbyter und ein Gebet der „Benediktion“ für den Diakon. Letzterer wird wesentlich im Hinblick auf den liturgischen Dienst geweiht; er soll ein Beispiel der Keuschheit sein[98].

Der Aufstieg im klerikalen Cursus erfolgt oft auch per saltum. In Rom ist im 9. Jahrhundert der Subdiakonat die einzige obligatorische Stufe des Cursus vor dem Aufstieg zu den höheren Aufgaben. Alle Päpste zwischen 687 und 891 sind Subdiakone gewesen. Fünf sind Diakone geworden, bevor sie zum Episkopat erhoben wurden, neun sind vom Subdiakonat zum Presbyterat und dann zum Episkopat aufgestiegen.

Eine der früheren Kompetenzen der Diakone, die Verwaltung der Güter der Gemeinde, entgleitet ihnen ebenfalls. Das Konzil von Chalkedon (451) bestätigt diese Entwicklung: Jeder Bischof soll diese Aufgabe einem Ökonomen anvertrauen, den er „aus seinem eigenen Klerus“ wählt (can. 26), und nicht mehr notwendigerweise aus den Diakonen. Die Hilfe für die Armen wird oft durch die Klöster wahrgenommen. Unter Gregor d. Gr. wird das Patrimonium Petri durch difensores oder durch notarii verwaltet, die in den Klerus eingegliedert sind, das heißt zumindest die Tonsur erhalten haben.

Im Osten erörtert das byzantinische Konzil In Trullo von 692 das Modell von Apostelgeschichte 6,1–6. Die Sieben, wird festgestellt, waren weder Diakone noch Presbyter noch Bischöfe. Es handelt sich um Männer, die „beauftragt waren, den gemeinsamen Bedarf der Gemeinde zu verwalten [...]. Sie sind ein Beispiel der Liebestätigkeit“ (can. 7)[99]. Am Ende des 9. Jahrhunderts bilden die Diakone im Osten immer noch einen ständigen Ordo des Klerus, aber nur noch für den liturgischen Bedarf. Der byzantinische Ritus kennt zwei vorbereitende Stufen zu den heiligen Dienstämtern: Lektorat (oder Sänger) und Subdiakonat; sie werden durch Handauflegung übertragen und sind verpflichtende Stufen vor dem Diakonat[100]. Aber der Subdiakonat wird oft zugleich mit dem Lektorat oder unmittelbar vor dem Diakonat übertragen. Nach dem Ritus der Apostolischen Konstitutionen, die im Osten immer in Kraft waren, erfolgte die Zulassung zu den niederen Weihen des Subdiakonats und des Lektorats durch Handauflegung und Übergabe der Geräte. Auch im Westen wird die Tätigkeit der Diakone praktisch auf liturgische Funktionen reduziert[101]. Als Landpfarreien geschaffen werden, bestehen die Konzile darauf, dass sie mit einem Priester besetzt werden. Sie denken nicht daran, Diakone einzusetzen[102].

Ab dem 10. Jahrhundert ist, zumindest im Heiligen Römischen Reich, die Ordination per gradum die Regel. Das entsprechende Bezugsdokument ist das Pontificale Romano-Germanicum[103], verfasst in Mainz um 950. Es steht bruchlos in der Tradition der Überlieferung der Ordines Romani der vorangegangenen Jahrhunderte[104], hat aber zahlreiche Elemente des germanischen Rituals aufgenommen. Die Ordination des Diakons beinhaltet die Übergabe des Evangeliars, als Zeichen seiner Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums in der Liturgie. Der Diakon erscheint hier dem Subdiakon viel näher als dem Priester. Letzterer ist der Mann der Eucharistie; der Diakon assistiert ihm am Altar. In Rom erlangte dieses Ritual durch den Reformwillen der deutschen Kaiser am Ende des 10. Jahrhunderts Geltung. Rom schließt sich dem klerikalen cursus per gradum an, der im Reich praktiziert wird. Ab dieser Zeit gibt es in der Geschichte des Ordinationsritus eine vollkommene Kontinuität[105]. Die Konzile Lateranense I (1123; can. 7) und Lateranense II (1139; can. 6) entbinden die Kleriker ab dem Subdiakonat von ihrem Dienst, wenn sie sich verheiraten. Lateranense II, can. 7, erklärt eine solche Ehe für nichtig[106]. Seit dieser Zeit weiht die lateinische Kirche allgemein nur noch zölibatäre Männer.

Die patristischen und die liturgischen Texte des ersten Jahrtausends haben alle die Ordination des Bischofs, des Presbyters und des Diakons erwähnt, aber sie stellen sich noch nicht die explizite Frage des sakramentalen Charakters einer jeden einzelnen dieser Ordinationen.

Die Geschichte der Dienstämter zeigt, dass die priesterlichen Aufgaben die Tendenz hatten, die niedrigeren Aufgaben zu absorbieren. Als der klerikale cursus stabilisiert ist, besitzt jeder Grad supplementäre Kompetenzen in Bezug auf den niedrigeren Grad: Was ein Diakon macht, kann ein Priester auch. An der Spitze der Hierarchie kann der Bischof sämtliche kirchliche Funktionen ausüben. Dieses Phänomen des Ineinandergreifens der Kompetenzen und der Substitution der niedrigeren Funktionen durch die höheren Funktionen, die Fragmentierung der ursprünglichen Kompetenzen der Diakone in vielfache untergeordnete klerikale Funktionen, der Zutritt zu den höheren Funktionen per gradum machen verständlich, dass der Diakonat, als ständiger Dienst, seinen Daseinsgrund verloren hat. Den Diakonen bleiben nur die liturgischen Aufgaben, die ad tempus von den Priesteramtskandidaten ausgeübt werden.

2. Das Verschwinden der Diakonissen

Nach dem 10. Jahrhundert werden die Diakonissen nur noch in Verbindung mit Institutionen der Wohltätigkeit genannt. Ein jakobitischer Autor dieser Zeit stellt fest: „Früher wurden auch Diakonissen geweiht; sie hatten die Aufgabe, sich der erwachsenen Frauen anzunehmen, damit sie sich nicht vor dem Bischof ausziehen mussten. Aber als der Glaube sich ausbreitete und entschieden wurde, Kindern die Taufe zu spenden, erübrigte sich diese Aufgabe.“[107] Die gleiche Feststellung findet sich im Pontifikale des Patriarchen Michael von Antiochien (1166–1199)[108]. Theodor Balsamon bemerkt am Ende des 12. Jahrhunderts in seinem Kommentar zum Canon 15 von Chalkedon: „Was in diesem Kanon behandelt wird, ist heute ganz ohne Bedeutung. Die Diakonisse wird heute nicht mehr geweiht, obgleich es gewisse Asketinnen gibt, die missbräuchlich Diakonissen genannt werden.“[109] Die Diakonisse ist eine Nonne geworden. Sie lebt in Klöstern, die kaum noch Werke der Diakonie praktizieren, weder im Bereich der Erziehung noch der Krankenpflege, noch im Dienst der Pfarreien.

In Rom sind Diakonissen noch am Ende des 8. Jahrhunderts bezeugt. Während die alten römischen Ritualbücher die Diakonissen nicht kannten, enthält das Sakramentar Hadrianum, das der Papst Karl d. Gr. schickt und von diesem im ganzen Frankenreich verbreitet wird, eine Oratio ad diaconam faciendam. Es handelt sich in Wirklichkeit um eine Benediktion, die im Anhang unter anderen Einsetzungsriten angeführt ist. Die karolingischen Texte bringen oft Diakonissen und Äbtissinnen durcheinander.

Die Synode von Paris 829 verbietet den Frauen allgemein jede liturgische Aufgabe[110]. Die pseudoisidorischen Dekretalen erwähnen die Diakonissen nicht. Ein bayerisches Pontifikale aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts kennt sie ebenfalls nicht[111]. Ein Jahrhundert später, im Pontificale Romano Germanicum von Mainz, findet man nach der ordinatio abbatissae, zwischen der consecratio virginum und der consecratio viduarum, das Gebet Ad diaconam faciendam. Auch hier handelt es sich wiederum um eine Benediktion, die von der Übergabe der Stola und des Schleiers durch den Bischof sowie des Eheringes und der Krone begleitet wird. Wie die Witwen gelobt die Diakonisse Enthaltensamkeit. Dies ist die letzte Erwähnung der „Diakonisse“ in lateinischen Ritualien. Das Pontifikale des Guillaume Durand, Ende 13. Jahrhundert, spricht von Diakonissen nur noch in der Vergangenheit[112].

Im Mittelalter haben Nonnen in Krankenhäusern und als Lehrerinnen faktisch die Aufgaben der Diakonie erfüllt, ohne allerdings zu diesem Dienst geweiht zu werden. Der Titel, dem kein Dienst mehr entspricht, wird Frauen gegeben, die zu Witwen oder Äbtissinnen eingesetzt werden. Bis zum 13. Jahrhundert werden Äbtissinnen manchmal Diakonissen genannt.

4. Kapitel: Die Sakramentalität des Diakonats vom 12.–20. Jahrhundert

Die Sakramentalität des Diakonats ist eine Frage, die sich für die biblischen, patristischen und liturgischen Zeugnisse, die wir vorgelegt haben, implizit stellt. Wir wollen nun sehen, wie die Kirche davon ein explizites Wissen gewonnen hat, vor allem in einer Zeit, da der Diakonats – von seltenen Ausnahmen abgesehen – nur eine Stufe auf dem Weg zum Presbyterat darstellt.

1. Frühscholastik

Zwar kann die „Sakramentalität“ auch eine weitere und allgemeine Bedeutung haben, im engeren Sinn ist sie jedoch identisch mit den sieben Sakramenten (sichtbare und wirksame Zeichen der Gnade), unter denen sich das Sakrament des „Ordo“ findet. Und innerhalb des Ordo kann man verschiedene Stufen oder Grade unterscheiden, deren Zahl bestimmten Schwankungen (zwischen 7 und 9) unterliegt. Der Diakonats und der Presbyterats erscheinen immer unter den ordines sacri des Sakraments; wegen des Zölibats beginnt man auch den Subdiakonats einzuschließen; der Episkopat wird meistens davon ausgenommen[113].

Nach Petrus Lombardus[114] (gest. 1160) ist der Diakonats ein ordo oder gradus officiorum (und zwar der sechste). Zwar sind alle ordines nach ihm spirituales et sacri, aber er unterstreicht die hervorgehobene Stellung des Diakonats und des Presbyterats, die als einzige in der frühen Kirche bestanden und einer apostolischen Anordnung entsprechen, während die übrigen im Lauf der Zeit durch die Kirche eingerichtet wurden. Diese hervorgehobene Stellung kommt dem Episkopat nicht zu, da er nicht zu den sakramentalen ordines, sondern eher in den Bereich der Würden und Ämter gehört[115].

2. Von Thomas von Aquin (1273) bis Trient (1563)

2.1. Die Bejahung der Sakramentalität

In der Lehre des Thomas von Aquin über den Diakonat[116] ist die Sakramentalität eingeschlossen, insofern er zum Ordo gehört, einem der sieben Sakramente des neuen Gesetzes. Jede der unterschiedlichen Stufen bildet in gewisser Weise eine sakramentale Realität; aber nur drei (Priester, Diakon und Subdiakon) können im strengen Sinn als ordines sacri betrachtet werden, aufgrund ihres besonderen Bezugs zur Eucharistie[117]. Aber es darf von der Sakramentalität des Diakonats aus nicht geschlossen werden, dass Priestertum und Diakonat verschiedene Sakramente wären; der Unterscheidung der Stufen im Ordo entspricht nicht ein universales oder integrales Ganzes, sie bezieht sich auf die Ganzheit der Machtfülle[118].

Die Art und Weise, wie diese Einheit und Einzigkeit des Sakraments des Ordo sich in den verschiedenen Stufen ausdrückt, hat mit deren Bezug zur Eucharistie, dem sacramentum sacramentorum, zu tun[119]. Aus diesem Grund bedarf es für die verschiedenen Weihestufen einer sakramentalen Konsekration entsprechend der Eucharistievollmacht. Die Priester empfangen durch die Weihe die Konsekrationsgewalt, während die Diakone eine Vollmacht erhalten, den Priestern in der Verwaltung der Sakramente zu dienen[120].

Der Bezug zur Eucharistie wird ein entscheidendes Kriterium dafür, dass man nicht auf den Gedanken kommt, jeder Weihestufe entspreche die Verwaltung eines besonderen Sakraments. Dieses Kriterium führt auch dazu, dass Psalmisten und Sänger nicht zu den sakramentalen Weihestufen zählen[121]. Und es wird auch verwendet, um den Episkopat von der Sakramentalität auszuschließen. Aber auch wenn Thomas mit Bezug auf das verum corpus Christi im Episkopat eine höhere Gewalt als die des Presbyters nicht gegeben sieht, betrachtet er in gewisser Weise den Episkopat doch auch als einen ordo, aufgrund der Gewalten, die er über das corpus mysticum innehat[122].

Da der Diakonat ein Sakrament ist, ist er ein ordo, der ein Merkmal einprägt; Thomas wendet diese Lehre auf die Taufe, auf die Firmung und auf den Ordo an, wobei es in seinem Denken eine Entwicklung gibt: Sie reicht von der Definition, die vom Priestertum Christi allein als Prägemaß des Ordo ausgeht (In IV Sent.), bis zur Definition der gesamten Lehre des Prägemaßes (S.th)[123].

Was den Diakonat betrifft, erklärt er, im Zusammenhang mit der dispensatio der Sakramente, alle seine potestates als etwas, was eher im Bereich der „Erlaubtheit“ anzusiedeln ist, und nicht im Bereich einer grundsätzlichen Befähigung, die sich eher auf die „Gültigkeit“ der entsprechenden Tätigkeiten bezieht[124]. In S.th. III q. 67 a. 1 fragt er sich, ob Verkündigung und Taufe Teil des diakonalen Dienstamtes sind, und er antwortet, den Diakonen stehe nicht quasi ex proprio officio irgendeine direkte Verwaltung der Sakramente zu, und auch nicht eine Aufgabe im Zusammenhang mit dem docere, sondern nur mit dem catechizare[125].

2.2 Die Infragestellung der Sakramentalität

Durandus de Sancto Porciano (gest. 1334) repräsentiert eine Lehrmeinung, die bis in unsere Tage immer wieder auftaucht, wonach allein die sazerdotale Ordination „Sakrament“ ist; die anderen Weihestufen, der Diakonat eingeschlossen, sind nur Sakramentalien[126]. Die Gründe für diese Position sind folgende:

- a. die Unterscheidung, hinsichtlich der Eucharistie, zwischen der Konsekrationsgewalt, die exklusiv der Priesterweihe zukommt (so dass man sie als Sakrament betrachten muss) und den dispositiven Tätigkeiten, die den anderen Stufen zukommen (die als schlichte Sakramentalien zu betrachten sind)
- b. ebenso wie bei der Taufe gibt es eine „potestas ad suscipiendum sacramenta“; nur der Priesterweihe wird eine „potestas ordinis ad conficiendum vel conferendum ea“ zuerkannt, eine potestas, die keiner der niedrigeren Stufen unter dem Priestertum zugebilligt wird, auch nicht dem Diakonat;
- c. die Priesterweihe überträgt eine Vollmacht ad posse und nicht ad licere, so dass der Geweihte wirklich etwas tun kann, was er vor der Weihe nicht tun konnte; der Diakonat hingegen gewährt die Befähigung, etwas licite zu tun, was er faktisch schon vorher tun konnte, wenn auch unerlaubt, und das ist der Grund, warum man ihn als eine Einsetzung oder kirchliche Bestellung zur Ausübung bestimmter Aufgaben betrachten kann;

d. gefordert ist dies auch von der Einheit des Sakraments des Ordo und von der Einschätzung des Priestertums als Fülle dieses Sakraments; andernfalls würde es schwierig, die Intention dessen zu bewahren, was Thomas über die Einheit und Einzigkeit des Sakraments des Ordo gesagt hat[127];

e. die Unterscheidung zwischen sacramentum und sacramentalia hindert aber nicht, dass Durandus daran festhält, dass jede der Weihestufen ein „Merkmal“ einprägt, da er seinerseits unterscheidet zwischen einer deputatio, die ihren Ursprung in Gott selbst hat und aus dem entsprechenden Weihegrad ein sacramentum macht (die Priesterweihe), und einer kirchlichen deputatio, die eben durch die Kirche eingerichtet ist, so dass die entsprechenden Weihen nur sacramentalia sind (alle anderen Weihestufen). In diesem letzteren Sinn kann man sagen, dass der Diakonat ein Merkmal einprägt; der Zweifel oder die Diskussion beziehen sich auf den Augenblick, in dem das geschieht, nach manchen soll das „in traditione libri evangeliorum“ geschehen (eine Meinung, die Durandus zurückweist), und nach anderen „in impositione manuum“ (eine Meinung, die er sich zu Eigen zu machen scheint)[128].

2.3. Die Lehre von Trient (1563)

Das Konzil von Trient wollte den Ordo dogmatisch als Sakrament definieren; der Sinn seiner Lehräußerungen lässt darüber keinen Zweifel zu. Allerdings ist nicht evident, inwiefern in dieser dogmatischen Definition die Sakramentalität des Diakonats als eingeschlossen zu betrachten ist. Auch wenn die Zahl derer, die das in Frage stellen, in der Minderheit ist, ist dies bis heute eine kontroverse Frage. Es ist deshalb notwendig, die Aussagen von Trient zu interpretieren.

Gegenüber den Infragestellungen der Reformatoren erklärt Trient die Existenz einer hierarchia in Ecclesia ordinatione divina (was dazu führt, die Aussage „omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse“ zurückzuweisen) und ebenso die Existenz einer hierarchia ecclesiastica (was zur Unterscheidung zwischen den verschiedenen Stufen innerhalb des Sakraments des Ordo führt)[129].

Die Bezugnahmen von Trient auf den Diakonat müssen im Rahmen der allgemeinen Theologie des Sakraments des Ordo gesehen werden, worauf es auch explizit hinweist. Allerdings ist es nicht völlig sicher, dass die dogmatischen Aussagen von Trient über die Sakramentalität und den sakramentalen Charakter des Priestertums (worauf es sich direkt bezieht) auch eine Intention des Konzils beinhalten, die Sakramentalität des Diakonats dogmatisch zu definieren.

Nach Trient findet man die Diakone im Neuen Testament direkt erwähnt, ohne dass gesagt würde, sie wären direkt durch Jesus Christus eingesetzt worden. In Übereinstimmung mit der Sicht der anderen Weihestufen wird auch der Diakonat aufgefasst als Hilfe, dass „dignius et maiore cum veneratione ministerium tam sancti sacerdotii“ versehen wird, und es wird ausgesagt, dass er „ex officio“ dem Priestertum dient (nicht gesagt wird, dass er „ad ministerium episcopi“ diene); außerdem erscheint der Diakonat als eine Stufe zum Priestertum (es gibt keine explizite Erwähnung eines ständigen Diakonats)[130].

Während Trient dogmatisch definiert, dass der ordo oder die sacra ordinatio „vere sacramentum“ ist[131], erfolgt keine explizite Bezugnahme auf den Diakonat. Dieser ist eingeschlossen in den ordines ministrorum[132]. Wenn man also die dogmatische Aussage der Sakramentalität auch auf den Diakonat anwenden wollte, müsste man das hinsichtlich der anderen ordines ministrorum ebenso tun, was überzogen und nicht gerechtfertigt erscheint.

Ähnliches gilt hinsichtlich der Lehre vom „sakramentalen Prägema“[133]. Wenn man die Ausdrucksweise des Konzils in Rechnung stellt, gibt es keinen Zweifel, dass Trient sich explizit und direkt auf „die Priester des Neuen Testaments“ bezieht, um sie deutlich von den „Laien“ zu unterscheiden. Die „Diakone“ werden weder direkt noch indirekt genannt; es scheint daher schwierig, diesem Text von Trient die Intention zuzuschreiben, er wolle die Lehre des Prägema für den Diakonat dogmatisch lehren.

Eine besondere Beachtung verdient Canon 6 („si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s.“[134]) auf Grund der Schwierigkeiten der korrekten Interpretation der Bedeutung des Wortes ministris: Diakone, oder: Diakone und die anderen Diener; oder: die Gesamtheit aller anderen Weihestufen? Bis zum Vortag der Approbation (14. 7. 1563) lautete der Text „et aliis ministris“. Am Tag der Approbation hat man, Petitionen einer spanischen Gruppe Rechnung tragend, den verwendeten Ausdruck (aliis ministris)

geändert und das Wort *alii* herausgenommen. Aber die Gründe und die Tragweite dieser Änderung sind nicht ganz klar[135].

Wie ist also der Ausdruck *ministri* und deren Einbezug in die *hierarchia* zu interpretieren? Die Eliminierung von *alii* bedeute, so manche Interpreten, dass die Unterteilung innerhalb der kirchlichen Hierarchie zwischen *sacerdotes* (Bischöfen und Presbytern) auf der einen und *ministri* auf der anderen Seite erfolgt; mit der Entfernung von *alii* habe man noch einmal betonen wollen, dass die Bischöfe und die Presbyter nicht „*nudi ministri*“ sind, sondern „*sacerdotes Novi Testamenti*“. Die Geschichte des Textes im Lichte der vorhergehenden Formulierungen schein ein weites Verständnis von *ministri* nahezulegen, wonach der Ausdruck „*diaconos caeterosque ministros*“ bedeuten und einer Dreiteilung der Hierarchie („*praecipue episcopi, deinde presbyteri, diaconi et alii ministri*“) entsprechen würde. Anderen Autoren zufolge darf man aber nicht übersehen, dass das Entfernen des Ausdrucks *alii* die Eliminierung des Subdiakonats und der anderen niederen Weihen aus der Hierarchie „*divina ordinatione instituta*“ besagen könnte, wobei letzterer Ausdruck seinerseits einer polemischen Konnotation nicht entbehrt[136].

Aber ob man nun eine exklusive oder inklusive Interpretation vornimmt, nicht in Zweifel gezogen werden kann, dass im Ausdruck *ministri* die Diakone eingeschlossen sind. Aber die dogmatischen Konsequenzen, betreffend ihre Sakramentalität und ihre Zugehörigkeit zur Hierarchie sind andere, wenn das Wort *ministri* sich nur auf sie bezieht oder wenn es auch die anderen Weihestufen einschließt.

3. Nuancierungen in der Theologie nach Trient

Nach dem Konzil von Trient, in der Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts, hielt die Mehrheitsmeinung die Sakramentalität des Diakonats für gegeben, die Position derer, die sie in Frage stellten oder verneinten, war in der Minderheit. Doch die Art und Weise, in der diese Sakramentalität verteidigt wird, hat zahlreiche Nuancierungen, und im Allgemeinen betrachtet man sie als einen Punkt, der durch Trient nicht dogmatisch definiert wurde, dessen Lehre durch den Römischen Katechismus, wenn dieser die Aufgaben des Diakons beschreibt, aufgegriffen wurde. [137]

So hat zum Beispiel Francisco de Vitoria (gest. 1546) die Meinung als *probabilissima* eingeschätzt, wonach „*solum sacramentum est sacerdotium*“ und alle anderen Weihestufen Sakramentalien sind. Dominicus de Soto (gest. 1560) vertritt zwar die Sakramentalität sowohl des Diakonats als auch des Subdiakonats, ist aber der Meinung, dass, wer Durandus folgt, nicht zensuriert werden darf. [138]

Robert Bellarmin (gest. 1621) beschreibt gut, was damals der *status quaestionis* war. Er stellt als grundlegendes, von allen katholischen Theologen angenommenes Prinzip die Sakramentalität des *Ordo* („*vere ac proprie sacramentum novae legis*“) heraus, die von den (protestantischen) Häretikern negiert wird. Was aber die Sakramentalität der einzelnen Weihestufen betrifft, hält er es für notwendig, eine Unterscheidung zu treffen, denn während über die Sakramentalität des Presbyterats Einmütigkeit herrscht, ist das hinsichtlich der Gesamtheit der anderen Weihestufen nicht der Fall.[139]

Bellarmin spricht sich klar für die Sakramentalität des Episkopats aus („*ordinatio episcopalis sacramentum est vere ac proprie dictum*“), im Unterschied zu den früheren Scholastikern, die ihn verneinten; und er betrachtet seine Aussage als eine *assertio certissima*, begründet in der Schrift und Tradition. Außerdem spricht er von einem episkopalen Prägema, das sich vom presbyteralen Prägema unterscheidet und höher ist.

Was die Lehre der Sakramentalität des Diakonats betrifft, macht Bellarmin sie sich zu Eigen und hält sie für sehr wahrscheinlich; aber er wertet sie nicht als eine Gewissheit *ex fide*, da sie weder aus der Schrift noch aus der Tradition, noch aus einer expliziten Festlegung von Seiten der Kirche mit Evidenz abgeleitet werden kann. [140]

Bellarmin spricht sich auch für die Sakramentalität des Subdiakonats aus und stützt sich dabei auf die Lehre des Prägema, auf den Zölibat und auf die allgemeine Meinung der Theologen, wobei ihm bewusst ist, dass diese Lehre nicht so sicher ist wie beim Diakonats [141]. Noch weniger gewiss ist für ihn die Sakramentalität der anderen niederen Weihen.

4. Die Sakramentalität des Diakonats auf dem II. Vatikanischen Konzil

Was die Diakone oder den Diakonats in den Texten des II. Vatikanischen Konzils betrifft (vgl. SC 86; LG 20, 28, 29, 41; OE 17; CD 25; AG 15, 16), wird die Sakramentalität für seine beiden Formen (den ständigen Diakonats und den Diakonats als Durchgangsstufe) vorausgesetzt. Manchmal wird sie nur – rasch, indirekt oder unbetont – ausgesagt. Insgesamt fasst das II. Vatikanum zusammen, was damals die theologische Meinung der Mehrheit war, aber ohne darüber hinaus zu gehen. Das Konzil hat auch bestimmte Unsicherheiten, die während der Debatten zum Ausdruck kamen, nicht ausgeräumt.

4.1. Die Konzilsdebatten

Auf das Thema der Sakramentalität des Diakonats wurde in verschiedenen Wortmeldungen der zweiten Tagungsperiode (1963) eingegangen; das Ergebnis war, dass eine beträchtliche Mehrheit sich für die Sakramentalität aussprach, vor allem unter denen, die die Einrichtung des ständigen Diakonats befürworteten; nicht der Fall war dies bei den Gegnern [142].

In der relatio der Theologischen Kommission sind einige erläuternde Bemerkungen zum Text enthalten, die für seine Interpretation bedeutsam sind. So wird der exegetische Grund dafür angegeben, dass nicht direkt auf Apostelgeschichte 6,1–6 Bezug genommen wird [143], und es wird auch erklärt, die Zurückhaltung in der Erwähnung der Sakramentalität des Diakonats sei das Ergebnis des Wunsches, nicht den Eindruck zu erwecken, dass die, die sie in Frage stellen, verurteilt würden. [144] Tatsächlich hatte es in der Konzilsdebatte hinsichtlich der sakramentalen Natur des Diakonats keine Einmütigkeit gegeben.

Bedeutsam für die Interpretation sind auch die Nuancen, die in der Zusammenfassung der Diskussion eingebracht werden. Unter den Argumenten zu Gunsten der Wiedererrichtung wird vor allem die sakramentale Natur des Diakonats erwähnt, die der Kirche nicht entzogen werden dürfe. Das wichtigste Argument gegen die Wiedererrichtung war zweifellos das Argument des Zölibats. Aber es gab noch weitere Argumente, etwa ob für Aufgaben, die von Laien ausgeübt werden können, der Diakonats überhaupt gebraucht würde. Und hier tauchten Fragen auf: Geht es um alle Aufgaben oder nur um einige; handelt es sich um reguläre oder um außergewöhnliche Aufgaben; geht es um den Entzug von Gnaden, die in besonderer Weise an die Sakramentalität des Diakonats gebunden sind; sind negative oder positive Auswirkungen auf das Laienapostolat zu beachten; ist es angemessen, durch die Ordination die diakonischen Aufgaben, die faktisch schon ausgeübt werden, kirchlich anzuerkennen; wie ist die mögliche Brückenfunktion zwischen dem hohen Klerus und dem Volk einzuschätzen, die den Diakonen, vor allem den verheirateten Diakonen, zukommen könnte[145]?

4.2. Die Texte des II. Vatikanischen Konzils

Der Satz in LG 29, wonach den Diakonen die Hände „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ aufgelegt werden, wurde für das theologische Verständnis des Diakonats zu einem Schlüsseltext. Dennoch sind bis heute Fragen offen geblieben; Gründe dafür sind das Weglassen des Bezugs auf den Bischof in der angenommenen Formulierung [146], die Unzufriedenheit mancher angesichts der sich daraus ergebenden Ambiguität [147], die von der Kommission vorgelegte Interpretation [148] und die Tragweite der Unterscheidung zwischen sacerdotium und ministerium.

Der Ausdruck ministerium wird in LG 28a in zweifacher Bedeutung verwendet: a) mit Bezug auf das Dienstamt der Bischöfe, die als Nachfolger der Apostel teilhaben an der „Weihe“ und „Sendung“, die Christus von seinem Vater empfangen hat und die sie in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern weitergeben, ohne dass die Diakone explizit genannt werden[149]; b) mit Bezug auf das „kirchliche Dienstamt“ in seiner Gesamtheit, das aus göttlicher Einsetzung kommt und in verschiedenen Ordnungen ausgeübt wird von jenen, die seit alters Bischöfe Presbyter und Diakone heißen [150]. In der entsprechenden Anmerkung verweist das II. Vatikanum auf das Konzil von Trient, Sessio 23, Kap. 2 und can. 6 [151]. Man kann hier tatsächlich die gleiche Zurückhaltung beobachten wie in den Ausdrücken, die sich auf die Verschiedenheit der Stufen beziehen: „ordinatio divina“ (Trient), „divinitus institutum“ (II. Vatikanum); „ab ipso Ecclesiae initio“ (Trient), „ab antiquo“ oder „inde ab Apostolis“ nach AG 16 (II. Vatikanum)[152].

Die direkteste Aussage bezüglich der Sakramentalität des Diakonats steht in LG 29a: „Gratia enim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt“; und auch in AG 16: „Ut ministerium suum per gratiam sacramentalem

diaconatus efficacius expleant“. Der Ausdruck gratia sacramentalis ist zurückhaltend, viel nuancierter als die Formulierung „ordinatio sacramentalis“, die in einer früheren Fassung von LG des Jahres 1963 stand. Warum diese Zurückhaltung in den schließlich verwendeten Formulierungen? Die Theologische Kommission bezieht sich auf das Fundament der Überlieferung dessen, was ausgesagt wird, und darauf, dass man den Eindruck vermeiden wollte, man verurteile die, die diesbezüglich Zweifel haben [153].

4.3. Die Sakramentalität des Diakonats in den nachkonziliaren Entwicklungen

1. An erster Stelle muss das Dokument erwähnt werden, das die Konzilsentscheidungen umsetzt, das heisst das Motu proprio Pauls VI. Sacrum diaconatus ordinem (1967). Was das theologische Wesen des Diakonats betrifft, wird hier fortgeführt, was das II. Vatikanum über die gratia des Diakonats gesagt hat, allerdings unter Hinzufügung eines Verweises auf das unauslöschliche „Prägemal“ (das in den Texten des Konzils nicht vorhanden ist), und der Diakonats wird als ein „ständiger“ Dienst verstanden [154].

Als Stufe des Ordo gibt er die Befähigung zur Ausübung von Aufgaben, die zum grössten Teil in den liturgischen Bereich gehören (8 von 11 genannten Aufgaben). Bei manchen Ausdrücken entsteht der Eindruck, es handle sich um Aufgaben in Vertretung oder durch Delegation [155]. So ist nicht ohne weiteres zu sehen, inwieweit das diakonale „Prägemal“ die Befähigung für bestimmte Kompetenzen oder Vollmachten überträgt, die nur auf Grund einer vorhergehenden sakramentalen Weihe ausgeübt werden könnten. Faktisch gäbe es auch einen anderen Zugang (durch Delegation oder Vertretung und nicht auf Grund des Sakraments der Weihe).

2. Der nächste Schritt erfolgte mit dem Motu proprio Pauls VI. Ad pascendum (1972); es behandelt die Einrichtung des ständigen Diakonats (ohne ihn als Übergangsstadium auszuschliessen), insofern er „mittlerer Weihegrad“ zwischen der höheren Hierarchie und dem übrigen Volk Gottes ist. Ausser dass das Dokument diesen medius ordo als „signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare“ betrachtet, setzt es die Sakramentalität voraus und begnügt sich damit, schon bekannte Ausdrücke wie sacra ordinatio oder sacrum ordinem zu wiederholen [156].

3. Manche Autoren haben im Anschluss an Positionen, die schon vor dem II. Vatikanum vertreten wurden, auch noch nach dem Konzil ausdrücklich und mit weiteren Argumenten ihre Zweifel hinsichtlich der Sakramentalität des Diakonats zum Ausdruck gebracht. Ihre Gründe sind verschieden. J. Beyer (1980) legte vor allem seine Analyse der Konzilstexte vor; deren Schweigen über die Unterscheidung zwischen Weihewalt und Jurisdiktionsgewalt ist seiner Meinung nach eher ein Ausweichen als eine Lösung nicht gelöster Fragen [157], und ebenso das Schwanken, welche Bedeutung dem Ausdruck ministerium zu geben ist, und der Kontrast zwischen diesem und dem sacerdotium; und schließlich sieht er in der Zurückhaltung des Konzils nicht nur das Bemühen, Verurteilungen zu vermeiden, sondern er wertet es auch als Resultat lehrmässiger Schwankungen [158]. Aus diesem Grund besteht weiterhin die Notwendigkeit, die Frage zu klären: „Estne diaconatus pars sacerdotii sicut et episcopatus atque presbyteratus unum sacerdotium efficiunt?“ Keine Lösung findet die Frage durch den Rekurs auf das „gemeinsame Priestertum“ der Gläubigen und durch Ausschluss der Diakone vom Priestertum als „Opferpriester“ (vgl. Philips). Nach der Tradition ist das priesterliche Amt „unum“ und „unum sacramentum“. Wenn nur dieses sakramentale Priestertum ein Handeln in persona Christi möglich macht, das ex opere operato wirkt, dann wird es schwierig, den Diakonats „Sakrament“ zu nennen, weil er nicht eingerichtet wurde, um einen Akt in persona Christi zu vollziehen, der ex opere operato wirksam ist.

Genauer untersucht werden muss auch noch, was das Konzil von Trient gesagt hat und welchen Verpflichtungsgrad seine Bezugnahmen auf den Diakonats haben [159]. Es müssen nochmals aufmerksam die Akten des II. Vatikanum gelesen werden, es müssen die Entwicklung der Schemata und die verschiedenen Wortmeldungen herangezogen werden, und die relatio der entsprechenden Kommission. Aus dieser relatio kann der Schluss gezogen werden, dass bezüglich folgender Punkte eine Lösung der Schwierigkeiten nicht wirklich gefunden wurde:

a) exegetische Begründung der Einsetzung der Diakone (man hat Abstand genommen von Apg 6,1–6, weil es Gegenstand der Diskussion ist, und man hat sich auf die einfache Erwähnung der Diakone in Phil 1,1 und 1 Tim 3,8–12 beschränkt); b) theologische Rechtfertigung der sakramentalen Natur des Diakonats, mit der Intention, ihn als ständige Form neu einzurichten.

Wenn das II. Vatikanum mit Zurückhaltung und ex obliquo von der sakramentalen Natur des Diakonats gesprochen hat, so geschah das folglich nicht nur auf Grund der Sorge, niemanden zu verurteilen, sondern eher auf Grund der „incertitudo doctrinae“[160]. Damit genügt aber für die Aussage seiner sakramentalen Natur weder die Mehrheitsmeinung der Theologen (die hat es auch bezüglich des Subdiakonats gegeben) noch die Beschreibung des Ritus der Ordination (der im Licht anderer Quellen erläutert werden muss) allein, noch die Handauflegung allein (die nichtsakramentaler Natur sein kann).

4. Im neuen Codex Iuris Canonici von 1983 wird vom Diakonats aus der Sicht seiner Sakramentalität gesprochen, wobei Entwicklungen eingeführt werden, die eine Kommentierung verdienen.

Nach den Canones 1008–1009 ist der Diakonats einer von drei Weihestufen, und der CIC scheint auf ihn die allgemeine Theologie des Sakraments der Weihe insgesamt anzuwenden[161]. Wenn diese Anwendung gültig ist, dann folgt daraus, dass der Diakonats eine sakramentale Wirklichkeit göttlicher Einrichtung ist, die die Diakone zu *sacri ministri* macht (im CIC: Gläubige, die zu geistlichen Amtsträgern bestellt sind), wodurch sie mit einem „untilgbaren Prägemaal“ gezeichnet (damit werden Aussagen Pauls VI. übernommen) und auf Grund ihrer Konsekration und Deputation („consecrantur et deputantur“) befähigt werden, in *persona Christi Capitis* und entsprechend ihrer Weihestufe („pro suo quisque gradu“) die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens zu leisten, das heisst, die Aufgaben, die denen zukommen, die gerufen sind, das Volk Gottes zu weiden.

Eine solche Integration des Diakonats in die allgemeine Theologie des Sakraments der Weihe wirft einige Fragen auf: Kann theologisch ausgesagt werden, dass der Diakon, wenn auch pro suo gradu, die „munera docendi, sanctificandi et regendi“ in *persona Christi Capitis* ausübt wie der Bischof und der Presbyter? Ist das nicht eine besondere und exklusive Sache dessen, der die sakramentale Weihe und die daraus folgende Gewalt „conficere corpus et sanguinem Christi“ empfangen hat, das heisst die Eucharistie zu konsekrieren, was dem Diakon keinesfalls zusteht? Muss man den Ausdruck in *persona Christi Capitis* nach dem CIC in einem viel weiteren Sinn verstehen, damit man ihn auf die Aufgaben des Diakons anwenden kann? Und wie ist die Aussage des Konzils zu interpretieren, wonach der Diakon „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ geweiht wird? Kann als eine Wirkung der Sakramentalität des Diakonats die Aufgabe „pascere populum Dei“ betrachtet werden? Führt eine Diskussion seiner „Gewalten“ nicht in eine Sackgasse?

Es ist völlig logisch, dass der CIC in besonderer Weise und breit die Befähigungen erörtert, die dem Diakon eigen sind[162]. Dies geschieht in mehreren Canones. In den Canones 517,2 und 519 werden die Diakone anlässlich der Zusammenarbeit mit dem Pfarrer als „*pastor proprius*“ erwähnt, und es wird die Möglichkeit angesprochen, sie an der Wahrnehmung der *cura pastoralis* zu beteiligen (can. 517, 2). Diese Möglichkeit der Beteiligung an der Ausübung der *cura pastoralis parociae* (die an erster Stelle dem Diakon zukommt, obwohl sie auch Laien zugebilligt werden kann) wirft die Frage nach der Befähigung des Diakons auf, die pastorale Leitung der Gemeinde zu übernehmen, und führt mit unterschiedlichen Nuancen weiter, was schon in AG 16 und in *Sacrum diaconatus* V/22 angenommen ist; aber während da direkt von *regere* gesprochen wird, wird im Canon 517,2 in viel nuancierterer Weise von „*participatio in exercitio curae pastoralis*“ gesprochen. Auf jeden Fall muss mit Bezug auf die durch den Canon 517 eröffnete Möglichkeit, die als jüngste Lösung geboten wird, genauer über die wirkliche Teilhabe des Diakons, auf Grund seiner Weihe zum Diakon, an der „*cura animarum*“ und an der Aufgabe des „*pascere populum Dei*“ nachgedacht werden[163].

5. Der kürzlich erschienene *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (CCE) scheint in der definitiven Redaktion von 1997 in entschiedenerer Weise zu Gunsten der Sakramentalität des Diakonats zu sprechen.

Er sagt aus, dass die *potestas sacra*, in *persona Christi* zu handeln, nur den Bischöfen und Presbytern zukommt, während die Diakone die „*vim populo Dei serviendi*“ in ihren unterschiedlichen Dienstleistungen als Diakone ausüben (Nr. 875). Er erwähnt die Diakone auch, wo er mit Bezug auf das Sakrament der Weihe die Ordination als „sakramentalen Akt“ bezeichnet, der die Ausübung einer „heiligen Gewalt“ gestattet, die letztlich nur von Jesus Christus selbst verliehen werden kann (Nr. 1538).

Einerseits hat es den Anschein, als könnten nach dem CCE auch die Diakone in gewisser Weise in ein allgemeines Verständnis des Sakraments der Weihe unter priesterlichen Kategorien eingeschlossen werden, denn sie werden unter diesem Gesichtspunkt in den Nummern 1539–1543 zusammen mit den Bischöfen und den Presbytern genannt. In der definitiven Redaktion der Nummer 1554 wird

andererseits die Einschränkung des Begriffs sacerdos auf die Bischöfe und die Presbyter, unter Ausschluss der Diakone, gerechtfertigt, wenn auch die Aussage aufrecht erhalten bleibt, dass auch sie zum Sakrament der Weihe gehören (Nr. 1554).

Der Gedanke der Sakramentalität wird schließlich durch die explizite Zuteilung der Lehre vom „Prägemal“ an die Diakone als besondere Angleichung an Christus, den Diakon und Diener aller, bestärkt (Nr. 1570).

6. In der jüngsten Ratio fundamentalis (1998), in der die Schwierigkeiten für das Verständnis der „germana natura“ des Diakonats anerkannt werden, wird dennoch mit Entschiedenheit die Klarheit der Lehraussagen („clarissime definita“, Nr. 3.10) hervorgehoben, mit Verweis auf die altherwürdige diakonale Praxis und auf die Aussagen des Konzils.

Es gibt keinen Zweifel, dass wir hier vor einer Sprechweise über die besondere Identität des Diakons stehen, die gegenüber der bisher üblichen Redeweise manche Neuheiten bringt: Dem Diakon entspricht eine besondere Gleichförmigkeit mit Christus, dem Herrn und Diener[164], und dem entspricht eine Spiritualität, die den Geist des Dienens als unterscheidendes Merkmal hat und den Diakon durch die Weihe zu einem lebendigen „Abbild“ Christi des Dieners in der Kirche macht (Nr. 11). Auf diese Weise rechtfertigt sich die Einschränkung bezüglich der Gleichförmigkeit mit Christus, dem Haupt und Hirten, auf die Priester. Aber die Gleichförmigkeit mit Christus dem „Diener“ und der „Dienst“ als Charakteristikum des ordinierten Dienstamtes gelten auch für die Priester. Auf diese Weise sieht man nicht recht, was das „spezifisch Diakonale“ ist in diesem Dienst und in Aufgaben oder „munera“ Ausdruck findet (vgl. Nr. 9), die auf Grund ihrer sakramentalen Befähigung in die exklusive Kompetenz der Diakone fallen.

Insgesamt sagt die Ratio, in der Perspektive einer gemeinsamen Theologie des Sakraments der Weihe und des entsprechenden Prägemals, klar die Sakramentalität des Diakonats aus und ebenso das sakramentale Prägemal[165]. Wir stehen also vor einer entschiedenen und expliziten Sprechweise, auch wenn nicht so recht sichtbar ist, wie diese konsistenteren theologischen Entwicklungen oder einer neuen oder besser gerechtfertigten Begründung folgt.

Schluss

Die Lehraussage zu Gunsten der Sakramentalität des Diakonats stellt seit dem 12. Jahrhundert bis heute die Mehrheitsmeinung der Theologen dar, und sie wird in der Praxis der Kirche und in den meisten Dokumenten des Lehramts vorausgesetzt; sie wird vertreten von denen, die den ständigen Diakonats (für den verheirateten oder zölibatären Mann) verteidigen, und sie stellt ein Element dar, das einen großen Teil der Aussagen zu Gunsten des Diakonats für die Frauen integriert.

Dennoch steht diese lehrmäßige Position vor Fragen, die es genauer zu klären gilt, sei es mittels der Entfaltung einer überzeugenderen Theologie der Sakramentalität des Diakonats, sei es mittels einer direkteren und expliziteren Intervention des Lehramts, sei es durch eine gelungenere ekklesiologische Verknüpfung der unterschiedlichen Elemente; der Weg, der in der Frage der Sakramentalität des Episkopats beschritten wurde, könnte dabei eine entscheidende Bezugsgröße und instruktive Referenz bilden. Unter anderem ergeben sich Fragen, die eine theologische Vertiefung oder eine weitere Entfaltung nötig haben, zu folgenden Punkten: a) der normative Grad der Sakramentalität des Diakonats, wie er durch die Aussagen des Lehramts, vor allem in Trient und im II. Vatikanum, festgelegt wurde; b) die „Einheit“ und „Einzigkeit“ des Sakraments der Weihe in der Verschiedenheit der Weihestufen; c) die Tragweite der Unterscheidung „non ad sacerdotium, sed ad ministerium (episcopi)“; d) die Lehre vom Prägemal und der Besonderheit des Diakonats als Gleichförmigkeit mit Christus; e) die „Gewalten“, die der Diakonats als Sakrament gewährt.

Es ist zweifellos ein zu enger Zugang, die Sakramentalität auf die Frage der potestates zu reduzieren; die Ekklesiologie bietet viele weitere und viel reichere Perspektiven. Aber im Fall des Sakraments der Weihe kann diese Frage nicht mit Berufung auf die erwähnte Enge übergangen werden. Die beiden anderen Weihegrade, der Episkopat und der Presbyterat, geben auf Grund der sakramentalen Ordination eine Befähigung für Aufgaben, die eine nicht ordinierte Person nicht (gültig) wahrnehmen kann. Warum sollte es beim Diakonats anders sein? Liegt der Unterschied im Wie der Ausübung der munera oder in der persönlichen Beschaffenheit dessen, der sie ausübt? Aber wie kann das theologisch glaubhaft gemacht werden? Wenn diese Aufgaben tatsächlich durch einen Laien ausgeübt werden

können, wie lässt sich dann begründen, dass sie ihre Quelle in einer neuen und unterschiedenen sakramentalen Weihe haben?

Hinsichtlich der diakonalen Gewalten erscheinen von neuem Fragen allgemeiner Art: die Natur oder Voraussetzung der potestas sacra in der Kirche, die Verbindung des Sakraments der Weihe mit der „potestas conficiendi eucharistiam“, die Notwendigkeit, die ekklesiologischen Perspektiven über eine enge Sicht dieser Verbindung hinaus auszuweiten.

5. Kapitel Die Wiedereinführung des ständigen Diakonats durch das II. Vatikanische Konzil

Das II. Vatikanum verwendet in drei Zusammenhängen unterschiedliche Begriffe zur Beschreibung dessen, was es tun will, wenn es vom Diakonats als einem ständigen Rang der Hierarchie der Kirche spricht. Lumen gentium 29b verwendet den Begriff restitutio[166], Ad gentes 16f restauratio[167], während Orientalium Ecclesiarum 17 den Begriff instauratio verwendet[168]. Alle drei haben als Konnotation den Gedanken zu restaurieren, zu erneuern, neu zu errichten, zu reaktivieren. In diesem Kapitel greifen wir zwei Punkte auf: Es ist zunächst wichtig, die Gründe zu kennen, warum das Konzil den ständigen Diakonats wieder eingerichtet hat; in einem zweiten Durchgang ist dann zu prüfen, welche Gestalt es ihm geben wollte.

1. Die Intentionen des Konzils

Der Gedanke, den Diakonats als einen ständigen Rang der Hierarchie wiederherzustellen, ist nicht auf dem II. Vatikanum entstanden. Es gab ihn schon vor dem Zweiten Weltkrieg, aber zu einem Projekt hat er sich nach 1945 entwickelt, vor allem in den deutschsprachigen Ländern[169]. Die Herausforderung, auf pastorale Notwendigkeiten der Gemeinden antworten zu müssen, wenn den Priestern der Kerker, die Vertreibung oder der Tod drohte, hat zu einer ernsthaften Erörterung dieser Idee geführt. Verschiedene Fachleute erstellten bald Untersuchungen über die theologischen und historischen Aspekte des Diakonats[170]. Einige Männer, die an eine Berufung zum Diakonats dachten, gründeten sogar eine Gruppe, die sich „Gemeinschaft des Diakonats“ nannte.[171] Eine erneuerte Theologie der Kirche, die aus der biblischen, liturgischen und ökumenischen Bewegung hervorging, arbeitete auf breiter Basis auf die Möglichkeit hin, den Diakonats als eine ständige Stufe der Hierarchie wiederherzustellen[172].

So war die Idee am Vorabend des Konzils in bestimmten wichtigen Bereichen der Kirche sehr lebendig, und sie hat während des Konzils auf eine bestimmte Anzahl von Bischöfen und Konzilsexperten Einfluss ausgeübt.

Die Gründe, die dazu geführt haben, dass das II. Vatikanum die Möglichkeit der Wiederherstellung des ständigen Diakonats eröffnet hat, finden sich hauptsächlich in der dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium und im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad gentes. Wegen des lehrmäßigen Charakters von Lumen gentium werden wir in erster Linie die Entstehung der Formulierungen dieses Dokuments zum ständigen Diakonats näher betrachten.

Während der ersten Konzilsperiode (1962)[173] fand die Frage des Diakonats als besonderes Thema nicht viel Beachtung; das hat einige Väter veranlasst, darauf hinzuweisen, dass die Erwähnung des Diakonats im Kapitel über den Episkopat und Presbyterat fehle[174]. Aber während der ersten Intersession (1962–63) hat eine bestimmte Anzahl von Konzilsvätern begonnen, auf die Möglichkeit einer Wiederherstellung des ständigen Diakonats hinzuweisen, wobei die einen seine Vorteile auf dem Feld der Mission oder der Ökumene hervorhoben, während die anderen zur Zurückhaltung einluden. Die meisten befassten sich jedoch mehr mit praktischen als mit theoretischen Fragen; sie behandelten im Besonderen die Frage der Zulassung von verheirateten Männern und die Konsequenzen für den kirchlichen Zölibat[175].

Im Vergleich mit der Diskussion der ersten Periode nahm die Diskussion der zweiten Periode (1963) mehr Raum ein, und sie war von wesentlicher Bedeutung für die Klärung der Absichten des Konzils[176]. Drei Wortmeldungen zum ständigen Diakonats können in dem Sinn als „grundlegend“ betrachtet werden, dass sie in gewisser Weise für den Verlauf der Debatte die Richtungen und die Parameter sowohl lehrmäßiger wie praktischer Art gesetzt haben. Es waren die Wortmeldungen der

Kardinäle Julius Döpfner[177], Joannes Landázuri Ricketts[178] und Leo Joseph Suenens[179]. Die übrigen Wortmeldungen knüpften an die damit vorgegebenen Themen an.

Wenn wir mit den Konzilsvätern beginnen, die die Wiedererrichtung eines ständigen Diakonats gefördert haben, können wir feststellen, dass sie nachdrücklich auf die Tatsache hinwiesen, das Konzil solle nur die Möglichkeit prüfen, den ständigen Diakonats wieder einzuführen, wenn und so weit die zuständige kirchliche Autorität es für opportun hält. Es gab keinerlei Hinweis dahin gehend, dass die Einrichtung eines ständigen Diakonats eine verpflichtende Gegebenheit für alle Ortskirchen werden könnte. Die, die sich zu Wort meldeten, hatten im Blick, welche Vorteile eine solche Entscheidung in praktischer und pastoraler Hinsicht für die Kirche haben könnte. Die Präsenz von ständigen Diakonen könne pastorale Probleme lösen helfen, die in Missionsländern und in Gebieten, wo Priester der Verfolgung ausgesetzt waren, durch Priestermangel entstanden waren[180]. Die Förderung der Berufungen zum Diakonats könne auch dazu beitragen, den Presbyterat stärker zu profilieren[181]. Auch die ökumenischen Beziehungen der lateinischen Kirche mit den anderen Kirchen, die den ständigen Diakonats bewahrt haben, könnten so verbessert werden[182]. Weiter könnten Männer, die sich in größerem Ausmaß im Apostolat engagieren wollten oder die sich schon in einer bestimmten Weise im Dienst der Kirche engagiert hatten, in die Hierarchie einbezogen werden[183]. Schließlich könne die Zulassung von verheirateten Männern zum Diakonats stärker zum Leuchten bringen, dass der Zölibat des Priesters ein Charisma ist, das im Geist der Freiheit übernommen wird[184].

Die vorgetragenen Wortmeldungen wiesen auch auf das theologische Fundament der Wiederherstellung des ständigen Diakonats hin. Einige Konzilsväter lenkten die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die Frage des ständigen Diakonats nicht eine einfache disziplinäre Materie, sondern dass sie eine genuin theologische Frage sei[185]. Insofern der Diakonats einen Rang innerhalb der heiligen Hierarchie der Kirche darstelle, sei er Teil der Verfassung der Kirche seit den Anfängen[186]. Kardinal Döpfner betonte: „Schema nostrum, agens de hierarchica constitutione Ecclesiae, ordinem diaconatus nullo modo silere potest, quia tripartitio hierarchiae ratione ordinis habita in episcopatum, presbyteratum et diaconatum est juris divini et constitutioni Ecclesiae essentialiter propria“.[187] Wenn das Konzil daran ginge, den ständigen Diakonats neu zu beleben, würde es nicht die konstitutiven Elemente der Kirche ändern, sondern nichts anderes tun, als das wieder einzuführen, was aufgegeben worden war. Oft wurde an die Lehre des Konzils von Trient (Sessio 23, can. 17) erinnert. Außerdem wurde darauf hingewiesen, dass der Diakonats ein Sakrament sei, das die Gnade und ein Prägemaß überträgt[188]. Man dürfe den Diakon nicht wie einen Laien, der im Dienst der Kirche steht, sehen, da der Diakonats eine Gnade zur Ausübung eines besonderen Dienstes übertrage[189]. Ein Diakon ist also nicht ein Laie, der auf eine höhere Stufe des Laienapostolats gehoben wird, sondern er ist auf Grund der sakramentalen Gnade und des in der Weihe empfangenen Prägemaßs ein Mitglied der Hierarchie. Da die ständigen Diakonen aber, so wurde vorausgesetzt, unter der Laienbevölkerung und in der säkularen Welt leben und arbeiten würden, könnten sie die Rolle einer „Brücke“ oder „Mediation“ zwischen der Hierarchie und den Gläubigen übernehmen[190]. Es gab also bei den Konzilsvätern die Absicht, den Diakonats als ständigen Rang der Hierarchie wiederherzustellen; gedacht war dabei an eine Durchdringung der säkularen Gesellschaft in der Weise der Laien. Der ständige Diakonats wurde nicht als ein Ruf zum Presbyterat verstanden, sondern als ein davon unterschiedenes Dienstaamt für den Dienst der Kirche[191]. Er könne so für die Kirche ein Zeichen ihrer Berufung sein, Dienerin Christi, Dienerin Gottes zu sein[192]. Die Präsenz des Diakons könne folglich helfen, die Kirche im evangelischen Geist der Demut und des Dienstes zu erneuern.

Gegen diese Meinungen, die die Wiederherstellung des Diakonats befürworteten, wurden aber auch Einwände vorgebracht. Manche Väter wiesen darauf hin, dass der ständige Diakonats nicht die Lösung für den Priestermangel bringen könne, da die Diakone die Priester nicht vollständig würden ersetzen können[193]. Mehrere brachten die Befürchtung zum Ausdruck, die Zulassung verheirateter Männer zu Diakonen könne den Zölibat der Priester in Gefahr bringen[194]. Es würde damit eine Gruppe von Klerikern geschaffen, die einen niedrigeren Rang hätten als die Mitglieder der Säkularinstitute, die das Gelübde der Keuschheit ablegen[195]. Sie empfahlen Lösungen, die weniger nachteilig wären: Man solle darauf hinwirken, dass eine größere Zahl von Männern und Frauen, engagierte Laien und Mitglieder von Säkularinstituten, an der Pastoral beteiligt werden[196].

Der endgültige Text von *Lumen gentium*, promulgiert am 21. November 1964, berücksichtigt einige Einwände, die sich das Konzil zu Eigen gemacht hat, als es den Diakonat als eigenen und ständigen Rang der Hierarchie in der lateinischen Kirche erneuerte[197].

Als erstes ist festzuhalten, dass das II. Vatikanum, nach LG 28a, den Diakonat als eigenen und ständigen Grad der Hierarchie wiederherstellt, indem es das kirchliche Dienstamt, das sich im Laufe der Geschichte entfaltet hat, aus göttlicher Einsetzung kommend erklärt. Die letzte Begründung für die Entscheidung des Konzils, den Diakonat wiederherzustellen, ist also ein Glaubensgrund: Die komplexe Wirklichkeit der Ordnungen, in denen das Dienstamt ausgeübt wird, wird als Gabe des Heiligen Geistes erkannt.

LG 29 bietet dann allerdings, was man als „zirkumstantiellen Grund“ für die Wiederherstellung des ständigen Diakonats bezeichnen könnte[198]. Das II. Vatikanum sieht vor, dass die Diakone in den Ämtern (*munera*) tätig werden sollen, die für das Leben der Kirche höchst notwendig sind (*ad vitam ecclesiae summopere necessaria*), aber in zahlreichen Gebieten bei der geltenden Disziplin der lateinischen Kirche nur schwer ausgeübt werden können. Die im Priestermangel begründeten aktuellen Schwierigkeiten verlangen eine Antwort. Die Seelsorge (*pro cura animarum*) ist der entscheidende Grund für die Wiederherstellung des ständigen Diakonats in einer Ortskirche. Die Wiederherstellung des ständigen Diakonats soll also die Antwort auf pastorale Notlagen sein, die schwer und nicht nur peripher sind. Das erklärt zum Teil auch, warum die Entscheidung, derartige Diakone zu bestellen, in die Verantwortlichkeit nicht des Papstes, sondern der territorialen Bischofskonferenzen gelegt wird, da sie unmittelbarer die Notwendigkeiten der Ortskirchen kennen.

Indirekt eröffnet sich für das Konzil auch die Möglichkeit, eine Klärung der Identität des Priesters in die Wege zu leiten, der nicht alle für das Leben der Kirche notwendigen Aufgaben übernehmen muss. Die Kirche kann so die Erfahrung des Reichtums der heiligen Weihen in ihren verschiedenen Abstufungen machen. Zugleich bietet ihr das II. Vatikanum die Gelegenheit, über ein eng sazerdotales Verständnis des Weiheamtes hinauszugehen[199]. Da die Diakone „*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*“ geweiht werden, wird es möglich, das Leben des Klerus, die heilige Hierarchie und das Dienstamt in der Kirche jenseits der Kategorie des Priestertums zu verstehen.

Wichtig ist auch, dass der ständige Diakonat Männern reiferen Alters (*viris maturioris aetatis*) übertragen werden kann, auch solchen die verheiratet sind, dass aber das Gesetz des Zölibats für die jüngeren Kandidaten in Kraft bleibt. Die Gründe für diese Entscheidung gibt LG nicht an. Die Konzilsdebatten lassen aber erkennen, dass die Väter den ständigen Diakonat zu einem Weihegrad machen wollten, der die heilige Hierarchie und das säkulare Leben der Laien in engere Verbindung setzen würde.

Neue Begründungen ergeben sich aus AG 16. Hier stellt das Konzil den ständigen Diakonat nicht nur auf Grund des Priestermangels wieder her. Es gibt Männer, die faktisch schon einen diakonalen Dienst ausüben. Durch die Handauflegung sollen sie gestärkt und dem Altar enger verbunden werden (*corroborari et altari arctius conjungi*). Die sakramentale Gnade des Diakonats wird sie befähigen, ihren Dienst wirksamer zu erfüllen. Das Konzil zeigt sich hier also nicht nur durch die aktuellen Probleme der Pastoral motiviert, sondern auch durch das Bedürfnis, die Existenz des diakonalen Dienstamtes in bestimmten Gemeinden anzuerkennen. Es möchte durch die sakramentale Gnade die stärken, die den diakonalen Dienst schon ausüben oder das Charisma zeigen.

In den Intentionen des Konzils ist von *Lumen gentium* zu *Ad gentes* eine Änderung festzustellen. Diese Intentionen können für das Verständnis nicht nur des Diakonats, sondern der wahren Natur des Sakraments große Bedeutung haben. Wir können drei Hauptgründe für die Wiederherstellung des ständigen Diakonats unterscheiden: Die Wiederherstellung des Diakonats als eigene Weihestufe lässt erstens die konstitutiven Elemente der von Gott gewollten heiligen Hierarchie erkennen. Sie ist zweitens eine Antwort auf die Notwendigkeit, die für die Gemeinden unabdingbare Seelsorge bereitzustellen, an der es auf Grund des Priestermangels gefehlt hat. Und sie ist schließlich eine Bestätigung und Stärkung derer, die schon *de facto* den Dienst der Diakone ausüben, und führt zu ihrer besseren Eingliederung in das Dienstamt der Kirche.

2. Die Gestalt des durch das II. Vatikanum wiederhergestellten Diakonats

Sechs vom II. Vatikanum promulierte Dokumente enthalten Aussagen zum Diakonats: *Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum concilium*, *Orientalium ecclesiarum* und *Christus Dominus*. In den folgenden Abschnitten kommen die Schlüsselemente der Lehre des II. Vatikanum zur Sprache, um die Form oder die „Gestalt“ des ständigen Diakonats, den es wiederhergestellt hat, genauer darzustellen.

1. Das II. Vatikanum erkennt im Diakonats eine Stufe der heiligen Weihen. LG 29a stellt fest, dass die Diakone auf der niedrigsten Stufe der Hierarchie stehen (*in gradu inferiori hierarchiae sistunt diaconi*). Sie sind „mit sakramentaler Gnade gestärkt“ (*gratia sacramentali roborati*) und erhalten die Handauflegung „*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*“. Aber dieser den *Statuta Ecclesiae antiqua* entnommene wichtige Ausdruck, der eine Abwandlung eines noch viel älteren Ausdrucks aus der *Traditio apostolica* des Hippolyt ist, wird in den Dokumenten des Konzils in keiner Weise erklärt[200].

Das II. Vatikanum lehrt, dass Christus die heiligen Dienstämter eingesetzt hat, um das Volk Gottes zu nähren und wachsen zu lassen. Die Amtsträger sind mit heiliger Vollmacht ausgestattet zum Dienst des Leibes Christi, damit alle zum Heil gelangen können (LG 18a). Wie die anderen heiligen Dienste müssen also auch die Diakone ihr Leben dem Wachstum der Kirche und der Verwirklichung des Heilsplans weihen.

Innerhalb der Körperschaft der Amtsträger üben die Bischöfe, die mit der Fülle des Weihesakraments ausgezeichnet sind, das Dienstamt in der Gemeinschaft (*communitatis ministerium*) aus, sie stehen an Stelle Gottes der Herde vor als Lehrer, Priester und Hirten. Die Diakone helfen zusammen mit den Priestern den Bischöfen in ihrem Dienstamt (vgl. LG 20c). Als Amtsträger der niederen Ordnung wachsen die Diakone durch getreue Erfüllung ihres Dienstes als Teilhaber an der Sendung Christi, des Hohepriesters, in der Heiligkeit. „*Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis diaconi, qui mysteriis Christi et ecclesiae servientes ...*“ (LG 41d). Die drei Weihegrade nehmen zwar unterschiedliche Stufen innerhalb der Hierarchie ein, aber alle drei Stufen verdienen Diener des Heils genannt zu werden (vgl. AG 16a), wenn sie in der hierarchischen Gemeinschaft das eine kirchliche Dienstamt ausüben. Genauer gesagt, die Diakone haben Teil an der Sendung Christi, aber nicht an der Sendung des Bischofs oder des Priesters. Die konkreten Formen der Ausübung dieser Teilhabe werden jedoch durch die Notwendigkeiten der *Communio* innerhalb der Hierarchie bestimmt. Die Weihestufen der Priester und der Diakone werden innerhalb der Hierarchie nicht herabgesetzt, sondern die hierarchische *Communio* setzt sie innerhalb der einen Sendung Christi, an der die verschiedenen Stufen auf verschiedene Weise teilhaben, an ihren Ort.

2. Die dem Diakon zugeteilten Aufgaben enthalten auch Hinweise darauf, wie das Konzil das diakonale Dienstamt in den Blick nimmt. Es sei daran erinnert, dass die fundamentale Aufgabe aller heiligen Dienstämter dem II. Vatikanum nach darin besteht, das Volk Gottes zu nähren und es zum Heil zu führen. So erklärt etwa LG 29b, dass der ständige Diakonats wiederhergestellt werden kann, wenn die zuständigen Autoritäten entscheiden, es sei angemessen Diakone zu bestellen, auch unter verheirateten Männern, *pro cura animarum*. Alle Aufgaben, für die Diakone bestellt werden, stehen im Dienst der fundamentalen Aufgabe, die Kirche aufzubauen und für die Gläubigen zu sorgen.

Was die besonderen Aufgaben betrifft, entfaltet LG 29a den Dienst, den der Diakon für das Volk Gottes ausübt, in den Begriffen der dreifachen Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit. Im Einzelnen fallen die Aufgaben der Diakone wahrscheinlich in den einen oder anderen Bereich dieser Dienste. Der Dienst der Liturgie oder der Heiligung wird in LG breit entfaltet. Er schließt die feierliche Spendung der Taufe ein (vgl. SC 68), die Verwahrung und Austeilung der Eucharistie, die Assistenz und Segnung bei der Eheschließung im Namen der Kirche, das Überbringen der Wegzehrung für die Sterbenden, den Vorsitz beim Gottesdienst und Gebet der Gläubigen, die Spendung der Sakramentalien und schließlich die Leitung des Beerdigungsritus. Die Aufgabe der Lehre umfasst das Lesen der Heiligen Schrift vor den Gläubigen, die Unterweisung und Ermahnung des Volkes. DV 25a und SC 35 zählen die Diakone zu denen, die zum Dienst des Wortes beauftragt sind. Der Dienst der „Leitung“ ist als solcher nicht erwähnt, sondern es werden stärker die Pflichten der Liebestätigkeit hervorgehoben. Aber es wird zumindest die Verwaltung genannt.

Es ist klar, dass die Tätigkeit des Diakons, wie *Lumen gentium* sie beschreibt, hauptsächlich liturgischer und sakramentaler Art ist. Unumgänglich stellt sich die Frage nach der besonderen Qualifikation der diakonalen Ordination „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“. Die Bestimmung des diakonalen Dienstes auf der Basis von LG erfordert eine genauere Untersuchung der Bedeutung von sacerdotium und von ministerium.

Eine andere Konfiguration des ständigen Diakonats findet sich in *Ad gentes*, wie sich aus den dort genannten Aufgaben ablesen lässt, wahrscheinlich weil dieses Dokument von der Erfahrung der Missionsländer ausgeht. Als erstes fällt auf, dass nur wenig zum liturgischen Dienst des Diakons gesagt wird. Die Verkündigung des Wortes Gottes wird im Zusammenhang mit der Nennung der Katechisten erwähnt. Breiter entfaltet wird in AG 16f., was man den Dienst der „Leitung“ nennt. Die Diakone leiten im Namen des Pfarrers und des Bischofs abgelegene christliche Gemeinden. Sie üben auch die Liebestätigkeit durch soziale oder caritative Werke.

Das II. Vatikanum zeigt in der Beschreibung des ständigen Diakonats, den es wiederherstellt, ein Zögern. Im Ausgang von der eher lehrmäßigen Perspektive von *Lumen gentium* tendiert es dazu, den Nachdruck auf das liturgische Bild des Diakons und seinen Dienst der Heiligung zu legen. In der missionarischen Perspektive von *Ad gentes* verlagert sich der Fokus zum administrativen, caritativen Aspekt der Gestalt des Diakons und zum Dienst der Leitung. Es ist allerdings beachtenswert, dass das Konzil in keiner Weise vorgibt, die Form des ständigen Diakonats, den es vorschlägt, wäre eine Restauration einer früheren Form. Das erklärt auch, warum manche Theologen den Ausdruck „Restauration“ vermeiden, weil er leicht zur Vermutung führt, eine Gegebenheit solle auf ihren ursprünglichen Zustand zurückgeführt werden. Aber das II. Vatikanum beabsichtigt dies keinesfalls. Was es wiederherstellt, ist das Prinzip der Ausübung des ständigen Diakonats, und nicht eine besondere Form, die er in der Vergangenheit gehabt hat[201]. Nachdem es die Möglichkeit geschaffen hat, den ständigen Diakonats wieder einzuführen, scheint das Konzil für Formen, die er in der Zukunft, bedingt durch pastorale Notwendigkeiten und kirchliche Praxis, haben wird, offen zu sein, so lange die Treue gegenüber der Tradition gewahrt bleibt. Man konnte vom II. Vatikanum nicht erwarten, dass es eine genau definierte Form des ständigen Diakonats vorgibt, denn es befand sich hier, anders als im Fall des Episkopats und des Presbyterats, in der Pastoral der Zeit vor einer Leerstelle. Was es tun konnte, war, die Möglichkeit für die Wiederherstellung des Diakonats als eigene und ständige Stufe in der Hierarchie und als Lebensform zu eröffnen, einige allgemeine theologische Prinzipien vorzugeben, die zaghaft erscheinen mögen, und einige allgemeine praktische Normen aufzustellen. Darüber hinaus konnte es nur warten, dass sich die zeitgemäße Form des ständigen Diakonats herausbildet. Die offensichtliche Unentschiedenheit und das Zögern des Konzils kann zu guter Letzt als Einladung an die Kirche dienen, die Wahrnehmung des dem Diakonats angemessenen Typus des Dienstamtes mittels der kirchlichen Praxis, der kirchenrechtlichen Gesetzgebung und der theologischen Reflexion weiter zu vertiefen[202].

6. Kapitel: Der ständige Diakonats heute

Wie sieht die Wirklichkeit des ständigen Diakonats mehr als 35 Jahre nach dem II. Vatikanum aus?

Wenn man auf die vorhandenen Statistiken blickt, fällt auf, welcher großer Unterschied in der Verteilung der Diakone über die ganze Welt besteht. Von der Gesamtzahl von 25.122 Diakonen im Jahr 1998[203] entfallen auf Nordamerika allein etwas mehr als die Hälfte, nämlich 12.801 (50,9%), während Europa 7.864 (31,3%) zählt. Das bedeutet für die industrialisierten Länder des Nordens des Planeten eine Gesamtzahl von 20.665 Diakonen (82,2%). Die restlichen 17,8% verteilen sich so: Südamerika: 2.370 (9,4%); Mittelamerika und Antillen: 1.387 (5,5%); Afrika: 307 (1,22%); Asien: 219 (0,87%). Ozeanien schließt die Liste mit 174 Diakonen, das sind 0,69% der Gesamtheit[204].

Eines ist äußerst überraschend: Der Diakonats hat sich vor allem in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften des Nordens[205] entfaltet. Denn dies war von den Konzilsvätern in keiner Weise vorhergesehen worden, als sie für eine „Reaktivierung“ des ständigen Diakonats gestimmt hatten. Sie erwarteten eher eine schnelle Entfaltung in den jungen Kirchen Afrikas und Asiens, wo die Pastoral sich auf eine große Zahl von Laienkatecheten stützte[206]. Aber sie hatten festgesetzt: „Den zuständigen verschiedenen territorialen Bischofskonferenzen kommt mit Billigung des Papstes die Entscheidung zu, ob und wo es für die Seelsorge angebracht ist, derartige Diakone zu bestellen“ (LG

29b). Es ist daher normal, dass der Diakonat keine einheitliche Entwicklung in der ganzen Kirche genommen hat, denn die Einschätzung der Bedürfnisse des Volkes Gottes durch die verschiedenen Episkopate konnte entsprechend den konkreten Situationen der Kirchen und ihrer Organisationsformen unterschiedlich ausfallen.

Was die Statistiken zeigen, ist die Tatsache, dass auf zwei sehr unterschiedliche Situationen reagiert werden musste. Auf der einen Seite waren die meisten Kirchen in Westeuropa und Nordamerika nach dem Konzil mit einem starken Rückgang der Zahl der Priester konfrontiert, und sie mussten eine beträchtliche Reorganisation der Dienstämter in Angriff nehmen. Auf der anderen Seite hatten die Kirchen, die zum größten Teil aus früheren Missionsländern hervorgegangen sind, sich seit langem eine Struktur gegeben, die an das Engagement einer großen Zahl von Laien, der Katechisten, appellierte.

Diese beiden typischen Situationen müssen getrennt untersucht werden, wobei man sich bewusst sein muss, dass noch andere Variablen hinzugefügt werden müssen; man muss sich auch bewusst sein, dass manche Bischöfe in dem einen oder anderen Fall den ständigen Diakonat in ihren Diözesen nicht so sehr aus pastoralen Gründen einrichten wollten, sondern aus einem theologischen Grund, der ebenfalls vom II. Vatikanum ausging: dem ordinierten Amt die Möglichkeit einzuräumen, mittels der drei in der Tradition anerkannten Weihestufen angemesseneren Ausdruck zu finden.

Erster Situationstypus: Kirchen mit weniger Diakonen

Es gab also mehrere Kirchen, die nicht den Bedarf sahen, den ständigen Diakonat zu entfalten. Das sind vor allem die Kirchen, die seit langer Zeit daran gewöhnt sind, ihre Aufgaben mit einer eingeschränkten Zahl von Priestern zu erfüllen und an das Engagement einer großen Zahl von Laien, vor allem als Katechisten, zu appellieren. Afrika ist in dieser Hinsicht ein exemplarischer Fall[207]. Er spiegelt zweifellos die Erfahrung anderer junger Kirchen wieder.

Man wird sich erinnern, dass in den 1950er Jahren mehrere Missionare und Bischöfe Afrikas die Wiedererrichtung des Diakonats gefordert haben, wobei sie in besonderer Weise an die Katechisten der Missionsländer gedacht haben; sie sahen darin eine mögliche Antwort auf die liturgischen Notwendigkeiten der Missionen und auf den Priestermangel. Diese neuen Diakone könnten die Liturgie in Außenstellen halten, bei Abwesenheit des Missionars die sonntäglichen Versammlungen leiten, den Beerdigungsritus leiten, Eheschließungen assistieren, die Katechese und die Verkündigung des Wortes Gottes sicherstellen, sich um die caritas und die Verwaltung der Kirche kümmern, bestimmte Sakramente spenden[208]. Diese Perspektive hatten mehrere Väter des II. Vatikanum im Blick, als sie im Dekret Ad gentes der „Schar der Katechisten“ Anerkennung zollten, „die so grosse Verdienste um das Werk der Heidenmission haben“[209].

Aber in den Jahren nach dem Konzil zeigten die afrikanischen Bischöfe sich viel reservierter, und sie haben nicht engagiert den Weg einer Reaktivierung des Diakonats beschritten. Ein Teilnehmer an der 8. theologischen Woche von Kinshasa, die 1973 stattfand, stellt fest, dass das Vorhaben einer Restauration des ständigen Diakonats in Afrika viel mehr Widerstand als Enthusiasmus hervorgerufen hat. Die vorgebrachten Einwände wurden dann mehrfach aufgegriffen. Sie beziehen sich auf den Lebensstand der Diakone, die finanzielle Situation der jungen Kirchen, die Konsequenzen für die Berufungen zum Priestertum, die Verwirrung und Unsicherheit hinsichtlich der Natur der diakonalen Berufung, die Klerikalisierung der im Apostolat engagierten Laien, den Konservatismus und den Mangel an kritischem Geist bei manchen Kandidaten, die Ehe eines Klerikers und die Geringschätzung des Zölibats, die Reaktion der Gläubigen, die im Diakonat die Beschränkung auf eine halbe Maßnahme sehen könnten[210].

Die Bischöfe aus dem Kongo nahmen also eine reservierte Haltung ein. Warum sollte man die Katechisten zu Diakonen weihen, wenn ihnen damit keinerlei neue Vollmacht verliehen wird? Man wollte sich eher auf der Linie einer Neubewertung des Laien engagieren und daran arbeiten, die Aufgabe der Katechisten zu erneuern. Andere Länder setzten auf eine größere Teilhabe der Laien als „Diener des Wortes“ oder als animateure kleiner Gemeinden. Das legte sich um so mehr nahe, als das Konzil die Berufung aller Getauften zur Teilnahme an der Mission der Kirche stark herausgestellt hatte.

Man hörte also oft den Einwand: „Was kann ein Diakon tun, was ein Laie nicht tun kann?“ Man muss sehen, dass das sakramentale Band, das die Diakone mit dem Bischof verbindet, für diesen besondere Verpflichtungen schafft, die das ganze Leben lang anhalten und vor allem im Fall von verheirateten

Diakonen schwierig zu handhaben sein können[211]. Außerdem handelt es sich für gewöhnlich um Kirchen, in denen der Platz des geweihten Amtsträgers klar bestimmt ist und seinen tiefen Sinn bewahrt, auch wenn es nur wenige Priester gibt.

Das muss festgehalten werden, wenn man dann auch bestimmte Initiativen wie die des Bischofs Ruiz der Indio-Diözese von San Cristobal (Mexiko) erwähnt. Angesichts der Tatsache, dass es in seiner Diözese nie priesterliche Berufungen unter den Einheimischen gegeben hatte, wollte er den ständigen Diakonat stark fördern. Er hat also einen langen Prozess der Ausbildung in Gang gesetzt, der verheiratete Indios bis zum Diakonat führen kann, die so mit seinem bischöflichen Amt sakramental verbunden sind, als Beginn einer autochthonen Kirche[212].

Zweiter Typus: Kirchen mit zahlreichen Diakonen

Der zweite Typus ist die Situation der Kirchen, in denen der Diakonat seine größte Ausdehnung gefunden hat. Es sind die Kirchen, die mit einer beträchtlichen Verminderung der Priesterzahl konfrontiert sind: USA, Kanada, Deutschland, Italien, Frankreich ...; hier bestand die Notwendigkeit – wenn auf die Erfordernisse der christlichen Gemeinden, die an eine große Palette von Diensten gewöhnt sind, eine Antwort gefunden werden sollte –, eine neue Ordnung der pastoralen Aufgaben zu finden und dafür neue Mitarbeiter zu gewinnen. Das alles hat zum Entstehen neuer Dienste und zur Vermehrung der Zahl von Laien geführt, die in Vollzeit in der Pastoral der Pfarrei oder der Diözese angestellt sind[213], und es hat auch die Ausdehnung des Diakonats gefördert. Aber zugleich ergab sich daraus ein sehr starker Druck auf die Art der Aufgaben, die den Diakonen anvertraut wurden. Aufgaben, die während langer Zeit ohne Probleme durch Priester ausgeübt wurden, die es in großer Zahl gab, mussten jetzt anderen Mitarbeitern anvertraut werden, von denen die einen ordiniert (Diakone), die anderen nicht ordiniert sind (Laien als Mitarbeiter der Pastoral). Auf Grund dieses Kontexts wurde der Diakonat dann oft als ein Dienst der priesterlichen Vertretung aufgefasst.

Eben diese Dynamik spiegelt sich in einer umfassenden Studie, die in den USA durchgeführt wurde [214] und wohl als repräsentativ für die in mehreren Ländern gegebene Situation gelten kann. Sie zeigt, dass die Diakone vor allem das tun, was die Priester vor der Wiederherstellung des Diakonats ohne Hilfe getan haben. Sie üben ihren Dienst in der Pfarrei aus, in der sie wohnen, und sie erfüllen vor allem liturgische und sakramentale Funktionen. Ihre Pfarrer halten sie besonders geeignet für die sakramentalen Tätigkeiten wie Taufe und Eheschließung und für die Liturgie. Das Gleiche gilt für die Sorge um die Kranken und für die Predigt. Am wenigsten sind sie tätig in der Gefangenenseelsorge und in der Förderung der Bürger- und Menschenrechte. Die Laien-Leaders ihrerseits meinen, dass die Diakone besser in den gewohnten und traditionellen Aufgaben der Liturgie und der Verwaltung der Sakramente eingesetzt werden. Und es ist vorauszusehen, dass auf Grund der Verringerung der Zahl der Priester ihre Zahl wachsen wird. Insofern sie Aufgaben erfüllen, die traditionellerweise von Priestern ausgeübt wurden, ergibt sich für die Diakone die Gefahr, als „unvollständige Priester“ oder als „vorergründete Laien“ zu erscheinen. Diese Gefahr ist umso grösser, als die ersten Generationen der Diakone eine theologische Ausbildung erfahren haben, die viel eingeschränkter war als die der Priester oder der ständigen Hirten.

Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich auch in anderen Gebieten, die ebenfalls eine bemerkenswerte Verringerung der Zahl der Priester kennen[215]. Es geht dabei um die Bemühung, auf die wirklichen Bedürfnisse des Volkes Gottes eine Antwort zu finden. Diese Kirchen können so eine größere Präsenz des ordinierten Amtes in den christlichen Gemeinden gewährleisten, die Gefahr laufen könnten, die eigentliche Bedeutung dieses Dienstamtes aus dem Auge zu verlieren. Der Diakon erinnert sie, mit dem Bischof und dem Priester, daran, dass es Christus ist, der an jedem Ort die Kirche gründet, und dass er im Heiligen Geist heute in ihr wirkt.

In diesem Kontext besteht allerdings die Tendenz, die Gestalt des Priesters als Bezugspunkt für die diakonale Identität zu setzen. Der Diakon wird dann wahrgenommen als jemand, der dem Priester hilft oder ihn in Tätigkeiten, die dieser sonst regelmäßig selbst ausübt, ersetzt. Viele sehen darin eine problematische Entwicklung, denn sie macht es viel schwieriger, dass eine eigene Identität für das diakonale Dienstamt entsteht[216]. Das ist der Grund, warum man hier und dort bemüht ist, der Entwicklung eine andere Richtung zu geben, indem man Charismen benennt, die dem Diakonat eigen sind, und Aufgaben, von denen man annehmen kann, dass sie in erster Linie ihm zukommen.

Entwicklungslinien

Wo die neueren Texte der römischen Kongregationen die Aufgaben aufzählen, die den Diakonen übertragen werden können, gruppieren sie diese um die drei herkömmlichen diakonischen Dienste, den Dienst der Liturgie, den Dienst des Wortes und den Dienst der Liebe[217]. Es wird zwar gesehen, dass der eine oder andere dieser drei Bereiche einen großen Teil der Tätigkeit des Diakons ausmachen kann, aber auch betont, „zusammen bilden sie 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“[218]. Aber man sieht auch, dass in der Gesamtheit dieser Aufgaben „der Dienst der Liebe“[219] als besonders charakteristisch für den Dienst der Diakone erscheint.

In mehreren Regionen hat man sich bemüht, für die Diakone eine bestimmte Anzahl von Aufgaben zu benennen, die sich auf die eine oder andere Weise an den „Dienst der Liebe“ angliedern. Besonderen Gewinn verspricht die Tatsache, dass der größte Teil von ihnen verheiratete Männer sind, die selbst für ihren Lebensunterhalt aufkommen, in der Arbeitswelt stehen und zusammen mit ihrer Frau eine Erfahrung eines schöpferischen Lebens einbringen[220].

So spricht sich zum Beispiel ein 1970 veröffentlichter Text der Bischöfe Frankreichs aus für „Diakone, die dank ihrer familiären und beruflichen Situation täglich im Kontakt mit Menschen sind und die mitten im Leben Zeugnis ablegen können vom Dienst, den das Volk Gottes den Menschen nach dem Beispiel Christi erweisen soll. ... Die ständigen Diakone nehmen so auf eine ihnen eigene Weise an der Bemühung der hierarchischen Kirche teil, dem Unglauben und der Armut zu begegnen und sich der Welt deutlicher als präsent zu zeigen. Sie behalten ihre früheren Berufe, die mit dem diakonalen Dienst vereinbar sind.[221]“ Sie erhalten also eine Sendung, die oft „im beruflichen Umfeld und in den verbandlichen oder gewerkschaftlichen Engagements (auch, besonders in den Gemeinden, im politischen Bereich)“ angesiedelt ist. „Sie ist ausgerichtet auf die Sorge für die Armen und Ausgeschlossenen in diesen Bereichen, aber auch im Wohnviertel und der Pfarrei, ausgehend vom Wohnumfeld und dem familiären Leben.“[222].

Man unternimmt also hier und dort eine besondere Anstrengung, dass der Diakonat ein „bodenständiger Dienst“ wird, der darauf abzielt, für „die Kirche im Grenzgebiet“ zu engagieren: Arbeit in den Bereichen, wo der Priester nicht präsent ist, auch bei Alleinerziehenden, Paaren, Gefangenen, Jugendlichen, Drogensüchtigen, Aidskranken, Alten, Gruppen in Schwierigkeiten ... Die diakonalen Aufgaben werden also auf Tätigkeiten im sozialen, caritativen oder administrativen Bereich ausgerichtet, ohne allerdings die notwendige Verbindung mit den Aufgaben der Liturgie und der Unterweisung zu vernachlässigen. In Lateinamerika spricht man von evangelisierenden Familien im Umkreis häuslicher Konflikte; von der Präsenz in Grenzbereichen mit Drogen, Prostitution und Gewalt in den Städten; von aktiver Präsenz im Bereich der Erziehung, der Arbeitswelt und der Berufswelt; von stärkerer Präsenz in den Ballungsgebieten ebenso wie auf dem Land; schließlich erinnert man an die Betreuung kleiner Gemeinden[223]. Und oft wird nachdrücklich verlangt, dass diese Diakone eine immer gediegenere theologische und spirituelle Bildung erhalten.

Aus diesen recht unterschiedlichen Erfahrungen geht klar hervor, dass man nicht erwarten darf, die Gesamtheit des diakonalen Dienstes könnte durch Aufgaben charakterisiert werden, die auf Grund der kirchlichen Tradition – die alles andere als klar ist – oder auf Grund einer strikten Aufteilung zwischen den verschiedenen Dienstämtern ausschließlich dem Diakon zukommen[224]. Ein Text des II. Vatikanum scheint das geahnt zu haben; als einer der Gründe, den Diakonat als festen Lebensstand wieder einzuführen, wird genannt, es sei angebracht, dass „Männer“ „durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altar enger verbunden werden“, „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“ (AG 16)[225]. Das hat zum Vorschlag geführt, man solle sich zur Charakterisierung des ständigen Diakonats mehr dem Sein des Diakons zuzuwenden. „Es ist die Ebene des Seins, wo man die Besonderheit des ständigen Diakonats suchen muss, und nicht die Ebene des Tuns. Das, was sie sind, macht die Originalität dessen aus, was sie tun.“[226]

In dieser Perspektive der Angleichung an Christus entfaltet sich denn auch gegenwärtig eine theologische und pastorale Reflexion über die Entwicklungslinien des ständigen Diakonats. Man sieht in dieser theologischen Gegebenheit den Ort einer spirituellen Vertiefung, die für unsere Zeit höchst angemessen ist. Sie kann auch die Hirten in der Wahl der Aufgaben, die sie den Diakonen anvertrauen, leiten. Man wird die Aufgaben vorziehen, die am besten diese Charakteristik des Diakonats zum Ausdruck bringen. Und das ist wohl der Dienst an den Armen und Unterdrückten, ein Dienst, der nicht nur eine schlichte Hilfestellung, sondern in der Nachfolge Christi Teilhabe am Leben mit den Armen ist, um mit ihnen den Weg zu ihrer vollen Befreiung zu gehen[227]. Es ist der Dienst an denen, die an der Schwelle der Kirche stehen und die es zur Eucharistie zu führen gilt. In mehreren Ländern ist diese Perspektive im Denken der für die Ausbildung der Diakone Verantwortlichen sehr präsent, und es ist zu sehen, wie bei den Diakonen sich eine Spiritualität und eine Pastoral des „Dienstes der Liebe“ entfaltet. Die eigentümliche, wahre Gestalt des Diakons dürfte so allmählich im Schoße der verschiedenen Dienste erwachsen und sich in einer bestimmten Art und Weise des Handelns manifestieren, im Geist des Dienstes, in dem alle aufgerufen sind zu handeln, aber auch durch Konzentration auf Aufgaben oder Tätigkeiten, die vor allem Christus den Diener sichtbar werden lassen.

Allerdings ist es wohl keine Frage, dass die Entfaltung dieses Dienstes, der der Diakonats ist, immer in Verbindung mit den konkreten Notwendigkeiten der christlichen Gemeinde zu sehen ist. Manche Kirchen empfinden keine Notwendigkeit, eine breite Entfaltung anzustreben. Manche werden gelegentlich von Diakonen die Erfüllung anderer Aufgaben verlangen als die, die oben aufgezählt wurden; man kann etwa an Aufgaben denken, die der pastoralen Animation von Pfarreien und kleinen christlichen Gemeinden dienen. Das wesentliche Ziel für die Hirten besteht immer darin, im Geist des hl. Paulus die Gläubigen „für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi. So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen“ (Eph 4,12–13). Im Dienst des Bischofs und seines Presbyteriums soll der Diakon, auf die ihm eigene Weise, dort hingehen, wo die Seelsorge es erfordert.

7. Kapitel: Theologie des Diakonats nach dem II. Vatikanischen Konzil

Ein theologischer Zugang zum Diakonats im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils muss von den Konzilstexten ausgehen und muss untersuchen, wie sie in der Folge in den Dokumenten des Lehramtes rezipiert und vertieft worden sind; er muss der Tatsache Rechnung tragen, dass die Wiederherstellung des Diakonats in der nachkonziliaren Zeit auf sehr unterschiedliche Weise verwirklicht wurde, und er muss vor allem mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Schwankungen lehrmäßiger Art achten, die wie ein hartnäckiger Schatten die unterschiedlichen pastoralen Aussagen begleitet haben. Die Aspekte, die heute eine Bemühung um theologische Klärung erfordern, sind zahlreich und unterschiedlicher Art. In diesem Kapitel wollen wir zu dieser Bemühung der Klärung auf folgende Weise beitragen: Wir benennen zunächst die Wurzeln und die Gründe, die aus der theologischen und kirchlichen Identität des Diakonats (des ständigen Diakonats und des Diakonats als Durchgangsstufe) hinsichtlich bestimmter Aspekte eine wahrhafte „quaestio disputata“ machen; dann legen wir eine Theologie des diakonalen Dienstes vor, die eine gemeinsame und gesicherte Basis bieten will, die zu seiner fruchtbaren Neuerrichtung in den christlichen Gemeinden anregen kann.

1. Die Texte des II. Vatikanum und die nachkonziliaren Texte des Lehramts

In den Konzilstexten, in denen der Diakonats explizit erwähnt wird (vgl. SC 35; LG 20; 28; 29; 41; OE 17; CD 15; DV 25; AG 15; 16), wollte das II. Vatikanum nicht irgendeine der in der Konzilsaula diskutierten Fragen dogmatisch abschließend beantworten, noch wollte es eine strikte lehrmäßige Systematisierung bieten. Sein vorrangiges Interesse war, den ständigen Diakonats wiederherzustellen, unter dem Gesichtspunkt, dass vielfältige Verwirklichungen möglich bleiben sollten. Vielleicht ist das der Grund, dass im Gesamt der Texte bestimmte theologische Fluktuationen festgestellt werden können, je nach Ort oder Kontext, in dem über den Diakonats gesprochen wird. Sowohl auf der Ebene der pastoralen Prioritäten als auch auf der Ebene der objektiven lehrmäßigen Schwierigkeiten spiegeln die Texte eine Unterschiedlichkeit der theologischen Akzente, die nicht ohne weiteres harmonisiert werden können.

Der Diakonat wurde dann in weiteren Dokumenten des Lehramts der nachkonziliaren Zeit behandelt bzw. war Gegenstand von Fortentwicklungen; zu nennen sind hier: das *Motu proprio* Pauls VI. *Sacrum diaconatus ordinem* (1967); die Apostolische Konstitution *Pontificalis romani recognitio* (1968); das *Motu proprio* Pauls VI. *Ad pascendum* (1972); der neue *Codex Iuris Canonici* (1983) und der *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (1992,1997)[228]. Diese neuen Dokumente führen die grundlegenden Elemente des II. Vatikanum fort und fügen gelegentlich Präzisierungen an, die theologische, kirchliche oder pastorale Tragweite haben; sie sprechen aber nicht alle aus dem gleichen Blickwinkel, noch stehen sie auf der gleichen lehrmäßigen Ebene[229]. Für den Versuch einer theologischen Annäherung auf der Linie des II. Vatikanum folgt daraus, dass die mögliche Beziehung zwischen den lehrmäßigen Schwankungen und der Unterschiedlichkeit der theologischen Annäherungen, die in den nachkonziliaren Aussagen über den Diakonat feststellbar sind, in Rechnung zu stellen ist.

2. Implikationen der Sakramentalität des Diakonats

Wie oben (vgl. Kap. 4) ausgeführt wurde, bildet die sicherste und mit der kirchlichen Praxis kohärenteste Lehre die Auffassung, die im Diakonat eine sakramentale Wirklichkeit sieht. Wenn man seine Sakramentalität verneint, wäre der Diakonat eine allein in der Taufe verwurzelte Form des Dienstamtes; er würde funktionalen Charakter haben, und die Kirche hätte einen großen Entscheidungsspielraum sowohl bezüglich seiner Errichtung als auch seiner Aufhebung und ebenso in seiner konkreten Ausgestaltung; sie hätte also in beiden Hinsichten eine viel größere Handlungsfreiheit, als ihr hinsichtlich der von Christus eingesetzten Sakramente zusteht[230]. Die Verneinung der Sakramentalität würde also die Hauptgründe, die aus dem Diakonat eine theologisch diskutierte Frage machen, zum Verschwinden bringen. Aber diese Negation würde uns an den Rand dessen bringen, was die Perspektive des II. Vatikanum ist. Die weiteren Fragen zur Theologie des Diakonats sind daher im Ausgang von seiner Sakramentalität zu behandeln.

2.1. Verwurzelung des Diakonats in Christus

Wenn der Diakonat eine sakramentale Wirklichkeit ist, muss er letztlich in Christus verwurzelt sein. Die Kirche, die selbst in der trinitarischen Gnade verwurzelt ist, hat von aus sich weder die Befähigung, die Sakramente zu schaffen, noch ihnen die heilschaffende Wirksamkeit zu verleihen[231]. Diese christologische Verwurzelung des Diakonats bildet eine für seine Sakramentalität theologisch notwendige Aussage; und sie macht verständlich, dass die Theologie verschiedene Versuche unternimmt, den Diakonat direkt mit Christus selbst zu verbinden (sei es mit Bezug auf die Sendung der Apostel[232], sei es mit Bezug auf die Fußwaschung beim letzten Abendmahl[233]). Nicht impliziert ist damit jedoch, es müsse vertreten werden, dass Christus selbst den Diakonat direkt als sakramentale Stufe „eingesetzt“ hat. In seiner konkreten und historischen Ausgestaltung hat die Kirche eine entscheidende Rolle gespielt. Implizit hat das die – heute nur noch von einer Minderheit vertretene – Meinung, die die Einsetzung der Sieben (vgl. Apg 6,1–6) mit den ersten Diakonen gleichsetzt, anerkannt[234]. Deutlich gemacht haben es die exegetischen und theologischen Untersuchungen über die Komplexität der historischen Entwicklungen und den Prozess der zunehmenden Differenzierungen der Ämter und Charismen bis zur dreiteiligen Strukturierung von Bischof, Priester und Diakon[235]. Die zurückhaltende Sprache des Konzils von Trient („*divina ordinatione*“) und des II. Vatikanum („*divinitus institutum [...] iam ab antiquo [...]*“)[236] gibt wieder, dass es nicht möglich ist, das Handeln Christi und der Kirche hinsichtlich der Sakramente und der Komplexität der historischen Gegebenheiten völlig in eins zu setzen.

2.2 Das sakramentale „Prägemal“ des Diakonats und die „Gleichgestaltung“ mit Christus

Das II. Vatikanum macht keine explizite Aussage bezüglich des sakramentalen Prägemals des Diakonats; auch die nachkonziliaren Dokumente nicht. Sie sprechen von einem „unauslöschlichen Siegel“, das mit der Gegebenheit des ständigen Dienstes verbunden ist (*Sacrum diaconatus*, 1967), oder von einem „Siegel“, das nicht getilgt werden kann und das den Diakon mit dem „Diakon“ Christus gleich gestaltet (CCE, 1997)[237]. Die Lehre vom diakonalen „Prägemal“ ist kohärent mit der Sakramentalität des Diakonats und bildet eine explizite Anwendung dessen, was Trient (1563) vom Sakrament des Ordo im Gesamten aussagt, auf den Diakonat[238]. Sie stützt sich auf Zeugnisse der theologischen Überlieferung[239]. Sie befestigt die Treue Gottes zu seinen Gaben, impliziert die Nichtwiederholbarkeit des Sakraments und die dauerhafte Stabilität im kirchlichen Dienst[240].

Schließlich verleiht sie dem Diakonat eine theologische Dichte, die eine Auflösung in reine Funktionalität unmöglich macht. Aber dennoch wirft diese Lehre einige Fragen auf, die eine weitere theologische Klärung erfordern: Wie ist die Anwendung der Unterscheidung „essentia, non gradu tantum“, die LG 10 zwischen dem allgemeinen und dem Amtspriestertum feststellt, auf den Diakon zu verstehen?[241] Wie ist ferner, innerhalb der Einheit des Sakraments, die Besonderheit des diakonalen Prägemaßes im Unterschied zum presbyteralen oder episkopalen Prägemaß genauer zu bestimmen? Wie kann in jedem dieser Fälle die besondere Gleichgestaltung mit Christus symbolisch unterschiedlich zum Ausdruck kommen?

Das II. Vatikanum verwendet nicht das Vokabular der Gleichgestaltung, sondern gebraucht statt dessen nüchterne Ausdrücke, in denen die Sakramentalität eingeschlossen ist[242]. Es spricht auch von einer besonderen Teilhabe an der Sendung und an der Gnade des Hohenpriesters[243]. Im Motu proprio *Ad pascendum* (1972) wird der ständige Diakon als Zeichen oder Sakrament Christi selbst betrachtet[244]. Der CCE (1997) wiederum greift ausdrücklich das Vokabular der Gleichgestaltung auf und verbindet es mit der Lehre vom Prägemaß[245]. Wir befinden uns also vor einer Weiterentwicklung der Konzilstexte, als Konsequenz der unmittelbaren Beziehung des Diakons zu Christus dank des Sakraments der Weihe. Es bleibt genauer zu bestimmen, welche Tragweite dies hat.

2.3 *Diakonales Handeln „in persona Christi (Capitis)“?*

Der technische Ausdruck „in persona Christi (Capitis)“ wird in den Texten des II. Vatikanum unterschiedlich gebraucht. Er wird mit Bezug auf das bischöfliche Amt angewandt, sei es dass es in seiner Gesamtheit, sei es dass es in einer seiner besonderen Funktionen betrachtet wird[246]; besonders beachtenswert ist seine Anwendung auf den eucharistischen Dienst des Priesteramts (Presbyterat) als maximaler Ausdruck dieses Dienstes[247], denn der Eucharistie vorstehen und die Eucharistie konsekrieren gehört zu seiner ausschliesslichen Kompetenz[248]. In anderen Texten ist der Blickwinkel viel weiter, der Ausdruck kann das gesamte dienstamtliche Tun des Priesters umfassen, insofern er Personifikation von Christus dem Haupt ist, oder er kann auf andere konkrete unterschiedliche Funktionen anspielen[249]. Allerdings wird dieser Ausdruck in den Konzilstexten niemals ausdrücklich auf Funktionen des diakonalen Dienstes angewandt; wohl aber findet diese Sprechweise Eingang in die nachkonziliaren Dokumente[250]. Das bildet heute einen Anlass für unterschiedliche Positionen unter den Theologen (vor allem was die Repräsentation Christi als „Haupt“ betrifft), auf Grund der unterschiedlichen Bedeutung, den der Ausdruck in den Dokumenten des Lehramtes und in den theologischen Aussagen hat.

Wendet man ihn auf das Weihesakrament als Ganzes an, als besondere Teilhabe am dreifachen „munus“ Christi, dann könnte man sagen, dass auch der Diakon „in persona Christi (Capitis)“ handelt (oder andere Ausdrücke verwenden, die ebenfalls eine besondere „Repräsentation“ Christi im diakonalen Dienst aussagen), insofern er eine Stufe dieses Sakraments darstellt. Mehrere Theologen gehen heute in diese Richtung, die mit der Sakramentalität kohärent ist und in einigen Dokumenten des Lehramtes und in einigen theologischen Strömungen Unterstützung findet. Andere, die den Ausdruck auf rein „sacerdotale“ Funktionen beschränken, im Besonderen auf die Aufgabe, der Eucharistie vorzustehen und sie zu konsekrieren, wenden ihn nicht auf den Diakon an und glauben, diese Meinung werde durch die letzte Redaktion des CCE (1997) gestützt.

In der Schlussredaktion der Nr. 875 des CCE wird der Ausdruck „in persona Christi Capitis“ nämlich nicht auf die diakonalen Funktionen des Dienstes angewandt[251]. Hier scheint die Befähigung, „in persona Christi Capitis“ zu handeln, den Bischöfen und den Priestern vorbehalten. Bedeutet das eine endgültige Exklusion? Die theologischen Meinungen sind diesbezüglich nicht einheitlich. In gewisser Weise erfolgt in dieser Nr. 875 eine Rückkehr zur Sprache von LG 28a, PO 2c (presbyterales Dienstamt) und LG 29a (dreifache Diakonie). Andere Texte des CCE scheinen übrigens den Ausdruck auf das Weihesakrament als Ganzes anzuwenden[252], wobei den Bischöfen und Priestern eine vorrangige Rolle zugesprochen wird[253]. Wir sehen uns also vor einer Verschiedenheit von Orientierungen, die schwer zu harmonisieren sind und die sich deutlich in den unterschiedlichen theologischen Auffassungen vom Diakonat spiegeln. Und selbst wenn man davon ausgeht, es sei theologisch richtig, den diakonalen Dienst als ein Handeln „in persona Christi (Capitis)“ zu verstehen, bleibt immer noch genauer zu bestimmen, worin die besondere Weise (das „Specificum“), unterschieden vom episkopalen und vom presbyteralen Amt, zu sehen ist, in der er Christus gegenwärtig setzt.

2.4 „In persona Christi Servi“ als Besonderheit des Diakonats?

Eine Möglichkeit besteht darin, den Aspekt des „Dienstes“ hervorzuheben und in der Repräsentation Christi des „Dieners“ das den Diakonats in besonderer Weise unterscheidende Element oder das ihm eigene Charakteristikum zu sehen. Diese Tendenz scheint in den neueren Dokumenten[254] und in einigen theologischen Darlegungen auf. Schwierigkeiten ergeben sich dabei nicht auf Grund der zentralen Bedeutung der Kategorie des Dienstes für den gesamten Weihestand, sondern daraus, dass man sie zum spezifischen Kriterium des diakonalen Dienstes macht. Ist es möglich, in der Repräsentation Christi „Haupt“ und „Dienst“ zu trennen und aus beiden ein Prinzip der spezifischen Differenz zu machen? Christus der Herr ist zugleich der höchste Diener und der Diener aller[255]. Die Dienste des Bischofs[256] und des Priesters machen gerade in ihrer Rolle des Vorsitzes und der Repräsentation Christi als Haupt, Hirte und Bräutigam seiner Kirche auch Christus den Diener sichtbar[257], und sie müssen als Dienste ausgeübt werden. Aus diesem Grund muss eine Dissoziation, die als differenzierendes Kriterium des Diakonats seine exklusive Repräsentation Christi als Diener angibt, problematisch erscheinen. Unter der Voraussetzung, dass der Dienst als ein gemeinsames Merkmal für jede Weihstufe[258] betrachtet werden muss, ginge es dann darum, wie dieser Dienst im Diakonats eine vorrangige Bedeutung und eine besondere Dichte gewinnt. Sollen hier unangemessene theologische Verwendungen vermieden werden, muss zugleich ebenso auf die Einheit der Person Christi, die Einheit des Weihesakraments und des symbolischen Charakters der repräsentativen Ausdrücke (Haupt, Diener, Hirte, Bräutigam) geachtet werden.

2.5 Besondere diakonale „Aufgaben“?

Auf dem II. Vatikanum und in den nachkonziliaren Dokumenten werden den Diakonen zahlreiche und unterschiedliche Aufgaben in verschiedenen Bereichen, oder wie LG 29a sagt, „in diaconia liturgiae, verbi et caritatis“ zugewiesen. In diesen Dokumenten findet sich keine Reflexion über die Tatsache, dass alle diese Aufgaben und Funktionen durch Christen, die keine diakonale Weihe empfangen haben, ausgeübt werden können (wie es heute in vielen Gemeinden der Fall ist). Aber nach AG 16f könnte es scheinen, als existierte ein „tatsächlich diakonaler Dienst“ vorgängig zur Weihe, der durch die Handauflegung bestärkt und dem Altar enger verbunden würde und durch die sakramentale Gnade größere Wirksamkeit verspräche[259]. Diese Aussage bestärkt bei einigen die Zweifel hinsichtlich der Sakramentalität des Diakonats: Wie kann diese Sakramentalität angenommen werden, wenn sie keinerlei spezifische „potestas“ verleiht, vergleichbar jener, die Presbyterat und Episkopat verleihen? Und diese Aussage ist auch ein Grund dafür, dass bestimmte Ortskirchen ihr Misstrauen und ihre negative Haltung gegenüber der Wiederherstellung des ständigen Diakonats rechtfertigen: Wozu eine solche Weihe, wenn eben diese Aufgaben auch von Laien und Laienmitarbeitern ausgeübt werden können, und das vielleicht sogar mit größerer Wirksamkeit und Flexibilität? Wir sehen uns also einer theologischen Frage gegenüber, die praktische und pastorale Fragen aufwirft, die das II. Vatikanum nicht ausdrücklich behandelt und die es in der Perspektive einer Ekklesiologie der *Communio* in den Blick zu nehmen gilt (vgl. unten 4.). Der Wunsch des Konzils ist die Verwurzelung der gesamten „potestas sacra“ in der Kirche auf sakramentale Weise; darum muss es auch nicht unbedingt auf die traditionelle Unterscheidung zwischen „potestas ordinis“ und „potestas iurisdictionis“ zurückgreifen[260]. Das hindert aber nicht, dass diese in den nachkonziliaren Dokumenten wieder aufscheint[261]. Diese Schwankungen erklären vielleicht auch die Fortdauer der Frage: Was kann ein Diakon tun, was ein Laie nicht tun kann?

3. Der Diakonats in der Perspektive des Episkopats als „plenitudo sacramenti ordinis“

Das II. Vatikanum hat auf klare und authentische Weise die Sakramentalität des Episkopats ausgesagt, und zwar sieht es in ihm die Fülle des Weihesakraments (LG 21b)[262]. Die Umkehrung der Blickrichtung, in der diese Aussage gemacht ist, macht aber nicht aus der episkopalen „plenitudo“ einen Grund dafür, den Presbyterat und den Diakonats ihrer Eigenständigkeit zu berauben, als ob sie keinen anderen Sinn hätten als den, vorbereitende Stufen zum Episkopat zu sein. In der Teilhabe am einen Priestertum Christi und an der Heilssendung arbeiten die Priester mit den Bischöfen zusammen, sie sind von ihnen abhängig in der pastoralen Ausübung des Dienstes[263]. Es geht im Folgenden darum zu sehen, wie der Diakonats in dieser Sichtweise verstanden werden kann.

3.1 Die Einheit des Weihesakraments

Die Aussage der Einheit des Weihesakraments gehört zum gemeinsamen theologischen Erbe, und zwar ab dem Moment (12. Jahrhundert und folgende), als man die Frage nach der Sakramentalität der verschiedenen Stufen des Ordo gestellt hat[264]. An dieser Einheit hält auch das II. Vatikanum fest, wenn es von verschiedenen Ordnungen spricht, darunter dem Diakonat, in denen das kirchliche Amt ausgeübt wird[265]. Die nachkonziliaren Dokumente folgen dieser Richtschnur. Die Schwierigkeiten erheben sich nicht bezüglich der Aussage dieser Einheit, sondern im Bezug auf den Weg zu ihrer theologischen Begründung. Traditionell wurde diese Einheit mit dem Bezug des Sakraments zur Eucharistie begründet, unter Beachtung der jeder Weihestufe eigenen unterschiedlichen Art und Weise des Bezugs[266]. Das II. Vatikanum hat die Perspektiven und die Formulierungen verändert. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, einen anderen Weg der Begründung zu suchen. Dieser könnte darin bestehen, dass man den Episkopat als Ausgangspunkt der Reflexion nimmt, insofern er die „Fülle“ des Weihesakraments und das Fundament seiner Einheit ist.

3.2 „Profil“ und „Konsistenz“ des Diakonats

Es gibt ein theologisches Verständnis des ordinierten Amtes, das dieses als „Hierarchie“ begreift und das vom II. Vatikanum und in den nachfolgenden Dokumenten beibehalten worden ist. Dieses Verständnis[267] führt zur Lehre der verschiedenen „Stufen“ des Ordo. Die Diakone stehen dabei, bezogen auf die Bischöfe und die Priester, auf der „tieferen“ Stufe der hierarchischen Leiter[268]. Aus der inneren Einheit des Weihesakraments ergibt sich, dass jede Stufe „suo modo“ am dreifachen „munus“ des Dienstes teilhat, in einem abgestuften Schema, wobei die höhere Stufe die Wirklichkeit und die Aufgaben der niederen Stufe einschließt und über sie hinausführt. Die hierarchisierte und gestufte „Teilhabe“ am selben Sakrament macht aus dem Diakon einen Diener, der vom Bischof und vom Priester abhängig ist.

Die Schwierigkeit, dem (ständigen) Diakon in diesem hierarchisierten Schema Profil und eigene Konsistenz zuzuweisen, hat dazu geführt, dass weitere Interpretationsmodelle vorgeschlagen wurden. Den Episkopat, das Priestertum und den Diakonat als drei völlig autonome sakramentale Gegebenheiten zu sehen, die gleichwertig nebeneinander stehen, wäre offensichtlich nicht mit den Konzilstexten vereinbar. Die Einheit des Weihesakraments würde in Mitleidenschaft gezogen, und der Episkopat könnte nicht mehr als die „Fülle“ des Sakraments betrachtet werden. Aus diesem Grund verweisen manche theologischen Annäherungen der Gegenwart auf die Überlieferung der alten Quellen und auf die Riten der Ordination, wonach der Diakonat „ad ministerium episcopi“ erscheint. Der direkte und unmittelbare Bezug des Diakonats zum episkopalen Amt[269] würde aus den Diakonen die natürlichen Mitarbeiter des Bischofs machen; das würde für sie die Möglichkeit eröffnen, (vorrangig) Aufgaben im überpfarrlichen und diözesanen Bereich auszuüben.

In diesem Fall muss dann noch die Beziehung des (ständigen) Diakonats zum Presbyterat genauer bestimmt werden. Einige vertreten die Meinung, Priester und Diakone würden mit Bezug auf die Fülle des Sakraments, die im episkopalen Amt repräsentiert wird, eine symmetrische Position einnehmen. Das käme in der frühen Praxis der Weihen zum Ausdruck (ein Diakon konnte zum Bischof geweiht werden, ohne notwendigen Zwischenschritt über das Presbyterat, und ein Laie konnte Priester werden, ohne den notwendigen Zwischenschritt des Diakonats[270]). Es handelt sich um historische Gegebenheiten, denen Rechnung getragen werden muss, wenn heute das ekklesiologische Profil des Diakonats herausgearbeitet werden soll. Allerdings scheint es nicht theologisch gerechtfertigt zu sein, die Diakone von jeder Aufgabe der Hilfe und der Zusammenarbeit mit den Priestern[271], im Besonderen mit der Gesamtheit des „Presbyteriums“, auszunehmen.[272] Die Hypothese eines „diakonalen Kollegiums“ um den Bischof und auch der Ausdruck eines „ordo diaconorum“ vergleichbar dem „presbyterium“[273] und in Gemeinschaft mit ihm, bedarf daher einer viel eingehenderen theologischen Vertiefung. Die Konzilstexte und die nachkonziliaren Texte sagen zu dieser Möglichkeit so gut wie nichts[274]. Andererseits unterstreichen gegenwärtige theologisch-pastorale Reflexionen, dass die Perspektive eines diakonalen Kollegiums beitragen könnte zur Solidierung des kirchlichen Profils, das ein Dienstant, das Stabilität haben soll (ständiger Diakonat), gewinnen muss[275].

3.3 Handauflegung „non ad sacerdotium ...“

Nach LG 29a erhalten die Diakone die Handauflegung „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“. Diesbezüglich verweist das II. Vatikanum auf Texte wie die Statuta Ecclesiae antiqua[276], deren Formulierung im Pontificale Romanum bis in die Gegenwart erhalten ist[277]. Die Formulierung geht allerdings auf die Traditio apostolica (2./3. Jahrhundert) zurück, wo sie eine Spezifizierung hat, die in den Konzilstexten nicht vorhanden ist („in ministerio episcopi“)[278]. Darüber hinaus ist die Interpretation des genauen Sinnes dieses Unterschieds in der gegenwärtigen Theologie des Diakonats kontrovers[279]. Wir behandeln zunächst, was in dieser Formulierung ausgeschlossen scheint (das „sacerdotium“); danach werden wir darlegen, was hier ausgesagt zu sein scheint (der Bezug zum „ministerium“).

Der Diakonats ist nicht „ad sacerdotium“. Wie ist diese Exklusion zu verstehen? In einem engeren Sinn ist das „sacerdotium“ des Amtes traditionellerweise verbunden gewesen mit der Gewalt „conficiendi eucharistiam“[280], „offerendi sacrificium in Ecclesia“[281], oder „consecrandi verum corpus et sanguinem Domini“[282]. Diese enge Verbindung zwischen Priester und Eucharistie war der Grund, dass man über die Jahrhunderte hin die sakramentale Gleichheit der Bischöfe und der Presbyter in ihrer Situation als „Priester“ begründet gesehen[283] und die Unterscheidung zwischen den beiden für nur jurisdiktionellen Ursprungs gehalten hat[284]. Und das sei auch der Grund, der mit sich brächte, dass die Diakone nicht „ad sacerdotium“ geweiht sind, womit es für sie nicht möglich ist, der Eucharistie vorzustehen oder sie gültig zu konsekrieren, da diese Vollmacht ausschließlich den „Priestern“ vorbehalten ist. Impliziert diese Einschränkung auch, dass der Diakonats vom „sacerdotium“ ausgeschlossen ist, wenn man dieses einmal nicht im engeren Sinn versteht? Das II. Vatikanum hat nämlich die Beziehung zwischen dem Amtspriestertum und der Eucharistie in einen weiteren Kontext gestellt: in den Kontext einer Ekklesiologie, die ihre Mitte in der Eucharistie als „totius vitae christianae fons et culmen“ hat[285], und eines Amtspriestertums, dessen konstitutive Beziehung zur Eucharistie in einer viel breiteren „potestas sacra“ wurzelt, die ihrerseits in Beziehung steht mit den weiteren amtlichen „munera“[286]. Wenn man den Diakonats vom „Priestertum“ in allen Bedeutungen des Wortes gänzlich ausschließt, müsste sowohl die Einheit des Weihesakraments als „Priestertum des Dienstes oder hierarchisches Priestertum“ (vgl. LG 10b) als auch der Gebrauch der „sacerdotalen“ Kategorien als kohärente und umfassende Qualifikation des Sakraments neu bedacht werden. Es gibt hier unterschiedliche Tendenzen in den Konzilstexten, in der anschließenden Entwicklung und in den Bemühungen um ein theologisches Verständnis des Diakonats.

Einerseits wenden die Texte des II. Vatikanum, die ausdrücklich auf den Diakonats Bezug nehmen, auf ihn nicht sacerdotale, sondern eher amtliche Kategorien an[287]. Auf dieser Linie liegen auch die Präzisierungen, die in der letzten Redaktion des CCE eingefügt wurden, wo innerhalb des einen Weihesakraments deutlich zwischen einer Stufe der priesterlichen Teilhabe (Episkopat und Presbyterat) und einer Stufe des Dienstes (Diakone) unterschieden wird, womit die Anwendung des Begriffes „sacerdos“ auf die Diakone ausgeschlossen wird[288]. Andererseits scheint das II. Vatikanum, wenn es in der Perspektive des einen Weihesakraments spricht, die „sacerdotalen“ Kategorien als umfassend zu betrachten und sie jenseits der Unterscheidung zwischen „sacerdotium“ und „ministerium“ zu verstehen. Das ist der Fall in LG 10b, wo eine Unterscheidung dem Wesen nach und nicht bloss dem Grade nach zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem Amtspriestertum oder hierarchischen Priestertum ausgesagt wird[289]. Auf der gleichen Linie liegt es, wenn das Konzil im Zusammenhang mit der Spiritualität in den verschiedenen Verhältnissen und Aufgaben des Lebens den Diakonen im Gesamt der verschiedenen Dienste (man muss beachten, dass zu diesem Zeitpunkt die niederen Weihen noch nicht aufgehoben waren) eine vermittelnde Rolle zuschreibt, indem es von ihnen eine besondere Teilhabe an der Sendung und Gnade des Hohenpriesters aussagt[290]. Der CIC von 1983 wiederum zählt die Diakone in den Canones 1008/9 zu den „sacri ministri“, die dazu geweiht und bestimmt sind, das Volk Gottes zu weiden und „pro suo quisque gradu“ die Dienste der Lehre, der Heiligung und der Leitung „in persona Christi Capitis“ auszuüben[291].

Bei dieser Sachlage ist es nicht verwunderlich, dass die nachkonziliaren Bemühungen um das theologische Verständnis des Diakonats durch Spannungen gekennzeichnet sind, die sich daraus ergeben, dass man den Diakonats aus den sacerdotalen Kategorien heraus- oder in sie hineinnehmen will. Solange der Diakonats faktisch eine Stufe auf dem Weg zum Priestertum war, wirkten diese

Spannungen nicht so gravierend. Seit er aber als ständiger Diakonat eingerichtet wurde und sich als zunehmende Größe in zahlreichen Kirchen konsolidiert[292], haben die theologischen Spannungen sich verstärkt und sich in zwei unterschiedlichen Richtungen weiter entfaltet.

Einige berufen sich auf die Einheit des Weihesakraments und insistieren in der Überzeugung, damit den Texten des Konzils und den nachkonziliaren Texten treu zu bleiben, auf der Einheit des Sakraments und wenden auf den Diakonat theologische Prinzipien an, die proportional für die drei Stufen des Sakraments gültig seien; sie halten, mit bestimmten Nuancierungen, an dem Verständnis und der globalen Benennung fest, er sei „sacerdotium ministeriale seu hierarchicum“ (vgl. LG 10b), was durch den Sprachgebrauch der frühen kirchlichen Überlieferung gestützt werde[293]. In dieser Argumentationslogik ist der Diakonat eine sakramentale Wirklichkeit, die eine Differenz „essentia, non gradu tantum“ (vgl. LG 10b) in Bezug auf das gemeinsame Priestertum der Gläubigen impliziert. Deshalb schließe die Aussage, der Diakonat sei „non ad sacerdotium“, nur die auf die eucharistische Konsekration (und auf das Sakrament der Buße) bezogenen Eigentümlichkeiten aus[294]. Aber sowohl auf Grund seiner Integration in das eine Weihesakrament als auch wegen seiner besonderen Verbindung zum eucharistischen Dienstant, dann auch auf Grund der „sazerdotalen“ Bedeutung der „munera“ der Lehre und der Leitung im weiteren Sinn und auf Grund seiner besonderen Teilhabe an der Sendung und an der Gnade des Hohenpriesters müsse der Diakonat in das „Amtspriestertum oder hierarchische Priestertum“ eingeschlossen werden, das unterschieden ist vom „gemeinsamen Priestertum“ der Gläubigen.

Auf der anderen Seite gibt es Strömungen, die fest auf der in der Formulierung „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ zum Ausdruck kommenden Unterscheidung beharren. In einer zur vorigen gegensätzlichen Argumentationslogik tendiert man hier dazu, jede sazerdotale Begrifflichkeit oder Terminologie vom Verständnis des Diakonats auszuschließen. Zugleich legt man auf diese Unterscheidung Wert, da man in ihr einen entscheidenden Schritt sieht, um über die „Sazerdotalisierung“ des Weihesakraments hinauszukommen: Dieses bestünde aus drei Stufen; zwei davon (Episkopat und Presbyterat) gehören dem „sacerdotium“ an, und eines (Diakonat) ist nur „ad ministerium“. Auf diese Weise vermeidet man, den Diakon theologisch nach dem Bild eines Priesters (Presbyter) zu verstehen, dessen Kompetenzen – noch – begrenzt wären. Ebenso ergibt sich daraus die Möglichkeit, ihm eine größere Konsistenz und eine eigene Identität als Diener der Kirche zuzusprechen. Allerdings muss seine Identität im Licht von LG 10b genauer bestimmt werden, denn als sakramentale Wirklichkeit kann der Diakonat nicht mit den Aufgaben, Diensten und Ämtern, die in der Taufe verwurzelt sind, identifiziert werden.

3.4 „... sed ad ministerium (episcopi)“

Manche theologisch-pastoralen Untersuchungen zum (ständigen) Diakonat sehen in der Spezifikation „in ministerio episcopi“[295] einen stichhaltigen Grund, um eine direkte Verbindung mit dem Bischofsamt geltend zu machen[296]. Das II. Vatikanum hält zwar diese Verbindung fest,[297] schwächt sie aber gegenüber der Traditio apostolica ab, indem es sagt, der Diakonat sei nur „ad ministerium“, das heißt ein für das Volk ausgeübter Dienst im Bereich der Liturgie, des Wortes und des Liebedienstes, in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium[298]. Johannes Paul II. betont diese Dimension des Dienstes am Volk Gottes[299]. Wenn es jedoch darum geht, die theologische Bedeutung des Ausdrucks „ad ministerium [episcopi]“ und die mögliche Integration des Diakonats in das Amt der apostolischen Nachfolge näher zu bestimmen, kehren in gewisser Weise die schon erwähnten Divergenzen wieder. Auch hier zeigen die konziliaren und nachkonziliaren Texte sich ambivalent.

Im Lichte von LG 20 und 24a hat man gesagt, die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel zur Fortsetzung der ursprünglichen apostolischen Sendung bis zum Ende der Zeiten[300]. LG 28a scheint auch die Diakone in die Linie der Sukzession einzuschließen, die die Sendung Christi in der Sendung der Apostel, der Bischöfe und des kirchlichen Amtes fortführt[301]. Der CCE definiert das Weihesakrament in seinen drei Stufen als das „Sakrament des apostolischen Dienstes“[302]. Mit Berufung auf diese Texte könnte man, trotz ihrer terminologischen Variationen („kirchlicher“, „apostolischer“ Dienst)[303], den Diakonat als integrierenden Teil des Dienstes der apostolischen Nachfolge betrachten. Das wäre kohärent mit der Einheit des Weihesakraments, mit seiner letzten Verwurzelung in Christus und mit der eigenen Teilhabe der Diakone an der Sendung, die die Apostel und ihre Nachfolger von Christus empfangen haben[304].

Allerdings wird diese Schlussfolgerung von denen nicht geteilt, die die Unterscheidung zwischen „sacerdotium“ und „ministerium“ als qualitative Differenz aufrechterhalten und den letzten Änderungen des CCE Nr. 1554 (hier wird der Begriff „sacerdos“ den Bischöfen und Priestern vorbehalten) eine entscheidende Bedeutung zusprechen; damit sei ein Schritt über das, was bisher gesagt worden war, hinaus erfolgt, und dies wäre die entscheidende Referenz für die künftigen Entwicklungen. Das apostolische Amt versteht sich als die Fortführung der „Diakonie“ Christi, die nicht getrennt werden kann von seinem „Priestertum“: Das priesterliche Opfer, zu dem er sein Leben macht, konstituiert in Wahrheit seinen diakonalen Dienst für das Heil der Welt. In diesem Sinn kennzeichnet die „Diakonie“ oder der Dienst das „munus“ der Hirten (Bischöfe) des Volkes Gottes[305], und es sei nicht angemessen, die Diakone als die besonderen Erben der diakonalen Dimension des Amtes herauszustellen. Der Diakonat müsse als apostolisch anerkannt werden, was seine Gründung betrifft, und nicht seiner theologischen Natur nach. Das heißt dann, dass das Dienstamt der apostolischen Nachfolge sich auf die „Priester“[306] (Bischöfe und Presbyter) beschränken würde, während die Diakone einen Teil des „kirchlichen“[307] Dienstamtes bilden und in der Konsequenz als helfende Mitarbeiter des Dienstamtes der apostolischen Nachfolge zu betrachten sind, von dem sie streng genommen kein integrierender Teil wären.

3.5 Der Diakonat in der Rolle der Vermittlung oder als „medius ordo“?

Dass dem ständigen Diakonat eine vermittelnde Rolle oder die Funktion der Brücke zwischen der Hierarchie und dem Volk zukommen könnte, war schon in den Wortmeldungen in der Konzilsaula und in den Bemerkungen der entsprechenden Konzilskommission aufgetaucht[308]. Zwar fand dieser Gedanke nicht Eingang in die endgültigen Texte, er kam aber in gewisser Weise in der Vorgehensweise zum Ausdruck: Der Text LG 29 sagt am Ende des 3. Kapitels von den Diakonen aus, dass sie in der Hierarchie eine Stufe tiefer stehen, unmittelbar bevor im 4. Kapitel das Thema der Laien aufgegriffen wird. Die gleiche Vorgehensweise findet sich in AG 16. Der Ausdruck „medius ordo“ selbst findet sich, explizit auf den (ständigen) Diakonat angewandt, nur im Motu proprio *Ad pascendum* (1972) und wird dort als Übersetzung der Wünsche und Intentionen verwendet, die das II. Vatikanische Konzil zu seiner Wiederherstellung geführt haben[309]. Der Gedanke erfuhr eine weite Verbreitung in der gegenwärtigen Theologie und wurde zum Anlass, diese Funktion der Vermittlung auf unterschiedliche Weise zu konzipieren: zwischen dem Klerus und den Laien, zwischen der Kirche und der Welt, zwischen dem Kult und dem täglichen Leben, zwischen den caritativen Aufgaben und der Eucharistie, zwischen dem Zentrum und der Peripherie der christlichen Gemeinschaft. Auf jeden Fall verdient dieser Gedanke einige theologische Präzisierungen.

Es wäre ein theologischer Irrtum, den Diakonat, insofern er „medius ordo“ ist, mit einem Aspekt der (sakramentalen?) Wirklichkeit des Zwischenzustands zwischen den Getauften und den Ordinierten zu identifizieren. Seine Zugehörigkeit zum Weihesakrament ist sichere Lehre. Theologisch ist der Diakon kein „Laie“. Das II. Vatikanum geht davon aus, dass er Mitglied der Hierarchie ist, und der CIC behandelt ihn als „sacer minister“ oder „clericus“[310]. Gewiss ist es Sache des Diakons, eine bestimmte Aufgabe der Vermittlung zu erfüllen, aber es wäre theologisch nicht richtig, in dieser Aufgabe den Ausdruck seiner theologischen Natur oder seiner Besonderheit zu sehen. Außerdem darf nicht das Risiko übersehen werden, dass die ekklesiologische Fixierung des Diakonats und seine pastorale Institutionalisierung als „medius ordo“ dazu führen könnte, dass der Graben, den er überbrücken soll, auf Grund eben dieser Funktion bestätigt und sogar verbreitert wird.

Diese theologischen Präzisierungen implizieren nicht die völlige Zurückweisung jeder vermittelnden Funktion von Seiten des Diakons. Der Gedanke wird gestützt durch die Zeugnisse der kirchlichen Überlieferung[311]. In gewisser Weise wird er in der ekklesiologischen Position gespiegelt, die die gegenwärtige kirchenrechtliche Gesetzgebung (CIC 1983) dem Diakon zwischen der Sendung der Laien und der Sendung der Priester zuschreibt. Einerseits leben die (ständigen) Diakone mitten in der Welt, mit einem Lebensstil wie die Laien (auch wenn es die Möglichkeit eines religiösen ständigen Diakonats gibt) und mit bestimmten „Konzessionen“, die nicht (immer) allen Klerikern und Priestern zugestanden werden[312]. Andererseits gibt es bestimmte Aufgaben, die die Diakone und die Priester miteinander verbunden erfüllen und wo beide gegenüber den Laien den gleichen Vortritt haben[313]. Das bedeutet nicht, dass die Diakone alle dem Priester zustehenden Aufgaben (Eucharistie, Buße, Krankensalbung)

voll übernehmen können. Allerdings gilt im Prinzip, von bestimmten Ausnahmefällen abgesehen, für die Diakone alles das, was der CIC für die Kleriker im Allgemeinen festlegt (vgl. can. 273ff.).

4. Der Diakonat in einer „Ekklesiologie der Communio“

Zwar bilden die Texte des II. Vatikanum die Grundlage dafür, aber das, was man die „Ekklesiologie der Communio“ nennt, wurde mit größerem Einsatz seit der Synode von 1985 entwickelt[314]. Dank dieser Ekklesiologie wird die Bedeutung der Kirche genauer als „universales Heilssakrament“ bestimmt (vgl. LG 1; 9), das in der Communio des trinitarischen Gottes die Quelle und das kirchliche Vorbild aller Heilsdynamik findet. Die „Diakonie“ bildet seine geschichtliche Verwirklichung. Es geht jetzt darum, in diese „Diakonie“, die dem ganzen Volk Gottes zukommt, die sakramentale Konfiguration zu integrieren, die sie im Dienstamt des Diakonats aufweist.

4.1 Die "munera" des Diakonats: Pluralität der Aufgaben und Wechsel der Prioritäten

LG 29a zählt auf und legt dar die diakonalen Aufgaben im Bereich der Liturgie (wo man den Diakonen die Aufgabe zuteilt, dem Gottesdienst vorzustehen), im Bereich des Wortes und im Bereich des Liebedienstes, dem die administrativen Aufgaben zugeordnet werden[315]. AG 16f folgt einer anderen Ordnung: Dienst des Wortes, der Leitung der Gemeinden und der Liebestätigkeit[316]. Sacrum diaconatus wiederum hebt elf Aufgaben heraus, von denen acht zum Bereich der Liturgie gehören (die auf diese Weise vorrangig bleibt), wenn sie auch manchmal Vertretungscharakter haben. Die caritativen und sozialen Aufgaben werden im Namen der Hierarchie ausgeführt und beinhalten auch die Aufgabe, das Laienapostolat zu fördern[317]. Der CIC befasst sich detailliert mit den Möglichkeiten und Aufgaben, die den Diakonen eigen sind; man findet dort die Möglichkeit, den Diakonen eine Teilhabe an der Ausübung der „cura pastoralis“ der Pfarrei zu übertragen[318]. Der CCE führt mit Bezugnahme auf die Konzilstexte LG 29, SC 35 und AG 16 die schon bekannte Aufzählung betreffend das liturgische Leben (mit einer ausdrücklichen Erwähnung der Assistenz für den Bischof und die Priester) auf das pastorale Leben, und auf die caritativen und sozialen Aufgaben fort[319]. Die Ratio fundamentalis stellt das diakonale Amt als eine Ausübung der drei „munera“ im besonderen Licht der Diakonie dar, entsprechend der Aufzählung des „munus docendi“, des „munus sanctificandi“ (mit der Eucharistie als Ausgang und Zielpunkt) und des „munus regendi“ (in das die caritative Aufgabe als hervorragendes Merkmal des diakonalen Dienstes integriert ist)[320]. Das Directorium wiederum nimmt die dreifache Diakonie von LG 29 auf, modifiziert dabei allerdings die Abfolge (Wort, Liturgie, Liebestätigkeit). Auf diese Weise hält es die Diakonie des Wortes als hauptsächliche Aufgabe des Diakons fest; die Diakonie der Liturgie stellt es als eine wahre und organische Hilfe für das presbyterale Amt heraus, und die Diakonie der Liebe betrachtet es als eine unterschiedliche Weise der Teilnahme an den pastoralen Aufgaben des Bischofs und der Priester[321].

Die unterschiedlichen Aufgaben, die in den Konzilstexten und in den nachkonziliaren Texten dem (ständigen) Diakonat zugeordnet werden, kommen im Allgemeinen aus der alten liturgischen Überlieferung, den Riten der Ordination und der entsprechenden theologischen Reflexion auf uns. Sie öffnen sich auch auf gegenwärtige pastorale Situationen und Bedürfnisse, obwohl, in diesem Fall, in den Dokumenten eine gewisse Zurückhaltung zu beobachten ist. Im Allgemeinen nimmt man als Grundstruktur für die Gesamtheit der diakonalen Aufgaben eine dreifache „Diakonie“ oder ein dreifaches „munus“ an. In den Dokumenten und in den zahlreichen theologischen Ausarbeitungen nehmen die caritativen Aufgaben einen gewissen Vorrang ein[322]; allerdings wäre es problematisch, sie für den Diakonat als spezifisch anzusehen, denn sie gehören auch zu der den Bischöfen und Priestern eigenen Verantwortung, deren Helfer die Diakone sind. Auch die Zeugnisse der kirchlichen Überlieferung laden dazu ein, die drei Aufgaben in ein Ganzes zu integrieren. In dieser Sichtweise ist es möglich, in der Gestalt des diakonalen Dienstamtes verschiedene Akzentuierungen vorzunehmen. Es kann in größerer Intensität auf die Liebestätigkeit, auf die Liturgie oder die Verkündigung ausgerichtet sein; es kann in einem Dienst ausgeübt werden, der direkt an den Bischof gebunden ist, oder im pfarrlichen Milieu; es kann zugleich den ständigen Diakonat und den Diakonat als Durchgangsstufe geben oder eine klare Option zu Gunsten einer Form. In welchem Masse kann auf längere Sicht eine solche Verschiedenheit plausibel und realisierbar sein? Das wird nicht nur vom theologischen Verständnis abhängen, das man vom Diakonat hat, sondern auch von der realen Situation der verschiedenen Ortskirchen.

4.2 Die *Communio* in der Vielheit der Dienste

Die konkrete Ausübung des Diakonats in den verschiedenen Milieus wird auch dazu beitragen, seine Identität als Dienstamt zu bestimmen, wobei, wenn das nötig ist, auch Modifikationen eines kirchlichen Rahmens denkbar sind, in dem die besondere Verbindung mit dem Dienst des Bischofs kaum aufscheint oder die Gestalt des Priesters mit der Ganzheit der Aufgaben des Dienstamtes in eins gesetzt wird. Das lebendige Bewusstsein, dass die Kirche „*Communio*“ ist, wird zu dieser Entwicklung beitragen. Die theologischen Fragestellungen bezüglich der spezifischen „Gewalten“ des Diakonats werden allerdings kaum auf dem praktischen Weg allein ihre Lösung finden. Keiner sieht diese Frage als eine unlösbare Schwierigkeit. Es lässt sich beobachten, wie unterschiedliche Aussagen der gegenwärtigen Theologie versuchen, dem Diakonats theologische Solidität, kirchliche Akzeptanz und pastorale Glaubwürdigkeit zu verleihen.

Manche relativieren die Bedeutung dieser Frage der „Gewalten“. Daraus eine zentrale Frage zu machen wäre zu reduktionistisch und würde den wahren Sinn des ordinierten Amtes entstellen. Außerdem hat die schon alte Feststellung, dass ein Laie die Aufgaben des Diakons ausüben kann, nicht daran gehindert, dass in der kirchlichen Praxis dieses Amt in jeder Hinsicht als sakramental betrachtet wurde. Außerdem wäre es nicht mehr möglich, im Detail den Bischöfen und den Priestern die Exklusivität bestimmter Aufgaben vorzubehalten, außer im Fall der „*potestas conficiendi Eucharistiam*“[323], des Sakraments der Buße[324] und der Ordination der Bischöfe[325]. Andere unterscheiden zwischen dem, was die gewöhnliche Ausübung der Gesamtheit der den Diakonen zugeschriebenen Aufgaben ist oder sein sollte, und dem, was als eine außerordentliche Ausübung von Seiten der Gläubigen betrachtet werden kann[326], erfordert durch die Notwendigkeiten oder Dringlichkeiten der Pastoral, auch wenn sie auf Dauer erfolgt. Es ließe sich eine gewisse Analogie herstellen zu den normalen und ordentlichen Kompetenzen des Bischofs in Bezug auf die Firmung (die auch der Priester spenden kann)[327] und auf die Priesterweihe (die bestimmten päpstlichen Bullen zufolge auf außerordentliche Weise auch durch Priester vorgenommen worden sein soll)[328].

Von manchen wird schließlich auch die Tatsache in Frage gestellt, dass ein nicht ordinierter Gläubiger genau die gleichen „*munera*“ auf die gleiche Weise und mit der gleichen Heilswirksamkeit wie ein geweihter Diakon verwirklicht. Dieser übe die dem geweihten Dienst eigenen Aufgaben im besonderen Licht der „*Diakonie*“ aus[329]. Auch wenn es sich offensichtlich um die gleichen Aufgaben handelt, die ein nicht ordinierter Gläubiger ausübt, so ist doch „das Sein“ entscheidender als das „Tun“. Im Handeln des Diakons verwirklicht sich eine besondere Gegenwart Christi des Hauptes und Dieners, die der Sakramentsgnade eigen ist, der Gleichgestaltung mit ihm und der gemeinschaftlichen und öffentlichen Dimension der Aufgaben, die im Namen der Kirche ausgeübt werden. Die gläubige Sicht und die sakramentale Wirklichkeit des Diakonats erlauben demnach, die ihm eigene Besonderheit zu sehen und auszusagen, nicht mit Bezug auf die Aufgaben, sondern mit Bezug auf seine theologische Natur und seinen repräsentativen Symbolismus.

SCHLUSS

Das Amt des Diakonats stellt im Blick auf seine theologische Bedeutung und kirchliche Rolle für das Bewusstsein und die Praxis der Kirche eine Herausforderung dar, vor allem wegen der Fragen, die es heute noch aufwirft. Mehrere Zeugen der Überlieferung haben mit Bezug auf die Diakone daran erinnert, dass der Herr für den Ausdruck und die Vergegenwärtigung der Wirklichkeit der *morphe doulou* (vgl. Phil 2,7), die er für seine Heilssendung angenommen hat, Gesten des ergebenen Dienstes gewählt hat. Konkret, der Diakonats ist geschaffen worden als Hilfe für die Apostel und deren Nachfolger, die sich selbst als Diener in der Nachfolge Christi verstanden haben. Der Diakonats wurde durch das II. Vatikanische Konzil als ständiges Dienstamt wiederhergestellt vor allem als Antwort auf konkrete Bedürfnisse (vgl. LG 29b) beziehungsweise um denen die sakramentale Gnade zu übertragen, die schon diakonale Aufgaben ausführen (vgl. AG 16f). Aber die genauere Bestimmung dieser Bedürfnisse und der Aufgaben, die die Diakone in den christlichen Gemeinden ausüben sollen, bleibt ein Desiderat, auch wenn schon eine reiche Erfahrung von Teilkirchen vorliegt, die nach dem Konzil den ständigen Dienst des Diakonats in ihre Pastoral aufgenommen haben.

Im aktuellen Bewusstsein der Kirche gibt es nur ein Sakrament der Weihe. Das II. Vatikanum greift die Lehre von Pius XII.[330] auf und bekräftigt diese Einheit, und es sieht darin den Episkopat, den

Presbyterat und den Diakonat eingeschlossen. Gemäß der Festlegung von Paul VI. bilden nur diese drei Weiheämter den Klerus[331]. Allerdings spricht das Konzil mit Bezug auf den Diakonat zurückhaltend nur von der „sakramentalen Gnade“. Nach dem II. Vatikanum lehren Paul VI.[332] und der CCE (Nr. 1570), dass der Diakon durch die Ordination das Prägema des Sakraments der Weihe empfängt. Der can. 1008 des CIC sagt aus, dass die drei Weihestufen ausgeübt werden in persona Christi Capitis[333]. Entsprechend LG 29, wo den Diakonen die feierliche Verwaltung der Taufe zugeteilt wird (vgl. SC 68), nennt Canon 861,1 jedes der drei Weiheämter als ordentliche Spender dieses Sakraments; Canon 129 spricht allen, die die heilige Weihe empfangen haben, die potestas regiminis zu[334].

Andererseits wird aber auch der Unterschied zwischen den priesterlichen Ämtern und dem diakonalen Amt betont. Die Konzilsaussage, wonach der Diakon nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst geweiht wird, wurde durch mehrere Dokumente des nachkonziliaren Lehramts aufgegriffen. Auf sehr klare Weise unterscheidet der CCEO (Nr. 1554) innerhalb derselben ordinatio den gradus participationis sacerdotalis des Episkopats und des Presbyterats und den gradus servitii des Diakonats. Der Diakonat, und ebenso seine Art der Teilhabe an der einen Sendung Christi, verwirklicht nämlich diese Sendung sakramental in der Weise eines Hilfsdienstes. Der Diakonat ist „icona vivens Christi servi in Ecclesia“, aber er bewahrt eben damit eine konstitutive Verbindung zum priesterlichen Dienst, dem er seine Hilfe leistet (LG 41). Das ist nicht irgend ein Dienst, der dem Diakon in der Kirche aufgetragen ist: Sein Dienst gehört zum Sakrament der Weihe, insofern er enge Mitarbeit mit dem Bischof und den Presbytern ist, in der Einheit der gleichen dienstamtlichen Aktualisierung der Sendung Christi. Der CCE (Nr. 1554) zitiert Ignatius von Antiochien: „Alle sollen die Diakone achten wie Jesus Christus, ebenso den Bischof als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln. Ohne diese ist von Kirche nicht die Rede.“[335]

Was die Ordination von Frauen zum Diakonat betrifft, sei angemerkt, dass sich aus dem bisher Dargelegten zwei wichtige Hinweise ergeben: 1. Die Diakonissen, die in der Überlieferung der frühen Kirche erwähnt werden, sind – entsprechend dem, was der Ritus der Einsetzung und die ausgeübten Funktionen nahe legen – nicht schlicht und einfach mit den Diakonen gleich zu setzen; 2. die Einheit des Weihesakraments, in der klaren Unterscheidung zwischen den Dienstämtern des Bischofs und der Presbyter auf der einen und dem diakonalen Dienstamt auf der anderen Seite, wird durch die kirchliche Tradition stark betont, vor allem durch die Lehre des II. Vatikanum und die nachkonziliare Lehre des Lehramts. Im Licht dieser Momente, die in der vorliegenden historisch-theologischen Untersuchung herausgestellt wurden, kommt es dem Amt der Unterscheidung, das der Herr in seiner Kirche eingerichtet hat, zu, sich mit Autorität zu dieser Frage zu äußern.

Jenseits aller Fragen, die der Diakonat aufwirft, darf daran erinnert werden, dass die aktive Präsenz dieses Dienstamtes seit dem II. Vatikanum im Leben der Kirche, in Erinnerung an das Beispiel Christi, ein lebendiges Bewusstsein des Wertes des Dienstes für das christliche Leben erweckt.

Anmerkungen:

[1] Vgl. Walter Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 99: „Einzelne Zeugnisse haben theologisch normative Bedeutung nur, insofern sie maßgebliche Repräsentanten des gemeinsamen Glaubens der Kirche sind. Es gilt also in der Vielfalt und Fülle der Traditionszeugnisse den ‚roten Faden‘ herauszufinden. Dafür genügt historische Erudition, so unverzichtbar sie ist, nicht. Es bedarf vielmehr eines geistlichen Gespürs und Feinsinns, um die eine und gemeinsame Tradition in den vielen Traditionen erkennen zu können. Allein der *sensus fidei* vermag festzustellen, wo wirklicher *consensus fidei* und nicht verbreitete, aber zeitbedingte Meinung vorliegt.“ Das klassische Werk zu diesem Thema ist immer noch: Yves Congar, *La Tradition et les traditions*, 2 Bde., Paris 1960–63.

[2] Neh 1,10: „Sie sind ja deine Knechte, dein Volk, das du erlöst hast mit deiner grossen Kraft und deiner starken Hand“; Neh 6,3: „Ich schickte Boten an sie mit der Antwort [...]“; Neh 6,5: „Da schickte mir Sanballat in gleicher Weise zum fünftenmal seinen Diener“; vgl. Spr 10,4a (LXX); 1 Makk 11,58; 4 Makk 9,17; Ester griech. 6,13.

[3] Vgl. E. Cattaneo, *I ministeri nella chiesa antica, testi patristici dei primi tre secoli*, Mailand 1977, 33ff.; J. Lécuyer, *Le sacrement de l'ordination* (ThH 65), Paris 1983, 131.

[4] H. W. Beyer, Art. diakoneo, diakonia, diakonos, in: ThWNT, Bd. II, 81–93.

[5] Philo, *De vita contempl.* 70 u. 75.

[6] Josephus Flavius, *Antiquitates* VII 365; X 72.

[7] „The meaning of the laying on of the hands in Acts 6,6 and 13,3 has been much disputed, but the stress laid on this gesture in both textes makes it difficult to see it as a mere act of blessing and not as an ordination rite [...]. The usual verb to denote the election of a minister by the community is *eklegein*, latin *eligere*. The verb *cheirotonein* may have the same meaning ‚to choose by stretching out the hand‘ (Did. 15,1), but it becomes a technical term for the appointment, i.e., the ordination of a minister, in latin *ordinare*. In this meaning it is synonymous with *kathistanai*, latin *instituere*. Another synonym is *procheirizein*. It is less usual and sometimes denotes the aspect of election and appointment by God. All these verbs are synonymous with *cheir(as) epitheinai*, but whereas the former group denotes the juridical aspect, the latter lays emphasis on the liturgical act. Moreover all the terms of the former group can be used for an appointment/ordination which does not include an imposition of hands, but there is apparently a preference for *cheirotonein/cheirotonia*, as they are composed with *cheir-*, when the imposition of the hand (or of both hands) is included. A first attempt for such a distinction is made by Hippolytus, *Trad. Ap. 10*“: J. Ysebaert, *The Deaconesses in the Western Church of late Antiquity and their Origin*, in: *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen* (IP XXIV), Steenburgis 1991, 423.

[8] „Amt im Sinne Jesu muss immer ‚diakonia‘ sein; nicht zufällig, nicht nebenbei, sondern sehr bewusst und ausdrücklich wählt die Heilige Schrift dieses Wort zu seiner Wesensbestimmung. Die griechische Sprache bot eine ganze Reihe von Möglichkeiten, das Amt in einer menschlichen Gemeinschaft – auch im religiös-kultischen Bereich – zu charakterisieren (*archai, exousiai, archontes*). Das Neue Testament wählte keine davon, sondern entschied sich für eine Bezeichnung, die weder in der jüdischen, noch in der hellenistischen Umwelt üblich war“, in: E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (*Hereditas* 8), Bonn 1994, 37.

[9] Phil 1,1: „cum episcopis et diaconis“; 1 Tim 3,8.12: „diaconos similiter [...] (sicut episcopi) [...] diaconi sint [...]“.

[10] „Dieser Tatbestand zeigt, dass der Ursprung des Diakonenamtes nicht in Apg 6 zu finden ist [...]. Der Diakonos ist nicht nur Diener seiner Gemeinde, sondern auch seines Bischofs“, in: H.W. Beyer, Art. diakoneo, diakonia, diakonos, in: ThWNT, Bd. II, 90; vgl. M. Dibelius, *Bischöfe und Diakonen in Philippi* (1937), in: *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* (WdF CDXXXIX), Darmstadt 1977, 413ff.; E. Schweizer, *Das Amt. Zum Amtsbegriff im Neuen Testament*, in: *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (AThANT 35), Zürich 1955, 154–164: „Als allgemeine Bezeichnung dessen, was wir ‚Amt‘ nennen, also des Dienstes Einzelner innerhalb der Gemeinde, gibt es mit wenigen Ausnahmen nur ein einziges Wort: ‚diakonia‘, Diakonie. Das NT wählt also durchwegs und einheitlich ein Wort, das völlig unbiblisch und unreligiös ist und nirgends eine Assoziation mit einer besonderen Würde oder Stellung einschliesst. Im griechischen AT kommt das Wort nur einmal rein profan vor. [...] In der griechischen Sprachentwicklung ist die Grundbedeutung ‚zu Tischen dienen‘ auch zum umfassenden Begriff ‚dienen‘ ausgeweitet worden. Es bezeichnet fast durchwegs etwas Minderwertiges, kann aber im Hellenismus auch die Haltung des Weisen gegen Gott (nicht gegen den Mitmenschen) umschreiben“; K.H. Schelkle, *Dienste und Diener in den Kirchen der Neutestamentlichen Zeit*, in: *Concilium* 5 (1969) 158–164; J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951; vgl. B. Kötting, *Amt und Verfassung in der Alten Kirche*, in: *ders., Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs I* (MBTh 54, 1), Münster 1988, 409–436; 429; G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie* (*JbAC, Ergbd.* 26), Münster 1998, 93.

[11] Vgl. J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile* (ThH 4), Paris 1966, 191.

[12] Die „Sieben“ werden zum ersten Mal von Irenäus von Lyon „Diakone“ genannt, vgl. Irenäus, *Adversus haereses* III, 12, 10 (FC 8/3, 146f.).

[13] „Die Siebenzahl wohl nach Analogie der sieben Mitglieder, aus denen in den jüdischen Gemeinden meist der Ortsvorstand sich zusammensetzte. Dieser hiess deshalb geradezu ‚die Sieben einer Stadt‘ oder ‚die Sieben Besten

- einer Stadt', während seine einzelnen Mitglieder [...] ‚Hirten‘ oder ‚Vorsteher‘ genannt wurden“, in: H.L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. II, München 1969, 641.
- [14] Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte. Neu übersetzt und erklärt, 12. neubearb. Auflage, Kritisch-exegetischer Kommentar, Göttingen 1959, 228–232; E. Dassmann, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, (Hereditas 8), Bonn 1994, 232: „Über die Entstehung des Diakonenamtes sind keine genaueren Angaben bekannt, seitdem feststeht, dass Apg 6 nicht die Bestellung von Diakonen, sondern von Beauftragten für die griechisch sprechende Gruppe der Urgemeinde beschreibt.“
- [15] Vgl. Apg 8,12.26–40 und 21,8, wo Philippus „Evangelist“ genannt wird: „Am folgenden Tag kamen wir nach Cäsarea. Wir gingen in das Haus des Evangelisten Philippus, der einer von den Sieben war (Philippou tou euaggelistou, ontos ek ton epta), und blieben bei ihm.“
- [16] „Nicolaitae autem magistrum quidem habent Nicolaum, unum ex VII qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt: qui indiscrete vivunt“: Irenäus, Adv. haer. I, 23; Hippolyt, Refutatio VII, 36; Tertullian, De praescr. 33; anders Clemens von Alexandrien, Strom. II, 118, 3 und III, 25, 5–26, 2.
- [17] Vgl. Jes 60,17, wo in der Septuaginta „Diakone“ nicht genannt werden; dies dürfte eine Hinzufügung des Clemens sein; vgl. 1 Clem 42, 1–5 (SC 167, 173, 168–171; A. Lindemann [Hg.], Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 124–127.).
- [18] Vgl. 1 Clem 40, 1 und 41, 2–4.
- [19] J. Colson, Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile (ThH 4), Paris 1966, 228ff.
- [20] Vgl. 1 Clem 44, 3 (SC 167, 172–173; A. Lindemann [Hg.], Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 128f.).
- [21] „Von den zwei erwähnten Ämtern, episkopoi und diakonoi, wurde das erste mit ‚Episkopen‘ wiedergegeben, um das sehr missverständliche ‚Bischöfe‘ zu vermeiden. Denn auf keinen Fall handelt es sich dabei um die Institution des Monepiskopats“, in: H.E. Lona, Der erste Clemensbrief. Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Göttingen 1998, 446; vgl. E. Dassmann, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8), Bonn 1994, 40.
- [22] J.-P. Audet, La Didachè. Instructions des Apôtres, Paris 1958, 241.
- [23] J.-P. Audet, La Didachè. Instructions des Apôtres, Paris 1958, 465.
- [24] „ ‚Cheirotonein‘ heisst hier (natürlich) ‚wählen‘ und nicht ‚ernennen‘“, in: K. Niederwimmer, Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Die Didache, Göttingen 1989, 241.
- [25] Vgl. Didache 14, 1–3; 15, 1 (A. Lindemann [Hg.], Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 18f.).
- [26] Ignatius von Antiochien, Ad Trallianos 3, 1 (SC 10, 113; A. Lindemann [Hg.], Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 200f.).
- [27] Ignatius von Antiochien, Ad Smyrnios 8, 1 (SC 10, 163; A. Lindemann [Hg.], Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 230f.).
- [28] Justin, Apol. 1, 65, 3–5 (Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par A. Wartelle, Paris 1987, 188–191).
- [29] Vgl. Clemens von Alexandrien, Strom. VII, 1, 3 (GCS 17, 6).
- [30] Origenes, Comm. in Mt. 16, 8 (GCS 40, 496).
- [31] Origenes, Comm. in Mt. 16, 22 (GCS 40, 552).
- [32] Origenes, Comm. in Mt. 16, 22 (GCS 40, 553).
- [33] Vgl. Didascalia Apostolorum II, 26, 4–8 (ed. Funk, 104).
- [34] Vgl. A. Vilela, La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle (ThH 14), Paris 1971.
- [35] Vgl. Traditio apostolica 8.
- [36] Traditio apostolica 10 (SC 11 bis, 66).
- [37] Vgl. Traditio apostolica 21.
- [38] Traditio apostolica 39.
- [39] Cyprian von Karthago, Ep. 3, 3: „Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros. Quod si nos aliquid audere contra Deum possumus qui episcopos facit, possunt et contra nos audere diaconi a quibus fiunt.“
- [40] Vgl. Cyprian von Karthago, Ep. 15, 2; 16, 3 (...).
- [41] Vgl. Cyprian von Karthago, Ep. 34, 1; 5, 2.
- [42] Cyprian von Karthago, Ep. 15, 1; vgl. 43, 1.
- [43] Vgl. Cyprian von Karthago, Ep. 52, 1.
- [44] Constitutiones Apostolicae II, 26, 4–6 (SC 320, 239–241).
- [45] Constitutiones Apostolicae II, 30, 1–2 (SC 320, 249–251).
- [46] Constitutiones Apostolicae II, 44, 4 (SC 320, 285).

- [47] Constitutiones Apostolicae VIII, 18, 3 (SC 336, 221).
- [48] Sacramentarium Serapionis, in: Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. F.X. Funk, Bd. II: Testimonia et Scripturae propinqua, Paderborn 1905, 188. Die Stelle ist in der lateinischen Version des Herausgebers wiedergegeben. Der gleiche Gebrauch des Begriffs (constituat) im Canon III (XXXIII) der Constitutiones Ecclesiae Egyptiaca, De diaconis, ebd., 103–104.
- [49] Sacramentarium Veronense, ed. L.C. Mohlberg, Rom 1966, 120f.
- [50] Le Sacramentaire Grégorien I, ed. J. Deshuesses, Fribourg (Schweiz) 1992, 96f.
- [51] Hieronymus, Ep. 146, 1 (PL 22, 1192–1195): „Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam, ut diaconos, presbyteris, id est episcopis anteferet. Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros, quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut super eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguinique conficitur?"; ders., Comm. in Ez. VI, 17, 5–6 (PL 25, 183B): „Quod multos facere conspicimus, clientes et pauperes, et agricolas, ut taceam de militantium et iudicum violentia, qui opprimunt per potentiam, vel furta committunt, ut de multis parva pauperibus tribuant, et in suis sceleribus gloriantur, publiceque diaconus, in Ecclesiis recitet offerentium nomina. Tantum offert illa, tantum ille pollicitus est, placentque sibi ad plausum populi, torquente eis conscientia.“
- [52] Ps.-Athanasius, De Trinitate 1, 27 (PG 28, 1157B): „episkopos, presbyteros, diakonoi homoousioi eisin.“
- [53] Vgl. Origenes, Hom. in Jer. 11, 3; Concilium Ancyranum, can. 14.
- [54] Vgl. Johannes Chrysostomus, Hom. 14, 3 in Act. (PG 60, 116): „Quam ergo dignitatem habuerunt illi [d.h. die Diakone und die Bischöfe] [...]. Atqui haec in Ecclesiis non erat; sed presbyterorum erat oeconomia. Atqui nullus adhuc episcopus erat, praeterquam apostoli tantum. Unde puto nec diaconorum nec presbyterorum tunc fuisse nomen admissum nec manifestum [...].“
- [55] „Und das mit Recht; denn es ist kein Mensch, kein Engel, kein Erzengel noch sonst eine geschaffene Macht, sondern der Paraklet selbst, der diesen Ordo eingesetzt hat, indem er den Menschen, die noch im Fleisch sind, geraten hat, den Dienst der Engel nachzuahmen“, in: Johannes Chrysostomus, De sacerdotio III, 4, 1–8 (SC 272, 142).
- [56] „Graecum codicem legite, et diaconum invenietis. Quod enim interpretatus est latinus, Minister; graecus habet, Diaconus; quia vere diaconus graece, minister latine; quomodo martyr graece, testis latine; apostolus graece, missus latine. Sed iam consuevimus nominibus graecis uti pro latinis. Nam multi codices Evangeliorum sic habent: ‚Ubi sum ego, illic et diaconus meus‘“, in: Augustinus, Sermo 329, De Stephano martyre VI, cap. III (PL 38, 1441).
- [57] Traditio apostolica 10 (SC 11 bis, 67).
- [58] Vgl. Tertullian, Ad uxorem I, 7, 4 (SC 273); ders., De exhort. cast. 13, 4 (SC 319).
- [59] „Es ist am östlichen limes des römischen Reiches, dass Diakonissen auftauchen: Das erste Dokument, das sie erwähnt und in gewisser Weise ihre Geburtsurkunde ist, ist die Didascalia Apostolorum [...], die wir erst seit der Veröffentlichung des syrischen Textes i. J. 1854 kennen [...]“, in: A.G. Martimort, Les diaconesses. Essai historique, Rom 1982, 31.
- [60] Die umfangreichste Sammlung aller Zeugnisse zu diesem kirchlichen Dienst, versehen mit einem theologischen Kommentar, ist das Werk von J. Pinius, De diaconissarum ordinatione, in: Acta Sanctorum, Sept. I, Anvers 1746, I–XXVII. Der grösste Teil der von Pinius angeführten griechischen und lateinischen Dokumente sind wieder abgedruckt bei J. Mayer, Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia, Bonn 1938; vgl. R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne (Recherches et synthèses), Gembloux 1972.
- [61] Regelung, die von den Apostolischen Konstitutionen wieder aufgegriffen wird: III, 19, 1. Zu den Anfängen der Professionalisierung des Klerus vgl. G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das Kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie (JbAC. Ergbd. 26), Münster 1998.
- [62] Der Kompilator achtet auf die Nuancen des Vokabulars. In Constitutiones Apostolicae III, 11, 3 sagt er: „Wir gestatten den Presbytern nicht, Diakone, Diakonissen, Lektoren, Diener, Sänger oder Ostiarier zu weihen (cheirotonein), das steht nur den Bischöfen zu.“ Dennoch reserviert er den Begriff „cheirotonia“ für die Ordination des Bischofs, des Presbyters, des Diakons und des Subdiakons (VIII, 4–5; 16–17; 21). Er verwendet den wörtlichen Ausdruck epitithenai ten (tas) cheira(s) für die Diakonisse und den Lektor (VIII, 16, 2; 17, 2). Es scheint nicht, dass er einen Bedeutungsunterschied einführen will, da alle diese Handauflegungen begleitet werden von einer Anrufung des Heiligen Geistes. Hinsichtlich der Bekenner, Jungfrauen, Witwen, Exorzisten stellt er klar, dass es für sie keine cheirotonia (VIII, 23–26) gibt. Der Kompilator unterscheidet übrigens zwischen cheirotonia und cheirothesia, die ein schlichter Segensgestus ist (vgl. VIII, 16, 3 und VIII, 28, 2–3). Die cheirothesia kann von den Priestern angewendet werden, im Taufritus, bei der Wiederaufnahme der Büsser oder bei der Segnung der Katechumenen (vgl. II, 32, 3; II, 18, 7; VII, 39, 4).
- [63] Vgl. Constitutiones Apostolicae III, 20, 2; VIII, 16, 5; VIII, 28, 4; VIII, 46, 10–11.
- [64] Canon 19 von Nizäa (325) könnte so interpretiert werden, dass nicht die Handauflegung für alle Diakonissen im Allgemeinen zurückgewiesen wird, sondern als einfache Feststellung, dass die Diakonissen der Anhänger des

Paulus von Samosata die Handauflegung nicht erhalten haben und dass sie „ganz einfach den Laien zuzuzählen sind“, und dass auch sie wieder ordiniert werden müssen, nachdem sie wieder getauft worden sind, wie die anderen Dienste dieser Dissidenten, die zur katholischen Kirche zurückgekehrt sind. Vgl. G. Alberigo, *Les conciles œcuméniques*, Bd. II/1: *Les Décrets*, Paris 1994, 54.

[65] *Constitutiones Apostolicae* VIII, 20, 1–2 (SC 336, 221–223).

[66] Epiphanius, *Haer.* 79, 3, 6 (ed. K. Holl) (GCS 37, 478).

[67] Vgl. G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques*, Bd. II/1: *Les Décrets*, Paris 1994, 214.

[68] Vgl. Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 29, 1 (SC 178, 236–237).

[69] Ordinationsritus der byzantinischen Diakonisse: *Euchologe du manuscrit grec Barberini 336*, in: *Bibliothèque Vaticane*, f 169r–170v, zitiert bei J.-M. Aubert, *Des femmes diaeres* (*Le Point Théologique* 47), Paris 1987, 118–119.

[70] Vgl. can. 100 (Munier 99). Darüber hinaus ist es einer Frau, „sei sie noch so gelehrt und heilig“, untersagt, Männer zu lehren und zu taufen (vgl. can. 37; 41; ebd., 86).

[71] Konzil von Nîmes (394–396). Vgl. J. Gaudemet, *Conciles gaulois du IVe siècle* (SC 241), Paris 1977, 127–129.

[72] Vgl. Synode von Orange I (441), can. 26.

[73] Vgl. Ambrosiaster, ed. H.I. Vogels (CSEL 81/3, 268).

[74] Synode von Epaôn (517), can. 21 (C. de Clercq, *Concilia Galliae: 511–695* [CCL 148A, 29]). Die diakonalen Benediktionen für Frauen konnten zahlreich werden, weil im Rituale keine Benediktion für Witwen vorgesehen war, wie sie dann die Synode von Tours (567), can. 21 (CCL 148A, 187) erwähnt.

[75] Synode von Orléans (533), can. 17 (CCL 148A, 101).

[76] Vgl. Synode von Tours, can. 20 (CCL 148A, 184).

[77] Viele Kommentatoren folgen dem Ambrosiaster in seinem Kommentar zu 1 Tim 3,11 (CSEL 81/3; G.L. Müller [Hg.], *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 89): „Weil der Apostel nach den Diakonen Frauen anredet, ergreifen die Kataphrygier die günstige Gelegenheit zur Irrlehre und halten mit aller Anmassung daran fest, dass auch Diakonissen geweiht werden müssen; und das, obwohl sie wissen, dass die Apostel sieben Männer als Diakone gewählt haben [vgl. Apg 6,1–6]. Hat man damals etwa keine geeignete Frau gefunden, wo wir doch lesen, dass bei den elf Aposteln heilige Frauen gewesen sind? [vgl. Apg 1,14] [...]. Er schreibt jedoch der Frau vor, in der Kirche zu schweigen [vgl. 1 Kor 14,34–35].“ Vgl. auch Johannes Chrysostomus, *In 1. Tim hom.* 11 (PG 62, 555); Epiphanius, *Haer.* 79, 3 (G.L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 88); Synode von Orange (441) (G.L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 98); Synode von Dovin, Armenien (527), can. 17: „*Feminis non licet ministeria diaconissae praestare nisi ministerium baptismi*“ (G.L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 105); Isidor von Sevilla, *De eccl. off.* II, 18, 11 (G.L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 109). *Decretum Gratiani*, *causa* 15, q. 3 (G.L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 115); *Magister Rufinus*, *Summa Decretorum*, *causa* 27, q. 1 (G.L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 320); Robert von Flamborough, *Liber poenitentialis*, q. VI 42 (G.L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 322); Thomas von Aquin, *In I ad Tim III*, II (G.L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 333); usw.

[78] Vgl. P. Vanzan, *Le diaconat permanent féminin. Ombres et lumières*, in: DC 2203 (1999) 440–446. Der Autor erinnert an die Diskussionen zwischen R. Gryson, A. G. Martimort, C. Vagaggini, C. Marucci. Vgl. L. Scheffczyk (Hg.), *Diakoniat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002, bes. M. Hauke, *Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zur Neuauflage des Standardwerkes von Martimort über die Diakonissen*, 321–376.

[79] Synode von Neocaesarea (314 oder 319), can. 15, in: Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 2, Paris-Leipzig 1901 (Repr.), 539.

[80] Isidor von Sevilla, *De eccl. off.* II, 8.

[81] Es gibt 100 Diakone in Konstantinopel zur Zeit Justinians. Vgl. Justinian, *Novellae* III, 1 (*Corpus Iuris civilis*, ed. Kriegel, Bd. III, Leipzig 1887, 20).

[82] Vgl. *Constitutiones Apostolicae* II, 28, 6.

[83] Vgl. can. 21; 22; 43, in: P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IVe–IXe siècle)*, I/2, Città del Vaticano 1962, 139–148.

[84] Synode von Karthago (390), can. 2, in: Ch. Munier, *Concilia Africae* (CCL 259, 13).

- [85] Vgl. can. 25, in: Ch. Munier, *Concilia Africae* (CCL 259, 108–109).
- [86] Vgl. Leo I., Ep. 14, 4 an Anastasius von Thessaloniki (PL 54, 672–673).
- [87] Vgl. Leo I., Ep. 14, 4 an Anastasius von Thessaloniki (PL 54, 672–673).
- [88] Vgl. oben Kap. II, Anm. 38.
- [89] Vgl. G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques*, Bd. II/1: *Les Décrets*, Paris 1994, 54.
- [90] Die kleine Abhandlung *De iactantia Romanorum Levitarum* (CSEL 50, 193–198) wirft den Diakonen vor, sie wollten sich auf die Stufe der Presbyter stellen.
- [91] Vgl. Hieronymus, Ep. 146 an Evangelus (PL 22, 1192–1195).
- [92] Vgl. Ps.-Dionysius, *Hierarchia ecclesiastica* V, 6; 7 (PG 3, 506–508).
- [93] Vgl. Leo I., Ep. 6, 6 an Anastasius von Thessaloniki (PL 54, 620). Leo war selbst Diakon, als er zum Bischof gewählt wurde. Vgl. auch L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis* I, Paris 1981, 238–239.
- [94] Vgl. Eusebius von Caesarea, *Hist. eccl.* VI, 43.
- [95] Vgl. die Dekretalen des Siricius (PL 13, 1142–1143); Dekretalen Innozenz' I. (PL 20, 604–605).
- [96] Vgl. Ps.-Hieronymus, Ep. XII de septem ordinibus ecclesiae (PL 30, 150–162).
- [97] Vgl. Ch. Munier, *Les Statuta Ecclesiae antiqua. Edition-études critiques*, Paris 1960, 95; 99. Der Autor fügt hier den Psalmisten dazu. Isidor von Sevilla, *Etymologiae* VII, 12 (PL 82, 290) spricht dann von neun Graden, den Psalmisten eingeschlossen. Nach ihm werden die neun ordines auch sacramenta genannt: vgl. *De eccl. off.* II, 121.
- [98] Vgl. L.C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense* (RED.F I), Rom 1956, 120–121.
- [99] P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IVe–IXe) siècle. Les canons des Conciles œcuméniques*, I/ 1, 132–134.
- [100] Vgl. F. Mercenier/F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, 2 Bde., Prieuré d'Ainay s/Meuse 1937. Ab dem 8. Jahrhundert ist der Sprachgebrauch fest: Der Begriff cheirotonia ist jetzt den Ordinationen des Bischofs, des Priesters und des Diakons reserviert, während für die niederen Weihen cheirothesia verwendet wird. So can. 15 des Konzils von Nizäa (ed. G. Alberigo, Bd. II/1, a.a.O., 149). Vgl. C. Vogel, „Chirotonie et chirothésie“, in: *Irénikon* 37 (1972) 7–21; 207–238.
- [101] Ps.-Hieronymus, *De septem ordinibus*, sagt: „Ihr Los ist Gott, sie weichen Tag und Nacht nicht vom Haus des Herrn; sie sind der Altar Christi“ (PL 30, 153).
- [102] Vgl. Synode von Aachen (817), can. 11 (C.J. Hefele/H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, Bd. IV, Paris 1910, 27).
- [103] C. Vogel, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, 3 Bde. (*Studi e testi* 226, 227, 269), Vatikanstadt 1963–1972.
- [104] Vgl. M. Andrieu, *Les ordines romani du haut moyen âge* (SSL 24), Louvain 1951.
- [105] Die verschiedenen römischen Pontifikale des 12. Jahrhunderts haben als gemeinsame Quelle das Pontificale Romano-Germanicum des 10. Jahrhunderts. Vgl. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, Bd. I: *Le Pontifical du XIIe siècle* (*Studi e testi* 86), Vatikanstadt 1938. Es fand in der lateinischen Kirche weite Verbreitung und wurde durch Innozenz III erneuert. Vgl. ders., *Le Pontifical romain au moyen âge*, Bd. II: *Le Pontifical de la Curie romaine du XIIIe siècle* (*Studi e testi* 87), Vatikanstadt 1940. Es wurde dann aufgenommen in das Pontificale des Wilhelmus Durandus, Bischof von Mende am Ende des 13. Jahrhunderts. Vgl. ders., *Le Pontifical romain au moyen âge*, Bd. III: *Le Pontifical de Guillaume Durand* (*Studi e testi* 88), Vatikanstadt 1940. Es diente als Vorbild für die gedruckte Ausgabe durch Burkhard von Strassburg 1485.
- [106] Vgl. G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques...*, Bd. II/1, a.a.O., 419 und 435.
- [107] Vgl. G. Khouri-Sarkis, *Le livre du guide de Yahya ibn Jarîr*, in: *Orient syrien* 12 (1967) 303–318.
- [108] „Die Handauflegung oder Ordination wurde einstmals auch den Diakonissen erteilt. Und deswegen ist ihr Ordo auch in den alten Büchern verzeichnet. Früher bestand eine Notwendigkeit, dass es Diakonissen gab, vor allem wegen der Taufe der Frauen ...“ (zit. bei A.G. Martimort, *Les diaconesses*, a.a.O., 167).
- [109] Scholia in *Concilium Chalcedonense* (PG 137, 441) (zit. bei A.G. Martimort, *Les diaconesses*, a.a.O., 171).
- [110] Can. 45 (ed. A. Werminghoff, *Concilia aevi karolini*, Bd. I, 639).
- [111] Vgl. F. Unterkircher, *Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (817–848)* (*Spicilegium Friburgense* 8), Fribourg 1962.
- [112] Zwischen *De ordinatione abbatissae* und *De benedictione et consecratione virginum* ist *De ordinatione Diaconissae* auf wenige Zeilen reduziert und lautet so: „Diaconissa olim, non tamen ante annum quadragesimum, ordinabatur hoc modo [...]“ Vgl. auch M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, Bd. III (Lib. I, XXI–XXIII) a.a.O., 411.
- [113] Zu diesen Schwankungen vgl. L. Ott, *Das Weihesakrament* (HbDG IV5), Freiburg i.Br. 1964.
- [114] Petrus Lombardus führt in IV Sent. d. 24 den Traktat *De ordinibus ecclesiasticis* ein, der mit Ausnahme weniger Zeilen von Hugo von St. Victor (gest. 1141), Ivo von Chartres (1040–1115) und vom *Decretum Gratiani* übernommen wird; all diese Autoren sind ihrerseits abhängig von *De septem ordinibus ecclesiae* (5.–7. Jh.), einem

der frühesten Traktate der Kirche des Westens (vgl. Isidor von Sevilla), die die Kompetenzen der verschiedenen Stufen der Hierarchie darlegen.

[115] Vgl. Petrus Lombardus, IV Sent. d. 24 c. 14.

[1] Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 24–25; S.th. Suppl. qq. 34–40; ScG IV Kap. 74–77: De art. fidei et Eccl. Sacramentis.

[117] Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 24 q. 2 a. 1 ad 3.

[118] Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 24 q. 2 a. 1 ad 3.

[119] Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 24 q. 2 a. 1 sol. 2.

[120] Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 24 q. 2 a. 1 sol. 2.

[121] Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 24 q. 3 a. 2 sol. 2.

[122] Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 24 q. 3 a. 2 sol. 2.

[123] Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 7 q. 2 ad 1; S.th. III q. 63 a. 3.

[124] Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 24 q. 1 a. 2 sol. 2.

[125] Vgl. Thomas von Aquin, S.th. III q. 67 a. 1.

[126] Was den Episkopat betrifft, neigt er zu der Annahme, er sei „ordo et sacramentum, non quidem praecise distinctum a sacerdotio simplici, sed est unum sacramentum cum ipso, sicut perfectum et imperfectum“: Durandus de S. Porciano, Super Sententias Comm. libri quatuor, Parisii, 1550, lib. IV d. 24 q. 6.

[127] Vgl. Durandus de S. Porciano, Super Sententias Comm. libri quatuor, Parisii, 1550, lib. IV d. 24 q. 2 zu dem, was unter a), b), c) und d) genannt ist.

[128] Durandus de S. Porciano, Super Sententias Comm. libri quatuor, Parisii, 1550, lib. IV d. 24 q. 3.

[129] Vgl. DH 1767; 1776.

[130] Vgl. DH 1765; 1772.

[131] Vgl. DH 1766; 1773.

[132] Vgl. DH 1765.

[133] Vgl. DH 1767; 1774.

[134] Vgl. DH 1776.

[135] Vgl. CT [Concilium Tridentinum] III, 682f. 686. 690; VII/II, 603. 643.

[136] Vgl. K. J. Becker, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt (QD 47), Freiburg 1970, 19–156; J. Freitag, Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens, Innsbruck 1991, 218 ff.

[137] Vgl. Catechismus Romanus, pars II, caput VII, q. 20.

[138] Vgl. F. de Vitoria, Summa sacramentorum, n. 226, Venedig 1579, f. 136 v; D. de Soto, In Sent. IV d. 24 q. 1 a. 4 concl. 5 (633ab).

[139] Vgl. R. Bellarminus, Controversiarum de sacramento ordinis liber unicus, in: Ders., Opera omnia, Bd. V, Paris 1873, 26.

[140] R. Bellarminus, Controversiarum de sacramento ordinis liber unicus, in: Ders., Opera omnia, Bd. V, Paris 1873, 27f.

[141] R. Bellarminus, Controversiarum de sacramento ordinis liber unicus, in: Ders., Opera omnia, Bd. V, Paris 1873, 30.

[142] Vgl. zustimmend: AS II/II, 227f. 314f. 359. 431. 580; Zweifel oder Infragestellung der Sakramentalität des Diakonats: AS II/II, 378. 406. 447f.

[143] „Quod attinet ad Act 6,1–6, inter exegetas non absolute constat viros de quibus ibi agitur diaconis nostris correspondere [...]“: AS III/I, 260.

[144] „De indole sacramentali diaconatus, statutum est, postulantibus pluribus [...] eam in schemate caute indicare, quia in Traditione et Magisterio fundatur. Cf. praeter canonem citatum Tridentini: Pius XII., Const. Apost. Sacramentum Ordinis [DH 3858f.] [...]. Ex altera tamen parte cavetur ne Concilium paucos illos recentes auctores, qui de hac re dubia moventur, condemnare videatur“, ebd.

[145] Vgl. AS III/I, 260–264; AS III/II, 214–218.

[146] Im ursprünglichen Text heißt es „in ministerio episcopi“. Über den Ursprung und die Variationen dieser Formulierung vgl. A. Kerkvoorde, Esquisse d’une théologie du diaconat“, in P. Winniger Y. Congar (Hrsg.), Le diacre dans l’Église et le monde d’aujourd’hui (UnSa 59), Paris 1966, 163–171, der seinerseits bemerkt: „Es wäre nicht richtig ..., sie einer künftigen Theologie des Diakonats zugrunde zu legen.“

[147] Zweideutiger Ausdruck, „nam sacerdotium est ministerium“, in: AS III/VIII, 101.

[148] Die Formulierungen der Statuta werden so interpretiert: „Significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerendum sed ad servitium caritatis in Ecclesia“, ebd.

- [149] „Christus [...] consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt“: LG 28a.
- [150] „Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur“: ebd.
- [151] DH 1765; 1776.
- [152] Vgl. die verschiedenen Verweise auf Trient in den Konzilsdebatten: Manche setzten ministri mit diaconi gleich, obwohl die semantische Äquivalenz nicht gleich die theologische Gleichsetzung rechtfertigt; andere vertraten die Meinung, in Trient sei dogmatisch definiert, dass der Diakonat die dritte Stufe der Hierarchie bilde, eine Wertung, die über das hinauszugehen scheint, was ausgesagt wurde. Vgl. oben Anm. 23 und 30.
- [153] Vgl. AS III/I, 260.
- [154] Vgl. AAS 59 (1967) 698.
- [155] Vgl. AAS 59 (1967), 702.
- [156] Vgl. AAS 64 (1972) 536; 534; 537.
- [157] Vgl. J. Beyer, *Nature et position du sacerdoce*, in: *NRTh* 76 (1954) 356–373; 469–480; Ders., *De diaconatu animadversiones*, in: *Periodica* 69 (1980) 441–460.
- [158] Beyer ist vor allem nicht einverstanden mit der Einschätzung der Zurückhaltung durch G. Philips. Da das Konzil non dogmatice, sed pastoraliter vorgehen wollte, würde auch eine viel explizitere Aussage nicht ipso facto die Verurteilung der gegensätzlichen Meinung implizieren. Der Grund für die Zurückhaltung liegt deshalb, nach Beyer, darin, dass hinsichtlich der Sakramentalität des Diakonats die haesitatio „manifesta et doctrinalis quidem“ ist.
- [159] Nach Beyer hat der Begriff ministri einen allgemeinen Sinn; man wollte dogmatisch aussagen nur, was die protestantische Reformation zurückwies. Die Bedeutung, für die man sich auf Trient beruft, geht oft „ultra eius in Concilio Tridentino pondus et sensum“.
- [160] Der wichtigste Grund für diese Zurückhaltung besteht in der Aussage, „diaconum non ad sacerdotium sed ad ministerium ordinari, atque nihil in hoc ministerio agere diaconum quin et laicus idem facere non possit“.
- [161] „Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, caractere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant“: CIC, can. 1008.
- [162] In den Canones 757; 764; 766; 767 (die Homilie ist „sacerdoti aut diacono“ vorbehalten, während „ad praedicandum“ auch Laien zugelassen werden können); 835; 861; 910; 911; 1003 (die Diakone sind nicht Spender der Krankensalbung, denn „unctionem infirmorum valide administrat omnis et solus sacerdos“: Anwendung des Prinzips, das über den Diakon sagt „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“?); 1079; 1081; 1108; 1168; 1421; 1425; 1428; 1435 (sie können „Richter“ sein, und das ist Teil der Regierungsgewalt oder Jurisdiktion).
- [163] Da an dem Prinzip festgehalten wird, dass pastor proprius und letzlicher moderator der plena cura animarum nur sein kann, wer die Priesterweihe empfangen hat (der sacerdos), ist dies eine notwendige Überlegung. Wir stünden damit vor einem Grenzfall: die Gestalt eines sacerdos (der faktisch nicht parochus ist, obwohl er alle Befugnisse hat) gegenüber der Gestalt eines diaconus (der quasi-parochus ist, da er faktisch die Verantwortung der cura pastoralis hat, wenn auch nicht im ganzen Umfang, weil ihm die sakramentalen Vollmachten bezüglich Eucharistie und Bussakrament fehlen).
- [164] „Specificam configurationem cum Christo, Domino et Servo omnium [...] specificam diaconi identitatem [...] is enim, prout unci ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi Servi“: Ratio, Nr. 5.
- [165] „Prout gradus ordinis sacri, diaconatus characterem imprimit et specificam gratiam sacramentalem communicat [...] signum configurativum distinctivum animae modo indelebili impressum, quod [...] configurat Christo, qui diaconus, ideoque servus omnium, factus est“: Ratio, Nr. 7.
- [166] „Diaconatus in futurum tamquam proprius ac permanens gradus hierarchiae restitui poterit“: LG 29b.
- [167] „Ordo diaconatus ut status vitae permanens restauretur ad normam constitutionis de ecclesia“: AG 16f.
- [168] „Exoptat haec sancta synodus, ut institutum diaconatus permanentis, ubi in desuetudinem venerit, instauretur“: OE 17.
- [169] Vgl. J. Hornef - P. Winninger, *Chronique de la restauration du diaconat (1945–1965)*, in: P. Winninger - Y. Congar (Hg.), *Le diacre dans l'Église*, Paris 1966, 205–222.
- [170] Eine breite Dokumentation theologischer und historischer Untersuchungen wurde in Deutschland herausgegeben von K. Rahner H. Vorgrimler, *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg i. Br. 1962.
- [171] Vgl. J. Hornef - P. Winninger, *Chronique, Chronique de la restauration du diaconat (1945–1965)*, in: P. Winninger - Y. Congar (Hg.), *Le diacre dans l'Église*, Paris 1966, 207–208.

- [172] Yves Congar zum Beispiel untersucht den Einfluss der Theologie des Volkes Gottes und der Ontologie der Gnade auf eine erneuerte Auffassung der Dienstämter, die die Möglichkeit der Wiederherstellung des Diakonats eröffnen würde. Vgl. Y. Congar, *Le Diaconat dans la théologie des ministères*, in: P. Winninger - Y. Congar (Hg.), *Le diacre dans l'Église*, Paris 1966, bes. 126f.
- [173] Das Konzil hat das erste Schema von *De Ecclesia* seit der 31. Generalkongregation vom 1. Dezember 1962 bis zur 36. Generalkongregation vom 7. Dezember 1962 diskutiert.
- [174] Joseph Cardinal Bueno y Monreal (31. GK, 1. Dezember 1962), in: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II (=AS) I/IV*, 131. Bischof Raphael Rabban stellte die Frage, warum das Schema „*de duobus gradibus ordinis, de episcopatu scilicet et de sacerdotio*“ handle, und nicht vom Diakonats, „*qui ad ordinem pertinet*“: ebd., 236.
- [175] Vgl. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Il primo periodo: 1962–1963*, Rom 1968, 337; 410; 413; 494; 498; 501; 536.
- [176] Das Konzil diskutierte das Kapitel über die hierarchische Struktur der Kirche vom 4. bis 30. Oktober 1963.
- [177] Julius Kardinal Döpfner (42. GK, 7. Oktober 1963), in: *AS II/II*, 227–230.
- [178] Joannes Cardinal Landázuri Ricketts (43. GK, 8. Oktober 1963), ebd., 314–317.
- [179] Leo Joseph Cardinal Suenens (43. GK, 8. Oktober 1963), ebd., 317–320.
- [180] Vgl. Bischof Franciscus Seper (44. GK, 9. Oktober 1963), ebd., 359; Bischof Bernardus Yago (45. GK, 10. Oktober 1963), ebd., 406; Bischof Joseph Clemens Maurer (45. GK, schriftliche Eingabe), ebd., 412; und Bischof Paul Yü Pin (45. GK), ebd., 431.
- [181] Vgl. Paul Cardinal Richaud (44. GK, 9. Oktober 1963), ebd., 346–347; Bischof Bernardus Yago, ebd., 406.
- [182] Bischof F. Seper, ebd., 359.
- [183] Cardinal Landázuri Ricketts, ebd., 315; Kardinal Döpfner, ebd., 229.
- [184] Vgl. Bischof J. Maurer, ebd., 411; Bischof Emmanuel Talamás Camandari (46. GK, 11. Oktober 1963), ebd., 450, und Bischof George Kémére (47. GK, 14. Oktober 1963), ebd., 534.
- [185] Vgl. Kardinal Döpfner, ebd., 227; Cardinal Landázuri Ricketts, ebd., 314.
- [186] Vgl. Cardinal Suenens, ebd., 317; Bischof Jozyf Slipyj (46. GK, 10. Oktober 1963), ebd., 445.
- [187] Kardinal Döpfner, ebd., 227.
- [188] Vgl. Bischof Armandus Fares (47. GK, 14. Oktober 1963), ebd., 530–531; Bischof Narcissus Jubany Arnau (48. GK, 15. Oktober 1963), ebd., 580; Bischof J. Maurer, ebd., 411.
- [189] Cardinal Landázuri Ricketts, ebd., 314–315; Cardinal Suenens, ebd., 318; Bischof F. Seper, ebd., 319.
- [190] Bischof P. Yü Pin, in: *AS II/II*, 431.
- [191] Bischof B. Yago, ebd., 407.
- [192] Bischof J. Maurer, ebd., 410.
- [193] P. Anicetus Fernández, *OP* (45. GK, 10. Oktober 1963), ebd., 424; Bischof Joseph Drzazga (49. GK, 16. Oktober 1963), ebd., 624.
- [194] Bischof Franciscus Franic (44. GK, 10. Oktober 1963), ebd., 378; Bischof Dinus Romoli (48. GK, 15. Oktober 1963), ebd., 598; Bischof Petrus Cule (47. GK, 14. Oktober 1963), ebd., 518.
- [195] Bischof Joseph Carraro, ebd., 525–526.
- [196] Cardinal Spellman, ebd., 83; P. A. Fernandez, ebd., 424; Bischof Victorius Costantini, ebd., 447.
- [197] Am 15. September 1964 verlas Bischof Aloysius Eduardo Henriquez Jimenez die *relatio*, die den Text der Theologischen Kommission über den Presbyterat und den Diakonats erläuterte, bevor die Väter zur Abstimmung über das Kapitel über die Hierarchie von LG schritten. Zur Erläuterung des Textes sagte er, dass Bischöfe, Priester und Diakone auf unterschiedliche Weisen und auf verschiedenen Stufen an der Vollmacht der Kirche teilhaben. Wie Trient, lehre der Text, dass der Diakonats zur heiligen Hierarchie gehöre, deren unterste Stufe er einnehme. Geweiht für den Dienst und nicht für das Priestertum, haben die Diakone die sakramentale Gnade erhalten und sind beauftragt zum dreifachen Dienst der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit. Der Diakonats könne auch verheirateten Männern übertragen werden. Vgl. *AS III/II*, 211–218. Bischof Franciscus Franic legte die Gegenposition dar: ebd., 193–201.
- [198] K. Rahner, *L'enseignement de Vatican II sur le diaconat et sa restauration*, in: P. Winninger - Y. Congar (Hg.), *Le diacre dans l'Église*, Paris 1966, 227.
- [199] Vgl. A. Borrás - B. Pottier, *La grâce du diaconat*, Brüssel 1998, 22–40.
- [200] Vgl. A. Kerkvoorde, *Esquisse d'une Théologie du diaconat*, in: P. Winninger - Y. Congar (Hg.), *Le diacre dans l'Église*, Paris 1966, 157–171.
- [201] A. Borrás - B. Pottier, *La grâce du diaconat*, Brüssel 1998, 20.
- [202] Vgl. A. Kerkvoorde, *Esquisse d'une Théologie du diaconat*, in: P. Winninger - Y. Congar (Hg.), *Le diacre dans l'Église*, Paris 1966, 155f.

- [203] Diese Informationen und ihre Interpretation wurden uns freundlicherweise anlässlich der Sitzung der Kommission im Herbst 1999 von Prof. Enrico Nenna, Ufficio Centrale di Statistica della Chiesa, Segretaria di Stato, zur Verfügung gestellt.
- [204] Wenn man die Zahl der Priester und der Diakone auf den verschiedenen Kontinenten vergleicht, findet man die gleichen Unterschiede wie oben. Während in ganz Amerika 7,4 Priester auf einen Diakon kommen (vor allem aufgrund der grossen Zahl von Diakonen in Nord-Amerika), kommen in Asien auf jeden Diakon 336 Priester. In Afrika kommen 87 Priester auf jeden ständigen Diakon, in Europa 27 und in Ozeanien 31. Das relative Gewicht der Diakone im Gesamt des ordinierten Amtes variiert also stark je nach Region.
- [205] Eine weitere Informationsquelle bietet die Liste der Länder, in denen es zahlreiche ständige Diakone gibt: USA (11.589), Deutschland (1.918), Italien (1.845), Frankreich (1.222), Kanada (824), Brasilien (826).
- [206] Vgl. H. Legrand, *Le diaconat dans sa relation à la théologie de l'Église et aux ministères. Réception et devenir du diaconat depuis Vatican II*, in: A. Haquin - Ph. Weber (Hg.), *Diaconat, 21e siècle*, Bruxelles-Paris-Montréal 1997, 13–14.
- [207] Zum Folgenden vgl. J. Kabasu Bamba, *Diacres permanents ou catéchistes au Congo-Kinshasa*, Ottawa 1999, hektographierter Text, 304 S.
- [208] Der Autor zitiert hier W. Van Bekkum, Eugène D'Souza (Indien), J. F. Cornelis (Élisabethville) und für die Zeit der Konzilvorbereitung die (grösstenteils europäischen) Ordinarien des Kongo und von Ruanda: ebd., 190.
- [209] AG 17a. Man kann hier an die Wortmeldungen von Bischof B. Yago und Bischof Paul Yü Pin denken, die weiter oben erwähnt sind.
- [210] Vgl. J. Kabasu Bamba, *Diacres permanents ou catéchistes au Congo-Kinshasa*, Ottawa 1999, hektographierter Text, 195, der sich bezieht auf: M. Singleton, *Les nouvelles formes de ministère en Afrique*, in: *Pro Mundi Vita* 50 (1974) 33.
- [211] Der Erzbischof von Santiago de Chile berichtet über die Einwände von Priestern: „Dicen por ejemplo que el Diaconado es un compromiso innecesario, ya que sus funciones las pueden cumplir laicos y laicas ad tempus: si resulta se les prorroga el mandato, de lo contrario, no se les renueva“, in: C. Oviedo Cavada, *La promoción del diaconado permanente*, in: *Iglesia de Santiago (Chile)*, Nr. 24 (September 1992) 25.
- [212] Vgl. dazu einen langen Text, veröffentlicht von der Diözese San Cristobal de Las Casas, *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*, 1999, 172S.
- [213] Je nach Land gibt es für diese Mitarbeiter unterschiedliche Bezeichnungen: „ständige Pastoralarbeiter“, „Pastoralarbeiter oder Animateure“, „Pastoralhelfer“, „Laienmitarbeiter“, „Pfarrhilfen“, „Pfarr-assistenten“, „Pastoralassistenten“; vgl. A. Borrás, *Des laïcs en responsabilité pastorale?*, Paris 1998.
- [214] NCCB, *National Study of the Diaconate. Summary Report*, in: *Origins* 25 (1996) n. 30.
- [215] Vgl. zum Beispiel P. Maskens, *Une enquête sur les diacres francophones de Belgique*, in: A. Haquin - Ph. Weber (Hg.), *Diaconat, 21e siècle*, a.a.O., 217–232.
- [216] So B. Sesboüé, *Quelle est l'identité ministérielle du diacre?*, in: *L'Église à venir*, Paris 1999, 255–257.
- [217] Vgl. zum Beispiel den Text der Kongregation für den Klerus *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium* (22. Februar 1998) 22, in: *AAS* 90 (1998) 889.
- [218] Kongregation für den Klerus *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium* (22. Februar 1998) 39, in: *AAS* 90 (1998) 900. Der Text fügt im folgenden Abschnitt (Nr. 40) hinzu: „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.“
- [219] Vgl. Kongregation für das Katholische Bildungswesen, *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium* 9: „Das munus regendi schliesslich vollzieht sich im Einsatz für die Werke der Nächstenliebe und der Hilfeleistung sowie in der Belegung von Gemeinden oder Bereichen des kirchlichen Lebens besonders im Hinblick auf die Nächstenliebe. Es ist dies der Dienst, der am ausgeprägtesten den Diakon kennzeichnet“ (unsere Hervorhebung), in: *AAS* 90 (1998) 848.
- [220] „Es ist nicht die Frau, die geweiht wird, aber dennoch verpflichtet die dem Diakon auferlegte Sendung das Paar, sich in gewisser Weise im Blick auf dieses Dienstant neu zu bestimmen“, in: M. Cacouet - B. Viole, *Les diâcres*, zitiert in einem Dokument der Reflexion über die Rolle der Frau des Diakons, Québec 1993. Aus diesem Grund ist in mehreren Ländern die Frau in die Ausbildung ihres Mannes eingebunden und nimmt mit ihm an Fortbildungsveranstaltungen teil.
- [221] Mitteilung der Kommission für den Klerus der französischen Bischofskonferenz, zit. bei F. Deniau, *Mille diâcres en France*, in: *Etudes* 383, 5 (1995) 526.
- [222] Mitteilung der Kommission für den Klerus der französischen Bischofskonferenz, zit. bei F. Deniau, *Mille diâcres en France*, in: *Etudes* 383, 5 (1995) 527. Dieser Kurs der Bischöfe wurde 1996 anlässlich ihrer Versammlung in Lourdes bekräftigt, als sie den Wunsch aussprachen, „das Bild, das die Diakone abgeben, soll

nicht sein, dass sie die Priester vertreten, sondern dass sie mit ihnen zusammen das Sakrament der Weihe ausüben“: *Points d’attention...*, in: DC 2149 (1996) 1012–1013.

[223] J. G. Mesa Angulo, *Aportes para visualizar un horizonte pastoral para el diaconado permanente en América Latina, hacia el tercer milenio*, in: CELAM, I Congreso de diaconado permanente, Lima, August 1998. Arbeitspapier.

[224] Vom Kirchenrecht wird eine bestimmte Anzahl von Aufgaben offensichtlich dem Diakon vorbehalten, aber diese erschöpfen nicht die gesamte Tätigkeit des Diakons.

[225] Unsere Hervorhebung.

[226] R. Pagé, *Diaconat permanent et diversité des ministères. Perspectives du Droit Canonique*, Montréal 1998, 61.

[227] V. Gerardi, *El diaconado en la Iglesia*, in: CELAM, I Congreso de diaconado permanente, Lima August 1998, 8, wo auf den Ersten Internationalen Kongress Bezug genommen wird, der 1977 in Turin stattfand.

[228] Vgl. AAS 59 (1967) 697–704; AAS 60 (1968) 369–373; AAS 64 (1973) 534–540; *Codex Iuris Canonici*, Vatikanstadt 1983; *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Vatikanstadt 1997.

[229] Dies gilt auch für die beiden neueren Dokumente der Orientierung: *Congregatio de Institutione Catholica - Congregatio pro Clericis, Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium. Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium*, Vatikanstadt 1998. Nach Kardinal Pio Laghi ist die *Ratio fundamentalis* ein Dokument „vor allem pädagogischer und nicht lehrmässiger Art“, und nach Kardinal Darío Castrillón, ist die Intention des Directorium, „praktische Linien vorzulegen“, in: *Oss. Rom.*, 11. März 1998, 6–7.

[230] „Christus, ‚sedens ad dexteram Patris‘ et Spiritum Sanctum in Suum effundens corpus, quod est Ecclesia, iam operatur per sacramenta a Se instituta ad Suam gratiam communicandam [...]. Efficaciter gratiam efficiunt quam significant propter Christi actionem et per Spiritus Sancti virtutem“: CCE, Nr. 1084.

[231] „Sunt efficacia quia in eis Ipse Christus operatur: Ipse est qui baptizat, Ipse est qui in Suis agit sacramentis ut gratiam communicet quam sacramentum significat [...]. Hic est sensus affirmationis Ecclesiae: sacramenta agunt ex opere operato [...], i. e., virtute salvifici operis Christi, semel pro semper adimpleti“: CCE, Nr. 1127f.

[232] Vgl. CCE, Nr. 1536: „Ordo est sacramentum per quod missio a Christo Ipsius Apostolis concredita exerceri pergit in Ecclesia usque ad finem temporum: est igitur ministerii apostolici sacramentum. Tres implicat gradus: Episcopatum, presbyteratum et diaconatum.“

[233] Zur Anwendung des Passus über die Fusswaschung auf die Diakone vgl. *Didaskalia XVI*, 13 (tr. F. Nau, Paris, 1912, 135f.) und H. Wasserschleben, *Die irische Canonessammlung*, Leipzig 1885, 26: „Diaconus [fuit] Christus, quando lavit pedes discipulorum“; vgl. K. Rahner - H. Vorgrimler, *Diaconia in Christo*, Freiburg 1962, 104. Neulich hat W. Kasper vorgeschlagen, in der Fusswaschung und in den Worten Jesu Joh 13,15 „die Stiftung des Diakonats“ zu sehen: Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft, in: *Diaconia in Christo* 32 (1997) Nr. 3–4, 22. *Didaskalia III*, 13 zitiert den ganzen Passus Mk 10,43–45 mit Bezug auf die Diakone. Ignatius von Antiochien sagt, den Diakonen sei „der Dienst Jesu Christi“ (*Ad Magn.* 6, 1) anvertraut, und Polykarp ermahnt sie, in der Wahrheit des Herrn zu wandeln, der sich zum „diakonos“ aller gemacht habe (*Phil* 5,2).

[234] Die gegenwärtige exegetische Diskussion über die Einschätzung von Apg 6,1–6 als Ursprung des Diakonats geht auf die patristischen Texte zurück: Irenäus von Lyon (2. Jh.) (*Adv. haer.* I, 26, 3; III 10) sieht in der Ordination der „Sieben“ den Beginn des Diakonats; Johannes Chrysostomus sieht (um 400, *In Acta Apost.* 14, 3 [PG 60, 115f.]) die „Sieben“ nicht als Diakone, aber er interpretiert ihre Beauftragung als Ordination und Teilhabe an der apostolischen Sendung. Letzteres wird von der Synode *In Trullo II* (692), die für die orthodoxe Kirche den Rang eines Ökumenischen Konzils hat, übernommen; vgl. *Conc. Quinisextum*, can. 16 (*Mansi* 11, 949; ed. Ioannou, I/1, 132–134).

[235] Die Differenzierung in drei Stufen erscheint klar in nachapostolischer Zeit, zum ersten Mal vielleicht bei Ignatius von Antiochien, *Ad Trall.* 3, 1. Zum Problem vgl. E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 1994; E. Cattaneo, *I ministeri della Chiesa antica. Texte patristici dei primi tre secoli*, Mailand 1997.

[236] „Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur“: LG 28a; mit Bezugnahmen auf Trient, DH 1765 („[...] in Ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines [...] ab ipso Ecclesiae initio [...]“) und ebd., 1776 („[...] hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris [...]“).

[237] „Non tamquam merus ad sacerdotium gradus est existimandus, sed indelebile suo caractere ac praecipua sua gratia insignis ita locupletatur, ut qui ad ipsum vocentur, ii mysteriis Christi et Ecclesiae stabilius inservire possint“: Paul VI., *Sacrum diaconatus*, in: AAS 59 (1967) 698. „Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali, participant. Ordinis sacramentum eos signat sigillo (‚character‘) quod nemo delere potest et quod eos configurat Christo qui factus est ‚diaconus‘, id est, omnium minister“: CCE, Nr. 1570. „Prout gradus Ordinis sacri, diaconatus characterem imprimit et specificam gratiam sacramentalem communicat. Character diaconalis est signum

configurativum-distinctivum animae modo indelebili impressum [...]“: Ratio fundamentalis, Nr. 7. Insofern der can. 1008 des CIC sich auch auf den Diakonat bezieht, bejaht er auch für diesen das unteilbare Prägema.

[238] „Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest: merito sancta Synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt, Novi Testamenti sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laicos effici posse, si verbi Dei ministerium non exercent“: Konzil von Trient (DH 1767).

[239] Vgl. Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 7 q. 2 ad 1; Thomas von Aquin, S.th III, q. 63 a. 3.

[240] Obwohl das Directorium die Lehre vom „Prägema“ nicht explizit anführt, führt es bezüglich des Diakonats aus (Nr. 21): „Sacra Ordinatio, semel valide recepta, numquam evanescit. Amissio tamen status clericalis fit iuxta normas iure canonico statutas.“

[241] Das Directorium (Nr. 28) spricht vom „wesentlichen Unterschied“, der zwischen dem Dienst des Diakons am Altar und jedem anderen liturgischen Dienst besteht; aber es verweist nicht auf LG 10, sondern auf LG 29: „Constat eius diaconiam apud altare, quatenus a sacramento Ordinis effectam, essentialiter differre a quolibet ministerio liturgico, quod pastores committere possint christifidelibus non ordinatis. Ministerium liturgicum diaconi pariter differt ab ipso ministerio sacerdotali.“

[242] „[...] gratia sacramentali roborati“: LG 29a; „[...] gratiam sacramentalem diaconatus [...]“: AG 16f

[243] „Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis diaconi, qui mysteriis Christi et Ecclesiae servientes [...]“: LG 41d.

[244] „[...] Diaconatus permanens [...] signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare“, in: Paul VI., Ad paschendum, in: AAS 64 (1972) 536.

[245] Mit Bezug auf LG 41 und AG 16 heißt es im CCE, Nr. 1570: „Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali, participant. Ordinis sacramentum eos signat sigillo („character“) quod nemo delere potest et quod eos configurat Christo qui factus est ‚diaconus‘, id est, omnium minister“. Die Ratio (Nr. 5. 7) verbindet die Gleichgestaltung mit der Ausgießung des Heiligen Geistes und bestimmt sie näher als Angleichung an Christus, den Diener aller: „Diaconatus confertur per peculiarem effusionem Spiritus (ordinatio), quae in recipientis persona specificam efficit configurationem cum Christo, Domino et Servo omnium [...] is [diaconus] enim, prout unicus ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi servi [...]. Character diaconalis est signum configurativum-distinctivum animae modo indelebili impressum, quod sacro ordine auctos configurat Christo [...].“

[246] Die Sakramentalität des Episkopats bringt mit sich, dass „Episcopi, eminenti ac adspectabili modo, ipsius Christi Magistri, Pastoris et Pontificis partes sustineant et in Eius persona agant“: LG 21b; in anderen Abschnitten werden analoge Formulierungen gebraucht wie: „Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolata“: LG 25a; „potestas qua, nomine Christi personaliter funguntur“: LG 27a; „munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi“: AA 2b; „oves suas in nomine Domini pascunt“: CD 11b.

[247] In LG 10b wird, anlässlich der Unterscheidung dem Wesen nach zwischen gemeinsamem Priestertum der Gläubigen und Priestertum des Dienstes, von letzterem gesagt, dass es „potestate sacra, qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert“; LG 28a wiederum sagt von den Priestern „suum verum munus sacrum maxime exercent in eucharistico cultu vel synaxi, qua in persona Christi agentes [...] unicum sacrificium [...] repraesentant“; dem entspricht die Aussage von PO 13b „praesertim in sacrificio Missae, presbyteri personam specialiter gerunt Christi“.

[248] Die Verbindung von „in persona Christi“ mit der priesterlichen Exklusivität hinsichtlich der Konsekration der Eucharistie wird in den nachkonziliaren Dokumenten hervorgehoben: Die Synode von 1971 sagt „solus sacerdos in persona Christi agere valet ad praesidendum et perficiendum sacrificale convivium“ (Ench. Vat. IV, 1166); das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre Sacerdotium ministeriale von 1983 betont „munus tam grave conficiendi mysterium eucharisticum adimplere valeant [episcopi et presbyteri] [...] ut ipsi [...] non communitatis mandato, sed agant in persona Christi“, in: AAS 75 (1983) 1006; und das wird aufgenommen in den CIC von 1983: „Minister, qui in persona Christi sacramentum Eucharistiae conficere valet, est solus sacerdos valide ordinatus“: can. 900, 1.

[249] „Presbyteri, unctione Spiritus Sancti, speciali character signantur et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant“: PO 2c; der entsprechende Ausdruck von PO 12a weist in die gleiche Richtung: „[...] omnis sacerdos, suo modo, ipsius Christi personam gerat“. Die Gesamtheit des presbyteralen Dienstamtes ist enthalten in den Verweisen von AG 39a („Presbyteri personam Christi gerunt [...] in triplici sacro munere [...]“) und LG 37a („[...] illos, qui ratione sacri sui muneris personam Christi gerunt“); in SC 33a wird dies konkretisiert im Vorsitz der eucharistischen Feier: „Immo preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi praestet, [...] dicuntur“. Nachkonziliare Dokumente: In Evangelii nuntiandi wendet Paul VI. die Formulierung auf den Diener der Verkündigung an: „Cum Episcopis in ministerium evangelizationis consociantur [...], ii qui per sacerdotalem ordinationem personam Christi gerunt“: EN, Nr. 67, in: Ench. Vat. V, 1683; Johannes Paul II. gebraucht sie mit Bezug auf den Dienst der Versöhnung im Bussakrament: „Sacerdos, Paenitentiae minister [...] agit in persona

Christi“: Reconc. et Paenit. (1984), Nr. 29; nach Pastores dabo vobis (1992) repräsentiert der Priester Christus, das Haupt, den Hirten und Bräutigam der Kirche: „[...] connectuntur cum ‚consecratione‘, quae eorum propria est eosque ad Christum, Ecclesiae Caput et Pastorem configurat; vel cum ‚missione‘ vel ministerio presbyterorum proprio, quod eos habiles efficit et instruit ut fiant ‚Christi Sacerdotis aeterni viva instrumenta‘ et ad agendum provehit ‚Ipsius Christi nomine et persona‘ [...]“: Nr. 20; „Presbyter, per sacramentalem hanc consecrationem, configuratur Christo Iesu quatenus Capiti et Pastori Ecclesiae [...]“: Nr. 21; „Sacerdos ergo advocatur ut sit imago vivens Iesu Christi, Ecclesiae sponsi: remanet ipse quidem semper communitatis pars [...], sed vi eiusdem configurationis ad Christum Caput et Pastorem, ipse presbyter positus est in eiusmodi relatione sponsali erga propriam communitatem“: Nr. 22.

[250] Der CIC von 1983 wendet die Formulierung auf das gesamte Sakrament der Weihe an und damit folglich auch auf den Diakonats: „Sacramento ordinis [...] consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplendi, Dei populum pascant. Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus“: can. 1008–1009. In einer Ansprache von Johannes Paul II. findet sich der Gedanke der Personifikation, aber angewandt auf Christus, den Diener: vgl. unten Anm. 27. Das Directorium von 1998 zieht die Formulierung „im Namen Christi“ vor im Hinblick auf das eucharistische Dienstamt des Diakons („nomine ipsius Christi, inservit ad Ecclesiam participem reddendam fructuum sacrificii sui“: Nr. 28) wie auch mit Bezug auf die Diakonie der Liebestätigkeit („Vi sacramenti Ordinis diaconus [...] munera pastoralia participat [...] quae participatio, utpote per sacramentum peracta, efficit ut diaconi Populum Dei inserviant nomine Christi“: Nr. 37).

[251] „Ab eo [Christo] Episcopi et presbyteri missionem et facultatem (‚sacram potestatem‘) agendi in persona Christi Capitis accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in ‚diakonia liturgiae, verbi et caritatis [...]“: CCE, Nr. 875.

[252] „Per ordinationem recipitur capacitas agendi tamquam Christi legatus, Capitis Ecclesiae [...]“: CCE, Nr. 1581; „[...] sacramento ordinis, cuius munus est, nomine et in persona Christi Capitis, in communitate servire“: CCE, Nr. 1591; „In ecclesiali ministri ordinati servitio, Ipse Christus, Ecclesiae suae est praesens, quatenus Caput Sui corporis [...]“: CCE, Nr. 1548.

[253] „Per ministerium ordinatum, praesertim Episcoporum et presbyterorum, praesentia Christi, tamquam Capitis Ecclesiae, in communitate credentium, visibilis fit“: CCE, Nr. 1549.

[254] Die Ratio fundamentalis etwa betont die gleichzeitige Gleichgestaltung des Diakons „cum Christo, Domino et Servo omnium“ und sieht darin ein „specificum signum sacramentale Christi Servi“: Nr. 5. Johannes Paul II. hat seinerseits (am 16. März 1985) bekräftigt: „Il diacono nel suo grado personifica Cristo servo del Padre, partecipando alla triplice funzione del sacramento dell’Ordine“, in: Insegnamenti VIII/1, 649.

[255] Der Text des hl. Polykarp Ad Phil. 5, 2 (ed. Funk, I, 300), den sowohl LG 29a als auch die Ratio (Nr. 5) auf die Diakone anwenden, betrachtet Christus als Herrn und Diener (minister): „Misericordes, seduli, incedentes iuxta veritatem Domini, qui omnium minister factus est“.

[256] Hinsichtlich der Bischöfe erklärt LG 24a: „Munus autem illud, quod Dominus pastoribus populi sui commisit, verum est servitium quod in sacris Litteris diakonia seu ministerium significanter nuncupatur“ (vgl. Apg 1,17.25; 21,19; Röm 11,13; 1 Tim 1,12).

[257] Vgl. Pastores dabo vobis, Nr. 21: „Christus est Ecclesiae Caput, sui scilicet Corporis. ‚Caput‘ est eo modo quidem novo et sibi proprio modo, ‚servum‘ scilicet significandi, prout ab Ipsius verbis evincitur (Mk 10,45) [...]. Quod servitium seu ‚ministerium‘ plenitudinem sui attingit per mortem in cruce acceptam, id est per totale sui donum, in humilitate et amore (Ph 2,7–8) [...]. Auctoritas autem Christi Iesu Capitis eadem est ac Ipsius servitium, donum, totalis deditio, humilis atque dilectionis plena, erga Ecclesiam. Idque in perfecta erga Patrem obedientia. Ille enim, unicus verusque est afflicto et dolens Domini Servus, idemque Sacerdos et Hostia seu Victima“.

[258] Der CCE (Nr. 876) sagt: „Intrinsece coniuncta naturae sacramentali ministerii ecclesialis est eius indoles servitii. Ministri etenim, prorsus dependentes a Christo qui missionem praebet et auctoritatem, vere sunt ‚servi Christi‘ ad imaginem Christi qui libere propter nos ‚formam servi‘ (Ph 2,7) accepit. Quia verbum et gratia quorum sunt ministri, eorum non sunt, sed Christi qui illa eis pro aliis concredidit, ipsi libere omnium fient servi“.

[259] „Iuvat enim viros, qui ministerio vere diaconali fungantur [...] per impositionem manuum inde ab Apostolis traditam corroborari et altari arctius coniungi, ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius expleant“: AG 16f.

[260] Das II. Vatikanum verwendet nicht den Ausdruck „potestas iurisdictionis“ und spricht nur PO 2b von der „sacra ordinis potestas“. Die Nota explicativa (Nr. 2) zu LG hält mit Bezug auf die Bischofsweihe fest: „In consecratione datur ontologica participatio sacrorum munerum, ut indubie constat ex Traditione, etiam liturgica. Consulto adhibetur vocabulum munerum, non vero potestatum, quia haec ultima vox de potestate ad actum expedita intelligi posset. Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet canonica seu iuridica determinatio per auctoritatem hierarchicam. Quae determinatio potestatis consistere potest in concessione particularis officii vel in assignatione subditorum, et datur iuxta normas a suprema auctoritate adprobatas. Huiusmodi ulterior norma ex natura rei requiritur, quia agitur de muneribus quae a pluribus subiectis, hierarchice

ex voluntate Christi cooperantibus, exerceri debent“. Zu den verschiedenen Interpretationen der „potestas sacra“ vgl. P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra-Potestas Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973, 38f.; A. Celegnin, Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari, Brescia 1987.

[261] Der CIC (can. 966) unterscheidet zwischen „potestas ordinis“ und „facultas eandem exercendi“.

[262] „Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur“: LG 21b. Die Relatio versteht den schliesslich verwendeten Ausdruck (plenitudo sacramenti) als „totalitas omnis partes includens“ [AS III/I, 238]. LG 41b sieht die Bischöfe als „ad imaginem summi et aeterni Sacerdotis, Pastoris et Episcopi [...] ad plenitudinem sacerdotii electi“.

[263] „Presbyteri, quamvis pontificatus apicem non habeant et in exercenda sua potestate ab Episcopis pendeant, cum eis tamen sacerdotali honore coniuncti sunt et vi sacramenti Ordinis, ad imaginem Christi, summi atque aeterni Sacerdotis [...] consecrantur, ut veri sacerdotes Novi Testamenti. Muneris unici Mediatoris Christi (1 Tim 2,5) participes in suo gradu ministerii [...] Presbyteris, ordinis Episcopalis providi cooperatores eiusque adiutorium [...]“: LG 28.

[264] Vgl. mehrere Hinweise in L. Ott, Das Weihesakrament (HbDG IV5), Freiburg 1969. Das Konzil von Trient (vgl. DH 1763–1778) spricht vom „Sakrament der Weihe“ unter der Voraussetzung seiner Einheit, wie im Fall der Taufe und der Firmung (vgl. DH 1767).

[265] „Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo episcopi, presbyteri, diaconi vocantur“: LG 28a.

[266] Vgl. STh III, Suppl. q. 37 a. 2 Resp.: „[...] distinctio ordinis est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam. Quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum [...]“.

[267] Vgl. LG 10b: „sacerdotium ministeriale seu hierarchicum“; der CCE stellt die Lehre vom kirchlichen Amt, die in Nr. 874–896 dargelegt wird, unter den Titel „Hierarchica Ecclesiae constitutio“.

[268] „In gradu inferiori hierarchiae sistunt diaconi“: LG 29a. Mit der Aufhebung der übrigen Stufen ist seit Ministeria quaedam (1972) der Diakonat faktisch die unterste Stufe geworden.

[269] Im Directorium (Nr. 8) wird ausdrücklich von der „Teilhabe“ am Bischofsamt gesprochen: „Fundamentum obligationis consistit in ipsa participatione ministerii episcopalis, quae per sacramentum Ordinis et missionem canonicam confertur“. Weiter unten (Nr. 11) wird gewarnt vor der möglichen Beeinträchtigung der „relatio directa et immediata, quam quilibet diaconus cum proprio episcopo habere debet“.

[270] Vgl. M. Andrieu, La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du Moyen Âge, in: Rev Sc Rel 21 (1947) 90–120.

[271] Hinsichtlich der Beziehung zu den Bischöfen spricht die Ratio fundamentalis (1998), Nr. 8, von einer „Abhängigkeit“ in der Ausübung der Vollmacht; hinsichtlich der Beziehung zu den Priestern spricht sie von einem „besonderen“ Verhältnis: „Diaconi, cum ecclesiasticum ministerium in inferiore gradu participant, in sua potestate exercenda necessario ex Episcopis pendent prout plenitudinem sacramenti habentibus. Praeterea, necessitudinem peculiarem cum presbyteris ineunt, quippe in communione quorum ad populum Dei serviendum sunt vocati“.

[272] „[...] [Diaconi] Populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt“: LG 29a. Das Motu proprio Sacrum diaconatus (Nr. 23), das die Konzilsentscheidungen umsetzt, betont die Unterordnung unter die Autorität des Bischofs und des Priesters: „Quae omnia munera in perfecta cum episcopo eiusque presbyterio communione exsequenda sunt, videlicet sub auctoritate episcopi et presbyteri, qui eo loci fidelium curae praesunt“. Im Caeremoniale Episcoporum... (Typ. Pol. Vat., 1985, n. 24) heisst es zu den Diakonen: „Spiritus Sancti dono roborati, Episcopo eiusque presbyterio adiumentum praestant in ministerio verbi, altaris et caritatis“.

[273] Die Diakone können nicht Mitglieder des Priesterrates sein (vgl. LG 28; CD 27; PO 7; CIC, can. 495, 1). Das wird bekräftigt vom Directorium, Nr. 42: „Nequeunt tamen esse membra consilii presbyteralis, quia ipsum exclusive presbyterium repraesentat“.

[274] Das Directorium von 1998 (Nr. 6) erinnert an die „sakramentale Brüderlichkeit“, die die Diakone vereint, an die Bedeutung der Bindungen der Liebe, des Gebetes, der Einheit, der Zusammenarbeit, der Angemessenheit gemeinsamer Treffen, aber es sagt nichts zu einem möglichen kollegialen „ordo diaconorum“ und warnt vor den Risiken des „Korporatismus“, der in der Vergangenheit zum Verschwinden des ständigen Diakonats mit beigetragen hat: „Diaconi, vi ordinis accepti, fraternitate sacramentali inter se uniti sunt [...]. Praestat ut diaconi, consentiente Episcopo et ipso Episcopo praesente aut eius delegato, statutis temporibus congregentur [...]. Ad Episcopum loci spectat diaconos in dioecesi operantes spiritum communionis alere, evitando ne ille ‚corporativismus‘ efformetur, qui praeteritis saeculis tantopere ad diaconatum permanentem evanesendum influxit“.

- [275] „Specifica vocatio diaconi permanentis stabilitatem in hoc ordine supponit. Fortuitus igitur transitus ad presbyteratum diaconorum permanentium, non uxorum vel viduorum, rarissima exceptio semper erit, quae admitti non poterit, nisi graves et speciales rationes id suadeant“: Directorium, Nr. 5.
- [276] LG 29a verweist auf die Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae, III, 2 [ed. Funk, Didaskalia II, 103]; Statuta Eccl. ant. 37–41 [Mansi 3, 954] (richtig handelt es sich um Stat. Eccl. ant. 4 [Mansi 3, 951]). Der Text der Statuta 92 (4) [CChr SL 148, 181] lautet: „Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur“.
- [277] Vgl. Pontificale Romano Germanicum (950), Bd. 1, Vatikanstadt 1963, 24. Im geltenden Pontificale Romanum (ed. typ. 1968, 1989) finden sich die folgenden Aussagen: „Die Sendung des Diakons ist eine Hilfe für den Bischof und seine Priester (episcopo eiusque presbyterio adiumentum) im Dienst des Wortes, des Altars und der Liebestätigkeit“ (Eröffnungswort des Bischofs); der Diakon ist geweiht „zum Dienst der Kirche (ad ministerium Ecclesiae)“ und „zur Hilfe des Priesterstandes (in adiutorium ordinis sacerdotalis)“ (Frage des Bischofs an die Geweihten). Im Weihegebet wird daran erinnert, dass die Apostel „sieben bewährte Männer“ bestellten, die „ihre Helfer für den täglichen Dienst“ sein sollten. Es ist zu beachten, dass an den Priester die Frage gerichtet wird, ob er „Priester werden will, Mitarbeiter der Bischöfe im Priestertum, um dem Volk Gottes zu dienen und es zu leiten unter der Führung des Heiligen Geistes“.
- [278] Die lateinische Fassung (L) lautet: „In diacono ordinando solus episcopus imponat manus, propterea quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quae ab ipso iubentur“: Trad. apost. (ed. B. Botte) [SC 11bis, Paris 1968, 58].
- [279] Auch die von der Konzilskommission vorgelegte Interpretation ist kontrovers: „Verba desumuntur ex Statutis Eccl. Ant. [...] et significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerendum, sed ad servitium caritatis in Ecclesia ordinari“ [AS III/8, 101].
- [280] „Et utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus [...]“: Lateranense IV (1215) [DH 802]; vgl. Trad. apost., 4.
- [281] „Forma sacerdotii talis est: ‚Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis‘ [...]“: Konzil von Florenz (1439) [DH 1326].
- [282] Konzil von Trient (1563) [DH 1771]; vgl. auch ebd., 1764: „[...] Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi [...]“.
- [283] „[...] distinctio ordinis est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam. Quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum. Et ideo, cum ordinatur, accipiunt calicem cum vino et patenam cum pane, potestatem accipientes consecrandi corpus et sanguinem Christi“: STh III, Suppl. q. 37 a. 2 resp.
- [284] „[...] episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum [...] ordinatur omnis ordo ad eucharistiae sacramentum; unde, cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo“: Thomas von Aquin, In IV Sent. d. 24 q. 3 a. 2, sol. 2.
- [285] LG 11a. Die Aussage über den zentralen Wert der Eucharistie kehrt mehrmals wieder: vgl. PO 5b („in Sanctissima [...] Eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continetur“); UR 15a („celebrationem eucharisticam, fontem vitae ecclesiae et pignus futurae gloriae“); CD 30f („ut celebratio Eucharistici Sacrificii centrum sit et culmen totius vitae communitatis christianae“).
- [286] „Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Dei offert [...]“: LG 10b.
- [287] Vgl. SC 35d (minister competens: der Ausdruck schliesst auch die Diakone ein); LG 20c (adiutoribus [...] diaconis); LG 28a (ministerium ecclesiasticum [...] diaconi); LG 29a (ad ministerium); LG 41d (ministri, imprimis diaconi); OE 17 (institutum diaconatus); CD 15a (diaconi, qui ad ministerium ordinati); DV 25a (clericos omnes [...] qui ut diaconi); AG 15i (munera [...] diaconorum); AG 16f (salutis ministros in ordine [...] diaconorum [...] ordo diaconatus).
- [288] „Doctrina catholica, in liturgia, Magisterio et constanti Ecclesiae explicita praxi, agnoscit duos gradus participationis ministerialis existere sacerdotii Christi: Episcopatum et presbyteratum. Diaconatum ad illos adiuvandos atque ad illis serviendum destinatur. Propterea verbum sacerdos designat, in usu odierno, Episcopos et presbyteros, sed non diaconos. Tamen doctrina catholica docet gradus participationis sacerdotalis (Episcopatum et presbyteratum) et gradum servitii (diaconatum) conferri, hos omnes tres, actu sacramentali qui ‚ordinatio‘ appellatur, id est, sacramento Ordinis“: CCE, Nr. 1554. Die Ratio fundamentalis (Nr. 4. 5) vermeidet ebenfalls die Anwendung der priesterlichen Terminologie auf den Diakon: „[...] ad eius (cuiusque ministri ordinati) plenam veritatem pertinet esse participatio specifica et repraesentatio ministerii Christi [...] manuum impositio diaconum non est ‚ad sacerdotium sed ad ministerium‘, id est non ad celebrationem eucharisticam sed ad servitium [...] is [diaconus] enim, prout unicus ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi servi“.

- [289] „Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant“: LG 10b.
- [290] „Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis diaconi [...]“: LG 41d. Mit Bezug auf diesen Text ersetzt der CCE (Nr. 1570) den Ausdruck „supremus Sacerdos“ durch „Christus“: „diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali participant“.
- [291] „Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam caractere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant“: can. 1008. „Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus“: can. 1009. In der Sprache des CIC von 1983 ist der Ausdruck „sacri ministri“ reserviert für die Bezeichnung der Getauften, die eine sakramentale Weihe empfangen haben. Die Bezeichnungen des CIC sind einerseits viel knapper als die des II. Vatikanum und zitieren nicht LG 29; andererseits geht er, trotz der Einschränkung „pro suo gradu“, über die expliziten Texte des II. Vatikanum hinaus, wenn es sich darum handelt, den Ausdruck „in persona Christi Capitis“ auf den Diakonats anzuwenden.
- [292] Vgl. die Angaben in Kap. 6.
- [293] Vgl. zum Beispiel Tertullian, *De exh. cast.* 7, 5 [CCh SL 319, 94], wo Bischöfe, Priester und Diakone den „ordo sacerdotalis“ oder das „sacerdotium“ bilden; Leo I., *Ep.* 12, 5; 14, 3f. [PL 54, 652, 672f.], der auch die Subdiakone anführt, als Mitglieder des „ordo sacerdotalis“; Optatus von Mileve, *Contra Parmen.* I, 13 [SC 412, 200], für den die Diakone Teil des „tertium sacerdotium“ sind („Quid diaconos in tertio, quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos?“); auch Hieronymus, *Ep.* 48, 21 [CSEL 54, 387]: „Episcopi, presbyteri, diaconi aut virgines eliguntur aut vidui aut certe post sacerdotium in aeternum pudici“).
- [294] Vgl. Konzil von Trient [DH 1764].
- [295] Vgl. oben, Anm. 51.
- [296] Der CCE, Nr. 1569, der die Formulierung der *Traditio* und LG 29 zitiert, stellt heraus, dass nur der Bischof die Hände zur Weihe der Diakone auflegt, zur Andeutung der besonderen Verbundenheit mit ihm: „Pro diacono ordinando, solus Episcopus manus imponit, ita significans diaconum in muneribus suae ‚diaconiae‘ Episcopo speciatim annecti“.
- [297] „[...] episcopos, qui munus ministerii sui vario gradu, variis subiectis in ecclesia legitime tradiderunt“: LG 28.
- [298] „Gratia enim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis populo Dei, in communionem cum episcopo eiusque presbyterio, inserviunt“: LG 29. Das *Directorium* (Nr. 22) spricht von einer Hilfe für die „Bischöfe“ und die „Priester“: „Sic diaconus auxiliatur et inservit episcopis et presbyteris, qui semper praesunt liturgiae, previgilant super doctrinam et moderantur Populum Dei“.
- [299] „In questo testo antico, il ‚ministero‘ viene precisato come ‚servizio del vescovo‘; il Concilio pone l’accento sul servizio del popolo di Dio“: Johannes Paul II., *Insegnamenti XVI/II*, 1000.
- [300] „Inter varia illa ministeria quae inde a primis temporibus in Ecclesia exercentur, teste traditione, praecipuum locum tenet munus illorum qui, in episcopatum constituti, per successionem ab initio recurrentem, apostolici seminis traduces habent [...]. Proinde docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiae pastores [...]“: LG 20; „Episcopi, utpote Apostolorum successores, a Domino [...] missionem accipiunt [...]“: LG 24a. Im gleichen Sinn vgl. DH 1768, 3061; CCE, Nr. 1555.
- [301] „Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum (Joh 10,36), consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt. Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, diaconi vocantur“: LG 28a.
- [302] „Ordo est sacramentum per quod missio a Christo Ipsius Apostolis concredita exerceri pergit in Ecclesia usque ad finem temporum: est igitur ministerii apostolici sacramentum. Tres implicat gradus: Episcopatum, presbyteratum et diaconatum“: CCE, Nr. 1536.
- [303] Vgl. auch den Ausdruck „sacerdotium ministeriale seu hierarchicum“ in LG 10b.
- [304] „Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi“: AA 2b; vgl. LG 19a.
- [305] „Munus autem illud, quod Dominus pastoribus populi sui commisit, verum est servitium quod in sacris litteris diakonia seu ministerium significanter nuncupatur“: LG 24a.
- [306] Vgl. Konzil von Trient [DH 1764] („[...] Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi [...]“); ebd., 1771 („[...] sacerdotium visibile et externum [...]“); ebd., 1765 („[...] tam sancti sacerdotii ministerium [...] ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent [...]“); ebd., 1772 („[...] alios ordines, et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur [...]“).
- [307] Vgl. LG 28a.
- [308] Bischof P. Yü Pin meinte zum Beispiel, die ständigen Diakone könnten eine Aufgabe erfüllen „pontis seu mediationis inter hierarchiam et christifideles“ (in: AS II/II, 431); ähnlich nahm die Konzilskommission den

Gedanken auf, die verheirateten Diakone könnten bilden „quasi pontem“ zwischen dem Klerus und dem Volk (in: AS II/II, 267).

[309] „Concilium denique Vaticanum II optatis et precibus suffragatum est, ut Diaconatus permanens, ubi id animarum bono conduceret, instauretur veluti medius ordo inter superiores ecclesiasticae hierarchiae gradus et reliquum populum Dei, quasi interpret necessitatum ac votorum christianorum communitatum, instimulator famulatus seu diaconiae Ecclesiae apud locales christianas communitates, signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare“: Paul VI., Ad pasendum, in: AAS 54 (1972) 536.

[310] „Per receptum diaconatum aliquis fit clericus et incardinatur Ecclesiae particulari vel Prelaturae personali pro cuius servitio promotus est“: CIC, can. 266; vgl. auch cann. 1008–1009, auf die das Directorium von 1998, Nr. 1, Bezug nimmt: „Per impositionem manuum et consecrationis precem ipse minister sacer et hierarchiae membrum constituitur. Haec conditio ipsius statum theologicum et iuridicum in Ecclesia determinat“.

[311] Vgl. Trad. apost. 4, 8, 21, 24 (Aufgabe der Brücke zwischen dem Bischof und dem christlichen Volk); STh III q. 82 a. 3 ad 1 („diaconi sunt inter sacerdotes et populum“).

[312] So können sie verheiratet sein (can. 281, 3), sie sind nicht zum Tragen eines kirchlichen Kleides verpflichtet (can. 284), sie müssen sich nicht von öffentlichen Ämtern fernhalten, die mit der Ausübung weltlicher Gewalt verbunden sind (can. 285, 3) oder von der Verwaltung weltlicher Güter (can. 285, 4); sie können ein Gewerbe und Handel ausüben (can. 286) und aktiv in politischen Parteien und in Gewerkschaften tätig sein (can. 287, 2; vgl. can. 288). Vgl. dazu die näheren Ausführungen im Directorium, Nr. 7–14.

[313] Beispiele: Befähigung zur Übernahme der Leitungsgewalt oder der Jurisdiktionsgewalt auf Grund der heiligen Weihe (can. 129); Übernahme von Ämtern, zu deren Ausübung Weihegewalt oder Leitungsgewalt erforderlich ist (can. 274, 1); allerdings können sie nicht Generalvikar oder Bischofsvikar sein (can. 478); die Diakone können zu Diözesanrichtern bestellt werden (can. 1421, 1) und auch zum Einzelrichter (can. 1425, 4); sie können auch bestimmte Dispensen erteilen (can. 89; can. 1079, 2) oder allgemein die Befugnis erhalten, Eheschließungen zu assistieren (can. 861, 1), sie sind ordentlicher Spender der heiligen Kommunion (can. 910, 1) und können das Allerheiligste aussetzen (can. 943); sie haben die Befugnis, überall zu predigen (can. 764), und die Homilie ist ihnen und den Priestern vorbehalten (can. 767, 1).

[314] Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg 1986; W. Kasper, „Kirche als Communio“, in: Ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272–289.

[315] „In diaconia liturgiae, verbi et caritatis Populo Dei [...] inserviunt [...] fidelium cultui et orationi praesidere [...] caritatis et administrationis officiis dediti [...]“: LG 29a. Die Konzilskommission verdeutlicht das so: „Indicantur officia diaconorum in primis modo generali, brevi sed gravi sententia, in triplici campo, scilicet ‚in diaconia liturgiae, verbi et caritatis‘: quod deinde magis specificatur per ‚caritatis et administrationis officia““ [AS III/1, 260]. Die Betonung der caritativen Dimension scheint auch in der Erläuterung auf, die die Kommission bezüglich der Formulierung „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ gibt: „Significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerentes, sed ad servitium caritatis in Ecclesia ordinari“ [AS III/8, 101].

[316] „Iuvat enim viros, qui ministerio vere diaconali fungantur, vel verbum divinum tamquam catechistae praedicantes, vel nomine parochi et episcopi dissitas communitates christianas moderantes, vel caritatem exercentes in operibus socialibus seu caritativis, per impositionem manuum inde ab Apostolis traditam corroborari et altari arctius coniungi, ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius explent“: AG 16f.

[317] „Ubi sacerdos deest, Ecclesiae nomine matrimoniis celebrandis assistere et benedicere ex delegatione episcopi vel parochi [...] funeris ac sepulturae ritibus praeesse [...] praesidere, ubi sacerdos non adest [...] caritatis et administrationis officiis atque socialis subsidii operibus, Hierarchiae nomine, perfungi [...] apostolica laicorum opera fovere et adiuvari“: Sacrum diaconatus, Nr. 22 [AAS 59 (1967) 701 f.].

[318] Zu den genannten Aufgaben und zu den Problemen, die can. 517, 2 aufwirft, vgl. oben Kap. 4, Anm. 50–51.

[319] Zu den Diakonen heißt es einfach: „Ad diaconos pertinet, inter alia, Episcopo et presbyteris in mysteriorum divinatorum celebratione assistere, maxime Eucharistiae, eamque distribuere, Matrimonio assistere idque benedicere, Evangelium proclamare et praedicare, exsequiis praesidere atque se diversis caritatis consecrare servitiis“: CCE, Nr. 1570. Wo ausdrücklich der ständige Diakonats genannt wird, wird mit einem Zitat von AG 16 als angebracht und nützlich bezeichnet, „viros qui in Ecclesia ministerium vere diaconale explent sive in vita liturgica et pastorali sive in operibus socialibus et caritativis“, die sakramentale Weihe erhalten: CCE, Nr. 1571.

[320] „Ad munus docendi [...] quidem elucet ex libri Evangelii traditione, in ipso ordinationis ritu praescripta. Diaconi munus sanctificandi impletur [...] quo pacto apparet quomodo ministerium diaconale ex Eucharistia procedat ad eandemque redeat, nec in mero servitio sociali exhauriri possit. Munus regendi denique exercetur per dedicationem operibus caritatis [...] peculiari habito ad caritatem, quae praeeminentem diaconalis ministerii notam constituit“: Ratio, Nr. 9.

[321] „Diaconi proprium officium est Evangelium proclamare et Verbum Dei praedicare [...] quae facultas oritur e sacramento [...]. Ministerio Episcopi et, subordinate, ministerio presbyterorum, diaconus praestat auxilium

- sacramentale, ac proinde intrinsecum, organicum, a confusione alienum [...]. Opera caritatis, dioecesana vel paroecialia, quae sunt inter primaria officia Episcopi et presbyterorum, ab his transmittuntur, secundum testimonium Traditionis Ecclesiae, servis ministerii ecclesiastici, hoc est diaconis [...]“: Directorium, Nr. 24, 28, 37.
- [322] Zum Beispiel: „Itaque Diaconatus in Ecclesia mirabiliter effloruit simulque insigne praebuit testimonium amoris erga Christum ac fratres in caritatis operibus exsequendis, in ritibus sacris celebrandis atque in pastoralibus perfungendis muneribus“: Paul VI., Ad pascendum, in: AAS 64 (1972) 535.
- [323] Vgl. oben Anm. 21, 53, 54.
- [324] Vgl. oben Anm. 55.
- [325] LG 21b bemerkt knapp: „Episcoporum est per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere“.
- [326] Zum Beispiel: „Minister ordinarius sacrae communionis est Episcopus, presbyter et diaconus. Extraordinarius sacrae communionis minister est acolythus necnon alius christifidelis ad normam can. 203, 3 deputatus“: CIC, can. 910.
- [327] „Confirmationis minister ordinarius est Episcopus; valide hoc sacramentum confert presbyter quoque hac facultate vi iuris communis aut peculiaris concessionis competentis auctoritatis instructus“: CIC, can. 882.
- [328] Während LG 26c die Bischöfe als „dispensatores sacrorum ordinum“ betrachtet, sagt der CIC (can. 1012): „sacrae ordinationis minister est Episcopus consecratus“; vgl. im gleichen Sinn DH 1326 und 1777. Allerdings scheint das Problem, das durch einige päpstliche Dokumente aufgeworfen wird, die einem Priester die Befähigung den Diakonat (vgl. DH 1435) und auch den Presbyterat (vgl. DH 1145, 1146, 1290) zu übertragen einzuräumen scheinen, lehrmässig noch nicht gelöst.
- [329] Die Ratio fundamentalis (Nr. 9) sagt dazu: „Ministerium diaconale distinctum est exercitio trium munerum, ministerio ordinato propriorum, in specifica luce diaconiae“.
- [330] Apostolische Konstitution Sacramentum ordinis, 4–5 [DH 3857–3861]. Zur Handauflegung und zum Weihegebet vgl. auch Gregor IX., Ep. Presbyter et diaconus ad episc. Olaf de Lund [DH 826; vgl. 1326].
- [331] Paul VI., Ministeria quaedam, in: AAS 64 (1972) 531.
- [332] Ders., Sacrum diaconatus, ebd., 59 (1967) 698.
- [333] Die Internationale Theologische Kommission hat die Mitteilung erhalten, es gebe nunmehr das Vorhaben der Revision dieses Canon in Richtung einer Unterscheidung der priesterlichen Dienste vom diakonalen Dienst.
- [334] Vgl. P. Erdö, Der ständige Diakon. Theologisch-systematische und rechtliche Erwägungen, in: AkathKR 166 (1997) 79–80.
- [335] Ignatius von Antiochien, Ad Trall. 3, 1 [SC 10bis, 96].