

## Dienst im Namen Jesu Christi

## Theologische Berichte XXIV

Die Theologischen Berichte erscheinen in jährlicher Folge und wollen den Leserinnen und Lesern einen guten Überblick und zuverlässige Informationen über den aktuellen Problembereich der theologischen Forschung und Diskussion bieten. Sie bemühen sich dabei, nicht nur den gegenwärtigen Stand einer Fragestellung von seiner Entstehung her darzustellen, sondern auch prospektiv auf deren weitere Entwicklung einzugehen. Damit versuchen sie, selbst ein Teil in diesem forschenden Gespräch um die im Glauben begründete Erkenntnis der theologischen Wahrheit zu sein.

# DIENST IM NAMEN JESU CHRISTI

Impulse für Pastoral,  
Katechese und Liturgie

Theologische Berichte XXIV

Herausgegeben im Auftrag  
der Theologischen Fakultät  
der Universität Luzern  
von Helmut Hoping  
und Hans J. Münk

Paulusverlag Freiburg Schweiz

Publiziert mit Unterstützung der  
Schweizerischen Akademie  
der Geisteswissenschaften  
über die Schweizerische Theologische Gesellschaft

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Dienst im Namen Jesu Christi: Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie / hrsg. im  
Auftr. der Theologischen Fakultät der Universität Luzern von Helmut Hoping und  
Hans. J. Münk. – Freiburg, Schweiz, Paulusverl., 2001  
(Theologische Berichte 24)  
ISBN 3-7228-0517-1

Alle Rechte vorbehalten  
© 2001 Paulusverlag Freiburg Schweiz  
Gesamtherstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz  
ISBN 3-7228-0517-1



# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .....	II
---------------	----

*Peter Hünemann*

<i>Dienst im Namen Jesu Christi – Glaube und Ideologie im theologischen Streit um das Amt in der Kirche</i> .....	15
---	----

I. Anmerkungen zum Glauben und sein Verhältnis zur Kirche als Institution und zu den Diensten in der Kirche ..	15
1. Einige Anmerkungen zum Glauben .....	16
2. Kirche und Institution, Amt und Offenbarung Gottes ....	18
II. Der Streit um das kirchliche Amt .....	21
1. Allgemeine Perspektiven .....	27
2. Glaube und Ideologie – Das Ringen um das kirchliche Amt der Presbyter .....	28
2.1. Voraussetzungen und negative Abgrenzungen .....	30
2.2. Zum Profil des Presbyters .....	32
2.3. Der Weg zur Bestellung der Presbyter .....	35
Anmerkungen .....	37

*Helmut Hoping*

<i>Das Amt diakonaler Seelsorge – Zur Zukunft des Diakonats in der katholischen Kirche</i>	39
--	----

Hinführung .....	39
1. Beobachtungen zur Geschichte und Erneuerung des Diakonats .....	40
2. Diakonat ohne Frauenpriestertum? – Zur gegenwärtigen Diskussion in der katholischen Kirche .....	44

Exkurs: Der Diakonat in den anderen christlichen Kirchen .....	46
3. Bausteine für eine angemessene Theologie des Diakonats ..	48
4. Die Bedeutung des Diakonats für eine diakonische Kirche ..	52
5. Der Diakonat als eigenständiges Amt diakonaler Seelsorge ..	54
Schluss .....	55
Anmerkungen .....	57

### *Adrian Loretan*

#### *Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten in der Schweiz –*

<i>Ein ortskirchliches Amt</i> .....	65
Vorbemerkungen: Personenorientiertes Konzept .....	65
1. Ortskirchliche Entwicklung .....	68
1.1. Partikularkirchliche Gesetzgebung .....	68
1.2. Staatskirchenrechtliche Rahmenbedingungen .....	68
1.3. Statistische Angaben zum kirchlichen Personal für den Zeitraum 1991–1995 .....	69
1.4. Zusammenarbeit in Pastoralverbänden .....	70
1.5. Bischöfliche Beurteilungen der Situation .....	73
2. Universalkirchliche Normen .....	75
2.1. Die Sakramentalität der Kirche und ihrer Ämter .....	75
2.2. Der kanonistische Amtsbegriff .....	76
2.3. Der dogmatische Amtsbegriff .....	78
2.4. Strukturen kooperativer Seelsorge im CIC .....	78
2.5. Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester .....	83
3. Anvisierte Ziele .....	85
3.1. Veränderungsvorschlag .....	85
3.2. Konsequenzen des Status quo .....	86
Anmerkungen .....	91

## *Helga Kohler-Spiegel*

### *Katechetinnen und Katecheten – im Spannungsfeld von Schule und Gemeinde – mit Schwerpunkt: deutschsprachige Schweiz – . . .* 99

1.	Situationen im Alltag . . . . .	99
2.	Ausbildungswege für Katechetinnen und Katecheten . . . . .	100
2.1.	In der Deutschschweiz . . . . .	100
2.2.	In Österreich . . . . .	101
2.3.	In der Bundesrepublik Deutschland . . . . .	101
3.	Katechet/ Katechetin sein – Ein Beruf(sbild) mit vielen Herausforderungen . . . . .	102
3.1.	Ein verändertes Berufsbild . . . . .	103
3.2.	Eingebunden in Strukturen und Rollen . . . . .	103
3.3.	Zwischen Beruf und Privatleben . . . . .	105
3.4.	Beziehungsarbeit in der Gemeinde . . . . .	106
4.	Veränderungen in einzelnen Aufgabenfeldern . . . . .	106
4.1.	Religionsunterricht . . . . .	107
4.2.	Gemeindekatechetische Aufgaben . . . . .	108
5.	Zur Spiritualität des katechetischen Berufes . . . . .	109
5.1.	Eine Sprache für Religiöses . . . . .	110
5.2.	Erfahrungseröffnendes Tun . . . . .	111
5.3.	Vernetzung untereinander . . . . .	112
6.	Ausblick: Für die Zukunft . . . . .	112
	Anmerkungen . . . . .	115

## *Sabine Pemsel-Maier*

<i>Frauen in der Kirche – Zwischen «Dienst» und «Amt» – vom «Dienst» zum «Amt» . . . . .</i>		119
I.	Eine Begriffs- und Standortbestimmung . . . . .	119
1.	Um welches Amt geht es? . . . . .	119
2.	Einige Vorbemerkungen zum Verhältnis von Dienst und Amt aus dogmatischer Sicht . . . . .	120
II.	Eine frauenspezifische Erfahrung: «Dienst ist weiblich, das Amt männlich» . . . . .	121

1.	«Dienst» und «Amt» – befrachtete Begriffe ...	121
2.	... und ihr Erfahrungshintergrund .....	122
3.	Die philosophische Legitimation durch die abendländische Geschlechteranthropologie .....	122
III.	Der Weg hin zu den kirchlichen Ämtern .....	123
1.	Die Initialzündung durch das Zweite Vatikanische Konzil .	123
2.	Laien sind auch Frauen .....	124
3.	Möglichkeiten der Teilhabe an kirchlichen Ämtern .....	125
IV.	Dennoch: Frauen zwischen Dienst und Amt .....	127
1.	Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis .....	127
2.	Defizite in der Wahrnehmung kirchlicher Ämter .....	127
3.	Ein Fazit und viele Ursachen .....	130
V.	Vom Dienst zum Amt: Desiderate und Möglichkeiten der zukünftigen Gestaltung kirchlicher Frauenämter .....	131
1.	Maßnahmen im Rahmen des geltenden kirchlichen Rechtes .....	131
2.	Überlegungen zur Ausgestaltung und Ausdifferenzierung der Ämter .....	132
3.	Und die Zulassung zum Weiheamt? – Die Änderung der Zugangsbedingungen zum Weiheamt .....	134
	Die Frage nach der Frauenordination wird zur Frage nach der Reform des Amtes .....	135
	Die nächsten Schritte .....	136
	Anmerkungen .....	138

*Adrian Loretan*

	<i>Abgrenzungsfragen zwischen geweihten und beauftragten Ämtern . .</i>	145
I.	Begriffsgeschichte zu Weihe, Amt und Jurisdiktion oder: Warum die theologische und die kanonistische Sprache Begriffe anders verwenden .....	146
1.1.	Trennung von Weihe und Amt .....	147
1.2.	Trennung von Weihe und Jurisdiktion .....	149
2.	Priesteramt und beauftragtes Amt .....	154

3.	Diakonenamt und beauftragtes Amt . . . . .	156
3.1.	Leitungsdienst . . . . .	157
3.2.	Heiligungs- und Verkündigungsdienst . . . . .	159
3.3.	Das Kirchenamt der Diakonin . . . . .	159
4.	Zusammenfassung: Geweihtes und beauftragtes Amt . . . . .	161
	Anmerkungen . . . . .	163

### *Wolfgang W. Müller*

<i>«Dieser Brauch kann beibehalten werden» – Theologische Bemerkungen zur Gemeinde als Trägerin der Liturgie . . . . .</i>		169
1.	Die sakramententheologische Begründung der Aussage . . .	171
2.	Der christologisch-pneumatologische Pol der Liturgie . . . .	172
3.	Der ekklesiale Pol der Liturgie . . . . .	173
4.	Der theologische Gehalt des Programms . . . . .	176
4.1.	Das Moment der Teilnahme . . . . .	176
4.2.	Die Attribute der Teilnahme . . . . .	177
5.	Die liturgietheologische Relecture dieser Aussage . . . . .	180
	Anmerkungen . . . . .	182

### *Bernhard Kirchgessner*

<i>«Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens» (Joh 6,68) – Gottes Wort: gefeiert, verkündet und in Zeichen gedeutet . . . . .</i>		187
Logorrhöe in liturgicis? . . . . .		187
1.	Wesensmerkmale menschlicher Selbstkundgabe – Zur Korrelation von Anthropologie und Liturgie . . . . .	188
2.	Gottes Wort und die Wort-Gottes-Feier: Die ekklesiologische Dimension des Wortes Gottes . . . . .	189
3.	Herausfordernde Anfragen an die theologischen Disziplinen . . . . .	191
3.1.	Anfragen an das Kirchenrecht . . . . .	192
3.2.	Anfragen an die Dogmatik . . . . .	193
3.3.	Anfragen an Exegese und Bibeltheologie . . . . .	194

4.	Diakone und Laien als Nothelfer und Platzhalter oder als reguläre Gottesdienstleiter? .....	195
5.	Gottes Wort in Zeichen gefeiert .....	196
6.	Das Schweigen: Teil einer liturgischen Gegenkultur .....	197
7.	Implikationen für die Feier des Wortes Gottes .....	199
7.1.	Die Wirkung des recht dosierten Wortes Gottes .....	199
7.2.	«Der Mensch lebt nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt» (Mt 4,3) – Sieben kritische Anfragen an die regelmäßige Kommunionspendung in sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern .....	199
7.3.	Zeichen und Symbole .....	202
7.4.	Schweigen und Stille .....	203
7.5.	Dialog mit der Kunst .....	203
8.	Schlussbemerkungen .....	204
	Anmerkungen .....	205

*Alois Koch*

*Musik und Gottesdienst –  
Ein künstlerisch-pastorales Spannungsfeld* 211

1.	Vom ethisch-theologischen zum ideologisch-disziplinarischen Spannungsfeld .....	213
2.	Der liturgisch-musikalische Paradigmenwechsel des Vaticanum II .....	217
3.	Das künstlerisch-pastorale Spannungsfeld der Kirchenmusik im 21. Jahrhundert .....	220
3.1.	Ästhetik und Liturgie .....	220
3.2.	Sakralität und Profanität .....	221
3.3.	Kunstmusik und Gebrauchsmusik .....	222
4.	Zusammenfassung und Schluss .....	224
	Anmerkungen .....	226

## VORWORT

Die Kirche Jesu Christi ist angewiesen auf von ihr übertragene Dienste und Ämter, die im Namen Jesu Christi ausgeübt werden, sei es im Bereich der Verkündigung, der Liturgie, der Diakonie oder der Leitung. Heute existieren neben dem durch Ordination übertragenen Amt eine Vielzahl von Ämtern und Diensten, die von Laien übernommen werden. Dies entspricht grundsätzlich der vom Zweiten Vatikanum gewünschten stärkeren Beteiligung von Laien in Pastoral, Katechese und Liturgie. Das Profil der kirchlichen Dienste und Ämter ist aber durch den Mangel an ordinierten Amtsträgern für die Leitung und die Feier der Sakramente unklar geworden. Ja, selbst der theologische Ort des ordinationsgebundenen Amtes ist häufig nicht mehr eindeutig bestimmt. Was zunehmend für den gesamten deutschsprachigen Raum gilt, stellt sich in besonderem Maße in der Deutschschweiz als eine der drängendsten pastoralen und theologischen Herausforderungen dar. Die hier versammelten Beiträge versuchen angesichts dieser Situation von unterschiedlichen Blickwinkeln aus, theologisch nach dem Profil der im Namen Jesu und der Kirche ausgeübten Ämter und Dienste zu fragen.

Zu Beginn des vorliegenden Bandes beleuchtet *Peter Hünermann* (Tübingen) die Hintergründe des gegenwärtigen Streites um das Amt. Als Ausgangspunkt wählt Hünermann eine anhand thomanischer Überlegungen gewonnene Bestimmung des Verhältnisses von Ideologie und Glaube. In Analogie hierzu versteht er den institutionellen Ausdruck der Kirche als die notwendige geschichtliche Umsetzung und Ermöglichung der Gemeinschaft der Glaubenden. Den theologischen Diskurs um das kirchliche Amt erweist Hünermann als Streit um die dem Glauben angemessene institutionelle Verzeitlichung bzw. dessen Befreiung aus ideologischen Verengungen. Im Anschluss an das gegenwärtig bestimmende soziologische und theologische Verständnis von Amt als Dienst am Ganzen wird abschließend versucht, ein (neues) presbyteriales Amtsverständnis zu entwerfen.

*Helmut Hoping* (Freiburg i. Br.) unternimmt in seinem Beitrag den Versuch einer Theologie des Diakonats, der durch das Zweite Vatikanische Konzil als eigenständiges Amt diakonaler Seelsorge wiederbe-

lebt wurde. Entsprechend der Amtstheologie des Konzils geht er von der Fülle des bischöflichen Amtes aus, an dessen apostolischer Sendung Priester und Diakon auf eigene Weise Anteil haben und die sie je unterschiedlich nach innen und aussen erfahrbar machen. Darüber hinaus diskutiert Hoping die Frage des Diakonats der Frau und erörtert das Verhältnis von diakonaler Seelsorge und Pastoralassistentz.

*Adrian Loretan* (Luzern) hinterfragt den Zusammenhang von Jurisdiktions- und Weihevollmacht, um von hierher zu einer kirchenrechtlichen Differenzierung zwischen geweihtem und beauftragtem Amt zu gelangen. Einen Schwerpunkt legt er dabei auf das Verhältnis von Diakonenamt und beauftragtem Amt.

In einem zweiten Beitrag setzt sich *Adrian Loretan* mit dem ortskirchlichen Laienamt der PastoralassistentInnen auseinander. Nach einer Skizzierung der gegenwärtigen staatsrechtlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Situation versucht er, dieses Amt – im Sinne des kirchenrechtlichen Amtsbegriffes – auf ein rechtlich sicheres Fundament zu stellen. Besonders geht er den sich aus dem Kirchenrecht ergebenden Möglichkeiten kooperativer Seelsorge nach. Leitmotiv ist dabei die Suche nach Wegen zu einer größeren Beteiligung von Laien an den Aufgaben der pfarrlichen Hirtensorge. Am Ende steht ein Plädoyer für eine Trennung von Weihe- und Leitungsvollmacht sowie für die Öffnung des sakramentalen Amtes auch für Frauen.

Mit dem spannungsreichen Gefüge von Amt und Dienst im Erfahrungshorizont von Frauen beschäftigt sich *Sabine Pemsler-Maier* (Freiburg i. Br.). Unabhängig von der Diskussion um den Ausschluss der Frauen von der sakramentalen Ordination weist sie zunächst bereits gegebene Möglichkeiten zur Ausübung von Leitungsfunktionen durch Frauen in der Kirche auf, indem sie die sich seit dem II. Vatikanum für Laien eröffneten Felder der Übernahme von Verantwortung dezidiert auf Frauen anwendet. Jenseits dessen, was innerhalb des gegenwärtig geltenden kirchenrechtlichen Rahmens schon jetzt möglich ist, stellt sie Überlegungen zur Aus- und Umgestaltung der kirchlichen Ämter und deren Zulassungsbedingungen an.

Die Veränderungen und Entwicklungen im Berufsbild der Katechetin bzw. des Katecheten sind Thema des Beitrags von *Helga Kohler-Spiegel* (Feldkirch). Sie skizziert die Ausbildungswege und das Berufsbild des Katecheten und entwickelt angesichts der vielfältigen



Herausforderungen der Katechetinnen und Katecheten in Schule und Gemeinde, Pastoral und Liturgie Grundzüge einer Spiritualität des katechetischen Berufes, als deren Eckdaten sie religiöse Sprachkompetenz, Handeln aus Glauben und Vernetzung untereinander ausmacht.

*Wolfgang W. Müller* (Luzern) stellt in die Mitte seiner Überlegungen den mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Paradigmenwechsel in der Bestimmung des Trägers der Liturgie. In diesem Zusammenhang ordnet er das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen in das Spannungsgefüge zwischen christologisch-pneumatologischem und ekklesialem Pol der Liturgie ein und umreißt den liturgisch-theologischen Gehalt der «participatio actuosa».

Kritisch mit den häufiger werdenden sonntäglichen Kommunionfeiern setzt sich *Bernhard Kirchgessner* (Passau) auseinander. Kirchgessner fragt nach Folgen der Entkoppelung von Amt, Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz und plädiert anstelle einer «Logorrhöe in liturgicis» für Wort-Gottes-Feiern, in denen Schweigen, Zeichen und Symbole, Kunst und das wohl dosierte Wort zu einer liturgischen Gegenkultur werden.

Abschließend beschäftigt sich *Alois Koch* (Luzern) mit dem Verhältnis von Musik und Liturgie. Koch macht dabei eine entscheidende, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wirksam werdende Neubestimmung hinsichtlich Stellung und Funktion der Musik, ihrer künstlerischen Seite und liturgisch-pastoralen Bedeutung aus, die wesentlichen Einfluss auf das Verständnis des Dienstes der Kirchenmusik bzw. des Kirchenmusikers hat. Am Ende umreißt Koch Chancen und Herausforderungen des künstlerisch-pastoralen Spannungsfeldes der Kirchenmusik.

Die vorliegenden Beiträge gehen zurück auf eine von Helmut Hopping und Wolfgang W. Müller im WS 2000/2001 an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern durchgeführte Vortragsreihe. Die Herausgeber danken dem Paulusverlag in Freiburg/Schweiz, dass er die Publikation der Beiträge in der Reihe «Theologische Berichte» möglich gemacht hat. Ebenso danken die Herausgeber dem Verein zur Förderung wissenschaftlicher Publikationen / Universität Luzern sowie der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften für die gewährten Druckkostenzuschüsse.

Luzern, im März 2001

Helmut Hopping  
Hans J. Münk



PETER HÜNERMANN

## DIENST IM NAMEN JESU CHRISTI

GLAUBE UND IDEOLOGIE IM THEOLOGISCHEN STREIT  
UM DAS AMT IN DER KIRCHE

Die folgenden Überlegungen<sup>1</sup> versuchen Unterscheidungen und Kriterien an die Hand zu geben, um in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um Kirche und Amt klarer zu sehen. In dieser sollte es weniger darum gehen, welches Amt *wir* wollen, sondern darum, wie das Amt und die Dienste dem Willen Gottes entsprechend in unserer Zeit aussehen sollen.

Die Ausführungen gliedern sich in vier Schritte. Im ersten Schritt steht das Verhältnis von Glaube und Ideologie und die Frage, wie das Verhältnis Kirche und Amt bzw. Dienste mit dem Glauben zu tun haben bzw. ideologisch verfremdet sein können im Vordergrund. Der nächste Schritt skizziert die Grundlinien des gegenwärtigen theologischen Streits um Dienste und Amt in der Kirche. Der dritte Teil entwickelt allgemeine Perspektiven, die sich heute aus dem Glauben und aus der Aufdeckung von Ideologien im Blick auf den Dienst im Namen Jesu Christi ergeben. Diese konkretisiert der abschließenden Gedankengang im Blick auf das Amt des Presbyters, um dessen Dienst gegenwärtig am intensivsten gestritten wird.

### *I. Anmerkungen zum Glauben und sein Verhältnis zur Kirche als Institution und zu den Diensten in der Kirche*

Die Überschrift spricht lediglich positiv vom Glauben und seiner Beziehung zur Kirche als Institution bzw. zu den offiziellen Diensten in der Kirche. Nicht erwähnt werden die möglichen ideologischen Verzerrungen. Im Folgenden sollen diese aufgewiesen werden als die jeweils möglichen Negationen, die an unterschiedlichen Punkten des

Grundgefüges von Glauben und Kirche bzw. Diensten und Ämtern in der Kirche entstehen können.

### *1. Einige Anmerkungen zum Glauben*

Thomas von Aquin, der den Ausgangspunkt der Überlegungen bilden soll, stellt an den Anfang seines Glaubenstraktats in der *Summa theologiae* II-II die Frage, was der Glaube glaubt. Der Glaube bestimmt sich von seinem Gegenstand her. Die Antwort, die Thomas auf diese erste Frage gibt, ist eine doppelte: Der Glaube glaubt Gott als die erste Wahrheit. Thomas unterscheidet ausdrücklich unterschiedliche Wahrheiten, etwa das Wahrsein der Dinge und das Wahrsein von Aussagen. Er hebt von diesen vielen Wahrheiten Gott als *veritas prima* ab. Im Johanneskommentar charakterisiert er die erste Wahrheit: «*ipsa veritas, quae manifestabilis est et manifestativa omnium*». Der Glaube richtet sich also auf Gott als den höchsten, lichtenden Ursprung alles Wahren, auf das Hervorgehen von Wahrheit überhaupt. Glaube ist Bejahung Gottes als des Lichtes aller Wahrheit. Dies ist die *ratio formalis obiecti fidei*. Nur um Gottes selbst willen bejaht der Glaube, was er glaubt. «Der Glaube, von dem wir sprechen, stimmt nämlich irgend-etwas nicht zu, es sei denn, weil es von Gott geoffenbart ist; deswegen gründet er (der Glaube) sich auf die göttliche Wahrheit gleichsam als Medium.»

Dieser ersten Antwort auf die Frage nach dem *obiectum fidei* stellt Thomas eine zweite an die Seite: Der Gegenstand des Glaubens ist etwas Komplexes, Vielgestaltiges, das aussagbar ist: *obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis*.<sup>2</sup> Thomas erläutert diese zweite Antwort, indem er auf den Menschen und seine Weise des Erkennens und Sich-Verhaltens verweist. Der Mensch erkennt grundsätzlich in einem Diskurs, im Hindurchlaufen durch Aspekte der jeweiligen Sache, *componendo et dividendo*. Im Bezug auf den Glauben hat Thomas die mannigfachen Gestalten im Blick, in denen Gott als Wahrheit sich den Menschen erschließt, die vielfältigen Ereignisse und Worte der Heilsgeschichte, zuhächst Jesus Christus, sein Leben und seine Predigt, sein Sterben, seine Auferstehung, die Sendung seines Geistes. Thomas nennt ausdrücklich die Menschheit

Christi, die Sakramente der Kirche, die Konditionen der Geschöpfe, alles, was in der Heiligen Schrift enthalten ist.<sup>3</sup>

Diese Offenbarungsgestalten sind in sich jeweils «in genere signi». Sie weisen auf Gott als die *veritas prima* hin. Im Licht der *veritas prima* werden die Offenbarungsgestalten formal als *Offenbarungsgestalten* bejaht.

Insofern der Glaube Gott als die *prima veritas* zum *obiectum* hat, nimmt er teil an der Untrüglichkeit Gottes, an seiner *infallibilitas*. Insofern kann dem Glauben nichts Falsches unterliegen, wie Thomas sagt.<sup>4</sup> Allerdings gilt im Hinblick auf die Offenbarungsgestalten: Sie sind zwar in sich glaubwürdig, aber es kann ihnen widersprochen werden. Werden sie in ihrer Glaubwürdigkeit angenommen, so entfaltet sich der Glaube an Gott. Von ihrer Gestalthaftigkeit her aber bieten sie selbstverständlich Ansätze dafür, dass ein Mensch sich hinsichtlich ihrer täuscht. Der Glaube bedarf, weil er sich jeweils von Seiten des Glaubenden auf ein «*complexum enuntiabile*» bezieht, der Förderung und Unterstützung durch einen angemessenen *intellectus fidei*, ein Verständnis dieses *complexum enuntiabile*. Er ist angewiesen auf die «Wahrheit in den geschöpflichen Dingen und in der Vernunft». Wahrheit tritt dem Menschen ja nur in einer Vielzahl von komplexen Zusammenhängen unterschiedlicher Art entgegen. Thomas von Aquin leitet die Antwort auf die Frage, ob alle Wahrheit von der ersten Wahrheit stamme, mit der lapidaren Feststellung ein: «In den geschöpflichen Dingen findet sich die Wahrheit in den Dingen und in der Vernunft.»<sup>5</sup> Es ist für Thomas selbstverständlich, dass der gläubige Mensch «*ex coniectura humana*» etwas Falsches meinen kann.<sup>6</sup> Aber das Falsche erfolgt dann aus seiner Mutmaßung, nicht «*ex fide*».

Im Umkehrschluss lässt sich folglich sagen, dass das Bekenntnis des Glaubens ständig gepaart sein muss mit einer Unterscheidung, welche die irr tümlichen Konjekturen im Umgang mit dem «*complexum enuntiabile*» aufdeckt. Hier zeichnet sich die grundlegende Nachbarschaft von Glaube und Ideologie ab, insofern solche *coniecturae*, die sich aus einer ungerechtfertigten Herleitung von den Offenbarungsgestalten her ergeben, im Namen des Glaubens verkündet werden.

Bei dieser abstrakten Gegenüberstellung ist nicht stehen zu bleiben. Der Glaube ist ja jeweils zeitlich und muss sich im Vollzug der Glaubenden verzeitlichen. Der Glaube kann dem *complexum enuntiabile*,

dem vielgestaltigen Aussagbaren, nur zustimmen, indem er zugleich unterstellt, dass ein Zusammenhang besteht zwischen den vielgestaltigen, sich von sich her zeigenden Wahrheiten, mit denen es der Mensch zu tun hat, und diesem *complexum enuntiabile*. Würde dieser Zusammenhang nicht unterstellt, dann wäre das *complexum enuntiabile* das, was geglaubt wird, nicht Ausdruck und menschliche Erscheinung Gottes als der ersten Wahrheit im oben gekennzeichneten Sinne. Es wäre nicht glaubwürdig. Das *complexum enuntiabile* wäre nicht Vorschein der *prima veritas* als dem Ugrund aller Wahrheiten. Glauben kann sich nur vollziehen, indem der Glaubende jeweils fragt nach der *convenientia*, dem freien Zusammenkommen der einzelnen Momente des *complexum enuntiabile* mit den vielfältigen Wahrheiten, die sich von sich her in der Realität auftun. Dabei kann es immer nur um eine *convenientia* gehen, um eine gewisse Stimmigkeit, nicht um eine systematische, notwendige Verknüpfung. Solche Stimmigkeit bekräftigt die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsgestalten. Sie bewähren sich so als *verisimilia* der *veritas prima*. Zugleich wird die Welt, werden die Sachverhalte der Welt in den Glaubensvollzug mit integriert. Eine solche *convenientia* ist solange die legitime Hinführung und Stärkung des Glaubens, als sie in der richtigen Intention auf die *prima veritas* hin vollzogen wird und sie selbst oder Aspekte von ihr nicht als irrtümlich, weil auf falschen Grundannahmen beruhend, aufgedeckt sind. Erst in diesem Moment wird die *convenientia* zur *coniectura* und – wenn sie als Ausdruck des Glaubens ausgegeben wird – zur ideologischen Verzerrung des Glaubens.

Glaube trägt so immer die Gestalt einer geschichtlichen Auslegung oder Interpretation von Welt und Leben im Ausgang von der ursprünglichen Botschaft, wobei hier ständig die Konversion zur Wahrheit hin gefordert ist, die Umkehr, die sich in kritischer Ablehnung jeder eigenmächtigen Konjektur, jedes eigenmächtigen Entwurfes äußert, der dem Licht der Wahrheit nicht standhält.

## 2. *Kirche und Institution, Amt und Offenbarung Gottes*

Das Verständnis des Glaubens als Vollzuges eines Prozesses der Verzeitlichung und kritischen Unterscheidung impliziert bereits die Gemein-

schaft der Glaubenden und die Ausbildung der Gemeinschaft der Glaubenden zur Institution. Glaube als Glaube an Gott, der sich selbst in den Ereignissen der Heilsgeschichte, in Offenbarungsgestalten mitteilt – um die Termini Gott als *prima veritas* und *complexum enuntiabile* als *termini technici* zu vermeiden –, gibt es nur in der Gemeinschaft der Glaubenden, die den Glauben als ihre Lebensmitte bejahen und sich so zusammengehörig, zusammengefügt wissen. Glaube als Bejahung des *complexum enuntiabile* gibt es nur im Sprechen miteinander. Soll solcher Glaube gelebt, vollzogen werden – und er muss sich verzeitlichen, wenn er Glaube sein will –, dann ist aber als ein Moment dieses Vollzuges die Entfaltung dieser Gemeinschaft als Institution gegeben, da es Gemeinschaft der Glaubenden, die Sprache des Glaubens nicht gibt ohne die Generierung von Handlungs- und Interaktionsformen, die unmittelbarer Disposition entzogen und damit verbindlich und auf Dauer gestellt sind<sup>7</sup>. Erst vermittelt dieses Institutionalisationsprozesses gewinnen die einzelnen Gläubigen die Möglichkeit, sich «im Glauben» aufeinander zu beziehen, sich den anderen Menschen als Gläubige zuzuwenden und sich selbst «im Glauben» zu orientieren und ein Leben des Glaubens «zu führen». Nur so können sie ihre persönliche Identität im Glauben gewinnen. Grundsätzlich gilt: «Die «ratio» von Institutionen ist die der Vermittlung und Ermöglichung: Institutionen gewährleisten Beistand, Ordnung, Einheit und Identität einer sozialen Gruppe, sind Ausdruck, Mittel und Schutz dessen, was ihr wesentlich ist, ohne das sie entweder überhaupt nicht oder aber nicht wäre, die sie sein will oder soll. Institutionen vermitteln eine soziale Einheit darum in ihr Eigenes, ermöglichen ihr Selbstsein und ermächtigen dazu: sie vermitteln Möglichkeiten in Wirklichkeit: in «reales In-der-Welt-Sein, wirkliches Miteinandersein, aktuelles Selbstsein». Wirksame Sprechakte gelingen nur innerhalb eines Regelsystems, persönliche Identität entsteht nur vermittelt gesellschaftlicher Sozialisationsprozesse, Freiheit ist angewiesen auf den sie ermöglichenden (Rechts-)Raum und entfaltet sich nur darin (...)»<sup>8</sup>

Die Ausbildung von Kirche als Institution ist so ein wesentliches Moment der Verzeitlichung des Glaubens. Die Verzeitlichung des Glaubens in die Institution hinein umfasst immer das institutionelle Beziehen auf die anfänglichen Offenbarungsgestalten, das *complexum*

enuntiabile. Kirche wird sich immer von ihren Anfängen her und den dort bereits ansatzweise gegebenen Institutionalisierungen verstehen. Zugleich bezieht sie sich damit immer auf die gegenwärtige Welt und die Gesellschaft mit ihren Lebensformen. Sie bringt dies in ihren stabilen Handlungs- und Interaktionsformen zum Ausdruck. Insofern ist Kirche als Institution immer eine geschichtliche Gestalt der *convenientia*, wie sie oben charakterisiert wurde, und sie bedarf notwendigerweise jeweils der selbstkritischen Reflexion, um die möglichen *coniecturae* auszuschalten.

Gilt generell, dass in den Handlungs- und Interaktionsformen, die für eine bestimmte Institution konstitutiv sind, die Sache oder Idee, um welche es in einer Institution geht, aufleuchtet, so gilt dies in verdichteter Form von den Autoritäten, ihrer Legitimation, ihren Funktionsbeschreibungen. Hier bündeln sich die wesentlichen Vermittlungsstrukturen, auf die jede Institution in ihrer Art angewiesen ist, um in der Zeit, in geschichtlicher Selbigkeit zu verbleiben. Würde beispielsweise der Bundeskanzler in Deutschland in einer gegebenen Situation nicht vom Parlament gewählt, sondern käme auf einem anderen Weg zu seinem Amt, dann wäre die Bundesrepublik von diesem Augenblick ab keine Republik mehr, sie hätte ihren Charakter geändert. Autorität in der Kirche, amtlicher Dienst, die Weise, wie er legitimiert wird, wie seine Funktionen gefasst werden, gehören insofern wesentlich zum Glauben und zur Glaubengemeinschaft hinzu. Die Gestalt solchen amtlichen Dienstes trägt ebenso die Züge der *convenientia* wie die Kirche als Institution im Ganzen. Diese geschichtliche Gestalt bedarf darum aber auch ständig der kritischen Reflexion, um die entsprechenden *coniecturae* zu eliminieren. Im anderen Fall werden sie zu Verzerrungen autoritärer Art, die nicht mehr vom Konsens des Glaubens getragen sind.

Sowohl die Kirche als Institution wie der amtliche Dienst in der Kirche entspringen so einer Poetik des Glaubens, durch die in einer kreativen Weise jeweils der Glaube in seinen ursprünglichen Gestalten und seinem Wahrheitsanspruch vermittelt wird mit den lebendigen Bedürfnissen der Menschen, ihrem Selbstverständnis, den gesicherten, verlässlichen Erkenntnissen einer Zeit. Kirche als Institution und amtlicher Dienst ermöglichen *communio* der Glaubenden, die Institution ist aber nicht die *communio*.



## *II. Der Streit um das kirchliche Amt*

Ist der oben bezeichnete Zusammenhang zwischen dem Glauben, der Kirche als Institution und dem amtlichen Dienst richtig charakterisiert, dann dürfte auf der Hand liegen, dass der Streit um das kirchliche Amt – und davon kann man weiß Gott sprechen – nicht einfach ein Gezänk von machthungrigen Gruppen in der Kirche ist. Er hängt aufs engste zusammen mit einer Krise der Kirche als Institution und mit der Möglichkeit und Glaubwürdigkeit des Glaubens in unserer Zeit. Hier handelt es sich nicht um irgendein beliebiges Randphänomen. Es ist vielmehr eine Krise, an der – als an einem neuralgischen Punkt – die Situation des Glaubens in der Welt von heute, in der modernen Welt ansichtig wird.

Die Frage nach dem Streit um das kirchliche Amt kann aus verschiedenen Perspektiven angegangen werden. Es kann eine Ursachenforschung betrieben, oder es können soziologische oder kulturgeschichtliche Parameter anlegt werden. Wird aber gefragt, wie sich der Streit um das kirchliche Amt im Bereich der Theologie manifestiert, stößt man sofort auf die Fragen nach der Legitimation des amtlichen Dienstes, seinem Sinn und seinen Funktionen und damit direkt zum Kern der Frage, nämlich der spezifischen Verzeitlichung des Glaubens. Es wird auf die Form der *convenientia* gestoßen, die hier für das Amt gilt, die aber – verbunden mit dieser Amtskonzeption – dann immer auch für die Kirche als Institution behauptet wird und damit zugleich eine wesentliche Aussage macht über die Art und Weise, wie der Glaube überhaupt in Bezug zur Welt und zur Gesellschaft gesehen wird.

In großer und öffentlicher Form kann dieser Streit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil angetroffen werden. Und zwar nicht nur im Gegensatz von Minorität und Majorität, vielmehr in einem durchgängigen, Minorität und Majorität übergreifenden Schwanken vieler Konzilsväter über die Amtskonzeption. Dieses Schwanken mündete immer wieder in Streit. Ich möchte dies exemplarisch veranschaulichen an Ereignissen der letzten Konzilsperiode 1965. Die Konstitution über die Kirche wurde ein Jahr zuvor approbiert und proklamiert. Im Frühjahr 1965 wird von einer höchst qualifiziert zusammengesetzten Gruppe von Bischöfen und Periti der neue Entwurf für das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche erarbeitet. Yves Congar und

Josef Ratzinger arbeiten daran mit, Vorsitzender dieser Arbeitsgruppe ist Pater Schütte, der Generalobere der Steyler Missionare. Dieser Text, der im Oktober 1965 diskutiert wird, statuiert im ersten Kapitel, in dem von den Prinzipien der missionarischen Tätigkeit der Kirche die Rede ist, das missionarische Wesen der Kirche. Die Kirche geht hervor aus der Sendung des Sohnes und des Geistes. Die Sendung des Herrn und die Sendung des Geistes setzen sich fort in der Sendung der Apostel und ihrer Nachfolger: «Der Herr Jesus nämlich hat, bevor er sein Leben frei für die Welt gegeben hat, so den apostolischen Dienst eingerichtet und den zu sendenden Heiligen Geist verheißen, dass beide (gemeint sind das apostolische Ministerium und der Geist, der Verf.) verbunden würden im Werk Christi, das überall und immer zu verwirklichen ist.»<sup>9</sup> Im Folgenden wird ganz unbefangen und selbstverständlich von der Herabkunft des Geistes auf die *Apostel* am Pfingsttag gesprochen, nicht etwa von der Herabkunft auf die Jünger. Der Sendungsbefehl des Auferstandenen (Mt 28,19) wird ebenso auf die Apostel wie den Ordo der Bischöfe bezogen, die «zusammen mit dem Nachfolger Petri, dem sichtbaren Haupt der Kirche, diese Aufgabe geerbt» haben.<sup>10</sup> Das Volk Gottes soll bei der Erfüllung dieses Auftrages den Bischöfen helfen. Kardinal Alfrink geißelt in seiner Intervention das vorgelegte Schema, weil es so spricht, als sei die Mission der Kirche «fast alleine der hierarchischen Kirche anvertraut, während die übrigen Christgläubigen in dieser Sache nur zu einer Kooperation mit den Bischöfen fähig sind».<sup>11</sup> Er verweist ausdrücklich auf *Lumen gentium* und auf das Schema über das Laienapostolat, wo vom Werk der Evangelisation als der fundamentalen Aufgabe des Volkes Gottes die Rede ist.

Die Antwort der Kommission bei der *expensio modorum*, der Gewichtung der Änderungsvorschläge, die eingereicht worden sind: «Obwohl es wahr ist, dass dem Volke Gottes als solchem die Notwendigkeit obliegt, das Werk der Mission zu fördern, hat die Kommission trotzdem daran festzuhalten geglaubt, dass der Auftrag Christi in erster Linie an die Apostel und ihre Nachfolger gerichtet ist.»<sup>12</sup> Ein denkwürdiger Satz des Relators dieser Kommission. In der Endfassung ist diese Akzentsetzung dann allerdings noch stärker abgeschwächt worden.

Hier macht sich ein merkwürdiges Schwanken bemerkbar. Auf der einen Seite wird in *Lumen gentium* nach den eindrucksvollen Aussa-

gen über die Sendung des Volkes Gottes gesagt: «Christus der Herr hat, um das Volk Gottes zu weiden, ... in seiner Kirche verschiedene Dienste eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Denn die Diener, die über heilige Vollmacht verfügen, dienen ihren Brüdern, damit alle, die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren christlichen Würde erfreuen, zum Heil gelangen, indem sie frei und geordnet auf dasselbe Ziel hin zusammenwirken.»<sup>13</sup> Hier wird von einem, von Jesus Christus her legitimierten Dienst im und am Volke Gottes gesprochen, das seine Sendung besitzt. Der Dienst hat seinen Sinn daher, die freie und geordnete «conspiratio» der Mitglieder dieses Volkes zu gewährleisten, damit sie zum Heil gelangen. In der Auffassung der Kommission, die das Missionsdekret abfasst, ist hingegen die Sendung der Kirche primär in der bevollmächtigten Sendung der Amtsträger gegeben. Das Volk Gottes partizipiert an dieser Sendung irgendwie.

Was an diesem Ereignis am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils veranschaulicht wurde, prägt die Konzilsdokumente, insbesondere die Dokumente über den bischöflichen und den priesterlichen Dienst. Paul Josef Cordes hat 1972 eine bei Karl Lehmann angefertigte Dissertation veröffentlicht, eine exegetisch-historische und systematische Studie zum Konzilsdekret «Vom Dienst und Leben der Priester» unter dem Titel «Sendung zum Dienst».<sup>14</sup>

Cordes ist den Konzilsreden in der Diskussion um die verschiedenen Entwürfe dieses Dekretes sorgfältig nachgegangen. Er weist auf, wie im Grunde genommen zwei Konzeptionen des Dienstes in der Kirche zu Grunde liegen. Erstaunlich ist, wie stark das hierarchologische Konzept, das die Sendung Jesu Christi fast ganz im Amt zu konzentrieren sucht, von Bischöfen unterstützt wird, die sich sonst energisch von der Minorität distanzieren. Demgegenüber steht eine Amtskonzeption, die den Amtsträger als jenen betrachtet, der mit einem wesentlichen Dienst im Volk Gottes ausgerüstet und für das Volk Gottes da ist. Seine Legitimation, der Grund seines Wirkens, wird in Jesus Christus und seiner Sendung gesehen. Paul Josef Cordes schließt seine Untersuchung mit der Feststellung: «So fehlt der Weisung des Konzils die Überzeugungskraft einer von der Sache selbst her zureichend gelungenen ›Synthese‹. Die Verlautbarungen machen manchmal einen unausgereiften, wenig homogenen Eindruck und verleiten so

von sich selbst her zu eklektizistischen Interpretationen. Es ist demnach kein Zufall, dass in der Frage des Presbyteramtes die unterschiedlichen theologischen Lager nach dem Konzil in alle Richtungen auseinanderstoben.»<sup>15</sup> Von *Presbyterorum ordinis* zieht sich eine von dieser Zwiespältigkeit bzw. Zweispurigkeit markierte Straße vom Arbeitspapier für die Bischofssynode von 1971<sup>16</sup> über zahlreiche Erklärungen bis hin zur Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester vom 13. November 1997.

Fragt man, was für eine *coniectura* denn im Kontext des Amtsverständnisses der Kirche aufgedeckt worden sei, so dass eine neue Gestalt von *convenientia* sich zwingend abzeichnet, und wie von dorthin der entstandene Konflikt zu verstehen sei – wird auf kulturgeschichtliches «Urgestein» gestoßen. Ich möchte die Behauptung wagen, dass die Kirche als Institution in der zurückliegenden, rund 2000-jährigen Geschichte ihre Amtsstruktur und zugleich ihre Struktur als Institution weitgehend entfaltet hat unter Einbeziehung jener ersten europäischen Gesellschaftskonzeption, wie man sie bei Aristoteles in der Politik (1252 a ff.) findet. Diese Konzeption lässt sich durch drei Sätze fassen:

1. Das Ganze ist vor dem Einzelnen. Der Einzelne gewinnt sein volles Menschsein erst vermittelt der Polis.
2. Die Herrschenden, die Hierarchie, repräsentieren – obwohl Teil des Ganzen – zugleich das Ganze.<sup>17</sup>
3. Die Herrschenden, die Hierarchie, sind mit der Wahrnehmung der Interessen des Ganzen betraut. Sie alleine können diese Interessen wahrnehmen.

In Übereinstimmung mit dieser Grundstruktur hat die Kirche ihre Amtskonzeption entwickelt. Im Amtsträger, dem Bischof, wird die Kirche sich selbst jeweils als Ganzes präsent, sieht sie sich selbst. Im Bischof erscheint und wird wirksam die Präsenz Jesu Christi, des Grundes der Kirche, der zugleich den Amtsträger bevollmächtigt. Institutionen als verbindliche und auf Dauer gestellte Handlungs- bzw. Interaktionsformen sind wesentlich symbolisch vermittelt. Im Symbolum, im Sacramentum der Ordination verdichtet sich diese Sicht des Amtes und diese Sicht der Kirche.

Selbstverständlich ergeben sich im Verlauf der Kirchengeschichte, in der Patristik, dem Mittelalter, der frühen Neuzeit umfangreiche Umformungs- und Anpassungsprozesse der kirchlichen Amtsstrukturen und der Kirche als Institution. Allerdings – und dies ist entscheidend – sind dies Variationen, die die gekennzeichnete Grundstruktur nicht verändern. Die Veränderungen sind gleichsam Variationen über einem gegebenen Grundakkord. Man versteht aufgrund dessen, warum im Konzil dieses traditionelle Muster immer wieder durchbricht, wonach der geweihte Amtsträger in sich die Sendung der Kirche versammelt, die Kirche im Ganzen repräsentiert und so alleine zur Leitung der Kirche ausgerüstet ist.

Die zitierte Instruktion über die Teilnahme der Laien am priesterlichen Amt von 1997 enthält diese Konzeption des Amtes – und damit der Kirche als Institution – in unvermischter Reinheit.<sup>18</sup>

Es liegt auf der Hand, dass diese Konzeption des Amtes, die sich in einer entsprechenden Auslegung des *sacramentum ordinis* verdichtet hat, und zwar über einen sehr langen Zeitraum hin, eine «konveniente» Gestalt des Dienstes in der Kirche war. Hier lag ein Typus von Institutionalisierung der Kirche vor, der mit öffentlichen Grundstrukturen im Einklang stand, so in einem breiten Maß konsensfähig war und zugleich den Blick auf Jesus Christus, den Grund der Kirche und des gläubigen Lebens, freigab.

Die jüngere soziologische Forschung hat aufgedeckt, wie sich in der europäischen Gesellschaft, dann aber auch darüber hinaus in der Weltöffentlichkeit ein tiefgreifender Transformationsprozess abgespielt hat, der von Niklas Luhmann, aber nicht nur von ihm, durch das Stichwort von der «funktionalen Differenzierung» charakterisiert wird.<sup>19</sup> Ämter und Dienste erhalten aufgrund dieser funktionalen Differenzierung einen anderen Charakter. Sie werden wesentlich zu Dienstleistungen für das Ganze, repräsentieren damit das Ganze nicht mehr schlechthin, sondern dieses Ganze erscheint in ihnen lediglich, insofern diese Ämter und Dienste dem Ganzen *dienlich* sind. Deswegen wird an Regierungsmitglieder oder Politiker z. B. ein besonders hoher persönlicher Anspruch gestellt, ein Anspruch, in dem sich die Ideale des Ganzen gleichsam bündeln. Aber dies ist ein persönlicher Anspruch, der im Blick auf die konkrete Ausübung der strikt in ihren Grenzen zu haltenden Funktion gestellt wird.

Nur durch die Wahrung dieser funktionalen Grenzen werden die Freiheit und die Kommunikationsmöglichkeit aller geschützt und gefördert. Damit ist grundsätzlich der Ermöglichungscharakter der Institutionen und der Dienste in einer ganz anderen Schärfe herausgestellt als in der alten europäischen Gesellschaftskonzeption: Es erhebt sich über den Institutionen und getragen von ihnen der freie Austausch der Menschen, das Leben der Gesellschaft.

Hinsichtlich der Gestalt von Kirche, die sich in einem solchen Kontext ergibt, bietet die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* die entscheidenden Eckpunkte in der Voranstellung des Kapitels über das Volk Gottes und des Verweises der Ausführungen über die amtlichen Dienste in das dritte Kapitel. In dem zitierten Einleitungssatz des dritten Kapitels, der den Sinn des amtlichen Dienstes in der Kirche thesenhaft zusammenfasst, wird die funktionale Bestimmung des Amtes deutlich herausgestellt: «Denn die Diener, die über heilige Vollmacht verfügen, dienen ihren Brüdern, damit alle die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren christlichen Würde erfreuen, zum Heil gelangen, indem sie frei und geordnet auf das letzte Ziel hin zusammenwirken.» Es geht also um spezifische Dienste, damit das Leben des Volkes Gottes, das Streben und Hinzielen auf das Heil – entsprechend der Sendung, die Christus allen verliehen hat –, sich entfalten kann. Es ist auffällig, dass von vornherein von verschiedenen Diensten die Rede ist. «Christus der Herr hat, um das Volk Gottes zu weiden und es beständig zu mehren, in seiner Kirche *verschiedene Dienste* eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind.» Die Pluralität der Dienste ergibt sich notwendigerweise, wenn der institutionalisierte Dienst als spezifische Ermöglichung des Lebens des ganzen Volkes Gottes gesehen wird.

Wenn in diesen beiden Sätzen jeweils von der Gründung des Amtes in Jesus Christus gesprochen wird – im ersten Satz ist von der «Einsetzung» dieser Dienste durch Jesus Christus die Rede, im zweiten Satz von der «heiligen Vollmacht» –, so widerspricht dies in keiner Weise der funktionalen Zielbestimmung dieser Dienste. Diese Funktionen können ja nur dadurch legitimiert werden, dass sie im Namen Jesu Christi ausgeübt werden, weil Kirche im Ganzen von Jesus Christus her existiert und besteht. Er ist der Grund, der auch die wesentlichen Dienste in dieser Gemeinschaft trägt. Die immer wieder in der theolo-

gischen Diskussion auftauchende Behauptung, eine funktionale Auffassung der Ämter und eine sakramentale Valenz des Amtes ließen sich nicht verbinden, ist eine unangemessene, durch nichts bewiesene Behauptung.

### *1. Allgemeine Perspektiven*

Die sich hieraus ergebenden Folgerungen lassen sich in sechs Thesen zusammenfassen:

1. Das «Aggiornamento» der Kirche, das Johannes XXIII. mit der Einberufung des Konzils erzielen wollte, ist durch das Konzil allererst eingeleitet worden. Es ist ein tiefgreifender Transformationsprozess, weil er im Grunde alle Momente der Institution Kirche betrifft, so dass nicht verwunderlich ist, dass das Aggiornamento nicht im ersten Anlauf zu einer klaren Herausbildung der neuen Formen geführt hat.<sup>20</sup>
2. Die Auseinandersetzung um die strukturellen Transformationen der Kirche ist ein Streit, in dem es um Unterscheidung von Glauben und Ideologie geht, damit aber auch um die Glaubwürdigkeit und Zustimmungswürdigkeit des Evangeliums und um die öffentliche Konsensfähigkeit, die sich mit der Kirche als Institution, insbesondere mit dem Amt in der Kirche verbindet.
3. Eine Neukonzeption und entsprechende Strukturierung des amtlichen Dienstes in der Kirche wird es nicht ohne die gleichzeitige Herausbildung synodaler Strukturen in der Kirche – und zwar auf allen Ebenen – geben. Ich verstehe hier unter synodalen Strukturen die traditionell in der Kirche vorgegebenen Möglichkeiten für die congregatio fidelium, sich zu artikulieren.<sup>21</sup>
4. Eine Lösung der Amtskrise – welche zugleich ein wesentliches Moment der Tradierungskrise des Glaubens ist – ist auf allen Ebenen der bestehenden Amtsstrukturen der Kirche erforderlich. Johannes Paul II. selbst hat in der Enzyklika «Ut unum sint» festgestellt, dass die Funktion des Petrusdienstes, nämlich für die Einheit der Christen zu sorgen, durch die gegenwärtige Gestalt des Papstamtes, gekennzeichnet durch Jurisdiktionsprimat und das definierende Magisterium, faktisch nicht ausgeübt werden kann.<sup>22</sup> Analoge

Schwierigkeiten ergeben sich für das Bischofsamt und die Konzeption des Presbyter- und Diakonenamtes.

5. Eine genauere, funktionale Charakteristik der verschiedenen in der Kirche erforderlichen und wesentlichen Dienste ist ein dringendes Desiderat. Hier sind die enge Zusammenarbeit von praktischen und systematischen Theologen wie auch interdisziplinäre Konsultationen gefordert. Eine Fortschreibung der wesentlichen «Rollen» der kirchlichen Amtsträger<sup>23</sup> ist indispensable.
6. Für diese wesentlichen «Rollen» aber gilt, dass sie – soweit sie zum Wohl des Ganzen unersetzlich sind – auch durch eine entsprechende Bevollmächtigung, d. h. durch Ordination zu übertragen sind. Erst wenn sich eine solche Praxis durchsetzt, wird dann auch jener «magische» Charakter abgebaut, der dem heutigen Verständnis des sakramentalen kirchlichen Amtes anhaftet.

## *2. Glaube und Ideologie – Das Ringen um das kirchliche Amt der Presbyter*

Die bisher thesenhaft dargestellten allgemeinen Perspektiven sollen in diesem Abschnitt nochmals im Blick auf den Streit um das kirchliche Amt der Presbyter konkretisiert werden. Hier spitzt sich für die heutige Situation das skizzierte Problem in einer besonderen Weise zu. Zugleich wird besonders anschaulich, wie die Frage nach dem rechten Amtsverständnis und die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft zusammenhängen. Der sich beschleunigende Rückgang der Berufungen im Welt- und Ordensklerus, der in den europäischen Ländern vor allen Dingen in Mittel- und Westeuropa seit der Mitte des 20. Jahrhunderts deutlich konstatierbar und eindrucksvoll dokumentiert ist, hat – von der Mitte des vergangenen Jahrhunderts ab – eine bewegte theologische Diskussion ausgelöst.<sup>24</sup> Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über Dienst und Leben der Priester, «Presbyterorum ordinis», hat zwar neue Akzente gesetzt, aber durch mannigfache Beibehaltung eines traditionellen «Priesterbildes» keine Lösung gebracht. Wenngleich der Wechsel in den Überschriften dieses Dekretes während der Konzilszeit auf einen gewissen Wandel hinweist. Das Schema hieß zunächst «De Clericis», dann «De Sacerdotibus». Es



stand in der Folge unter der Überschrift «De vita et ministerio sacerdotali», wurde dann «De ministerio et vita presbyterorum» genannt und schließlich unter dem Titel «Presbyterorum ordinis» verabschiedet. Im Wandel dieser Titel spiegelt sich der Reflexionsprozess der Konzilsväter: Die Betonung des exklusiven und eschatologischen Hohenpriestertums Jesu Christi – nach dem Hebräerbrief – und die Herausstellung des sich von dorthier ergebenden allgemeinen Priestertums des gesamten Volkes Gottes zwingen zu einem differenzierenden Sprechen und einer anderen Akzentsetzung bezüglich des Amtes in der Kirche, das die Presbyter ausüben. Allerdings finden sich im konzi-liaren Text zahlreiche Wendungen, die die traditionelle «sacerdotale Sprache» fortführen und den Presbyter in einer Weise «auf die Seite» Jesu Christi stellen, dass er dem Volk Gottes in sacerdotaler Weise gegenübertritt.

Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil voll ausbrechende Krise hat ihrerseits eine reiche theologische Literatur hervorgebracht, welche Perspektiven für eine Überwindung der Krise entwickelt. Auf der anderen Seite ergeben sich in den lehramtlichen Dokumenten keine Anzeichen dafür, dass diese Perspektiven aufgegriffen und entsprechend kirchenamtlich umgesetzt würden.<sup>25</sup> Hervé Legrand hat das traditionelle Bild vom «Klerus» in der Geschichte – von der Bezeichnung eines gesellschaftlichen Standes mit zahlreichen Standesprivilegien wie beim alttestamentlichen Tempeldienst, über «Sacerdotes», Priester im Sinne des Opferpriesters, so etwa auf dem Trienter Konzil<sup>26</sup>, hin zur neutestamentlichen Bezeichnung «Presbyter», «Älteste» – und dessen Amtsverständnis nachgezeichnet. Er diagnostiziert dabei einen Christomonismus. Dieser lässt sich schematisch so darstellen: Christus (überträgt seine Vollmachten auf) → Petrus und die anderen Apostel → Bischöfe und Priester → Christen (geleitet, belehrt, assistierend).

Dieses christomonistische Modell kann zu einer «pyramidalen und klerikalen Ekklesiologie» führen (um einmal diese zum Schlagwort gewordene Terminologie zu gebrauchen). Tatsächlich ist hier die Kirche keine wirkliche *Communio*, da eine Trennung zwischen einer aktiven und einer passiven Gruppe von Christen besteht. In diesem Rahmen haben die Laien alles (Anordnungen, Lehre und Sakramente) von den Priestern zu empfangen, sie sind das Objekt einer Übertra-

gungsaktion von Seiten der Kleriker. Daher wird die theologische Identität der Priester durch Autonomisierung und Separation vom Gottesvolk begründet. Die Zusammenarbeit von Bischöfen (Priestern) und den übrigen Christen ist einbahnig. Die ersteren sind die unmittelbaren Vertreter Christi (man spricht in dieser Hinsicht vom Priester oder Bischof als einem «alter Christus», einem anderen Christus), schon ihre Berufung gilt als eine derartige Beziehung zu Christus. Die pastoralen Konsequenzen sind sehr ernst. Könnte in einer kulturellen Situation wie der unsrigen ein passives Volk Gottes die frohe Botschaft in der Welt verbreiten?<sup>27</sup>

Wenn hier der Versuch unternommen wird, unter Aufnahme der entsprechenden Neuansätze von *Presbyterorum ordinis*, ein Bild des Presbyters in der Kirche von heute zu entwerfen, dann kann es selbstverständlich nur um die Vorgabe von einigen grundlegenden Strukturen gehen, um das Profil dieses Amtes aufzuzeigen und so einen Beitrag zu leisten, die bestehende Amtskrise zu überwinden.

### *2.1. Voraussetzungen und negative Abgrenzungen*

Eine erste Voraussetzung der hier vorgelegten Reflexionen ist die Entscheidung, als Modell für die zu entwerfende Amtstheologie nicht auf die frühe Kirche am Ende des 1. Jahrhunderts zurückzugehen, sondern auf das Modell der patristischen Kirche mit ihrer dreifältigen Ausprägung der Dienste – dem Bischofsamt, dem Presbyteramt und dem Diakonat – zurückzugreifen. Hier liegt bereits die Grundstruktur der institutionell voll ausgebildeten Kirchen und Gemeinden vor. Die dreigliedrige Ämterstruktur hat sich in Ost und West über anderthalb Jahrtausende hin durchgehalten.

Innerhalb dieser dreigliedrigen Struktur haben sich allerdings erhebliche Verschiebungen ergeben. Als zweite zu treffende Voraussetzung ergibt sich damit die Entwicklung des Presbyteramtes zum Dienst des *ordentlichen Seelsorgers* unter dem Bischof als Oberhirten. Diese Entwicklung setzt erst beim Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter ein. Sie findet ihre volle Ausprägung erst im Hochmittelalter.

Eine dritte Voraussetzung der folgenden Überlegungen bezieht sich auf den gesellschaftlichen und kulturellen Wandlungsprozess, der in

der Moderne stattgefunden hat. Er wurde oben charakterisiert im Blick auf das Verständnis amtlichen Dienstes. Dieser Wandlungsprozess ist zugleich unter einer anderen Perspektive ebenfalls zu berücksichtigen: Das gewachsene, reale Freiheitsniveau, die Fülle der zu wählenden Lebensmöglichkeiten haben auch im religiösen Bereich zu einer neuen Situation geführt. Es ist eine Illusion geworden, von einer christianisierten bzw. evangelisierten Gesellschaft auszugehen. Das Evangelium, die religiösen Überzeugungen sind vielmehr in einem missionarischen Bemühen jeder Generation neu zu vermitteln. Einpflanzung und Entfaltung der Kirche sind ein für jede Generation und jede Region ständig neu zu leistender Prozess. Die großen Zusammenbrüche etablierter Christenheiten, wie etwa in Irland innerhalb von zwei Dezennien, sowie die allgemeine Lage der katholischen Kirche in Europa, speziell in Westeuropa, sind ein sprechendes Indiz. So wurde in der Konzeption des Bischofsamtes wie in der Konzeption des Presbyterdienstes bisher jeweils von der etablierten Kirche ausgegangen. Das bedeutete, dass das vorausgesetzte Volk Gottes nach regionalen bzw. personalen Kriterien aufgeteilt und mit Priester «versorgt» wurde. Das Profil des priesterlichen Dienstes trug den Charakter eines Kirchen-Beamtentums.

In der gegenwärtigen Krise zeigt sich, dass eine solche Konzeption der Kirche und des Presbyterdienstes als eines Kirchen-Beamtentums lediglich zu verwaltungstechnischen Lösungen führt. Die Einrichtung von Seelsorge-Einheiten durch Zusammenlegung von Pfarreien ist ein beredtes Beispiel dafür.

Das Evangelium, das die Kirche zu verkünden hat, hat keine Chance in der modernen Gesellschaft, wenn die Kirche ihren missionarischen Charakter nicht zurückgewinnt. Für die Dienste, insbesondere für den Dienst der Presbyter, bedeutet dies, dass ihr Dienst den apostolischen Charakter in einer ganz neuen Ausprägung zurückzugewinnen hat. Der Presbyter, der zusammen mit dem Bischof und unter seiner Autorität Verantwortung für das christlichen Leben im Allgemeinen trägt, ist daher nicht als Kirchenbeamter, sondern vielmehr als Missionar und Evangelist zu sehen.

Geht es im Hinblick auf den diakonischen Dienst darum, die Kirche und kirchlichen Gemeinschaften in den Stand zu setzen, wahrhaft diakonische Kirche zu sein, die sich durch die Animation der Diakone in

den Dienst der Menschen stellen – so wie Jesus Christus von sich gesagt hat, der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld –, so haben die Presbyter zusammen mit dem Bischof die Aufgabe, Menschen überhaupt zum Evangelium hinzuführen und für die Entstehung und Entfaltung von christlichen Gemeinden zu sorgen.

Eine vierte Voraussetzung besteht darin, – entsprechend den oben vorgelegten Reflexionen über den Dienst der Presbyter –, den Gläubigen und der Glaubensgemeinschaft zu helfen, die Sendung Jesu Christi mit zu vollziehen, d. h. die prophetische, die priesterliche und die diakonische pastorale Sendung in die Welt hinein zu realisieren. Amtsträger haben es grundsätzlich mit mündigen, verantwortlichen Menschen zu tun, die ihre eigenen Initiativen und Aktivitäten im Geist des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe entfalten können und sollen.

Es ist ein besorgniserregendes Indiz für die Schwierigkeiten bei der Überwindung des traditionellen Priesterbildes, wenn im Dekret *Presbyterorum ordinis* durchgängig nur vom Dienst des Priesters für die Gläubigen die Rede ist, ohne dass ein Gedanke daran verloren wird, welche Wandlungen sich ergeben, wenn der Presbyter mit mündigen, verantwortlichen Menschen zusammenzuarbeiten hat und in Bezug auf sie eine Leitungskompetenz ausübt. Zwar wird in Nr. 6 von *Presbyterorum ordinis* davon gesprochen, dass die Hirten die Laien zu Reife und Mündigkeit erziehen sollen. Aber dies wird eben – genau der Erziehung Unmündiger entsprechend – als Erziehungsziel angegeben, anstatt von gegebener Mündigkeit und Verantwortlichkeit auszugehen.<sup>28</sup>

## 2.2. *Zum Profil des Presbyters*

Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Presbyterorum ordinis* charakterisiert den priesterlichen Dienst durch drei Funktionen: den Dienst am Wort, den pastoralen und den Heiligungsdienst.

Da das Wort Gottes der Gemeinschaft der Gläubigen im Ganzen anvertraut und zur Bezeugung und Verkündigung übergeben ist, meint *Dienst am Wort Gottes* nach den oben genannten Voraussetzun-

gen, die Aufgabe des Presbyters, das Evangelium in einer solchen Weise zu bezeugen, dass die Glaubenden selbst im Evangelium gestärkt und zur Verkündigung veranlasst werden. Zugleich aber sollte der Presbyter der erste Missionar der Gemeinde sein, der das Evangelium denen nahe bringt, die vom Licht des Glaubens noch fern sind, um so zugleich auch die Gemeinde zu solch einem Zeugnis anzustiften.

Verkündigung ist in diesem Sinn nicht einfach die sonntägliche Routineaufgabe der Predigt. Verkündigung ist in einer wesentlich umfassenderen Weise zu sehen, wenngleich die sonntägliche Homilie nicht gering geschätzt werden sollte.<sup>29</sup>

Voraussetzung für eine solche Wahrnehmung der Verkündigung ist eine gediegene theologische Bildung der Presbyter. Anders ist der Glaube im Umfeld der modernen Anfragen nicht zu bezeugen. Zugleich wird eine gute Allgemeinbildung vorausgesetzt, um die menschlichen Situationen und Lebensfragen in einer angemessenen Weise aufgreifen zu können. Zu den erforderlichen kommunikativen Fähigkeiten gehören nicht nur die entsprechenden rhetorischen Fertigkeiten und Umgangsformen. Es gehören auch dazu die Vertrautheit mit den Lebensformen der Menschen in einer gegebenen Gesellschaft und mit deren kulturellem und sozialem Ausdruck. In dem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* haben die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils in dieser Hinsicht beachtliche Ausführungen über die notwendige Vorbildung von Missionaren gemacht. Dies gilt heutzutage nicht minder von der Aufgabe des Presbyters. Der priesterliche Verkündigungsdienst verlangt eine tiefe Verwurzelung im Glauben und eine daraus sich speisende Einsatzbereitschaft. Die Erfahrungen von Desinteresse, von Vergeblichkeit und Ablehnung stellen die christlichen Gemeinden und die Presbyter sehr deutlich in die prophetische Tradition in Israel, die von der Ablehnung der Propheten bis hin zur Passion Jesu Christi und der Verwerfung seines Wortes gekennzeichnet war.

Die Hirtenaufgabe, die der Gemeinschaft der Glaubenden in der Nachfolge Jesu Christi hinsichtlich der Menschen aufgetragen ist, erfordert ebenso, dass für die Gemeinschaft der Glaubenden wie für die einzelnen Glaubenden ein institutionalisierter Hirtendienst geleistet wird. Hirtendienst, das meint pastorale und zugleich spirituelle Leitung, Auferbauung des Einzelnen und Auferbauung der Gemeinschaft

der Glaubenden. Die Gemeinschaft der Glaubenden aber ist nicht nur die «Pfarrgemeinde», sie umschließt vielmehr die unterschiedlichsten Formen von Vernetzung von Glaubenden, Förderung ihres Zusammenlebens, Aufbau von Gemeinschaft. Weil dieser pastorale Dienst keine Bevormundung ist, sondern Leitung von Mündigen, umschließt er die Anerkennung der unterschiedlichen Charismen der Gläubigen, ihre Integration in die Gemeinschaft und die Animation der Vielen, sich füreinander und für die Menschen verantwortlich zu wissen. Und dies nicht nur in irgendwelchen begrenzten Hinsichten, sondern im Blick auf Gott und das ewige Heil.

Angesichts der Pluralität der Lebenswelten, in denen die Glaubenden heute leben, setzt dies voraus, dass die Presbyter mit diesen vertraut sind. Das aber kann nur gelingen durch ein Teilen des Lebens in diesen unterschiedlichen Lebensräumen. Die Vernetzung der Glaubenden, die Förderung des Zusammenlebens, der Gemeindeaufbau setzen ein hohes Maß an kommunikativer und sozialer Kompetenz voraus. Man denke etwa an so unterschiedliche pastorale Aufgaben wie die Hochschulpastoral, die Krankenhausseelsorge, die Gefängnisseelsorge, Gemeindepastoral, Jugendpastoral etc. Dabei geht es in einem solchen Dienst zugleich darum, den Gläubigen zu helfen, selbst innerhalb ihres jeweiligen Milieus Apostel und Hirten zu sein.

Im Blick auf die Heiligungsaufgabe ist eine besondere Sorgfalt bei der Bestimmung des Profils vonnöten. In der Geschichte der Kirche ist in bedauerlicher Weise das kirchliche Amt, speziell der Dienst der Presbyter, ideologisiert worden, indem er – entsprechend dem sacerdotalen Priesterbild – zum Mittler zwischen dem einen Mittler Jesus Christus und den Gläubigen bzw. dem Volk Gottes gemacht wurde. Zunächst ist festzuhalten, dass die Sakramente, Taufe und Eucharistie wie die übrigen *Sacramenta minora*, der Kirche anvertraut sind. Wenn Christus das Sakrament schlechthin ist, dann ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, in einer Christus nachgeordneten Form selbst Sakrament, Zeichen, durch das als Instrumentalursache hindurch die Gnade Gottes vermittelt wird. Zugleich gilt, dass die einzelnen Sakramente als *Sacramenta ecclesiae* von der Kirche vollzogen werden. Die Kirche wird deswegen von den Vätern «Mutter» genannt, weil die Täuflinge durch die Taufe ihre Kinder, ihre Glieder werden.

Die Eucharistie ist dem gesamten heiligen Volk Gottes anvertraut zum Gedächtnis und zum Vollzug. Ein Gleiches gilt von den übrigen Sakramenten und von der Liturgie.

Wenn der Presbyter den Vorsitz in der Eucharistie innehat, wenn er in besonderer Weise mit der Spendung der Sakramente betraut ist, wenn er die Liturgie leitet und zu diesem Dienst und am Volke Gottes durch die Ordination bevollmächtigt ist, dann wird gerade in der Ordination greifbar, dass die Sakramente und die Liturgie Gaben Jesu Christi sind, in denen der Herr selbst wirkt. Es sind Gaben, die der Kirche bzw. dem Volke Gottes anvertraut sind, damit sie nicht einfach den Menschen ausgeliefert sind, sondern ihre Würde und Bedeutung von Jesus Christus her besitzen und bewahren. In diesem Sinn ist auch der Dienst für das Volk Gottes ein Dienst im Namen Jesu Christi, ein Dienst, in dem er selbst am Werk ist. Der Presbyter ist in seinem Dienst so ein Repräsentant Jesu Christi, er ist aber zugleich *immer und in allen Phasen* auch Repräsentant des Volkes Gottes, Repräsentant der Kirche.<sup>30</sup>

### 2.3. *Der Weg zur Bestellung der Presbyter*

Eine reale Veränderung im Selbstverständnis der Presbyter und im Selbstverständnis der Kirche – weg vom Christomonismus und weg von einem Kirchenbeamtentum – wird sich nicht realisieren lassen, ohne die Weise neu zu bestimmen, wie jemand zum Presbyter bestellt wird. Das Grundprinzip der patristischen Kirche, dass die Gemeinden aus ihrer Mitte einen geeigneten Kandidaten zum Bischofsdienst wählten und dann die Bischöfe der Nachbardiözesen die Weihe zusammen mit dem betenden Volke vornahmen, war fundamental für das Amtsverständnis der frühen Kirche insgesamt. Es galt *mutatis mutandis* auch für die Bestellung zum Presbyter. Es gab keine absolute Ordination. Die Weihe der Amtsträger wurde grundsätzlich im Hinblick auf eine konkrete Gemeinde gespendet. Wenngleich sich heute die sozialen Verhältnisse grundlegend geändert haben, ist die Reaktivierung dieses grundlegenden Gemeindebezuges und die Verantwortung des Volkes Gottes in der Auswahl jener, denen grundlegende Dienste in der Kirche übertragen werden, unerlässlich.<sup>31</sup>

Auf der anderen Seite ist die gegenwärtige gesellschaftliche Situation durch die Professionalisierung aller Bereiche des Lebens gekennzeich-

net. Studien, langjährige Vorbereitungen auf die verschiedenen beruflichen Tätigkeiten sind eine Selbstverständlichkeit. Beide Aspekte lassen sich durchaus miteinander verbinden. So könnte nach dem Studium und nach der pastoralen Ausbildung eine «Sendung» stehen, welche den betreffenden Absolventen dieser Ausbildung – auf Anforderung und nach Auswahl durch die Gemeinden – die Vollmacht zu einer Reihe von Diensten gibt, die für die Gemeinden wesentlich sind, wie Verkündigungsdienste, Erwachsenenbildung, seelsorgliche Dienste etc. Es wären jene Dienste, wie sie heute von Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten erbracht werden. Aus dieser Gruppe, könnten dann – nach einer entsprechenden Bewährung – jene Kandidaten ausgewählt werden, und zwar von den Vertretern des Volkes Gottes, die dem Bischof zur Weihe zu Presbytern vorgeschlagen werden.<sup>32</sup> Die bestehende Zölibatsregelung wäre in diesem Kontext zu ändern. Die Regeln, wie sie in der Ostkirche in Geltung sind, könnten mit gewissen Modifikationen auch im Westen übernommen werden. Ebenso wäre – wenngleich in einem größeren Zeitraum – die Möglichkeit der Ordination von Frauen zum Presbyterdienst neu zu stellen.



## ANMERKUNGEN

- 1 Der vorliegende Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, der im Rahmen der Vortragsreihe «Dienste und Ämter in der Kirche» am 3. Februar 2000 in Luzern gehalten wurde. Er wurde für den Druck sprachlich leicht geglättet.
- 2 STh II-II q 1 a 2.
- 3 Vgl. STh II-II q 1 a 1.
- 4 Ebd., a 3.  
De ver. 1.1, a 8 c.
- 6 Ebd., q 1 a 3 ad 3.
- 7 Vgl. J. A. Schüle, Theorie der Institution. Eine dogmengeschichtliche und konzeptionelle Analyse, Opladen 1987.
- 8 G. Bausenhart, Das Amt der Kirche, Freiburg i. Br. 1999, 105.
- 9 Vgl. AS IV, III, 665.
- 10 Ebd., 666.
- 11 Vgl. AS IV, III, 740–742.
- 12 AS IV, IV, 262.
- 13 DH 4142
- 14 P. J. Cordes, Sendung zum Dienst, Frankfurter Theologische Studien Bd. 9, Frankfurt a. M. 1972.
- 15 Ebd., 307.
- 16 Das priesterliche Dienstamt. Eine Arbeitsgrundlage für die Diskussion in der allgemeinen Bischofssynode, erstellt im Auftrag der Sekretariate der Deutschen, Österreichischen und Schweizerischen Bischofskonferenz (ohne Jahr und Ort).
- 17 Vgl. N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 1, Opladen 1991, 138–140.
- 18 Vgl. P. Hünermann (Hrsg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, Freiburg – Basel – Wien 1998.
- 19 Vgl. N. Luhmann, Soziologische Aufklärung (s. Anm. 17), 137–153, insbesondere 151.
- 20 Vgl. H. J. Pottmeyer – G. Alberigo – J.-P. Jossua (Hrsg.), Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986.
- 21 Vgl. G. Alberigo, Synodalität der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum, in: W. Geerlings – M. Seckler (Hrsg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform, Freiburg i. Br. 1994, 333–347.
- 22 Vgl. P. Hünermann, Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes, in: H. Schütte (Hrsg.), Im Dienst der einen Kirche, Paderborn – Frankfurt a. M. 2000, 189–217.
- 23 Vgl. G. Bausenhart, Das Amt in der Kirche (s. Anm. 8).
- 24 Vgl. die Eingaben der Bischöfe zur Umverteilung des Klerus, Acta et Documenta Conc. Oec. Vatic. II apparando, S. I Antepreparatoria, App. Vol. II, p. I, 264s.
- 25 Vgl. Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben Pastores dabo vobis. Über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 105), Bonn 1992.

- <sup>26</sup> Vgl. DH 1764: «Opfer und sacerdotium (Priestertum) sind nach Gottes Anordnung so verbunden, dass es in jedem Bund (gemeint sind der Alte und Neue Bund, d. Vf.) beides gibt.»
- <sup>27</sup> Zitiert nach *H. Legrand*, Die Gestalt der Kirche, in: *Peter Eicher* (Hrsg.), *Neue Summe Theologie*, Bd. 3. Der Dienst der Gemeinde, Freiburg – Basel – Wien 1998, 139.
- <sup>28</sup> Vgl. PO in: LThK E III (21968) 105ff.
- <sup>29</sup> Vgl. die ausgezeichnete Charakteristik der Verkündigungsaufgabe in *Evangelii nuntiandi* von Paul VI, deutsche Übersetzung in: *HerrKor* 30 (1976) 133–152; insbesondere 136–137.
- <sup>30</sup> In der Liturgiekonstitution des Konzils Nr. 7–9, 47 und 48 sind diese Grundsätze mit bemerkenswerter Klarheit dargelegt. Im Dekret *Presbyterorum ordinis* hingegen wird wieder stark in der traditionellen Weise gesprochen. So wird in Nr. 5 vom Presbyter als *dem* Ausspender der Sakramente gesprochen, der «vor allem in der Messfeier» in sakramentaler Weise das Opfer Christi «darbringt». Die Zusammengehörigkeit des presbyteralen Dienstes und des Volkes Gottes wird in Bezug auf die Heiligung, auf den Heiligungsdienst nicht thematisiert.
- <sup>31</sup> Vgl. *H. Legrand*, Die Gestalt der Kirche (s. Anm. 27).
- <sup>32</sup> Vgl. ebd.

HELMUT HOPING

## DAS AMT DIAKONALER SEELSORGE

ZUR ZUKUNFT DES DIAKONATS IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

### *Hinführung*

Im «Netzwerk ständiger Diakonat der Frau» bereiten sich in Deutschland derzeit Frauen in einer mehrjährigen Ausbildung auf den Diakonat vor, obschon nicht abzusehen ist, wann ihr Wunsch, zu Diakoninnen geweiht werden zu können, in Erfüllung gehen wird. Ihre Vorbereitung ist von der Hoffnung getragen, dass sich die katholische Kirche den «Zeichen der Zeit» nicht verschließen und den Diakonat auch für Frauen öffnen wird, um so eine Antwort zu geben auf die veränderte Stellung der Frau in der Kirche. Schon die von Johannes Paul II. heiliggesprochene Edith Stein sah im Diakonat der Frauen einen wichtigen Schritt zur Gleichstellung der Frau in der Kirche, auch wenn sie sich das Priestertum der Frau, das sie dogmatisch immerhin für möglich hielt, nicht wirklich vorstellen konnte.<sup>1</sup>

In den fünfziger Jahren waren es verheiratete und unverheiratete Männer, die sich in Diakonatskreisen zusammenschlossen und auf den ständigen Diakonat vorbereiteten. Das Konzil brachte, was sie erhofften, die Wiedereinführung des Diakonats als eigenständiges Amt. Und so konnten die ersten ständigen Diakone schon 1968, drei Jahre nach dem Ende des Konzils, geweiht werden. Weltweit gibt es heute in der katholischen Kirche weit über 20 000 ständige Diakone, davon nahezu 2000 in Deutschland. Diese Entwicklung konnte der Diakonat nur nehmen, weil ihn renommierte Theologen wie Karl Rahner vorbereitet<sup>2</sup> und Männer wie Hannes Kramer<sup>3</sup> und Josef Horneff für sich bzw. die Kirche neu entdeckt haben<sup>4</sup>.

In der Schweiz hat der ständige Diakonat bis heute eine eher geringe Resonanz gefunden. Nach dem Konzil und der Synode 72 hat man

sich, vor allem in den deutschsprachigen Diözesen, fast ausschließlich auf den – universalkirchlich bis heute nicht anerkannten – Dienst der Pastoralassistenten/innen konzentriert, weil man glaubte, die Zulassungsbedingungen für das Priesteramt würden in kürzester Frist verändert werden. Im Bistum Chur erfolgte die erste Weihe von ständigen Diakonen 1990, also 25 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit dem Ausschluss von Frauen vom Diakonat und der Zölibatsvorschrift für verwitwete Diakone kann man dies kaum erklären<sup>5</sup>, da hier-von alle katholischen Ortskirchen betroffen sind.

Der folgende Beitrag zur Zukunft des Diakonats wirft zunächst einen Blick auf die Geschichte des Diakonats und weist in einem kleinen Exkurs auf Entwicklungen in den anderen Kirchen hin. Es folgen einige Klarstellungen zur aktuellen Diskussion um den Diakonat der Frau in der römisch-katholischen Kirche. Bausteine zu einer angemessenen Theologie des Diakonats und eine Erörterung des Zusammenhangs von Diakonie, bischöflicher Leitungsverantwortung und Diakonat schließen sich an. Am Ende steht ein Plädoyer für ein eigenständiges ordinationsgebundenes Amt diakonaler Seelsorge.

### *1. Beobachtungen zur Geschichte und Erneuerung des Diakonats*

Der Diakonat als amtlicher Dienst ist zu unterscheiden vom Diakonat, der zum Apostolat aller gehört, die in der Nachfolge Christi stehen. Für beide ist das im NT wiederholt als «Dienst» verstandene Leben Jesu Christi paradigmatisch (Mk 10,45; Lk 22,27; Phil 2,7). Im Neuen Testament ist die Sendung zum Dienst eine Sendung der ganzen Gemeinde wie ihrer Leitungsdienste. Der Dienst ist Kennzeichen der christlichen Existenz; die Bereitschaft zum Dienst wird deshalb als Grundhaltung christlichen Lebens betrachtet (Phil 2,5; Mk 10,43; Lk 22,26; Joh 13,15f). Neben der allgemeinen Diakonie kennt das Neue Testament zugleich «Ämter oder Funktionen, die nach einem besonderen Tun oder Dienst bezeichnet werden»<sup>6</sup>. So spricht das Neue Testament vom Dienst «am Wort» (Apg 6,4), vom Dienst der «Versöhnung» (2 Kor 5,18), vom Dienst der «Leitung» (1 Thess 5,12) und dem Dienst am Nächsten (Apg 6,2).

Das Neue Testament kennt auch die Funktionsbezeichnung «diákonos» für einen leitenden Gemeindedienst, und zwar für Männer wie

Frauen. So werden nicht nur Diakone (Phil 1,1; 1 Tim 3,8–13), sondern auch Diakoninnen erwähnt, wie die Diakonin (diákonos) Phoebe (Röm 16,1) oder die im Diakonenspiegel 1 Tim 3,8–13 erwähnten Frauen (1 Tim 3,11), die nach heutiger Erkenntnis nicht die Ehefrauen der Diakone, sondern weibliche Diakone (diákonoi) sind.<sup>7</sup> Nach Phil 1,1 und 1 Tim 3,8–13 sind die Diakone und Diakoninnen den Bischöfen der Gemeinde zugeordnet. Über ihre Aufgabe erfahren wir nichts. Doch erwähnt noch in neutestamentlicher Zeit die Didache eine Lehrtätigkeit der Diakone.<sup>8</sup>

Dass anfänglich die Unterschiede zwischen den Leitungsdiensten noch eher fließend waren, wird an den «Sieben» deutlich. Für den Tischdienst bei der Feier des Herrenmahls von den Aposteln ausgewählt, sind sie zugleich mit Aufgaben der Verkündigung betraut (vgl. Apg 6,1–7 mit Apg 6,8–8,40), wie vor allem Stephanus, der geisterfüllte Zeuge des Evangeliums, deutlich macht (Apg 6,5f; 7,1–53). Schon Irenäus konnte deshalb in den «Sieben», denen die Apostel die Hände auflegten<sup>9</sup>, das Vorbild der späteren Diakone sehen.

In der alten Kirche wird der Diakonat von seiner Zuordnung zum episkopalen Amt her verstanden.<sup>10</sup> Die Diakone werden als «Auge» des Bischofs bezeichnet. Ihnen obliegt die Aufgabe der diakonalen Seelsorge an Kranken, Armen und Notleidenden<sup>11</sup>, weshalb ihnen auch die Verwaltung des Kirchenvermögens anvertraut ist. Von Anfang an übernehmen die Diakone Aufgaben im Gottesdienst<sup>12</sup> und der Verkündigung<sup>13</sup>, die sich im Laufe der Zeit ausweiten. So können Diakone schon bald taufen und in der Eucharistiefeier die Homilie halten<sup>14</sup>; in Todesgefahr besaßen sie neben den Presbytern die Vollmacht zur Rekonziliation.<sup>15</sup>

Durch die Ausdehnung der bischöflichen Stadtgemeinde, die man auch als «bischöfliche Diakoniegemeinde»<sup>16</sup> bezeichnet, sowie die damit verbundene Transformation des Presbyteramtes zum priesterlichen Gemeindeleitungsdienst wurde eine Entwicklung eingeleitet, an deren Ende der Diakonat nur noch als Durchgangsstufe zum Priesteramt existierte. Damit verlor die Diakonie als unverzichtbare Dimension kirchlicher Leitungsverantwortung ihre sichtbare Verankerung im ordinierten Amt.

Schon im vierten Jahrhundert war man bestrebt, die Diakone direkt den Presbytern zu unterstellen, wobei sich besonders Ps.-Ambrosius

und Hieronymus hervortaten. Diakone wurden zunehmend als «ministri» der Presbyter betrachtet, und ihre Aufgabe wurde mehr und mehr auf die liturgisch-kerygmatische Assistenz beschränkt. Es gab aber bis ins Mittelalter und darüber hinaus immer wieder vereinzelt Ausnahmen. So war, um das bekannteste Beispiel zu nennen, der hl. Franz von Assisi ein ständiger Diakon, der mit seiner Diakonie an den Armen an den altkirchlichen Diakonat erinnerte. Auch wenn er das Diakonenamt nicht angestrebt und sich Zeit seines Lebens gegen eine Klerikalisierung des durch ihn gegründeten Ordens der Minderbrüder gewehrt hat, so verstand sich Franziskus doch als Diakon, als Diener der Armen in der Nachfolge Jesu, der von sich gesagt hat: «Ich bin unter euch wie ein Diener (diákonos)» (Lk 22,27).

Die ursprüngliche Zuordnung des Diakonats zur Diakonie und zum bischöflichen Leitungsamt zeigt sich auch an der Geschichte des Diakonats der Frau, der bis ins Mittelalter hinein existiert hat, wenngleich in unterschiedlichen Formen.<sup>17</sup> Während im Westen Frauen aus dem Diakonenamt schon bald verdrängt wurden<sup>18</sup> – hier entstand der nichtordinierte Dienst der Diakonissinnen –, hat es im Osten, vor allem der byzantinischen Kirche, noch lange ordinierte Diakoninnen gegeben, auch wenn ihr Amt dem der ordinierten Diakone nicht gleichgestellt war.

Der Dienst der ordinierten Diakoninnen umfasste zum einen die Salbung der Körper weiblicher Täuflinge, während die Taufe selbst und die Salbung des Hauptes dem Bischof bzw. Presbyter und Diakon vorbehalten waren, zum anderen die Katechese von Frauen und Kindern, in Ausnahmefällen auch die Spendung der Krankenkommunion an Frauen und Kinder, allerdings «ex theca, non ex mensa altaris». Auch bevollmächtigte die Ordination zur Diakonin nicht zur Altarasistenz bei der Eucharistiefeier (*ministrare ad altare*), ebenso wenig zur öffentlichen und amtlichen Wortverkündigung (Evangelium, Homilie) noch zur Taufe und Rekonziliation. Die Stellung der ordinierten Diakoninnen lag zwischen dem Diakon und dem Subdiakon.<sup>19</sup>

In der Tatsache, dass sich die Ordination der Diakoninnen durch Handauflegung und Gebet von der Ordination von Diakonen nur wenig unterschied und in der byzantinischen Kirche, anders als bei Subdiakonen, Akolythen und Lektoren, im Altarraum erfolgte, sehen eine Reihe von Theologinnen und Theologen einen Beleg dafür, dass es

sich dabei nicht nur um eine Segnung, sondern um eine sakramentale Ordination gehandelt hat, was von anderen mit dem Argument, dass den Diakoninnen jeder Altardienst untersagt war, bestritten wird. Jedenfalls handelte es sich beim altkirchlichen Diakonat der Frau nicht um jenen Diakonat, der es Männern ermöglichte, Presbyter oder Bischof zu werden, sondern um ein frauenspezifisches Amt mit sehr begrenzten Aufgaben.

Die Erneuerung des Diakonats war eines der wichtigen Reformanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils. In sechs Dokumenten hat es sich zum Diakonat geäußert (LG 20.28–29; CD 15; OE 17; AG 15–16; SC 35; DV 25). Die Texte enthalten noch keine reflektierte Theologie des Diakonats. Erst die nachkonziliare Entwicklung brachte hier, vorbereitet durch die vorkonziliaren Initiativen zur Erneuerung des Diakonats, wichtige Klärungen.<sup>20</sup> Der Diakonat der Frau wurde auf dem Konzil nicht diskutiert, obschon dies u. a. von dem französischen Theologen Jean Daniélou angeregt worden war.<sup>21</sup>

Das Konzil nennt den Diakonat ein «für die Kirche im höchsten Maße lebensnotwendiges Amt» (LG 29).<sup>22</sup> Es zählt ihn zum sakramentalen Ordo der Kirche.<sup>23</sup> Der Diakonat ist Teil des kirchlichen Dienstamtes (*ministerium ecclesiasticum*), das in den Ordnungen des Episkopats, Presbyterats und Diakonats ausgeübt und durch Handauflegung und Gebet übertragen wird (LG 28). Der Diakon empfängt die Handauflegung «non ad sacerdotium, sed ad ministerium» (LG 29).<sup>24</sup> Damit wollten die Konzilsväter nicht sagen, dass der sakramentale Diakonat keinerlei Anteil gibt am Amtspriestertum (*sacerdotium ministeriale*).<sup>25</sup> Mit «*sacerdotium*» ist LG 29 der priesterliche Leitungsdienst gemeint, der den Vorsitz bei der Eucharistiefeier einschließt.<sup>26</sup>

Ihr kirchliches Dienstamt üben die Diakone in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit aus (LG 29). Zu den konkreten Aufgaben des Diakons zählt das Konzil: den Beerdigungsritus, die Krankenkommunion, die Feier der Sakramentalien, die Leitung von Wortgottesdiensten, die Verkündigung des Wortes Gottes, vor allem die Verkündigung des Evangeliums, die Katechese, die Predigt, die feierliche Taufe, die Eheassistenz, die Altarassistenz, die Leitung der Diakonie, die Leitung von Gemeinden ohne eigenen Pfarrer.

## *2. Diakonat ohne Frauenpriestertum? – Zur gegenwärtigen Diskussion in der katholischen Kirche*

Bei der Frage des ständigen Diakonats der Frau muss zunächst geklärt werden, welchen Diakonat man anstrebt. Das ist bei Bischöfen, zum Teil auch bei Theologen nicht immer klar.<sup>27</sup> Berücksichtigt man die veränderte Stellung der Frau in der modernen Gesellschaft, kommt ein Diakonat der Frau unterhalb des sakramentalen Diakonats wohl kaum in Frage.<sup>28</sup> Sollte sich die römisch-katholische Kirche aber entschließen, Frauen den Zugang zum bestehenden sakramentalen Diakonat zu öffnen, würde sie damit über eine bloße Wiederbelebung des aus der Geschichte bekannten Diakonats für Frauen hinausgehen.<sup>29</sup>

Das universalkirchliche Lehramt hat die Frage einer Ordination von Frauen zu Diakoninnen bislang offen gelassen.<sup>30</sup> Es gibt kein universalkirchlich verbindliches Lehrdokument, welches die Ordination von Frauen zu ständigen Diakoninnen für unmöglich erklärt. Da nach LG 29 Diakone die Handauflegung «non ad sacerdotium, sed ad ministerium»<sup>31</sup> erhalten, scheint die Frage des Diakonats der Frau durch das päpstliche Schreiben «*Ordinatio sacerdotalis*»<sup>32</sup>, welches die Priesterweihe von Frauen für die katholische Kirche verbindlich ausschließt, nicht negativ präjudiziert zu sein. So hat Johannes Paul II. im Anschluss an den «Katechismus der Katholischen Kirche» öfters darauf hingewiesen, dass der kirchliche Ordo zwei Stufen des Priestertums (Episkopat, Presbyterat) und eine Stufe des Dienstamtes (Diakonat) kennt.<sup>33</sup>

Doch auch wenn es sich beim Presbyterat und Diakonat um zwei eigenständige und eigenprofilerte Ausprägungen des apostolischen Amtes handelt, dessen Vollgestalt der Episkopat ist, würde sich bei einer Zulassung von Frauen zum Diakonat wegen der Einheit des Ordo und der auch dem Diakonat zukommenden sakramentalen Christusrepräsentanz die Frage stellen, wie dann noch begründet werden kann, dass Frauen von der Priesterweihe ausgeschlossen sind. Denn die Einheit des Ordo lässt sich nur bei einer Hinordnung des Diakonats auf Presbyterat und Episkopat verständlich machen.<sup>34</sup>

Um die innere Hinordnung des Diakonats auf Presbyterat und Episkopat begrifflich zu fassen, spricht LG 10 vom amtlichen Priestertum (*sacerdotium ministeriale*), das vom gemeinsamen Priestertum aller



Gläubigen dem Wesen und nicht nur dem Grade nach (*essentia et non gradu tantum*) unterschieden ist. «*Sacerdotium*» meint hier – anders als LG 29 – den sakramentalen Ordo des kirchlichen Dienstamtes, analog zum Begriff der «*hierosynē*», der im Bereich der östlichen Theologie (Epiphanius von Salamis) das Weiheamt, einschließlich des Diakonats bezeichnet.<sup>35</sup>

Davon zu unterscheiden ist das Priesteramt des Presbyterats, das zur Feier der Eucharistie übertragen wird.<sup>36</sup> Wenn Dorothea Reininger in ihrer Studie zum «Diakonats in der Einen Kirche» die These vertritt, «dass mit der Diakonatsweihe kein Anteil am *sacerdotium* verliehen wird»<sup>37</sup>, so stimmt dies für den priesterlichen Dienst, zu dem durch die Priesterweihe ordiniert wird. Der Anteil des Diakonats am apostolischen Amt beschränkt sich aber nicht auf eine gewisse Teilhabe an der episkopé des Bischofs. Er betrifft auch den Heiligungs- und Verkündigungsdienst. Es ist deshalb abwegig, wie Reininger zu glauben, Diakonatsweihe und Priesterweihe der Frau könnten «völlig losgelöst voneinander behandelt werden»<sup>38</sup>.

Schon auf dem Stuttgarter Kongress zum Diakonats der Frau (1997) widersprach Hans Jorissen der These, ein Zugang von Frauen zum sakramentalen Diakonats sei ohne Korrektur der Position von «*Ordinatio sacerdotalis*» möglich.<sup>39</sup> Wegen der Einheit des Ordo kann die Frage des Diakonats der Frau von der Frage des Priestertums der Frau nicht abgekoppelt werden, außer man strebt einen Diakonats der Frau *sui generis* an. Berücksichtigt man die Entwicklung der Ordotheologie, einschließlich der Entscheidung von Pius XII. zur Frage der Materie und Form des Weihesakraments und der Bestimmungen des letzten Konzils, könnte dieser aber nur ein nicht-sakramentaler Diakonats sein.

Wer dagegen wie Reininger die Öffnung des bestehenden sakramentalen Diakonats für Frauen fordert, kann das Frauenpriestertum nicht ausschließen. Denn der zum Ordosakrament gehörende Diakonats ist ein einziger – worauf auch das Pontifikale zur Diakonatsweihe ausdrücklich hinweist.<sup>40</sup> Deshalb können auch ständige Diakone im Prinzip zu Priestern geweiht werden, selbst wenn derzeit aus Sorge um die Identität des Priesteramtes wie des Diakonats eine Ordination ständiger Diakone zu Priestern nur in begründeten Ausnahmefällen beim Tod der Ehefrau möglich ist.<sup>41</sup>

### *Exkurs: Der Diakonat in den anderen christlichen Kirchen*

Der Diakonat ist ökumenisch von größter Wichtigkeit, da in vielen Kirchen eine Rückbesinnung auf das dreifache Amt erfolgt. Das für das ökumenische Gespräch der Kirchen wegweisende Lima-Papier weist in seinem Teil über das kirchliche Amt auf die Bedeutung der dreifachen, *diakonischen*, *presbyteralen* und *episkopalen* Gestalt des Amtes hin: «In Erfüllung ihrer Sendung und ihres Dienstes brauchen die Kirchen Personen, die in verschiedener Weise die Aufgaben des ordinierten Amtes zum Ausdruck bringen und ausführen in seinen diakonischen, presbyteralen und episkopalen Aspekten und Funktionen»<sup>42</sup>. Zum Zusammenhang von Diakonie und Gottesdienst bzw. Verkündigung heißt es im Lima-Papier: «Diakone stellen der Kirche ihre Berufung als Diener in der Welt vor Augen. Indem sie sich in Christi Namen für die unzähligen Bedürfnisse der Gesellschaften und Personen einsetzen, verdeutlichen die Diakone die wechselseitige Abhängigkeit von Gottesdienst und Dienst im Leben der Kirche»<sup>43</sup>.

Der Diakonat hat in den christlichen Kirchen eine unterschiedliche Entwicklung genommen. Anders als die orthodoxen, anglikanischen, methodistischen und altkatholischen Kirchen kennen die lutherischen und reformierten Kirchen zumeist keinen Diakonat, der Teil des geistlichen, ordinierten Amtes ist, wohl aber ein geordnetes Diakonenamt, in das man durch eine kirchliche Beauftragung, in der Regel Einsegnung genannt, eingesetzt wird. Wenn damit eine Handauflegung verbunden ist, wird sie nicht als Ordination, sondern als «Segnung in Gestalt einer persönlich zugewandten Fürbitte» verstanden.<sup>44</sup> Dagegen bekennt sich das «Porvoo Common Statement», eine anglikanisch-lutherische Erklärung der Kirchen von England, Irland, Schottland und Wales sowie der lutherischen Kirchen von Dänemark, Estland, Finnland, Island, Lettland, Litauen, Norwegen und Schweden, zum Diakonat als Teil des ordinierten Amtes.

In der Evangelischen Kirche in Deutschland gibt es seit längerem Bestrebungen, das geordnete Diakonenamt als ordiniertes Amt neben dem Pfarramt zu etablieren, wie dies Johann Heinrich Wichern und Paul Philippi vorgeschwebt hat. Alle Versuche sind aber bislang zurückgewiesen worden mit dem Hinweis, das dreigliedrige ordinationsgebundene Amt sei im Neuen Testament und den evangelischen

Bekenntnisschriften nicht belegt<sup>45</sup> – ein wenig überzeugendes Argument, da auch das evangelische Pfarramt im Neuen Testament nicht so zu finden ist, wie man es für das dreigliedrige ordinationsgebundene Amt fordert.

Die anglikanische Kirche und westeuropäische altkatholische Kirchen haben den Diakonat in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre für Frauen geöffnet.<sup>46</sup> Da in diesen Kirchen inzwischen Frauen auch zu Priesterinnen geweiht werden können, stellt sich die Frage nach der Zukunft des Diakonats, da nicht ausgeschlossen werden kann, dass er in diesen Kirchen – wie bei den Männern – zur Durchgangsstufe verkümmert. So ist in der anglikanischen Kirche die Zahl der ständigen Diakoninnen, die vorher zumeist Diakonissen waren, seit 1994 deutlich zurückgegangen.<sup>47</sup> Bedeutsam für die Diskussion in der römisch-katholischen Kirche ist ebenso die Tatsache, dass der Diakonat für Männer und Frauen bei der Einführung des Diakonats der Frau als im Prinzip identisch angesehen wurde, womit vorentschieden war, dass keine zwingenden theologischen Gründe gegen das Priestertum der Frau bestehen konnten.

So wurden auch schon bald Frauen zu Priesterinnen geweiht, 1994 in der anglikanischen Kirche, 1996 in der altkatholischen Kirche in Deutschland. In der christkatholischen Kirche der Schweiz fand die erste Priesterweihe einer Frau im Jahr 2000 statt. Die Weihe von Priesterinnen hat zur Spaltung der Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen der Utrechter Union und zur teilweisen Suspendierung der Kirchengemeinschaft mit der anglikanischen Kirche geführt.<sup>48</sup> Die Kirche von England stellte die Öffnung des Priesteramtes für die Frau auch nach der Konversion zahlreicher anglikanischer Priester immer noch vor eine ungeheure Zerreißprobe, da sich viele Gemeinden gegen das Frauenpriestertum ausgesprochen haben.

In den Kirchen der Orthodoxie wurden bislang, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine Frauen zu Diakoninnen ordiniert, obschon der altkirchliche bzw. byzantinische Diakonat der Frau de iure bis heute existiert, faktisch aber nicht übertragen wird.<sup>49</sup> Im Bereich der Orthodoxie wächst die Bereitschaft, an die altkirchliche Praxis wieder anzuknüpfen und Frauen zu Diakoninnen zu ordinieren. Allerdings wird hier – ähnlich wie im Bereich der katholischen Theologie – kontrovers diskutiert, ob es sich bei der Ordination von Frauen zu Diako-

ninnen um eine sakramentale Ordination (Cheirotonia) oder eine Segnung (Cheirotesia) handelt. Dies betrifft nicht nur den altkirchlichen Diakonats der Frau, sondern ebenso die vereinzelt Ordinationen von Nonnen zu Diakoninnen in der vorchalkedonensisch-altorientalischen Kirchen der Armenier und in der griechisch-orthodoxen Kirche.<sup>50</sup>

### 3. Bausteine für eine angemessene Theologie des Diakonats

Die «Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone» fordern eine gesicherte Theologie des Diakonats, damit dieser nicht «ins Belieben der verschiedenen theologischen Meinungen gestellt»<sup>51</sup> wird. Sie betonen dabei, dass der durch Handauflegung und Gebet übertragene Diakonats zu dem einen Ordosakrament gehört<sup>52</sup> und in der Kirche «ein besonderes sakramentales Zeichen Christi, des Dieners»<sup>53</sup> darstellt. Dem Diakon kommen die dem ordinierten Amt eigenen munera docendi, sanctificandi und regendi in einer für den Diakonats spezifischen Weise zu. Das «Direktorium für den ständigen Dienst und das Leben der Diakonie» spricht wie das Konzil von der Diakonie des Wortes, der Liturgie und der Nächstenliebe.<sup>54</sup>

Das munus docendi (Diakonie des Wortes) umfasst die öffentliche und amtliche Wortverkündigung (Evangelium, Homilie, Katechese, Neuevangelisierung), das munus sanctificandi (Diakonie der Liturgie) die Altarassistenz, die Feier der Taufe, Assistenz und Segnung bei der Trauung, Feier der Sakramentalien – einschließlich der Begräbnisliturgie, und das Stundengebet der Kirche –, das munus regendi (Diakonie der Nächstenliebe) die Leitung der gemeindlichen Diakonie und andere Leitungsaufgaben – in der Pfarrei die Mitwirkung an der cura animarum und auf Diözesanebene die Ausübung bestimmter kirchlicher Ämter.<sup>55</sup>

Gisbert Greshake macht in der gegenwärtigen Amtstheologie drei Modelle zur Bestimmung von Wesen und Aufgaben des Diakonats aus: Diakonats als «Dienstamt», Diakonats als «komplementäres Amt» und Diakonats als «amtliche Repräsentanz Christi des Diakons und der dienenden Kirche»<sup>56</sup>, wobei es natürlich Mischformen dieser Modelle gibt. Das erste Modell, das noch stark an der Theologie der priesterli-

chen Weihestufen orientiert ist, belässt es bei einer den Priester unterstützenden Assistenz und bestimmt deshalb den Diakon ganz vom Priester her.<sup>57</sup> Das zweite Modell, das von der «Komplementarität» von Presbyterat und Diakonat ausgeht, sieht die Aufgabe des Diakons darin, im Unterschied zum Priester, dem die Aufgabe zukommt, die Gemeinde «konzentrierend» auf ihre Mitte, die Eucharistie, hin zu versammeln, die Gemeinde «exzentrierend» auf den Dienst in der Welt zu sammeln.<sup>58</sup> Da dies ebenso Aufgabe der Laien ist, dürfte dies für den Diakonat aber wenig spezifisch sein. Das dritte Modell weist dem Diakon im Unterschied zum Priester, der Christus als Haupt und Herrn zu repräsentieren hat, das Amt der «Diakonie» zu. Der Diakon repräsentiert in amtlich-sakramentaler Vollmacht den Dienst Christi an den Kranken, Armen und Notleidenden.<sup>59</sup>

Vertreter des dritten Modells sind zumeist der Meinung, zu den Aufgaben des Diakons gehörten an sich keine liturgischen und kerygmatischen Aufgaben, diese würden ihm nur im Bereich seiner spezifisch diakonalen Seelsorge an Kranken, Alten, Behinderten, Gefangenen etc. zuwachsen. Doch entspricht dies keineswegs der Sicht des Diakonats in der alten Kirche, in der die Notwendigkeit der sakramentalen Ordination mit der Nähe zur Feier der göttlichen Geheimnisse begründet wurde.<sup>60</sup> Die These, Bischöfen und Priestern komme es zu, Christus als Haupt und Herrn der Kirche zu repräsentieren, die Diakone seien demgegenüber dazu da, Christus den Diener und die dienende Kirche zu repräsentieren, erweist sich zudem als wenig überzeugende Alternative, berücksichtigt man den Dienstcharakter auch des Episkopen- und Presbyteramtes (LG 24; 27; PO 3).

Dies gilt auch für Dorothea Reiningers Versuch, im Anschluss an das Konzept des komplementären Ordo (P. Hünemann, O. Fuchs), vor allem aber des protestantischen Modells des Zwilliamtes (P. Philippi) die Aufgabe des Presbyterats in der Repräsentation der Verkündigung im gesprochenen Wort (Martyria) und des Diakonats in der Repräsentation der Verkündigung in der Tat (diakonia) zu sehen.<sup>61</sup> Ebenso wenig überzeugend ist der Vorschlag Bernd Jochen Hilberaths, dem Presbyterat die Aufgabe zuzuweisen, durch die Verkündigung und die Feier der Sakramente, vor allem der Eucharistie, das «extra nos» des Heils, dem Diakonat dagegen, das «pro nobis et pro omnibus» des Heilshandelns Gottes zu repräsentieren. Beides kann weder theo-

logisch noch in Verkündigung, Gottesdienst und Diakonie voneinander getrennt werden. Vielmehr sind beide Repräsentanzfunktionen für das ordinationsgebundene Amt und seine Aufgaben bestimmend.<sup>62</sup>

Der Diakonat lässt sich nur dann als ordiniertes Amt begründen, wenn es ebenso Aufgabe des Diakons ist, Christus im Gegenüber zur Gemeinde zu repräsentieren, wie dies bei der Diakonie des Wortes (Evangelium, Homilie), der Liturgie (ministrare ad altare, Feier der Sakramente und Sakramentalien) und der Leitung der Diakonie der Nächstenliebe ja auch tatsächlich geschieht. So heißt es in einer Ansprache Johannes Pauls II. am 30. November 1995 vor der Kleruskongregation: «Durch das Auflegen der Hände des Bischofs und ein bestimmtes Weihegebet empfängt der Diakon eine besondere Gleichförmigkeit mit Christus, dem Haupt und Herrn der Kirche, der sich aus Liebe zum Vater zum Letzten und Diener aller gemacht hat»<sup>63</sup>.

Diakonat und Presbyterat, so lässt sich unter Berufung auf das altkirchliche, vom Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte Amtsverständnis sagen, sind Ausformungen des in vollem Sinne und in ganzer Fülle dem Bischof zukommenden apostolischen Amtes. Es ist deshalb theologisch sinnvoll, Presbyterat wie Diakonat von den Aufgaben des bischöflichen Leitungsamtes her zu verstehen (vgl. CD 15). So werden die Diakone vom Konzil zusammen mit den Priestern als Mitarbeiter des Bischofs bezeichnet (LG 20, 28). Die vorrangige Aufgabe der Bischöfe ist die Verkündigung (CD 12) und Leitung (LG 24), doch gehört zu seinen Aufgaben auch die Feier der göttlichen Geheimnisse und die Sorge um die Diakonie, die von Anfang an als genuine Aufgabe des bischöflichen Leitungsamtes betrachtet wurde. So nannte die altkirchliche Tradition den Bischof «pater pauperum» (Vater der Armen). Entsprechend heißt es im Bischofsdekret des letzten Konzils, dass sich die Bischöfe «mit besonderer Sorge der Armen und Schwachen annehmen» (CD 13) sollen.

Priester und Diakone haben unterschiedlichen Anteil an der apostolischen Sendung des Bischofs. Die Priester vertreten den Bischof vor Ort in der Verkündigung, der Leitung und bei der Feier der Eucharistie. Die Diakone vertreten den Bischof in der diakonalen Seelsorge. Diakonale Seelsorge meint dabei die ganzheitliche Diakonie am Menschen, nicht allein die Sozialdiakonie. Da die Priester vor Ort den Bischof vertreten, ergibt sich eine Zuordnung des Diakonats nicht

nur zum bischöflichen, sondern ebenso zum presbyteralen Leitungsamt. Deshalb heißt es LG 29 von den Diakonen, dass sie ihren Dienst «in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium» ausüben sollen.

Die besondere Aufgabe des eigenständigen Diakonats besteht darin, die Einheit der Diakonie mit Gottesdienst und Verkündigung zu verdeutlichen. So empfiehlt das Zweite Vatikanische Konzil, dass diejenigen, die «in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke» tätig oder mit bestimmten gemeindlichen Leitungsaufgaben betraut sind, durch «Handauflegung gestärkt ... dem Altare enger verbunden werden» (AG 16). Doch ist in der katholischen Theologie umstritten, wie sich der dreifache Dienst des Diakons in Liturgie, Verkündigung und Diakonie zueinander verhält.

Da der Geist der Diakonie Christi der Geist des auferstandenen und erhöhten Herrn ist, der in der Gemeinde und ihr gegenüber präsent wird, und zwar an erster Stelle in der Eucharistiefeier, in der uns die Diakonie Christi in besonderer Weise zugesagt wird, lassen sich Verkündigung und Liturgie nicht der Diakonie nachfolgend als Aufgaben des Diakons begründen. Vielmehr muss die christliche Diakonie von der Verkündigung und Liturgie her verstanden werden. So ist auch die Reihenfolge der Dienste der Liturgie, des Wortes und der Diakonie in LG 29 keineswegs zufällig, sondern theologisch signifikant.<sup>64</sup>

Aufgrund seines Ordo hat der Diakon, so Hans Jorissen, «eine innere, amtlich-sakramentale Hinordnung und Beziehung zum eucharistischen Tischdienst (als Quelle seines diakonalen Dienstes) und engstens damit verbunden zum Verkündigungsdienst (zum Tisch des Wortes), da die Diakonia Christi als Verwirklichung der Hinneigung Gottes zum Menschen auch der Hauptinhalt der Verkündigung ist. Verkündigung der Diakonia Christi und ihr tätiger Vollzug (aus der Kraft der Eucharistie) sind im diakonalen Amt zu einer Einheit zusammengebunden»<sup>65</sup>.

Besonders die Orthodoxie betont, dass der Diakonatz bzw. die Diakonie in der Liturgie und Verkündigung verwurzelt sein muss, weil nur so *vita activa* und *vita contemplativa* miteinander verbunden bleiben.<sup>66</sup> Wenn aber die Aufgabe des Diakonats darin besteht, in amtlicher Vollmacht den Geist der Diakonie Christi erfahrbar zu machen, dann darf sie sich nicht in der Diakonie der Liturgie und des Wortes

erschöpfen; zur ihr gehört wesentlich auch die diakonale Seelsorge. Deshalb kann Ignatius von Antiochien sagen, dass Diakone durch Handauflegung und Gebet «mit der Diakonie Jesu Christi betraut»<sup>67</sup> werden.

#### *4. Die Bedeutung des Diakonats für eine diakonische Kirche*

Die Bedeutung des Diakonats für die Kirche ergibt sich aus ihrer diakonischen Sendung, die Diakonie Christi, die uns in Gottesdienst und Verkündigung zugesagt wird, nach innen wie nach außen sichtbar und erfahrbar zu machen. Der Diakonats als ordiniertes Amt macht sakramental deutlich, dass die Diakonie eine Dimension kirchlicher Leitungsverantwortung ist. Die Diakonie darf nicht einfach an institutionelle Formen organisierter Diakonie delegiert werden. Vielmehr ist in der Auferbauung und Zurüstung der Gemeinden eine stärkere Verbindung von gemeindlicher und institutioneller Diakonie erforderlich.<sup>68</sup> Der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs spricht in diesem Sinne von der Leitungs-Diakonie des Amtes.<sup>69</sup> Zwar schließt schon die Leitungsverantwortung des Bischofs (CD 13) wie des Priesters (PO 6) die Diakonie mit ein, doch sind es die Diakone, die für die diakonische Sendung der Gemeinden in besonderer Weise verantwortlich sind.

Dabei geht ihre Aufgabe über die Leitung der gemeindlichen Diakonie hinaus. Da es Kirche nicht ohne das konkrete Glaubenszeugnis gibt, nicht ohne Verkündigung und gottesdienstliche Feiern, nicht ohne Taufe und Eucharistie und die personale Zuwendung zu den Armen, Notleidenden und Kranken, hat der Diakon die Aufgabe, die in Verkündigung und Liturgie zugesagte Diakonie Christi den Menschen in konkreter, personaler Zuwendung zuzusprechen. Dabei geht es um die Einheit von sakramentaler, kerygmatischer und diakonaler Christusbegegnung. Diese erfordert bevollmächtigte Zeugen, die im Namen Christi und der Kirche handeln können und zwar nicht nur sozial-diakonisch, sondern diakonal im umfassenden Sinne, nämlich sakramental, kerygmatisch und diakonisch.

Wie wichtig dies ist, zeigt die Situation der katholischen Krankenpastoral. In diesem Bereich arbeiten Seelsorgerinnen und Seelsorger, die – ob Laien oder Diakone – nur eingeschränkt die Vollmacht besit-



zen, den Kranken und Sterbenden die Diakonie Christi in ihrer heilenden, befreienden und versöhnenden Dimension zuzusprechen, nämlich zwar kerygmatisch und diakonal, nicht aber sakramental in den Zeichen der Krankensalbung und der Versöhnung. Hier wäre von Seiten des kirchlichen Lehramtes ernsthaft zu prüfen, ob nicht in Verbindung mit dem Diakonat für bestimmte Aufgaben diakonaler Seelsorge, vor allem in der Krankenpastoral, zur Feier der Sakramente der Krankensalbung und der Versöhnung bevollmächtigt werden kann.<sup>70</sup>

Gegenüber Episkopat und Presbyterat ist die zentrale Bedeutung des Diakonats darin zu sehen, in amtlicher Vollmacht die Diakonie Christi zuzusprechen. Beim Diakonat geht es um die «personale Repräsentation der Diakonie im kirchlichen Amt»<sup>71</sup>. Diese Repräsentation geschieht zunächst in und gegenüber der christlichen Gemeinde. Da aber die Kirche Sakrament des Heils für die Welt ist (LG 1), hat die Repräsentation der Diakonie Christi auch in und gegenüber der Welt zu erfolgen, also über die Gemeinde hinausgehen. So heißt es in der «Rahmenordnung für Ständige Diakone» der Diözese Rottenburg-Stuttgart: «Der Diakon ... vollzieht seinen Dienst zugleich in der Mitte der Gemeinde und dort, wo Gemeinde noch nicht oder nicht mehr ist. Er trägt besonders dafür Sorge, dass der Geist der Diakonia Christi geweckt, wachgehalten und im Leben der Gemeinde praktiziert wird, damit sie sich als geschwisterliche Gemeinde aufbaut.»

Es gehört zu den Aufgaben des kirchlichen Leitungsamtes, dafür Sorge zu tragen, dass die Notleidenden und Bedürftigen in der Gemeinde, an den Rändern der Gemeinde und außerhalb der Gemeinde als pastorale Herausforderung wahrgenommen werden und ihnen die nötige Hilfe gewährt wird, eine Hilfe, die der Diakonie Christi, in der Gottes befreiende und heilende Solidarität mit den Menschen Wirklichkeit geworden ist, entspricht. Es war Yves Congar, der schon früh (1953) erkannte, dass für die Kirche und ihre diakonische Sendung «der Verknüpfung von Diakonie und Diakonat äußerste Signifikanz zukommt»<sup>72</sup>. Denn die Diakonie Christi braucht neben den vielen Frauen und Männern, die Christus in seinem Dienst an den Menschen nachfolgen, auch bevollmächtigte Zeugen und Repräsentanten, Männer wie Frauen, die Menschen in amtlicher Vollmacht die Diakonie Christi zusprechen können, damit deutlich wird, dass die

Diakonie eine genuine und besondere Aufgabe des kirchlichen Leitungsamtes ist. Es braucht deshalb ein eigenständiges Amt der diakonalen Seelsorge.

### *5. Der Diakonat als eigenständiges Amt diakonaler Seelsorge*

Diakonale Seelsorge ist ein umfassender, ganzheitlicher Dienst am Menschen. Die diakonische Sendung der Kirche ist deshalb auf ihren Innenraum und den Bereich der eigentlichen Sozialdiakonie nicht beschränkt, sondern bezieht sich auch auf die Welt der Arbeit, des Wissens, der Wirtschaft, der Politik und Kultur. Entsprechend der Vielfalt des Hl. Geistes und den verschiedenen weltlichen Bereichen sollte der Diakonat im Hauptberuf wie mit Zivilberuf, aber auch in Verbindung mit einem kirchlichen Beruf ausgeübt werden können. So sieht auch das «Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone» Diakone nicht nur im pastoralen Hauptberuf, sondern ebenso mit Zivilberuf vor.<sup>73</sup>

Die neuen «Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone» verlangen von jenen Bischöfen, die den ständigen Diakonat in ihren Ortskirchen eingeführt haben, ein klares Konzept und geeignete Strukturen wie Mitarbeiter zur Förderung des Diakonats.<sup>74</sup> Diese Bischöfe stehen deshalb in der Pflicht, sich Gedanken über die weitere Zukunft des ständigen Diakonats als eigenständiges Amt diakonaler Seelsorge zu machen. Dabei muss auch die Diskussion um den Diakonat der Frau mit einbezogen werden, der entgegen ersten Befürchtungen in den neueren lehramtlichen Dokumenten nicht ausgeschlossen wird.

Der Öffnung des sakramentalen Diakonats für die Frauen hätte nicht nur Bedeutung für den sozial-diakonischen und katechetischen Bereich, in dem heute schon mehrheitlich Frauen arbeiten, sondern ebenfalls für den theologisch weiterhin ungeklärten Dienst der Pastoralassistenten/innen. So wollen einige Bischöfe, so zuletzt der Vorsitzende der Schweizer Bischofskonferenz, der Churer Bischof Amédée Grab, im Dienst der Pastoralassistenten/innen nur eine seelsorgliche Koordinierungsaufgabe sehen<sup>75</sup>, obschon dieser Dienst darüber inzwischen weit hinausgeht, umfasst er doch in der Deutschschweiz nicht

nur die öffentliche und amtliche Wortverkündigung, die Leitung von Wortgottesdiensten und die Feier der Sakramentalien, einschließlich der Begräbnisliturgie, sondern ebenso die Feier der Taufe, die Eheassistenz und die Gemeindeleitung.<sup>76</sup>

Berücksichtigt man die im wesentlichen gleichen Aufgaben und Funktionen, die das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. LG 29; CD 15; OE 17; AG 15f; SC 35; DV 25) für den Diakonat aufzählt, so kann man im ständigen Diakonat durchaus ein Amt der Pastoralassistenten und im Dienst der Pastoralassistenten ohne weiteres ein Amt diakonaler Seelsorge sehen, wenn man diakonale Seelsorge als ganzheitliche Seelsorge versteht. Freilich setzt die Gemeinde- bzw. Pfarreileitung, die den Vorsitz in der Eucharistiefeier einschließt, auch in Zukunft die Priesterweihe voraus. Denn selbst wenn nicht alle Priester Pfarrer sind, so heißt doch Pfarrer sein, Priester sein.<sup>77</sup> Neben dem priesterlichen Leitungsamt braucht es aber ein eigenes ordiniertes Amt diakonaler Seelsorge, wie es von vielen Diakonen und Pastoralassistenten/innen heute faktisch ausgeübt wird. August Jilek hat deshalb die Frage aufgeworfen, was den Dienst der ständigen Diakone und der Pastoralassistenten/innen abgesehen von ihrer unterschiedlichen Bevollmächtigung eigentlich unterscheidet.<sup>78</sup>

Der Diakonat als eigenständiges Amt neben Episkopat und Diakonat war ein besonderes Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils. An ein nichtordiniertes, von Laien ausgeübtes pastorales Leitungsamt haben die Konzilsväter nicht gedacht. Berücksichtigt man die veränderte Stellung der Frau in der Kirche, bedarf es der Öffnung des sakramentalen Diakonats, damit Frauen, die schon heute pastoral- oder sozialdiakonisch tätig sind, durch Handauflegung und Gebet «dem Altare enger verbunden» werden können. Die Kirche wird es sich auf Dauer nicht leisten können, das ordinationsgebundene Amt allein Männern vorzubehalten. Sie braucht die diakonische, pastorale und liturgische Inspiration von Frauen, die das ordinationsgebundene Amt und seine Ausübung bereichern werden.

### *Schluss*

Da wegen der Einheit des sakramentalen Ordo die Frage des Diakonats der Frau von der des Frauenpriestertums nicht getrennt werden kann, ist vorerst mit einem sakramentalen Diakonat der Frau nicht zu

rechnen. Wegen der Einheit des Weihesakramentes ist mit der Entscheidung des Papstes implizit auch der sakramentale Diakonat der Frau ausgeschlossen.<sup>79</sup> Doch ist in der Frage des Frauenpriestertums das allerletzte Wort noch nicht gesprochen – trotz der universalkirchlich verbindlichen Entscheidung Johannes Pauls II. in seinem Schreiben «*Ordinatio sacerdotalis*».

Zwar verknüpft der Papst mit seinem Schreiben «*Ordinatio sacerdotalis*» den Anspruch, eine Lehre vorzutragen, die letztverbindlich ist (*definitive tenenda*).<sup>80</sup> Und nicht nur die Glaubenskongregation<sup>81</sup>, sondern auch der Papst selbst qualifiziert die Lehre, das Priesteramt sei den Männern vorbehalten, in seinem ordentlichen Lehramt als «unfehlbare Lehre»<sup>82</sup>. Eine unfehlbare Lehre im ordentlichen Lehramt setzt aber voraus, dass diese Lehre zum diachronen und synchronen Glaubenskonsens der Kirche gehört und von der Gemeinschaft der Bischöfe durch die Geschichte hindurch als authentische Glaubenslehre vorgelegt wurde (vgl. LG 25). Da der Papst in seinem ordentlichen Lehramt irren kann, ist nicht auszuschließen, dass seine Feststellung, die genannten Bedingungen seien bei der Lehre von «*Ordinatio sacerdotalis*» tatsächlich gegeben, fehlgeht.<sup>83</sup> So besteht im Prinzip die Möglichkeit, dass ein zukünftiges Konzil die Entscheidung des Papstes korrigiert.<sup>84</sup>

## ANMERKUNGEN

- Vgl. *A. U. Müller – M. A. Neyer*, Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie, Zürich–Düsseldorf 1998, 204.211. – Auch Hilde Véréne Borsinger vom Schweizerischen Katholischen Frauenbund, die Edith Stein aus Breslau kannte und mit der sie 1931 in Luzern zusammenkam, hat sich nach dem Krieg für den Diakonat der Frau ausgesprochen. Vgl. *F. Kukula*, Zur Entstehung vor dem II. Vatikanischen Konzil, in: *P. Hünermann* (Hrsg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 304–308, hier 306f.
- Vgl. *K. Rahner – H. Vorgrimler* (Hrsg.), Diaconia in Christo (QD 15/16), Freiburg i. Br. 1955.
- Vgl. jetzt *H. Kramer*, Diakonat – neues altes Amt, in: *Diaconia* 30 (1999) 29–36.
- Vgl. *M. Morche*, Zur Erneuerung des Ständigen Diakonats. Ein Beitrag zur Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit des Internationalen Diakonatszentrums in seiner Verbindung zum Deutschen Caritasverband, Freiburg i. Br. 1966.
- Darin sieht *R. Trottmann* die primären Gründe. Vgl. Ständiger Diakonat im Bistum Chur, in: *SKZ* 164 (1996) 576–579, hier 577.
- 6 Vgl. *Y. Congar*, Der Diakonat innerhalb der «Mysterien» der Kirche, in: *Catholica* 2/1966.
  - 7 Vgl. *A. Weiser*, Diakon I. Im Neuen Testament, in: *LThK* 3 (31995) 178f.  
Did. 15.1–2 (*Fontes Christiani* I, 135).  
Schon in apostolischer Zeit wurden Leitungsdienste durch Gebet und Handauflegung übertragen. Vgl. *ApG* 13,1–3; *1 Tim* 4,14; vgl. 1,18.
  - 10 Zur Geschichte des Diakonats vgl. *E.-M. Faber*, Diakon II. Historisch-theologisch, in: *LThK* 3 (31995) 179f.
  - 11 *Hippolyt von Rom*, Trad. apost. 24.34 (*Fontes Christiani* I, 275.291).
  - 12 *Justin der Märtyrer*, 1 apol. 65.67 (PG 6,427f); *Hippolyt von Rom*, Trad. apost. 4.21.22 (*Fontes Christiani* I, 221.259–273).
  - 13 *Ignatius von Antiochien*, ad Phil. XI (PG 5, 838).
  - 14 Vgl. DH 121.
  - 15 Vgl. *Cyprian*, Ep. XVIII,1: «Wenn die, die von den Märtyrern Empfehlungsschreiben (libelli) erhalten haben ..., irgendein Unfall oder eine gefährliche Krankheit trifft, so können sie, ohne unsere Abwesenheit abzuwarten, vor irgendeinem anwesenden Presbyter oder, wenn kein Presbyter zu erreichen ist und der Tod nahe bevorsteht, auch bei einem Diakon ein Bekenntnis ihrer Sünden ablegen; so kommen sie, nachdem ihnen die Hand zur Buße aufgelegt worden ist, zum Herrn in den Frieden». Dt. Übersetzung nach: *H. Karpp*, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens (*Traditio Christiana* 1), Zürich 1974, 293.
  - 16 Vgl. *P. Philippi*, Diakonie I. Geschichte der Diakonie, in: *TRE* (Studienausgabe) 8 (1981) 622–627.

- 17 Zur Geschichte des Diakonats der Frau s. *M. B. von Stritzky*, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche, in: *LJ* 28 (1978) 136–154; *A. G. Martimort*, Les diaconesses, Rom 1982; *D. Ansoerge*, Diakoniat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand, in: *T. Berger – A. Gerhards* (Hrsg.), Liturgie und Frauenfrage, St. Ottilien 1990, 31–65; *A. A. Thiermeyer*, Der Diakoniat der Frau, in: *ThQ* 173 (1993) 226–236.
- 18 So die Synoden von Nîmes (396) und Orange (441), ebenso der Ambrosiaster (In 1 Tim 3,11) und Gelasius I.
- 19 Vgl. *D. Ansoerge*, Diakoniat der Frau, 42–49.
- 20 Vgl. *J. Hornef*, Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder, Freiburg i. Br. 1955; *K. Rahner – H. Vorgimmler* (Hrsg.), Diaconia in Christo; *L. Bertelli*, Il diaconato permanente nel Concilio Vaticano II°, Vicenza 1974; *P. Hünermann*, Diakoniat – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes?, in: *Diaconia Christi* 9 (1974) Heft 1, 3–52; *ders.*, Diakonie als Wesensdimension der Kirche und das Spezifikum des Diakonats, in: *Diaconia Christi* 13 (1978) Heft 4, 3–22; *ders.*, Erneuerung der Kirche und ihres Amtes durch den Diakon, in: *Diaconia Christi* 16 (1981) Heft 3, 2–12; *ders.*, Diakoniat – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes?, in: *Diaconia Christi* 29 (1994) Heft 3/4, 13–22; *A. Winter*, Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen Diakons, in: *IKaZ* 7 (1978) 269–281; *L. Ullrich* (Hrsg.), Das Amt des Diakons, Leipzig 1976; *P. Beltrando*, Diaconi per la Chiesa, Milano 1977; *J. G. Plöger – H. J. Weber* (Hrsg.), Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, Freiburg–Basel–Wien 1980; *O. Fusi-Pecchi*, Itinerario al diaconato permanente, Brezzo di Bedero 1985; *H. Vorgimmler*, Diakon und Diakoniat – Fragmente einer Besinnung, in: *Diaconia Christi* 24 (1989) Heft 3/4, 20–25; *A. Altana*, Die Wiederentdeckung des Diakonates und seine Entwicklung bis heute, in: ebd. 45–64; *S. Zardoni*, I diaconi nella chiesa. Ricerca storica e teologia sul diaconato, Bologna 1991; *M. Cancouet – B. Violle*, I diaconi. Vocazione e missione, Bologna 1992; *K. Lehmann*, „In allem wie das Auge der Kirche“. 25 Jahre Ständiger Diakoniat in Deutschland. Eine Zwischenbilanz, in: Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakoniat in der Bundesrepublik Deutschland 10 – Jahrestagung 1993, 9–27; *W. Fürst*, Plädoyer für eine diakonische Kirche, in: ebd. 33–47; *G. Greshake*, Diakon V. Gegenwärtige Diskussion, in: *LThK* 3 (1995) 183f; *H. Hoping*, Diakonie als Aufgabe des kirchlichen Leitungsamtes. Dogmatische Überlegungen zur Theologie des Diakonats, in: Arbeitsgemeinschaft ständiger Diakoniat in der Bundesrepublik Deutschland 13 – Jahrestagung 1996, 24–41; *ders.*, Der Diakoniat. Plädoyer für ein verspätetes Amt, in: *R. Ligenstorfer – B. Muth-Oelschner* (Hrsg.), Kirche der Hoffnung. FS für Bischof Dr. Kurt Koch, Freiburg/Schweiz 2000, 195–203; *W. Kasper*, Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft, in: *ders.*, Theologie und Kirche II, Mainz 1999, 145–162.
- 21 Vgl. *H.-B. Falkovitz*, Diakon V. Gegenwärtige Diskussion: 2. Zur Frage des Diakonats der Frau, in: *LThK* 3 (1995) 184. Zur Diskussion um den Diakoniat der Frau vor dem Konzil vgl. *F. Kulka*, Zur Entstehung vor dem II. Vatikanischen Konzil, 304–308. – Der angesehene Liturgiewissenschaftler Vaggagini, der maßgeblichen Einfluss auf die Liturgiekonstitution hatte, soll während des Konzils sogar eine Liturgie für die Weihe von Diakoninnen entworfen haben.

- 22 Die Entscheidung für die Erneuerung des Diakonats erfolgte mit großer Mehrheit. Vgl. die Zusammenstellung der verschiedenen Abstimmungsergebnisse bei *M. Morche*, Zur Erneuerung des ständigen Diakonats (s. Anm. 4), 63f.
- 23 Vgl. LG 29; AG 16; CIC can. 1008–1009; Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1536, 1554, 1570. – Vereinzelt gibt es noch Kirchenrechtler, die Zweifel haben, ob der Diakonats tatsächlich Teil des Ordosakramentes ist (vgl. dazu *A. Loretan*, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung. Pastoral-assistenten/innen, Pastoralreferenten/innen, Freiburg/Schweiz 1997, 206–208). G.L. Müller bezeichnet diese Position angesichts der einhelligen Tradition und expliziten Lehre des 2. Vatikanischen Konzils als nicht rechtläufig. Vgl. *G. L. Müller*, Priesteramt und Diakonats. Die Empfänger des Weihesakraments in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, Einsiedeln 2000, 45.
- 24 Vgl. *Hippolyt von Rom*, Trad. apost. 8 (Fontes Christiani I, 232–235).
- 25 Vgl. LG 10b; 41d. Nach LG 18 gehören die Diakone zur «hierarchischen Verfassung» der Kirche. Zum Verhältnis von Amtspriestertum und gemeinsamem Priestertum vgl. *B. J. Hilberath*, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von *Lumen gentium* 10, in: *TThZ* 94 (1985) 321.
- 26 Vgl. den Kommentar von *H. Vorgrimler* zu LG 29, in: *LThK E I* (1966) 256–259, bes. 258.
- 27 Vgl. *K. Lehmann*, «In allem wie das Auge des Bischofs» (s. Anm. 20), 21–27. Vgl. auch sein Geleitwort zur Arbeit von *D. Reiningger*, Diakonats der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999, 23–24.
- 28 Vgl. schon *Y. Congar – P. Hünermann – H. Vorgrimler*, (Drei) Gutachten zum Diakonats der Frau, in: *Synode* 7 (1973) 23–36.
- 29 So mit Recht *E.-M. Faber*, Diakon II. Historisch-theologisch (s. Anm. 10), 181, im Anschluss an A.-G. Martimort und M. B. von Stritzky gegen A. A. Thiermeyer.
- 30 Vgl. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre «*Inter insigniores*» (1976): *AAS* 69 (1977) 98–116.
- 31 Vgl. *Hippolyt von Rom*, Trad. apost. 8 (Fontes Christiani I, 233).
- 32 Vgl. Apostolischer Brief «*Ordinatio sacerdotalis*» (1994): *AAS* 86 (1994) 545–548. Zur Verbindlichkeit dieses Lehrdokuments vgl. die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 28.10.1995 zur Priesterweihe für Frauen.
- 33 Vgl. *Johannes Paul II.*, Ansprache am 30. November 1995 vor der Kleruskongregation, in: *L'Osservatore Romano* (dt. Ausgabe) vom 5. Januar 1996 (Nr. 1) 9.
- 34 Vgl. *H. Jorissen*, Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen, in: *P. Hünermann* (Hrsg.), *Diakonats* (s. Anm. 1), 86–97.
- 35 Vgl. A.-G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Rom 1982, III.
- 36 Der «Katechismus der Katholischen Kirche» (Nr. 1569) führt den Diakonats als unterste Stufe des hierarchischen Priestertums auf. Vgl. auch Kongregation für das katholische Bildungswesen, Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 132), Bonn 1998, Nr. 5.
- 37 *D. Reiningger*, Diakonats der Frau in der einen Kirche (s. Anm. 27), 645.

- 38 Ebd. 646. Kritisch dazu: *H. Hoping*, Diakoniat der Frau ohne Amtspriestertum? Kritische Anmerkungen zu einer These von Dorothea Reininger, in: SKZ 168 (2000) 281–284; *G. L. Müller*, Priestertum und Diakoniat (s. Anm. 23), 33–45. – Die Zielrichtung meiner Kritik an der Arbeit von D. Reininger ist eine andere als diejenige Müllers, da ich keine zwingenden dogmatischen Gründe gegen die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Ordo sehe (vgl. *H. Hoping*, Der Ausschluss von kirchlichen Weiheämtern aufgrund des Geschlechts. Ein kirchlicher Modernitätskonflikt, in: *D. Buser – A. Loretan* [Hrsg.], Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion, Freiburg/Schweiz 1999, 38–51). G. L. Müller vertritt in der Frage des Diakonats der Frau sowie des Frauenpriestertums die Position wie *M. Hauke*. Vgl. Diakoniat der Frau?, in: Forum Katholische Theologie 12 (1996) 36–45; ders., Der Frauendiakoniat als Hebel zur Veränderung der Kirche. Kritische Bilanz einer theologischen Tagung, in: Forum Katholische Theologie 14 (1998) 132–146.
- 39 Vgl. *H. Jorissen*, Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen (s. Anm. 34).
- 40 Vgl. Die Weihe des Bischofs, des Priesters und der Diakone (Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachraums I), Freiburg–Basel–Wien 1994, 122. Der Unterschied zwischen dem ständigen Diakoniat und dem Diakoniat zur Vorbereitung auf die Priesterweihe ist nicht sakramental begründet, sondern kirchlichen Rechts. So richtig *G. L. Müller*, Priestertum und Diakoniat, 42.
- 41 Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst und das Leben der ständigen Diakone Nr. 5, 70f.
- 42 Lima-Dokument: Amt 22.
- 43 Ebd. 31.
- 44 Der evangelische Diakoniat als geordnetes Amt in der Kirche, hrsg. vom *Kirchenamt der EKD*, Hannover 1996, 16.
- 45 Vgl. ebd. 9f.
- 46 Am 27.2.1987 wurden in der Kirche von England 15 Diakonissen zu Diakoninnen geweiht.
- 47 Vgl. *D. Reininger – S. Pemsel-Maier*, Frauen als Diakone in der Ökumene, in: *P. Hünemann* (Hrsg.), Diakoniat (s. Anm. 1), 192–205, hier 199.
- 48 Vgl. *U. von Arx*, Die Debatte über die Frauenordination in den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union, in: *D. Buser – A. Loretan* (Hrsg.), Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen (s. Anm. 38), 165–198, hier 165–178.
- 49 Im Armenischen Patriarchat von Konstantinopel wurde 1982 vom Patriarchen die erste Frau zur Diakonin ordiniert. Dabei wurde das gleiche Weiheformular verwendet wie bei männlichen Kandidaten. Nur die Aussagen, die sich auf das zukünftige Priesteramt der Kandidaten beziehen, wurden ausgelassen. Vgl. *A. A. Thiermeyer*, Der Diakoniat der Frau (s. Anm. 17), 235.
- 50 Vgl. den sehr informativen Überblick bei *D. Reininger*, Diakoniat der Frau in der einen Kirche (s. Anm. 27), 461–574.
- 51 Vgl. *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone, Nr. 3.



- 52 Vgl. ebd. Nr. 4.
- 53 Ebd. Nr. 5.
- 54 Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 132), Bonn 1998, Nr. 22.
- 55 Vgl. *Kongregation für das Katholischen Bildungswesen*, Grundnormen für die Ausbildung der Ständigen Diakone, Nr. 9–10; *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone, Nr. 22–42.
- 56 Vgl. G. Greshake, Diakon V. Gegenwärtige Diskussion (s. Anm. 20), 183–184.
- 57 Vgl. M. Hauke, Diakoniat der Frau (s. Anm. 38); ders., Der Frauendiakoniat als Hebel zur Veränderung der Kirche (s. Anm. 38).
- 58 Vgl. D. Sattler, Zur Sakramentalität des Diakonats der Frau, in: P. Hünemann (Hrsg.), Diakoniat (s. Anm. 1), 219–224, hier 223.
- 59 Vgl. P. Walter, Gemeindeleitung und Eucharistiefeier. Zur theologischen Ortsbestimmung des Amtes, in: Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. FS für Peter Hünemann, hrsg. von B. Fraling, H. Hoping und J. C. Scannone, Freiburg–Basel–Wien 1994, 387; G. Greshake, Diakon V. Gegenwärtige Diskussion (s. Anm. 20), 183.
- 60 So Hippolyt von Rom, Trad. apost. 8.10 (Fontes Christiani I, 236f.240f.).
- 61 Vgl. D. Reininger, Diakoniat der Frau in der einen Kirche (s. Anm. 27), 622–629.
- 62 Vgl. B. J. Hilberath, Ein Amt der Diakonin: ein sakramentales Amt? Ein Zugang von der Gemeinde her, in: P. Hünemann (Hrsg.), Diakoniat (s. Anm. 1), 212–218, hier 214–216.
- 63 Vgl. Anm. 34.
- 64 In der «Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland» (1994): «Die Einheit des kirchlichen Amtes muss im Dienst des Diakons ihren Ausdruck darin finden, dass er jeweils in allen drei Grunddiensten tätig ist: der Diakonie der Liturgie, der Verkündigung und der christlichen Bruderliebe» (1.3).
- 65 H. Jorissen, Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen (s. Anm. 34), 87.
- 66 Vgl. E. Theodorou, Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte. Diakon – Diakonisse – Priester – Bischof, in: A. Rauch – P. Imhof (Hrsg.), Das Priestertum in der Einen Kirche, München 1986, 110–125, hier 125.
- 67 Ad Magn. VI (PG 5,766).
- 68 Vgl. P. Hünemann, Diakoniat – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes (s. Anm. 20), bes. 16–20.
- 69 Vgl. O. Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 197–208.
- 70 Zur aktuellen Diskussion um die Krankensalbung vgl. P. Hünemann, Das Apostolat für die Kranken und das Sakrament der Krankensalbung. Dogmatische Überlegungen angesichts der römischen Instruktion vom 19.11.1997, in: ThQ 178 (1998) 29–38.
- 71 O. Fuchs, Heilen und befreien (s. Anm. 69), 203.

- 72 Jalons pour une Théologie du Laicat (1953). Zitiert nach A. Altana, Die Wiederentdeckung des Diakonats und seine Entwicklung bis heute, in: Diaconia Christi 24 (1989) Heft 3/4, 49.
- 73 Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Direktorium für den Dienst und das Leben der Ständigen Diakone (s. Anm. 54), Nr. 7–21.
- 74 Vgl. *Kongregation für das katholische Bildungswesen*, Grundnormen für die Ausbildung der ständigen Diakone (s. Anm. 55), Nr. 16.
- 75 Vgl. A. Grabs Stellungnahme zu dem in der Deutschschweiz praktizierten Einsatz von laisierten Priestern als Pastoralassistenten bzw. Gemeindeleitern. Vgl. SKZ 11 (1999) 497.
- 76 Inzwischen werden nicht nur im Bistum Basel, sondern auch im Bistum Chur Pastoralassistenten/ innen als «Gemeindeleiter/innen» eingesetzt. Vgl. Richtlinien für die Einsetzung von Gemeindeleitern und Gemeindeleiterinnen im Bistum Chur, in: SKZ 12 (2000) 200–201.
- 77 Vgl. in umgekehrter Begründung R. Bärenz, Priester sein ist Pfarrer sein, in: SKZ 39 (1999) 526–532.
- 78 Vgl. A. Jilek, Der eine Dienst in der Vielfalt seiner Formen. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu den Formen des pastoralen Dienstes und der Feier der Indienstnahme, in: H. Kessler (Hrsg.), Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, Tübingen 1996, 67–100.
- 79 So hat der Papst beim jüngsten Ad-limina-Besuch der deutschen Bischöfe noch einmal auf den Unterschied zwischen dem *gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen* und dem *Priestertum der geweihten Amtsträger* hingewiesen. Vgl. FAZ vom 23. November 1999 (Nr. 273) 8.
- 80 Vgl. DH 4960–4083.
- 81 Vgl. DH 5040–5041.
- 82 Vgl. auch die Ansprache des Papstes beim Ad-limina-Besuch der deutschen Bischöfe (vgl. Anm. 79).
- 83 Im Kommentar zum Apostolischen Schreiben «Ad tuendam fidem» rechnet Joseph Kardinal Ratzinger die Lehre, Frauen könnten nicht die Priesterweihe empfangen, zwar nicht zur göttlichen Offenbarungswahrheit, wohl aber zu den damit innerlich verbundenen Wahrheiten des Glaubens. – Zu diesen Wahrheiten rechnete das kirchliche Lehramt bis zu Pius XII. auch die Theorie des Monogenismus, weil – so argumentiere man – nicht klar sei, wie der Polygenismus mit der christlichen Erbsündenlehre vereinbart werden könne. Inzwischen hat das kirchliche Lehramt die Verurteilung des Polygenismus aufgegeben. Auch in der Frage der Religionsfreiheit, die lange als unvereinbar mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums galt, hat das kirchliche Lehramt seine Position korrigiert. Zu «Ad tuendam fidem» vgl. N. Klein, Wie heute verbindlich lehren? Zum Motu proprio «Ad tuendam fidem», in: Orien. 83 (1998) 186–188; W. Böckenförde, Zur gegenwärtigen Lage in der römischen-katholischen Kirche, in: Orien. 62 (1998) 228–234; P. Hünermann, Weitere Eskalation? Die Problematik der neuen «Professio fidei» und des Amtseides, in: HerKorr 54 (2000) 335–339; ders., Die Herausbildung der

Lehre von den definitiv zu haltenden Wahrheiten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein historischer Bericht und eine systematische Reflexion, in: *cristianesimo nella storia* 21 (2000) 71–101; *N. Lüdecke*, Ein konsequenter Schritt. Kirchenrechtliche Überlegungen zu «*Professio fidei*» und Treueid, in: *HerKorr* 54 (2000) 339–344; *H.-J. Fischer*, Krampfhaft Fixierung. Das Verhältnis zwischen Lehramt und Theologen betrifft auch die Gesellschaft, in: *FAZ* vom 30. September 2000 (Nr. 228) 12.

- <sup>84</sup> Vgl. *H. J. Pottmeyer*, Auf unfehlbare Weise unfehlbar? Zu einer neuen Form päpstlichen Lehrens, in: *StZ* 217 (1999) 233–243; *H. Hoping*, Der Ausschluss von kirchlichen Weiheämtern aufgrund des Geschlechts. Ein kirchlicher Modernitätskonflikt (s. Anm. 38).



ADRIAN LORETAN

## PASTORALASSISTENTINNEN<sup>1</sup> UND PASTORALASSISTENTEN IN DER SCHWEIZ

EIN ORTSKIRCHLICHES AMT

*Vorbemerkungen: Personenorientiertes Konzept*

Dem Ansatz des folgenden Beitrags liegt ein personenzentriertes Konzept zu Grunde, denn die Weitergabe des Glaubens scheint in der Moderne nicht über kirchliche Ämter – so wertvoll sie für die Kirche als Institution sind –, sondern allein durch glaubwürdige Personen zu erfolgen. Religion ist – so Karl Gabriel – an personale Beziehungen gebunden. Ihre Weitergabe an die nächste Generation setzt dichte, dialogische Sozialbeziehungen voraus.<sup>2</sup> Die weltweite Tradierungskrise, in der sich die Weitergabe des kulturellen und religiösen Erbes an die nächste Generation als immer schwieriger erweist, «trifft in unseren Breiten verstärkt die Kirche ..., weil inzwischen ein Großteil der Seelsorger der älteren Generation angehört und sich überfordert fühlt, wenn es darum geht auch Kinder und Jugendliche anzusprechen».<sup>3</sup> Wir brauchen in den kirchlichen Ämtern und Diensten «viel mehr jüngere Menschen, Frauen wie Männer, Verheiratete wie Unverheiratete, die in verantwortlicher Position stehen und die Gläubigen beim Übergang in eine neue Epoche des kirchlichen Gemeindelebens phantasievoll und ermutigend begleiten».<sup>4</sup>

Ein solches personales Angebot innerhalb institutionell vorgegebener Rollen bzw. Ämter professionell zu verkörpern, stellt hohe Anforderungen an die Entwicklung der Persönlichkeit und die berufliche Identität der Amtsträgerinnen und Amtsträger. «In den Ausbildungsgängen zum pastoralen Dienst ... muss verstärkt auf die Fähigkeit und Bereitschaft zu partnerschaftlicher Zusammenarbeit hingewirkt werden. ... Ein sinnvolles Konzept der Seelsorge muss auch berücksichtigen, wie weit die mit dem pastoralen Dienst verbundenen Belastungen

von den Beauftragten menschlich und geistlich verkraftet werden können»<sup>5</sup>, betonten die Deutschen Bischöfe zu Recht.

Ein solcher personenzentrierter Ansatz nimmt den Paradigmenwechsel im Zweiten Vatikanischen Konzil auf. Der Schritt von der neuscholastischen zur personalistischen Philosophie wird als wichtigster und fundamentalster Paradigmenwechsel des gesamten Katholizismus bezeichnet. Dieser personale Ansatz brach «das gesamt-kulturelle Selbstverständnis des Katholizismus auf ... [Es] änderte zumindest im Prinzip zahlreiche Wertmaßstäbe. So kam es zu neuen Verständnisweisen des kirchlichen Amtes, der Liturgie, der Sakramente, der Gemeindepastoral, der Berufung der Laien, der Stellung der Frau, des gesamten Erziehungs- und Bildungswesens usw. Gleichzeitig führte dieses andere Selbstverständnis der Kirche auch zur grundsätzlichen Anerkennung der anderen christlichen Bekenntnisse, der anderen Religionen und der säkularisierten, ja atheistischen Weltanschauungen. All dies war nur möglich, weil man davon ausging, dass jeder Mensch von Natur aus Person ist und daher in seinen Lebensentscheidungen unbedingt geachtet werden muss.»<sup>6</sup> Die Achtung vor den Lebensentscheidungen der Personen hat sich auch im kanonischen Recht niedergeschlagen. «Alle Gläubigen haben das Recht, ihren Lebensstand frei von jeglichem Zwang zu wählen» (c. 219). Diese personale Sicht hat die Entscheidungen der Menschen geprägt. Es arbeiten heute Menschen in kirchlichen Berufen, die in ihren Lebensentscheidungen geachtet werden wollen. Eine Kirche, die die Menschenrechte nach außen predigt, wird von ihren Amtsträgerinnen und Mitarbeitern an diesem personalen Ansatz auch nach innen gemessen werden.

Das christliche Menschenbild erfordert zudem einen entsprechenden Umgang der Kirche mit ihrem Personal. «Schließlich muss die Kirche die Grundforderungen ihrer Soziallehre, hier insbesondere das Prinzip der Personalität, auch auf sich selbst und ihre eigenen Mitarbeiter [und Mitarbeiterinnen] anwenden.»<sup>7</sup> Die Dogmatik und die Kirchenrechtswissenschaft haben auch in diesem Bereich mit der Soziallehre der Kirche das Gespräch aufzunehmen.

In den Ortskirchen der Schweiz fehlt aber häufig ein *Konzept der Personalentwicklung*, das z. B. die Verzahnung von personenbezogener Förderung und langfristiger Stellenplanung umfasst. Die künftigen

Herausforderungen werden Reformen der Kirchen-Ämter notwendig machen, die heute noch als illusorisch erscheinen.

- Wie soll beispielsweise die pastorale Arbeit in Schule und Pfarrei aufrechterhalten werden, wenn in den nächsten 10 bis 15 Jahren aufgrund der Überalterung des Klerus ein erheblicher Teil der heute noch aktiven Priester aus dem Dienst ausscheiden wird?
- Was bedeutet diese Entwicklung für die Besetzung kirchlicher Leitungsämter (z. B. Domherren, Regionaldekane, Dekane etc.), die heute meist noch prinzipiell Priestern vorbehalten werden?
- Welche neuen Fähigkeiten in der Zusammenarbeit von Priestern, hauptamtlich tätigen Laien und Ehrenamtlichen müssten im Blick auf diese Entwicklung, die absehbar ist, gefördert werden?
- Wie können pastorale Arbeitsfelder trotz bisher geringer Aufstiegsmöglichkeiten auch in Zukunft für junge Menschen (Frauen und Verheiratete eingeschlossen) attraktiv gestaltet werden?
- Oder haben Personen, die sich für eine Partnerschaft entschieden haben, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen des Konzils und des geltenden Kirchenrechts wenig Platz in den Ämtern der Kirche?

*Welches Amt wollen wir?* Bei dieser Frage gilt es Dogmatik und Kirchenrecht zu beachten. Es gilt aber auch auf die Personen zu achten, die bereit sind, das Evangelium zu verkünden und die Heilszeichen zu spenden.

Personenorientierte Konzepte sind gefordert. Würde die Kirche stärker auf ihr Personal achten, könnte ein Ruck durch ihre Reihen gehen, so der Sozialethiker Gerhard Kruij. «Ein solcher Perspektivenwechsel würde dazu führen, als wichtigste Ressource der Kirche die große Zahl der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen neu zu entdecken.»<sup>8</sup>

Zur Entdeckung des kirchlichen Laienamtes der Pastoralassistentin und des Pastoralassistenten in der Schweiz brechen wir im Folgenden auf.

## 1. Ortskirchliche Entwicklung

### 1.1. Partikularkirchliche Gesetzgebung

Von einem *schweizerischen Weg* der Lientheologen bzw. der Pastoralassistentinnen zu sprechen ist nicht möglich wegen der großen sprachregionalen Unterschiede. Wir beschränken uns im Folgenden auf den Bereich der Deutschschweizerischen Ordinarienkonzferenz (DOK), die den Einsatz von Pastoralassistentinnen in gegenseitiger Absprache geregelt hat. Das Berufsbild der Pastoralassistentin ist von der DOK geschaffen worden, wie die «Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten in den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen» zeigen, die zuerst von der gesamten DOK am 3. März 1978 genehmigt wurden, bevor die Deutschschweizer Diözesanbischöfe diese für ihre Bistümer in Kraft setzten. Diese Richtlinien sind zwar ebenfalls vom deutschsprachigen Teil der mehrheitlich französischsprachigen Bistümer mitgetragen, aber nicht rechtlich vom entsprechenden Diözesanbischof in Kraft gesetzt worden. Pastoralassistentinnen werden aber auch in diesen Gebieten (Deutschfreiburg und deutschsprachiges Oberwallis) eingesetzt.

Die französischsprachige Schweiz hat auch ein eigenes Gesamtkonzept für die pastorale Ausbildung der «permanents laïcs». Auffällig ist dabei allerdings, dass die Westschweizer Ordinarienkonzferenz sich in ihrem Schreiben zur Ausbildung der «permanents laïcs» nicht auf die «Rahmenordnung für die Ausbildung zum Dienst als Pastoralassistent oder Pastoralassistentin in der Schweiz» bezieht, die von der Schweizer Bischofskonferenz (SBK) 1988 zusammen mit der «Rahmenordnung für die Ausbildung zum Dienst als Priester in der Schweiz» verabschiedet wurde. Die COR (Conférence des Ordinaires de Suisse romande) erwähnt aber den «théologien laïc» bzw. den «assistant pastoral» auch für die Westschweiz<sup>9</sup>. Diese Anerkennung der Lientheologen ist für die ganze SBK von Bedeutung.

### 1.2. Staatskirchenrechtliche Rahmenbedingungen

Die unterschiedlichen *Kirchensteuersysteme* bzw. Finanzierungsmöglichkeiten kirchlicher Aufgaben führten zu unterschiedlichen Seelsor-



gestrukturen. Dabei zeigt sich ein Gefälle zwischen den Bistümern der Deutschschweiz einerseits und der West- und Südschweiz andererseits.

So hat zum Beispiel in den *Bistümern Basel, Chur und St. Gallen* die Kirchgemeinde (staatskirchenrechtliche Grösse) die Steuerhoheit analog zur politischen Gemeinde. Sie schafft Seelsorgestellen, macht den Anstellungsvertrag mit den Seelsorgern und Seelsorgerinnen und kommt für deren Besoldung auf.<sup>10</sup> «Die Kirchgemeinde stellt die materiellen Voraussetzungen für die Pastoral sicher. Nur einen geringen Teil der Steuereinkünfte gibt sie nach oben (Kantonalkirche<sup>11</sup> und Bistum) weiter. Aufgrund dieses Umstandes sind die allermeisten Seelsorgestellen auf der Ebene der Pfarrei resp. der Kirchgemeinde angesiedelt. Der Bischof ist zwar Auftraggeber der Seelsorger und Seelsorgerinnen, da aber die entsprechende Anstellung, die Wahl und Wiederwahl in den Kompetenzbereich der Kirchgemeinde fallen, ist sie Arbeitgeberin und hat bei der Stellenbesetzung ein Mitspracherecht.»<sup>12</sup>

### *1.3. Statistische Angaben zum kirchlichen Personal für den Zeitraum 1991–1995<sup>13</sup>*

- Das Bistum Lausanne-Genf-Fribourg gibt nur eine einzige Zahl sämtlicher Laienmitarbeitenden an. In dieser Zahl sind sowohl Katechetinnen als auch andere Laien im pastoralen Dienst enthalten.
- Im Bistum Chur ist die Zahl der Pastoralassistentinnen leicht gestiegen: von 123 auf 136.
- Das Bistum Lugano weist keine Laien in seiner Personalstatistik aus.

In anderen Bistümern hat sich die Zahl der Pastoralassistentinnen beinahe bzw. mehr als verdoppelt:

- Im Bistum Basel ist die Zahl der Pastoralassistentinnen von 208 auf 331,
- im Bistum St. Gallen von 53 auf 90,
- im Bistum Sitten von 9 auf 22 gestiegen.

*Fast die Hälfte aller Pfarreien in der Schweiz müssen gegenwärtig ohne Priester am Ort auskommen. Dennoch ist in den Jahren 1991–1995 die*

Anzahl aller im Dienst der Schweizer Bistümer stehenden Seelsorgerinnen und Seelsorger leicht gestiegen: von 3757 (1990) auf 3889 (1995). Der Rückgang der aktiven Diözesanpriester von 1471 (1990) auf 1235 (1995) wurde durch den vermehrten Einsatz von Pastoralassistentinnen aufgefangen. Die Zahl der Ständigen Diakone stieg von 45 auf 73.

Der Priestermangel wird in den einzelnen Diözesen unterschiedlich «verwaltet». In den Bistümern Chur, Lugano, Lausanne-Genf-Fribourg und Sitten werden alle Pfarreien ohne eigenen Priester von einem auswärtigen Priester mitbetreut. Einzig in den Bistümern Basel und St. Gallen werden auch Pastoralassistentinnen – so weit möglich – eingesetzt für die fehlenden Pfarrer<sup>14</sup>. Dies geschieht vorwiegend in Seelsorgeverbänden, in denen mehrere Pfarreien zusammengeschlossen und von einem Seelsorgeteam (Priester und Pastoralassistentinnen) betreut werden.

#### *1.4. Zusammenarbeit in Pastoralverbänden*

Die Pastoralverbände sind eine Form der Einbeziehung von Laienseelsorgerinnen und -seelsorgern in die Pfarreiarbeit. Diese Entwicklung der Jahre 1997 und 1998 hat das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) – im Auftrag der Pastoralplanungskommission (PPK) der Schweizer Bischofskonferenz – empirisch untersucht.<sup>15</sup> Sämtliche Seelsorgeverbände der Diözesen Basel, St. Gallen, sowie aller Pastorsektoren des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg wurden angeschrieben. Es sollten die unterschiedlichen Ausgestaltungsmöglichkeiten von Seelsorgeverbänden und Pastorsektoren beschrieben, ihre Stärken und Schwächen aus Sicht der Seelsorger erhoben sowie Verbesserungsvorschläge gesammelt werden. Diese Untersuchung, welche die direkt Betroffenen befragt, entspricht dem eingangs beschriebenen personenzentrierten Ansatz.

Seit den sechziger Jahren werden Pfarreien miteinander vernetzt. In der Deutschschweiz hat sich dafür die Bezeichnung «Seelsorgeverband» eingebürgert, in der Westschweiz finden sich die Bezeichnungen «secteur pastoral» und «équipe pastorale». In den Pastoralverbänden beider Sprachregionen werden Pfarreien so miteinander vernetzt, dass es zwischen Pfarrei- und Dekanatsebene zur Bildung größerer pastoraler Einheiten kommt. Die Pfarreistruktur wird aber nicht aufgelöst.

Es lassen sich zwei nach Sprachregionen getrennte Konzeptionen nachweisen: In der Deutschschweiz werden Seelsorgeverbände erst im Krisenfall etabliert, d. h. wegen Priestermangels. In diesen ad-hoc-Gründungen sind meist zwei bis drei Seelsorger für 2000 bis 3000 Katholiken zuständig. In der frankophonen Schweiz dagegen sind Pastoralverbände häufig doppelt so groß angelegt. Sie umfassen sechs bis sieben Seelsorger für 6000 Katholiken. Auch die Zahl der beteiligten Pfarreien ist doppelt so hoch.

In beiden Sprachregionen sind die Pastoralverbände eine Reaktion auf die sinkende Zahl der Priester. Die unterschiedlichen Konzepte leiten sich nicht davon ab, dass die Situation des Priesternachwuchses in der französischen Schweiz besser wäre. Der Unterschied resultiert daraus, dass in der Diözese Lausanne, Genf und Freiburg die gesamte ordentliche Pfarrseelsorge in überpfarreilichen Seelsorgeeinheiten (Sektoren) organisiert ist. Zudem kommt in den Westschweizer Pastoralverbänden ein Laienmitarbeiter auf zwei Priester, in der Deutschschweiz ein Priester auf zwei Laien.

In beiden Sprachregionen werden drei Strategien zur Abfederung des Priestermangels herangezogen:

1. Priester werden weit über das 65. Lebensjahr hinaus in der ordentlichen Seelsorge eingesetzt.
2. Qualifizierte Laien werden herangezogen. Während in der frankophonen Schweiz die «qualifizierten Laien»<sup>16</sup> schwerpunktmäßig für Sakramentenvorbereitung, Katechese und Hausbesuche zuständig sind, übernehmen in der Deutschschweiz die Pastoralassistentinnen auch «Aufgaben, die traditionell Priestern vorbehalten sind (zum Beispiel Leitungsverantwortung, Predigtdienste und Taufen). ... Ist ein Priester in einem deutschsprachigen Seelsorgeverband allein, wird er gerne auf die Möglichkeit einer Entlastung durch Laienmitarbeiter (etwa im Predigtdienst) zurückgreifen.»<sup>17</sup>
3. Der Einbezug von Ausländerinnen und Ausländern (Priester und Laien) ist ebenfalls sprachregional verschieden. In der Deutschschweiz kommen 75% der ausländischen Seelsorger aus deutschsprachigen Nachbarländern. In der Romandie werden überwiegend Personen aus Frankreich, Italien, Schwarzafrika und Polen angestellt. «In der Deutschschweiz sprechen Indizien dafür, dass über

ausländische Pastoralassistenten bereits der fehlende Nachwuchs an Schweizer Laientheologen überbrückt werden muss («doppelte Kompensation»).»<sup>18</sup>

Alle drei Strategien, dem Problem des fehlenden Priesternachwuchses zu begegnen, bringen aber keine langfristigen Lösungen.

Die in Seelsorgeteams arbeitenden Personen wurden – im Sinne der Personalförderung – auch nach den Vorteilen und nach den Schwächen der Personalverbände gefragt.

Aus ihrer Sicht hat es *Vorteile*, wenn Aufgaben sinnvoll (nach Neigung und Fähigkeit) aufgeteilt werden und auf verschiedene Schultern verteilt werden. Koordinierte Angebote und sachbezogene Teilressorts helfen Kräfte zu sparen und die Energie effizient einzusetzen. Krankheits- und Urlaubszeiten können einfacher geregelt werden. Die Gefahr von Isolation und Vereinsamung ist weniger gegeben. Qualitativ scheint allerdings nur dann mehr erreichbar zu sein, wenn die Equipen theologisch nicht allzu heterogen zusammengesetzt sind.

Als *Schwächen* der Pastoralverbände werden genannt: der hohe organisatorische Aufwand und diffuse Aufgabenbereiche.

«In der Westschweiz leiden Laienmitarbeiter darunter, wenn Priester ihnen keinen Platz lassen und sie als Untergebene, nicht aber als Partner betrachten. Die autoritäre Haltung seitens der ordinierten Seelsorger, die die Notwendigkeit partnerschaftlicher Zusammenarbeit mit Laienseelsorgern (noch) nicht erkennen, belastet die Atmosphäre. In der Deutschschweiz hingegen empfinden Priester den sakramentalen Dienst in einer anderen Pfarrei oft als unbefriedigendes Flickwerk. ... Notorisches Problemfeld sind Kompetenzfragen zwischen Pfarreibeauftragten und Priestern. ... Die Tatsache wird beklagt, dass Pastoralassistenten und Gemeindeleiter Seelsorger zweiter Klasse sind, ohne Weihe und deshalb ohne Vollmacht. In der Westschweiz fühlen sich die Laien in ihrem Einsatz zu wenig respektiert, in der Deutschschweiz leiden sie an der Diskrepanz unterschiedlicher Kompetenz bei gleicher Ausbildung.»<sup>19</sup>

Als Schnittmenge des Deutschschweizer und des Westschweizer Modells, geradezu als Vorbild, wird von der SPI-Untersuchung der «Jura pastoral» dargestellt, ein französischsprachiges Gebiet des Bistums Basel. Im Unterschied zur Diözese Lausanne, Genf und Frei-

burg wurde hier nicht die ganze Seelsorge umstrukturiert, sondern pastorale Vielfalt eingeräumt. Es existieren also nebeneinander Pfarreien, Doppelpfarreien und Pastoralverbände, wie in der Deutschschweiz üblich. Im Unterschied zur Deutschschweiz wurden sie größer konzipiert und dem Teamgedanken ein höherer Stellenwert eingeräumt.

Dass diese Pastoralverbände nicht taugen, um den Priestermangel zu beheben, wird aus der Studie des SPI klar. Sie werden höchstens als eine Möglichkeit neben anderen angesehen, «die Seelsorge an die Herausforderungen der Gegenwart anzupassen und als eine mögliche Übergangsform in eine noch unabsehbare Zukunft hinüberzuführen – wenn man sie gut und umsichtig organisiert».<sup>20</sup>

### *1.5. Bischöfliche Beurteilungen der Situation*

Die bischöflichen Beurteilungen des Priestermangels sind entsprechend dem CIC 1983 und der Instruktion über die «Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester» rechtsrelevant.<sup>21</sup> Entsteht wegen Priestermangels eine Notsituation, können Laien in größerem Umfang eingesetzt werden (z. B. c. 230 §3). Deshalb ist es entscheidend, wie die Bischöfe den Priestermangel beurteilen.

- Der Churer Weihbischof, Dr. Peter Henrici, sieht in der Schweiz nur einen relativen Priestermangel, wenn wir die absoluten Zahlen betrachten. Aber wir haben in der Schweiz sehr viele Pfarreien. «Und diese Pfarreien müssen bei uns – auch aus politischen Gründen – alle besetzt werden, und dazu haben wir zuwenig Pfarrer. Das hat einerseits zur ganzen Ersatzstruktur der Pastoralassistenten und -assistentinnen, Pfarreibeauftragten, Gemeindeleiter und so weiter geführt und damit die ganze Frage der Sakramentalität der Kirche aufs Tapet gebracht. Sosehr ich die aktive Mitarbeit der Laien im kirchlichen Dienst grundsätzlich begrüße, habe ich doch den Eindruck, dass unser Nachbarbistum Basel etwas sehr schnell und sehr weit in einer Richtung vorgeprellt ist, was es schwierig macht, im Ganzen wieder das richtige Gleichgewicht zu finden.»<sup>22</sup>
- Der Bischof von Basel, Prof. Dr. Kurt Koch, spricht in diesem Zusammenhang von einem «strukturellen Problemstau auch in der Kirche in der Schweiz»<sup>23</sup> und fordert auf nachzudenken, «was denn

überhaupt eine christliche Gemeinde ist».<sup>24</sup> Denn eine Amtsdiskussion ohne Gemeindediskussion erweise sich sehr bald als vorkonziliär. Die Zusammenlegung von Pfarreien wird also von beiden Bischöfen als ein Lösungsweg gesehen, um dem Pfarrermangel zu begegnen.

Bischof Koch denkt aber noch in eine andere Richtung weiter. Für ihn stehen «genügend Kandidaten für das Priestertum zur Verfügung»<sup>25</sup>. Er spricht von einem «Ordinationsmangel, der von der Kirchenleitung selbst verursacht ist, weshalb die Lösung *dieses* Problems in ihrer Verantwortung – und auch Kompetenz! – liegt. ... Die Kirche hätte hier ... durchaus viel mehr Gestaltungskompetenz und Gestaltungsfreiheit, als sie sich in der Regel zugesteht.»<sup>26</sup> Denn der Preis für die Beibehaltung der bisherigen Zulassungswege zum Priestertum ist sehr hoch. Es ist hier nicht ausschließlich an das Verdunsten der Sakramentalität des Amtes zu denken, sondern auch an den Menschen Priester. Dieser wird «gedehnt und ‹gestreckt›, hin und her gerissen und schließlich innerlich zerrissen».<sup>27</sup>

In dieser Krisensituation wählt Bischof Koch «den pastoralen Interimsweg eines sorgfältigen Ausschöpfens der vom Konzil und vom Kirchenrecht eröffneten Möglichkeiten»<sup>28</sup>.

Er verbindet ihn aber zugleich mit einem Engagement für eine ekklesiologisch wirklich glaubwürdige Lösung des Problems, wenn er für die *viri probati*<sup>29</sup> und das Diakonat der Frau eintritt.

Im Blick auf die Frauenordination ist das Apostolische Rundschreiben «*Ordinatio sacerdotalis*» zu berücksichtigen. Darin erklärt Papst Johannes Paul II., dass ihm keine Autorität zukomme, eine Änderung der bisher nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe vorzunehmen. Im Schreiben der Glaubenskongregation von 1995 wird dieselbe Grenze nochmals bekräftigt. Es wird «gewiss die ganze Autorität eines Konzils brauchen, um auf diese Frage nochmals zurückzukommen. Aber auch die Möglichkeit von ‹*viri probati*› scheint gegenwärtig vom Lehr- und Leitungsamt noch nicht ins Auge gefasst zu werden ... Hier dürfte es denn auch begründet sein, dass das Lehramt der katholischen Kirche auf die neuen Entwicklungen vielmehr mit einem offenen, wenig differenzierten Amtsbegriff reagiert hat, der sowohl die durch die sakramentale Weihe übertragenen Ämter des Diakons, des Priesters und des Bischofs als auch die pastoralen Laienämter umfasst.»<sup>30</sup>

Die Gestaltung der Seelsorge und die theologisch-kanonistische Verantwortung für eine wirkliche Lösung lassen sich – so Bischof Koch – «voneinander nicht trennen; ... Sonst besteht die Gefahr, dass man pastorales «Slalomfahren» betreibt und sich daran zu freuen beginnt, dass man die kirchenrechtlichen «Pflöcke» gar nicht mehr wahrnimmt, wie dies auf weiten Strecken in der katholischen Kirche etwa in der Schweiz der Fall zu sein scheint.»<sup>31</sup>

Kirchenrechtlich bleibt zu fragen: Welche weiteren Möglichkeiten bestehen, um dem Pfarrermangel im Sinne einer kooperativen Seelsorge zu begegnen? Pfarreien «aufzuheben oder sie zu verändern, ist allein Sache des Diözesanbischofs, der keine Pfarreien ... aufheben oder nennenswert verändern darf, ohne den Priesterrat gehört zu haben.» (c. 515 §2) Es macht z. B. in Frankreich keinen Sinn, eine «Pfarrei ohne Seelsorger» aufrechtzuerhalten.<sup>32</sup> Aber haben wir in der Schweiz keine Seelsorger mehr? Die statistischen Zahlen der Jahre 1991–1995 weisen genau das Gegenteil aus. Es bleibt also die Frage: Wie können die Seelsorger und Seelsorgerinnen ihren Möglichkeiten entsprechend eingesetzt werden bei Beibehaltung oder Aufhebung der Pfarreien?<sup>33</sup>

## *2. Universalkirchliche Normen*

Im Folgenden soll die Arbeit der Pastoralassistentinnen und deren Mitarbeit in Pastoralverbänden auf ein sicheres theologisches und rechtliches Fundament gestellt werden. Es gilt, ihr beauftragtes Amt einzureihen in das Volk Gottes und zu unterscheiden vom geweihten Amt der Kleriker. Es sollen aber auch im geltenden universalkirchlichen Recht grundlegende Strukturen «kooperativer Pastoral» aufgezeigt werden.

### *2.1. Die Sakramentalität der Kirche und ihrer Ämter*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Sakramentalität der Kirche hervorgehoben. Kirche wird als «mysterium» (LG 1–8), als geistliche Grösse beschrieben. Kirche ist Sakrament «das heisst Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1). Sie ist «eine einzige komplexe Wirk-

lichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst» (LG 8). Die Kirche ist Heilszeichen (LG 48 b). Ihre Struktur ist in einem doppelten Sinn sakramental verankert: Sie gründet in Taufe und Firmung (gemeinsames Priestertum) und in der sakramentalen Weihe (Priestertum des Dienstes) (LG 10). Vor allen Unterschieden «waltet unter allen eine wahre Gleichheit» (LG 32 c).

Bei allen kirchlichen Aufgaben, Diensten und beauftragten Ämtern von Laien ist von dieser sakramentalen Grundlage auszugehen. In Taufe und Firmung ist die aktive Teilhabe aller Gläubigen an der Sendung der Kirche sakramental begründet. Zusätzlich können Laien zu besonderen kirchlichen Diensten<sup>34</sup> ermuntert werden. Aufgrund einer besonderen bischöflichen Beauftragung können Laien auch kirchliche Ämter übertragen werden, die einem geistlichen Ziel dienen oder die mit Seelsorge verbunden sind (LG 33 c; cc. 145, 228, 151). Die Lehre vom gemeinsamen Priestertum hat zum Subjektsein aller Kirchenmitglieder geführt, so dass es «keinen Sachbereich im Vollzug der kirchlichen Sendung gibt, der den Laien verschlossen wäre.»<sup>35</sup>

Die kirchliche Sendung (*missio canonica*) des Bischofs, ob sie an Taufe Firmung oder am Weihesakrament anknüpft, verweist auf das einheitsstiftende Amt des Bischofs. Er ist «sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit» (LG 23 a). Da «das Bischofsamt sakramental verankert ist (vgl. LG 21,2; c. 375 CIC), sind alle rechtlichen Strukturen in der Kirche nicht nur vom [sakramentalen] Ausgangspunkt (Taufe/Firmung bzw. Weihesakrament), sondern auch von der einheitsstiftenden Funktion des Bischofsamtes her sakramental umgriffen».<sup>36</sup>

## 2.2. *Der kanonistische Amtsbegriff*

Die Konzilsväter bestimmten, dass künftig jedes Amt so verstanden werden muss, dass es zur Erfüllung eines geistlichen Zweckes verliehen ist (PO 20; LG 33, 37). Konform mit dieser konziliaren Bestimmung verzichtete man bei der Kodex-Reform auf die nur Klerikern vorbehaltenen Ämter als vorrangiges Unterscheidungskriterium. Im CIC führte man ganz bewusst einen einheitlichen Amtsbegriff ein, der auf Kleriker und Laien anwendbar ist.

Die Beauftragung erfolgt kirchenrechtlich gesehen bei jedem Amt durch die Form kanonischer Sendung und nicht durch Ordination<sup>37</sup>,



wenngleich die Weihe für die bedeutenden Ämter Voraussetzung ist. Ein Amt, das der umfassenden Hirtensorge dient, zu deren Wahrnehmung notwendigerweise die Priesterweihe erforderlich ist, kann niemandem gültigerweise übertragen werden, der diese Weihe nicht empfangen hat (cc. 150, 517 §2). Der Diakon kann deshalb nicht Hirte, nicht pastor proprius einer Pfarrei sein, da damit der Eucharistievorsitz verbunden ist.

Die Kirchenkonstitution umschreibt die Pfarrei als die Eucharistie feiernde Gemeinde von Gläubigen, in der sich die Kirche Christi gegenwärtigt (LG 26). Die Eucharistiefeier ist das Zentrum einer eucharistischen Ekklesiologie, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil vertieft (PO 5; CD 30). Deswegen ist bei der Gründung und für die Dauer einer Pfarrei immer eine Pfarrerstelle notwendig (c. 515 §1). Einer jahrelangen Pfarrvakanz steht aber im Kodex nichts entgegen (c. 517 §2).

Wem ein Kirchenamt vom Bischof übertragen wurde, der übt in dem rechtlich festgelegten Aufgabenbereich das gemeinsame Apostolat der Kirche nicht nur aufgrund von Taufe und Firmung, sondern im Namen der Kirche aus. Gemeinsam ist allen Amtsformen im Unterschied zum allgemeinen kirchlichen Dienst die besondere kirchenamtlichen Sendung, das Handeln im Namen der Kirche.

Mit dem zunehmenden Priestermangel erfolgte in der Deutschschweiz eine faktische Aufgabenkumulierung bei einzelnen Pastoralassistentinnen. Sie üben vor allem in den Bistümern Basel, St. Gallen und Chur immer mehr auch Gemeindeleitungsfunktionen aus, auch wenn sie den partikularkirchenrechtlichen Titel einer «Gemeindeleiterin»<sup>38</sup> bzw. eines «Pfarreibeauftragten» nicht innehaben.<sup>39</sup>

Ämter im Sinne des Kirchenrechts können Laien, Diakone und Priester und Bischöfe erhalten. Wer ein Amt innehat, besitzt die mit dem Amt verbundenen Rechte und Pflichten. Auf die Bezeichnung Gemeindeleiter kommen wir noch zu sprechen.

Die Übernahme eines beauftragten Amtes kann in zwei Schweizer Bistümern (Basel und St. Gallen, früher auch Chur) auch mit einer Lebensentscheidung (z. B. Institutio) verbunden werden, da Laien «auf Dauer oder auf Zeit für einen besonderen Dienst in der Kirche bestellt werden» (c. 231 §1), die eine soziale und finanzielle Absicherung zur Folge hat (c. 232 §2).

### 2.3. *Der dogmatische Amtsbegriff*

Das geweihte Amt ist dazu da, der Kirche vor Augen zu halten, dass all ihr heilsbedeutsames Handeln nicht aus ihr selbst stammt, sondern allein von Christus, der im Heiligen Geist unter uns gegenwärtig ist.

Im dogmatischen Verständnis wird das «aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen» (LG 28), wobei der Bischof «mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet ist» (LG 26). Im sakramental konstituierten Episkopat ist demnach jene ursprüngliche Einheit des in Christus und dem Heiligen Geist gründenden Hirtenamtes gegeben. Es besteht also ein originärer Zusammenhang von geistlichem Amt und Weihe. Die Kleriker nehmen bei aller Gleichheit unter den Getauften (c. 208) und bei aller Anerkennung der Teilhabe an der «Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und der Welt» (LG 31) in qualitativ anderer Weise am Amt Christi teil.

Das geweihte Amt hat seinen Platz in der Gemeinde. Es beinhaltet aber eine in der Weihe sakramental grundgelegte zweifache, besondere Sendung, deren beide Bereiche einander bedingen: nämlich Stellvertretung dessen, der gesandt hat («in persona Christi capitis»), und Dienst an der Gemeinde als echte ekklesiale Symbolgestalt, welche die ganze Kirche repräsentiert («in persona Ecclesiae»).

Vom Hirtenamt her wird neben dem Unterscheidenden von Bischofs- und Priesteramt auch das Gemeinsame deutlich, stehen sie doch innerhalb des gleichen ordo, wobei das Priesteramt in Zusammenarbeit mit dem Bischof an der Leitung der Kirche innerhalb des Presbyteriums teil hat. Der Katholische Katechismus reserviert in seiner lateinischen Ausgabe<sup>40</sup> den Begriff «sacerdotium» für Bischöfe und Presbyter. Den Diakonat beschreibt er mit einem Begriff Hippolyts als «ministerium episcopi» (vgl. LG 29). Damit wird die Hirtenstellung des Pfarrers oder Bischof im Gegensatz zum Diakonat betont (vgl. c. 517 §2).

### 2.4. *Strukturen kooperativer Seelsorge im CIC*

Aufgrund des stärker werdenden Priestermangels begannen seit Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts Diözesen im deutschsprachi-

gen Raum<sup>41</sup> Modelle kooperativer Seelsorge zu entwickeln. Dabei können die Aufgabenfelder der Pastoralassistentinnen sehr verschieden aussehen.

Im Folgenden sollen die universalkirchenrechtlichen Grundlagen kooperativer Seelsorgemodelle aufgezeigt werden, um diese Modelle auf ein sicheres rechtliches Fundament zu stellen.

«Um die Hirtensorge durch gemeinsames Handeln zu fördern, können mehrere benachbarte Pfarreien zu besonderen Zusammenschlüssen ... vereinigt werden» (c. 374 §2)<sup>42</sup>. Im Kodex wird eine Struktur der kooperativen Seelsorge erkennbar, nämlich der Zusammenschluss mehrerer benachbarter Pfarreien. Das hier verwendete Verb «conjungere» beschreibt im CIC nicht unverbindliche Zusammenschlüsse, «sondern eine rechtswirksame Vereinigung, in der etwa mehrere zunächst eigenständige Rechtssubjekte zu einem neuen Rechtssubjekt verbunden werden. Bei dieser Vereinigung von Pfarreien zum Zweck der pastoralen Zusammenarbeit handelt es sich um eine *pars distincta* im Sinne des ... c. 374 §1.»<sup>43</sup>

Für die Organisation der Zusammenarbeit in den Pfarreien nennt der Kodex drei Modelle.

Das Prinzip, dass ein Pfarrer die Hirtensorge bzw. pfarrliche Sorge für nur eine einzige Pfarrei haben soll (c. 526), gilt immer noch. Doch bald schon ist es ein Privileg, Pfarrer nur einer Pfarrei sein zu dürfen.

*a) Hirtensorge eines Pfarrers für mehrere benachbarte Pfarreien*  
(c. 526 §1)

Im Falle des Priestermangels kann der Bischof demselben Pfarrer die Hirtensorge für mehrere benachbarte Pfarreien übertragen. Weder der Priestermangel noch die anderen Umstände, die im Gesetzestext genannt werden, sind gesetzlich definiert. Deshalb liegen sie im Ermessen des Bischofs. Dieser kann dem Pfarrer die Pfarrverantwortung für die Nachbarpfarreien auf zweifache Weise übertragen: mittels Amt oder Delegation.

- Überträgt der Bischof dem Pfarrer die Ämter der Nachbarpfarrer, bleibt keine der Pfarreien vakant, da jede Pfarrei rechtlich gesehen einen *parochus* als *pastor proprius* hat.<sup>44</sup>

Der Bischof kann die Ausübung der Hirtensorge in den Nachbarpfarreien einem Pfarrer delegieren. Dann bleiben die Nachbarpfarreien rechtlich gesehen vakant. Der Pfarrer ist dort nur Pfarradministrator und als solcher gehalten, nichts zu verändern.

*b) Hirtensorge eines Priesterteams für mehrere Pfarreien (c. 517 §1)*

Bei Vorliegen bestimmter Umstände kann der Bischof die Hirtensorge für eine oder mehrere, nicht benachbarte Pfarreien mehreren Priestern solidarisch, also einem Priesterteam, übertragen. Dabei muss ein Priester als Moderator die Hirtensorge leiten. Ausschließlich dem Moderator wird die Verantwortung für die Hirtensorge durch *possessio canonica* übertragen (c. 542 §3), wie es sonst für den Pfarrer gilt.

Die dem Priesterteam übertragenen Pfarreien gelten als nicht vakant (vgl. c. 544). Die Priester – mit Pflichten und Rechten eines Pfarrers ausgestattet – können die Hirtensorge in allen Pfarreien ausüben, die dem Team übertragen wurden. Sie sind aber nicht Pfarrer, sondern ihnen wird die Hirtensorge in den Pfarreien übertragen. Das Priesterteam kann nach sachlichen und örtlichen Kriterien die Aufgaben aufteilen.

*c) Beteiligung von Nichtpriestern an der Ausübung von Hirtensorge (c. 517 §2)*

Bei Priestermangel kann der Bischof Nichtpriester beteiligen an der Ausübung von Hirtensorge.

Die Nichtpriester (Diakone, Laien, Ordensleute oder eine Personengruppe) haben Anteil (*participatio*) an der Ausübung der pfarrlichen Hirtensorge. Ihnen wird aber nicht die volle Hirtensorge oder das Amt des Pfarrers übertragen. Dieses Amt besteht weiter, kann aber nicht besetzt werden.

Für diese Notsituation hat der Gesetzgeber eine Möglichkeit geschaffen, die Hirtensorge auf Nichtpriester und Priester aufzuteilen. Den umfassenden Teil der Hirtensorge hat der Priester zu verkörpern. Er leitet die Hirtensorge, ausgestattet mit den «Vollmachten und

Befugnissen eines Pfarrers» (c. 517 §2). Er hat das Amt des Pfarrers nicht inne, so dass die an ihn ergangene Aufgabenzuweisung als Delegationsvorgang gewertet werden kann.

Die «Nichtpriester-Personen» in c. 517 §2 unterscheiden sich klar von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Pfarrers in c. 519. Die Nichtpriester sind dem Bischof und dessen Hirtensorge unmittelbar zugeordnet. Die Teilhabe an der Hirtensorge wird ihnen vom Bischof, nicht vom «Nicht-Pfarrer-Priester» erteilt. Der Bischof gewährt damit einem oder mehreren Nichtpriestern «Teilhabe an der Ausübung von Hirtensorge» (c. 517 §2). Er verleiht ein partikularkirchlich näher zu bestimmendes kirchliches Amt.<sup>45</sup>

Wie der Begriff «participatio» deutlich macht, wird den Nichtpriestern ein Teil des Ganzen der Hirtensorge übertragen. Diese Teilhabe beinhaltet nicht nur einzelne Funktionen der pfarrlichen Seelsorge wie in c. 519, sondern umfasst das gesamte Aufgabenspektrum der drei munera der Hirtensorge, soweit Nichtpriester diese «gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen» (c. 228).

«Die allgemeinrechtliche Grundlage für diese Bestimmung ist in den cc. 129 §2, 208 und 228 §1 CIC zu suchen.»<sup>46</sup> Damit ist gesagt, dass die Pastoralassistentin hier sowohl als Inhaberin eines Amtes<sup>47</sup> als auch als Kooperatorin an der Ausübung von Jurisdiktion (Leitungsvollmacht)<sup>48</sup> eingesetzt werden kann.

Diese Nichtpriester (Diakone und Pastoralassistentinnen) sind Inhaber eines neuen seelsorgerlichen Amtes in der Pfarrei. Der kanonische Amtsbegriff des CIC (c. 145 §1) erlaubt in c. 228 §1 ausdrücklich die Möglichkeit, Ämter nach den einschlägigen Normen auch Laien zu übertragen. Wenn sich also ein Diözesanbischof entschließt, den in c. 517 §2 umschriebenen Dienst auf Dauer, d. h. unabhängig von der diesen Dienst ausübenden Person einzurichten, sind die in c. 145 benannten konstitutiven Elemente des kanonischen Amtsbegriffs erfüllt. Es handelt sich somit bei diesem Dienst um ein neues kirchliches Amt. Die Kirche entwickelt neue Ämter, wie es der Münchner Dogmatiker Peter Neuner formuliert.<sup>49</sup>

Die Auslegung von c. 517 §2 bezüglich der Jurisdiktionsfrage ist nicht einheitlich. Es finden sich zwei unterschiedliche kirchenrechtliche Positionen. Für die einen können die Laien nicht an der Ausübung von Hirtenvollmacht beteiligt werden. Für die anderen Autoren ist

dies sehr wohl möglich.<sup>50</sup> Mit anderen Worten: Die entscheidende Frage, ob Pastoralassistentinnen an der Ausübung von Leitungsfunktionen in der Gemeinde und auch sonst mitwirken können, ist theoretisch nicht entschieden (c. 129 §2). Die Anwendung von c. 517 §2, wie von c. 1421 §2, setzt aber voraus, dass Laien an der Ausübung von Leitungsvollmacht beteiligt werden können.

Weil diese Interpretation des c. 129 §2 (Laien wirken an der Ausübung von Leitungsvollmacht mit) nicht von allen geteilt wird, wird vereinzelt davon abgeraten, die cc. 517 §2<sup>51</sup> und c. 1421 §2<sup>52</sup> anzuwenden. Nichtgeweihte, getaufte, gläubige Personen, die an der Ausübung von Hirtensorge beteiligt sind, können aber an der Ausübung von Leitungsverantwortung nach Maßgabe des Rechts mitwirken (c. 129 §2).

Die Aussage, dass der kirchliche Gesetzgeber nur wenige Jahre nach dem CIC 1983 im CCEO 1990 eine entsprechende Regelung wie c. 517 §2 weglässt, beweist noch wenig<sup>53</sup>. Würde der CIC 1983 verheiratete Priester<sup>54</sup> kennen, gäbe es auch im CIC 1983 keinen c. 517 §2. Vielleicht müsste diese Linie gemeinsam in den Texten von Peter Krämer und Stephan Haering weitergedacht werden. Dann könnte man im Sinne der Mehrheit der Konzilsväter Weihe und Jurisdiktion wieder zusammen denken und die faktische Trennung zwischen Weihe und Jurisdiktion bei den Pastoralassistentinnen aufheben.<sup>55</sup> Mit dem Fortbestehen des Zölibatsgesetzes und der damit verbundenen Beteiligung der Laien an der Ausübung von Hirtensorge wird dies aus praktischen Gründen nicht möglich sein. Diesen Zusammenhang zwischen der Trennung von Weihe und Jurisdiktion und dem Zölibatsgesetz gilt es weiter zu thematisieren, gerade auch an dogmatischen und kirchenrechtlichen Symposien.

Aus der Geschichte der Pastoralassistenten<sup>56</sup> ist klar, dass diese nur eine Notlösung wegen des Zölibatsgesetzes sind. Karl Rahner hat darauf schon 1977 hingewiesen: «Ohne das Zölibatsgesetz würden faktisch und praktisch die Pastoralassistenten zu Priestern geweiht.»<sup>57</sup> Dass die Diskussion über die Zugangswege zum Priestertum nicht abgeschlossen ist, wird auch im Wort der deutschen Bischöfe zum pastoralen Dienst in der Pfarrgemeinde vertreten. «Die Frage nach neuen Zugangswegen zum Priestertum ist ... gewiss nicht beiseite geschoben. Zunächst aber ist wichtig, dass von den geweihten Amtsträgern nicht länger eine ... «Alleinzuständigkeit» selbst beansprucht

oder erwartet wird. Dies bedeutet, dass pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter entsprechend ihrer Beauftragung in verantwortliche Aufgaben einbezogen werden. Vom Pfarrer verlangt dies, dass er *Vollmachten und Zuständigkeiten zu delegieren* bereit ist und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter entsprechend ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten bewusst in verantwortliche Aufgaben einbezieht.»<sup>58</sup>

Der CIC stellt also drei Modelle zur Verfügung, um dem Pfarrermangel zu begegnen:

1. Für selbstständige, benachbarte Pfarreien kann ein Pfarrer eingesetzt werden. (c. 526 §1)
2. Die Leitung von Pfarreien kann auch in den Händen eines Priesterteams (c. 517 §1) liegen.
3. Der Bischof kann «einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Hirtensorge in einer Pfarrei beteiligen» (c. 517 §2).

#### *2.5. Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*

Kooperative Seelsorge wird sowohl im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben «Christifideles laici (Über die Berufung und Sendung von Laien in der Kirche und Welt)»<sup>59</sup> als auch in der «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester»<sup>60</sup> angesprochen: Innerhalb der geistlichen Ordnung «gibt es ein besonderes Gebiet, das den geistlichen Dienst (sacrum ministerium) des Klerus betrifft. Bei der Ausübung dieses Dienstes können Laien, Männer und Frauen, ... die nicht das Weihesakrament empfangen haben, zur Mitarbeit beauftragt werden.»<sup>61</sup>

In der geistlichen Sendung der Kirche ergänzen sich das «Apostolat der Laien, und der Dienst der Hirten», die aufgerufen werden, «die Dienste (ministeria), Ämter (officia) und Funktionen (functiones) der Laien anzuerkennen und zu fördern.»<sup>62</sup>

Papst Johannes Paul II. fordert in «Christifideles laici»: Die zuständigen Autoritäten mögen dafür Sorge tragen, dass «die Pfarrstrukturen den Situationen mit der großen Flexibilität, die das Kir-

chenrecht vor allem durch die Förderung der Teilhabe der Laien an der pastoralen Verantwortung gewährt, angepasst werden».<sup>63</sup> Und weiter oben: «Wenn es zum Wohl der Kirche nützlich oder notwendig ist, können die Hirten entsprechend den Normen des Universalrechts den Laien bestimmte Aufgaben anvertrauen, die zwar mit ihrem eigenen Hirtenamt verbunden sind, aber den Charakter der Weihe nicht voraussetzen.»<sup>64</sup>

Präzisierend wurde diese Aussage auch in die Instruktion übernommen: «Bis zu einem gewissen Grad [können] auch nicht mit dem Weihesakrament ausgestattete Gläubige mit den Hirten zusammenwirken, wenn sie zur Ausübung dieser Mitarbeit von der rechtmäßigen Autorität und in der vorgesehenen Weise berufen sind.»<sup>65</sup> Erforderlich ist also eine Beauftragung, weshalb von beauftragten Ämtern zu sprechen ist. Durch Taufe und Firmung sind sie befähigt, nach den Normen des Rechts eine solche Beauftragung zu erhalten. Ferner ist festzuhalten:

1. Laien haben keinen Rechtsanspruch, an priesterlichen Aufgaben mitzuwirken.<sup>66</sup>
2. Sie können – gemäß der Instruktion – nur in Ausnahmefällen zu einer solchen Zusammenarbeit im pastoralen Dienst herangezogen werden. Daraus kann im Sinne der Instruktion eine zeitliche und quantitative Beschränkung herausgelesen werden, soll die Ausnahme nicht zur Regel werden.<sup>67</sup>
3. Beauftragte Amtsträgerinnen und Amtsträger unterstehen der kirchlichen Leitung. Sie erwerben mit ihrer Beauftragung kein Recht, geweiht zu werden.

Der Ausnahmecharakter von c. 517 §2 und anderen Kanones soll nicht zur Regel werden, denn damit droht der Unterschied zwischen Priestern und Laien verwischt zu werden.<sup>68</sup> Deshalb gilt der «nicht mit dem Weihesakrament ausgestattete Gläubige» nur als «außerordentlicher Beauftragter»<sup>69</sup>, der «vertretungsweise» und durch «zeitlich begrenzte Beauftragung» bei einigen Hirtenaufgaben der Priester mitwirkt. Damit ist auch sprachlich am deutlichsten der Unterschied zum Diakon signalisiert, der gewisse Aufgaben des Priesters auch als ordentlicher Spender übernimmt, z. B. Taufe, Eheassistenz, Beerdigung.



Beauftragte Amtsträgerinnen und Amtsträger übernehmen dagegen die Spendung bzw. Assistenz von Sakramenten oder Sakramentalien nur *modo extraordinario*. Beispiele solcher außerordentlicher Beauftragungen gemäß Instruktion sind: die Predigt (c. 766); kurze Einführungen oder Zeugnisse, weil keine Homilie möglich ist (c. 767), Bezugsperson in Pfarreien ohne Pfarrer (wobei neu in c. 517 §2 eine Präferenz für den Diakon gesehen wird), Kommunionsspendung, Trauassistent, Taufspendung, Leitung liturgischer Begräbnisfeiern etc.<sup>70</sup>

Die deutschen Bischöfe halten fest: Von der Möglichkeit der Beauftragung von Laien zur Leitung der Tauffeier und zur Assistenz bei der Feier der Trauung sehen sie in ihrem Zuständigkeitsbereich zur Zeit keine Notwendigkeit. Davon unterscheidet sich die Theorie und die Praxis in den Deutschschweizer Bistümern. Im Bistum Basel wird die Taufelerlaubnis ausdrücklich mit der «Gemeindeleitung» übertragen. Darüber hinaus wird die «außerordentliche Taufvollmacht» auch anderen Pastoralassistentinnen gewährt.<sup>71</sup> Für Einzelfälle wird im Bistum Basel auch die «*Delegatio extraordinaria ad assistendum matrimonium*»<sup>72</sup> erteilt.

### *3. Anvisierte Ziele*

#### *3.1. Veränderungsvorschlag*

Man sollte nicht eine versteckte Diskussion um Nichtpriester und Amt führen, wenn damit eigentlich die Frage nach den Zulassungskriterien zur Weihe gestellt wird. Gisbert Greshake betont im Konsens mit vielen Theologen: «Wenn aber Laien *de facto* mehr oder minder selbständige Hirten einer Gemeinde sind und beauftragte Verkünder des Wortes Gottes, wenn sie als solche von der Gemeinde anerkannt und vom Bischof als Nachfolger eines (fehlenden) Priesters gesendet werden, sind diese auch zu weihen.»<sup>73</sup> In diesem Sinn hat auch Karl Rahner die Forderung erhoben, dass ein Pastoralassistent, der in die Rolle des Gemeindeleiters hineingewachsen ist, auch als «anonymer Priester» bzw. «anonymer Pfarrer» anzusehen ist und entsprechend geweiht werden muss.<sup>74</sup>

Wenn Pastoralassistentinnen durch den Priestermangel immer häufiger eigentlich priesterliche Funktionen übernehmen müssen, wird die kirchenrechtliche Ausnahmemöglichkeit (c. 517 §2) zur Regel. Die Bezeichnung «GemeindeleiterIn» «verdunkelt nämlich die Tatsache, dass einem Diakon, einem Laientheologen oder einer Laientheologin nicht die ganze Gemeindeleitung anvertraut werden kann, sondern dass er/sie Anteilhabe an ihr hat und dass er/sie darum wesensnotwendig auf die Zusammenarbeit mit einem Priester angewiesen ist».<sup>75</sup> Denn zum Aufbau und zur Entfaltung einer Pfarrei ist die Eucharistiefeier unersetzlich. In der Person des Priesters sind Repräsentations- und Leitungsfunktion untrennbar miteinander verbunden. Wenn die Ausnahme zur Regel geworden ist, droht der Unterschied zwischen Priestern und Pastoralassistentinnen verwischt zu werden. Es wird «zur weitreichenden Konsequenz des Auseinanderfallens von christologischer und ekklesiologischer Repräsentanz kommen».<sup>76</sup>

Der Begriff «außerordentlicher Gemeindeleiter»<sup>77</sup> wird wohl in Zukunft sowohl kirchenrechtlich als auch umgangssprachlich zu verstehen sein. Es handelt sich um eine nichtpriesterliche Amtsperson, die Außerordentliches zu leisten hat.

De facto übernimmt die Bezugsperson vor Ort häufig die Leitung der Gemeinde, auch wenn de iure (c. 517 §2) ein Priester die Vollmachten eines Pfarrers innehat. Gerade dadurch werden die Grenzen umso deutlicher sichtbar, die mit einem nichtpriesterlichen Amt der Gemeindeleitung verbunden sind.

Als Konsequenz bleibt entweder die tatsächliche Gestaltung des «Gemeindeleiter-Amtes» nach Art eines Nichtpriesters zu organisieren, was wohl die «Quadratur des Kreises»<sup>78</sup> bedeutet, aber die kirchenrechtlich geltende Lösung darstellt. Oder man ringt sich dazu durch, nach «einer begrenzten Übergangszeit Diakone und Pastoralassistenten ..., die sich als «viri probati» erwiesen haben ... zu Priestern zu weihen».<sup>79</sup>

### *3.2. Konsequenzen des Status quo*

Welche Konsequenzen hat für die Kirche der Status quo eines beauftragten Amtes ohne Weihe (cc. 145, 228)? Welche Konsequenzen hat die Trennung von Amt und Weihe?

Das bereits berühmt gewordene Zitat von Bischof Walter Kasper gibt hier eine kurze Antwort:

«*Einerseits* hat die Kirche in der gegenwärtigen Situation einer geringer gewordenen und in Zukunft weiter abnehmenden Zahl von Priestern Bedarf an Männern und Frauen, welche einen pastoralen Dienst in der Gemeinde tun, der wesentlich über Einzelbeauftragungen hinausgeht und eine De-facto-Gemeindeleitung beinhaltet – mit Ausnahme der Aufgaben, die in einem strikten Sinn dem geweihten Priester vorbehalten sind ...

*Auf der anderen Seite* tut die Kirche mit diesen Beauftragungen, wenn sie extensiv und unreflektiert vollzogen werden, etwas, was sie ohne Gefahr für ihre sakramentale Grundstruktur und ohne schwierige Identitätsprobleme für die Priester wie für die so beauftragten Laien gar nicht tun kann, vielleicht auf Dauer auch nicht tun darf.»<sup>80</sup>

Der Priestermangel trägt also dazu bei, beauftragten Laien die De-facto-Gemeindeleitung oder sonstige priesterliche Funktionen zu übertragen, ohne die damit verbundene sakramentale Weihe zu verleihen. Identitätsprobleme für das Seelsorgepersonal (Priester und Laien) sind damit geschaffen. Der Weihbischof von Wien, Helmut Krätzl, beschreibt die Situation so: «Mir scheint, als hätte man einst Laien wie »Gastarbeiter« in der Priesternot gerufen – in der Hoffnung, diese werde nicht lange dauern. Jetzt gibt man ihnen die Schuld, dass der Priestermangel durch sie noch größer geworden sei.»<sup>81</sup> Gerade dieser Identitätsverlust der Seelsorgerinnen und Seelsorger sollte im Sinne des personalen Ansatzes nicht unterschätzt werden. Persönlicher gefragt heißt das für die Priester: «Wer bin ich eigentlich als Priester, was ist Mitte und Schwerpunkt meines Tuns, wenn Laien ohnehin fast alles können und tun sollen?»<sup>82</sup>

Für die Zukunft wird der Dialog unter den Seelsorgerinnen und Seelsorgern von entscheidender Bedeutung sein. Denn »nichts vergiftet die innerkirchliche Atmosphäre mehr als das Nicht-Wahrnehmen, die Ignoranz und das Nicht-zur-Sprache-kommen-lassen von Konflikten«<sup>83</sup> der Seelsorgeteams. Zum Respekt vor den verschiedenen Rollen

gilt es auch die hier beschriebenen kirchenrechtlichen Rahmenbedingungen zu beachten.

Der Status quo von geweihten und beauftragten Ämtern ist nur durchzuhalten, «wenn die Differenz des ordinierten Amtes ausschließlich von der Weihe hergeleitet wird, und zwar in der Weihe der Person ohne jegliche Ausrichtung auf einen konkreten Dienst, in den der Amtsträger sich ja möglicherweise mit nicht-ordinierten Berufen teilen würde, wenn allein das Sakrament der Weihe, nicht aber eine Aufgabe das Amt konstituiert».<sup>84</sup> Dass dieses Weiheverständnis einseitig ist, hat Guido Bausenhardt aus dogmatischer Sicht ausführlich dargelegt.<sup>85</sup> Theologisch läuft die oben beschriebene Entwicklung auf eine Verselbständigung der priesterlichen und gottesdienstlichen Vollmachten hinaus. Damit bleibt der innere sachlich notwendige Zusammenhang zwischen der Zuweisung bestimmter Aufgabenbereiche (Vorsteher-schaft und Hirten-sorge) und die Erteilung entsprechender liturgisch-sakramentaler Vollmachten (Vorsitz, Verkündigungs- und Heiligungs-dienst) nicht gewahrt.

Weihegebet, Homilie und ausdeutende Riten im deutschsprachigen Faszikel des Pontifikale von 1994 verstärken den Eindruck, es handle sich bei der Priesterweihe um die Übertragung der sakramentalen Vollmacht, also um die Übermittlung des Priesteramtes im engeren sazerdotalen Sinn. Die Übertragung des Lehr- und Hirtenamtes dagegen erscheint als nachgeordnet.<sup>86</sup> Die Systematik des CIC 1983 bestätigt diese Vermutung, wenn das Amt (c. 145) und die Weihe (c. 1008) in unterschiedlichen Büchern getrennt behandelt werden, was von der CIC-Reformkommission sehr bewusst gewählt worden war.<sup>87</sup>

Wie lassen sich die beauftragten Ämter von den geweihten Ämtern im pfarreilichen Alltag unterscheiden? Wie sollen die «*ministeria instituta*» von den «*ministeria ordinata*» differenziert werden, um die Begrifflichkeit des Motupropio Papst Pauls VI. «*Ministeria quaedam*»<sup>88</sup> wieder aufzunehmen? Entsteht damit eine Parallel-Hierarchie der Hauptamtlichen? Oder entstehen in den Ortskirchen Ämter mit einer Vorrangstellung des Klerus, die für immer weniger Pfarreiangehörige in priesterlosen Gemeinden verständlich ist? Der Alt-Bischof von Basel, Dr. Hansjörg Vogel, schreibt dazu, «dass in den Gemeinden das Unverständnis steigt, dass ihr Gemeindeleiter, ihre Gemeindeleiterin nicht der Eucharistie vorstehen kann. Dabei wird häufig der

Zusammenhang zwischen Ordination und Bevollmächtigung zur Feier der Sakramente nicht mehr gesehen. Pfarreiräte und Kirchenräte bitten den Bischof immer mehr für ihren Gemeindeleiter um «Erlaubnis», die Eucharistie feiern zu können.»<sup>89</sup>

Wird damit der Priester zum Kultfunktionär, wie das Erleben der Priester gemäß der obigen SPI-Studie zeigt, «alles übrige kann ruhig delegiert werden, wenn man nicht genügend Amtsträger hat»?<sup>90</sup> Seelsorge droht zunehmend reduziert zu werden «auf ein flächendeckendes Sakramenten-Service-Unternehmen»<sup>91</sup>, das die Grunddienste gewährleistet. Dadurch entsteht eine neue Form des Klerikalismus: «Der Klerus wird immer kostbarer, weil immer rarer. ... Zugleich behalten sie juristisch alle Macht in den Händen ..., selbst wenn die Pfarrei praktisch ganz von «Laien» betreut wird. ... Der Priester als Absegner einer Gemeinschaft, die er selbst ganz und gar nicht mitlebt. ... In wenigen Jahren scheint uns also ein ähnlicher Zustand zu blühen»,<sup>92</sup> schreibt ein Priestermonch nach einem Afrika-Besuch in Togo. Ist diese faktische Entwicklung aufzuhalten etwa durch die sprachliche Unterscheidung von Ämtern und Diensten?<sup>93</sup> Grenzüberschreitungen sind in der Praxis nur allzu oft die Folge.<sup>94</sup>

Die erneute gegenständliche Trennung von *ordo* und *iurisdictio* wird de facto auch von jenen Bischöfen unterstützt werden, die theoretisch dagegen sind, weil sie durch den immer größeren Priesterangel dazu gezwungen werden. «Diese Position [der Trennung von *ordo* und *iurisdictio*], in ihrem Ausgangspunkt erheblich näher an der Realität, kann mit dem kirchenrechtlichen Amtsbegriff operieren, für den ... der Zusammenhang mit der Ordination und so der sakramentale Charakter nicht konstitutiv ist.»<sup>95</sup>

Der Einsatz von Frauen für fehlende geweihte Amtspersonen beinhaltet für viele Christinnen eine Diskriminierung, denn sie sind als beauftragte Amtspersonen weitgehend nur Ersatzpersonen, Lückenbüsserinnen<sup>96</sup> für geweihte Amtspersonen. Dies widerspricht einer gleichberechtigten Zulassung zu allen Ämtern. Die Frauen werden dieses Ausgeschlossenensein im Kontext einer Rechtskultur der Gleichberechtigung nicht mehr hinnehmen. Verliert die Kirche aber breite Schichten von Frauen in den modernen Demokratien<sup>97</sup>, verliert sie die wichtigsten Personen, um den Glauben an die nächste Generation weiterzugeben. Es steht ein hoher Wert auf dem Spiel.

Eine Minimallösung wird in der Zulassung der Frauen zur Diakonweihe gesehen. So bleiben Amt, Weihe und Leitungsvollmacht nicht mehr getrennt.

Der Ausschluss der Frauen von den Weiheämtern und damit von den höheren Ämtern in einigen Kirchen steht für viele Menschen im Widerspruch zum weltlichen Gleichstellungsrecht.<sup>98</sup>

Viele Frauen trauen daher den Kirchen keine Kompetenz mehr für die Lebenswirklichkeit von Frauen zu. Der Bruch zwischen gesellschaftlicher und kirchlicher Realität vertieft sich. Ohne Frauen in entscheidenden kirchlichen Ämtern wird dieser Bruch noch größer. Wie kann in einer demokratischen Gesellschaft einer Frau erklärt werden, dass sie keine höheren Ämter in ihrer Kirche übernehmen könne, weil sie Frau ist? Die Brisanz der Frage scheint in der römisch-katholischen Kirche gesehen zu werden: Die deutschen Bischöfe wollen im Rahmen des geltenden Rechts, und damit im Rahmen der Trennung von Leitungsvollmacht und Weihe, «den Anteil der Frauen in Entscheidungspositionen ... in der Kirche erhöhen».<sup>99</sup> Noch deutlicher fordert Papst Johannes Paul II., dass es «dringend einiger konkreter Schritte [bedürfe ...], dass den Frauen Räume zur Mitwirkung in verschiedenen Bereichen und auf allen Ebenen [sic!] eröffnet werden, auch in den Prozessen der Entscheidungsfindung, vor allem dort, wo es sie selbst angeht».<sup>100</sup>

Wird es gelingen, die Frauen unabhängig von der Weihe in führenden Leitungsfunktionen der Kirche zuzulassen? Jedenfalls wird auch hier die Trennung von Weihe und Jurisdiktion vorausgesetzt. Die Diakoninnenweihe wäre in der römisch-katholischen Kirche ein wichtiger Schritt auch in Richtung Gleichstellung der Geschlechter.

Jede theologisch begründete kirchliche Amtsstruktur muss beim Ordo ansetzen und ihn als Orientierungspunkt im Blick behalten. Die neuen pastoralen Berufe führen zu einer Auffächerung des kirchlichen Amtes. «Eine bloß juristische (nicht-sakramentale) Ermächtigung ... zu amtlichen Aufgaben bedeutete, den pastoralen ... und den amtlichen Charakter des Dienstes wesentlich unterzubestimmen. Auch gnadentheologisch muss die Übertragung eines pastoralen Amtes sakramental verstanden werden. ... So wäre die Beauftragung die öffentliche Bekräftigung eines Charismas und zugleich die kirchliche Indienstnahme und Sendung in den amtlichen Dienst am Glauben der Menschen und am Leben der Gemeinden – im Namen Jesu Christi und in seiner Gnade.»<sup>101</sup>

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Es wird im Folgenden meistens die weibliche Form verwendet. Die Pastoralassistenten sind immer mitgemeint. Die weibliche Form will daran erinnern, dass in der römisch-katholischen Kirche auch Frauen kirchliche Ämter inne haben.  
Vgl. A. Loretan, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung. Pastoralassistent/-assistentin – Pastoralreferent/-referentin, Freiburg/Schweiz <sup>2</sup>1997; ders., Pastoralassistentinnen und -assistenten als liturgische Vorsteherinnen und Vorsteher, in: M. Klöckener – K. Richter (Hrsg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, Freiburg i. Br. 1998, 228–248; ders., Frauen und Verheiratete in kirchlichen Ämtern, in: SKZ 167 (1999) 449–454; ders., Verheiratete in kirchlichen Ämtern, in: Intams review (INTERNational Academy for Marital Spirituality in Brüssel) 6 (2000/I) 82–97.
- <sup>2</sup> K. Gabriel, Organisation als Strukturprinzip der Kirchen: Spannungen, Zwänge, Aporien, in: A. Dubach – W. Lienemann (Hrsg.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen. Kommentar zur Studie «Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz», Bd. 2, Zürich 1997, 15–35, 26.  
So wählt beispielsweise ein junges Paar den Gemeindeleiter für ihre Trauungsfeier, weil sie in seiner Gemeinde die Botschaft glaubhaft erlebt haben.
- <sup>3</sup> F. Weber, Maß nehmen und Maß halten. Wie sind Sparmaßnahmen in der Kirche pastoraltheologisch verantwortbar?, in: ThPQ 147 (1999) 124–131, 130.
- <sup>4</sup> M. Kehl, Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg i. Br. 1996, 135.
- <sup>5</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde (Die deutschen Bischöfe 54), Bonn 1995, 23 (= IV. 2 und 3).
- <sup>6</sup> H. Schmidinger, Von der Substanz zur Person, in: ThPQ 142 (1994) 383–394, 393–394. Vgl. ders., Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht, Innsbruck 1994.
- <sup>7</sup> G. Kruip, Das Humankapital pflegen. Auch die Kirche bedarf dringend der Personalentwicklung, in: HerKorr 53 (1999) 245–249, 247.
- <sup>8</sup> Ebd., 249.
- <sup>9</sup> *Conférence des Ordinaires Romands (COR)*, Formation et engagement des permanents laïcs.  
Die darin enthaltene Begriffsbestimmung lautet:  
«2.1 Permanent laïc: terme général à maintenir  
2.2 Spécialisations:  
– Catéchiste professionnel/le  
– Informateur religieux  
– Agent pastoral (pour tous les autres domaines):  
Agent pastoral en paroisse,  
auprès des jeunes  
pour la vie montante

en aumônerie d'hôpitaux  
au milieu hospitalier, carcéral  
en aumônerie militaire, etc.

2.3 Le terme Théologien laïc s'applique aux laïcs qui ont fait une formation universitaire.

N.B. Dans certaines régions, le terme «assistant pastoral» a la même signification que «théologien laïc.»

- 10 Kritisch beurteilt dieses Phänomen P. V. Aimone, Rechtsgeschichtliche und rechtskanonistische Bemerkungen und Überlegungen zur Pfarrei, in: A. Schifferle (Hrsg.), Pfarrei in der Postmoderne. Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. FS für Leo Karrer, Freiburg–Basel–Wien 1997, 143–157.
- 11 Ebenfalls staatskirchenrechtliche, nicht ekklesiologisch-kirchenrechtliche Größe.
- 12 A. Reinhard, Personaldisposition als eine Möglichkeit des Abbaus von Überforderung, in: Diakonia 21 (1990) 276–280, 277. Vgl. ders., Der Einsatz von «Laientheologinnen» und «Laientheologen» im Bistum Basel, in: Diakonia 28 (1997) 197–200.
- 13 Vgl. Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.), Kirchliches Personal / Personnel ecclésiastique 1991–1995, Kirchenstatistische Hefte 10, St. Gallen 1999 (zu beziehen beim SPI).
- 14 So die offiziellen Angaben. Wer die kirchliche Landschaft etwas kennt, weiß, dass es auch in anderen Bistümern faktisch Gemeindeleitersituationen gibt.
- 15 Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.), Zusammenarbeit in Seelsorgeverbänden. Ergebnisse einer Befragung in einigen Schweizer Diözesen, St. Gallen 2000 (zu beziehen beim SPI).  
Pastoraltheologisch steckte die «versorgte» Gemeinde, ekklesiologisch die Unterscheidung in Priester und Laien, kirchenrechtlich die Zulassungsbeschränkung zum kirchlichen Amt und soziologisch die Territorialpfarrei das Feld der Überlegungen ab.
- 16 Die statistischen Angaben der Diözese Lausanne, Genf und Freiburg unterscheiden nicht zwischen Theologinnen, Katecheten, Hilfskatechetinnen, freiwilligen Mitarbeitern etc.
- 17 T. Engelberger, Zusammenarbeit in Seelsorgeverbänden, in: SKZ 168 (2000) 451–454, 452.
- 18 Ebd.
- 19 Ebd. 453.
- 20 Ebd. 454.
- 21 Vgl. I. Riedel-Spangenberg, Kirchenrechtliche Analyse der römischen Instruktion, in: P. Hünermann (Hrsg.), Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg i. Br. 1998, 68–85, 83.
- 22 Konzentration auf das Wesentliche. Weihbischof Dr. Peter Henrici SJ, Zürich, im Gespräch mit Georg Rimann, in: U. Fink – R. Zihlmann (Hrsg.), Kirche – Kultur – Kommunikation. FS für Peter Henrici, Zürich 1998, 911–928, 921.
- 23 K. Koch, In der Verantwortung für unser Bistum. Brief an die Mitbrüder im diakonalen und priesterlichen Dienst und an die Seelsorgerinnen und Seelsorger, Pfingsten 1998, 42.



- 24 Vgl. dazu die Tagung von Bistumsleitung und Ordinarien (Lehrstuhlvertretungen) der Theologischen Fakultät der Universität Luzern vom 23. Juni 2000. Referate abgedruckt: W. Müller in der SKZ (noch ausstehend); A. Loretan, Pfarrei und Kirchgemeinde – ein ungleiches Paar, in: R. Liggendorfer – B. Muth-Oelschner (Hrsg.), (K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung, FS für Kurt Koch, Freiburg/Schweiz 2000, 623–737.
- 25 K. Koch, Liturgischer Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen, in: ders., Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit, Freiburg i. Br. 1999, 229–253, 251.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd. 252. Diese Praxis erweist sich als unzureichend, um eine priesterliche Existenz zu begründen. Gerade heute bedarf es der menschlichen Verwurzelung des Priesters unter den Menschen seiner Gemeinde. Das faktische Priesterbild hingegen ist für die Glaubenden keineswegs überzeugend. Es wirkt für junge Männer keineswegs nachahmungswürdig. Vgl. M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1999, 445.
- 28 K. Koch, Liturgischer Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen (s. Anm. 25), 253.  
A. Loretan, Laien im pastoralen Dienst (s. Anm. 1), ist der Versuch, diese Möglichkeiten aufzuzeigen. Wieweit sie ausgeschöpft werden, liegt in der Entscheidung der Bischöfe.  
Von K. Koch vgl. auch: Die Katholische Kirche auf dem Weg zur Reformation, in: ders., Zwischen Realität und Vision. Kirche im Dialog, Graz 1995, 56–64; Laien im Dienst der Gemeindeleitung und Sakramentspendung und das theologische Dauerproblem des kirchlichen Amtes, in: A. Schifferle (Hrsg.), Pfarrei in der Postmoderne (s. Anm. 10), 191–206; Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst, in: M. Klöckener – K. Richter (Hrsg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? (s. Anm. 1), 65–85.
- 29 K. Koch, Laien im Dienst der Gemeindeleitung (s. Anm. 28), 202–203.
- 30 Ebd. 200.
- 31 K. Koch, Liturgischer Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen (s. Anm. 25), 253.
- 32 Vgl. Louis Mauvais, Pastorale Neustrukturierung in Frankreich. Das Beispiel der Diözese Besançon, in: ThPQ 147 (1999) 163–170. Vgl. Alphonse Borras (ed.), Les Laics en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères. Ouvrage publié à l'initiation du Groupe des canonistes francophones de Belgique, Droit canonique et droit civil ecclésiastique, Paris 1998.
- 33 Diese Frage würde sich auch im neuen System der Pfarreizusammenlegungen stellen. Vgl. H. Heinz, Pfarrei ohne Seelsorger – Seelsorge ohne Pfarreien. Alternativen zur Pfarrstruktur gemäß c. 516 §2 CIC, in: A. Schifferle (Hrsg.), Pfarrei in der Postmoderne (s. Anm. 10), 159–167, bes. 164–167.  
Im Erzbistum Besançon wurden zum 1. September 1997 771 Pfarreien auch kirchenrechtlich in 66 «Pastoral-Einheiten» («unité pastorale») hinein aufgelöst. Die Arbeit in ihnen soll von einer Leitungsgruppe koordiniert werden. An deren Spitze

steht ein Priester. Zur Mehrzahl besteht sie aus Laien. Manche Dörfer haben schon seit über 90 Jahren keinen eigenen Pfarrer mehr. Die Bereiche, in denen die Kirche in Frankreich Aufschwung verspürt, Jugend und Erwachsenenbildung, wie fast alle Felder der Glaubensunterweisung, liegen in der Hand von ehrenamtlich tätigen Laien. Vgl. *D. Deckers*, Im Erzbistum Besançon müssen die Priester bald nicht mehr als bloße Sakramentenspender von Ort zu Ort reisen, in: *FAZ* vom 21. August 1997 (Nr. 193) 3.

- <sup>34</sup> Z. B. Patendienst (c. 874), Mitwirkung im Pfarreirat (c. 536).
- <sup>35</sup> *W. Aymans*, Strukturen der Mitverantwortung der Laien, in: *AfkathKR* 159 (1990) 368–386, 373.
- <sup>36</sup> *P. Krämer*, Pastorale Dienste und Ämter. Die Untrennbarkeit der sakramentalen und rechtlichen Dimension, in: *IKZ Communio* 25 (1996) 514–522, 517.
- <sup>37</sup> *A. Loretan*, Pastoralassistentinnen und -assistenten als liturgische Vorsteherinnen und Vorsteher (s. Anm. 1), 238–240.
- <sup>38</sup> Bistum Basel, Amt und Gemeindeleitung heute, Solothurn 1997. Zu beziehen beim Bischöflichen Ordinariat des Bistums Basel, Baselstr. 58, 4501 Solothurn.
- <sup>39</sup> In Österreich nennt man dieses Amt meist «Pfarrassistentin». Vgl. *S. Lederhilger*, Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt. Kirchenrechtlich-dogmatische Probleme, in: *ThPQ* 142 (1994) 123–136, 134.
- <sup>40</sup> Rom 1977, Nr. 875.
- <sup>41</sup> In der Schweiz begann diese Entwicklung in den sechziger Jahren.
- <sup>42</sup> Eine Möglichkeit ist z. B. das Dekanat.
- <sup>43</sup> *H. Hallermann*, Strukturen kooperativer Seelsorge im Codex Iuris Canonici, in: *Kirche und Recht* 1998, 36.
- <sup>44</sup> Ich werde nicht vergessen, wie ein österreichischer Pfarrer mit solcher Mehrfachbelastung mir anlässlich der Salzburger Hochschulwochen seine Zerrissenheit geschildert hat.
- <sup>45</sup> *H. Hallermann*, Strukturen kooperativer Seelsorge (s. Anm. 43), 41.
- <sup>46</sup> Ebd., 40, Anm. 52.
- <sup>47</sup> Vgl. *A. Loretan*, Laien im pastoralen Dienst (s. Anm. 1), 214–280.
- <sup>48</sup> Ebd. 281–338.
- <sup>49</sup> «Die Kirche entwickelt heute neue Ämter». Ein Gespräch mit dem Münchner Dogmatiker *Peter Neuner*, in: *HerKorr* 49 (1995) 128–133.
- <sup>50</sup> Zusammenstellung der Literatur vgl. *A. Loretan*, Pastoralassistentinnen und -assistenten als liturgische Vorsteherinnen und Vorsteher (s. Anm. 1), 240 Anm. 45. Vgl. *W. Rees*, Die Pfarrei als Ort der Seelsorge und die Möglichkeit der Teilhabe von Laien an der Gemeindeleitung, in: *H. Paarhammer*, *Deus Caritas*. FS für Jakob Mayr, ohne Jahr und Ort, 393–406, Anm. 31.
- <sup>51</sup> Vgl. die beiden sehr interessanten Aufsätze: *S. Haering*, Die Ausübung der pfarrlichen Hirten Sorge durch Diakone und Laien, in: *AfkathKR* 165 (1996) 353–372, bes. 372 und *P. Krämer*, Pastorale Dienste und Ämter (s. Anm. 36), 514–522, bes. 519.
- <sup>52</sup> *W. Aymans* ist der Auffassung, es handle sich auch beim Laienrichter (c. 1421 §2) um an Laien übertragene Jurisdiktionsvollmacht. Deshalb müssen gegen dieses Amt, so die Auffassung von Aymans, schwere Bedenken geäußert werden. Es gibt

- aber noch andere Laienämter und Delegationen an Laien mit Jurisdiktion, vgl. *A. Loretan*, Laien im pastoralen Dienst (s. Anm. 1), 322–335.
- <sup>53</sup> S. Haering, Die Ausübung der pfarrlichen Hirtensorge durch Diakone und Laien (s. Anm. 1), 369; *P. Krämer*, Pastorale Dienste und Ämter (s. Anm. 36), 518.
- <sup>54</sup> Zur Gleichwertigkeit von Ehe und Ehelosigkeit vgl. *D. Mieth*, Ehe und Ehelosigkeit im Zeichen der Auferstehung, in: *S. Bieberstein – D. Kosch* (Hrsg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute. FS für Hermann-Josef Venetz, Luzern 1998, 249–256, bes. 252–256.
- <sup>55</sup> Die Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe würde ebenfalls zur Überwindung dieser Trennung von Sakrament und Jurisdiktion beitragen. Weitere Gründe für die Gleichstellung der Frau in den Ämtern der Kirchen wären nachzulesen in: *D. Buser – A. Loretan* (Hrsg.), Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion, Freiburg/Schweiz 1999.
- <sup>56</sup> Vgl. *A. Loretan*, Laien im pastoralen Dienst (s. Anm. 1), 68–69.
- <sup>57</sup> *K. Rahner*, Pastorale Dienste und Gemeindeleitung, in: *StZ* 195 (1977) 733–743, 741.
- <sup>58</sup> *Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde (s. Anm. 5), 22 (= IV.1). Hervorhebung von A.L.
- <sup>59</sup> *Johannes Paul II.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben «Christifideles laici», in: *AAS* 81 (1989) 393–521; deutsch: Über die Berufung und Sendung von Laien in der Kirche und Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87), Bonn 1998.
- <sup>60</sup> *Congregatio pro Clericis et aliae*, Instructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem, in: *AAS* 89 (1997) 852–877; deutsch: Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am priesterlichen Dienst (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), Bonn 1997; ebenfalls abgedruckt in: *P. Hünermann* (Hrsg.), Und dennoch ... (s. Anm. 21), 152–183. Im Folgenden zitiere ich die Seitenzahlen nach dieser Veröffentlichung.
- <sup>61</sup> Ebd., 154.
- <sup>62</sup> Ebd. 153.
- <sup>63</sup> Christifideles laici (s. Anm. 59), Nr. 26.
- <sup>64</sup> Ebd. Nr. 23.
- <sup>65</sup> Instruktion (s. Anm. 60), 159.
- <sup>66</sup> Vgl. *S. Lederhilger*, Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt (s. Anm. 39), 129.
- <sup>67</sup> Hier widerspricht die Instruktion dem geltenden Recht des CIC in c. 231 §1, gemäß dem Laien auch auf Dauer für einen besonderen Dienst der Kirche bestellt werden können. Auf c. 231 §1 baut rechtlich in der Schweiz die Institutio auf, die dauernde Indienstnahme einer Pastoralassistentin durch ein Bistum.
- <sup>68</sup> Andererseits stellt sich die Frage: Würde nicht die Seelsorge auf weiten Strecken zusammenbrechen, wenn der Bischof oder die Pastoralassistentinnen im Bistum Basel Dienst nach Vorschrift absolvieren würden?
- <sup>69</sup> In meinem Taufgutachten für den damaligen Bischof von Basel, Dr. Otto Wüst,

- habe ich auf diesen Unterschied von ordentlichem und außerordentlichem Spender aufmerksam gemacht. Dieses Gutachten wurde abgedruckt im Rahmen des Artikels »Verheiratete Personen in kirchlichen Ämtern« (s. Anm. 1), 88–90.
- <sup>70</sup> Eine kurze Darstellung findet sich bei: *I. Riedel-Spangenberg*, Kirchenrechtliche Analyse der römischen Instruktion (s. Anm. 21), 73–79.
- <sup>71</sup> Vgl. *M. Hofer*, Außerordentliche Taufvollmacht für Nichtordinierte im Bistum Basel, in: *A. Schifferle* (Hrsg.), Pfarrei in der Postmoderne (s. Anm. 10), 257–263.
- <sup>72</sup> Vgl. Bistum Basel, Amt und Gemeindeleitung heute (Anm. 38), 15. Zur Anwendung kommen c. 1112 und c. 87 §1. Diese Delegation ist integrierender Bestandteil der Ehedokumente. Wie dies formalrechtlich zu beurteilen ist, wurde bisher kirchenrechtlich nicht gefragt.
- <sup>73</sup> *G. Greshake*, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Freiburg i. Br. 1982, 72.
- <sup>74</sup> Vgl. *U. Möbs*, Das kirchliche Amt bei Karl Rahner, Paderborn 1992, 215–251, bes. 221.
- <sup>75</sup> *K. Koch*, In der Verantwortung für unser Bistum (s. Anm. 21), 38.
- <sup>76</sup> *S. Lederhilger*, Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt (s. Anm. 39), 135.
- <sup>77</sup> Vgl. *P. Stockmann*, Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung – Kirchenrechtliche Analyse – Offene Positionen, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1999. Die Studie zeigt, dass die außerordentliche Gemeindeleitung eine lange Tradition hat. Neu ist nur, dass diese Tradition auch im CIC aufscheint.
- <sup>78</sup> *S. Demel*, »Priesterlose« Gemeindeleitung? Zur Interpretation von c. 517 §2 CIC/1983, in: MThZ 47 (1996) 65–76, 72.
- <sup>79</sup> *W. Kasper*, Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels, in: StZ 195 (1977) 129–135, 133–134.
- <sup>80</sup> *W. Kasper*, Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kasper beim Studententag der Deutschen Bischofskonferenz in Reute (Arbeitshilfen 118), Bonn 1994, 20–21.
- <sup>81</sup> Vgl. *H. Krätzl*, Dem Wehen des Geistes Schranken gesetzt. Reflexionen eines amtierenden Bischofs, in: P. Hünemann, Und dennoch... (s. Anm. 21), 128–131, 129. Dieses Zitat erinnert an die Aussage des Schweizer Schriftstellers *Max Frisch* im Vorwort zu seinem Buch »Siamo italiani – Die Italiener« (1965): »Ein kleines Herrenvolk fühlt sich bedroht: man hat Arbeitskräfte gerufen, und es kamen Menschen.«
- <sup>82</sup> *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Schreiben über den priesterlichen Dienst (Die deutschen Bischöfe 49), Bonn 1992, 5.
- <sup>83</sup> *Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut* (Hrsg.), Pastoraler Orientierungsrahmen Luzern. Grundlagentext. Für eine dialogfähige, zeitoffene, lebensdienliche und innovative Kirche, St. Gallen 1998, 31.
- <sup>84</sup> *G. Bausenhart*, Das Amt in der Kirche. Eine notwendende Neubestimmung, Freiburg i. Br. 1999, 317.
- <sup>85</sup> Vgl. ebd.
- <sup>86</sup> Vgl. *S. Knobloch*, Der Ritus der Priesterweihe. Pastoraltheologische Anfragen zur liturgischen und theologischen Struktur, in: *M. Kessler* (Hrsg.), Ordination – Sen-

- dung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, Tübingen 1996, 49–66, 55–56.
- <sup>87</sup> Vgl. *A. Loretan*, Laien im pastoralen Dienst (s. Anm. 1), 235.
- <sup>88</sup> Vgl. ebd., 228–230, 230.
- <sup>89</sup> *H. Vogel*, Erfahrungen im Bischofsdienst, in: SKZ 164 (1996) 32–38, 37–38. Sein Nachfolger, Bischof Kurt Koch, wünschte ausdrücklich, dass dieser Bericht abgedruckt werde.
- <sup>90</sup> *G. Bausenhardt*, Das Amt in der Kirche (s. Anm. 84), 318.
- <sup>91</sup> *B. Schellenberger*, Wider den geistlichen Notstand. Meine Erfahrungen mit der Seelsorge, Freiburg i. Br. 1991, 53.
- <sup>92</sup> Ebd., 60–62.
- <sup>93</sup> Rein sprachlich dem Phänomen beizukommen, indem man von den Hauptberuflichen spricht, ist eine Variante, die dem CIC jedenfalls nicht entspricht. Denn die lateinischen Texte des Lehramtes wenden alle drei Amtsbegriffe der lateinischen Sprache (*munus*, *ministerium* und *officium ecclesiasticum*) auf Laien an. Die Unterscheidung im Deutschen entspricht deshalb nicht den lehramtlichen Texten. Der neuere Sprachgebrauch der deutschen Bischöfe mit den Termini «hauptberuflich», «nebenberuflich» und «ehrenamtlich» für Laien ist zumindest so konsequent, dass das nebenberufliche Engagement eines Priesters «nebenamtlich» heißt. Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde (s. Anm. 5), 20.
- <sup>94</sup> Im Bistum Basel wurden Grenzüberschreitungen von den Laientheologen und Laientheologinnen selber festgestellt. Aber mangels fehlender Veröffentlichungen kann man nicht daraus schließen, dass in anderen Bistümern keine Grenzüberschreitungen vorkommen. Diesem Phänomen wollte die Instruktion begegnen. Vgl. *J. Gerber-Zeder*, Laientheolog(innen): Ein kirchliches Amt ohne sakramentale Beauftragung, in: SKZ 164 (1996) 186–191.
- <sup>95</sup> *G. Bausenhardt*, Das Amt in der Kirche (s. Anm. 84), 318.
- <sup>96</sup> Vgl. *H. Hoping*, Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten als Lückenbüßer?, in: SKZ 165 (1997) 754–760, 754.
- <sup>97</sup> Die Kirche ist nicht mit einer Demokratie zu verwechseln. Dennoch gibt es Konvenienzgründe, dass die Kirche Rücksicht auf den Kontext Demokratie nimmt. Vgl. *G. L. Müller*, Das Amt in der Kirche. Hierarchische Formen in einer demokratischen Umwelt, in: *AfkathKR* 167 (1998) 7–21.
- <sup>98</sup> Vgl. *D. Buser – A. Loretan* (Hrsg.), Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen (s. Anm. 55).
- <sup>99</sup> Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von *M. Heimbach-Stoins* und *S. Lunte*, München 1997, Nr. 201.
- <sup>100</sup> *Johannes Paul II.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben «*Vita consecrata*». Über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 125), Bonn 1996, Nr. 58. Wer bei dieser Stelle kontextgebunden nur an die Frauen der *Vita consecrata* denkt, übersieht, dass die Kirche seit

dem Konzil in ihrem Grundrechtskatalog die «wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit» (c. 208, vgl. LG 32) auf ihre Fahnen geschrieben hat.

<sup>101</sup> G. Bausenhardt, Das Amt in der Kirche (s. Anm. 84), 321.

Gegen die hier beschriebenen Zustände können die Seelsorgerinnen und Seelsorger anrennen, sie können den kirchlichen Dienst verlassen, zynisch werden, schmunzeln, sich ärgern, hoffen auf den Tag X, Fluchpsalmen beten, oder sie können versuchen, eine tief, sehr tief verwurzelte spirituelle Grundeinstellung zur Kirche zu pflegen. (Z. B. *Medard Kehl*, *Wohin geht die Kirche?* [s. Anm. 4], 99–126.)

# HELGA KOHLER-SPIEGEL

## KATECHETINNEN UND KATECHETEN – IM SPANNUNGSFELD VON SCHULE UND GEMEINDE

– MIT SCHWERPUNKT: DEUTSCHSPRACHIGE SCHWEIZ –<sup>1</sup>

### *I. Situationen im Alltag*

Der berufliche Morgen beginnt mit einem Gottesdienst, den junge Mütter mit der Katechetin zusammen für die Kinder im Krabbelalter vorbereitet haben. Viele Frauen des Ortes sind gekommen, die Stimmung ist aufgeschlossen und engagiert, die vielen Kinder sind anstrengend. Anschließend geht es in die Schule, weil drei Stunden Reli-Unterricht folgen, eine Klasse macht gerade sehr Mühe. Die Mittagsmahlzeit ist verbunden mit einer Besprechung im Pfarrhaus zwischen Pastoralassistenten, Priester und Katechetin, schon lange schwelen Konflikte unter ihnen, diese nehmen der Katechetin Energie und jetzt den Appetit. Offiziell sollte eigentlich vorüberlegt werden, ob der familienkatechetische Weg als Vorbereitung für die Erstkommunion für die Gemeinde eine sinnvolle Herausforderung wäre, «inoffiziell» geht es um die Frage, wer in der Gemeinde bestimmt und wer vom Team sich durchsetzt. Um 14 Uhr folgt eine Stunde am Schreibtisch, die Einladungen für die nächsten Bibelabende sollten längst verschickt werden. Um 15.30 Uhr trifft sich die Katechetin mit den Jugendlichen, die mit den Kindergruppen arbeiten, auch hier müssen die nächsten Projekte geplant werden. Nach dem Abendessen zuhause ist die Katechetin um 19.30 Uhr heute im Jugendraum tätig, um den sie alle so lange gekämpft haben. Sie hofft, dass es ein ruhiger Abend wird, bis sie um 24 Uhr im Jugendtreff die Lichter löscht und absperrt. Beim Nachhausegehen denkt sie den Begegnungen noch nach, wie sie selbst im Kontakt mit den Menschen war, was sie sagte und was sie freute, was ihr misslungen ist und was nicht erledigt werden konnte. Und sie ist froh, dass am morgigen Tag die Arbeit erst um 10.00 Uhr beginnen wird ...

## 2. Ausbildungswege für Katechetinnen und Katecheten

### 2.1. In der Deutschschweiz

Ein Tag, ein exemplarischer Einblick, er hätte auch anders verlaufen können. Klar aber ist: «Der Beruf der/des hauptamtlichen (vollzeitig angestellten) Katechetin/ Katecheten ist heute in der Pastoral der Pfarreien nicht mehr wegzudenken. Er ist eine konkrete Umsetzung der Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils zur Bedeutung und Mitarbeit der «Laien» in der Kirche. Grundlegend ist die vom Konzil bestätigte neutestamentliche Aussage vom *gemeinsamen Priestertum der Getauften*, das wie das Priestertum des Dienstes auf besondere Weise am Priestertum Christi teilnimmt (vgl. Lumen Gentium 10).»<sup>2</sup>

Wie wird man gegenwärtig in der Schweiz Katechetin/Katechet? Die deutschsprachige Schweiz kennt verschiedene Ausbildungsgänge, um vollamtlich oder nebenamtlich als katholische Katechetin und Katechet tätig zu sein. An der einzigen Institution für die Deutschschweiz, am Katechetischen Institut der Theologischen Fakultät der Universität Luzern (KIL), werden in einem siebensemestrigen Vollzeitstudium<sup>3</sup> hauptamtliche Katechetinnen und Katecheten ausgebildet, sie schließen mit dem staatlichen Diplom ab. Intellektuelle, kommunikative, soziale, personale, fachliche Kompetenzen und – wie die Richtlinien sagen – «religiöse Voraussetzungen» sind für diesen Beruf ebenso notwendig wie die kirchliche Zustimmung und die *Missio canonica*. Beauftragt von der Interdiözesanen Katechetischen Kommission (IKK) wurde – nach dem theologischen Vorprogramm – vom Sommer 1998 bis November 1999 ein erster Ausbildungsgang für nebenamtliche Katechetinnen und Katecheten durchgeführt, die bereits im Hauptamt tätig sind und die mit dieser Ausbildung den vollamtlichen kirchlichen Abschluss im Sinne eines kirchlichen Zertifikats erworben haben. Getragen ist dieser Kurs «Vom Nebenamt zum Hauptamt» vom Katechetischen Institut Luzern (KIL) und dem Institut für Fort- und Weiterbildung der Katechetinnen und Katecheten (IFOK).

Nebenamtliche Katechetinnen und Katecheten werden nach bzw. neben theologischen Kursen regional an den Kantonalen Katechetischen Arbeitsstellen für den Religionsunterricht auf einer bestimmten



Schulstufe ausgebildet. Seitens der IKADS (Interessensgruppe Katechetische Arbeitsstellen der Deutschen Schweiz) gibt es Bestrebungen und konkrete Schritte, diese Ausbildungsgänge zur Katechetin / zum Katecheten im Nebenamt regional stärker zu koordinieren. Zwei Berufsverbände vertreten die Interessen und Anliegen der Katechetinnen und Katecheten: die Schweizer Katecheten-Vereinigung (SKV), die in Verbindung mit den Deutschen Katechetenverein und der österreichischen Vereinigung steht, und die Vereinigung der deutschsprechenden Laienkatecheten und -katechetinnen der Schweiz (VLS).<sup>4</sup>

## *2.2. In Österreich*

Für Österreich sind die Ausbildungsgänge für Religionslehrpersonen im Pflichtschulbereich und die Ausbildungen für die Tätigkeiten in der Gemeindepastoral oder den kategorialen Bereichen zu unterscheiden. Neben den Pädagogischen Akademien und den Religionspädagogischen Akademien, die zum Beruf des Religionslehrers bzw. der Religionslehrerin auf den verschiedenen Schulstufen und Schularten im Pflichtschulbereich ausbilden, gibt es in Wien das «Seminar für kirchliche Berufe» als Ausbildungsstätte insbesondere für die pastorale Tätigkeit in Gemeinden. Neben der fachlichen Ausbildung beinhaltet dieser vierjährige Studiengang im dritten Jahr ein zehnmonatiges Praktikum in einer Pfarrei und einem anderen Seelsorgebereich zur praktischen Vorbereitung auf die Berufsfelder. Theologische, spirituelle und persönlichkeitsbildende Schwerpunkte sowie Praxiserfahrungen in verschiedenen Feldern prägen die Studienjahre; das gemeinsame Wohnen während dieser Zeit soll die persönliche, soziale und spirituelle Kompetenz fördern. Die Absolventinnen und Absolventen sind in der Sakramentenvorbereitung, in der Kinder-, Jugendlichen- und Altenpastoral engagiert und geben Religionsunterricht im Pflichtschulbereich.<sup>5</sup>

## *2.3. In der Bundesrepublik Deutschland*

In der Bundesrepublik Deutschland ist – auf vergleichbarer Ausbildungsebene – die Situation bestimmt von zwei grundlegenden religionspädagogischen Studienmöglichkeiten an Fachhochschulen:

zum Beruf der Religionslehrerin / des Religionslehrers im kirchlichen Dienst und/oder zum Beruf der Gemeindereferenten/-referentin. Für letzteren Beruf sind die «Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen» verbindlich, verabschiedet von der Vollversammlung der Deutschen Bischöfen am 10. März 1987<sup>6</sup>, die wiederum von den einzelnen Diözesen übernommen und adaptiert wurden. Als hauptberuflich im pastoralen Dienst tätige Personen haben Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten Anteil an den drei kirchlichen Grunddiensten Liturgie, Verkündigung und Diakonie. «Schwerpunkt ihres Dienstes ist die allgemeine Unterstützung des kirchlichen Amtes. ... Innerhalb ihrer allgemeinen Mitwirkung in den Grunddiensten der Gemeindepastoral sollen Gemeindereferenten mit wenigstens einer besonderen Aufgabe selbständig betraut werden; dies kann auch gegeben sein durch eine größere Mitwirkung im schulischen Religionsunterricht. In den ihnen besonders übertragenen Aufgaben kommt ihnen Eigenverantwortlichkeit zu.»<sup>7</sup> Wo Aufgaben des kirchlichen Amtes übernommen werden, sind die bevollmächtigten Amtsträger für die Beauftragungen zuständig, «längerfristige Beauftragungen werden vom Bischof ausgesprochen».<sup>8</sup> Das Aufgabefeld der Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten beinhaltet die verschiedenen pastoralen Felder in der Gemeinde, Religionsunterricht und Jugendarbeit, Mitwirkung in der Sakramentenvorbereitung und Liturgie und vieles mehr. Zusätzlich zur Mitarbeit in der Pastoral können – neben dem Religionsunterricht – spezielle Seelsorgeaufgaben in kategorialen Bereichen wie z. B. Schuleseelsorge, Jugendseelsorge, Krankenseelsorge eigenständig übernommen werden.<sup>9</sup>

### *3. Katechet/Katechetin sein – Ein Beruf(sbild) mit vielen Herausforderungen*

Die veränderte Situation der Gemeinde und damit verbunden der in ihr notwendigen Aufgaben spiegelt sich exemplarisch im Pastoralen Orientierungsrahmen Luzern.<sup>10</sup>

### *3.1. Ein verändertes Berufsbild*

Katechetinnen und Katecheten beschreiben ihr Berufsbild primär von ihren beruflichen Aufgaben her; die Gesamtfrage von Amt und Dienst in der katholischen Kirche taucht in den offiziellen Papieren zum Berufsbild der Katechetinnen und Katecheten weniger deutlich auf. Die Erklärung der IKK zum Berufsbild des Katecheten vom 14. Juni 1985 beginnt mit dem Satz: «Das Berufsbild des Katecheten hat sich in den letzten Jahren beachtlich verändert.» Das Thema ist also nicht neu. Während früher Katechetinnen und Katecheten im Hauptamt und im Nebenamt<sup>11</sup> vor allem in der «Glaubensunterweisung für die Getauften, vor allem für die Kinder und Jugendlichen»<sup>12</sup> tätig waren, haben sich zwischenzeitlich die Arbeitsfelder verlagert bzw. sind neue Aufgaben hinzugekommen, meist ausgelöst durch die Erfordernisse in den Pfarreien. Die Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz bestätigte diese Entwicklung 1994 im neuen Berufsbild: «In den letzten Jahren hat sich dieser Beruf mehr und mehr zu einem allgemeinen pastoralen Beruf entwickelt. Nebst dem Religionsunterricht in Schule und Pfarrei sowie der Gemeindekatechese gehören dazu auch Aufgaben in den Bereichen der Kinder- und Jugendpastoral, der Elternbildung und der Liturgiegestaltung.»<sup>13</sup> Schulische und gemeindekatechetische Tätigkeiten, seelsorgliche und pastorale Aufgaben werden für Katechetinnen und Katecheten ausdrücklich genannt. Auch regelmäßiger Predigtendienst, Kranken- oder Betagtenseelsorge und Sozialdienst können den Katechetinnen und Katecheten ausdrücklich «(bei entsprechender Begabung) nach einer Zusatzausbildung übertragen werden».<sup>14</sup> Diese Entwicklung ist seit 1994 weiter fortgeschritten. Gemeindekatechetische Aufgaben werden in Zukunft wichtiger werden, ebenso die Begleitung von nebenamtlichen Katechetinnen und Katecheten sowie die Begleitung ehrenamtlich tätiger Personen in der Jugendarbeit oder in der Sakramentenkatechese.<sup>15</sup>

### *3.2. Eingebunden in Strukturen und Rollen*

Die Hierarchie innerhalb der Teams der Hauptamtlichen in der Pfarrgemeinde erfordert die Abgrenzung der Katechetinnen und Katecheten

«nach oben» zu den Priestern und Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten sowie «nach unten» zu den nebenamtlichen Katechetinnen und Katecheten. Gerade in diesem Zusammenhang ist eine eigenständige Profilierung des Berufsbildes der Katecheten besonders wichtig. Die Spannung, dass Katechetinnen und Katecheten weder Priester und Pastoralassistentierende noch Lehrpersonen sind, sondern dass ihre besondere Aufgabe in Katechese *und* Pastoral, in Schule *und* Gemeinde liegt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass zu überlegen ist, wie die Berufsbezeichnung in Zukunft verändert werden kann, damit auch die Bezeichnung den gegenwärtigen und zukünftigen Aufgaben gerecht wird.<sup>16</sup> Oder anders gesagt: Für viele Menschen ist «Katechet» ein ungewöhnliches, schwer verständliches, zum Teil gar fremdes Wort.

Katechetinnen und Katecheten sind Teil des pastoralen Teams am jeweiligen Ort, im Dekanat und Bistum. Katechetin/Katechet ist ein kirchlicher, ein kirchenamtlicher Beruf (beide Begriffe finden sich in den Richtlinien). «Sie nehmen am Verkündigungsauftrag der Kirche teil. Deshalb bedürfen sie für die Übernahme dieses Dienstes der kirchlichen Beauftragung/Sendung (Missio canonica) durch den Ortsbischof.»<sup>17</sup> Sie brauchen neben fachlichen Kenntnissen, intellektuellen, religionspädagogischen und didaktischen Fähigkeiten vor allem Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit, Stabilität und Offenheit sowie spirituelle Kompetenz.

Der Austausch mit den Teamkolleginnen und -kollegen kann ein Ort für neue Ideen werden, gegen die Resignation, gegen das «Verkommen» im Alltag. Er kann auch dem Einzelkämpfertum entgegenwirken. Gegenseitige, oft hohe Erwartungen im Pfarreiteam können positiv herausfordern und zu gemeinsamem Tun führen, sie können aber auch zu schweren Enttäuschungen führen. Immer wieder beschreiben Katechetinnen und Katecheten, in der Pfarrei wenig Unterstützung zu erfahren und alleingelassen zu sein. Deshalb können präzise ausformulierte Arbeitsverträge, klare Aufgabenbeschreibungen (wieviel Prozent Tätigkeit in der Pfarrgemeinde, wieviel in der Schule und der Schulpastoral ...) und differenzierte Pflichtenhefte helfen, Erwartungen realistisch und Ansprüche evaluierbar zu halten, so dass auch eine «Erfolgsbilanz» möglich ist. Umgekehrt können unklare Aufgabenverteilungen oder Bewertungen im Team (z. B. aufgrund

unterschiedlicher Ausbildungsgänge), Konkurrenzen und (unausgesprochene) Einfluss- und Machtfragen zwischen einzelnen Teammitgliedern die Zusammenarbeit sehr erschweren.<sup>18</sup>

### *3.3. Zwischen Beruf und Privatleben*

Auch in der Katechese tragen Frauen eine bedeutende Rolle, hauptamtlich und vor allem nebenamtlich. Aber entgegen der verbalen Betonung der Gleichberechtigung erfahren Frauen in den Gemeinden häufig, dass ihre Tätigkeiten im Hintergrund erwartet und dort auch gerne gesehen werden. «Wenn Mädchen von klein auf an die Zweitrangigkeit ihrer Dienste gewöhnt werden, werden sie als erwachsene Frauen geneigt bleiben, sich mit ihren Fähigkeiten im Hintergrund zu halten. Oft genug ist ihnen gesagt worden, dass sie um so richtiger handeln, je weniger sie öffentlich sichtbar werden.»<sup>19</sup>

Deshalb bedürfen – zusätzlich zu den gesellschaftlichen Veränderungen der Geschlechterrollen – auch die kirchlich-religiösen Rollenerwartungen besonderer Erwähnung, mit denen Katechetinnen konfrontiert sind. Frauen sind in der Kirche «Laien zum Quadrat», wie Herlinde Pissarek-Hudelist sie nennt. Katechetinnen<sup>20</sup> sind in einem doppelten Zwiespalt: Sie müssen «als direkt Betroffene öffentlich für eine Kirche eintreten, die Frauen so deutlich den zweiten Rang zuweist»<sup>21</sup> und sich zugleich gegen die frauenfeindlichen Aussagen kirchlicher Amtsträger wehren. «Das schlimmste Stück Arbeit in einer patriarchalen androzentrischen Kirche bedeutet für Frauen, alle Anfechtungen redlich selber durchzukämpfen, alle patriarchalen Attacken selber durchzuleiden.»<sup>22</sup> Konkret werden für Katechetinnen spezifische Probleme und Widersprüche im beruflichen Alltag sichtbar:

- geringe gesellschaftliche Anerkennung ihres Berufes bei gleichzeitigen hohen Anforderungen an professionelles Können,
- Vermittlung der mütterlich-liebenden Zuwendung Gottes im Kontext von Disziplinschwierigkeiten vor allem in der Schule, teilweise aufgrund eben dieser mütterlichen Haltungen,
- die Spannung als Vertreterin der (von Männern geprägten) Institution Kirche und zugleich Betroffene der frauenfeindlichen Äußerungen und Handlungen dieser Kirche<sup>23</sup>,

- Hemmnisse aus der eigenen Sozialisation als Mädchen und Frau (z. B. Überbetonung von Opferbereitschaft, Dienen, Demut ..., mangelnde Selbstliebe, unsichere Selbstkonzepte),
- Ansprüche an die persönliche Lebensgestaltung<sup>24</sup> und vermittelte Klischees bezüglich der Rollen als Tochter, Ehefrau, Mutter ...,
- das Zerrissensein zwischen kirchlichen und schulischen Aufgaben und der Familienarbeit oder dem Anspruch ständiger Verfügbarkeit bei Frauen ohne Kinder.

In diesen widersprüchlichen Anforderungen sind Katechetinnen durch entsprechende Fortbildungs- und Supervisionsangebote zu unterstützen.<sup>25</sup>

### *3.4. Beziehungsarbeit in der Gemeinde*

Katechese geschieht in einem Netz von Beziehungen. Katechetinnen und Katecheten sind oft wichtige Bezugspersonen für religiöse Anliegen und Vorbilder für Kinder und Jugendliche. Die Arbeit führt zum Kontakt mit den Eltern, ihrem Lebens- und Erziehungsstil sowie ihrer Religiosität; das familiäre Umfeld beeinflusst das Glauben-Lernen massiv. Katechetinnen und Katecheten haben häufig aufgrund ihres erlernten Erstberufes Zugang und Gesprächsmöglichkeit mit unterschiedlichen Personengruppen in der Pfarrei. Deshalb haben sie häufig eine besondere Aufgaben in der Integration und im Gespräch mit verschiedenen Gruppen von Menschen. Im schulischen Bereich kommen Lehrerkolleginnen und -kollegen dazu, es bedarf der Zeit und Energie, im Schulkollegium Kontakt zu finden und Fuß zu fassen, so dass – im Idealfall – Kollegen zu Kooperationspartnerinnen und -partnern werden. Das Engagement für diese Beziehungen im Arbeitsfeld ist notwendiger Teil der Arbeit und muss als Arbeitszeit geplant und berechnet werden. Vernetzung ist unverzichtbar.

### *4. Veränderungen in einzelnen Aufgabenfeldern*

Die Aufgaben für Katechetinnen und Katecheten wurden anspruchsvoller<sup>26</sup>: Kinder und Jugendliche kommen heute (medial bedingt)

früher mit verschiedensten Wissensbereichen in Berührung, sie bringen unbefangene kritische Fragen, sie stellen Autoritäten selbstverständlich infrage und glauben nur bedingt, was Erwachsene sagen. Die Distanz zu Glauben und Kirche ist größer geworden, die Individualität in der Suche nach Antworten und die Bandbreite religiöser Angebote (Pluralisierung) verändert die Ausschließlichkeit christlicher Glaubensantworten.

#### *4.1. Religionsunterricht*

Im Religionsunterricht kommen mehrere Aufgaben zusammen.<sup>27</sup> Da sind sowohl die Einführung in die Glaubensüberzeugungen und in die religiöse Praxis der eigenen Konfession als auch die Orientierung in religiösen Fragen zu nennen, z. B. was Menschen von Gott denken, was Menschen glauben im Angesicht des Todes, wie Leben gelingen kann und wie es gestaltet werden soll, was Hoffnung gibt und wie Beziehung zum Göttlichen überhaupt möglich ist. So eröffnet der Religionsunterricht ein Verstehen gegenwärtiger Religiosität und religiöser Strömungen, dies erfordert auch Wissen. Doch es kann kein umfassendes Wissen vermittelt werden, keine «vollständige Lehre», sondern einzelne Themen müssen exemplarisch behandelt werden, indem Schülerinnen und Schüler in den Weg des Nach-Denkens und Theologisierens hineingenommen werden. Diese Denkwege sind nicht an kirchlich tradierte Theologie zu messen. Denn Lehrpersonen zeigen den Kindern eine Welt des Denkens (und Handelns), die nicht einfach vermittelbar ist, sondern die sich den Kindern selbst erschließen muss.

Vom Religionsunterricht wird außerdem oft erwartet, dass er die Kinder zu «guten Menschen» erzieht, die sich an soziale Regeln halten. Christlicher Glaube wird in diesem Zusammenhang als Eingliederung in die Gesellschaft verstanden; die prophetisch-kritische Dimension des jüdisch-christlichen Glaubens wird dabei (oft) vergessen. In der Vielfalt dieser Aufgaben liegt auch die eventuelle Überforderung der einzelnen Lehrperson.

In den gegenwärtigen Entwicklungen der «Neuen Schule», der «Schule mit Profil» u. ä. ist es für Katechetinnen und Katecheten unverzichtbar, in den Lehrkörper einer Schule integriert zu sein, die

fachbezogenen religiösen Anliegen einzubringen, an den Veranstaltungen in der Schule teilzunehmen, bei Klassenabenden und auf Schulfahrten dabeizusein. Die Aufgaben werden dadurch nicht nur vielfältiger im Blick auf Schülerinnen und Schüler, Lehrerkolleginnen und -kollegen und Eltern, sondern auch zeitintensiver. Das Rollenbild und das Selbstverständnis der Katechetinnen und Katecheten wird verändert, das Engagement in der Schule muss von der Pfarrgemeinde (im Zeitbudget ebenso wie ideell) mitgetragen und mitunterstützt werden.

#### *4.2. Gemeindekatechetische Aufgaben*

Dass Katechese schwieriger wurde, ist nicht zu leugnen; die Wege der Verkündigung sind vielfältiger, bunter geworden. Glaubenswege von Menschen sind Entwicklungswege; religiöse Fragen stellen sich in jedem Lebensabschnitt auf neue, oft unvermutete Art. Religiös-kirchliche Riten haben an bestimmten Punkten des Lebens eine besondere Bedeutung; der Kontakt zur Kirchgemeinde ist für zahlreiche Christinnen und Christen auf bestimmte Zeiten und Anlässe beschränkt. Persönliche Glaubensüberzeugungen stehen oft in Spannung zu gesamtkirchlichen Formulierungen, über die keine Auseinandersetzung mehr stattfindet. Zentral aber ist: Stellt sich die (in unserem Fall katholische) Kirche als kompetente Gesprächspartnerin für Menschen mit religiösen Fragen zur Verfügung, wird den kirchlich tätigen Personen Kompetenz in religiösen Fragen zugetraut?

Die Begleitung von Kindern und Jugendlichen in den Pfarreien ist verbunden mit der Erwachsenenarbeit. Wir nehmen häufig Probleme bei Jugendlichen schärfer wahr, die auch andere Alters- und Personengruppen betreffen. Wenn wir uns z. B. beklagen, dass Jugendliche wenig zum Gottesdienst kommen, dann übersehen wir gerne, dass auch die 25- bis 40jährigen Personen meist fehlen, vor allem die Männer dieser Altersgruppe. Wir übersehen, dass die Jugendlichen keinen Raum haben, in ihrer Sprache zu reden, in ihrer Musik und ihren Gedanken. Wir beklagen die Orientierung von Jugendlichen an Materiellem, am Konsum und an Markennamen, übersehen aber, dass die Erwachsenenwelt ihnen diese Orientierung vorlebt.

Gemeindekatechetische Ansätze wie die Familienkatechese<sup>28</sup> versucht genau dies zu leisten – eine Arbeit mit Eltern, ohne sie auf ihr



Elternsein zu reduzieren, eine Arbeit mit den Kindern und mit den Jugendlichen, in dem jede der Gruppen ihre eigene Aufgabe hat im Gesamt des Glaubenlernens. Wenn aber die Erwachsenen nicht wieder lernen, über ihre Gegenwart, die Vergangenheit und ihre Zukunft zu reden, wenn Erwachsene nicht wieder von ihren Träumen erzählen lernen, die sie einmal hatten und die sie noch haben, dann habe ich Sorge um die Kinder. Oft sind es die Katechetinnen und Katecheten, denen aufgrund ihrer Arbeit mit den Kindern und Jugendlichen die fehlende Option für die Jugend innerhalb der Kirche zuerst bewusst wird. Die Katechetinnen und Katecheten sind häufig die wichtigsten, manchmal die einzigen Erwachsenen, die über Leben und Glaube und Kirche mit Jugendlichen im Gespräch sind; sie sind häufig eine Art Bindeglied und Vermittlungsperson im Gespräch zwischen jüngeren und älteren Menschen in der Gemeinde. Diese Auseinandersetzung und das Gespräch zwischen den Generationen ist ein zentrales Aufgabenfeld katechetisch-pastoraler Arbeit, auch für die Zukunft. Katechetinnen und Katecheten müssen aber nicht die ganze Arbeit alleine leisten, sondern sie müssen in den Pfarrgemeinden Verbündete suchen und Lobby bilden für Anliegen der Jugendlichen und für die Arbeit mit ihnen.

Katecheten und Katechetinnen decken einen eigenständigen Bereich in der Pfarrgemeinde ab, in der Jugendarbeit und in der Arbeit mit Erwachsenen, in der Kinder- und Jugendpastoral, im liturgischen Bereich und in der Sakramentenvorbereitung, manchmal auch in der diakonisch-sozialen Arbeit. Ihre praktischen Erfahrungen und ihre Kompetenz in katechetisch-religionspädagogischen Fragen sind in den Gemeinden wichtig für die konzeptionellen Aufgaben und bei der Reflexion neuer katechetischer Ansätze, z. B. bei der Frage des Firmwegs mit 17 oder mit 12 Jahren, bei der Frage nach Konzepten zur Jugendarbeit oder Sakramentenvorbereitung und ihrer Umsetzung in die konkrete Gemeindearbeit.

### *5. Zur Spiritualität des katechetischen Berufes*

Im Schulbereich ist klar: «Lehren heißt zeigen, dass man etwas liebt; zumindest heißt es zeigen, dass man etwas schön und menschenwürdig

findet. Lehrer sein heißt also, sich vor jungen Menschen kenntlich machen. Es setzt Stolz auf die eigene Sache voraus.»<sup>29</sup> Dies gilt über die Schule hinaus für den katechetischen Beruf.

### *5.1. Eine Sprache für Religiöses*

Es ist nicht leicht für Katechetinnen und Katecheten, eine verstehbare Sprache zu finden, gerade wenn wir von Religiösem, von Gott, vom Glauben sprechen. Die Individualisierung und Privatisierung von Religion führte zur Verbannung der religiösen Sprache aus dem Alltag und damit aus unserem Wortschatz. Damit wird am Kern des Wesens und der Bedeutung von Sprache, nämlich auf Verständigung, auf Kommunikation hin angelegt zu sein, gerüttelt. Aus den Familien, aus den kleinen Gruppen heraus muss – entgegen der Privatisierung von Religion – in einer größeren Öffentlichkeit gemeinsame Sprache für Religiöses entwickelt werden, eine «Kompetenz zu religiöser Kommunikation», wie Hubertus Halbfas betont. Auch Katechetinnen und Katecheten ringen um eine Sprache für Religiöses, eine erfahrungs offene, teilnehmende Sprache. Mit dem Akt des Sprechens sage ich «Ich», ich setze mich aus, ich gebe ein Stück von mir preis, ich mache mich verletzbar.<sup>30</sup>

Von Gott zu reden heißt, die religiösen Deutungen von Menschen vor unserer Zeit und die Veränderungen in unserer Zeit ernst zu nehmen, die Brüche, die Begrenztheit und auch das Scheitern religiösen Suchens. Katechetische Arbeit gibt kein Bekenntnis vor, sondern kann helfen, zu einem Bekenntnis zu finden. Damit ist verdeutlicht: Religionspädagogisch-katechetische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen kann nicht einfach «(Glaubens-)Vermittlung» sein, es sind Lernangebote und Erfahrungsangebote. Früher konnte kirchlicherseits vielleicht körperliche Anwesenheit leichter eingefordert werden, die innere Aufnahmebereitschaft oder gar «Glaube» konnte nie erzwungen oder überprüft werden. So geschieht auch Katechese nicht «vor» den Menschen, auch nicht «für» sie im Sinne aufopfernden Helfens, sondern «mit» ihnen. Denn der konkrete katechetisch-religionspädagogische Ort, ob Schule oder Jugendarbeit oder andere, ist ein «theologischer Ort»; an ihm wird nicht einfach Glaube vorbereitet oder «gelernt», sondern es ereignet sich Glaube.

Glaube kommt oft unerwartet und uns fremd zur Sprache. Hinhören und Kinder bzw. Jugendliche als Gesprächspartner und -partnerinnen ernst nehmen, verändert unser eigenes Reden von Gott. Lernen geschieht auch im Religiösen in Wechselwirkung, Kinder können Erwachsenen Gott sichtbar machen und umgekehrt. Oft aber fehlt der Raum zum Verweilen, zum Verarbeiten, zum Darüber-Reden und Langsam-Denken. Denn Zeitnot ist auch für Katechetinnen und Katecheten ein Problem. Ebenso muss die Frage nach dem eigenen Glauben wieder Platz finden: Was beinhaltet es, in Gemeinschaft mit anderen «Ich glaube» sagen zu können?

### *5.2. Erfahrungseröffnendes Tun*

Neben diesem Nachdenken, dem «Theologisieren mit Kindern» (und Erwachsenen) ist gemeinsames, erfahrungseröffnendes Tun wichtig: miteinander diskutieren und lernen, meditieren, tanzen und singen, miteinander in eine Kirche gehen, an einen stillen Ort im Wald oder auf einen Berg, miteinander essen und trinken, sich in lokaler Politik oder im sozialen Umfeld engagieren, miteinander streiten und aufräumen ... Als Katechetin und Katechet bringe ich mich in den Lernprozess ein, ich bin als Person greifbar, auch angreifbar. Was auf den ersten Blick für manche nicht «religiös» aussieht, hat zentrale Bedeutung: nur wo wirklich gelebt wird, kann Glaube mit dem Leben verbunden sein. Nur wo gemeinsame Erfahrungen unverzweckt möglich sind, kann Verkündigung geschehen. Sonst wird – zu Recht – jedes Tun mit Kindern und Jugendlichen ebenso wie mit Erwachsenen erlebt als verzweckte, nur auf Religion und Glaubensvermittlung ausgerichtete Aktion. Gegenüber dem Versuch der Vereinnahmung besteht großes Misstrauen.

Lebendiges Handeln im Glauben, aus der Beziehung mit Gott, ist die Basis für das Reden von Gott. Sprachfähig darf nicht mit wortgewandt verwechselt werden. Religiöse Worte ohne die Anbindung an die Beziehung zu Gott werden leer und verkommen zu Worthülsen, zu Floskeln, deren Inhalt sinnlos zu glauben ist. Die lange Zeit einer religiösen Erziehung, die in erster Linie das Nachsagen von Worten und weniger die Entwicklung einer eigenen Sprache für die religiösen Erfahrungen und das Nachdenken über Gott gefördert hat, rächt sich.

### 5.3. *Vernetzung untereinander*

Zur Spiritualität von Katecheten und Katechetinnen gehört m. E. auch, im beruflichen Alltag nicht zur «katechetischen Einzelkämpferin» bzw. zum «katechetischen Einzelkämpfer» zu werden. Der Austausch und die Vernetzung untereinander helfen zu klären, welche Aufgaben wichtig sind, welche Konzepte zukunftssträftig sind, wo Schwerpunkte gesetzt werden sollen usw. Der gemeinsame Austausch kann ein Ort für neue Ideen sein, gegen die Resignation, gegen das «Verkommen» im Alltag. Berufsbild, Position und Zuständigkeiten von Katecheten in den Pfarrgemeinden müssen immer wieder miteinander diskutiert werden, Fragen von Entlohnung, Pflichtenhefte und Arbeitsbedingungen können ebenso Platz finden wie die Begleitung und Unterstützung von jungen Kolleginnen und Kollegen.<sup>31</sup>

### 6. *Ausblick: Für die Zukunft*

Auch den Katechetinnen und Katecheten hilft ein klares Aufgabenprofil, um Kompetenzen und die Befugnisse genau zu erfassen. In diesem Berufsfeld wird in Zukunft eine stärkere Differenzierung der Aufgaben notwendig sein; nicht jede katechetisch tätige Person kann für alle Bereiche hoch kompetent ausgebildet sein, eine gewisse Spezialisierung wird in einem lebenslangen beruflichen Qualifikationskontinuum unverzichtbar.

Bei aller Klarheit in Struktur und Rollen bleibt der Beruf des Katecheten bzw. der Katechetin eine Tätigkeit, die in einem Netz von Beziehungen geschieht. Glaube ist ein Beziehungsgeschehen, und als solches immer auch störanfällig. Nicht Harmonie kann das Ziel katechetischer Tätigkeit sein, sondern die Bereitschaft ist wichtig, sich (immer wieder neu) einzulassen auf die konkreten Menschen in der konkreten Gemeinde und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, auch an den auftretenden Konfliktpunkten. Dies erfordert Konfliktfähigkeit und Frustrationstoleranz als unverzichtbare Fähigkeiten von Katechetinnen und Katecheten. So sind – auch zukünftig – neben den fachlichen auch die personalen und sozialen Kompetenzen verstärkt gefragt.

Von Meister Eckehart stammt der Spruch: «Der Mensch, der Gott beim Stallmisten nicht hat, hat ihn auch nicht beim Chorgebet.» In ihrer Tätigkeit müssen Katechetinnen und Katecheten genau diese Spannung leben: Gott im alltäglichen Handeln und in den ausdrücklich religiös-katechetischen Bereichen entdecken. Dann sind Katechetinnen und Katecheten für die Gemeinden und für die Kirche eine wichtige Herausforderung: Im Kontakt mit den Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen werden sie Gemeinde und Kirche immer wieder daran erinnern, dass Katechese sich verändert, weil sich Menschen verändern und weil sich mit ihnen unser Glaube und unsere Kirche verändern.

Katechetinnen und Katecheten brauchen engagierte Geduld und einen langen Atem; manchmal erfahren sie erst Jahre später von den Früchten ihres Tuns. Sie müssen immer wieder ihre Aufgaben und ihr Profil innerkirchlich und in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit deutlich machen und ihr Berufsbild weiterentwickeln. Sie brauchen aber – wie jede Berufsgruppe – die Anerkennung ihres Auftrags und ihrer Tätigkeit im Gesamtsystem von Kirche und Gemeinde. Sie werden auch zukünftig den internen Austausch mit Berufskolleginnen und -kollegen im informellen Gespräch sowie in Tagungen und Supervisionen pflegen. Und – auch wenn es ungewohnt sein mag: Katechetinnen und Katecheten müssen Schwerpunkte in ihrer Arbeit setzen, sie müssen sich mit ihrer beruflichen Weiterentwicklung beschäftigen und ihre beruflichen Schritte planen.

Letztlich aber wird in der Katechese – manchmal schmerzlich – bewusst, dass die Erwachsenen den Jüngeren nicht vorgeben können, wie sie von Religiösem, wie sie von Gott reden und ihren Glauben ausdrücken sollen. Katechetinnen und Katecheten bringen ihr Können, ihr Engagement und ihre Person in ihre Tätigkeit ein, sie begleiten die Kinder und Jugendlichen und Erwachsenen in der Pfarrgemeinde im Alltag, sie leben und arbeiten mit ihnen. So ist gegenwärtig die Arbeit von Katechetinnen und Katecheten vielleicht etwas leiser, aber für die Zukunft mindestens so wichtig. Oder in den lyrischen Worten von Rose Ausländer ausgedrückt:

«Werben

Die großen Worte  
sind verlorengegangen

Es heißt  
mit winzigen Wörtern  
werben  
um Frieden und Liebe

im Namen der Religionen  
im Namen der Ermordeten  
im Namen der Lebenden  
die leben wollen  
im Gold und Grün  
unsrer Erde»<sup>32</sup>

## ANMERKUNGEN

- 1 Die Schwerpunktsetzung auf die deutschsprachige Schweiz geschieht aufgrund der Veranstaltungsreihe zum Thema an der Universität Luzern; der Beitrag basiert auf dem Vortrag in dieser Reihe, gehalten am 15. Dezember 1999. Ich selbst war 1996–1999 als Ordinaria für Religionspädagogik und als Leiterin des Katechetischen Instituts an der Uni Luzern tätig; darüber hinaus bin ich u. a. im Team für die Neugestaltung der Ausbildung der Katechetinnen und Katecheten im Nebenamt im Bistum St. Gallen tätig. Die vergleichbaren Aspekte zu den Katechetinnen und Katecheten in den anderen deutschsprachigen Ländern werden an entsprechender Stelle erwähnt.
- 2 *Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz* (Hrsg.), Von Beruf Katechet/ Katechet. Berufsbild und Richtlinien, o. O. 1994, 3.
- 3 Eine modularisierte Ausbildung wird in Erwägung gezogen.
- 4 Für weitere Informationen seien exemplarisch genannt: das KIL – Katechetisches Institut Luzern, die IKK – Interdiözesane Katechetische Kommission mit Sitz in Luzern, die Katechetischen Arbeitsstellen in den einzelnen Kantonen und die genannten Verbände.  
Über die verschiedenen Ausbildungsmöglichkeiten informieren die Diözesanen Schulämter, die Religionspädagogischen Institute in allen Diözesen, die Pädagogischen Akademien des Bundes und der Diözesen, die Religionspädagogischen Akademien und das Seminar für Kirchliche Berufe.
- 6 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen, (Die Deutschen Bischöfe 41), Bonn 1987.
- 7 Ebd., 7.
- 8 Ebd.
- 9 Neben den Verbänden, Aus- und Fortbildungsinstitutionen sind auch bei den Diözesen Referate für die katechetisch-pastoralen Berufe eingerichtet. Auch der DKV – Deutscher Katechetenverein mit Sitz in München und seinen regionalen Vereinen sowie die Katholischen Fachhochschulen seien bzgl. weiteren Informationen genannt.
- 10 Vgl. *Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut* (Hrsg.), Pastoraler Orientierungsrahmen für die römisch-katholische Kirche im Kanton Luzern (POL). Grundlagentext, Luzern–St.Gallen 1998; vgl. als Hintergrund exemplarisch: *dass.* (Hrsg.), Jenseits der Kirchen. Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen in unserer Gesellschaft, Zürich 1998; G. Schüepp, Entwicklung der Schweizerischen Ortskirchen seit dem Konzil, in: SKZ 167 (1999) 94–99.
- 11 Ich lege einen Schwerpunkt der Darstellung auf katholische Katechetinnen und Katecheten im Hauptamt.
- 12 *Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz* (Hrsg.), Katechetische Richtlinien für die Anstellung von Katechetinnen und Katecheten, St. Gallen 21984, 3.

- 13 *Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Von Beruf Katechetin/ Katechet* (s. Anm. 2), 4.
- 14 Ebd.
- 15 Konkret sichtbar werden diese Veränderungen des Berufes in der Veränderung des Studienplans des KIL. Seit dem Sommersemester 1995 sind die neuen Aufgabfelder verstärkt in der Ausbildung für hauptamtliche Katechetinnen und Katecheten berücksichtigt, neben theologischen, religionspädagogisch-katechetischen und didaktischen Fächern sind besonders Jugendarbeit, Eltern- und Erwachsenenkatechese in Theorie und Praxis sowie Spiritualität und persönlichkeitsbildende Fächer wichtig. Bei weiteren Ausbildungsentwicklungen werden die Anforderungen im beruflichen Alltag ebenso Beachtung finden wie die mögliche Anerkennung des Abschlussdiploms bei vergleichbaren Institutionen im tertiären Bildungsbereich.
- 16 Dabei ist zu erwähnen, dass seit längerem eine neue Berufsbezeichnung gesucht wird.
- 17 *Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Von Beruf Katechetin/ Katechet* (s. Anm. 2), 9.
- 18 Vgl. für den Bereich des Religionsunterrichts: *H. Kohler-Spiegel*, Supervision. Ein integratives Modell, in: *KatBl* 118 (1993) 751–754.
- 19 *M. Heizer*, Fragen zu weiblicher religiöser Sozialisation, in: *KatBl* 113 (1988) 875–882, 881.
- 20 Diese Überlegungen zur geschlechtsspezifischen Situation können parallel auch auf die weiteren religionspädagogischen Arbeitsfelder übertragen werden.
- 21 *H. Pissarek-Hudelst*, Die Herausforderung theologischer Frauenforschung an den Fachbereich Katechetik/ Religionspädagogik, in: *E. Moltmann-Wendel* (Hrsg.), *Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr*, Gütersloh 1988, 112–148, 131.
- 22 Ebd., 132.
- 23 Vgl. *H. Pissarek-Hudelst*, Feministische Theologie und Religionspädagogik, in: *P. Biehl u. a.* (Hrsg.), *Jahrbuch der Religionpädagogik*, Band 6: 1989, Neukirchen-Vluyn 1990, 153–173, 164–166.
- 24 Die Lebensmodelle sind nach wie vor v. a. konzentriert auf verheiratete Frauen mit Kindern und auf Frauen in geistlichen Berufen; in den Lebensbildern wird den vielfältigen anderen Formen (alleinstehend, unverheiratete Mutter, geschieden ...) wenig Aufmerksamkeit geschenkt.
- 25 Vgl. dazu auch: *H. Kohler-Spiegel*, Mit Blick auf die nächste Generation – Religiöse Erziehung und Gleichstellung, in: *D. Buser – A. Loretan* (Hrsg.), *Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion*, Freiburg/Schweiz 1999, 152–164, mit weiterführender Literatur.
- 26 Vgl. exemplarisch für die deutschsprachige Schweiz die Arbeit der Katechetischen Kommission der Deutschschweizerischen Kirchenkonferenz: *R. Bachofen*, *Kirchliche Bildungsarbeit mit Kindern und Jugendlichen im Spannungsfeld Kirche – Schule*, Zürich 1998.
- 27 Es sei hier vor allem – ohne auf die gesamte Diskussion zum gegenwärtigen Religionsunterricht einzugehen – exemplarisch verwiesen auf: *H. Kohler-Spiegel* –



- A. Loretan* (Hrsg.), Religionsunterricht an der öffentlichen Schule. Orientierungen und Entscheidungshilfen zum Religionsunterricht, Zürich 2000; vgl. auch *G. Hilger* – *G. Reilly* (Hrsg.), Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion, München 1993; *R. Göllner* – *B. Trocholepczy* (Hrsg.), Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven, Freiburg i. Br. 1995.
- <sup>28</sup> Vgl. *A. Biesinger u. a.*, Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion. Familienbuch; Leitfaden für die Elterntreffen und für die Kindertreffen, Einführung für das Leitungsteam, München 1999; *A. Biesinger* – *H. Bendel* (Hrsg.), Gottesbeziehung in der Familie. Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter, Ostfildern 2000; *H. Kohler-Spiegel*, Catequesis Familiar – Katechese, die dem Leben folgt, in: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 8 (1998) 16–21.
- <sup>29</sup> *F. Steffensky*, Die Gewissheit im Eigenen und die Wahrnehmung des Fremden, in: RU 27 (1997), Heft 1, 3–5, 4.
- <sup>30</sup> Vgl. *H. Kohler-Spiegel*, Den Glauben ins Spiel bringen – am rechten Ort zur rechten Zeit. Chancen und Grenzen des organisierten Lernens, in: KatBl 125 (2000) 78–87; *dies.*, ABC des Glaubens – Katechetische Perspektiven des Lernens und Lehrens, in: *J. Müller* (Hrsg.), Das ABC des Glaubens. Den Glauben neu buchstabieren, Freiburg/Schweiz 1999, 80–103, mit weiterführender Literatur.
- <sup>31</sup> Vgl. grundlegend: *K.-H. Schmitt*, Erfolgreiche Katechese. Ermutigungen für die Praxis, München 2000; vgl. *R. Leitner* – *A. Schrettle*, Lehrer werden – Mensch bleiben. Überlegungen zur Lehrerpersönlichkeit, in: *R. Leitner u. a.*, Religionspädagogik 2. Theoretische Grundfragen religionspädagogischer Handlungsfelder und schulische Hilfen, Wien 1992, 234–262.
- <sup>32</sup> *R. Ausländer*, Im Atemhaus wohnen. Gedichte, Frankfurt a. M. 1981, 120.



SABINE PEMSEL-MAIER

## FRAUEN IN DER KIRCHE

ZWISCHEN «DIENST» UND «AMT» –  
VOM «DIENST» ZUM «AMT»

### *I. Eine Begriffs- und Standortbestimmung*

«Zwischen Dienst und Amt» – «vom Dienst zum Amt» – dieser Titel ist ein Versuch, schlagwortartig die Situation von Frauen in dieser Kirche einzufangen. Dabei bin ich mir bewusst, dass er einen gewissen Zündstoff in sich birgt. Er steckt in dem schlichten Wörtchen «zwischen». «Zwischen Dienst und Amt» – diese Formulierung lässt gegenüber dem Titel «Dienste *und* Ämter»<sup>1</sup> wenn nicht eine Alternative, so doch eine Spannung assoziieren, eine Spannung zwischen zwei Polen, die nicht ohne weiteres miteinander zu vereinbaren sind. Umgekehrt markiert die Formulierung «vom Dienst zum Amt» eine Zielvorstellung und damit eine Entwicklung auf Zukunft hin. Was Anlass gibt, die gegenwärtige und zukünftige Situation von Frauen in der Kirche mittels dieser Thesen zu formulieren, soll im Folgenden erläutert werden.

#### *1. Um welches Amt geht es?*

Zuvor halte ich es jedoch für hilfreich, eine Begriffs- und Standortbestimmung vorzunehmen: Um welches Amt geht es eigentlich, wenn hier von «Amt» bzw. vom Weg der Frauen zum Amt die Rede ist? Der Amtsbegriff ist in sich ja mehrdeutig: Zum einen bezeichnet «Amt», insbesondere im dogmatischen Sprachgebrauch, im engeren Sinne das Weiheamt. Zum anderen wendet das Kirchenrecht, aber auch die pastoraltheologische Literatur im Anschluss an die in der Soziologie gebräuchliche Terminologie den Begriff gleichermaßen auf die «kirchlichen Ämter» bzw. «Laienämter»<sup>2</sup> an, die durch eine besondere Sen-

dung bzw. Beauftragung verliehen werden. In dieser weiten Verwendung wird der Amtsbegriff im Folgenden gebraucht. Die Zulassung von Frauen zum Weiheamt soll nicht ausgeklammert, aber eine Einführung des Themas «Frau und Amt» auf diese Problematik doch vermieden werden. Denn theologisch ist das, was dazu zu sagen ist, an vielen Stellen gesagt. Exegetisch wie dogmatisch sind die Argumente benannt – dazu ist nur auf die einschlägige Literatur zu verweisen<sup>3</sup>. Zudem erscheint es im Blick auf die Situation von Frauen wichtiger denn je, die ganze Bandbreite der ihnen offenstehenden kirchlichen Ämter in den Blick zu nehmen.

## *2. Einige Vorbemerkungen zum Verhältnis von Dienst und Amt aus dogmatischer Sicht*

Für meine Begriffs- und Standortbestimmung ist noch ein zweites Moment wichtig: Was gibt Anlass, zwischen «Amt» und «Dienst» eine gewisse Spannung zu konstatieren? Zunächst ist es keine Frage, dass Dienst und Amt nicht zu trennen sind<sup>4</sup>. Das kirchliche Amt ist von seiner Entstehungsgeschichte, seiner ursprünglichen Intention und seinem Selbstverständnis her nichts anderes als ein Dienst; Lumen Gentium 18 hat dies erneut bekräftigt. Ebenso versteht jede(r), der bzw. die ein Amt bekleidet, dieses als Dienst – als Dienst am Evangelium, das es zu verkünden gilt; als Dienst an der Gemeinde, die es zu leiten und im Glauben zusammenzuhalten gilt; als Dienst an der Einheit, wenn es Konflikte zu schlichten und Spaltungen zu verhindern gilt; als Dienst an der rechten Lehre, die es unverfälscht weiterzugeben und zu bewahren gilt. Wo das Amt diese Dienstfunktion aufgibt, hat es seinen Sinn und seine Berechtigung verfehlt. Von daher hat es sich auch in der Literatur nicht bewährt, zwischen «Ämtern» und «Dienst» inhaltlich zu unterscheiden<sup>5</sup>.

Wenn hier dennoch «Amt» und «Dienst» in Spannung zueinander gesetzt wird, hat dies andere, nichtdogmatische Gründe.

## *II. Eine frauenspezifische Erfahrung: «Dienst ist weiblich, das Amt männlich»*

### *1. «Dienst» und «Amt» – befrachtete Begriffe ...*

Wenn immer wir einen Begriff hören – in unserem Fall «Dienst» und «Amt» –, schwingen neben seiner eigentlichen, lexikalischen bzw. theologischen Bedeutung auch noch ganz andere «uneigentliche» und dennoch äußerst wirkungsvolle Konnotationen mit. Keinen Begriff hören wir, gleich ob Mann oder Frau, «neutral», sondern dies geschieht immer auf dem Hintergrund des jeweiligen Erfahrens und Erlebens mit einem gewissen «Beiklang». Gerade die Worte «Dienst» und «Amt» sind für viele Frauen auf dem Hintergrund ihrer Biographie und ihrer Erfahrungen mit der Kirche in besonderer Weise befrachtet.

«Dienst» hat in den Ohren vieler Frauen einen negativen Beigeschmack. Dienst – das bedeutet: Handlanger-Sein, Unterordnung, für andere etwas tun, aber nicht für sich selbst, die Gefahr, sich selbst aufzugeben, möglicherweise ausgenutzt zu werden, jederzeit bereit zu sein. Exemplarisch dafür steht die Stellungnahme einer befragten katholischen Frau, die in der im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz erstellten Befragung «Frauen und Kirche» zitiert worden ist: «Das find' ich halt schlimm, dass also nur die Frauen zu dienen haben und die Männer die Herren sind. Das find' ich halt eine Katastrophe. Das find' ich halt wirklich ein Skandal, dass das halt immer noch so ist, ja. Es fällt niemandem ein, einen Mann mal zum Kirchenputzen zu fragen.»<sup>6</sup>

Umgekehrt hat der Begriff «Amt» – bei allem negativen Touch, der ihm auch anhaften mag – etwas Verheißungsvolles an sich: Wer ein Amt hat, wird gehört, kann seinen Einfluss geltend machen, kann mitgestalten. Amt ist untrennbar verbunden mit einer Funktion in der Öffentlichkeit – und nicht zuletzt mit Macht<sup>7</sup>. Dass dies keineswegs eine spezifisch weibliche Assoziation zum Begriff «Amt» ist, wird daran deutlich, dass Frauen auf ihre Forderung nach dem Zugang zum Weiheamt häufig den Vorwurf zu hören bekommen, es ginge ihnen dabei ja um nichts anderes als die «Macht».

## *2. ... und ihr Erfahrungshintergrund*

Die «Beiklänge», die die Begriffe «Dienst» und «Amt» an sich haben, resultieren aus ganz konkreten Erfahrungen. Frauen sahen sich nicht nur in der Vergangenheit, sondern sehen sich nach wie vor einseitig auf die Funktion und Rolle der Dienerin festgelegt. Aufopferungsvolle und ungebrochene Dienstbereitschaft war und ist gefragt – als Ehefrau, in der Familie, gegenüber den Kindern, den pflegebedürftigen Eltern und Verwandten – und nicht zuletzt auch in der Kirche. Putzen, kochen, backen und servieren bei Festen, vielfältige sozial-caritative Aufgaben waren und sind klassische Frauendienste. Sie wurden und werden auch insofern als «Dienst» aufgefasst, weil Frauen vielfach ganz selbstverständlich dazu herangezogen wurden, ohne überhaupt gefragt worden zu sein. Wollen sie anderes und mehr, durchbrechen sie die vorgegebenen Aufgaben und Rollen, stößt dies vielfach auf Unverständnis und Befremden. Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, dass die Rede vom Dienst in weiblichen Ohren negativ besetzt ist.

Umgekehrt erfuhren – und erfahren nach wie vor – Frauen die überwiegend männlichen Amtsträger als diejenigen, die in der Kirche «das Sagen» haben, die über Mitbestimmungs- und Entscheidungsvollmacht verfügen und die auch vielfach definierten, wie Frauen zu sein haben bzw. welche Aufgaben sie zu erfüllen haben.

## *3. Die philosophische Legitimation durch die abendländische Geschlechteranthropologie*

Die Erfahrungen von Frauen im Zusammenhang mit «Dienst» und «Amt» wurden in der Tradition philosophisch legitimiert und untermauert durch die platonisch-aristotelische Bestimmung des Geschlechterverhältnisses, die von der christlichen Anthropologie in wesentlichen Zügen rezipiert wurde<sup>8</sup>. Gekennzeichnet durch einen Dualismus, der die gesamte Wirklichkeit durchdringt und in der Diastase von Idee und konkretem Seiendem, von Geist und Materie, von Seele und Leib in Erscheinung tritt, sind Mann und Frau unterschiedlichen Ebenen der Wirklichkeit zuzuordnen: der Mann dem Bereich von Geist, Seele und Vernunft, die Frau dem Bereich der Materie, des

Leibes und der Sinnlichkeit bzw. Emotionalität. Aus dieser Zweiteilung ergibt sich sowohl die polare Zuordnung unterschiedlicher Eigenschaften (stark – schwach, hart – weich, tapfer – ängstlich, zuverlässig – wankelmütig, mutig – geduldig im Erleiden, bildungsfähig – geringer Verstand) wie auch unterschiedlicher Aufgaben im Leben: Das Betätigungsfeld des Mannes ist die Öffentlichkeit, seine Aufgabe das «Herrschen», die Politik, die Bekleidung von Ämtern; der Bereich der Frau hingegen das Privatleben und die Häuslichkeit, ihre ureigene Aufgabe das Dienen. «Dienst ist weiblich, Amt hingegen männlich» – diese Formel klingt zugegebenermaßen plakativ, bringt die Problematik jedoch auf den Punkt. Die Ämter- bzw. Dienststruktur der Kirche in der Vergangenheit spiegelte eben dieses Geschlechterverhältnis wieder: Das Weiheamt war und ist in Männerhand, Frauen fanden sich, wenn überhaupt, in den «Hilfsdiensten» der Messnerin oder der Seelsorgehelferin wieder.

Was über Jahrhunderte hinweg als selbstverständlich hingenommen wurde, ist gegenwärtig angesichts eines veränderten gesellschaftlichen Kontextes, in dem immer mehr Frauen Ämter und Funktionen in der Öffentlichkeit wahrnehmen, auch in der Kirche fragwürdig geworden<sup>9</sup>. Doch wenngleich die theologische Anthropologie den alten Geschlechterdualismus zugunsten eines partnerschaftlichen Verhältnisses theoretisch überwunden hat<sup>10</sup>, ist er nicht einfach Vergangenheit, sondern hat sich in den Köpfen vieler, wenn auch oft unbewusst, festgesetzt. «Dienst ist weiblich, das Amt männlich» – auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum die beiden Wirklichkeiten, die sich dogmatisch-theologisch nicht auseinander dividieren lassen, von Frauen als durchaus spannungsreiches Gefüge erfahren werden.

### *III. Der Weg hin zu den kirchlichen Ämtern*

#### *1. Die Initialzündung durch das Zweite Vatikanische Konzil*

Aufgebrochen wurde die Festlegung auf den «Dienst» durch das Zweite Vatikanische Konzil, das indirekt gewissermaßen die Initialzündung für den Weg der Frauen hin zum Amt gegeben hat. Dies geschah insofern indirekt, als das Konzil, wiewohl Johannes XXIII. die Emanzipa-

tionsbewegung der Frauen als «Zeichen der Zeit»<sup>11</sup> erkannte und positiv würdigte, die Frauenfrage in der Kirche explizit so gut wie nicht aufgriff<sup>12</sup>, sondern sich mit dem Satz begnügte: «Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, dass sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen» (AA 9). Dennoch ging vom Konzil eine Initialzündung aus, insofern es die Laien und die ihnen zu eröffnenden kirchlichen Ämter im Blick hatte – und diese Laien eben auch (und in der Kirche oft überwiegend) Frauen sind. Wenn das Konzil das Apostolat der Laien, das nicht einfach von der Hierarchie abgeleitet ist, als «Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst herausstellt (LG 33), wenn es ihnen nicht nur die Möglichkeit eröffnet, sondern ihnen geradezu als «Pflicht» auferlegt, «entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und der hervorragenden Stellung, die sie einnehmen, (...) ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären. (...)» (LG 37), und wenn es die Laien zu «unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie» und zu «gewissen kirchlichen Ämtern» (ebd.) beruft, musste dies auf Dauer zwangsläufig die Situation der Frauen in der Kirche verändern und zu einer verstärkten Beteiligung an den kirchlichen Ämtern führen.

Freilich war es bis dorthin ein langer Weg, das Konzil nur der Ausgangspunkt dafür. Ohne den allmählichen Bewusstseinswandel in Kirche und Gesellschaft, ohne die kirchliche Frauenbewegung und die feministische Theologie wäre diese Entwicklung nicht möglich gewesen<sup>13</sup>.

## 2. *Laien sind auch Frauen*

Waren die Frauen vom Konzil in der Regel schlichtweg nur «mit gemeint», ansonsten aber nicht weiter Gegenstand der Reflexion, ist es unsere Aufgabe heute, diese «Mitgemeinten» tatsächlich sichtbar zu machen. Und wenn die Hermeneutik von Konzilstexten fordert, sie auf die jeweilige Zeit hin zu lesen, ist es nicht nur legitim, sondern entspricht es durchaus dem Geist des Konzils, die Aussagen über die Laien explizit auf die Frauen zu beziehen. Werden also die Worte «Laien»



bzw. «Christgläubigen» durch «Frauen» ersetzt, hieße es demnach in LG 34: «Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die Frauen in enger Beziehung miteinander verbunden sind. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den Frauen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten.»

Noch nachhaltiger betont LG 37: «Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Frauen in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen. Mit väterlicher Liebe sollen sie Vorhaben, Eingaben und Wünsche, die die Frauen vorlegen, aufmerksam in Christus in Erwägung ziehen. (...) Aus diesem vertrauten Umgang zwischen Frauen und Hirten kann man viel Gutes für die Kirche erwarten. In den Frauen wird so der Sinn für eigene Verantwortung gestärkt, die Bereitwilligkeit gefördert. Die Kraft der Frauen verbindet sich leichter mit dem Werk der Hirten. Sie können mit Hilfe der Erfahrung der Frauen in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen.»

Würde das Konzil in dieser Weise beim Wort genommen – und die Hermeneutik der Konzilstexte gestattet uns das sehr wohl –, eröffneten sich für die Situation von Frauen in der Kirche ganz neue Perspektiven.

### *3. Möglichkeiten der Teilhabe an kirchlichen Ämtern*

Welche kirchlichen Ämter und Dienste stehen Frauen heute im Sinne des geltenden Kirchenrechtes<sup>14</sup> und der offiziellen liturgischen Bücher<sup>15</sup> offen? Wiederum beziehe ich Aussagen über die Laien explizit auf Frauen.

Nach Can. 228 § 1 können Frauen «von den geistlichen Hirten für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben herangezogen werden, die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen», für die also keine Weihe nötig ist. Damit haben sie Zugang zu allen Laienämtern<sup>16</sup>, sowohl im ehren- und nebenamtlichen Bereich wie auch in den

hauptamtlichen pastoralen Diensten, insbesondere denen der Gemeinde- und Pastoralreferentin. Dass Frauen, um sich für diese Ämter zu qualifizieren, grundsätzlich das Recht haben, sich theologische Bildung anzueignen und die entsprechenden akademische Grade zu erwerben (can. 229 § 2) und dass sie eine Beauftragung zur Lehre in den theologischen Wissenschaften erlangen können (can. 229 § 3), sollte mittlerweile selbstverständlich sein und braucht im Grunde nicht mehr eigens gesagt zu werden. Die in Frage kommenden kirchlichen Ämter und Aufgaben umfassen eine Fülle von pastoralen und liturgischen Diensten (zum Folgenden vgl. can. 230 und 276): als Lektorin, Kommentatorin, Kantorin und Kommunionhelferin, als Predigerin (can. 766) mit Ausnahme der Homilie, als Vorsteherin von Wortgottesdiensten verschiedenster Art (auch Sonntagsgottesdiensten), ggf. mit Kommunionausteilung, von eucharistischen Andachten (can. 943) und von Feiern der Kommunionsspendung außerhalb der Messe, insbesondere der Krankenkommunion, als Spenderin von Sakramentalien (can. 1168) – Sach- und Personensegnungen, Aschenauflegung am Aschermittwoch, die Fußwaschung am Gründonnerstag –, als außerordentliche Spenderin der Taufe (can. 230 § 3) und unter bestimmten Bedingungen als Assistenz der kirchlichen Eheschließung (can. 1112 § 2 und can. 1142). Frauen können eine amtliche Beauftragung im missionarischen Dienst (can. 784) erhalten sowie als Katechetin, sowohl in der Glaubensunterweisung auf Gemeindeebene (can. 776) als auch in der Mission (can. 785 §1 u. 2). Im Fall des Priestermangels können sie vom Diözesanbischof mit der Wahrnehmung der Seelsorgeaufgaben in einer Pfarrei beauftragt (can. 517 §2) oder zur Mitwirkung an der Seelsorge einer Pfarrei (can. 519) herangezogen werden. In der kirchlichen Gerichtsbarkeit können sie als erkennende, beisitzende oder Vernehmungsrichterin, als Kirchenanwältin und Ehebandverteidigerin tätig sein (vgl. can. 1421, 1424, 1428 und 1435). In der kirchlichen Verwaltung stehen ihnen die Ämter des Kanzlers, Notars und Ökonomen offen (can. 469, 470, 482, 483, 494 §1, 1282) sowie die Mitarbeit in der kirchlichen Vermögensverwaltung, sowohl auf Pfarreiebene (can. 537) als auch auf Diözesanebene (can. 492) offen. Sie können von den Hirten als Sachverständige, Beraterinnen und Mitglieder von Synoden, Räten und anderen Gremien (can. 228 §2, 443 §4, 463 §1 u. 5, §2, 492 §1, 512 §1, 536 §1) herangezogen werden. Neben

dem Pfarrgemeinderat (can. 536) sind in diesem Zusammenhang die Mitwirkung bei der Diözesansynode (can. 463 § 1 u. 2) und im Pastoralrat (can. 512) eigens zu nennen. Der Apostolische Stuhl kann sie als Delegierte und Beobachterinnen bei internationalen Räten, Konferenzen und Versammlungen (can. 363 §2) entsenden. Ausdrücklich im Kodex ist vermerkt, dass die Inhaber des Weiheamtes sie an der Ausübung der Leitungsvollmacht in der Kirche beteiligen können (vg. can. 129 und 274).

#### *IV. Dennoch: Frauen zwischen Dienst und Amt*

##### *1. Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis*

Kirchenrecht und Theologie eröffnen Frauen die Möglichkeit der Beteiligung an den kirchlichen Ämtern – daran gibt es keinen Zweifel. Dennoch fühlen sich Frauen gegenwärtig nicht in erster Linie als «Amtsträgerinnen», sondern irgendwo «zwischen Dienst und Amt» angesiedelt. Denn was auf dem Papier möglich ist, ist in der kirchlichen Wirklichkeit längst noch nicht eingelöst; Theorie und Praxis klaffen weit auseinander. Da kaum Erhebungen zur Anzahl und Situation von Frauen in den verschiedenen kirchlichen Ämtern und Diensten existieren<sup>17</sup>, lassen sich die folgenden Beobachtungen nur ansatzweise statistisch belegen. Insgesamt zeichnen sich aber deutlich bestimmte Tendenzen ab.

##### *2. Defizite in der Wahrnehmung kirchlicher Ämter*

###### *Die gegebenen Möglichkeiten werden nicht ausgeschöpft*

Vieles von dem, was theologisch und kirchenrechtlich legitimiert ist, wird de facto nicht oder nur unzureichend realisiert, das Mögliche noch längst nicht ausgeschöpft.

So sind Frauen in den genannten liturgischen und seelsorglichen Diensten zwar präsent, aber doch deutlich in der Minderzahl, ja für manche nicht einmal recht vorstellbar. Wie häufig begegnen Sie einer Frau, die am Aschermittwoch die Asche austeilte oder ein Haus einseg-

net? Haben Sie schon einmal eine Frau erlebt, die eine Taufe vornimmt<sup>18</sup>? Und wie befremdlich würde es auf Sie wirken, wenn eine Frau am Gründonnerstag die Fußwaschung vollzieht? Wie immer Ihre Antwort auch ausfallen mag – offensichtlich gibt es Aufgaben und Ämter, in denen die Gegenwart von Frauen noch recht unvertraut ist. Eine Ausnahme bildet der klassische «Frauenberuf» der Gemeindereferentin mit einem Frauenanteil von 80–90%.

In der kirchlichen Gerichtsbarkeit sind Frauen höchst spärlich, in den Schlüsselstellen der Verwaltung nur ganz vereinzelt und vielfach überhaupt nicht vertreten. Als Sachverständige und Beraterinnen sind sie deutlich unterrepräsentiert, ebenso in den meisten Gremien, Synoden und Räten, denen bisweilen eine oder zwei «Alibifrauen» zu genügen scheinen. Als Delegierte des Apostolischen Stuhles schließlich sucht man sie vergeblich.

### *Weiblich ist das Ehrenamt*

Im Unterschied zum männlich dominierten Amt ist das Ehrenamt in der Kirche eindeutig weiblich<sup>19</sup>. Die klassischen Bereiche sind dabei Kinderkatechese und Sakramentenvorbereitung, sowie alle sozial-diakonischen bzw. caritative Arbeiten. Wenngleich natürlich zu begrüßen ist, dass sich Frauen hier stark machen, darf die andere Seite der Medaille nicht verschwiegen werden: Ehrenamtliche Frauen verfügen vielfach nicht über den Einfluss und das Potential hauptamtlicher Männer. Vor allem konzentrieren sich Frauen stark auf solche Tätigkeiten, die in der gesellschaftlichen Rangfolge eindeutig auf den unteren Ebenen angesiedelt sind, verstärkt in den unteren Ebenen des sozialen Ehrenamtes, wie die Betreuung von Kranken, Alten, Benachteiligten. Auf diese Weise haben sie nur wenig Gestaltungsmöglichkeiten – und kaum oder gar keine Teilhabe an ökonomischer Macht.

### *Geschlechtsspezifische Rollenzuweisungen*

Frauen erleben immer wieder, dass in der Kirche ganz bestimmte, als «weiblich» qualifizierte Aufgaben von ihnen erwartet oder ihnen mit großer Selbstverständlichkeit zugewiesen werden<sup>20</sup>. Dabei handelt es sich vorwiegend um «Dienste» aus dem Bereich der Haus- und Fami-

liendarbeit bzw. der Fürsorge im Sinne des «Hegens und Pflegens», die in vielen Fällen gar nicht zu ihrer eigentlichen Tätigkeit gehören. Dies trifft auch dann zu, wenn sie nicht in den klassischen «weiblichen» Domänen – wie Küche, Bewirtung, Pflege – tätig sind oder wenn sie eine klar umschriebene Aufgabe bzw. ein Hauptamt innehaben<sup>21</sup>.

Ebenso begegnen Frauen in kirchlichen Ämtern vielfach in der Rolle der «Helferin» und «Zuarbeiterin» – sei es, dass sie vor allem als Unterstützung und Hilfe herangezogen werden, ohne ihnen die Letztverantwortlichkeit zu übertragen, sei es, dass ihnen die Vorbereitung, nicht aber die Durchführung einer Veranstaltung oder eines Gottesdienstes anvertraut wird, sei es, dass sie im Verborgenen die Arbeit leisten, die andere dann in der Öffentlichkeit präsentieren. Dies ist keineswegs nur den jeweiligen Pfarrern anzulasten – auch in der Gemeindeöffentlichkeit werden Frauen leicht in solche Rollen gedrängt. Dies gilt nicht zuletzt für das Berufsbild der Gemeindereferentinnen, die sich trotz des veränderten Profils immer wieder gegen die ihnen von der Gemeinde auferlegte Rolle der «Seelsorgehelferin» ankämpfen müssen<sup>22</sup>.

In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass geschlechtsspezifischen Aufgabenverteilungen dort problematisch werden, wo Frauen, sei es von Männern, sei es von ihren Geschlechtsgenossinnen, fraglos auf bestimmte, als «weiblich» qualifizierte Aufgaben und Dienste festgelegt werden – oder sie selbst wählen, weil ihnen der Mut oder die Phantasie für andere Alternativen schlichtweg fehlt.

### *Mangelnde Beteiligung an Leitungsvollmacht*

Frauen in Leitungsämtern sind rar<sup>23</sup>. Der Grund dafür ist nicht allein der Ausschluss vom Weiheamt, an das die Leitungstätigkeit in der Kirche gekoppelt ist. Frauen sind auch rar in den Leitungsfunktionen, die Laien offenstehen; die vom Kirchenrecht her mögliche Beteiligung an der Leitungsvollmacht wird nur in ganz geringem Maße wahrgenommen. Dies gilt auch für klassische Frauendomänen wie etwa die Caritasarbeit – diözesane Caritasreferate und erst recht natürlich das Amt des Caritasdirektors sind fest in Männerhand. In den Leitungsebenen der Diözesen begegnen Frauen nur vereinzelt; die Anzahl der Abteilungsleiterinnen oder Ordinariatsrätinnen, sofern es solche gibt, lassen sich an einer

Hand abzählen. Führungs- und Leitungsaufgaben werden auch von Gemeindemitgliedern nach wie vor als «typisch männlich» qualifiziert<sup>24</sup>.

### *3. Ein Fazit und viele Ursachen*

Frauen in den kirchlichen Laienämtern fühlen sich vielfach als «einheimische Fremde»<sup>25</sup>. Ihre «Dienstfunktion» ist auch durch ihre Beteiligung an den kirchlichen Ämtern nicht einfach ausgeräumt, sondern kommt vielfach auf subtile und verdeckte Weise zum Tragen. Die Gründe dafür sind ausgesprochen vielfältig<sup>26</sup>. Eine detaillierte Ursachenanalyse ist an dieser Stelle nicht möglich; schon gar nicht will ich einseitige Schuldzuweisungen vornehmen oder die faktische Situation allein den Männern oder Amtsträgern in der Kirche anlasten. Manche der genannten Schwierigkeiten – insbesondere im Zusammenhang der Wahrnehmung von Leitungsvollmacht – betreffen keineswegs nur Frauen, sondern ebenso männliche Laien und hängen wesentlich mit dem ungeklärten Verhältnis von Laiendiensten und Weiheamt zusammen<sup>27</sup>. Allerdings stellen sich diese «Laienprobleme» angesichts «weiblicher Laien» nochmals deutlich verschärft. Andere Schwierigkeiten sind nicht theologischer, sondern soziologischer Natur. So ist die Unterrepräsentanz von Frauen in gehobenen und leitenden Positionen kein kirchenspezifisches Problem, sondern gleichermaßen in Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft festzustellen. Bestimmte Faktoren, wie das Problem der Vereinbarkeit von Beruf und Familie, unzureichende Kinderbetreuungsmöglichkeiten, ungünstige Arbeitszeiten oder fehlende Möglichkeiten zu Teilzeitarbeit, behindern die Berufstätigkeit und das ehrenamtliche Engagement von Frauen hier wie dort. Der Hinweis auf allgemeingesellschaftliche Phänomene ist allerdings kein Entschuldigungsgrund, denn in der Kirche bzw. «bei euch soll es nicht so sein» (Mt 20,23f). Männerseilschaften, die Frauen gar nicht zum Zuge kommen lassen, haben an der Situation von Frauen ihren Anteil ebenso wie mangelndes Zutrauen von Seiten der Frauen zu sich selbst oder das Zurückscheuen vor Leitungspositionen und hohen Ämtern. Dazu kommt das Bewusstsein, dass Frauen für bestimmte Dienste «wie geschaffen» und für andere weniger geeignet sind, das im Bereich der Kirche noch stärker ausgeprägt sein dürfte.

Nicht um Schuldzuweisungen geht es, sondern um eine Beschreibung, warum sich Frauen «zwischen Dienst und Amt» verortet wissen – und um Fakten, die zumindest nachdenklich machen sollen.

#### *V. Vom Dienst zum Amt: Desiderate und Möglichkeiten der zukünftigen Gestaltung kirchlicher Frauenämter*

Was also ist zu tun, um die Position der Frauen «zwischen Dienst und Amt» aufzubrechen in Richtung «hin zum Amt»? In diesem Zusammenhang ist zu unterscheiden zwischen Maßnahmen innerhalb des geltenden kirchenrechtlichen Rahmens, Vorschlägen, die auf eine Ausdifferenzierung der gegenwärtigen Amtsstruktur zielen, und der Änderung der Zulassungsbedingungen zu den Weiheämtern.

##### *1. Maßnahmen im Rahmen des geltenden kirchlichen Rechtes*

Zu Beginn die Möglichkeiten auf der Basis der gegenwärtigen Amtstheologie und des geltenden kirchlichen Rechtes:

Hier kann nicht oft genug darauf aufmerksam gemacht werden, diesen rechtlichen Rahmen und damit sämtliche den Frauen offenstehende kirchliche Ämter auch tatsächlich auszuschöpfen! Hier sind natürlich die Frauen selbst aufgefordert, den erforderlichen Mut und die Bereitschaft mitzubringen, sich den mit den verschiedenen Ämtern verbundenen Aufgaben und Herausforderungen auch tatsächlich zu stellen. Vor allem aber sind die Männer in der Kirche, insbesondere die Bischöfe und die Kirchenleitungen, die Zielgruppe dieses Appells – der Papst und die römische Kurie nicht ausgenommen. Hand in Hand damit muss eine verstärkte Beteiligung von Frauen an der kirchlichen Leitungsgewalt sowie ihre Einbindung in Leitungspositionen stattfinden<sup>28</sup>. Nicht schöne Bekenntnisse und offizielle Papiere werden Frauen den Zugang zu den kirchlichen Ämtern erleichtern, sondern einzig und allein gezielte Maßnahmen<sup>29</sup>. An konkreten Vorschlägen mangelt es nicht: «Auf diözesaner und weltkirchlicher Ebene böte sich eine verstärkte Einbindung in Entscheidungen über Personalfragen, z. B. bei den Befragungen hinsichtlich

Bischofskandidaten, und die verstärkte Berufung in beratende Gremien des Bischofs oder des Papstes genauso wie die Beiziehung von Frauen als Expertinnen für die Ausarbeitung kirchlicher Dokumente an. Hier wäre auch ein Ansatzpunkt für die Mitwirkung von Frauen an der kirchlichen Gesetzgebung, die noch besonders im Argen liegt. (...) Mit Alibibefragungen und der verstärkten Einbeziehung von Frauen in Kommissionen und Arbeitsgruppen, deren mühsam erstellte Papiere in Schreibtischschubladen verstauben, wird höchstens Frustration verstärkt. (...) Partikularrechtlich wäre es schließlich jederzeit möglich, die Einbindung von Frauen in Entscheidungsprozesse den Bedürfnissen der einzelnen Diözese angemessen zu institutionalisieren, u. U. auch durch Quotenregelungen für bestimmte Diözesangremien.»<sup>30</sup>

Während die Forderung nach Frauenquoten unter Männern wie Frauen durchaus umstritten ist, bleibt als eine wichtige Möglichkeit die gezielte Förderung von Frauen durch entsprechende Förderpläne im Bereich der Personalplanung, eine Maßnahme, die es bislang so gut wie nicht gibt<sup>31</sup>. Wichtig und notwendig wären in diesem Zusammenhang bzw. noch davor statistische Erhebungen in den einzelnen Diözesen, wie viele Frauen in den verschiedenen kirchlichen Ämtern und Diensten vertreten sind.

Dies alles ist auf der Basis des geltenden Kirchenrechtes ohne eine grundlegende Veränderung der Amtstheologie möglich. Nötig ist unabhängig davon eine gezielte und kontinuierliche Bewusstseinsbildung bzw. -veränderung bzw. die Korrektur des traditionellen Frauenbildes, das Seelsorgerinnen auf bestimmte Aufgaben und Rollen festlegt. Hier muss vor allem der alte Dualismus in den Köpfen überwunden und geschlechtsstereotype Schemata durchbrochen werden<sup>32</sup>.

## *2. Überlegungen zur Ausgestaltung und Ausdifferenzierung der Ämter*

Weiter wird reflektiert, inwiefern die sakramentale Ausgestaltung und Ausdifferenzierung der bestehenden Ämter den Frauen in der Kirche förderlich sein könnte.

Eine Reihe von Vorschlägen kreisen um eine differenzierte Übertragung sakramentaler Vollmacht an Laien und damit auch an Frauen. Frauen, die mit der Seelsorge an Kranken, Alten und Sterbenden sowie



mit der Aufgabe geistlicher Begleitung betraut sind, könnten dann die Vollmacht zur Spendung der Krankensalbung und des Bußsakramentes erhalten<sup>33</sup>. Dass die Verbindung von Weiheamt und der Vollmacht zur Sakramentspendung nicht zwingend ist, zeigt die im bisherigen Kirchenrecht vorgesehene Möglichkeit, unter bestimmten Voraussetzungen auch Laien die Taufspendung und die Eheassistenten zu übertragen. Andererseits birgt die Entkoppelung von Weihe und Sakrament eine gewisse Gefahr, dass das Prinzip der Sakramentalität ausgehöhlt wird<sup>34</sup>.

Andere Vorschläge zielen hin auf eine verstärkte Ausdifferenzierung von Amtsfunktionen. D. Wiederkehr etwa plädiert für einen allen kirchlichen Diensten übergeordneten «elementaren Ordo auf sakramentale Liturgie hin»: «So entfällt die willkürliche Qualifizierung einzelner kirchlicher Beauftragungen als «sakramental», während die anderen als nichtsakramental abqualifiziert werden.»<sup>35</sup> Denkbar wäre ebenso die Schaffung neuer Weiheämter, die nicht einfach mit dem Priesteramt identisch sind<sup>36</sup>. In der Vergangenheit hat die Kirche diese Möglichkeit bzw. die ihr gegebene Vollmacht, das Amt entsprechend den geschichtlichen Erfordernissen zu strukturieren, wahrgenommen, indem sie den Subdiakonat und die vier niederen Weihen eingeführt und später wieder abgeschafft hat. Die Einführung neuer Weiheämter stünde nicht im Widerspruch zur Ämtertheologie des Konzils, insofern sie das Weiheamt nicht vom Priestertum, sondern vom Bischofsamt als der Fülle des Amtes her entfaltet. Von daher wären Ämter denkbar, die in differenzierter Weise am Weiheamt Anteil haben, ohne deswegen priesterliche Ämter zu sein. So entwirft Hedwig Meyer-Wilmes die Vision eines «Koinonates»<sup>37</sup>, das nicht ausschließlich, aber in bevorzugter Weise von Frauen wahrgenommen werden sollte. Dieses Weiheamt sollte seinen Sitz nicht unmittelbar in der Gemeinde haben, sondern kirchliches Engagement in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen, insbesondere in der Sozial-, Kultur-, Akademie- und Medienarbeit repräsentieren. Andere erachten die Schaffung neuer, als Weiheämter konzipierter Caritasämter für Männer wie für Frauen für hilfreich und sinnvoll<sup>38</sup>. Dadurch könnte nicht nur die gegenwärtig zu beobachtende Entkoppelung von Weiheamt und sozial-karitativer Tätigkeit aufgebrochen, sondern zugleich die Caritasarbeit, die ja insbesondere Frauen leisten, in ihrer Bedeutung unterstrichen werden.

Dies alles sind theologische Anstöße, deren Konkretion gegenwärtig in weiter Ferne liegt. So zukunftsverheißend sie im Einzelnen erscheinen mögen, so bleibt doch die Frage, ob sie nicht – entgegen ihrer eigentlichen Intention – die Schaffung von «Ämtern zweiter Klasse» bzw. von spezifischen «Frauenämtern» zur Folge haben und in dieser Hinsicht geradezu kontraproduktiv wirken.

### 3. *Und die Zulassung zum Weiheamt? – Die Änderung der Zugangsbedingungen zum Weiheamt*

Auch wenn Frauen de facto in allen kirchlichen Ämtern angemessen vertreten wären, wenn ihnen ein Mehr an sakramentaler Vollmacht übertragen und das Weiheamt ausdifferenziert würde – die Frage nach einer Änderung der Zulassungsbedingungen zu den Weiheämtern wäre dadurch nicht aus der Welt. Denn solange die Jurisdiktions- und Leitungsgewalt in der Kirche an die Weihe geknüpft ist, hat der Ausschluss von den betreffenden Ämtern zwangsläufig den Ausschluss von Leitungs- und Entscheidungsbefugnissen zur Folge<sup>39</sup>.

Allerdings gelten Diakonat und Priestertum in der derzeitigen Situation auch unter Frauen nicht einhellig als anzustrebende Ämter. Beide sollen an dieser Stelle nicht einfach unter dem Stichwort «Weiheamt» subsumiert werden, sondern getrennt thematisiert werden, zumal die Position des römischen Lehramtes zu beiden Fragen nicht identisch ist<sup>40</sup>. Auf eine getrennte Behandlung legen auch die Verfechterinnen eines eigenständigen Frauendiakonates großen Wert<sup>41</sup>. Eine mögliche Zulassung von Frauen nur und ausschließlich zum Diakonat wird allerdings ausgesprochen kontrovers beurteilt: Während die Befürworterinnen darauf abheben, dass gerade das Charisma des Dienens den Frauen in besonderer Weise entspreche und dass durch den Diakonat die vielfältigen diakonischen Tätigkeiten von Frauen aufgewertet würden, ist andererseits zu befürchten, dass Frauen gerade dadurch auf ihre Rolle als «dienendes Wesen» bzw. auf die damit verbundenen spezifischen Aufgaben zurückgedrängt werden<sup>42</sup>.

Auch das Votum für die Zulassung zum Priesteramt *in seiner jetzigen Gestalt* fällt nicht bzw. nicht mehr eindeutig aus. Während diese

Zulassung für die einen zum Schibboleth schlechthin für die Überwindung der Frauendiskriminierung in der Kirche geworden ist<sup>43</sup>, lehnen andere die Integration in die gegebene, von ihnen als patriarchal qualifizierte Amtsstruktur ab<sup>44</sup> oder sehen in ihrer bloßen Übernahme zumindest die Gefahr, den Klerikalismus in der Kirche nur noch zu verfestigen.<sup>45</sup> Dabei ist freilich genau zu unterscheiden, ob die Warnung vor der Integration in die gegenwärtige Amtsstruktur der echten Sorge um eine drohende Klerikalisierung der Kirche entspringt, oder ob sie – insbesondere von männlichen Amtsträgern – als willkommenes Alibi in Anspruch genommen wird, um den Frauen die Lust am Weiheamt auszureden. Die Argumentation ist von daher äußerst ambivalent; leicht wird hier aus der Not eine Tugend gemacht.

Letztlich spiegelt die kontroverse Diskussion weniger den Zwiespalt unter den Frauen in der Kirche als vielmehr die zwiespältige Situation wider, in der sich gegenwärtig das Weiheamt befindet: Einerseits erstrebenswert, wird es zugleich als höchst reformbedürftig eingeschätzt – oder genauer: nur als reformiertes und neu strukturiertes Amt erscheint es erstrebenswert<sup>46</sup>. Gerade Frauen fordern angesichts der gegenwärtigen Kirchen- und Ämterkrise eine grundlegende Umgestaltung des Weiheamtes, eine schöpferische Transformation, die sich von einem hierarchisch-sazerdotalen Verständnis des Amtes als einer «Totalrolle in einer Hand»<sup>47</sup> verabschiedet, eine kommunikative und partnerschaftlich vollzogene «geteilte Seelsorge»<sup>48</sup> und neue Leitungsformen<sup>49</sup> anvisiert – und die nicht zuletzt den Dienstcharakter unterstreicht, der mehr als in der Feier der Eucharistie in der Fußwaschung Jesu versinnbildlicht wird<sup>50</sup>.

### *Die Frage nach der Frauenordination wird zur Frage nach der Reform des Amtes*

Mit den Vorschlägen von Frauen zu einer Reform des Weiheamtes bzw. der Ämter in der Kirche überhaupt mündet die Thematik «Frau und Amt» ein in die gegenwärtig mit Vehemenz geführte Grundsatzdiskussion um das Amt und die Möglichkeiten seiner Neugestaltung. Aus eben diesem Grund ist die Frage nach den kirchlichen Ämtern für Frauen alles andere als nur eine «Frauenfrage». Sie betrifft vielmehr als eine grundlegende ekklesiologische Frage die ganze Kirche: «Sie ist nicht ein «Frauen-

problem», sondern eine Anfrage an das theologische Selbstverständnis der Kirche.»<sup>51</sup> Denn es ist der Theologie insgesamt – und nicht nur den Frauen – aufgegeben, ihr Selbst- und Amtsverständnis zu reflektieren.

Auf diese Weise treten nicht nur «Frauen- und Männertheologie» miteinander ins Gespräch. Zugleich besteht auch die Chance, dass die über weite Strecken hin festgefahren erscheinende Diskussion um die Frauenordination von einer anderen Seite her aufgebrochen wird. Es geht letztlich «nicht mehr um die fein säuberliche Scheidung von Verfechterinnen und Verfechtern, von Gegnerinnen und Gegnern der Frauenordination, sondern um die Verdeutlichung eines Amtsverständnisses in der Vermittlung von Moderne und Tradition».<sup>52</sup> Die amerikanische Theologin Mary E. Hunt begrüßt, dass nun endlich die «richtigen Fragen» gestellt und angegangen werden: «Nun können wir die uns innerhalb der patriarchalischen Parameter vorgegebene, Uneinigkeit stiftende Tagesordnung, die sich ausschließlich mit der Frage beschäftigte, ob Frauen ordiniert werden können oder nicht, und die unbefriedigenden Antworten, die sich aus beiden Optionen ergeben, zugunsten konstruktiver Alternativen, in denen sich die Teilung von Macht andeutet, hinter uns lassen.»<sup>53</sup>

So sehr das Bemühen um «konstruktive Alternativen» zu begrüßen ist, ist es doch eine Illusion zu glauben, dass damit das Problem der Frauenordination aus der Welt geschafft wäre. Denn es ist mehr als fraglich, ob eine Umgestaltung des Weiheamtes im Sinne der zuvor genannten Kriterien ohne den Zugang von Frauen zu diesem Amt überhaupt möglich ist – oder ob es nicht gerade der Zulassung von Frauen bedarf, um es zu reformieren.

### *Die nächsten Schritte*

Es gibt angesichts der gegenwärtigen Situation keinen Königsweg, der unmittelbar und zielgerichtet die Frauen zu den Ämtern in der Kirche führt. Die Alternative kann auch nicht lauten «Frauenordination» oder «kirchliche Ämter». Zwischen beiden Möglichkeiten besteht insofern eine Wechselwirkung, als eine selbstverständliche Repräsentanz von Frauen in den kirchlichen Ämtern auch die Diskussion um das Frauenpriestertum in ein anderes Licht rücken würde. Es gilt darum, «mehrgleisig» zu fahren, die eine Richtung weiter zu verfolgen, ohne die

andere zu lassen und so um eine möglichst differenzierte Beteiligung an den kirchlichen Ämtern zu ringen. Dies bedeutet, eine Engführung auf die Frauenordination zu vermeiden, ohne sie freilich aus dem Blick zu verlieren, eine Vielfalt von Amtsformen anzustreben und die gegenwärtig den Frauen zur Verfügung stehenden kirchlichen Ämter mit ihrem gesamten Potential auszuschöpfen.

Was die zuletzt genannten Punkte betrifft, haben die Frauen in der Kirche zumindest auf dem Papier die volle Unterstützung der Kirchenleitungen und der Bischöfe. Die Deutschen Bischöfe betonten bereits 1981 in ihrem Wort «Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft»: «Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein.» – «Wir werden uns weiterhin dafür einsetzen, dass gesamtkirchlich und für den eigenen Jurisdiktionsbereich Frauen zu allen Diensten zugelassen werden, die theologisch möglich, pastoral sinnvoll, angemessen und notwendig sind.»<sup>54</sup> Daran anknüpfend fordern sie in ihrer Stellungnahme «Der Laie in Kirche und Welt», dass «alle Möglichkeiten ausgeschöpft werden, der Frau im kirchlichen Leben den ihr zukommenden Platz einzuräumen: Das Mitwirken in den Beratungs- und Mitbestimmungsorganen sowie in den pastoralen Diensten könnte auch bereits jetzt mehr vom Erscheinungsbild der Frau geprägt sein.»<sup>55</sup> Die Schweizer Bischofskonferenz räumt in ihrem Votum ein, «dass zwar viele Möglichkeiten der Mitbeteiligung von Frauen wahrgenommen, längst aber nicht alle ausgeschöpft werden»<sup>56</sup>. Die Österreichische Pastoraltagung sprach sich für eine verstärkte Beteiligung von Frauen an den kirchlichen Ämtern aus<sup>57</sup>; dies wurde durch die Delegiertenversammlung zum Dialog für Österreich (1998) bekräftigt<sup>58</sup>. Hatten sich bereits bei der römischen Bischofssynode 1971 eine Reihe von Teilnehmern für eine verstärkte Beteiligung von Frauen an den Entscheidungsprozessen der Kirche ausgesprochen<sup>59</sup>, so wurde diese Forderung auf der Europasynode im Herbst dieses Jahres erneut bekräftigt<sup>60</sup>.

Was bedarf es also noch langen Argumentierens, wenn die Kirchenleitungen bis hin zur obersten Jurisdiktionsgewalt einen solchen Vorschlag unterbreiten? Belassen wir es nicht beim Papier, sondern nehmen wir sie beim Wort!

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Der vorliegende Aufsatz wurde gegenüber dem ursprünglichen Vortrag leicht überarbeitet.
- <sup>2</sup> Der CIC verwendet einen einheitlichen Amtsbegriff sowohl für das ordinierte als auch das durch Beauftragung erteilte Amt. Vgl. zu diesem Sprachgebrauch auch *J. Freitag*, Kirchliche Ämter und Dienste III. Systematisch-theologisch, in: LThK 6 (31997) 92f: «Kirchliche Ämter und Dienste in engerem Sinn sind alle in der (Gemeinschaft der) Ortskirche(n) auf der Grundlage von Taufe und Firmung ausgeübten, kirchenöffentlich anerkannten (ggf. geordneten) Aufgaben oder Tätigkeiten zur Heilssorge und zum Gemeindeaufbau (...), auch solche, zu denen die Hierarchie Laien heranzieht oder beauftragt (...)» – Zur Differenzierung zwischen dogmatischem und kirchenrechtlichem Amtsverständnis s. *S. Lederhilger*, Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt. Kirchenrechtlich-dogmatische Probleme, in: ThPQ 142 (1994) 123–136.
- <sup>3</sup> Zum Priestertum der Frau vgl. *W. Gross* (Hrsg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996; sowie: Projekttag Frauenordination, hrsg. vom Professorenkollegium der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät, Alfter 1997. Zur Frage des Diakonates vgl. *P. Hünemann* (Hrsg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997; sowie *D. Reiningner*, Diakonat der Frau in der einen Kirche, Ostfildern 1999.
- <sup>4</sup> So spricht das Kirchenrecht immer dann von einem «Kirchenamt», wenn ein «Dienst» nicht nur einmal wahrgenommen wird, sondern auf Dauer eingerichtet ist: «Kirchenamt ist jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient» (can. 145 §1). Dass es sich bei Amt und Dienst nicht um Grundverschiedenes handelt, macht auch ein Blick in das neue LThK deutlich, das unter «Dienst» keinen eigenen Artikel aufweist, sondern einfach auf das Stichwort «Amt» verweist (vgl. LThK 3 [31997] 215).
- <sup>5</sup> Manche unterscheiden zwischen *hauptamtlichen* «Ämtern» und *ehren- oder nebenamtlichen* «Diensten» (so *J. Jurina*, Kirchliche Ämter und Dienste. IV. Kirchenrechtlich, in: LThK 6 [31995] 94f). Daneben wird der Ausdruck «Dienst» speziell für die kirchlichen Ämter verwendet, um sie vom Weiheamt abzugrenzen. So umschreiben die einschlägigen Dokumente im deutschsprachigen Raum die Tätigkeit der Gemeinde- und Pastoralreferent(inn)en ausnahmslos als «Dienst». Letztlich haben sich die begrifflichen Differenzierungen jedoch nicht bewährt.
- <sup>6</sup> Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen, i. A. des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz, durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach, Bonn 1993, 104.
- <sup>7</sup> Zur Definition von «Macht» und ihrer Korrelation mit «Amt» vgl. *M. Bühler*, Macht und Ehrenamt, in: *M. Bühler – B. Enzner-Probst – H. Meyer-Wilmes – H. Steichele*, Frauen zwischen Dienst und Amt. Frauenmacht und -ohnmacht in der Kirche, Düsseldorf 1998, 115–165, 134–145.

- 8 Ausführlich befassen sich mit dieser Thematik die beiden Sammelbände: *H. Pissarek-Hudelst* ( Hrsg.), *Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie*, Düsseldorf 1989 – dort die Beiträge von *H. Pissarek-Hudelst* (19–39), *J. Splett* (40–54) und *W. Beinert* (152–176); *Th. Schneider* ( Hrsg.), *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg i. Br. 1989, dort die Beiträge von *Th. Schneider* (11–24), *E. Gössmann* (25–52) und *H. Pissarek-Hudelst* (73–123). Ebenso enthält Heft 6 von *Conc 27* (1991) eine Reihe von Aufsätzen zu dieser Thematik, insbesondere von *A. Carr – E. Schüssler-Fiorenza* (446–449), *R. Radford Ruether* (455–460), *L. M. Maloney* (476–482), *E. Gössmann* (483–488) und *K. Zappone* (506–511).
- 9 Zur soziologischen Analyse vgl. *M. Heimbach-Steins*, *Frauenbild und Frauenrolle. Gesellschaftliche und kirchliche Leitideen im Hintergrund der Diskussion um den Diakonat der Frau*, in: *P. Hünemann* (Hrsg.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?* (s. Anm. 3), 14–32.
- 10 Ein markantes Zeugnis dafür ist das Wort der Deutschen Bischöfe: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, Bonn 1981, v. a. 12–15. Die Überwindung des Geschlechterdualismus wird auch festgehalten in: *Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz – Kirchliche Arbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in den deutschen Diözesen* (Hrsg.), *Frausen-seelsorge und Männerseelsorge eigenständig und partnerschaftlich. Überlegungen für die Zukunft*, Düsseldorf 1987, 8f, 11f.
- 11 *Johannes XXIII.*, Enzyklika «*Pacem in terris*» (1963), in: DH 1129–1154, 1140.
- 12 Eine Ausnahme bilden die Konzilsinterventionen einiger weniger Bischöfe u. a. für den Zugang von Frauen zum Diakonat sowie für eine verstärkte Präsenz in kirchlichen Entscheidungsgremien, die freilich keinen Eingang in die Konzilsdekrete fanden.
- 13 Die ersten Ansätze sind dokumentiert bei *G. Heinzelmann* (Hrsg.), *Wir schweigen nicht länger! Frauen äußern sich zum II. Vatikanischen Konzil*, Zürich 1964; *dies.*, *Die getrennten Schwestern. Frauen nach dem Konzil*, Zürich 1967. Die weitere Entwicklung ist nachgezeichnet bei *W. Beinert* (Hrsg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation*, Regensburg 1987; sowie bei *I. Müller – I. Raming*, *Aufbruch aus männlichen «Gottesordnungen». Reformbestrebungen von Frauen in christlichen Kirchen und Islam*, Weinheim 1998.
- 14 Ausführlich dazu: *K. Breitsching*, *Möglichkeiten der Teilhabe der Frau an der kirchlichen Sendung nach dem CIC 1983*, in: ZKTh 118 (1996) 205–221; *I. Riedel-Spangenberg*, *Frau und kirchliches Amt*, in: LThK 1 (1993) 557–559.
- 15 *H. B. Meyer*, *Liturgischer Leitungsdienst durch Laien*, in: *Heiliger Dienst* 47 (1993) 173–201.
- 16 Die einzige Ausnahme sind die auf Dauer übertragenen Ämter des Lektors und des Akolythen, zu denen nur männliche Laien durch den vorgeschriebenen liturgischen Ritus bestellt werden können (can. 230 §1). Beide werden heute de facto nur noch künftigen Diakonen übertragen. Die Einschränkung erstreckt sich im eigentlichen Sinne jedoch nicht auf die Ämter an sich, sondern auf die an die alten «Niederer Weihen» angelehnte Form der Übertragung durch einen eigenen Ritus.

- 17 Eine Ausnahme stellt in Deutschland die umfangreiche und detaillierte soziologische Studie für die Diözese Rottenburg-Stuttgart dar, die eingehend die berufliche Situation von Frauen im kirchlichen Dienst untersucht: *Ch. Bender u. a.*, *Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion*, Mainz 1996. In diesem Zusammenhang werden ausführlich die allgemeine Situation von Frauen in der Seelsorge (141–154), die der Gemeindeferentinnen (154–197, 287f), der Pastoralreferentinnen (197–231, 286f) sowie der Frauen auf Führungsebenen (232–281, 288f) analysiert. Sämtliche der im Haupttext genannten Schwierigkeiten und Defizite werden hier für die Diözese Rottenburg-Stuttgart belegt. Mit der beruflichen Situation von Theologen und eigens auch von Theologinnen (innerhalb verschiedenster Berufe und Ämter) in Österreich befasst sich das pastoralsoziologische Projekt von *Ch. Friesl*, *Christsein als Beruf. Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren*, Wien 1996. Die Ergebnisse hat der Autor kurz zusammengefasst in dem Beitrag: *Kooperation und Konflikt im pastoralen Dienst*, in: *Diak.* 28 (1997) 185–189. Die Situation von Laientheologinnen in Österreich beleuchten auch *L. Wilk*, *Das (Selbst)verständnis der Frau*, in: *H. Erharter – R. Schwarzenberger* (Hrsg.), *Frau – Partnerin in der Kirche*, 53–66, v.a. 62ff; sowie *K. Hermetschläger*, *Frau, Laiin, Theologin. Die spezifische Lage von Theologinnen in kirchlichen Berufen*, in: *Ch. Friesl* (Hrsg.), *Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren*, Innsbruck–Wien 1996, 161–175.
- 18 Ursprünglich hatte das Kirchenrecht bei dieser Regelung die Situation außerhalb Europas im Blick. Mittlerweile haben in der Schweiz und in den Niederlanden Laientheologen und -theologinnen ausdrücklich die Erlaubnis zur Taufspendung und zur Eheassistenten erhalten. Dokumentiert ist dies bei *L. Karrer*, *Diakone und «Laien» in der Pfarrer-Rolle*, in: *Diak.* 23 (1992) 184–189, sowie bei *U. Ruh*, *Niederlande: Die Bischöfe und ihre Pastoralreferenten*, in: *HerKorr* 53 (1999) 551–553, 551.
- 19 Ausführlich dazu *M. Bühler*, *Frauen, Kirche, Ehrenamt. Entwicklungen und Perspektiven*, Düsseldorf 1995.
- 20 *Ch. Bender u. a.*, *Machen Frauen Kirche?* (s. Anm. 17), 188–190; 221f.
- 21 Vgl. dazu *V. Prüller-Jagenteufel*, *«Der Einbruch der Frau in die Seelsorge». Ein pastorales Berufsfeld für zwei Geschlechter?*, in: *Diak.* 28 (1997) 189–194.
- 22 Für Pastoralreferentinnen gilt dies ebenfalls, allerdings in abgeschwächter Form, da sie öfter in der Kategorialseelsorge tätig und dort nicht mit derselben Unmittelbarkeit wie in der Gemeinde einem Pfarrer zugeordnet sind.
- 23 Im einzelnen belegt ist dies bei *Ch. Bender u. a.*, *Machen Frauen Kirche?* (s. Anm. 17), 232–234, 239–241, 245f, 288f.
- 24 Vgl. dazu *K. Hermetschläger*, *Frau, Laiin, Theologin* (s. Anm. 17), 162.
- 25 Diese Formulierung stammt von *E. Schüssler-Fiorenza*, *Patriarchale Herrschaft spaltet – Feministische Verschiedenheit macht stark: Ethik und Politik der Befreiung*, in: *A. Bertis u. a.* (Hrsg.), *Frauenkirchen*, Mainz–Kampen 1995, 5–29, 7.
- 26 Eine detaillierte Analyse dieser Gründe bei *Ch. Bender u. a.*, *Machen Frauen Kirche?* (s. Anm. 17), 246–281; wichtige Argumente nennt auch *K. Hermetschläger*, *Frau, Laiin, Theologin* (s. Anm. 17), 163–169. *Ch. Friesl*, *Kooperation und Konflikt im pastoralen Dienst* (s. Anm. 17), fasst die Ergebnisse seiner Auswertung zusam-



men in dem Satz: «Frauen stehen dem kirchlichen Beruf weit kritischer gegenüber als Männer. Hintergrund sind verschiedene Formen der Benachteiligung in der beruflichen Praxis (mangelnde Aufstiegsmöglichkeiten, schwierige Vereinbarkeit von Berufs- und Privatleben, wenig eigenständige Verantwortungsbereiche) sowie die strukturellen Probleme der Rolle der Frau in der Kirche» (187f).

- 27 Näheres dazu bei *Ch. Friesl*, Kooperation und Konflikt im pastoralen Dienst (s. Anm. 17), 188; *B. J. Hilberath*, Zum ekklesiologischen Ort der «Laien im pastoralen Dienst», in: *B. Fraling – H. Hoping – J.C. Scannone* (Hrsg.), Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. FS für Peter Hünemann, Freiburg 1994, 363–377; *P. Walter*, Gemeindeleitung und Eucharistiefeier. Zur theologischen Ortsbestimmung des Amtes, ebd. 378–391; *P. Neuner*, Das kirchliche Amt – Identität im Wandel, in: *W. Krieger – A. Schwarz* (Hrsg.), Amt und Dienst. Umbruch als Chance, Würzburg 1996, 9–33, v. a. 27ff.
- 28 Bereits die Würzburger Synode forderte in ihrem Beschluss «Dienste und Ämter», in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, 597–636, 612: «Bei der Aufstellung von Stellenplänen und bei Stellenbesetzungen soll Frauen der Zugang auch zu leitenden Positionen eröffnet werden; dabei sollten die Frauen nicht nur für die Zielgruppe Frauen, sondern in allen Bereichen tätig sein. Vgl. auch die Anregungen von *V. Prüller*, Wir Frauen sind Kirche – Worauf warten wir noch?, Freiburg i. Br. 1992, 178–180.
- 29 Vgl. *P. Hofer*, Anmerkungen zu einem Berufsbild des weiblichen Diakonates, in: ThPQ 144 (1996) 386–389, 387: «Der in kirchlichen Dokumenten beinahe schon bis zum Überdruß strapazierte Wandel der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft erfordert theologisch und praktisch endlich Konsequenzen, soll seine Beschwörung auf die Dauer nicht zynisch wirken.»
- 30 *E. M. Synek*, Die zweite Phöbe. Zur Frage von Frauenämtern in der Katholischen Kirche, in: GuL 1997, 218–232, 228f.
- 31 Die einzige Ausnahme in Deutschland ist bislang der 1998 erstellte Frauenförderplan der Diözese Eisenstadt.
- 32 Wiederum hat bereits die Würzburger Synode diesen Bewusstseinswandel eingeklagt: «In den Gemeinden ist durch Katechese, Predigt, Erwachsenenbildung darauf hinzuarbeiten, dass überholte Vorstellungen und Leitbilder von Wesen und Rolle der Frau abgebaut werden. Durch entsprechende Bewusstseinsbildung sollen Berufungen von Frauen geweckt und soll erreicht werden, dass die Dienste der Frau in allen kirchlichen Bereichen angenommen und mitgetragen werden.» (Beschluss «Ämter und Dienste», in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 612).
- 33 Unterstützt wird dieser Vorschlag seit langem von *B. Gerl-Falkovitz*, Wohin wollen wir gehen?, in: Erbe und Auftrag 66 (1990) 81–95.
- 34 Zu diesem Thema vgl. auch *P. Krämer*, Pastorale Dienste und Ämter. Die Untrennbarkeit der sakramentalen und rechtlichen Dimension, in: Communio 25 (1996) 514–522. Er fordert, dass «laikale Dienste und Ämter so ausgestaltet und fortentwickelt werden, dass Auftrag und Sendung der Laien in der Kirche voll

anerkannt werden, ohne ihre Identität als Laien zu verlieren und in eine unfruchtbare Konkurrenz zum geistlichen Amt zu geraten» (520).

- 35 *D. Wiederkehr*, Wer A sagt, sollte auch B sagen! Mangelnde Handlungslogik in der kirchlichen Ämterfrage, in: *Diak.* 28 (1997) 174–179, 177.
- 36 Vgl. dazu ausführlich *O. Fuchs*, Ämter für eine Kirche der Zukunft. Ein Diskussionsanstoß, Luzern 1993.
- 37 *H. Meyer-Wilmes*, Zum Dienst ermächtigt. Amtsformen zwischen Tradition und Moderne, in: *M. Bühler – B. Enzner-Probst – H. Meyer-Wilmes – H. Steichele*, Frauen zwischen Dienst und Amt. Frauenmacht und -ohnmacht in der Kirche, Düsseldorf 1998, 85–114, 112f; sowie: Von der Mannigfaltigkeit der Ämter in der postmodernen Kirche, in: *Conc* 35 (1999) 336–352, 349f.
- 38 So *E. M. Synek*, Die zweite Phöbe (s. Anm. 30), 230f.
- 39 In diesem Zusammenhang klingt wiederum das zuvor genannte Problem der Verhältnisbestimmung von Weihe- und Laienämtern an, das hier nicht diskutiert werden kann, aber zumindest doch genannt werden soll: Muss die Jurisdiktions- und Leitungsvollmacht notwendigerweise an die Weihe gekoppelt sein, oder sind auch andere Modelle denkbar und theologisch legitim? Vgl. dazu auch die Position von *L. Karrer*, Zum Christ-Sein ermutigen. Welche Dienste bzw. Ämter braucht das Volk Gottes heute?, in: *W. Krieger – A. Schwarz* (Hrsg.), Amt und Dienst. Umbruch als Chance, Würzburg 1996, 92–117, 111: «Ich denke, selbst wenn es in der Kirche *virī probati* gäbe oder die Frauen vollends zu allen kirchlichen Diensten zugelassen würden, wären die Laien noch nicht in eine echte Partizipationsstruktur eingebunden.»
- 40 Während sich das Päpstliche Lehramt gegen das Priestertum der Frau ausgesprochen hat, ließ es die Frage nach dem Diakonat hingegen offen; das Apostolische Schreiben «*Ordinatio sacerdotalis*» (1994) und das nachfolgende Responsum der Glaubenskongregation machen dazu keine Aussage.
- 41 Für eine eigenständige Behandlung des Frauendiakonates plädiert vor allem *D. Reininger* in ihrer umfangreichen Dissertation: Diakonat der Frau in der Einen Kirche, Ostfildern 1999. Dabei versteht sie den Diakonat nicht als eine dem Priestertum untergeordnete, sondern Diakonat und Presbyterat als gleichwertige, dem Bischof zugeordnete Weihestufen mit unterschiedlichen Profil. Die Zulassung von Frauen zum Diakonat, so ihre These, impliziere darum keineswegs ihre Zulassung zum Priestertum.
- 42 Diese Diskussion ist nachgezeichnet bei *D. Reininger*, Diakonat der Frau in der Einen Kirche, 133f und 141, Hinweis auf weitere Literatur in Anmerk. 564 und 565.
- 43 Stellvertretend dafür steht *I. Raming*, Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt – gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?, Köln 1973, sowie: Frauenbewegung und Kirche. Bilanz eines 25jährigen Kampfes für Gleichberechtigung und Befreiung der Frau seit dem 2. Vatikanischen Konzil, Weinheim 1991.
- 44 Die Argumente im einzelnen werden genannt bei *I. Raming*, Frauenbewegung und Kirche, Weinheim 1989, 81–88.
- 45 *H. Meyer-Wilmes*, Von der Mannigfaltigkeit der Ämter in einer postmodernen Kirche, in: *Conc* 35 (1999) 336–352, 346: «Genausowenig wie es ausreicht, die

- «Weiblichkeit Gottes» gegenüber der Dominanz von «männlichen» Gottesbildern einzuklagen, reicht es nicht aus, den Zugang von Frauen zum Priesteramt zu fordern, welches nicht die «Grundamtlichkeit» von Kirche widerspiegelt, beziehungsweise den Blick auf die Vielfältigkeit von Amtsformen verstellt.»
- 46 Vgl. dazu auch *H. Furtwängler-Strub*, Nicht die Zulassung von Frauen zu den Weiheämtern muss begründet werden, sondern ihr Ausschluss, in: *P. Hünemann u. a.* (Hrsg.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?* (s. Anm. 3), 290–292; *H. Häring*, Vollmacht der Frauen – Zukunft der Kirche, in: *Conc 35* (1999) 379–385.
- 47 Ebd. 347.
- 48 Vgl. dazu den Beitrag von *M. E. Hunt*, «Wir Frauen sind Kirche». Römisch-katholische Frauen gestalten Ämter und Theologien, in: *Conc 35* (1999) 367–385.
- 49 Näheres dazu bei *M. A. May*, Wege von Frauen in religiöser Leitung, in: *Conc 35* (1999) 353–364.
- 50 So *L. N. Rhodes*, *Co-Creating. A Feminist Vision of Ministry*, Philadelphia 1987. Demgegenüber will *E. Schüssler-Fiorenza* das Wort «Dienst» vermeiden bzw. nur noch als kritische Kategorie verwenden, weil es die Machtsituation in der Kirche verschleierte. «Darum muss eine feministische Ekklesiologie der Befreiung, wenn sie das Amt der Frauen zu definieren versucht, die Kategorien Dienst und Dienstbereitschaft als etwas, was Frauen machtlos macht, ablehnen» («Der Dienst an den Tischen». Eine kritisch feministisch-theologische Überlegung zum Thema Diakonie, in: *Conc [D] 24/1988*, 306–315, 311).
- 51 *E. Schüssler-Fiorenza*, Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt, in: *W. Gross* (Hrsg.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, München 1996, 32–44, 32.
- 52 *H. Meyer-Wilmes*, Zum Dienst ermächtigt (s. Anm. 37), 105.
- 53 *M. E. Hunt*, «Wir Frauen sind Kirche». Römisch-katholische Frauen gestalten Ämter und Theologien, in: *Conc 35* (1999) 365–378, 365.
- 54 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft* (s. Anm. 10), 19. Die deutschen Bischöfe konnten anknüpfen an die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: *Beschlüsse der Vollversammlung*, Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg i. Br. 1976, 617: «Die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (lässt) es heute unverantwortlich erscheinen (...), sie von theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen.» Vgl. den Gesamtzusammenhang 581–636. Aufgenommen wurden diese Aussagen im jüngsten Sozialwort der Kirchen: «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover–Bonn 1997, 62f, 64f, 79, 81f.
- 55 *Der Laie in Kirche und Welt. Stellungnahme der deutschen Bischöfe zur Bischofs-synode 1987*, in: *HerKorr 40* (1986) 323–331, 328.
- 56 Nachzulesen in: *kathpress 214* (1996) 7.

- <sup>57</sup> Vgl. dazu: *H. Erharder – R. Schwarzenberger* (Hrsg.), *Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauenseelsorge*. Österreichische Pastoraltagung 27.–29. Dezember 1984, Freiburg i. Br. 1985. Mit dem Stichwort «Frauenseelsorge» wollten die Herausgeber «die Frauen ausdrücklich auch als Subjekte der Pastoral, und nicht nur als Objekte einer priesterlichen Seelsorge» verstanden wissen (9).
- <sup>58</sup> Dialog für Österreich. Dokumentation, in: *Kirchenzeitung der Diözese Linz* (29. 10. 1998) 11–22, 21: «Gleichberechtigung und Partnerschaft sind eine Forderung des Evangeliums, jedoch in der kirchlichen Alltagswirklichkeit weitgehend nicht eingelöst. Daher regen die Delegierten an, die Mitarbeit von Frauen in allen kirchlichen Bereichen zu fördern und den Frauenanteil in kirchlichen Gremien, Leitungspositionen und in der theologischen Forschung deutlich anzuheben (...)»
- <sup>59</sup> So beklagte der Generalobere der Weißen Väter, *Th. Von Asten*, die «untergeordnete Rolle, die der Frau bei kirchlichen Beratungs- und Entscheidungsprozessen traditionell zugestanden wird». – «Die Frauen würden der Kirchen einen größeren Dienst leisten, wenn sie in römischen Sekretariaten, Kommissionen und Kongregationen vertreten wären» (*Bischof D. Lamon*, Rhodesien). – «Man muss den Frauen mehr vertrauen; je mehr sie in die allgemeine pastorale Planung integriert werden, desto größere Dienste werden sie leisten» (*P. Arrupe*, Ordensgeneral der Jesuiten). – «Wir dringen darauf, dass die Frauen ihre Verantwortung und Mitbeteiligung am Leben der Gesellschaft und der Kirche haben. Wir schlagen vor, dass diese Frage sachgerecht und gründlich studiert werde, z. B. durch gemischte Kommissionen aus Männern und Frauen, aus Ordensleuten und Laien, die aus den verschiedensten Verhältnissen stammen» (*Kardinal Flahipp*, Winnepeg) – Zitate nach *HerKorr* 25 (1971) 593.
- <sup>60</sup> Vgl. den Artikel «Neue Bereiche der Beteiligung». Bischöfe fordern mehr Verantwortung für Frauen in der Kirche, in: *konradsblatt* 43/99, 5. Demnach erhob die deutschsprachige Arbeitsgruppe die Forderung, die Kirche müssen «neue Bereiche für die Beteiligung der Frauen öffnen». Im Bewusstsein, dass die an das Weiheamt gebundene kirchliche Vollmacht nicht die einzig mögliche sei, votierte die italienische Gruppe dafür, dass der Zugang von Frauen zu den öffentlichen Ämtern in der Kirche «in jeder nur möglichen Weise gefördert» werden solle. Die französischsprachigen Bischöfe sehen nur dann eine echte Chance auf Überwindung der Schwierigkeiten im Verhältnis zwischen der Kirche und den Frauen, wenn die Kirche Maß nehme an den «beschleunigten, gesellschaftlichen Veränderungen, die von Frauen in den vergangenen dreißig Jahren verursacht wurden».

ADRIAN LORETAN

## ABGRENZUNGSFRAGEN ZWISCHEN GEWEIHTEN UND BEAUFTRAGTEN ÄMTERN

Papst Johannes Paul II. fordert im nachsynodalen Apostolischen Schreiben «Christifideles laici. Über die Berufung und Sendung von Laien in der Kirche und Welt»: Die zuständigen Autoritäten mögen dafür Sorge tragen, dass «die Pfarrstrukturen den Situationen mit der großen Flexibilität, die das Kirchenrecht vor allem durch die Förderung der Teilhabe der Laien an der pastoralen Verantwortung gewährt, angepasst werden».<sup>1</sup> In der geistlichen Sendung der Kirche ergänzen sich so der Dienst der Hirten und das Apostolat der Laien. «Wenn es zum Wohl der Kirche nützlich oder notwendig ist, können die Hirten entsprechend den Normen des Universalrechts den Laien bestimmte Aufgaben anvertrauen, die zwar mit ihrem eigenen Hirtenamt verbunden sind, aber den Charakter der Weihe nicht voraussetzen.» Diese Zusammenarbeit ist von der nachkonziliaren Gesetzgebung und besonders vom neuen Codex des kanonischen Rechts geregelt worden.<sup>2</sup> Die «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester» hat eine Zusammenstellung dieser Rechtslage gegeben.<sup>3</sup>

Sie hat dabei die Terminologie der bisherigen lehramtlichen Dokumente fortgesetzt, wenn sie weiter alle Amtsbezeichnungen auch auf Laien anwendet: So werden die Hirten z. B. «aufgerufen, die Dienste (‹ministeria›), Ämter (‹officia›), und Funktionen (‹functiones›) der Laien anzuerkennen und zu fördern».<sup>4</sup> Die Instruktion hält fest: «Seit einiger Zeit ist es üblich geworden, ‹Dienste› nicht nur jene ‹officia› (Ämter) und ‹munera› (Aufgaben) zu nennen, die von den Hirten kraft des Weihesakramentes ausgeübt werden, sondern auch solche, die von Laien kraft des in der Taufe gründenden Priestertums ausgeübt werden.»<sup>5</sup>

Johannes Paul II. hat «die Notwendigkeit unterstrichen, die verschiedenen Bedeutungen zu klären und zu unterscheiden, die der Begriff ‹Dienst› in der theologischen und kanonistischen Sprache angenommen hat». <sup>6</sup> Dieser Aufgabe wollen wir uns im folgenden ersten Teil (1.) widmen.

Zudem soll nach der kanonistischen Abgrenzungslinie zwischen dem Priestertum des Dienstes und dem beauftragten Amt (2.) sowie der Differenzierung zwischen dem Diakonat und dem beauftragten Amt (3.) gefragt werden.

*1. Begriffsgeschichte zu Weihe,  
Amt und Jurisdiktion oder: Warum die theologische  
und die kanonistische Sprache Begriffe anders verwenden*

In der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums finden sich zwei Ekklesiologien<sup>7</sup>. Dies erschwert einen lösungsorientierten Dialog über die Frage der beauftragten Ämter. Die im Folgenden dargestellte Geschichte der Begriffe Weihe, Amt und Jurisdiktion soll zu einem besseren Verständnis beitragen. Das Zweite Vatikanische Konzil knüpft an die Amtstheologie der Alten Kirche an (LG 21), ohne mit der kanonistischen Amtstradition des zweiten Jahrtausends zu brechen («Nota explicativa praevia» = Nep 2).

In der Alten Kirche war eine Ordination ohne Amt ebenso undenkbar wie Jurisdiktionsvollmachten ohne Ordination. Mit der sakramentalen Übertragung eines kirchlichen Amtes war die Einweisung in ein konkretes Amt verbunden, was der Begriff «*relative Ordination*» umschreibt. Der *titulus ordinationis*, d.h. die geistliche Anstalt, für welche die Amtseinweisung stattfand, musste bei der Weihe verkündet werden.<sup>8</sup> Diese Bindung eines Bischofs an seine Ortskirche wurde als ein eheähnliches Verhältnis verstanden. Kanon 6 des Konzils von Chalzedon (451) verbietet die Ordination, wenn damit nicht der Bezug zu einem bestimmten Amt gegeben ist. Die absolute Ordination sei danach ungültig. Dem Ordinieren fehlten die durch einen bestimmten Aufgabenbereich umschriebenen kirchlichen Vollmachten. Die Weihe war aber trotzdem nicht ganz wirkungslos, sofern durch die Ordination wenigstens eine einzige Vollmacht, die Vollmacht zur Feier der Eucharistie, übertragen wurde.

So konnte sich trotz konziliarem Verbot seit dem 4. Jahrhundert bis ins Hochmittelalter die Praxis der *absoluten Ordination* durchsetzen. Diese Entwicklung hin zur absoluten Ordination hatte zwei Folgen: ein Zurückdrängen der ekklesialen Integration, konkret der Mitwirkung und Mitsprache des Volkes bei der Ordination, und eine Individualisierung der Ordination als Weihe der Person.

### *1.1. Trennung von Weihe und Amt*

Folgende Gründe hatten den Prozess der absoluten Ordination und damit der Trennung von Weihe und Amt in der kanonistischen Sprache gefördert<sup>9</sup>:

1. Bei Amtswechsel unterblieb eine neue Ordination. Dies ermöglichte die Vorstellung, dass ein kirchliches Amt auch ohne Handauflegung übertragen wurde. Es förderte auch die Vorstellung der klerikalen Weihe ohne Amt.
2. Ein Ordinierte konnte sein Amt durch Glaubensabfall oder Verstoß gegen die Kirchenordnung verlieren. Konnte ein solcher amtslos Ordinierte außerhalb der Kirche noch gültig die Sakramente spenden? Man musste also zwischen Amt und Person unterscheiden lernen, was nicht ohne Folgen für die Entwicklung des Amtsbegriffes und der Weihesakramentsauffassung blieb.
3. Die Sakralisierung des Amtes setzte unter Verwendung alttestamentlicher Vorbilder beim Clemensbrief (96 n. Chr.) ein. Aber erst um die Mitte des 3. Jahrhunderts z. B. bei Cyprian von Karthago oder bei Tertullian wurde der Unterschied zwischen Ordinierten und Volk, der Unterschied zwischen Klerus und Laien, betont. Die Sakralisierung wurde verstärkt durch die im 2. Jahrhundert einsetzende amtliche Vollmacht der Sündenvergebung.
4. Das Mönchtum war ein Motor der Trennung von Weihe und Amt. So war die Stellung der Ordinierten in den Klöstern des Pachomius und Benedikts gegenüber den Gemeinden wesentlich anders. Der Priester war in geistlichen Dingen nicht der Leiter der Gemeinschaft. Er war Liturge unter der geistlichen Leitung eines Abtes, der gewöhnlich Laie war.

Die Ordination bei gleichzeitiger Verleihung eines Kirchenamtes war den iro-schottischen Mönchen fremd. Denn in der irischen Kirche waren die Äbte als Nicht-Bischöfe verantwortliche Leiter. Sie waren auch Inhaber der kirchlichen Jurisdiktionsvollmacht. Für die rein bischöflichen Weihefunktionen hatten sie sich einen Weihbischof. Zu diesem Zweck ließen sie einem ihrer untergebenen Mönche die Bischofsweihe erteilen. Die iro-schottische Missionsstätigkeit auf dem Festland förderte mit ihrer Idee der «peregrinatio pro Christo» die absolute Ordination.

5. Das Eigenkirchenwesen dominierte in Westeuropa für 400 Jahre die altkirchliche Bistumsordnung. Dem Grundeigentümer wurden alle mit der auf seinem Grundstück erbauten Kirche verbundenen weltlichen und geistlichen Rechte zugewiesen. So blieb dem Bischof die Prüfung und dann die Weihe des vom Grundherrn präsentierten und danach angestellten Priesters. Dadurch wurde die Trennung zwischen Weihe und Amtsübertragung, die von nichtkirchlichen Autoritäten vorgenommen wurde, noch vertieft. Die Folge war eine Zunahme der absoluten Ordination, die auf der Trennung von konsekratorischer Weihe und juristischer Amtsübertragung für Kleriker gründete.

Der von Papst Gregor VII. (1073–1085) erfolgreich geführte Investiturstreit beendete die Amtsübertragung durch nichtkirchliche Autoritäten. Damit kamen Weihe und Amtsübertragung wieder vollständig der kirchlichen Autorität zu. Die absolute Ordination wurde deshalb wieder für nichtig erklärt durch Autoritäten wie Papst Urban II., die Synode von Piacenza (1095), den Theologen Hugo von St. Viktor und den Vater der Kirchenrechtswissenschaft Gratian. Letzterer unterschied zwischen der im «ordo» verliehenen «potestas» und der «executio potestatis».

Dennoch konnte sich die absolute Ordination halten und wurde schließlich im III. Laterankonzil (1179) allgemein anerkannt. Die Ordination der Alten Kirche war damit in zwei Momente zerfallen: die Weihe und die Indienstnahme.

6. Das kirchliche Benefizialwesen verstand das Amt als Versorgung für den Ordinierten und weniger als kirchlichen Dienst. Papst Innozenz III. machte die absolute Ordination davon abhängig, dass der ordinierende Bischof für den Lebensunterhalt des Ordinierten zu sorgen hatte.



- a) Das kirchliche Benefizialwesen verdrängte damit die ursprüngliche Bindung an eine Kirche als Voraussetzung für die Ordination durch die Garantie des klerikalen Lebensunterhaltes.

Diese Entwicklung von der relativen zur absoluten Ordination, die hier nur mit Stichworten skizziert werden konnte, hat den Begriff «ordination» verändert. Es gibt zwei Verständnisse:

Ordination bedeutet wie ursprünglich die Übertragung eines Amtes durch Handauflegung. Diese Sprechweise wird heute eher in der theologischen Sprache verwendet.

Ordination bezeichnet neu aber auch die Handauflegung allein, unabhängig von einer Übertragung eines Amtes. Die ursprüngliche Wortbedeutung von Ordination, die Amtsübertragung, gehört nach dem neuen Ordinationsverständnis nicht mehr zur Ordination. Die Bindung an eine Gemeinde wird sekundär. Die Weihe kann auch ohne gleichzeitige Anstellung wirksam sein. Diese Sprechweise wird heute eher in der kanonistischen Sprache verwendet.

Diese Entwicklung mündet in die Trennung zwischen unverlierbarer sakramentaler Weihe und verlierbarer, rechtlicher, nicht-sakramentaler Sendung (*Iurisdictio*). Letztere wird auch Hirtengewalt oder *potestas regiminis* genannt. Die Trennung von *ordo* (c. 1008) und *officium ecclesiasticum* (c. 145) wird durch die Systematik des CIC 1983 unterstrichen, ebenso die Trennung von *ordo* (c. 1008) und *iurisdictio* (c. 129).

### 1.2. *Trennung von Weihe und Jurisdiktion*

Folgende Gründe hatten den Prozess der absoluten Ordination und damit die Trennung von *ordo* und *iurisdictio* gefördert.<sup>10</sup>

Im ersten Jahrtausend gab es noch keine allgemein anerkannte Lehre, die theoretisch die Unterscheidung zwischen Weihevollmacht und Jurisdiktionsvollmacht reflektiert hätte.<sup>11</sup> Es sind hingegen Elemente einer solchen Lehre nachweisbar. Gegen die Donatisten unterschied Augustinus zwischen dem Sakrament der Weihe und deren Ausübung. Die Ausübung der Vollmacht wurde so praktisch vergleichbar mit der Vollmacht, die mit einem Kirchenamt verbunden ist. Diese augusti-

nische Unterscheidung zwischen Weihevollmacht und deren Ausübung wurde in den folgenden Jahrhunderten theoretisch nicht weiterentwickelt. Faktisch wurde jedoch die *Unterscheidung «inter potestatem officii (regiminis) et potestatem personae (ordinis)»*<sup>12</sup> vorausgesetzt.

Neben der Unterscheidung von Weihe- und Leitungsvollmacht wurde faktisch auch schon im ersten Jahrtausend eine *Trennung von Weihe- und Leitungsvollmacht* von der Kirche praktiziert, wie viele Beispiele zeigen: Archidiakone als Generalvikare, Äbtissinnen einer Gebietsabtei, nichtbischöfliche Papstdelegierte am Ökumenischen Konzil, zur Taufe beauftragte Witwen und Jungfrauen etc.<sup>13</sup> «Eine völlige Gleichsetzung sakramentaler und jurisdiktionaler Gewalt lässt sich schon für die wichtigsten Quellen des Rechts der Alten Kirche nicht feststellen; vielmehr werden deutliche Differenzierungen sichtbar.»<sup>14</sup>

Es sei «historisch bewiesen, dass die Unterscheidung zwischen Weihevollmacht und Jurisdiktionsvollmacht nicht erst mit Beginn des zweiten Jahrtausends getroffen wurde.»<sup>15</sup> Dieses historische Argument wurde mit Nachdruck im Bericht herangezogen, der den Mitgliedern der Vollversammlung der Kodex-Reformkommission 1981 übergeben wurde. Für die Väter der Kommission war gerade dieses Traditionsargument besonders erhellend.<sup>16</sup> Im deutschen Sprachraum hat dieses Argument wenig Beachtung gefunden.

*Im zweiten Jahrtausend* lassen sich diese Beispiele noch ergänzen. Neu war eine seit dem 12. Jahrhundert von Kanonisten und Theologen allgemein anerkannte Doktrin<sup>17</sup>, die der langen Tradition Rechnung trug. So unterschied Gratian zwischen der im «ordo» verliehenen «potestas» und der «executio potestatis». Die Dekretisten und Dekretalisten (1142–1348) differenzierten dann zwischen «potestas ordinis» und «potestas iurisdictionis». Sie griffen damit das Verständnis von Thomas von Aquin auf. Dieser unterschied in seiner Untersuchung über die Gültigkeit der Häretikerakte eine doppelte Vollmacht: Eine sakramentale und eine jurisdiktionale.<sup>18</sup>

*Die sakramentale Vollmacht* wird durch Weihe übertragen und ist «secundum suam essentiam» für den Geweihten unverlierbar, auch wenn er durch Schisma oder Häresie von der Kirche getrennt ist.

*Die jurisdiktionale Vollmacht* dagegen wird durch einfache Einbindung des Menschen (in ein Amt) übertragen. Diese Vollmacht ist verlierbar für einen durch Schisma oder Häresie Getrennten.

Dank einer klaren Doktrin wurde die Trennung von Jurisdiktions- und Weihevollmacht im 2. Jahrtausend noch häufiger feststellbar: z. B. beim Papstwahlgesetz (nach Annahme der Wahl), beim Kardinalat (auch Laien), bei den Äbtissinnen mit Gebietsabtei<sup>19</sup>, bei Predigern der Bettelorden ohne Kirchämter<sup>20</sup>. Die bis dahin nur mit dem Pfarramt verbundene Predigt- und Lossprechungsvollmacht wurde auch Ordenspriestern übertragen. Die Übertragung einzelner kirchlicher Vollmachten wurde damit von der Übertragung eines kirchlichen Amtes losgelöst.

Die bischöfliche Jurisdiktionsvollmacht konnte zum Beispiel von einem Tonsurierten ausgeübt werden, während die Weihevollmacht von einem Weihbischof wahrgenommen wurde. Diese Trennung von Jurisdiktions- und Weihevollmacht wurde von der kirchlichen Autorität als *Abusus* verurteilt.<sup>21</sup> Von dieser Verurteilung eines Missbrauchs aber zu schließen, dass jegliche Trennung von Jurisdiktions- und Weihevollmacht ein *Abusus* sei, wird durch die vielen Beispiele widerlegt, denen auch die kirchliche Autorität zustimmte. So übten und üben bischöfliche Jurisdiktionsvollmacht aus: gewisse Äbte<sup>22</sup>, gewisse Apostolische Vikare, Präfekten<sup>23</sup> und Administratoren<sup>24</sup>. Sie alle haben ein Vorsteheramt von diözesanähnlichen Teilkirchen inne, und jedes von diesen Ämtern hat ordentliche Leitungsvollmacht «unabhängig davon, ob dieser [Vorsteher] die Bischofsweihe besitzt oder nicht».<sup>25</sup> Ebenso verliert ein Diözesanbischof seine Leitungsvollmacht, wenn er von seinem Amt zurücktritt. Er verliert aber nicht seine bischöfliche Weihevollmacht.

*Fazit:* Auf dem Hintergrund der oben beschriebenen historischen Fakten stellt sich nun die Frage, ob die Kirche, die die Trennung von Jurisdiktions- und Weihevollmacht guthieß, sich jahrhundertlang irren konnte.<sup>26</sup> Diese Trennung wurde über mehr als ein Jahrtausend angewandt.<sup>27</sup> Die konstante Tradition einer Trennung von Weihehierarchie und Jurisdiktionshierarchie wurde in den *CIC 1917* aufgenommen und feierlich bekräftigt, indem hier ausdrücklich festgehalten wird, dass es in der Kirche «*ex institutione divina*» eine doppelte Hierarchie gebe: eine Weihehierarchie und eine Jurisdiktionshierarchie.<sup>28</sup> Dabei wird die Weihevollmacht sakramental übertragen, die Jurisdiktionsvollmacht dagegen nicht-sakramental, durch «*missio divina*» beim Papst und durch «*missio canonica*» bei den übrigen Ämtern.<sup>29</sup>

Ordentliche Leitungsgewalt ist jene, die von Rechts wegen mit einem Amt verbunden ist; delegierte Vollmacht ist jene, die der Person selbst nicht mittels eines Amtes übertragen wird.<sup>30</sup>

Hat das *Zweite Vatikanische Konzil* die über mehr als ein Jahrtausend nachweisbare kirchenrechtliche Tradition der Trennung von Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht überwunden? Hat es die Einheit der Leitungsvollmacht allein im Weihesakrament gesehen?<sup>31</sup>

Um auf diese Fragen eine Antwort zu finden, müssten der Konzilstext von LG 21b (Tria munera-Frage) und die mit dem dritten Kapitel der Kirchenkonstitution gleichzeitig zur Schlussabstimmung mitgeteilten «Nota explicativa praevia» (= Nep) untersucht werden.

Es müssten die postkonziliare Diskussion auch außerhalb des deutschen Sprachraums, die postkonziliare Gesetzgebung und der CIC 1983 befragt werden. Aus Platzgründen verweise ich hier auf Studien, die diese Arbeit geleistet haben.<sup>32</sup>

Die Bischofsweihe, in der die drei Ämter unmittelbar von Christus verliehen werden (LG 21), gliedert in das Bischofskollegium ein, wobei als gleichfalls konstitutives Element die Aufnahme in die «hierarchische Gemeinschaft» hinzukommt (LG 22). «Durch die sakramentale Verankerung der Mitgliedschaft im Bischofskollegium in der Bischofsweihe, in der die drei Ämter [des Lehrens Heiligens und Leitens] unmittelbar von Christus verliehen werden, sah die Minorität der Bischöfe den Grundsatz einer maximalistischen Auffassung des Primats in Frage gestellt, dass der päpstliche Jurisdiktionsprimat die Quelle der bischöflichen Jurisdiktion sei. Als Kompromiss wurde die Unterscheidung von «Amt» (munus) und «Vollmacht» (potestas) eingeführt; um die mit dem Amt verbundenen Aufgaben ... ausüben zu dürfen, bedarf es eines Rechtsaktes des Papstes, der die Vollmacht zur Ausübung zuweist, wie es in der «Erläuternden Vorbemerkung» heißt (DH 4354). Diese Unterscheidung steht in Spannung zur sakramententheologischen Begründung des Bischofsamtes.»<sup>33</sup> Darin wird die Spannung der zwei Ekklesiologien in *Lumen gentium* sichtbar.

Es kann festgehalten werden: Für das Verhältnis von ordo und iurisdictio sind grundsätzlich zwei Positionen denkbar:

- a) Die in der Weihe übertragene potestas wird als *eine einheitliche Größe* verstanden, von der lediglich deren Ausübung (exercitio) in der Kirche unterschieden wird.

- b) Es gibt *zwei getrennte Größen*. Die Weihe (ordo) überträgt eine sakramentale unverlierbare Weihevollmacht. Davon wird eine nicht sakramentale, verlierbare potestas (iurisdictio) unterschieden. Alle Bischöfe empfangen «aus der »plenitudo potestatis« des Papstes ihre Jurisdiktionsgewalt. ... Der Papst ist die Quelle aller Jurisdiktionsgewalt in der Kirche»<sup>34</sup>.

Die tatsächliche theologische Entwicklung geht »in die Richtung der zweiten Position. Die beiden im kirchlichen Amt gegebenen Momente wurden in der Folge nicht nur unterschieden, sondern auch gegenständlich voneinander abgegrenzt: die Weihegewalt wurde auf den sakramental-kultischen Bereich bezogen, die Jurisdiktionsvollmacht auf die äußere Leitung. ... Mit der gegenständlichen Trennung von »Weihe« und »Sendung« ... war überdies möglich geworden, die Jurisdiktionsgewalt nicht auf Geweihte zu beschränken, sondern sie auch auf Nicht-Geweihte zu übertragen.»<sup>35</sup> Diese Sicht ist nicht ohne Auswirkungen auf die Interpretation des beauftragten Amtes geblieben.

»Die Frage nach der Jurisdiktionsfähigkeit von »Laien« beschäftigte die Kanonisten lange und wurde – entgegen der Sicht des Vaticanum II über die »potestas sacra« und in Kontinuität jahrhundertelanger Praxis der Trennung von Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht – positiv beantwortet.»<sup>36</sup> Damit können Personen in beauftragten Ämtern in kanonistischer Sprache ausgedrückt nach Maßgabe des Rechts mitwirken an der Ausübung von Jurisdiktionsvollmacht (Leitungsvollmacht).

Nachdem weder der Amtsbegriff noch die Mitwirkung an der Jurisdiktionsausübung gemäss CIC 1983 exklusiv den geweihten Klerikern vorbehalten sind, gilt es weiter zu fragen, wo dann die Differenz zwischen geweihtem und beauftragtem Amt liegt.

Diese von kirchenrechtlicher Seite gestellte Frage: »Was »kann« der Laie, was »kann« nur der Priester ... zeigt sich [aus dogmatischer Sicht] von daher als außerordentlich problematisch. Lässt man sich auf diesen Fragekomplex ein, so wird gleichsam das [Priester-]Amt entblättert wie eine Rose, von der man Blatt für Blatt wegnimmt, um zum eigentlichen Wesen der Rose zu gelangen, bis am Ende vielleicht noch zwei [drei] Blätter bleiben – im Klartext: die Vollmacht zur Eucharistiefeier und zur sakramentalen Absolution»<sup>37</sup> und zur Spendung der Krankensalbung.

Dieser Problematik bewusst wird die Kanonistik trotzdem diese Fragen stellen müssen, um die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe Amt und Dienst zu klären, die in der theologischen und kanonistischen Sprache vorkommen.<sup>38</sup> Wenn man davon ausgeht, dass die Zulassungsvoraussetzungen zu den Weihen in den nächsten Jahren nicht wesentlich verändert werden<sup>39</sup>, bleibt die Abgrenzungsfrage zwischen geweihten und beauftragten Ämtern ein Thema für die Zukunft in der kanonistischen Wissenschaft.

## *2. Priesteramt und beauftragtes Amt*

Wenn in der Taufe Anteil gegeben wird am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi (AA 2–3), kann die Wirkung der Weihe nicht in der Übertragung des Heiligungs-, Verkündigungs-, und Hirtendienstes als solchem bestehen. «Was ist nun die spezifische Aufgabe des Priesters in der Gemeinde, wenn das ganze Gottesvolk Träger kirchlichen Handelns ist?»<sup>40</sup>

Die Funktion des Priestertums des Dienstes<sup>41</sup>, das nicht aus dem gemeinsamen Priestertum ableitbar ist, besteht im Dienst am gemeinsamen Priestertum. «Denn die Amtsträger ... stehen im Dienste ihrer Brüder [und Schwestern], damit alle, die zum Volk Gottes gehören ... in freier und geordneter Weise ... zum Heile gelangen» (LG 18). Die Aufgabe der geweihten Amtsträger ist ausgerichtet auf das Wohl der ganzen Kirche, auf das Heil der Seelen (vgl. c. 1752). Es geht um die Auferbauung des priesterlichen Gottesvolkes in Wort und Sakrament. «Der Dienst des Priesters ist ganz für die Kirche da.»<sup>42</sup>

Augustinus hat diese Pro-Existenz des Amtes so ausgedrückt. «Für Euch bin ich Bischof, mit Euch bin ich Christ» (LG 32). «Für sich gesehen ... ist jeder nur Christ und kann gar nichts Höheres sein. ... *Pro vobis*, d. h. in der Relation auf die anderen hin, allerdings in einer unumstößlichen und ihn in seinem ganzen Sein tangierenden Relation, ist er Träger des Amtes. ... So zeigt sich, wie die strenge Identität des Christseins, das, was wir das allgemeine Priestertum nennen, und die strenge Realität des Amtes gleichzeitig bestehen.»<sup>43</sup> Der Sinn der Ordination leitet sich «nicht davon ab, dass sie etwas gibt, was sonst in der Kirche nicht gegeben wäre. Ihr Sinn ist viel-

mehr, den der Kirche als ganzer gegebenen Auftrag als Sendung der Kirche zu vollziehen.»<sup>44</sup>

Damit folgen die Amtsträger ihrem Herrn nach: Denn Jesus Christus, der Kyrios aller, ist der Diakonos aller. Er führte die Gottesherrschaft nicht mit imperialem Machtgehabe und prunkvoller Selbstinszenierung herbei. Denn «der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen» (Mk 10,45). Diese Pro-Existenz Jesu findet Nachfolgerinnen und Nachfolger. «Christliche Existenz ist Anteilnahme an der Diakonia, die Gott selbst in Christus den Menschen geleistet hat.»<sup>45</sup> Darüber hinaus kennt die Kirche schon seit den Anfängen ein eigenes Amt, nämlich den Diakon, der zusammen mit den Episkopen und Presbytern in der Vollmacht Christi für die Kirche tätig ist.

«Wenn daher die Ausübung des *munus docendi, sanctificandi et regendi* durch den geweihten Amtsträger das Wesen des pastoralen Dienstes ausmacht, können die verschiedenen Funktionen der geistlichen Amtsträger, die eine untrennbare Einheit bilden, nicht getrennt voneinander verstanden werden.»<sup>46</sup> Dennoch können «bei einigen dieser Funktionen ... bis zu einem gewissen Grad auch nicht mit dem Weihesakrament ausgestattete Gläubige mit den Hirten zusammenwirken, wenn sie zur Ausübung dieser Mitarbeit von der rechtmäßigen Autorität und in der vorgesehenen Weise berufen sind. ... Die Erfüllung einer solchen Aufgabe macht den Laien aber nicht zum Hirten.»<sup>47</sup>

Das Konzil hat diese Differenz zwischen amtlichem und gemeinsamem Priestertum als Modalität wie folgt beschrieben: «*suo peculiari modo*» (LG 10), «*variis modiis*» (LG 62, AA2), «*suo modo*» (LG 31, AA 29) etc. Damit wurde bewusst keine Konkurrenz formuliert.

In der Angewiesenheit des Volkes Gottes auf das Hören des Wortes, das Feiern der Sakramente, worin ihm sein Herr selber entgegentritt, liegt der Grund dafür, dass die Kirche wesentlich angewiesen ist auf einen Dienst der Vermittlung. Während der Bischof dem Bistum gegenüber Christus als Grund und Maßstab der Kirche repräsentiert, stellt der Priester, durch Weihe und Sendung bevollmächtigt, dieses christologische Gegenüber für die Gemeinde dar. Ohne den bischöflichen bzw. priesterlichen Vorsteher kann eine Gemeinschaft (Diözese

oder Pfarrei) von Gläubigen nicht im vollen Sinn Gemeinde Jesu Christi sein.

«Wenn nämlich in der Gemeinde kein Priester vorhanden ist, dann fehlt der Dienst und die sakramentale Funktion Christi, des Hauptes und Hirten, was für das Leben der kirchlichen Gemeinschaft unabdingbar ist. Das Priestertum des Dienstes ist deshalb absolut unersetzbar.»<sup>48</sup>

### *3. Diakonenamt und beauftragtes Amt*

Es ist klar, dass der Diakon nicht alle Sakramente gültig spenden kann, die zur pfarrlichen Seelsorge gehören. «Der Gesetzgeber ... scheint hervorzuheben, dass der Diakon nicht einmal die notwendige sakramentale Grundlage für die Erhaltung der den pfarrlichen Funktionen entsprechenden Leitungsgewalt und Lehrgewalt hat.»<sup>49</sup>

Nach c. 517 §2, auf den sich der Begriff «Gemeindeleiter» nicht stützen kann<sup>50</sup>, können Nichtpriester nach Maßgabe des Rechts mit bestimmten Aufgaben der priesterlichen Hirtensorge betraut werden, aber nicht mit der vollen Gemeindeleitung, da diese die Priesterweihe voraussetzt (cc. 521 §1, 150, 129). Deshalb ist für jede Gemeinde, die keinen eigenen Pfarrer gemäß c. 517 §2 hat, ein Priester zu bestimmen, «der mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Hirtensorge leitet» (c. 517 §2)<sup>51</sup>. Die Übernahme von Aufgaben des priesterlichen Leitungsamtes durch Männer und Frauen ohne priesterliche sakramentale Ordination macht diese nicht zu Hirten<sup>52</sup>. D. h. auch Diakone werden gemäss c. 517 §2 nicht zu Hirten.<sup>53</sup>

Nicht mit dem Weihesakrament ausgestattete Gläubige gelten als «außerordentliche Beauftragte»<sup>54</sup>, die «vertretungsweise» und durch «zeitlich begrenzte Beauftragung» bei einigen Hirtenaufgaben der Priester mitwirken. Damit ist in der Sprache der Kanonistik am deutlichsten der Unterschied zum Diakon signalisiert, der gewisse Aufgaben des Priesters auch als ordentlicher Spender übernimmt z. B. Taufe, Eheassistentz, Beerdigung.

Beauftragte Amtsträgerinnen und Amtsträger übernehmen dagegen die Spendung bzw. Assistenz von Sakramenten oder Sakramentalien nur *modo extraordinario*. Beispiele solcher außerordentlichen Beauf-



tragungen gemäß Instruktion sind: die Predigt (c. 766), kurze Einführungen oder Zeugnisse, weil keine Homilie möglich ist (c. 767), Bezugsperson in Pfarreien ohne Pfarrer, wobei neu in c. 517 §2 eine Präferenz für den Diakon gesehen wird, Kommunionsspendung, Trauassistentz, Taufspendung, Leitung liturgischer Begräbnisfeiern etc.<sup>55</sup>

Wenn auch der außerordentlich beauftragte Laie viele Tätigkeiten des Diakons vollzieht, so darf man doch den Diakonat nicht als nachträgliche Bündelung von Laiendiensten missverstehen bzw. das Sakrament der Diakonatsweihe als eine sekundäre Legitimation dessen missdeuten. Denn der Diakonat gehört zu den «in höchstem Maß lebensnotwendigen Ämtern» (LG 29), wie sich das Konzil ausdrückt, und bildet einen Bestandteil des von Gott der Kirche eingestifteten Weihesakraments (c. 1009).

Die Sendung der Diakone steht zwischen den Priestern und den Laienämtern. Die Diakone haben als Kleriker Leitungsvollmacht (cc. 129 §1, 274). Die Laienämter können nur an der Ausübung von Leitungsvollmacht mitwirken (129 §2). «Es gibt [aber fast] keine Handlungen, die nur von einem geweihten Diakon, nicht aber von einem genügend beauftragten Laien gültig vorgenommen werden können.»<sup>56</sup>

### 3.1. *Leitungsdienst*

- *Im Bereich der Legislativgewalt* verlangt Leitungsvollmacht auf Bistumsebene die Bischofsweihe (c. 406, CD 26), zumindest aber die Priesterweihe. Darum bestimmt der Kodex, dass Generalvikare und Bischofsvikare (c. 478) Priester sein müssen. Beide stehen nämlich dem Bischof «bei der Leitung der ganzen Diözese» zur Seite (cc. 475 §1; 476).
- *Im Bereich der Judikativgewalt* haben Diakone größeren Umfang an Leitungsvollmacht als Laienämter. Diakone können als Diözesanrichter auch Einzelrichter werden und haben damit den gleichen Vorzug wie die Priester (cc. 1421 §1, 1425 §4) im Vergleich zu den Laien (c. 1421 §2).
- *Im Bereich der Exekutivgewalt* sind Priester und Diakone hinsichtlich der Möglichkeit der Erteilung von Dispensen gleichgestellt (vgl. cc. 89, 1079 §2), auch wenn Priester als Beichtväter noch weitergehende Dispensbefugnisse haben (c. 1079 §3). Hinsichtlich der delegier-

ten Befugnis zur Eheschließungsassistenten sind Priester und Diakone gleichgestellt und haben den Vorzug vor den Laien (cc. IIII–IIII2).

Die Vollmachten und Befugnisse eines Pfarrers – und nicht nur seine spezifisch priesterlich liturgischen Funktionen – sind in c. 517 §2 einem Priester vorbehalten. Die nichtpriesterlichen Personen, auch der Diakon, besitzen nicht die notwendige sakramentale Grundlage für die Leitung einer Pfarrei. Auch der Diakon ist wie die Laienämter nur an der Ausübung von Hirtensorge beteiligt. Er ist also kein Hirte. Dennoch «soll die Präferenz nicht übersehen werden, die derselbe Kanon für den Diakon festlegt».<sup>57</sup>

Auch der Diakon ist gemäß c. 517 §2 ausschließlich an der Ausübung von Hirtensorge in einer Pfarrei beteiligt. Diese geltende Rechtslage überrascht zunächst, wenn man einen Blick auf den Konzilstext und die nachkonziliare Gesetzgebung wirft. Der Konzilstext spricht von der «Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs» durch einen Diakon (AG 16) (*vel nomine parochi et episcopi dissitas communitates christianas moderantes*). Im Kontext dieser Konzilsstelle wird deutlich, dass diese Leitung bisher von Katechisten wahrgenommen wurde. Es handelt sich deshalb nicht um die Leitung einer Pfarrei, sondern um die Leitung von Gemeinschaften (*communitates*). Diese Möglichkeit der rechtmäßigen Leitung (*legitime regere*) von Gemeinschaften durch einen Diakon findet auch Eingang in die Nachkonziliare Gesetzgebung im *Motuproprio* «*Sacrum diaconatus ordinem*»<sup>58</sup>, Nr. 22: «Gemäß der erwähnten Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils kommt es dem Diakon zu, insofern der Ortsordinarius ihm diese Ausübung übertragen hat: ... im Namen des Pfarrers und des Bischofs entferntliegende Christengemeinden rechtmäßig zu leiten.»<sup>59</sup> Die deutsche Übersetzung des Begriffs «*dissitas communitates*» mit «abgelegene Gemeinden» löste bei den Diakonen die Hoffnung aus, dass damit die Pfarreileitung gemeint sei. Von dieser Interpretation will c. 517 §2 nichts wissen. Im Quellenband zum CIC 1983<sup>60</sup> wird bei c. 517 §2 weder AG 16 noch das *Motuproprio* «*Sacrum diaconatus ordinem*» angegeben. Dadurch wird deutlich, dass es in c. 517 §2 um die Leitung einer Pfarrei («*paroeciae*») geht und nicht um die Leitung abgelegener christli-

cher Gemeinschaften. Demnach kann gemäß Kodex ein Diakon auch nicht mit den «Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers» beauftragt werden.

### *3.2. Heiligungs- und Verkündigungsdienst*

Ähnliche formalrechtliche Unterscheidungen zwischen Laienämtern und Diakonen finden sich auch im Heiligungs- und Verkündigungsdienst, worauf bei der Darstellung der Instruktion eingegangen wurde<sup>61</sup>.

Diakone sind ordentliche Spender der Taufe (c. 861 §1), der Kommunion (c.910 §1, vgl. LG 29) und der Sakramentalien (z. B. Begräbnisse, c. 1168). Beauftragte Amtsträger dagegen können diese Aufgaben nur bei Fehlen eines ordentlichen Spenders (Bischof, Priester, Diakon) übernehmen. Diakone können das Allerheiligste aussetzen und den eucharistischen Segen erteilen (c. 943). Die Homilie in der Eucharistie ist den Priestern und den Diakonen vorbehalten (c.767).

Die Diakone werden also auch dafür ordiniert, dass sie mit Priestern und Bischöfen in diesem Bereich mitwirken.

### *3.3. Das Kirchenamt der Diakonin*

Die Diakoninnen sind im Osten ab dem 3. bis zum 10. Jahrhundert, im Westen ab dem 6. bis ins 13. Jahrhundert bezeugt. Ihr Stand ist nur schwerlich mit dem Amt des Diakons vergleichbar. Statt von Ordination wird bei der Diakonin meist von Einsegnung gesprochen; «wo doch eine Ordination unter Handauflegung (so aber auch beim Subdiakon und Lektor) erfolgt, ist diese in vielfältiger Weise von der des männlichen Diakons unterschieden».<sup>62</sup> Obwohl von Theologen und Kanonisten bekämpft «lebt das Institut der Diakonissen in den Klöstern ... fort. Wenn die Verkündigung des Evangeliums und die Homilie Diakonen vorbehalten ist, die Äbtissin bzw. Priorin oder sonst eine der Schwestern aber in der dritten Nokturn das Evangelium und die Homilie vorzutragen hat, so muss sie mit den Kompetenzen und den Insignien des Diakons ausgestattet sein. So bestehen französische Kartäuserinnen darauf, dass ihnen Manipel, Stola und Kreuz überreicht werden, und fechten diesen Streit im 17. Jahrhundert in Rom durch.»<sup>63</sup>

Der sakramententheologische Befund sei «ziemlich eindeutig. Ein dem Diakonenamt innerhalb des dreigliedrigen Ordo entsprechender Diakonat von Frauen hat es in der katholischen Kirche nicht gegeben.»<sup>64</sup> Dem hält Peter Hünermann entgegen: Eine Analyse der Weiheformulare dagegen zeigt, «dass die frühe Kirche nicht primär von *einem* Amt ausgeht. Vielmehr werden die verschiedenen Ämter in der Kirche nach ihren Funktionen differenziert benannt und dargestellt. ... Eine förmliche Theologie von der Einheit des Amtes gibt es in der alten Kirche nicht. Im Mittelalter werden hingegen die verschiedenen Dienste unter dem einen Begriff des Ordo zusammengefasst und dieses eine kirchliche Amt ... vom Bezug auf die Eucharistie her verstanden.»<sup>65</sup>

Für Gerhard Ludwig Müller ist es aber «ekkesiologisch höchst bedeutsam ..., dass sich ein kirchliches Amt von Frauen als besondere Profilierung der diakonischen Sendung der Kirche herausgebildet hat».<sup>66</sup> Diakonissinnen sind ein von Frauen ausgeübtes Kirchenamt, das gelegentlich vor dem Amt der Subdiakone genannt wird und somit an die Spitze der kirchlichen Ämter zu stehen kommt<sup>67</sup>. Die Ämter der Diakonissen, der Subdiakone und niederen Weihen werden teils zum Klerus gerechnet, teils auch nicht, was vom engeren oder weiteren Klerusbegriff abhängt. «Wo auch die *ordines minores* und auch das Diakonissenamt zum Klerus gerechnet werden, geht es ... um den Anspruch auf den Lebensunterhalt, den die hauptamtlich Tätigen von ihrer Ortskirche oder auch von staatlichen Stellen erwarten konnten.»<sup>68</sup>

Wenn Frauen in der Kirche über Jahrhunderte beauftragte Ämter<sup>69</sup> mit Benediktion bzw. besonderer Ordination innehatten, so hat dies Konsequenzen für das Verhältnis zwischen geweihtem und beauftragtem Amt. Über den niederen Weihen und dem Subdiakonat gab es ein Frauenamt, trotz aller Unterschiede<sup>70</sup> zwischen Diakonenamt und Diakonissenamt. «Im Verhältnis der Geschlechter spielen Machtfragen, Probleme der Anerkennung und des öffentlichen Geltens eine entscheidende Rolle. Es ist deshalb nicht zufällig, dass sich die Frage nach der Zuordnung der Geschlechter ... gerade im Blick auf das kirchliche Amt zugespitzt hat.»<sup>71</sup> Es gilt festzuhalten: «Die Kirche hätte hier ... viel mehr Gestaltungskompetenz und Gestaltungsfreiheit, als sie sich in der Regel zugesteht.»<sup>72</sup> Die Kirche wird auch aus ökumenischen Gründen die Gleichstellungsfragen in Zukunft theologisch intensiver zu bearbeiten haben.<sup>73</sup>

#### 4. Zusammenfassung: Geweihtes und beauftragtes Amt

Zusammenfassend kann festgehalten werden:

«Christus ... hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese haben die Aufgabe ihres Dienstamtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben. So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen» (LG 28). Die sakramentale Weihe stiftet eine personale Beziehung zu Christus, kraft der Bevollmächtigung, so dass der Geweihte «in einer configuratio cum Christo in der Person Christi als Haupt der Kirche ... auf die Kirche als Leib Christi hin handeln kann (vgl. PO 2; LG 20). Sie ist die Mitte der Theologie und Spiritualität dieses Amtes, in dem auch seine verschiedenen Aufgaben integriert sind. Diese Aufgaben können darum nicht auf verschiedene nicht-sakramentale Ämter verteilt werden.»<sup>74</sup>

Die jurisdiktionellen Vollmachten eines Diakons müssen von den Vollmachten eines Priesters (Bischofs) klar unterschieden werden, denn der Diakon kann nicht Hirte (*pastor proprius*, c. 517 §2) einer Pfarrei sein. Es «wird aber noch nicht genau gesagt, wie viele der pfarrlichen Vollmachten und Befugnisse der Gesetzgeber theoretisch einem Diakon anvertrauen könnte. Sicher ist aber, dass solche eventuellen Funktionen von einem Diakon nur ersatzweise ausgeübt werden könnten».<sup>75</sup>

Diese Ersatzfunktionen können bei Fehlen von geweihten Amtsträgern auch beauftragte Amtspersonen übernehmen. Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied (PO 10) zwischen den geweihten Diakonen und den beauftragten Amtspersonen. Die kanonistischen Konsequenzen dieses theologischen Unterschiedes wurden oben ausführlich beschrieben.

«Die Veramtlichung von caritativen Diensten der Gemeindewitwen, der Mithilfe bei der Taufe von Frauen und der liturgischen Verrichtungen in einem Konvent gottgeweihter Jungfrauen zeichnet sich seit dem 3. Jahrhundert ab durch die kirchliche Wortschöpfung *diakonissa/diacona*»<sup>76</sup>, die auch zum Klerus gezählt werden.

Laien können von den Hirten für kirchliche Ämter und öffentliche (offizielle) Aufgaben (*«ministeria», «munera publica»*) herangezogen

werden, die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen (vgl. c. 228 §1). Diese Dienste der Laien haben ihre sakramentale Grundlage in Taufe, Firmung und vielfach auch in der Ehe<sup>77</sup>. Dazu kommt eine kirchenamtliche Beauftragung<sup>78</sup>.

Diese öffentlichen Funktionen werden von beauftragten Laien in zwei verschiedenen Funktionen ausgeübt: In einigen Funktionen entsprechen sie ihrer eigenen Sendung, während sie in anderen die ordinierten Amtsträger ersetzen. Solche ersatzweisen Funktionen gehören zur eigentlichen Sendung der geweihten Personen, die im Weihesakrament eine besondere Gnadengabe für die ganze Kirche erhalten haben. Darum soll die Kirche darauf nicht verzichten, solange geweihte Amtsträger vorhanden sind.

Für die Funktionen, die spezifische Laienaufgaben sind, «scheint das Prinzip der Subsidiarität im engsten Sinne des Wortes zu gelten. Für Funktionen hingegen, in denen die Laien die Kleriker ersetzen, gilt eher eine gewisse umgekehrte Subsidiarität.»<sup>79</sup>

1. Laien haben keinen Rechtsanspruch, an priesterlichen Aufgaben mitzuwirken.<sup>80</sup>
2. Sie können – gemäß der Instruktion – nur in Ausnahmefällen zu einer solchen Zusammenarbeit im pastoralen Dienst herangezogen werden.

Abschließend ist festzuhalten: «Mit großer Zufriedenheit können wir feststellen, dass sich die Mitarbeit der Laien am pastoralen Dienst des Klerus in vielen Teilkirchen auf sehr positive Weise darstellt und unter Beachtung der vom Wesen der Sakramente gesetzten Grenzen sowie der Verschiedenheit der Charismen und kirchlichen Funktionen reiche Früchten an Gutem hervorbringt. ... Diese Gläubigen ... werden von der Gnade der Herrn gestärkt.»<sup>81</sup>

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> *Johannes Paul II.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben «Christifideles laici», in: AAS 81 (1989) 393–521, Nr. 26; deutsch: Über die Berufung und Sendung von Laien in der Kirche und Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87), Bonn 1998, 41.
- <sup>2</sup> *Congregatio pro Clericis et aliae*, Instructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem, in: AAS 89 (1997) 852–877, 852; deutsch: Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am priesterlichen Dienst (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), Bonn 1997. Ebenfalls abgedruckt in: *P. Hünemann* (Hrsg.), Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg i. Br. 1998, 152–183, 161. Ich zitiere die Seitenzahlen dieser Veröffentlichung.
- <sup>3</sup> Einen ersten bibliographischen Überblick bietet *J.-H. Tück* in: *P. Hünemann*, Und dennoch..., 184–188.  
Vgl. *A. Loretan*, Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten in der Schweiz. Ein ortskirchliches Amt, in diesem Buch, Abschnitt 2.5.
- <sup>4</sup> Instruktion (s. Anm. 2), 153.
- <sup>5</sup> Ebd. 163.
- <sup>6</sup> Ebd. 162.
- <sup>7</sup> Vgl. *A. Acerbi*, Due ecclesieologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium», Bologna 1975.
- <sup>8</sup> Dieses Prinzip der Anbindung hat sich bis heute indirekt durchgehalten. Jeder Bischof muss für ein bestimmtes Bischofsamt, jeder Kleriker muss für eine bestimmte Teilkirche oder ein anderes mit Inkardinationsrecht ausgestattetes Institut geweiht werden (c. 265), da es trotz absoluter Ordination clerici acephali bzw. vagi nicht geben darf.
- <sup>9</sup> Hier beziehe ich mich vor allem auf eine kirchenrechtliche und eine dogmatische Habilitation:  
– *I. Riedel-Spangenberg*, Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffs «missio canonica» und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache, Paderborn 1991.  
– *G. Bausenhardt*, Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung, Freiburg i.Br. 1999, bes. 237–250.
- <sup>10</sup> Vgl. dazu *A. Loretan*, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin – Pastoralreferent/-referentin, Freiburg/Schweiz <sup>2</sup>1997, 281–338.
- <sup>11</sup> *A. M. Stickler*, De potestatis sacrae natura et origine, in: PerRMCL 71 (1982) 65–91, 67 und 71.
- <sup>12</sup> Ebd., 69 (Hervorhebung von A. L.).
- <sup>13</sup> Vgl. weitere Belege *A. Loretan*, Laien im pastoralen Dienst (s. Anm. 10), 282–284.

- 14 *P. Landau*, Sakramentalität und Jurisdiktion, in: *G. Rau – H.-R. Reuter – Klaus Schlaich* (Hrsg.), *Das Recht der Kirche*, Bd. II, Gütersloh 1995, 58–95, 79.
- 15 *J. B. Beyer*, Die Vollmacht in der Kirche, in: *K. Lüdicke – H. Paarhammer* (Hrsg.), *Recht im Dienste des Menschen*. FS für H. Schwendenwein, Graz 1986, 287–298, 291.
- 16 Vgl. ebd. 296, Anm. II.
- 17 *A. M. Stickler*, De potestatis sacrae natura et origine (s. Anm. II), 73.
- 18 «Respondeo dicendum quod duplex est spiritualis potestas: una quidem sacramentalis; alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur. ... Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus quandiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur... Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret. Unde in schismaticis et haeticis non manet.» Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II–II, q. 39, a. 3.  
Vgl. dazu auch *A. M. Stickler*, der dieses Thomas-Zitat in seiner Argumentation aufführt: De potestatis sacrae natura et origine, 74.
- 19 Vgl. *A. Loretan*, Laien im pastoralen Dienst (s. Anm. 10), 287–289.
- 20 Vgl. *P. Landau*, Sakramentalität und Jurisdiktion (s. Anm. 14), 58–95, 86. Der strenge jurisdiktionelle Pfarrzwang, der vom IV. Laterankonzil bestimmt und von den Dekretalen bestätigt wurde, fand im Laufe des 13. Jahrhunderts starken Widerstand seitens zum Priester geweihter Ordensleute, die sich der Seelsorge widmeten. Die Ordensleute, vor allem die Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner, wollten sich der Seelsorge widmen, nicht nur der Predigt und dem Unterricht, sondern auch der Spendung der Sakramente und der Sakramentalien.
- 21 Vgl. *A. M. Stickler*, De potestatis sacrae natura et origine (s. Anm. II), 79–80.  
Vgl. «Immo multi Episcopi promoti, non ordine sacro insigniti erant sed tonsurati, at plenam in dioecesi iurisdictionem exercuerunt per tempora multa. Qui usus, si abusus dicendi sunt, non tolluntur mutatione doctrinae, sed abusu eliminatio-ne.» *J. B. Beyer*, Iudex laicus vir vel mulier, in: *PerRMCL* 75 (1986) 29–60, 53–54, Anm. 51.
- 22 Territorialabteien – mit Jurisdiktionsvollmacht des Abtes – sind zum Beispiel Maria Einsiedeln und St. Maurice in der Schweiz, Wettingen-Mehrerau in Österreich. Die Nicht-Zugehörigkeit zur Diözese fand ihren begrifflichen Ausdruck in der früheren Bezeichnung dieser teilkirchlichen Organisationsform: «abbatia nullius nempe dioecesis» (c. 319/CIC 1917). Heute nennt man sie «Gebietsabteien» («abbatia territorialis», c. 368/CIC 1983).
- 23 Cc. 368; 371 §1.
- 24 C. 371 §2.
- 25 *H. Müller*, Diözesane und quasidiözesane Teilkirchen, in: *J. Listl* (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 329–335, 333.
- 26 Vgl. *J. B. Beyer*, De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in codice renovato enuntianda, in: *PerRMCL* 71 (1982) 93–145, 106. «In tantis et tot negotiis, uti dicunt theologi, non diu potest errare Ecclesia.» Ebd., 107.



- 27 Vgl. *J. B. Beyer*, «Demandatio» potestatis ordinis. Conamen interpretationis canonis 210, in: *PerRMCL* 48 (1959) 229–266, bes. 231–233. Hier wird die Enzyklika Pius' XII. «Ad Sinarum gentes» zitiert: «Eademque voluntate duplex constituitur sacra potestas, ordinis nempe et iurisdictionis. Ac praeterea ... ad potestatem ordinis qua Ecclesiastica Hierarchia ex Episcopis constat, presbyteris et ministris, acceditur per acceptum sacri ordinis sacramentum; iurisdictionis autem potestas, quae Supremo Pontifici iure ipso divino directe confertur, Episcopis ex eodem provenit iure, at nonnisi per Petri successorem...». Ebd. 231–232.
- 28 «Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione iurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere.» c. 108 §3/CIC 1917.
- 29 «Qui in ecclesiasticam hierarchiam cooptantur, non ex populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione adleguntur; sed in gradibus potestatis ordinis constituuntur sacra ordinatione; in supremo pontificatu, ipsomet iure divino, adimpleta conditione legitimae electionis eiusdemque acceptationis; in reliquis gradibus iurisdictionis, canonica missione.» c. 109/CIC 1917. Vgl. dazu *J. B. Beyer*, De natura potestatis (s. Anm. 26), 105: «Altera non-sacramentalis est, missione divina in electione Summi Pontificis collata, ex eo quod ipse electionem legitimam acceptat; missione canonica transmittitur, vel iure divino imprimis Episcopis, vel aliis iure ecclesiali in officio concesso aut simplici commissione vel delegatione.»
- 30 «Potestas iurisdictionis ordinaria ea est quae ipso iure adnexa est officio; delegata quae commissa est personae.» c. 197 §1/CIC 1917. Vgl. c. 131 §1/CIC 1983.
- 31 Oben wurde gezeigt, dass die Kirchengeschichte eine lange Tradition der Trennung von Weihevollmacht und Jurisdiktionsvollmacht kennt, die im CIC 1917 sogar als «ex divina institutione» (c. 108 § 3) bezeichnet wird. Aber diese Berufung auf die Kirchengeschichte bedeutet für Winfried Aymans, «eben jenes Trennungsdenken in bezug auf die Kirchengewalt zu rechtfertigen, welche das II. Vatikanische Konzil gerade überwunden hat». *Winfried Aymans*, Oberhirtliche Gewalt, in: *AfkathKR* 157 (1988) 3–38, 15, Anm. 36.
- 32 Vgl. dazu *A. Loretan*, Laien im pastoralen Dienst (s. Anm. 10), 290–338. Vgl. *G. Bausenhardt*, Das Amt in der Kirche (s. Anm. 9), 247–250.
- 33 Vgl. *H. Pottmeyer*, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, Freiburg i. Br. 1999, 101–102.
- 34 Ebd., 25.
- 35 *G. Bausenhardt*, Das Amt in der Kirche (s. Anm. 9), 249–250.
- 36 Vgl. ebd. 306–307.
- 37 *G. Greshake* (Hrsg.), Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche, München 1991, 73.
- 38 Instruktion, 162–163.
- 39 Vgl. z. B. *G. L. Müller*, Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weisakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, Einsiedeln 2000.
- 40 *W. Kasper*, Gemeindeaufbau und Gemeindeleitung. Pastorale Perspektiven angesichts des Priestermangels, Rottenburg 1991, 9.

- <sup>41</sup> Dieser Begriff in LG 10 meint nicht allein die Stufe des Presbyterates, sondern den dreigliedrigen sakramentalen Ordo. Dieser wird allerdings nochmals differenziert, wenn der Katechismus in seiner lateinischen Ausgabe mit einer Formulierung Hippolyts unterscheidet zwischen sacerdotium (für Bischöfe und Priester) und ministerium episcopi (für den Diakonat). Katechismus der Katholischen Kirche, Rom 1997, Nr. 875.
- <sup>42</sup> Instruktion (s. Anm. 2), 158.
- <sup>43</sup> *Ratzinger* 1967, zitiert nach *G. Bausenhardt*, Das Amt in der Kirche (s. Anm. 9), 282.
- <sup>44</sup> *W. Kasper*, Das priesterliche Dienstamt. Bemerkungen zu der Bischofssynode 1971, in: *Diakonia* 2 (1991) 222–232, 228.
- <sup>45</sup> *G. L. Müller*, Der sakramentale Diakonat. Geschichtliche Entfaltung – systematische Perspektiven, in: *AfkathKR* 166 (1997) 43–68, 45. Der Aufsatz wurde ergänzt aufgenommen in: *G. L. Müller*, Priestertum und Diakonat (s. Anm. 39), 150–187.
- <sup>46</sup> Instruktion (s. Anm. 2), 159.
- <sup>47</sup> Ebd.
- <sup>48</sup> Ebd., 160.
- <sup>49</sup> *P. Erdö*, Der ständige Diakon. Theologisch-systematische und rechtliche Erwägungen, in: *AfkathKR* 166 (1997) 69–84, 83.
- <sup>50</sup> Instruktion (s. Anm. 2), 181 in Anm. 76.
- <sup>51</sup> Vgl. zu c. 517 §2: *A. Loretan*, 2.4. Strukturen kooperativer Seelsorge im CIC, in: *Pastorassistentin und Pastoralassistent in der Schweiz. Ein ortskirchliches Amt*, in diesem Buch, 78ff.
- <sup>52</sup> Vgl. *Christifideles laici* (s. Anm. 1), Nr. 23.
- <sup>53</sup> Vgl. *H. Hoping*, Gemeindeleitung, Eucharistie und Priesteramt (1), in: *SKZ* 165 (1997) 682–686, 684.
- <sup>54</sup> Instruktion (s. Anm. 2), 163.
- <sup>55</sup> Eine kurze Darstellung findet sich bei: *I. Riedel-Spangenberg*, Kirchenrechtliche Analyse der römischen Instruktion, in: *P. Hünemann* (Hrsg.), *Und dennoch...* (s. Anm. 2), 68–85, 73–79.
- <sup>56</sup> *P. Erdö*, Der ständige Diakon (s. Anm. 49), 77.
- <sup>57</sup> Instruktion (s. Anm. 2), 168.
- <sup>58</sup> Papst *Paul VI.*, *Motuproprio* «*Sacrum diaconatus ordinem*» vom 18. Juni 1967, lateinisch-deutsch in: *NKD* 9, 26–45.
- <sup>59</sup> Ebd., 36–39.
- <sup>60</sup> *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici authentice interpretando, Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989, 146.
- <sup>61</sup> Vgl. *A. Loretan*, Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten in der Schweiz (s. Anm. 3), 83f.
- <sup>62</sup> *E.-M. Faber*, Art. Diakon, Historisch-theologisch, in: *LTThK* 3 (31995) 179–181, 180.
- <sup>63</sup> *P. Hünemann*, Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen, in: *ders.*, (Hrsg.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?*, Ostfildern 1997, 98–128, 99.
- <sup>64</sup> *G. L. Müller*, Der sakramentale Diakonat (s. Anm. 45), 58.

- 65 *P. Hünemann*, Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen (s. Anm. 63), 115.
- 66 *G. L. Müller*, Der sakramentale Diakon (s. Anm. 45), 59.
- 67 Vgl. ebd., 58.
- 68 Vgl. ebd., 56–57.
- 69 Zum Frauendiakonat *P. Hünemann* (Hrsg.), Diakon (s. Anm. 63); *D. Reininger*, Diakon der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999; *C. Peppia*, Die Tochter der Kirche Christi und die frohe Botschaft des Sohnes Gottes. Eine Studie über die aktive Präsenz der Frauen und ihre besonderen Dienste im Frühchristentum und in den Gemeinden der ungeteilten Alten Kirche, Bern 1994 (Dissertation der Berner Theol. Fakultät).
- 70 Zu den zeitbedingten Gründen dieser Unterschiede vgl. *P. Hünemann*, Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen (s. Anm. 63), 109–114.
- 71 Ebd., 101. Ganz anderer Meinung ist *G. L. Müller*, Priestertum und Diakon (s. Anm. 39), 33–40.
- 72 *K. Koch*, Liturgischer Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen, in: *ders.*, Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit, Freiburg i. Br. 1999, 229–253, 251.
- 73 Vgl. *D. Buser – A. Loretan*, Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion, Freiburg/Schweiz 1999.
- 74 *G. L. Müller*, Der sakramentale Diakon (s. Anm. 45), 66.
- 75 *P. Erdö*, Der ständige Diakon (s. Anm. 49), 83.
- 76 *G. L. Müller*, Priestertum und Diakon (s. Anm. 39), 36–37.
- 77 Instruktion (s. Anm. 2), 153.
- 78 *L. Scheffczyk*, Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester, in: *IKZ Communio* 25 (1996) 499–513, 508.
- 79 *P. Erdö*, Der ständige Diakon (s. Anm. 49), 72.
- 80 *S. Lederhilger*, Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt. Kirchenrechtlich-dogmatische Probleme, in: *ThPQ* 142 (1994) 123–136, 129.
- 81 Instruktion (s. Anm. 2), 154–155.



# WOLFGANG W. MÜLLER

## «DIESER BRAUCH KANN BEIBEHALTEN WERDEN»

### THEOLOGISCHE BEMERKUNGEN ZUR GEMEINDE ALS TRÄGERIN DER LITURGIE

«Der rechtmäßig an verschiedenen Orten bestehende und vielfach durch Indulte bestätigte Brauch, die im Graduale angeführten Gesänge zum Einzug, zur Gabenbereitung und zur Kommunion durch andere zu ersetzen, kann nach dem Ermessen der zuständigen territorialen Autorität weiter bestehen, sofern die Gesänge den Teilen der Messe, dem Fest oder der liturgischen Zeit entsprechen. Die Texte dieser Gesänge müssen von der territorialen Autorität approbiert werden.» Bei diesem Brauch, so fährt das päpstliche Dokument weiter fort, soll die Gemeinde der Gläubigen sich möglichst am Gesang des Propriums beteiligen.<sup>1</sup> Betrachtet man die Wiederentdeckung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen in unserem Jahrhundert, so ist auf den kirchenmusikalischen Aspekt gottesdienstlichen Tuns zu verweisen. Im Motuproprio «Tra le sollecitudini» über die Kirchenmusik vom 22. November 1903 fordert Papst Pius X. eine «aktive Teilnahme an den Mysterien und dem öffentlichen und feierlichen Gebet der Kirche.»<sup>2</sup> Die Liturgische Bewegung in unserem Jahrhundert erhob den Begriff der «tätigen Teilnahme» zum Programm. Auf die historische Entwicklung soll hier nicht eingegangen werden. Diese wurde an anderer Stelle ausführlichst dargelegt.<sup>3</sup> An mehreren Stellen der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums wird auf dieses Programm Bezug genommen, so z.B. in SC 14; 21; 27; 30; 48.

Der Kronzeugentext dieses Postulats in Artikel 14 von «Sacrosanctum Concilium» lautet folgendermaßen: «Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige

Stamm, das Eigentumsvolk» (1 Petr 2,9; vgl. 2,4–5), kraft der Taufe Recht und Pflicht besitzt. Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten, ist sie doch die erste und notwendige Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen. Darum ist sie in der ganzen seelsorglichen Arbeit durch gebührende Unterweisung von den Seelsorgern gewissenhaft anzustreben.»

Mit diesen Formulierungen der Konzilskonstitution wird eine Abkehr von jener Entwicklung vollzogen, die in der Karolingerzeit zur Klerikerliturgie geführt hat und der Gemeinde nur eine Zuschauerrolle überließ. Nachkonziliare Dokumente haben diese Sichtweise des Konzils kontinuierlich aufgegriffen. So wurde das Breviergebet der Kleriker zum Tagzeitengebet der ganzen Kirche.<sup>4</sup> Johannes Paul II. verweist sowohl in seinem Schreiben «Christifideles laici»<sup>5</sup> als auch in der «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester» auf das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen.<sup>6</sup> In gleicher Linie sind die Ausführung des Katechismus der Katholischen Kirche zu lesen und zu verstehen.<sup>7</sup> Präzis und prägnant fasst es ein Kurztext zusammen: «Die ganze Kirche ist priesterliches Volk. Dank der Taufe nehmen alle Gläubigen am Priestertum Christi teil. Diese Teilhabe nennt man «gemeinsames Priestertum der Gläubigen»».<sup>8</sup>

Wenn das II. Vatikanum einen Paradigmenwechsel einleitete und nicht mehr den Kleriker als Träger liturgischer Akte bestimmte, sondern das Volk Gottes als Subjekt liturgischer Handlungen sieht, so sollen in diesem Artikel die liturgietheologischen Grundlagen dieser Aussagen bedacht werden. Dies geschieht in fünf Schritten:

1. Die sakramententheologische Begründung der Aussage;
2. Der christologisch–pneumatologische Pol der Liturgie;
3. Der ekklesiale Pol der Liturgie;
4. Der theologische Gehalt des Programms;
5. Die liturgietheologische relecture dieser Konzilsaussage.

### *1. Die sakramententheologische Begründung der Aussage*

Bei aller Schwierigkeit, den theologischen Begriff des Laien eigenständig zu bestimmen und ihn so mit einer negativen Bestimmung vom Kleriker abzugrenzen<sup>9</sup>, hat das Konzil den Laienbegriff positiv besetzt, indem es damit – mit Ausnahme der Kleriker und Ordensleute – alle Christgläubigen bezeichnet, die «durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig» geworden sind.<sup>10</sup> Diese Aussage gilt in gleicher Weise für die Laien wie für die Kleriker und Ordensleute. Das gemeinsame Priestertum aller gründet in den Initiationssakramenten Taufe und Firmung und manifestiert sich in der Feier der Eucharistie aller. Die sakramententheologische Begründung des allgemeinen Priestertums der Laien kann seine Fortführung im Sakrament der Ehe haben. Durch diese wahre Gleichheit aller Gläubigen haben alle gemeinsam Anteil an der Würde des Leibes Christi.<sup>11</sup> Die sakramententheologische Begründung des gemeinsamen Priestertums zeigt die pneumatologische Verfasstheit der Kirche. *Lumen Gentium* spricht deswegen von der Salbung Christi in Verbindung mit der Drei-Ämter-Lehre.<sup>12</sup> Das in den Initiationssakramenten vermittelte *Pneuma* ist, so H. Mühlen, «jene gnadenhafte und lebendigmachende Faszination selbst, in welcher die Christen sich gegenüberstehen».<sup>13</sup> Jede Christin und jeder Christ ist dem anderen «pneumatischer Mittler zu dem uns unanschaulichen Gott» hin.<sup>14</sup>

Pneumatisch gewendet lebt das gemeinsame Priestertum von der Figur des Dritten<sup>15</sup>, insofern unsere menschlichen Bezüge in Geschichte und Kultur, unsere interkommunikative wie relationale Existenz als Matrix unserer Christusbeziehung in trinitätstheologischer Perspektive zu deuten sind.

Somit wurde in kurzen Strichen offenkundig: Das gemeinsame Priestertum aller ist der theologische Grund der Konzilsaussage: «alle Gläubigen möchten zu jener tätigen, vollen und bewussten Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden», die vom Wesen der Liturgie selbst gefordert wird. Die volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist die «erste und zwar notwendige Quelle, aus der die Gläubigen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen».<sup>16</sup> Damit ist das *Novum* durch das II. Vatikanum, die kirchenamtliche Festschreibung

der «*participatio actuosa, plena et conscia*», systematisch eingeholt. Zu diesen Konzilsaussagen schreibt ein Altmeister der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, Benediktinerpater A. A. Häußling: «Das Konzil hat wahrscheinlich mit dem der Liturgiereform mitgegebenen Kriterium der ›Teilnahme‹ und der theologischen Bindung dieses Kriteriums an das Sakrament der Taufe die liturgiegeschichtlich folgenreichste Aussage getroffen.»<sup>17</sup>

Nach diesen allgemeinen Überlegungen zum gemeinsamen Priestertum ist nun in Beziehung dazu der christologisch-pneumatologische wie der ekklesiale Pol der Liturgie zu untersuchen. Eine Liturgie, die dazu befähigt am sakramentalen Handeln des Herrn teilzunehmen, kann nicht (mehr) als zeitenthobener Kult verstanden werden, sondern ist selbst Sakrament des Heilswerkes, das Gott in Christus wirkt. Kirchliches und liturgisches Tun bezieht seine Legitimation aus der systematisch-sakramentalen Objektivierung dieses Christuserignisses. Liturgie meint wesentlich Vergegenwärtigung des Christuserignisses, das niemals nur Kult und Ritual ist; die weiteren liturgischen Reformen des Konzils (Wortcharakter der Verkündigung, Messreform, Muttersprache in der Liturgie etc.) leiten sich konsequenterweise aus diesem Postulat ab.

Die zu feiernde Liturgie gleicht formal betrachtet einer Ellipse, die zwei Brennpunkte besitzt: den christologischen und den pneumatologischen Pol. Diese sollen nun kurz betrachtet werden.

## *2. Der christologisch-pneumatologische Pol der Liturgie*

Wenn liturgisches Handeln symbolisch-sakramentale Feiergestalt der Vergegenwärtigung des Christuserignisses meint, dann muss zunächst auf Jesus Christus als Subjekt und Träger sowohl dieses Ereignisses als auch der Feier dieses Ereignisses verwiesen werden. Der aufgestandene und erhöhte Herr ist das primäre Subjekt christlicher Liturgie. Jesus Christus ist der Träger des göttlichen Heilshandelns, des Dienstes Gottes an den Menschen wie auch Träger der Hinwendung der Menschen zu Gott. Anabase und Katabase, die Grundbewegungen christlicher Liturgie, gründen in der hypostatischen Union des menschengewordenen Logos. Jesus Christus ist «der eine Mittler zwi-



schen Gott und den Menschen» (1 Tim 2,5–6; Hebr 8,6); er ist das primäre Subjekt allen Heilshandelns in der Kirche. Die inkarnatorische Struktur christlichen Glaubens, das Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Christi, machen «Liturgie erst möglich, deren Hauptzelebrant bis zur Wiederkehr in Herrlichkeit der zum Himmel Aufgefahrene und in der Mitte seiner Jünger Seiende ist (Mt 18,20)».<sup>18</sup> Unsere bisherigen Ausführungen blieben unvollständig und einem Christomonismus verhaftet, wenn nicht der heilsgeschichtlichen Rolle des Heiligen Geistes gedacht würde, jener «ersten Gabe für alle, die glauben», desjenigen, der «das Werk des Sohnes auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet» (so das 4. Eucharistische Hochgebet). Der Hl. Geist ist «spiritus communicator» (M. Kunzler) der Gott-Mensch- und der Mensch-Gott-Beziehung. Jesus Christus und der Hl. Geist, jene «beiden Hände des Vaters»<sup>19</sup>, gehören im heilsgeschichtlichen Tun der Kirche komplementär zusammen. Liturgisch formuliert lautet der besprochene Sachverhalt wie folgt: Gott tritt mit der Welt in Beziehung «aus» dem Vater «durch» den Sohn «im» Hl. Geist. Die Geistepiklesen haben deswegen konstitutive Funktion in der christlichen Liturgie. Die Epiklese aktualisiert und vollendet die *communio*, die Einheit Gott-Mensch als auch der Menschen untereinander. Die pneumatologische Grundstruktur christlicher Liturgie führt zur Betrachtung des zweiten Pols, desjenigen des kirchlichen Tuns in der Liturgie.

### 3. *Der ekklesiale Pol der Liturgie*

Die Gemeinde ist als Subjekt und Trägerin der Liturgie zu charakterisieren, nicht zuletzt deshalb, weil der Geist des auferstandenen und erhöhten Herrn in ihr wirkt. Die Kirche als Gemeinde ist das sekundäre Subjekt liturgischen Handelns. Diese Aussage stellt keine Reduktion dar, sondern ist Ausdruck der banalen Tatsache, dass es nie «den» Gottesdienst «der» Kirche gibt! Liturgiefeier ist als Handeln einer Versammlung im Glauben immer ein teilkirchlicher Vorgang, weil er immer nur ein Teil der Gesamtkirche umfassen kann. Weil es sich aber immer auch zugleich um ein kirchliches Geschehen handelt, ist es immer auch ein gesamt kirchliches Handeln. Die christologisch-

pneumatologischen Grundlagen liturgischen Tuns lassen sich in einer eucharistischen Ekklesiologie bündeln, denn, so das II. Vatikanum, die Kirche Jesu Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften anwesend. «Sie sind nämlich an ihrem Ort das von Gott gerufene neue Volk im Heiligen Geist und in großer Fülle (vgl. 1 Thess 1,5). In ihnen werden durch die Verkündigung des Evangeliums Christi die Gläubigen versammelt und wird das Geheimnis des Herrenmahls gefeiert.»<sup>20</sup> Das fundamentale Zeichen der Feier des Glaubens ist die Versammlung der Gemeinde selbst. Es ist die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums, die das ntl. Ekklesia-Logion zitiert.<sup>21</sup> Die Gemeinde ist die Manifestation der Kirche Christi. Der handelnde Christus ist in seiner Kirche und Gemeinde immer gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen.<sup>22</sup> Hierin zeigt sich der Paradigmenwechsel, den das Konzil einleitete. Das Liturgieverständnis setzt nicht (mehr) bei den Amtsträgern an, sondern bei der Kirche als Volk Gottes<sup>23</sup> und als mystischer Leib Christi<sup>24</sup>. Denn jede Feier als Werk Christi, des Priesters und seines Leibes, der die Kirche ist, ist in vorzüglichem Sinn heilige Handlung.<sup>25</sup>

Die Gemeinde als Trägerin der Liturgie muss dabei in einem Spannungsgefüge von Individuum und Gemeinschaft gesehen werden. Meint liturgisches Beten und Feiern stets kollektives und kommunikatives Handeln<sup>26</sup>, so feiert doch der Einzelne in Gemeinschaft. So schrieb bereits R. Guardini über den hier besprochenen Zusammenhang des Kultaktes: Träger dieses ekklesialen Vollzugs in Gemeinschaft ist «jeweils der einzelne Gläubige, aber nicht als isolierter Einzelner, sondern als Glied der Gemeinde. ... Im liturgischen Akt fügt der feiernde Einzelne sich in sie ein, nimmt die circumstantes in seinen Selbstaussdruck hinein. Das ist nicht einfach, wenn es echt und ehrlich sein soll. Viel Trennendes muss überwunden werden: Abneigung; Gleichgültigkeit gegen die Vielen, die «einen nichts angehen», in Wahrheit aber Glieder derselben Gemeinde sind; träges In-sich-Lasten usw. Hier wird im Bewusstsein des Einzelnen geboren, was «Gemeinde» und «Kirche» heißt»<sup>27</sup>. Für alle Feiernden impliziert liturgisches Handeln eine identitätsstiftende Funktion. Liturgie erhält eine lebensrelevante Note. Sie ist Rahmen und Modell christlicher Lebenspraxis, christlicher Identitätssuche wie Identitätsfindung.<sup>28</sup> Jesus Christus als Zelebrans der Liturgie bedingt, die mitfeiernden Christen und Chris-

tinnen als Konzelebranten dieses einen Geschehens zu bezeichnen. Die einzelnen Glieder der Gemeinde, so fährt das Konzil in seinen Ausführungen zur Feiergestalt weiter aus, kommen mit der liturgischen Feier «in verschiedener Weise in Berührung je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme»<sup>29</sup>. Mit dieser Aussage greift die Liturgiekonstitution auf die Aussagen zum gemeinsamen und besonderen Priestertum in *Lumen Gentium* 10 zurück. Es bedarf hier keiner detaillierten Hermeneutik dieser Passage. Ist mit B. J. Hilberath das Amt nötig, um das «extra nos» des Heiles ständig präsent zu halten, zu repräsentieren<sup>30</sup>, so ist der Priester nicht gegen den Laien (und vice versa) auszuspielen, sondern in der Sichtweise des letzten Konzils ist das gemeinsame Subjektsein der Feiernden, das im gemeinsamen Priestertum basiert, als Grundlage für jegliche Teilnahme und für die besonderen Dienste in der Liturgie zu bestimmen. Jedes Amt und jeder Dienst in einer Gemeinde ist nicht «ex sese» oder heilsindividualistisch zu bestimmen, sondern stets relational. Die Relationalität der Dienste symbolisiert den soteriologischen Sinn der Dahingabe Jesu. Jesus Christus ist Priester nicht für sich, sondern für uns. Nach dieser «Faustformel christlicher Existenz» (B. J. Hilberath) sind wir alle in der Nachfolge Christi Priester, jedoch nicht für uns, sondern für die anderen.<sup>31</sup> In der liturgietheologischen Diskussion um das gemeinsame und besondere Priestertum gibt es eine große Bandbreite. Als Eckpunkte dieser Diskussion seien zwei Positionen kurz skizziert. Die erste Position geht von der unverzichtbaren Bedeutung der ordinierten Vorsteherschaft aus<sup>32</sup>, während die entgegengesetzte Position eine Leitung der Liturgie für jede führende Funktion im Gottesdienst annimmt und dabei eine professionelle Qualifikation für einen Beruf sieht, der erlernt werden kann und muss. Die professionell erworbene Leitungskompetenz qualifiziert zum liturgischen Vorsitz, den grundsätzlich jeder Getaufte und jede Getaufte wahrnehmen kann.<sup>33</sup>

Befindet sich die gegenwärtige Pastoral in einem tiefgreifenden Wandlungsprozess, so verändert sich Position und Rolle der Kirche und ihrer Gemeinden im gesellschaftlichen Kontext, deren Selbstverständnis, Gestalt und Struktur einerseits sowie das Anforderungsprofil, Identität, Aufgaben und Zuständigkeiten der ehrenamtlichen wie hauptberuflichen Pastoralen Ämter und Dienste nach neuer theologischer Legitimation suchen. Diese Aufgaben sind in Verbindung mit

den theologischen Aussagen zum gemeinsamen Priestertum zu erledigen. Die theologische Figur des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen implizierte in ekklesialer Sicht einen einschneidenden Wandel von Kirchenleitbildern. Die Aufnahme neuer Kirchenleitbilder, die sich an dieser Figur orientieren, haben sowohl eine Dynamisierung und Historisierung der kirchlichen Institution als auch eine «genossenschaftliche» Gleichheit vor vertikaler Verschiedenheit, Entdifferenzierung vor Differenzierung, Inklusion vor Exklusion ihrer Mitglieder zur Folge.<sup>34</sup> Die neuen Kirchenleitbilder gilt es in einer wissenssoziologischen wie ideologiekritischen Sicht in die Ekklesiologie einzubauen.

Als Fazit der kurzen christologisch-pneumatologischen und ekklesialen Betrachtung ist der folgende Schluss zu ziehen: Die gottesdienstliche *Communio* versteht sich sowohl personal als Anteilhaber der Gläubigen an Christus als auch ekklesial als Gemeinschaft der Gläubigen untereinander in Christus.<sup>35</sup> Subjekte sind sowohl Christus als auch die feiernde Gemeinde. «Weder der Priester für sich noch die Gemeinde für sich ist Träger der Liturgie, sondern der ganze Christus ist es, Haupt und Glieder; der Priester, die Gemeinde, die einzelnen sind es, insoweit sie mit Christus geeint sind und insofern sie ihn in der Gemeinschaft von Haupt und Gliedern darstellen. In jeder liturgischen Feier ist die ganze Kirche, sind Himmel und Erde, Gott und Mensch, nicht nur theoretisch, sondern ganz real.»<sup>36</sup>

#### *4. Der theologische Gehalt des Programms*

Die feiernde Gemeinde ist Trägerin der Liturgie. Jeder Christ und jede Christin ist zur aktiven, vollen und bewussten Teilnahme der Liturgie aufgerufen. Das Konzil spricht von der *participatio actuosa, plena et conscia*. Es gilt hier jedes Wort in seinem Bedeutungsgehalt aufzuzulisten. Welches sind die theologischen Aussagen dieses Programms?

##### *4.1. Das Moment der Teilnahme*

1. Indem das Konzil den Begriff der Teilnahme als Kriterium rechter liturgischer Gestalt aufstellte, hat es, so folgert A. A. Häußling, «jenen Vorgang in die Liturgie eingeführt, der in der Theologie als *anthropo-*

logische Wende» markiert wurde». <sup>37</sup> Das neuzeitliche Bewusstsein denkt nicht mehr göttlich, sondern anthropologisch oder gar anthropozentrisch; es versteht kultisches Tun nicht mehr in numinoser kosmischer Dimension, sondern in einer entsakralisierten gesellschaftlichen Wirklichkeit. <sup>38</sup>

2. Liturgie und gesellschaftliches Umfeld treten bei dem Kriterium der tätigen Teilnahme in ein Beziehungsverhältnis. Wie sich dieses Beziehungsverhältnis der Kirche heute präsentieren kann, sei an zwei Beispielen verdeutlicht:

- a) Was heißt Liturgie zu feiern in einer Gesellschaft, die sich dem Glauben gegenüber indifferent verhält, vielleicht sogar atheistische Züge trägt? Die heute in der Liturgiewissenschaft zu verhandelnde Frage der Liturgiefähigkeit resp. Unfähigkeit des (post-)modernen Menschen hat hier ihren «Sitz im Leben».
- b) Was bedeutet es, Liturgie römisch-katholischer Provenienz in einer Gesellschaft zu feiern, die nicht der europäischen Tradition verhaftet ist? Die liturgiewissenschaftliche Diskussion der Inkulturation liturgischen Tuns hat hier ihren «Sitz im Leben».

Beide Beispiele zeigen, wie sehr die Liturgie in dieser Perspektive stets als eine «liturgia semper refomanda» zu verstehen und zu begreifen ist. Die durch das II. Vatikanum angestoßene liturgische Reform unterscheidet sich qualitativ von den bisherigen Reformen im Sinne des Axioms der «althergebrachten Norm der heiligen Väter». <sup>39</sup> Auch hier gilt es stets den christologischen wie pneumatologischen Pol der Liturgie zu bedenken. Bindet der christologische Pol das liturgische Handeln an das historische Christusereignis, so versteht sich der pneumatologische Pol als Verlebendigung dieses Ereignisses in dem je Heute der liturgischen Feier.

#### *4.2. Die Attribute der Teilnahme*

Die Teilnahme an der liturgischen Feier erhält von den Konzilsvätern aber auch qualifizierende Attribute. Sie soll nämlich tätig, voll und bewusst sein.

### *1. Tätige Teilnahme*

Der Begriff «tätig» weist liturgisches Tun immer als Gemeinschaftsvollzug aus. Die Mitfeier aller hat sakramentalen Charakter, insofern sie alle an den symbolisch-sakramentalen Zeichenhandlungen beteiligt sind. So steht in der allgemeinen Einführung in das Messbuch folgendes: Die feiernde Gemeinde sei «eine heilige Gemeinde, das Volk, das Gott sich erworben hat, die königliche Priesterschaft, damit sie ihm dank sagen und die makellose Opfergabe nicht nur durch die Hand des Priesters, sondern auch zusammen mit ihm darbringen und dadurch sich selber darbringen lernen».<sup>40</sup>

Das Postulat der *participatio actiosa* lebt demnach vom Rollenspiel der liturgischen Handlungen. Das Rollenspiel der symbolisch-sakramental konzipierten Liturgie macht deren *Communio*-Charakter anschaulich. Die einzelnen Rollen sind Verweis auf den christologisch-pneumatologischen Pol des ekklesialen Geschehens. Alle wirken an diesem liturgischen «Wir» mit. Neben dem ordinierten Amt, den beauftragten Laien sind weiters zu nennen: Ministranten, Akolythen, Lektoren, KommunionhelferIn, Kantoren, die anderen kirchenmusikalischen Dienste (OrganistIn, Schola, Chor) und der Messnerdienst. Das Rollenspiel ist aber nicht nur auf die Eucharistiefeier beschränkt, sondern ebenso für die Laiendienste bei Tagzeitengebet und Wortgottesfeiern zu bedenken. Häusliches Gebet, Gebet im Familienkreis, Segnungen sind ebenso als Ausdruck des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen zu verstehen. Präsidialgebete, eucharistisches Hochgebet sind keinesfalls als Privatgebet des Vorstehers der Liturgie aufzufassen, sondern auf der Matrix des allgemeinen Priestertums zu verstehen. Jede Reduktion liturgischer Feiern auf den Presbyter, klerikale wie neoklerikale Phänomene liturgischen Tuns sind daher als Fehlformen einzuschätzen und entsprechend zu vermeiden.

Akklamation, Wechselgesang, Amen, Fürbittgebet, Prozession, Singen, gemeinsames Beten, Friedensgruß usw. sind liturgische Elemente des gemeinsamen Priestertums.

Die Gemeinde als Subjekt liturgischen Tuns unterbindet Formalismus, geistlosen Ritualismus mit entsprechenden Stereotypen und Automatismen. Keine liturgische Handlung wird «persolviert», sondern immer gefeiert. Aber ebenso wirkt das Attribut der Tätigkeit als Korrektiv gegenüber Subjektivismus und individueller Auffassung der

Liturgie. Als Korrektiv gilt das Postulat des Tätigseins aller als Vermeidung einer einseitigen Wortdominanz, einer Wortinflation auf Kosten der nonverbalen Kommunikation. Tätige Teilnahme meint weder Aktivismus noch Veräußerlichung; sie impliziert nicht die Verwechslung von Einfachheit mit Banalität. Die tätige Teilnahme verlangt eine Balance zwischen aktiven und passiven Verhaltensweisen. Das Postulat der tätigen Teilnahme darf nicht zu einer permanenten Überforderung der Feiernden führen. Schweigen, Stille, Hören werden zum tätigen Tun im symbolisch-sakramentalen Netz liturgischen Tuns in Korrelation stehen müssen und entsprechend gestalterisch eingesetzt werden.

## 2. *Volle Teilnahme*

Wird in der Sekundärliteratur ausführlich über die tätige Teilnahme debattiert, so finden sich für das weitere Attribut in der Literatur weniger Hinweise. Was wird mit der theologischen Aussage der «*participatio plena*» angesprochen? Die von mir konsultierten Kommentare zur Liturgiekonstitution des Konzils<sup>41</sup> schweigen sich zu diesem Attribut aus. Auch die offiziellen liturgischen Agenden geben für unsere Fragestellung nicht viel her. Wenn Liturgie Ausdruck des kirchlichen Selbstverständnisses ist, das Heil und die Gnade symbolisch-sakramental manifest macht, dann darf das Attribut «*plena*» als Hinweis der Verschränkung von theologischer Anthropologie und Liturgie verstanden werden. Die volle Teilnahme aller meint die universale Einladung an alle, eine Teilnahme unabhängig von Geschlecht, Rasse, Alter und Kultur.

Virulent gestaltet sich das Bild im Themenbereich «Frau und Liturgie». Zahlreiche die Liturgie betreffende Bücher gehen im Hinblick auf die Liturgie von der Gleichheit der Geschlechter aus: Ansprache in Messe mit Kindern, Aussetzung des Allerheiligsten, Austeilung von Kommunion innerhalb und außerhalb der Messe, Leitung von Wortgottesfeiern, Begräbnissen und Tagezeitenliturgie sind hier zu nennen. Neben der Frauenfrage im Blick auf das Weihesakrament müssen aber ebenso die institutionellen Dienste des Lektors und des Akolythen genannt werden, bei denen die liturgischen und juridischen Angaben einen Unterschied in den Rechten von Frau und Mann machen.<sup>42</sup> «*Ministeria quaedam*» verwehrt den Frauen die Übernahme dieser beiden Laiendienste. Wenn Frauen als Lektorin oder als außerordentliche Kommunionsspenderinnen tätig sein können, so ist es doch ein Postulat

der Liturgiewissenschaft, ihnen ebenso den Zugang zu Lektorat und Akolythat zu öffnen, da die beiden Laiendienste einzig und allein die Initiation in die kirchliche Gemeinschaft voraussetzt. «Die Frau hat», so O. Nussbaum zur Problematik von «Ministeria quaedam», «zweifelloos durch die eine Taufe und Firmung in der gleichen Weise Anteil am Hohenpriestertum Christi wie der Mann. Unter diesem Aspekt wird man die getroffene Entscheidung bedauern müssen, die vielleicht zu sehr noch vom Gedanken an die Niederen Weihen ausgeht.»<sup>43</sup>

Heutige Beschäftigung mit dem Attribut der vollen Teilnahme wird neben der Frauenfrage in der Liturgiewissenschaft auch die humanwissenschaftliche Reflexion der liturgischen Handlungen wie sie z. B. Soziologie, (Tiefen-)Psychologie, Semiotik, Verhaltenswissenschaft usw. anstellen, zum Inhalt haben. Bei der Erörterung des Attributs der «vollen Teilnahme» arbeitet die Liturgiewissenschaft mit Human- und Kulturwissenschaften zusammen. Das Postulat einer mystagogischen Liturgiefeier steht in der Nähe zum besprochenen Postulat der vollen Teilnahme.

### *3. Bewusste Teilnahme*

Das letzte Attribut in der Aufzählung des Postulats des Konzils spricht die Bildung durch Liturgie an. Wie eng diesen Zusammenhang bereits die Konzilsväter sahen, zeigt sich darin, dass im Anschluss an Kapitel 14, das unser Postulat zum Inhalt hat, die Ausführungen der Konzilsväter zur liturgischen Ausbildung stehen. Liturgische Bildung geschieht durch die Mitfeier der Liturgie, aber auch durch liturgische Katechese innerhalb und außerhalb liturgischer Feier, durch das Studium der Liturgiewissenschaft.

### *5. Die liturgietheologische Relecture dieser Aussage*

Wir stehen gesamtkirchlich in der aktiven, vollen und bewussten Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanums. Es wäre naiv zu glauben, dass die klerikale Fixierung der Liturgie, die Zuschauermentalität der Mitfeierenden vollständig der Vergangenheit angehörten: «Gottesdienstreform verlangt eine vorausgehende oder zumindest begleitende Verwirklichung in das gemeinschaftliche Denken und Handeln, in die gemeinsame Verwirklichung des Glaubens (miteinander und fürei-



inander, Brüderlichkeit, ...). Wer meint, eine eingefleischte Haltung, die durch Jahrhunderte entstanden ist (Zuschauermentalität, Konsuminstellungen, unverbindliches Anhören der Lesungen und Gebete), lasse sich von heute auf morgen ändern, täuscht sich.»<sup>44</sup>

Neben der Diskussion um das Amt erleben wir eine «Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem»: Gemeinden und Gemeinschaften, die sich nachkonziliar erleben, stehen Gemeinden und Gemeinschaften gegenüber, die die Applicatio der Liturgiereform mäßig betreiben, und solche, die offen ihre Widerstände dagegen manifestieren und entsprechend rubrizieren.<sup>45</sup> Auch offizielle Verlautbarungen geben teilweise ein widersprüchliches Bild. Neben liturgischen Agenden, die das gemeinsame Priestertum aller Christgläubigen ernst nehmen<sup>46</sup>, den Erfahrungen mit dem Erwachsenenkatechumenat<sup>47</sup> oder Ähnlichem stehen Erfahrungen der Kirche auf dem Weg der Subjektwerdung der Gemeinden.

Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht lässt sich abschließend festhalten:

1. Die Entwicklung des Amtes und der Dienste sind jeweils auf das gemeinsame Priestertum zu beziehen und zu konzipieren. Sie müssen von diesem Bezugspunkt ihr eigenes Profil erhalten.
2. Die postkonziliare Entwicklung bedarf dieser Debatte – so der Kirchenhistoriker H. Jedin im Blick auf das Konzil von Trient –, insofern gerade sie mitentscheidet über die Wirkung und Rezeption eines Konzils.<sup>48</sup>
3. Die Rede vom gemeinsamen Priestertum aller Christgläubigen und der Gemeinde als Trägerin der Liturgie kennt sowohl die orthodoxe als auch lutherisch-reformatorische Tradition. Dennoch spielt dieses theologische Axiom bei der Ämterfrage im ökumenischen Dialog keine größere Rolle.<sup>49</sup>

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Musicam sacram, 1967, No. 32f. zit. nach: *H. Rennings – M. Klöckener* (Hrsg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Kevelaer 1983, 762.
- <sup>2</sup> AAS 36 (1903) 330.
- <sup>3</sup> Vgl. *Y. Congar*, L'«ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique, in: *ders. – P. Jossua*, La Liturgie après Vatican II, Paris 1967, 241–282; *St. Schmid-Keiser*, Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns, 2 Bde., Bern–Frankfurt a. M.–New York. 1985. Zum kirchenrechtlichen Aspekt siehe: *H. Pree*, Die Gemeinde als Trägerin der Liturgie in kanonistischer Sicht, in: *A. Bilgri – B. Kirchgessner* (Hrsg.), Liturgia semper reformanda. FS für K. Schlemmer, Freiburg 1997, 12–33.
- <sup>4</sup> Vgl. dazu die Allgemeine Einführung in das Stundengebet No. 27: «Auch Laienkreise, die zum Gebet, zum Apostolat oder aus einem anderen Grund wo auch immer zusammenkommen, sind eingeladen, den Dienst der Kirche zu erfüllen und einen Teil des Stundengebets zu feiern.» *Kard. Bugnini* nannte dieses Dokument das weitreichendste des ganzen Konzils, vgl. *ders.*, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausgabe *Joh. Wagner* unter Mitarbeit von *F. Raas* (Hrsg.), Freiburg i. Br. 1988, 523–604.  
Vgl. *Johannes Paul II.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben Christifidei Laici. Über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87), Bonn 1989, Nr. 23, 34f.
- <sup>6</sup> Vgl. «Theologische Prinzipien: I. Gemeinsames Priestertum und Priestertum des Dienstes» zit. nach: *P. Hünemann* (Hrsg.), Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg i. Br. 1998, 156–160.
- <sup>7</sup> KKK, zit. nach *Ecclesia Catholica*, München–Freiburg i. Ue.–Wien 1993, 417f, No. 1546f.
- <sup>8</sup> KKK, No. 1592, S. 420.
- <sup>9</sup> In der Literatur wird das Unternehmen des Konzils, zu einer eigenständigen Definition des Laien zu gelangen, unterschiedlich beurteilt. Negativ versteht die Abgrenzung etwa: *P. Neuner*, Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt a. M. 1988. Positiv beurteilt es etwa: *L. Karrer*, Wir sind wirklich das Volk Gottes. Auf dem Weg zu einer geschwehrtlichen Kirche, Freiburg/Schweiz 1994. Zum geschichtlichen Aspekt der Fragestellung siehe: *Y. Congar*, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957; *A. Vauchez*, Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1993.
- <sup>10</sup> Vgl. LG 31. In der Theologie der Alten Kirche und des Mittelalters wurde die Teilnahme aller Glaubenden an der Sendung Christi durch den Vater als Teilhabe an seinem priesterlichen und königlichen Amt beschrieben, vgl. *Augustinus*, De civ. Dei XX, 10: «Sicut omnes christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis.» (CCL 48, 720); *Ambrosius*, De sacr. IV, 3 (SC 25, 106–108).

- 11 Vgl. LG 32.
- 12 LG 10 (= Salbung), LG 30–38 (= Drei-Ämter-Lehre). Zur systematischen Bedeutung der Drei-Ämter-Lehre in Christologie und Ekklesiologie siehe etwa: *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz <sup>11</sup>1992, 309–322; *W. W. Müller*, Die Salbung Christi – ein Stück vergessener Christologie?, in: *FZPhTh* 43 (1996) 420–435, 432ff.
- 13 *H. Mühlen*, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen, Paderborn 1971, 318.
- 14 Ebd. 310.
- 15 Die Figur des Dritten erlaubt den Ich/Du-Bezug wie Wir-Bezug als auch Selbststand und Alterität zu denken. Zur Figur des Dritten als pneumatologischem Aspekt der Trinität siehe: *W. W. Müller*, Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre, St. Ottilien 1996.
- 16 So der grundsätzliche Artikel 14 von SC in seinen Ausführungen zum gemeinsamen Priestertum aller Christgläubigen.
- 17 *A. A. Häußling*, Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, Münster 1997, 40 (=LQF, 79).
- 18 *M. Kunzler*, Die Liturgie der Kirche, Paderborn 1995, 74 (=AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. 10).
- 19 So *Irenäus*, Adv. Haer IV, 20.1, SC 100, 626.
- 20 LG 26. Zum Programm einer eucharistischen Ekklesiologie siehe: *A. Thaler*, Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Freiburg i. Ue. 1988 (= Praktische Theologie im Dialog, 2); *P. Hünemann*, Gemeinde – Eucharistie – Amt, in: *ders.*, Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven, Münster 1995, 228–247.
- 21 Vgl. SC 7: „Gegenwärtig ist er (= Christus, Vf.) in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20).“
- 22 Vgl. SC 7: „Als das primäre Subjekt der liturgischen Gedächtnisfeier, als der personal und real selbst Handelnde, bezieht der Herr aber die Kirche in sein Handeln ein. ... Im Handeln der Kirche ... gibt der Herr seiner persönlichen und heilswirkenden Gegenwart eine sichtbare Gestalt. Im Handeln der Kirche lässt der Herr sein Priesteramt fortdauern. Die Kirche ist somit das von Christus abhängige und ganz auf ihn hingeeordnete sekundäre Subjekt der liturgischen Gedächtnisfeiern“ (*O. Nussbaum*, Die Liturgie als Gedächtnisfeier, in: *J. Schreiner* [Hrsg.], Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie, Stuttgart 1983, 211f.).
- 23 Vgl. SC 14; 21; 30.
- 24 Vgl. SC 7.
- 25 Vgl. SC 7.3.
- 26 Man denke nur an das *«offerimus»* der Eucharistiefeier. Vgl. *B. Droste*, *«Celebrare»* in der römischen Liturgiesprache, München 1963.
- 27 *R. Guardini*, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief, in: *A. Hänggi* (Hrsg.), Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homi-

lien und Podiumsgespräche des Dritten Deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz, Mainz 1964, 21.

- 28 So etwa *A. Gerhards*, Menschwerdung durch Gottesdienst? Zur Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben, in: *B. Kranemann u. a.* (Hrsg.), *Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott in einer nachchristlichen Gesellschaft*, Bd. 1, Stuttgart 1998, 20–31; *W. Hahne*, *Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung*, Freiburg i. Br. 1999, 239ff.
- 29 SC 26.
- 30 Diese Sicht vertreten etwa: *B. J. Hilberath*, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichen Priestertum in der Perspektive von *Lumen gentium*, in: *TThZ* 94 (1985) 311–326; vgl. ebenso *G. Greshake*, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg i. Br. 1991, 63ff; *Wolfgang W. Müller*, *Zur Zukunft des Priesteramtes*, in: *SKZ* 167 (1999) 334–337.
- 31 *B. J. Hilberath*, *Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium* (s. Anm. 30), 324.
- 32 So z. B. *O. Nussbaum*, *G. Greshake*, *M. Kunzler*. Vgl. dazu *F. Kohlschein*, *Zur Situation des liturgischen Dienstes heute. Überlegungen zur Profilierung des ordinierten Vorsteherdienstes und der Dienste von Laien*, in: *M. Klöckener – K. Richter* (Hrsg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*, Freiburg i. Br. 21998, 167–195 (=QD 171).
- 33 So die Position von *W. Hahne*, *Vom Handwerk und von der Kunst, einen Gottesdienst zu leiten*, in: *H. W. Gärtner* (Hrsg.), *Leiten als Beruf. Impulse für Führungskräfte in kirchlichen Arbeitsfeldern*, Mainz 1992, 21994, 64–98; *ders.*, *Vom «besonderen Priestertum» zur Diakonie der Leitung. Ein Beitrag zur Klärung der theologischen Grundlagen des Leitungsdienstes in der Kirche*, in: *N. Schuster – U. Moser* (Hrsg.), *Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen*, Mainz 1996, 48–79; *ders.*, *Gottes Volksversammlung* (s. Anm. 28), 103ff.
- 34 Vgl. *M. N. Ebertz*, *Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der «Gnadenanstalt»*, in: *F.-X. Kaufmann – A. Zingerle* (Hrsg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, 375–399, 384f.
- 35 Vgl. dazu *K. Koch*, *Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag*, in: *M. Klöckener – K. Richter* (Hrsg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum?* (s. Anm. 32), 65–85; *ders.*, *Glauben erspüren – Glaube feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit*, Freiburg i. Br. 1999, 70–73.
- 36 *J. Ratzinger*, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1995, 173. Dieses interaktive Geschehen der feiernden Glaubensgemeinschaft ist als pneumatologischer Vollzug zu verstehen, vgl. *Y. Congar*, *L'«ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique* (s. Anm. 3), 282.
- 37 *A. A. Häußling*, *Christliche Identität aus der Liturgie* (s. Anm. 17), 41.
- 38 Ebd.

- <sup>39</sup> Ebd., 41f.
- <sup>40</sup> MB, Allgemeine Einführung Nr. 62.
- <sup>41</sup> Konsultiert wurden: *J. A. Jungmann*, Einleitung und Kommentar zu SC, in: LThK E I (21966); *E. J. Lengeling*, Kommentar zu SC, in: Lebendiger Gottesdienst, H. 5/6, Münster 1964.
- <sup>42</sup> Vgl. CIC/1983 can. 230 § 1; Motuproprio «ministeria quaedam», 1972, No. 2887, zit. nach: *H. Rennings – M. Klöckener* (Hrsg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1, Kevelaer 1982, 1192–1198.
- <sup>43</sup> *O. Nussbaum*, Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, Paderborn–Wien–Zürich 1996, 241f.
- <sup>44</sup> *J. Baumgartner*, Die Rezeption der vatikanischen Liturgiereform, in: HID 40 (1986) 128.
- <sup>45</sup> Vgl. dazu etwa *W. Hahne*, Gottes Volksversammlung (s. Anm. 28), 163–170.
- <sup>46</sup> Hier wäre beispielsweise zu nennen: Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebiets. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im Deutschen Sprachgebiet, Freiburg i. Br. 1996.
- <sup>47</sup> Siehe dazu: *B. Fischer*, Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, Paderborn 1992, 201–272.
- <sup>48</sup> Vgl. *H. Jedin*, Papst und Konzil. Ihre Beziehung vor, auf und nach dem Konzil von Trient, in: *ders.*, Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. 21966, 429–440, 440.
- <sup>49</sup> Zur ökumenischen Dimension dieser theologischen Figur siehe: *H.-M. Barth*, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990; *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 145ff; 406ff.



## BERNHARD KIRCHGESSNER

### «HERR, ZU WEM SOLLEN WIR GEHEN? DU HAST WORTE DES EWIGEN LEBENS» (JOH 6,68)

GOTTES WORT: GEFEIERT, VERKÜNDET UND IN ZEICHEN GEDEUTET

#### *Logorrhöe in liturgicis?*<sup>1</sup>

In der TV-Kultursendung «Das Literarische Quartett» vom 10. 12. 1999 goutierte der bekannte Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki den neu erschienenen Roman eines Berliner Schriftstellers<sup>2</sup>, welcher das in der Literatur gängige Genre – junger Mann geht in die Schule der Frauen – reichlich bedient, mit der Feststellung, in besagtem Roman ertrinke alles in Worten.

Die verbale Hochwasserkatastrophe, vor der Reich-Ranicki warnt, lauert nicht nur in der modernen Literatur, sondern auch in der post-vatikanischen Liturgie, insbesondere in der auf Wunsch der Liturgiekonstitution wieder entdeckten und gepflegten Feier des Wortes Gottes.<sup>3</sup> Gerade Gemeinden, welche sich sonntags notgedrungen zur Feier des Wortes Gottes um den Ambo versammeln, droht mehr oder minder klandestin die Gefahr einer Flutwelle von Worten, welche das biblische Wort u. U. ertränken und um seine Wirkung bringen könnten. Um der Gefahr, von der Wortlawine erfasst und mitgerissen zu werden, zu entgehen, müssen die anthropologischen Voraussetzungen liturgischen Feierns heute neu reflektiert und diskutiert werden. Hat Romano Guardini in seinem bekannten Brief an den 3. Liturgischen Kongress in Mainz 1964 die Frage nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen aufgeworfen<sup>4</sup>, so ist unter den heutigen medial geprägten Lebensbedingungen in verstärktem Maße die Frage nach der Menschenfähigkeit der Liturgie zu stellen.<sup>5</sup>

*1. Wesensmerkmale menschlicher Selbstkundgabe –  
Zur Korrelation von Anthropologie und Liturgie*

Was macht den Menschen zum Menschen, was führt ihn zu sich selbst, in sein Innerstes und somit zu Gott? Der Weg zum Menschsein, zur täglich neuen Menschwerdung geht über die Selbstbeschreibung des Menschen gegenüber dem Mitmenschen. Der Mensch wird zum Menschen, indem er dem Mitmenschen gegenübertritt und sich kundgibt. Der Mensch beschreibt sich dem Mitmenschen gegenüber durch die Äußerung seiner selbst. Und wie äußert er sich? Durch/in Gestik und Mimik, durch das Wort, sei es gesprochen, geschrieben oder gesungen, durch Zeichen und Symbole sowie durch das Schweigen. Wer den Menschen genau beobachtet wird immer wieder auf diese vier Wesensmerkmale menschlicher Selbstkundgabe stoßen.<sup>6</sup>

Zwei Beispiele aus der Welt des Alltags mögen veranschaulichen, wie menschliche Selbstbeschreibung «funktioniert». Zwei Liebende begegnen sich. Schon von weitem strahlt ihnen das Lächeln des jeweils anderen entgegen. Sie umarmen und küssen sich, tauschen ein Zeichen ihrer Liebe, etwa Blumen oder ein kleines Geschenk, aus und sprechen sich gegenseitig ihre Liebe zu. Den Worten, Zeichen und Gesten folgt eine Zeit des Schweigens, eine Zeit, in der sich die beiden wortlos anschauen und einander genießen.

Der Trauernde outet sich heutzutage weniger durch seine Kleidung als vielmehr durch seine Gesichtszüge. An ihnen erkennt man den Seelenzustand der Klage. Auch er wird umarmt, wobei ihm Tränen des Schmerzes über die Wangen fließen und eine Kerze oder ein Bild mit Trauerflor den Betrauten vergegenwärtigen. Worten der Ermutigung folgt Schweigen als Zeichen der Trauer und des Mitleide(n)s.

In beiden Situationen wird deutlich, wie sich der Mensch am Mitmenschen, das Ich gegenüber dem Du beschreibt, ja, wie das Ich zum Ich im Dialog und im Schweigen mit dem Du wird. Diese Beschreibung geht unwillkürlich mit Gestik und Mimik einher. Gesicht und Hände unterstreichen und bestärken das ins Wort Gehobene und verleihen ihm zusätzliche Aussagekraft. Wie könnte ein Südländer etwa sprechen, wollte man ihm hierbei den Gebrauch der Hände verbieten und Ausdruckslosigkeit des Gesichts verordnen? Er braucht Hände und Gesicht, um überhaupt sprechen zu können.



Beim Sprechakt kommt dem Menschen das Wort zu Hilfe. Der Mensch *ist* nicht nur ein sprechendes Wesen, er *kann* nicht nur sprechen, vielmehr *muss* er sprechen, da er sich im Sprechen nicht nur beschreibt, sondern im Akt des Sprechens und mittels des Wortes sein Menschsein vollzieht und gleichzeitig deutlich wird, dass er ein auf Dialog (gegenüber dem Mitmenschen als auch Gott gegenüber) angelegtes und angewiesenes Wesen ist.<sup>7</sup>

Der Selbstäußerung fehlte ein wichtiges Moment, würde nicht vom Menschen zu seiner Zeit auch das Schweigen als «heiliges Schweigen» geübt. Das ist nicht zu verwechseln mit dem Verstummen, welches bekundet, dass man sich nichts (mehr) zu sagen hat, weil, aus welchen Gründen auch immer, der gemeinsame Wortschatz plötzlich erschöpft ist; vielmehr geht es um «sprechendes» Schweigen, bei dem der Mund verstummt, das Herz und die Augen aber zu sprechen beginnen.

Wenn die Liturgie nach dem II. Vatikanum zu Recht den Anspruch erhebt, «Feier des Glaubens und Feier des Lebens»<sup>8</sup> zu sein, wenn folglich die Menschen «mit ihrem eigenen Erleben und ihren eigenen Fragen»<sup>9</sup> im Gottesdienst vorkommen sollen, wenn Liturgie den Menschen in seiner Selbstäußerung ernst nehmen will, dann muss diesen Merkmalen menschlicher Selbstbeschreibung in der Liturgie entsprechende Beachtung geschenkt werden. Diese Merkmale im Gottesdienst stärker als bisher zu beheimaten, sie in die Feier der Liturgie zu inkulturieren, heißt nicht, dem Modetrend der «Erlebnisgesellschaft» zu folgen und in Folge dessen den Gottesdienst mittels verschiedener «actions» zum Erlebnis werden zu lassen; vielmehr heißt es, Gestik und Mimik, Wort, Zeichen und Symbol, Schweigen und Stille jene Bedeutung beizumessen, die ihnen auf Grund der anthropologischen Prämissen zukommen.

## *2. Gottes Wort und die Wort-Gottes-Feier: Die ekklesiologische Dimension des Wortes Gottes*

Wovon sprechen wir überhaupt, wenn vom «Wort Gottes» die Rede ist? Wir sprechen von jenem Wort, «das Gott sagt», und vom «Wort des Herrn, welches der Herr sagt».<sup>10</sup> Wir sprechen zugleich vom «Wort des Geistes, sofern dieser die Macht und Kraft Gottes ist, in der er sich

selbst, Leben und Licht schenkend, wirksam auftritt».<sup>11</sup> «Das Wort, das Gott sagt, und das Wort, das Christus sagt, ist *«das Wort»* schlechthin, ist also das, was eigentlich und in Wahrheit *«Wort»* ist»<sup>12</sup>, so Heinrich Schlier. Freilich kommt dieses Wort in Menschenwort einher; der Hörer des Wortes versteht es im Glauben als das, «was es in Wahrheit ist: als Gottes Wort».<sup>13</sup>

Wir unterscheiden zwischen dem erschaffenden Wort, welches sich in seiner ganzen Bedeutung in der Genesis beim Schöpfungsakt Gottes zeigt, und dem offenbarenden Wort Gottes. Im erschaffenden Wort «spricht Gott nicht von sich, auch wenn er darin seine Allmacht bezeugt; hier spricht Gott vielmehr bewirkend etwas anderes aus, verleiht dem Nicht-Göttlichen Realität, auch der kreatürlichen, gott-ebenbildlichen Person».<sup>14</sup> Im offenbarenden Wort hingegen spricht Gott sich gegenüber dem Menschen selbst aus<sup>15</sup>, wird das Wort Fleisch<sup>16</sup>, wird es handgreiflich und konkret. Das offenbarende Wort ist also ein inkarnatorisches Wort des «heruntergekommenen» Gottes, der sich darin dem Menschen in unüberbietbarer Weise zuneigt.<sup>17</sup>

Gerade unter letztgenanntem Aspekt ist das Wort Gottes «nahezu ein Sammelbegriff für alles gnadenhafte Handeln Gottes an uns, vor allem in Christus, der als der Fleisch gewordene, wesensgleiche Sohn das Wort Gottes ist und spricht. Gottes Wort ist also das Wort Gottes selbst, aber auch die Heilsbotschaft von Christus und alles, was die Heilstat Christi vergegenwärtigt und fruchtbar beschreibt.» Wort Gottes als christliches Theologumenon gebraucht ist also «Kurzformel für die biblisch bezeugte Selbstmitteilung Gottes im Wort»<sup>18</sup>, und diese ist vielgestaltig.<sup>19</sup>

Das verkündete und bezeugte Wort Gottes führt den Hörer wie den Verkünder in die Entscheidungssituation der Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und der Annahme des Heils in Christus<sup>20</sup> bzw. in die Heilsverweigerung. Weil dieses Wort schärfer als jedes zweischneidige Schwert ist<sup>21</sup>, kann sich niemand der folgenschweren Entscheidung und Abwägung zwischen Annahme und Ablehnung des Wortes Gottes entziehen.<sup>22</sup>

Wie Martyria und Leiturgia der jungen Kirche aufgetragen sind, wie sie sich entscheidet, «sieben Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit» für die Diakonia, den «Dienst an den Tischen» zu beauftragen<sup>23</sup>, damit der Dienst am Wort nicht länger vernachlässigt

werden muss, so ist der Kirche zu allen Zeiten die Verkündigung und Bezeugung des Wortes Gottes aufgetragen. Sie stellt sich also nicht einer selbst zugewiesenen Aufgabe, über die sie frei verfügen könnte; vielmehr erfüllt sie einen göttlichen Auftrag, ja einen «Wesensauftrag», dem sie sich nicht nach Belieben entziehen kann.<sup>24</sup>

«Wo die Kirche ist, da ist in der verschiedensten Weise Verkündigung des Wortes Gottes; echte Verkündigung des Wortes Gottes hat immer auch ekklesiologischen Gehalt.»<sup>25</sup> Diese bis anhin viel zu wenig bedachte ekklesiologische Dimension des Wortes Gottes bestätigt die Pastorale Einführung ins Messlektionar: «Durch das Hören des Wortes Gottes baut sich die Kirche auf und wächst. Die wunderbaren Taten, die Gott einst auf vielfältige Weise in der Heilsgeschichte gewirkt hat, werden unter den Zeichen gottesdienstlichen Feiern geheimnisvoll, aber wirklich gegenwärtig. ... Sooft also der Heilige Geist die Kirche zum Gottesdienst versammelt, verkündet sie laut das Wort Gottes und erkennt sich selbst als das neue Volk, in dem der einst geschlossene Bund zur letzten Vollendung kommt.»<sup>26</sup>

In einer Zeit des Priestermangels, da sich viele Gemeinden nicht mehr regelmäßig um den Tisch des Wortes und des Brotes versammeln können, gewinnt die eben angesprochene ekklesiologische Dimension des Wortes Gottes an Aktualität wie an Brisanz. Wenn schon mangels Priestern in vielen kleinen Gemeinden am Tag des Herrn der Tisch des eucharistischen Brotes nicht mehr gedeckt werden kann, was auf Dauer gesehen theologisch höchst fragwürdig erscheint, da die Kirche aus der Feier des Herrenmahles lebt und in und mit dieser Feier den Auftrag des Herrn «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» vollzieht<sup>27</sup>, dann muss wenigstens der Tisch des Wortes bereitet werden, damit die (Orts-)Kirche wahrhaft Kirche sein und bleiben kann. Entfiele nun auch noch die Feier des Wortes Gottes, so wäre einem Verfall der Ortskirche Tür und Tor geöffnet.

### *3. Herausfordernde Anfragen an die theologischen Disziplinen*

Es mehren sich in jüngster Zeit die Stimmen, welche, angesichts zahlreicher priesterloser Gemeinden das «Pfarrei-Prinzip» von einem «Eucharistie-Prinzip» abgelöst wissen möchten.<sup>28</sup> Seit Jahrhunderten

bestehende Pfarrgemeinden sollen künftig durch «Eucharistiezentren», an denen die Gemeinden zur Feier des Herrenmahles zusammenkommen sollen, ersetzt werden. Die Zahl solcher «Eucharistiezentren» müsse sich nach der Anzahl der aktiven Priester richten.<sup>29</sup> Die Verfechter dieser These betrachten den Priestermangel als «historische Chance» das Pfarrei-Prinzip hinter sich zu lassen, und mittels sogenannter Eucharistiezentren die «richtigen Aufbrüche in eine gute Zukunft der Kirche» zu wagen.<sup>30</sup> Angesichts solcher Vorschläge sollten sich die theologischen Disziplinen zu einem kritischen Diskurs, welcher sich mit allen offenen theologischen Fragen auseinandersetzt, herausgefordert sehen. Einige Anfragen aus der Sicht des Liturgikers seien im Folgenden zur Diskussion gestellt.<sup>31</sup>

### *3.1. Anfragen an das Kirchenrecht*

Zuweilen entsteht der Eindruck, dass entgegen offizieller Beteuerungen die kirchenrechtlich fixierten Zulassungsbedingungen zum kirchlichen Amt den Auftrag des Herrn «Tut dies zu meinem Gedächtnis!»<sup>32</sup> dominieren oder gar domestizieren. Ebenso kommt der Verdacht auf, der Vorschlag nach Errichtung sogenannter Eucharistiezentren wolle gar nicht der Ursachenbekämpfung des Priestermangels als vielmehr, aus welchen Gründen auch immer, einer oberflächlichen, kosmetischen Symptommedikation dienen. Soll auf diese Weise das delikate, ungeliebte Thema der Zulassung zum priesterlichen Amt galant umschifft werden? Kann und darf man, so diese Vermutung zuträfe, auf längere Sicht kirchenrechtliche Weisungen vor dogmatische Grundeinsichten stellen? Gibt es neben der in den can. 1247 und 1248 §1 sowie in Nr. 18 des 1988 erschienenen Direktoriums der Gottesdienstkongregation «Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester» fixierten Individualverpflichtung zum sonntäglichen Messbesuch nicht auch so etwas wie eine Kollektivverpflichtung der vom Priestermangel betroffenen Gemeinde zur Feier des Lobes und Wortes Gottes?<sup>33</sup>

Was die Zukunft des kirchlichen Amtes und die damit einhergehende viel diskutierte Frage nach den Zulassungsbedingungen betrifft, so scheint ein Stillstand in der binnenkirchlichen Diskussion eingetreten zu sein. Einerseits fordern offizielle kirchliche Dokumente die Messfeier am Sonntag als Regelfall gemeindlicher Liturgie<sup>34</sup>, anderer-

seits konstatieren sie einen «Mangel an geistlichen Amtsträgern»<sup>35</sup>, welcher eine vom Diakon oder beauftragten Laien geleitete Wort-Gottes-Feier an die Stelle der Messfeier treten lässt.<sup>36</sup> Wie bei der Diskussion um die Frage der Trias von Amt, Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz hat sich auch bezüglich des Regel- und Notfalls der sonntäglichen liturgischen Versammlung weithin ein auseinanderklaffender Gegensatz «von theologischem Anspruch und kirchlicher Wirklichkeit»<sup>37</sup> ergeben. Diese Diskrepanz zwischen «Anspruch der Norm und gemeindlicher Wirklichkeit»<sup>38</sup> wird inzwischen auch in Rom wahrgenommen. Die «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester» darf als Versuch gelten, dieser Diskrepanz gegenzusteuern.<sup>39</sup> Doch so recht scheint dieser Spagat nicht gelingen zu wollen.

Wäre nicht ein Lösungsansatz denkbar, den das II. Vatikanum bezüglich der Wiedereinführung des Diakonates gewählt hat? Im Dekret «Über die Missionstätigkeit der Kirche» argumentieren die Konzilsväter, es sei «angebracht, dass Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können».<sup>40</sup>

Wäre es nicht auch angebracht, dass Männer und Frauen, die tatsächlich einen presbyteralen Dienst ausüben, sei es als Wortgottesdienstleiter, sei es als Gemeindeleiter<sup>41</sup>, sei es im sozialen und caritativen Bereich, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Dienst am Altar verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Weihegnade wirksamer erfüllen können?

### *3.2. Anfragen an die Dogmatik*

Was sagen die Dogmatiker vor dem Hintergrund der Communio-Theologie des II. Vatikanums und des eucharistischen Grundcharakters der Kirche<sup>42</sup> zu der zwar nicht «de iure», wohl aber «de facto» ein-

getretenen Entkoppelung von Amt, Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz?<sup>43</sup> Kann die Kirche, auf längere Sicht gesehen, ungestraft auf die Feier des Herrenmahles am Herrentag verzichten und somit über Bord werfen, was sie «ab apostolis traditio» ununterbrochen gepflegt hat?<sup>44</sup> Der Basler Bischof Kurt Koch fragt zu Recht, ob es verantwortbar sei, wenn da und dort Gemeinden zur Selbsthilfe schreiten und am Herrentag unter der Leitung eines nicht-ordinierten Haupt- oder Ehrenamtlichen zur Feier der Eucharistie zusammenkommen. Rüttelt diese der Not entsprungene, doch nicht minder bedenkliche, inakzeptable Handlungsweise<sup>45</sup> ebenso wie die fragwürdige Handlungsunwilligkeit kirchlicher Verantwortungsträger nicht an der sakramentalen Grundstruktur der katholischen Kirche?<sup>46</sup>

### *3.3. Anfragen an Exegese und Bibeltheologie*

Infolge der Bibelbewegung zu Beginn des vorigen Jahrhunderts haben Hermann Volk<sup>47</sup>, Heinrich Schlier<sup>48</sup>, Otto Semmelroth<sup>49</sup>, Karl Rahner<sup>50</sup>, Leo Scheffczyk<sup>51</sup> Augustin Bea<sup>52</sup> und mit ihnen zahlreiche Exegeten in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts im Zuge der vom II. Vatikanum verabschiedeten Offenbarungskonstitution «Dei Verbum»<sup>53</sup> Grundzüge einer «Theologie des Wortes Gottes» entworfen und damit nach vier Jahrhunderten einseitiger Sakramentenbetonung katholischerseits eine Renaissance des Wortes Gottes eingeleitet. Ihnen kommt das Verdienst zu, dem Wort Gottes, in dem der Herr selbst anwesend ist, «da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden»<sup>54</sup>, zu neuer Bedeutung verholfen zu haben. Könnte nicht in der derzeitigen pastoralen Situation eine von Exegeten und Bibeltheologen erarbeitete, aktualisierte, mehr pastoral als wissenschaftlich ausgerichtete und deshalb für die Praxis in den Gemeinden geeignete «Theologie des Wortes Gottes» den vom Priestermangel betroffenen Gemeinden wertvolle Hilfe leisten<sup>55</sup>, damit sie, so sie sich sonntags um den Ambo scharen müssen, aus der viva vox Evangelii, einer «Quelle der Gnade» und «des geistlichen Lebens», die Kraft für ein Leben aus dem Glauben während der Durststrecke schöpfen können?<sup>56</sup>

#### *4. Diakone und Laien als Nothelfer und Platzhalter oder als reguläre Gottesdienstleiter?*

Offizielle lehramtliche Verlautbarungen nennen den Diakon oder einen anderen Beauftragten des Bischofs als Leiter der (sonntäglichen) Wort-Gottes-Feiern.<sup>57</sup>

An erster Stelle wird hierbei stets der Diakon erwähnt, da ihm kraft sakramentaler Gnade die «Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und dem Presbyterium» obliegt<sup>58</sup> und er «nach Weisung der zuständigen Autorität»<sup>59</sup> die Taufe spenden, die Eucharistie verwahren und austeilen, der Eheschließung assistieren, die Wegzehrung überbringen, die Gläubigen in der Heiligen Schrift unterweisen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorstehen, Sakramentalien spenden und die Beerdigung leiten darf.<sup>60</sup>

Der neben Bischof und Priester segensreich wirkende Diakon fehlt jedoch vielfach in den vom Priestermangel betroffenen Gemeinden, weshalb von der Weisung der Liturgiekonstitution Gebrauch gemacht wird, einen anderen Beauftragten des Bischofs mit der Gottesdienstleitung zu betrauen.<sup>61</sup> Hierfür kommen im deutschen Sprachraum vor allem ehren- und hauptamtliche Mitarbeiter in Frage. Weil viele vom Priestermangel betroffene Gemeinden weder über einen Diakon noch über einen hauptamtlichen Mitarbeiter verfügen und weil man seitens der Deutschen Bischofskonferenz den Eindruck vermeiden möchte, Laitheologen seien Kaplans- und Pfarrerersatz und somit «Platzhalter» in einer Übergangszeit – was sich auf Dauer negativ auf das Berufsbild der Pastoralassistenten und Gemeindereferenten auswirken würde –, empfiehlt die Rahmenordnung der bundesdeutschen Bischöfe, zunächst bestrebt zu sein, «ehrenamtliche Mitarbeiter zur Leitung von Gottesdiensten zu finden»<sup>62</sup>. Diese müssen in der Regel 25 Jahre alt sein und eine entsprechende liturgische Ausbildung in der betreffenden Diözese erfolgreich absolviert haben.<sup>63</sup> Anschließend werden sie vom Bischof in einem Gottesdienst feierlich per Urkunde auf Zeit zum Wortgottesdienstleiter bestellt<sup>64</sup> und vom Ortspfarrer im Sonntagsgottesdienst der Gemeinde offiziell als Gottesdienstleiter präsentiert. Die liturgischen Feiern, mit deren Leitung Laien beauftragt werden können, sind in der Rahmenordnung der Deutschen Bischofskonferenz genau definiert.<sup>65</sup>

### 5. Gottes Wort in Zeichen gefeiert

Als die Konzilsväter in der Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium» den Gebrauch der Muttersprache für bestimmte Teile der Liturgie befürworteten und ihm «weiteren Raum» als ehemals zubilligten<sup>66</sup>, ahnten sie kaum, welche Lawine sie mit diesem Votum lostreten würden. Wie der Nil alljährlich das Land überschwemmt und fruchtbar macht, so ergoss sich fortan das in der Muttersprache verkündete Wort Gottes ins «Land» der Liturgie, ans Ohr der Gläubigen, und ließ Gottes Wort in den Herzen der Menschen auf fruchtbaren Boden fallen, wachsen, reifen und gedeihen. Mit der Lawine des muttersprachlich verkündeten Wortes Gottes ergoss sich jedoch parallel hierzu, wohl in einer Welle großer Begeisterung und Erleichterung nach Jahrhunderten exklusiver Verwendung der lateinischen Sprache, ein Schwall von Zelebrantenworten. Bei allen möglichen – mehr noch, bei allen unmöglichen – Gelegenheiten meinen nicht wenige Liturgen, mit eigenen Worten das rituelle Geschehen erklären und deuten zu müssen. Sie vertrauen weniger der Wirkmacht des göttlichen Wortes, der Kraft der Riten und Symbole als der Überzeugungskraft eigener Worte, nicht ahnend, dass eine Lawine, welche überfallartig einherrollt, zerstören und ersticken kann, was zuvor mühevoll gesät und gepflanzt wurde. Logorrhöe, Wortdurchfall<sup>67</sup>, hat manchen Liturgen befallen und droht das Wort Gottes um seine Wirkung zu bringen.

Dem gilt es durch Zeiten erfüllten Schweigens wie durch die Verwendung von Zeichen und Symbolen gegenzusteuern. Die Stimmen, welche der Stille und den Symbolen einen umfassenderen Platz in der Liturgie eingeräumt wissen möchten, mehren sich synchron zu einer hektischer und lauter werdenden Zeit<sup>68</sup>; sie fordern eine «radikale Umkehr vom Übergewicht des Wortes zugunsten einer reichen Symbolik»<sup>69</sup>, welche, da sie zu denken gibt<sup>70</sup> und folglich unerschöpflich ist, mehr sagt «als tausend Worte».<sup>71</sup>

Angeichts weit verbreiteter liturgischer Sermonitis und Logorrhöe in den liturgischen Feiern ist eine neue Wortkultur und die Kunst der Konzentration auf das Wesentliche gefragt, damit sich die Liturgie nicht im Sekundären und Tertiären verliert.

Gerade unsere von Wirtschaft, Werbung und Medien geprägte Zeit hat die Menschen mit ihren Bildern und Zeichen, Symbolen und



Logos, mit Marken- und Kultprodukten infiziert und für die Welt der Symbolik neuerlich sensibilisiert. Diese Tendenz trifft sich mit einer in der katholischen Liturgie reichlich vorhandenen, zuweilen jedoch verdeckten und vergessenen Zeichen- und Symbolwelt, welche es zu reanimieren und zu reaktivieren gilt.<sup>72</sup>

Erfahrungen von Wortgottesdienstleitern, Liturgen und Gemeinden, welche u. a. durch neuere liturgische Werkbücher gefördert wurden<sup>73</sup>, zeigen eindrucksvoll, dass die liturgische Verwendung von Zeichen und Symbolen nebst der rechten Dosierung des Wortes viel zum Gelingen der Liturgie, d. h. zur Vertiefung und Verlebendigung des gehörten und verkündeten Wortes Gottes beitragen können, denn sie erreichen in ihrer Schlichtheit, Eindringlichkeit und Unerschöpflichkeit oftmals viel besser die Tiefen menschlicher Seele, als dies dem reinen Wort zugänglich ist. Allgemein verständliche Zeichen und Symbole wie Weihrauch, (Tauf-)Wasser, Kreuz, Licht, Blumen, Öl etc. sprechen aus sich selbst, deuten sich selbst, wirken aus sich selbst und bedürfen nicht des erklärenden Wortes.

In seinem Büchlein «Von heiligen Zeichen»<sup>74</sup> macht Romano Guardini, von Maria Montessori inspiriert, darauf aufmerksam, dass wahres liturgisches Leben nicht ausschließlich durch theoretische Belehrung zu erzielen sei, sondern «vor allem durch das Tun» erfolge.<sup>75</sup>

Romano Guardini beim Wort nehmend heißt dies, mit Zeichen und Symbolen nicht nur theoretisch umzugehen, indem man sie zur Deutung und Erklärung des Wortes heranzieht, sondern Zeichen und Symbole in der Praxis durch «Tun» einzusetzen, sie im und durch das Tun aus sich selbst sprechen und wirken zu lassen, denn «ihnen gelingt, was dem Wort versagt ist – eben das Un-sagbare auf sinnenhafte Weise doch fassbar für den Menschen zu machen und ihm dies damit als eine Wirklichkeit seines Lebens zu vermitteln. Wo die Sprache versagt, greift das Symbol und leistet mehr.»<sup>76</sup>

## *6. Das Schweigen: Teil einer liturgischen Gegenkultur*

Vielleicht ist unsere Zeit so laut und lärmend geworden, weil sie aus Angst vor der ernsthaften und kritischen Auseinandersetzung mit dem Lebens- und Arbeitsstil unserer Zeit die Stille nicht (mehr) aushält

und ihr folglich entflieht. Doch gerade die von Leistungsdenken und Leistungsdruck geprägte Arbeitswelt hat in den Menschen wieder die Sehnsucht nach Schweigen, Stille und Ruhe geweckt, nach heiligem Schweigen, erfüllter Stille und Frieden und Harmonie schenkender Ruhe.<sup>77</sup>

Der lärmgeschundene und stressgekreuzigte Mensch unserer Tage fragt wieder nach Stille, er schätzt und schöpft wieder das klare Wasser erfüllenden Schweigens. Sollen die Menschen «mit ihrem eigenen Erleben und ihren eigenen Fragen»<sup>78</sup> wieder mehr in den Gottesdiensten vorkommen, dann darf die Liturgie die Zeitkrankheit unheilbaren Lärmes nicht länger übersehen und den Wunsch nach Ruhe, Stille und Schweigen nicht weiterhin ignorieren.

Heiliges Schweigen, erfüllte Stille und friedenschenkende Ruhe in der Liturgie bilden nicht nur einen Gegenpol zur Welt des Alltags, sondern kommen dem vermehrten spirituellen Bedürfnis der Selbst- und Gottfindung entgegen.<sup>79</sup> Sie bieten einen notwendigen äußeren Rahmen, um die unausweichliche Sinnfrage befriedigend beantworten zu können. Gerade junge Menschen merken wieder, dass der Sinn menschlichen Lebens sich nicht in wenigen Jahrzehnten des Produzierens und Konsumierens erschöpfen kann. Hier kann die Kirche durch Orte, Räume und Zeiten der Stille eine nicht unwesentliche Hilfestellung für die Beantwortung der Sinnfrage anbieten.<sup>80</sup>

Sollen Ruhe, Stille und Schweigen den ihnen gebührenden Platz im Gottesdienst zurückerhalten und von den Gottesdienstbesuchern recht verstanden werden, bedarf es einer behutsamen Heranführung derselben. Auch hier zeigt die Erfahrung, dass Gottesdienste, welche nicht nur der Verkündigung und Zeichenliturgie, sondern auch der meditativen Ruhe und Stille sowie dem Schweigen genügend Platz einräumen, beim emotional aufgewühlten, berührungs- und kontaktsuchenden Zeitgenossen neue Seelenschichten zu öffnen vermögen. Nicht umsonst suchen junge Menschen gerne sogenannte Taizé-Gottesdienste auf, die mit ihren schlichten Elementen – Lesung, Gesang, Gebet und Stille – Ausstrahlungskraft und Attraktivität besitzen, Charme und Esprit verströmen, wie er unseren Gottesdiensten vielfach leider abgeht.<sup>81</sup>

## 7. Implikationen für die Feier des Wortes Gottes

Ausgehend von den Wesensmerkmalen menschlicher Selbstkundgabe, von der Selbstbeschreibung des Menschen gegenüber dem Mitmenschen fragten wir, inwieweit der heutige Mensch mit seinem eigenen Erleben und seinen persönlichen Fragen im Gottesdienst vorkommt. Wir stellten nach Romano Guardinis wichtiger Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen jene nach der Menschenfähigkeit der Liturgie. Wir entdeckten Defizite, welche vor allem in der Feier des Wortes Gottes zu Tage treten, und fragen nun abschließend nach den nötigen Konsequenzen. Quid faciendum?

### 7.1. Die Wirkung des recht dosierten Wortes Gottes

Die der Struktur Lesung – Gesang – Gebet<sup>82</sup> folgende «sacra Dei verbi celebratio»<sup>83</sup> soll, gleich ob sonntags oder werktags gefeiert<sup>84</sup>, «die Schatzkammer der Bibel» weit aufschließen<sup>85</sup>, damit die «Kinder der Kirche» aus dieser reinen, unversieglichen Quelle des geistlichen Lebens reichlich schöpfen und sich an dieser Seelenspeise satt essen können.<sup>86</sup> Gottes Wort kann auch heute als heilendes und tröstendes, wirkmächtiges und lebenspendendes, als scheidendes und entscheidendes, sündenvergebendes und lebenerweckendes Wort erfahren werden<sup>87</sup>, als Wort von «Geist und Leben».<sup>88</sup> Die Wiederentdeckung des Wortes Gottes in der katholischen Kirche darf als eine «der wichtigsten Aspekte im geistlichen Leben des Christen der nachkonziliaren Zeit» betrachtet werden; sie ist «Grund genug zur Freude und zum Dank an den Herrn der Kirche, dass er uns an sein Wort erinnert und uns zu ihm zurückführt.»<sup>89</sup> Das den Gläubigen in rechter, weil wohlproportionierter Dosierung darge-reichte «Brot des Wortes», gereicht den Gottesdienstbesuchern zur «Glaubensstärke» und «Seelenspeise»<sup>90</sup> in priesterarmer Zeit.

### 7.2. «Der Mensch lebt nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt» (Mt 4,3) – Sieben kritische Anfragen an die regelmäßige Kommunionsspendung in sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern

Verdanken wir der Bibelbewegung, der Offenbarungskonstitution «Dei Verbum» wie der Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Conci-

lium» des Zweiten Vatikanischen Konzils und einer in Folge des Konzils neu erstarkten Theologie des Wortes eine deutliche Aufwertung des Wortes Gottes in der Liturgie, so unterstreicht die immer wieder aufflackernde Diskussion um die Kommunionsspendung in sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern eine immer noch bei Klerus und Volk vorhandene einseitige, weil punktuelle Kommunionfrömmigkeit.<sup>91</sup> Wenngleich verständlich ist, dass seit dem Kommuniondekret von Papst Pius X. der häufige Kommunionempfang im Volk speziell unter den älteren Gottesdienstteilnehmern inzwischen fest verankert ist,<sup>92</sup> so kommt gerade deshalb der Liturgiekatechese die Aufgabe zu, von diesem fragwürdigen, weil reduzierten Eucharistieverständnis Abschied zu nehmen und die Eucharistiefeier als ganzheitliche, aus Wort- und Brotliturgie bestehende Feier ins Blickfeld zu rücken. Deshalb betont die Liturgiekonstitution die Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, die «einen einzigen Kultakt ausmachen»<sup>93</sup>, und ruft die Gläubigen auf «an der ganzen Messe teilzunehmen».<sup>94</sup> Nachdrücklich empfiehlt sie jene vollkommene Teilnahme an der Messfeier «bei der die Gläubigen nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegennehmen».<sup>95</sup> Ruft also das Konzil zu Recht die Zusammengehörigkeit von Feier des Herrenmahles und Empfang des Herrenleibes in Erinnerung und fügt mittels der postvatikanischen Liturgiereform zusammen, was zusammengehört, so unterhöhlt die regelmäßige Kommunionsspendung in sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern diese Intention, indem bedenkenlos die heilige Kommunion nicht wie vorgesehen im Notfall des Viatikums und des Krankenbesuches, sondern als Regelfall in der sonntäglichen liturgischen Versammlung der gesamten Gemeinde dargereicht wird.

Ehe übereilt, leichtfertig und theologisch unbedacht Wort-Gottes-Feiern mit der Kommunionsspendung kombiniert werden, sollte ernsthaft bedacht werden:<sup>96</sup>

- Gottes Wort ist ein heilendes, tröstendes, wirkmächtiges und lebenspendendes Wort. Es ist, wie der Lektor der Gemeinde zuspricht, «Wort des lebendigen Gottes». Gottes Wort spricht aus sich selbst, weil sich in ihm Gott ausspricht. Deshalb bedarf dieses Wort in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier keiner sakramentalen

- «Aufwertung». Der Verdacht liegt nahe, dass Wortgottesdienste vor-  
eilig ohne Erwägung theologischer Argumente und ohne Bedenken  
der spezifischen historischen und gesellschaftlichen Situation der  
ehemaligen DDR im deutschsprachigen Raum um einer breiteren  
Akzeptanz der Gottesdienstbesucher willen automatisch mit der  
Kommunionspendung gekoppelt wurden. Was auf diese Weise ein-  
geführt wurde lässt sich nun schwerlich rückgängig machen.
- Um im Notfall das Viatikum (die Sterbekommunion) und die  
Krankenkommunion spenden zu können, sowie aus Gründen der  
adoratio bewahrt die Kirche die heiligen Gestalten im Tabernakel  
auf.<sup>97</sup> Die Kommunionspendung in nicht-eucharistischen Feiern  
priesterloser Gemeinden war und ist nicht Intention der Aufbewah-  
rung der heiligen Gestalten.<sup>98</sup>
  - Die Feier des Herrenmahles und der Empfang des Herrenleibes bil-  
den gemäß «Sacrosanctum Concilium» eine Einheit.<sup>99</sup> Diese Ein-  
heit aufgrund einer Notsituation leichtfertig aufs Spiel zu setzen,  
indem man die Kommunion regelmäßig in sonntäglichen Wort-  
Gottes-Feiern austeilte, heißt diese Einheit zu zerstören, die Ausnah-  
me zum Regelfall zu deklarieren und hinter die Eucharistietheologie  
des II. Vatikanums zurückzufallen.
  - Beim Plädoyer für die sonntägliche Wort-Gottes-Feier ohne Kom-  
munionspendung geht es also nicht um ein «verbissenes Entweder-  
Oder» noch um eine allein seligmachende Theorie und Praxis<sup>100</sup>,  
sondern um das theologisch Sinnvolle, Richtige und Verantwortbare.  
Wer mit Hinweis auf die Praxis die Wort-Gottes-Feier regelmäßig  
und selbstverständlich mit der Kommunionspendung zusammen-  
fügt, opfert die durch das II. Vatikanum wiedergewonnene ganzheit-  
liche Sicht der Eucharistie auf dem Altar des Pragmatismus.
  - Die Kombination aus Wort-Gottes-Feier und regelmäßiger Kom-  
munionspendung schadet sowohl dem theologisch-liturgischen  
Verständnis eigenständiger Wortgottesdienste als auch der Eucharis-  
tiefeyer. Sie lässt den Notfallcharakter sonntäglicher Wortgottes-  
dienste in Vergessenheit geraten – die Wort-Gottes-Feier am Sonn-  
tag muss stets wegen der Verbindung von Herrentag und Feier des  
Herrenmahles «ab apostolis traditio» als Notsituation im Bewusst-  
sein der Gläubigen verankert bleiben – und riskiert auf längere  
Sicht bei Volk, Klerus und Kirchenleitung ein nachlassendes

Bemühen um die regelmäßige Feier des Herrenmahles am Herrentag sowie um eine ausreichende Anzahl ordinierter Priester.

- Wort-Gottes-Feiern mit regelmäßiger Austeilung des Herrenleibes erinnern bei aller gegenteiligen Beteuerung an protestantische Abendmahlsfeiern mit angefügtem Abendmahl. Wenn unsere evangelische Schwesterkirche sich aufgemacht hat, den Sakramentsgottesdienst neu zu entdecken, sollte die katholische Kirche ihr, zumal die getrennten Brüder und Schwestern damit eine seit 400 Jahren erhobene katholische Forderung zu realisieren beginnen, nicht mit Wort- und Kommuniongottesdiensten in den Rücken fallen und damit das ökumenische Gespräch unnötig belasten.

Die Praxis lehrt, dass es Ausnahmen von der Regel geben kann, so z. B. an hohen kirchlichen Festtagen wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Allerheiligen, Kirchenpatrozinium, wo die Kommunionsspendung aus pastoralen Gründen angebracht scheint. In diesem Fall sollte man darauf bedacht sein, wenigstens rudimentär den Konnex von Herrenmahl und Herrenleib erkennen zu lassen, in dem der Kommunionsspende die heiligen Gestalten nicht einfach dem Tabernakel entnimmt, sondern nach der Teilnahme an der Messfeier einer Nachbapfarrei in den Wortgottesdienst überträgt und eigens darauf aufmerksam macht.

### *7.3. Zeichen und Symbole*

«Das Wort schafft das Fundament des Glaubens, aber das Wort allein genügt nicht, um den Glauben zu entfalten und zu bezeugen, es muss Gestalt werden durch die ausdrucksstarke zeichenhafte Geste oder Handlung. Das ist ein Grundprinzip des sakramentalen und gottesdienstlichen Lebens.»<sup>101</sup> Die Tore, welche dem Wort verschlossen bleiben, können Zeichen und Symbole öffnen. Eingängige, der Alltagswelt vertraute und ihr entnommene, aus sich selbst sprechende Zeichen und Symbole können die Wirkkraft des Wortes um ein Vielfaches potenzieren. Wo Worte versagen, sprechen Zeichen und Symbole. Wo Worte nur noch stammeln, dechiffrieren Symbole und Zeichen den unergründlichen Reichtum der Botschaft des biblischen Wortes. Daher sollten Zeichen und Symbole künftig einen noch größeren Stellenwert in der Liturgie, speziell in der Feier des Wortes

Gottes, einnehmen. Wie bei der Auswahl des Wortes Gottes kann es nicht auf die Quantität, sondern nur auf die Qualität der gewählten Zeichen und Symbole ankommen. Kluge Selbstbeschränkung ist hierbei gefragt, der persönlichen «Zeichenphantasie» sind, soweit sich die ausgewählten Zeichen und Symbole für die Feier der Liturgie eignen, keine Grenzen gesetzt.<sup>102</sup>

#### *7.4. Schweigen und Stille*

Um einem inflationären Wortgebrauch in der Feier der Liturgie zu wehren, bedarf es nebst einer neuen Wortkultur einer Kultur des Schweigens. «Es gilt, das Wort in der Stille wieder aufzuwerten.»<sup>103</sup> Der Mensch schweigt vor Gott, nicht weil ihm Gott nichts zu sagen hätte, noch weil er selbst vor Gott sprachlos geworden wäre; er schweigt, weil, wie bei Liebenden, seine Blicke sprechen und die liebenden Blicke von Mensch zu Gott, von Gott zu Mensch und von Mensch zu Mensch mehr als Worte auszudrücken vermögen. Er sucht die Ruhe, um von den Alltagsproblemen abschalten, ausspannen und aufatmen zu können. Die Bedürfnisse und Wünsche des heutigen Menschen ernst nehmend, wird die Liturgie den Gottesdienstbesuchern künftig «Oasen der Stille» bereithalten müssen.<sup>104</sup> Die Liturgie darf nicht den Lärm unserer Welt kopieren und im Kirchenraum reproduzieren, sie muss kontrapunktisch die Möglichkeit schaffen, über Stille und Schweigen zu sich selber zu finden und zu Gott vorzudringen.<sup>105</sup>

#### *7.5. Dialog mit der Kunst*

Die Kunst, nicht zuletzt die zeitgenössische Kunst, kann zur «Sichtbarwerdung des Unsichtbaren» wertvolle Hilfe leisten.<sup>106</sup> Durch den Dialog mit der Kunst tritt der Mensch in Dialog mit Gott und dieser Dialog findet in der Feier des Wortes Gottes, welche eine dialogische Grundstruktur aufweist, seinen Niederschlag.<sup>107</sup> Gerade die moderne Kunst hält für die Beantwortung der Gottes- und Sinnfrage Antworten bereit, die in die Liturgie inkulturiert und durch sie den Gottesdienstbesuchern erschlossen werden können. Ähnlich wie Zeichen und Symbole kann die Kunst das Unaussprechliche zum Sprechen und das

Unausschöpfliche zum Ausdruck bringen. Wo etwa, wie im Falle des johanneischen «Deus caritas»<sup>108</sup>, der theologischen Rede verbal enge Grenzen gesetzt sind, öffnet die Kunst neue Verstehensfelder, schafft sie einen Zugang zu Glaubensinhalten, wie er dem Wort vielfach verwehrt ist.<sup>109</sup> Die stärkere Einbeziehung der Kunst in die Liturgie öffnet nicht nur ein weites, braches Feld, welches darauf wartet bestellt und urbar gemacht zu werden, es eröffnet einen notwendigen, weil für alle Teilnehmer bedeutenden Dialog mit den Künstlern<sup>110</sup> und schließlich stößt es die Tore zu jener Personengruppe auf, die sich eher von der Kunst, denn von der Theologie auf die alles entscheidende Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens ansprechen lässt.

### *8. Schlussbemerkungen*

Das rechte Maß von Wort, Zeichen und Symbolen, Schweigen und Stille im Gottesdienst ist nicht rasch zu finden noch leicht in der Balance zu halten; es bedarf einer «ars celebrandi», welche sich in einer Wort-, Symbol- und Schweigekultur konkretisiert und radikalisiert. Gesellt sich zum Wort, welches durch das Symbol verstärkt und verdeutlicht und durch das Schweigen vertieft und aufgewertet wird, das Kunstwerk mit seinem transzendenten, die Sinnfrage tangierenden Bezug, verschmelzen sodann Wort, Symbol, Schweigen und Kunstwerk zu einer Einheit, dann wird nicht nur die Korrelation von Anthropologie und Liturgie aufs Neue sichtbar, dann nimmt diese Symbiose einerseits die eingeforderte Menschenfähigkeit der Liturgie ernst, andererseits kommt sie ebenso der Liturgiefähigkeit des Menschen entgegen. Liturgie, sei sie nun Wort- oder Sakramentenliturgie, wird vor diesem Hintergrund als Ort der Begegnung von Gott und Mensch, vor allem aber als Gottes Dienst am Menschen erlebbar. Der Mensch unserer Tage begegnet Gott im Wort, in der Stille, in der Kunst und «in heiligen Zeichen» und erfährt sich als unwiderruflich angenommenes, von Gott bejahtes, weil geliebtes Wesen, das es geradezu drängt, in Glauben und Leben auf die so erfahrene Liebe Gottes zu antworten und sein Dasein «im Dienst der Liebe für das Leben zu verstehen».<sup>111</sup>



## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. *P. M. Zulehner*, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit. Wider den kirchlichen Wort-Durchfall, Ostfildern 1998.
- <sup>2</sup> ZDF, «Das Literarische Quartett» vom 10. 12. 1999. *T. Lehr*, Nabokovs Katze, Berlin <sup>3</sup>1999.
- <sup>3</sup> Vgl. SC 35, 4.
- <sup>4</sup> Vgl. *R. Guardini*, Liturgie und liturgische Bildung, Mainz–Paderborn <sup>2</sup>1993, 9–17.
- <sup>5</sup> Vgl. *A. Häußling*, Liturgiereform und Liturgiefähigkeit, in: ALw 38/39 (1996/97) 1–24, bes. 18–21. – *A. Schilson*, Die Inszenierung des Alltäglichen und ein neues Gespür für den (christlichen) Kult? Das Verhältnis von Liturgie und Kult heute, 80 Jahre nach Romano Guardinis «Vom Geist der Liturgie» (1918) und 75 Jahre nach «Liturgischer Bildung» (1923), in: *A. Schilson – J. Hake* (Hrsg.), Drama «Gottesdienst». Zwischen Inszenierung und Kult, Stuttgart 1998, 13–67; *A. Gerhards*, Gottesdienst und Menschwerdung. Vom Subjekt liturgischer Feier, in: *M. Delgado – A. Lob-Hüdepol* (Hrsg.) Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit, Berlin 1995, 275–292; *ders.*, Menschwerdung durch Gottesdienst? Zur Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben, in: *B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz-van Elst* (Hrsg.), Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Bd. 1, Stuttgart 1998, 20–31; *B. Kranemann – E. Nagel – E. Nübold*, Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg 1999.
- <sup>6</sup> Es geht im Folgenden um die Selbstbeschreibung, nicht um die unentwegte Selbstinszenierung des modernen Menschen der Erlebniskultur. Vgl. hierzu: *K.-H. Bieritz*, Erlebnis Gottesdienst. Erlebniskultur und gottesdienstliche «Kultur des Lebens», in: *B. Kranemann – K. Richter – F.-P. Tebartz-van Elst* (Hrsg.), Die missionarische Dimension der Liturgie (s. Anm. 5), 32–44, hier: 42.
- <sup>7</sup> Vgl. *H. Volk*, Zur Theologie des Wortes Gottes, in: *H. Fries* (Hrsg.), Wort und Sakrament, Köln 1966, 73–87, hier: 80f. Vgl. auch: *ders.*, Zur Theologie des Wortes Gottes, Münster 1962, 29; *E. Biser*, Wort Gottes, in: *P. Eicher* (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1991, 274–285, hier: 274.
- <sup>8</sup> So ein gerne verwendeter Vorlesungstitel des Passauer Liturgiewissenschaftlers Karl Schlemmer.
- <sup>9</sup> *A. Schilson*, Die Inszenierung des Alltäglichen (s. Anm. 5), 56.
- <sup>10</sup> *H. Schlier*, Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung, Würzburg <sup>2</sup>1962, 11.
- <sup>11</sup> Ebd. 23.
- <sup>12</sup> Ebd. 12.
- <sup>13</sup> Ebd. 13. – Vgl. 1 Thess. 2, 13.
- <sup>14</sup> *H. Volk*, Zur Theologie des Wortes Gottes, Münster 1962, 26.
- <sup>15</sup> Vgl. ebd.
- <sup>16</sup> Vgl. Joh 1,14.

- <sup>17</sup> Vgl. *H. Volk*, Zur Theologie des Wortes Gottes (s. Anm. 14), 80.
- <sup>18</sup> *K. Kertelge*, Wort Gottes, in: *P. Eicher* (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1991, 263–274, hier: 263.
- <sup>19</sup> Vgl. *H. Volk*, Zur Theologie des Wortes Gottes (s. Anm. 14), 74.
- <sup>20</sup> Vgl. ebd. 75.
- <sup>21</sup> Vgl. Hebr. 4,12f.
- <sup>22</sup> Vgl. *K. Kertelge*, Wort Gottes (s. Anm. 18), 273.
- <sup>23</sup> App. 6, 2ff.
- <sup>24</sup> *E. Biser*, Wort Gottes (s. Anm. 7), 279.
- <sup>25</sup> *H. Volk*, Zur Theologie des Wortes Gottes (s. Anm. 14), 77.
- <sup>26</sup> PEML Nr. 7.
- <sup>27</sup> Lk 22,19.–1Kor 11,25.
- <sup>28</sup> *G. B. Sala*, Können Laien Pfarrer sein? Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihter an der pfarrlichen Theologie, in: Forum Katholische Theologie 14 (1998) 189–212, hier: 298.
- <sup>29</sup> Vgl. ebd. 206.– Man könnte ebenso gut die These aufstellen, die Zahl der Priester müsse sich nach der Anzahl der Gemeinden richten.
- <sup>30</sup> Ebd. 211.
- <sup>31</sup> Eine Auseinandersetzung mit Salas und Ziegenaus Thesen findet sich bei: *B. Kirchgessner*, Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde?, in: HfD 53 (1999) 255–264.
- <sup>32</sup> 1 Kor 11, 14; Lk 22,19.
- <sup>33</sup> Vgl. can. 1247 und 1248 §1, sowie *Kongregation für den Gottesdienst*, Direktorium. Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 133), Bonn 1998.
- <sup>34</sup> Vgl. Direktorium, Nr. 12f.; *Johannes Paul II*, Apostolisches Schreiben Dies Domini. An die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen über die Heiligung des Sonntags (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 133), Bonn 1998, Nr. 46–49; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (Die Deutschen Bischöfe 62), Bonn 1999, 8; CIC can. 1247.
- <sup>35</sup> *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 129), Bonn 1997, Art 2, §3, 20; Direktorium Nr. 34; Rahmenordnung, 9.
- <sup>36</sup> Vgl. SC 35, 4; Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, «Beschluss: Gottesdienst» 2.4.3., Freiburg i. Br. 1976, 204; Direktorium Nr.20; Dies Domini Art. 7 § 1, 26; Rahmenordnung 29.
- <sup>37</sup> *P. Stockmann*, Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung – Kirchenrechtliche Analyse – Offene Positionen. Adnotationes in ius canonicum, Bd. 10, Frankfurt 1999, 133.
- <sup>38</sup> Ebd. 19.
- <sup>39</sup> Vgl. Instruktion (s. Anm. 35), 8.

- <sup>40</sup> AG 16.
- <sup>41</sup> Zur Problematik dieses Begriffs siehe Instruktion Art 4 §1; *P. Stockmann*, Außerordentliche Gemeindeleitung (s. Anm. 37); *N. Schuster – M. Wichmann* (Hrsg.), Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern, Mainz 1997.
- <sup>42</sup> Vgl. *H. de Lubacs* «L'eucharistie fait l'église», in: *ders.*, Die Kirche. Eine Betrachtung, Einsiedeln 1968.
- <sup>43</sup> Karl Lehmann nennt die Trennung von Amt, Gemeindeleitung und Vorsitz der Eucharistiefeier «wesenswidrig», in: *K. Lehmann*, Eucharistische Gemeinschaft und kirchliches Amt, in: *zur Debatte* 2 (1979) 9f.
- <sup>44</sup> Vgl. *B. Kirchgessner*, Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier. Studien zur Pastoralliturgie 11, Regensburg 1996, bes. 216–225.
- <sup>45</sup> Vgl. Instruktion, (s. Anm. 35), 8.
- <sup>46</sup> Vgl. *K. Koch*, Pastorale Konsequenzen nach der Laien-Instructio. Zur Situation in der deutschsprachigen Schweiz, in: *Una Sancta* 54 (1999) 229–235, hier: 240f.
- <sup>47</sup> Vgl. *H. Volk*, Zur Theologie des Wortes Gottes (s. Anm. 14).
- <sup>48</sup> Vgl. *H. Schlier*, Wort Gottes (s. Anm. 10).
- <sup>49</sup> Vgl. *O. Semmelroth*, Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung, Frankfurt 1962.
- <sup>50</sup> Vgl. *K. Rahner*, Wort und Eucharistie, in: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1961, 313–355.
- <sup>51</sup> Vgl. *L. Scheffczyk*, Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes, München 1966.
- <sup>52</sup> Vgl. *A. Bea*, Das Wort Gottes und die Menschheit. Die Lehre der Konzilsväter über die Offenbarung, Stuttgart 1971.
- <sup>53</sup> «Dei Verbum»: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: *K. Rahner – H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1986, 367–382.
- <sup>54</sup> SC 7.
- <sup>55</sup> Vgl. auch: *K. Kertelge*, Wort Gottes (s. Anm. 18). Dort bietet Kertelge eine Zusammenfassung seines Ansatzes: «Gottes Wort ist schöpferischer Ruf und mahnende Anrede an die Menschen; es gewinnt seine letzte Eindeutigkeit und seine Heil wirkende Kraft im Wort und Werk seines Sohnes; es wirkt geschichtlich weiter im bezeugenden Wort der berufenen Zeugen und im Glaubenszeugnis aller, die zum Glauben an die im Wort mitgeteilte Wahrheit gekommen sind. Christliche Theologie hat die geschichtlichen Bedingungen des in Jesus Christus ergangenen Wortes für den (potentiellen) Hörer des Wortes transparent zu machen und den durch die Geschichte Jesu Christi definierten Inhalt des Wortes Gottes auszulegen und so als dem menschlichen Verstehen erschlossenes Wort stets neu zu Gehör zu bringen» (ebd. 273).
- <sup>56</sup> *H. Volk*, Zur Theologie des Wortes Gottes (s. Anm. 14), 77.
- <sup>57</sup> Vgl. SC 35, 4; Direktorium (s. Anm. 33) Nr. 29; Instruktion (s. Anm. 35) Art. 7 § 1; Rahmenordnung (s. Anm. 34) 25–28.

- <sup>58</sup> LG 29.
- <sup>59</sup> Vgl. ebd.
- <sup>60</sup> Vgl. auch *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben *Sacrum diaconatus ordinem* vom 18. Juli 1967, Nr. 22f; Liturgie-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Liturgische Dienst des Diakons* (Die Deutschen Bischöfe, Erklärungen der Kommissionen 5), Bonn 1984.
- <sup>61</sup> Vgl. SC 35,4.
- <sup>62</sup> Rahmenordnung (s. Anm. 34), 26.
- <sup>63</sup> In der Diözese Passau dauert die Ausbildung zum Wortgottesdienstleiter ein Jahr.
- <sup>64</sup> In Passau werden Wortgottesdienstleiter auf fünf Jahre beauftragt.
- <sup>65</sup> Vgl. Rahmenordnung (s. Anm. 34), 27–46.
- <sup>66</sup> SC 36, 2.3.
- <sup>67</sup> *P. M. Zulehner*, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit (s. Anm. 1), 23.
- <sup>68</sup> Als Beispiele mögen genügen: *P. M. Zulehner*, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit, 25; *A. Schilson*, Die Inszenierung des Alltäglichen (s. Anm. 5), 38–51.60ff.; *H. Bauernfeind – K. Schlemmer*, Feiern in Zeichen und Symbolen. Neue Modelle für priesterlose Gottesdienste, Freiburg i. Br. 1998; *G. Kuhn*, Geleitwort, in: *B. Kirchgessner*, Momente der Ruhe, Regensburg 1993, 8; *B. Kirchgessner*, Christen im dritten Jahrtausend. «Anhänger des neuen Weges», in: *A. Bilgri – B. Kirchgessner* (Hrsg.), *Liturgia semper reformanda*. FS für Karl Schlemmer, Freiburg i. Br. 1997, 275.
- <sup>69</sup> *A. Schilson*, Die Inszenierung des Alltäglichen (s. Anm. 5), 60.
- <sup>70</sup> Vgl. *P. Ricoeur*, Symbolik des Bösen. Phänomenologie II, Freiburg–München 1971, 27.
- <sup>71</sup> *A. Schilson*, Die Inszenierung des Alltäglichen (s. Anm. 5), 39.
- <sup>72</sup> Vgl. ebd. 61.
- <sup>73</sup> Vgl. *H. Bauernfeind – K. Schlemmer*, Feiern in Zeichen und Symbolen; *G. Fuchs*, Es muss nicht immer Messe sein, Regensburg 1999; *B. Kirchgessner*, Wort-Gottes-Feiern. Anregungen und Modelle für Gemeinden mit und ohne Priester, Regensburg 1997.
- <sup>74</sup> *R. Guardini*, Von heiligen Zeichen, Wiesbaden 1927.
- <sup>75</sup> «Schauen und Tun sind die Grundkräfte, in die alles Übrige eingesenkt werden muss. Erleuchtet durch klare Lehre; in den Zusammenhang der katholischen Tradition verwurzelt durch geschichtliche Unterweisung; das gewiss. Aber ein Tun muss es sein – und nicht wahr, etwas wirklich «tun» ist mehr, als bloß es «Üben», damit es richtig gekonnt werde! Tun ist etwas Elementares, in dem der ganze Mensch stehen muss, mit seinen schaffenden Kräften, ein lebendiges Vollziehen muss es sein; ein lebendiges Erfahren, Auffassen, Schauen» (ebd. 9).
- <sup>76</sup> *A. Schilson*, Die Inszenierung des Alltäglichen (s. Anm. 5), 42.
- <sup>77</sup> Befragt, warum sie sich taufen lasse, antwortete mir eine 22jährige Chemnitzerin, sie habe beim Besuch des Gotteshauses auf dem Heimweg von der Arbeitsstelle stets das Gefühl untrüglicher Geborgenheit und großen inneren Friedens verspürt und dabei die Gewissheit erlangt, dass durch die Stille ein göttliches Wesen wirke, welches sie klar erkannt und gespürt habe.

- <sup>78</sup> A. Schilson, Die Inszenierung des Alltäglichen (s. Anm. 5), 56.
- <sup>79</sup> Vgl. I. Jorissen – H. B. Meyer, Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Sichtbare Zeichen unsichtbarer Wirklichkeiten, Innsbruck–Wien–München 1977, 72.
- <sup>80</sup> Vgl. Passauer Pastoralplan 2000. Gott und den Menschen nahe, Passau 2000, 12. 18.
- <sup>81</sup> Vgl. B. Kirchgessner, Christen im dritten Jahrtausend (s. Anm. 38) 275.
- <sup>82</sup> Vgl. J. A. Jungmann, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, Regensburg <sup>4</sup>1965, 122f.
- <sup>83</sup> SC 35,4.
- <sup>84</sup> Vgl. Rahmenordnung (s. Anm. 34) Nr. 35–37, Nr. 39–40.
- <sup>85</sup> SC 51.
- <sup>86</sup> Vgl. DV 21.
- <sup>87</sup> Vgl. B. Kirchgessner, Die Feier des Wortes Gottes in den Gemeinden. Zu Gottesdiensten mit und ohne Priester, in: Klerusblatt 77 (1997) 173–175, hier: 173f.
- <sup>88</sup> Joh 6,63.
- <sup>89</sup> E. Bianchi, Dich finden in deinem Wort, Freiburg i. Br. 1988, 15.
- <sup>90</sup> DV 21.
- <sup>91</sup> Vgl. M. Walzl, Von der Tugend, die Not zu lindern, in: GD 31 (1997) 145ff.
- <sup>92</sup> Pius X., Decretum de dispositionibus requisitis ad frequentem et quotidianam communionem eucharisticam sumendam.
- <sup>93</sup> SC 56.
- <sup>94</sup> Ebd.
- <sup>95</sup> SC 55.
- <sup>96</sup> Vgl. hierzu die ausführlichen Hinweise bei B. Kirchgessner, Kein Herrenmahl am Herrentag? (s. Anm. 44), 190–200.
- <sup>97</sup> Vgl. O. Nussbaum, Die Aufbewahrung der Eucharistie, Bonn 1979.
- <sup>98</sup> Die Argumentation des römischen Direktoriums bezüglich der Kommunionsspenderung ist sehr uneinheitlich. Mal wird eine Wort- und Kommunionfeier als Einheitsfeier vorausgesetzt, mal ist von einer «Kann-Bestimmung» die Rede. Vgl. B. Kirchgessner, Kein Herrenmahl am Herrentag? (s. Anm. 44), 190–200.
- <sup>99</sup> Vgl. SC 55.
- <sup>100</sup> Vgl. M. Walzl, Von der Tugend, die Not zu lindern (s. Anm. 91), 145, 148.
- <sup>101</sup> I. Jorissen – H. B. Meyer, Zeichen und Symbole im Gottesdienst (s. Anm. 79), 49f.
- <sup>102</sup> Vgl. B. Kirchgessner, Wort-Gottes-Feiern (s. Anm. 73), 153ff.
- <sup>103</sup> I. Jorissen – H. B. Meyer, Zeichen und Symbole im Gottesdienst (s. Anm. 79), 70.
- <sup>104</sup> Vgl. ebd. 72.
- <sup>105</sup> Eugen Biser führt eine weitere Begründung an: Wenn Passion und Kreuzestod Jesu Höhepunkt seiner Offenbarertätigkeit sind, dann kann die Theologie dem nur dadurch Rechnung tragen, «dass sie entschiedener als bisher das Schweigen und Leiden Jesu als spezifische Formen der in ihm ergehenden Selbstmitteilung Gottes begreifen lern». E. Biser, Wort Gottes (s. Anm. 7), 278.
- <sup>106</sup> Vgl. B. Kirchgessner, Das Staunen wecken. Wo Kunst und Kirche sich treffen, Regensburg 1999, 10–15.

- <sup>107</sup> Vgl. *Ph. Harnoncourt*, Miteinander und einander gegenüber. Eine dynamisch-dialogische Tätigkeit der Liturgie, in: GD 23 (1989) 137–139; *B. Kirchgessner*, Die erneuerte «Liturgia Verbi»: eine Dialogliturgie, in: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde, Stuttgart 1992, 5–9.
- <sup>108</sup> 1 Joh 4,8.16b.
- <sup>109</sup> Vgl. hierzu die großartige, von Giacomo Manzù geschaffene «Porta dell'amore» am Salzburger Dom. *B. Kirchgessner*, «...denn Gott ist die Liebe.» Ein theologischer Deutungsversuch der «Porta dell'Amore» Giacomo Manzùs am Dom zu Salzburg, in: Giacomo Manzù und Salzburg. Katalog zur Ausstellung im Dom-museum zu Salzburg 2000, Salzburg 2000, 68–88.
- <sup>110</sup> Papst *Johannes Paul II.*, «Die Kirche braucht die Kunst», in: Brief von Papst Johannes Paul II. an die Künstler, in: L'Osservatore Romano (dt. Ausgabe) vom 30. April 1999 (Nr.18) 7–10; sowie: Pfarramtsblatt. Mitteilungen aus Amtsblättern für den katholischen Klerus, München 72 (1999) 161–173.
- <sup>111</sup> *I. Jorissen – H. B. Meyer*, Zeichen und Symbole im Gottesdienst (s. Anm. 79), 45.

ALOIS KOCH

## MUSIK UND GOTTESDIENST

EIN KÜNSTLERISCH-PASTORALES SPANNUNGSFELD<sup>1</sup>

In J. S. Bachs Hausbibel finden sich im ersten Buch der Chronik einige aufschlussreiche Anmerkungen dieses wohl bedeutendsten Kirchenmusik-Komponisten – man nennt ihn seiner Kantaten und Passionen wegen oft den «fünften Evangelisten» – Anmerkungen eines in Leipzig durch Rat und Konsistorium oft und arg kritisierten Kantors. Sie sollen die hier ausgeführten Reflexionen zum Thema «Musik und Gottesdienst: ein künstlerisches Spannungsfeld» einleiten:

Bach markiert da im 25. Kapitel der ersten Chronik folgende Stellen:<sup>2</sup>

«Und David und die Feldhauptleute sonderten aus zum Dienst ... prophetische Männer, die auf Harfen, Psaltern und Zimbeln spielen sollten...

Und es war ihre Zahl mit ihren Brüdern, die im Gesang des Herrn geübt waren, allesamt Meister, zweihundertachtundachtzig.»

An den Rand dieser Stelle notiert Bach:

«N.B. Dieses Kapitel ist das wahre Fundament aller Gott gefälligen Kirchenmusik.»

Und am Ende des 28. Kapitels kommentiert er den Satz:

«Siehe, da sind die Ordnungen der Priester und Leviten zu jedem Dienst im Hause Gottes;... zu jedem Werk (hast du) Leute, die willig und weise sind»

mit der Anmerkung:

«Ein herrlicher Beweis, dass neben anderen Anstalten des Gottesdienstes besonders auch die Musica von Gottes Gebot durch David mit angeordnet worden (ist).»

Ich möchte mit diesen Zitaten nicht Bachs theologisches Interesse oder seine auch anderorts dokumentierte große Kenntnis des Alten und Neuen Testaments illustrieren, sondern damit auf sein – im wörtlichen Sinne – biblisches Selbstbewusstsein als Kirchenmusiker hinweisen. Bekanntlich amtierte Bach zuerst in Arnstadt und Mühlhausen als Organist, schließlich und während mehr als 30 Jahren als Thomaskantor in Leipzig.

Hier hatte er andauernde Auseinandersetzungen über die Bedeutung und den liturgischen Stellenwert der Musik. Bach setzte – oft kategorisch – eine wie er sie nannte «regulierte Kirchenmusik» durch und geriet damit politisch, soziologisch und theologisch in Widerspruch mit einem standesbewussten Stadtrat, der seinen von ihm angestellten Kantor als Bediensteten verstand, in Widerspruch auch mit dem Rektor der Thomasschule, dem Latein und Wissenschaft für den künftigen Status seiner Alumnus wichtiger waren als die Musik, in Widerspruch schließlich mit dem kirchlichen Konsistorium, das sich bzw. die theologische Seite der Liturgie durch die Musik ungebührlich konkurriert sah.

Mit diesem kurzen musikgeschichtlichen Exkurs aber sind wir mitten in dem vielfältigen Spannungsfeld von Musik und Liturgie; ein Spannungsfeld, das in Geschichte und Gegenwart politische, soziologische und theologische Aspekte beinhaltet. Diese seit dem ausgehenden Mittelalter virulente Thematik soll in einem ersten Abschnitt historisch skizziert, in einem zweiten Abschnitt die Situation, wie sie sich seit dem Vaticanum II darstellt, kurz umrissen und in einer Art Conclusio schließlich einige Aspekte des künstlerisch-liturgischen bzw. des künstlerisch-pastoralen Spannungsfelds der Kirchenmusik im 21. Jahrhundert thesenhaft formuliert werden.



*1. Vom ethisch-theologischen zum  
ideologisch-disziplinarischen Spannungsfeld*

Das Verhältnis der Kirche zur Musik war von Anfang an ein vorsichtiges, war man sich doch sowohl der ethischen Chance wie der unberechenbaren Macht der Musik bewusst. Man transponierte mit diesem Verhalten, mit dieser Vorsicht im Grunde genommen das griechische Musikverständnis in die neue christliche Entwicklung; der Hinweis auf den Kirchenvater Augustinus und auf seine späteren Schriften «Confessiones», «Enarrationes in psalmos» und «Sermones» mögen hier genügen<sup>3</sup>: Augustinus vermittelt darin einen Eindruck dieser frühchristlichen Musikanschauung, insbesondere auch in liturgiehistorischer Hinsicht. Zusammengefasst lauten seine Aussagen: Der Wert der kirchlichen Gesänge wird durch ihre Möglichkeit einer Herzenssprache (man soll mit dem Herzen singen) und durch ihre Fähigkeit, der Gottesliebe, der Einmütigkeit und dem Lob Ausdruck zu geben, bestimmt.

Neben dieser positiven Beurteilung der Musik warnt Augustinus aber auch vor der Gefahr, durch musikalische Sinnenfreude vom Inhalt des Gesungenen abgelenkt zu werden – unverkennbar eine christliche Variante der hellenistischen Ethoslehre!

In der Folge fand mit Gregor dem Großen die Kirche im 6. Jh. erstmals den Weg zu einer eigenen Musik, welche nicht nur den tradierten ethischen Vorstellungen entsprach, sondern die auch der Umsetzung einer zentralisierten (römischen) Liturgie dienlich war. In der damit verbundenen kirchenpolitischen Auseinandersetzung war die Frage der Beschaffenheit von Musik eine sekundäre; bemerkenswerter ist der Umstand, dass sich trotz der liturgisch-musikalischen Reformen Gregors einige regionale Choralstile dem aufkommenden römischen Hegemonieanspruch widersetzen konnten, so dass z. B. Mailand heute noch eine von der offiziellen Form der Gregorianik abweichende Tradition kennt und pflegt.

Ein neues, nun spezifisch kirchenmusikalisches Spannungsfeld brach auf, als die unvermittelt hereinbrechende mehrstimmige Musik der «ars nova» im 13./14. Jahrhundert zu einer, aus kirchlicher Sicht Ethos und Liturgie verunsichernden Situation führte; Papst Johannes XXII. reagierte 1324 mit einer kategorischen Konstitution<sup>4</sup> und verur-

teilt, dass Anhänger einer neuen Richtung («nonnulli novellae scholae discipuli») neue, aus der weltlichen Musik stammende Manieren in die Kirchenmusik einführten und damit das musikalische Interesse die liturgische Funktion zurückdrängen. Er wendet sich explizit gegen den sog. Hoquetus-Gesang, aber auch gegen eine autarke Polyphonie, welche den gregorianischen Kern relativiere.

Drei kurze Musikbeispiele veranschaulichen diese stilistische Entwicklung der Kirchenmusik im Übergang zur Mehrstimmigkeit; dass dieser musikalische Prozess eine liturgische Verunsicherung bedeutete, ist auch für heutigen Hörern durchaus nachvollziehbar.

- Musikbeispiel 1<sup>5</sup>  
Gregorianischer Choral («*Alleluja Pascha nostrum*»)
- Musikbeispiel 2  
Frühes Organu bzw. Hoquetus über dieses «*Alleluja Pascha nostrum*»
- Musikbeispiel 3  
Ars nova: Guillaume de Machaut («*Messe de Nôtre Dame*»)

Die nächste signifikante Auseinandersetzung zwischen Liturgie und Musik fand im Umfeld des tridentinischen Konzils statt. Dabei war es wiederum der ethische Aspekt, der zur Diskussion führte, zusätzlich aber auch eine neue Sensibilität für funktionale Stimmigkeit. Musik in der Kirche durfte nicht nur «*nil impurum aut laszivum*»<sup>6</sup> assoziieren, sondern musste auch wortverständlich sein; der kompositorischen und interpretatorischen künstlerischen Freiheit werden dort Grenzen gesetzt, wo Text und Gehalt verunkelt werden. Mit dieser Forderung hat die Kirche das neue humanistische Denken übernommen, welches mittelalterlicher Komplexität in künstlerischen Dingen keinen Sinn mehr abgewinnen konnte, sondern auf Ratio und Sensualität ausgerichtet war.

Wenn heute im Zusammenhang mit diesem tridentinischen Kurswechsel im Bereich der Kirchenmusik vor allem der päpstliche Kapellmeister Giovanni Pierluigi da Palestrina beispielgebend verstanden wird, so wohl deswegen, weil sein Stil in der Folge zum eigentlichen *stylus ecclesiasticus* avancierte, mit Konsequenzen bis heute. So gehört zum Ausbildungsprogramm eines Kirchenmusik-

studiums im 20./21. Jahrhundert nach wie vor Tonsatz- und Kontrapunktlehre auf der Basis eines standardisierten Palestrina-Stils aus dem 16./17. Jahrhundert.

Dass das Zeitalter des Barock, ausgehend von der Ausdruckskunst eines Claudio Monteverdi

- Musikbeispiel 4  
Claudio Monteverdi, *Marienvesper*

bis hin zur Klangpracht großer Messevertonungen im 18. Jahrhundert,

- Musikkbeispiel 5  
J. S. Bach, *Messe in h-moll*

dass das barocke Zeitalter und seine neuen Stile kaum neue Spannungsfelder aufbauten, erklärt sich mit einer analogen innerkirchlichen Entwicklung: Feudale Strukturen und das Bewusstsein einer «Aula Dei» in Kirche und Gesellschaft kongruierten in dieser Epoche mit einer Musik, die kaum Unterschiede zwischen Gottesdienst und Oper machte. Wenn also 1729 anlässlich der liturgischen Aufführung der Bachschen Matthäuspasion eine unbekannte adelige Dame dazu meinte: «Behüte Gott! Ist es doch, als ob man in einer Opera Comedie wäre»<sup>7</sup>, hatte sie mit dieser Bemerkung nicht Unrecht, nur verstand sie als bürgerlich-lutherische Leipzigerin nicht mehr Sinn und Stimmigkeit dieser Art barocker Kirchenmusik. Sie dachte bereits in Kategorien eines neuen Bewusstseins, welches den Antagonismus *sakral–profan* in der liturgischen Musik wieder viel stärker empfand und eine bis ins Handwerkliche gehende Trennung der beiden Kategorien forderte.

Die gegen Ende des 18. Jahrhunderts aufkommende Romantik begann sich, bezeichnenderweise vorerst in außerkirchlichen Kreisen literarisch-philosophischer Ausprägung, an die «unsterbliche Musik» eines Palestrina und anderer zu erinnern (die Formulierung «unsterbliche Musik von Palestrina» stammt von Joh. Gottfried Herder) und nach «Reinheit der Tonkunst» für die Kirchenmusik (so der Heidelberger Jurist und Philosoph Justus Anton Thibaut) zu verlangen. Diese neue kulturelle Grundhaltung<sup>8</sup> und die damit verbundenen liturgischen und theologischen Restaurationsbestrebungen vor allem

in Deutschland führten in der Folge zu einer zusehends doktrinären Sicht der Dinge. Mit der cäcilianischen Reform der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts fand dann wohl der schärfste künstlerische Eingriff im Bereich der Kirchenmusik seit dem Aufkommen der Mehrstimmigkeit statt: nämlich die Definierung einer Hierarchie der Kirchenmusik und die Definierung eines Kirchenstils, der sich, so die eindeutige Forderung, an Palestrina zu orientieren hätte. (Eine parallele Erscheinung dazu ist die de-facto-Definierung der Gotik als sakraler Baustil.) Papst Pius X. sanktionierte diese Kirchenreform 1903 mit seinem Motuproprio «Tra le sollecitudine» und hielt fest:

«Eine Kirchenkomposition ist um so heiliger und liturgischer, je mehr sie sich im Verlauf, Eingebung und Geschmack der gregorianischen Melodik nähert; und sie ist um so weniger des Gotteshauses würdig, als sie sich von diesem höchsten Vorbild entfernt.»<sup>9</sup>

Im Hinblick auf die folgenden beiden Abschnitte ist in diesem Zusammenhang von Interesse, dass das Motuproprio Pius' X. auch eine Hierarchie der Ausführenden definierte: So ist ein Teil der liturgischen Gesänge den Zelebranten vorbehalten, alle übrigen sind Sache der Schola der Kleriker.

«Die Kirchensänger vertreten also, auch wenn sie Laien sind, die kirchliche Schola. Daher müssen die Werke, die sie vortragen ... den Charakter der Chormusik bewahren.» Und: «Aus demselben Grundsatz ergibt sich, dass die Sänger in der Kirche ein echtes liturgisches Amt ausüben ... und daher Frauen zur Mitwirkung im Chor nicht zugelassen werden dürfen.»

Die anschließende Forderung nach «bescheidenem und andächtigem Benehmen» der Sänger und nach «geistlichem Gewand und Chorrock» liegen auf derselben Linie. Bis weit über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus war im Bereich der Kirchenmusik diese Atmosphäre vorhanden, auch wenn sich das Frauenverbot und die liturgischen Gewänder in den Kirchenchören nördlich der Alpen praktisch nicht durchsetzen konnten.

Ein künstlerisch hochstehendes Beispiel cäcilianisch orientierter Kirchenmusik soll diesen Abschnitt beschließen: Es ist das Sanctus aus der e-moll-Messe von Anton Bruckner, welches thematisch und stilistisch bei Palestrinas *Missa brevis* anknüpft. Dabei sei angefügt, dass sich Bruckner selbst nie als Cäcilianer verstand, sich als Komponist aber durchaus mit kirchenmusikalischem Historismus beschäftigte. Reflektieren wir also diese kirchenmusikalische Atmosphäre und machen wir uns gleichzeitig bewusst, dass dieses Musikbeispiel aus der Zeit des ersten Vaticanums, aus der Zeit des Kulturkampfes und der katholischen Ghettoisierung stammt:

- Musikbeispiel 6  
Anton Bruckner, *Messe in e-moll*, «*Sanctus*»

Wenn wir diese geraffte Entwicklung der Kirchenmusik überblicken, ausgehend vom ethisch-theologischen Spannungsfeld der frühmittelalterlichen Kirche bis hin zur ideologisch-stilistischen Disziplinierung nach dem I. Vaticanum, wird der Paradigmenwechsel des II. Vaticanum im liturgisch-musikalischen Bereich evident. Mit diesem Paradigmenwechsel, der in seinem Ansatz bis heute wirksam ist, setzt sich nun der zweite Abschnitt auseinander.

## 2. Der liturgisch-musikalische Paradigmenwechsel des Vaticanum II

Das II. Vaticanum brachte für die Kirchenmusik drei entscheidende Paradigmenwechsel, die insgesamt von viel grundsätzlicherer Art sind als alle kirchenmusikalischen Vorschriften der Kirche bisher. Ein erster Paradigmenwechsel betrifft die Stellung und Funktion der Musik in der Liturgie, ein zweiter die künstlerische Seite der Musik, und der dritte bezieht sich auf ihre liturgisch-pastorale Bedeutung.

Zum ersten, die Stellung und Funktion der Musik betreffenden Paradigmenwechsel formuliert die Liturgiekonstitution von 1963, das neue liturgische Grundgesetz quasi, folgende Aussage<sup>10</sup>:

«Die überlieferte Musik der Gesamtkirche (ist) ... vor allem als der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang ein notwendiger und integrierender Bestandteil der Liturgie.»

Aus künstlerischer Sicht besteht der Paradigmenwechsel des II Vaticanum in der an derselben Stelle veröffentlichten Erklärung darin, dass

«Die Kirche alle Formen wahrer Kunst, welche die erforderlichen Eigenschaften besitzen ... zur Liturgie zulässt.»

Als «erforderliche Eigenschaften» werden dabei folgende, auf Augustinus zurückgehende Kriterien definiert: Die Kirchenmusik soll «das Gebet inniger zum Ausdruck bringen», sie soll «die Einmütigkeit fördern» und sie soll «die heiligen Riten mit größerer Feierlichkeit umgeben».

Der liturgisch-pastorale Paradigmenwechsel schließlich findet sich in der Feststellung, dass eine ideale Liturgie dann praktiziert werde,

«wenn der Gottesdienst feierlich mit Gesang gehalten wird und dabei...das Volk tätig teilnimmt».

Diese drei neuen Devisen zur Musik in der Liturgie: 1. Kirchenmusik ist integrierender Bestandteil, 2. es gibt keine stilistischen Einschränkungen und 3. die Gemeinde hat eine aktive Funktion, veränderten in der Folge unsere Gottesdienste radikal. Es erübrigt sich, die vielschichtigen Diskussionen und Erfahrungen dieses Umbruchs aufzulisten, der neben konstruktivem liturgisch-musikalischem Aggiornamento auch kompositorische Euphorie, kulturkämpferische Dramatik und dilettantischen Liturgie-Hedonismus mit sich brachte. Wichtiger ist es, sich der wiederentdeckten und der neuen theologischen Dimension der Kirchenmusik bewusst zu werden, welche durch das Vaticanum II möglich wurde. Der Grazer Liturgiewissenschaftler Peter Ebenbauer fasst sie in sechs Punkten zusammen<sup>11</sup>:

1. Durch Musik wird Liturgie zum Fest des Glaubens, zum Erfahrungsraum des Heiligen
2. Durch Musik wird die Einmütigkeit einer gottesdienstlichen Gemeinde gefördert
3. Durch Musik – singend und hörend – wird die christliche Botschaft vertiefter verstanden
4. Durch Musik im liturgischen Rollenspiel wird die Struktur einer Gemeinde lebendig

5. Durch Musik wird das Heilsgeschehen im Kirchenjahr sichtbar
6. Durch Musik wird in der Liturgie das himmlische Jerusalem erlebbar.

Es versteht sich, dass mit diesem kirchenmusikalische Paradigmenwechsel auch das Amt des Kirchenmusikers, der Kirchenmusikerin (inzwischen ist auch diese Bezeichnung Realität) eine neue Dimension erhielt, inhaltlich und praktisch:

War bis zum Motuproprio Pius' X. die eigentliche Kirchenmusik eine klerikale Beauftragung und waren weltliche Musiker «nur» als Handwerker: als Chorleiter, Sänger oder Organisten tätig (eine weibliche Form des vorkonziliaren Kirchenmusikers war die seltene Ausnahme), ist nun seit dem II. Vaticanum auch der Beruf des Kirchenmusikers und der Kirchenmusikerin emanzipiert und sozusagen *integrierter* Bestandteil des liturgischen Arbeitsfeldes. Artikel 121 der Liturgiekonstitution nimmt dazu folgendermaßen Stellung:

«Die Kirchenmusiker mögen, von christlichem Geist erfüllt, sich bewusst sein, dass es ihre Berufung ist, die Kirchenmusik zu pflegen (*Interpreten*) und deren Schatz zu mehren» (*Komponisten*).

Die Feststellung sei hier erlaubt, dass dieses Berufsverständnis – wie eingangs zitiert – schon Bach so der Bibel entnommen hatte, wenn er im Hinblick auf die «prophetischen Männer» und die «im Gesang geübten» im Buch der Chronik vom «wahren Fundament aller Gott gefälligen Kirchenmusik» spricht.

Der kirchliche Dienst als Kirchenmusiker/Kirchenmusikerin nach dem II. Vaticanum beinhaltet also grundsätzlich mehr als musikalisch-handwerkliche Qualifikation, er beinhaltet Berufung zur Liturgie; und die musikalische Herausforderung der nachkonziliaren (oder besser: der aktuellen) Liturgie besteht nicht mehr primär in der Pflege und Mehrung eines spezifischen Kirchenstils, ihre wesentliche Aufgabe ist es vielmehr, die große *«Erwartung des Glaubens»* (die ja in der Liturgie fokussiert) im Verein mit allen andern Ausdrucksweisen des Gottesdienstes sinnfällig und wirksam erfahrbar zu machen.

### 3. Das künstlerisch-pastorale Spannungsfeld der Kirchenmusik im 21. Jahrhundert

Als Einstieg zu diesem Abschnitt zwei weitere Musik-Beispiele:

- Musikbeispiel 7:  
Olivier Messiaen, *Les enfants de Dieu*  
«A tous ceux qui l'ont reçu, le Verbe a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Et Dieu a envoyé dans leur cœur l'Esprit de son Fils, lequel crie: Père! Père!»  
(nach Johannes und nach Paulus, Galaterbrief)
- Musikbeispiel 8:  
K. Penderecki, Credo (*«Et resurrexit»*)

Für Musiker und Kenner sind dies zwei Musikbeispiele von besonderer Bedeutung, sowohl liturgisch wie spirituell; aber sind sie es auch für eine beliebige Gottesdienstgemeinde? Die Frage würde sich auch stellen, wenn statt Messiaen und Penderecki Taizé-Gesänge, Sakro-Pop, Negro Spirituals, eine Jodler- oder eine Hubertus-Messe erklingen würden, eben nur mit einem andern soziologischen Aspekt, mit einem andern soziologischen Feedback.

Und diese Frage führt uns zu den Faktoren<sup>12</sup>, die das künstlerisch-pastorale Spannungsfeld der Kirchenmusik im 21. Jahrhundert prägen; es sind dies:

- Faktor 1: Ästhetik und Liturgie
- Faktor 2: Sakralität und Profanität
- Faktor 3: Kunstmusik und Gottesdienstmusik

#### 3.1. Ästhetik und Liturgie

Dass die Ästhetik, die Lehre von der Wahrnehmung, auch für die Liturgie bedeutsam ist, erklärt sich aus der Sinnenhaftigkeit liturgischen Tuns. Liturgie vermittelt (nicht nur, aber wesentlich auf der Ebene des Sinnlichen) Glaubenswahrheiten, weckt (nicht nur, aber wesentlich auf der Ebene des Sinnlichen) Erinnerung an das Heilsgeschehen und trägt (nicht nur, aber wesentlich auf der Ebene des Sinn-



lichen) zur Erneuerung des Menschen bei. Dabei spielt die Musik eine führende Rolle:

Sie gibt der biblischen und der liturgischen Sprache Klang, sie dramatisiert (wörtlich: stellt aktuell dar) den Inhalt von Lehren und Wahrheiten, sie artikuliert die Empfindung des Hörenden – und was von besonderer Bedeutung ist: sie kommuniziert auf der Ebene eines höheren Verstehens. Beethovens Feststellung, dass «Musik höhere Erkenntnis bedeute als jede Philosophie», kann auch für den Bereich des Religiösen angewendet werden.

Unter diesem Blickwinkel aber steht der Anspruch an Musik in der Liturgie auf besonders hohem Niveau: Nur künstlerisch wahrhaftige Musik – sei es einfacher Gemeindegottesdienst, sei es eine klassische oder eine zeitgenössische Komposition, seien es Gesänge mit anderer geografischer oder soziologischer Herkunft –, nur wahrhaftige Musik kann dieser Ästhetik der Liturgie entsprechen. Wahrhaftigkeit bezieht sich dabei sowohl auf Produktion wie auf Interpretation, sie meint Qualität. Damit aber ist auch im kirchenmusikalischen Bereich heute ein Spannungsfeld vorhanden, wie es vor dem II. Vatikanum nicht existiert hat: die Umsetzung des ästhetischen Anspruchs in der Liturgie. Die Verantwortung dafür liegt bei den Liturgiegestaltern, im Musikalischen beim Kirchenmusiker, bei der Kirchenmusikerin.

### *3.2. Sakralität und Profanität*

Ist der Anspruch nach Ästhetik in der Liturgie zwangsläufig mit soziologischen Gegebenheiten in und um den Gottesdienst konfrontiert, erweist sich die Fragestellung, was musikalisch sakral, was profan sei, und ob es diese Kategorien überhaupt gebe, immer noch gebe, als vielschichtiger. Evident ist die Tatsache (s. erster Teil dieser Ausführungen), dass das Christentum die hellenistische Auffassung von apollinischer und dionysischer Musik übernommen, zur Dualität sakral-profan umfunktioniert und bis hin zu einer stilistischen Definition von *Musica sacra* im 19. Jahrhundert entwickelt hat.

Ebenso evident ist heute aber auch die Einsicht, dass Sakralität oder Profanität in der Musik nicht philosophisch, nicht moralisch oder gar theologisch definierbare Begriffe sind, sondern dass es sich hier um ein musik-psychologisches Phänomen handelt: Musik hat psychologische

Auswirkungen auf den Menschen und somit selbstverständlich auch im Bereich des Religiösen, auch in der Liturgie.

Ein anschauliches Beispiel in diesem Zusammenhang ist Wagners *«Parsifal»*. Der Streit, der am Ende des 19. Jahrhunderts um den sakralen Gehalt (sakrale Attitüde würde in diesem Zusammenhang wohl nicht genügen) dieses Bühnenweihfestspiels ausbrach, war symptomatisch sowohl für den spätbürgerlichen Hang zur Kunst als Religionsersatz, wie für atheistische Gereiztheit gegenüber religiöser Symbolik: Nietzsche äußerte damals bekanntlich den ominösen Satz vom «Kniefall vor dem Kreuz»<sup>13</sup>.

Dem gegenüber steht in der heutigen Gesellschaft ein multikulturelles Zeitgefühl, welches künstlerische Spiritualität nicht mehr a priori mit Religion oder Kirche in Verbindung bringt, und auch das christliche Glaubensverständnis unserer Zeit empfindet Sakralität im Sinne eines kultischen Reservates als einem alles umfassenden Gottesbild widersprechend. Somit wäre grundsätzlich jede Art musikalischer Äußerung heute liturgiefähig, wenn sie (ich zitiere nochmals die Konzilsdokumente)

mit der liturgischen Handlung verbunden ist  
das Gebet zum Ausdruck bringt  
die Einmütigkeit fördert  
den Ritus mit Feierlichkeit umgibt.

Wiederum liegt der Entscheid, wo die Grenze zwischen liturgiefähiger und liturgiefremder Musik anzusetzen ist, liegt die Verantwortung für die «heilige Unberechenbarkeit» der Kunst – ich verwende hier eine tiefsinnige Formulierung des Berner Theologen und Poeten Kurt Marti – beim Liturgiegestalter, bei der Kirchenmusikerin. Und in diesem Falle können Entscheid und Verantwortung sich nicht bloß auf sozio-kulturelle Gegebenheiten abstützen, der Wahrheitsgehalt liturgischen Tuns wird vielmehr nun geprägt von der Kongruenz zwischen innerer Absicht und künstlerischer Erscheinungsform.

### 3.3. *Kunstmusik und Gebrauchsmusik*

Was sich Ende des 18. Jahrhunderts mit dem Aufkommen der nicht-professionellen Musikkultur in der Kirche anbahnte, hat sich heute,

200 Jahre später, zum wohl schärfsten künstlerisch-pastoralen Spannungsfeld in der Liturgie ausgeweitet: Bis Bach und Mozart stand der Kunstcharakter von Kirchenmusik nie in Frage – im Gegenteil: Die Kirchenmusik war die Königin der musikalischen Künste. Seit Stravinsky und Schönberg aber ist der Anteil künstlerisch relevanter Musik (künstlerisch relevanter *zeitgenössischer Musik*) in der Kirche marginal. Selbstverständlich gilt das auch für den Konzertsaal und die Oper, doch in der Kirche, insbesondere in der Liturgie ist die Absenz von Kunstmusik des 20. Jahrhunderts die Norm. Geistliche Musik nach Bruckner und Reger konnte bestenfalls Eingang finden, wenn sie stilistisch und technisch große Konzessionen machte und damit eher zur Kategorie der Gebrauchsmusik mutierte.

Neue Kirchenmusik ist heute praktisch durchwegs Gebrauchsmusik, gemäßigte Gebrauchsmusik, durchschnittlich in allen Belangen. Das hat verschiedene Gründe: soziologische, ästhetische, funktionelle – vor allem aber auch ethische. Oder anders formuliert: Einerseits ist das echte künstlerische Bewusstsein für religiöse (nicht für spirituelle) Dimensionen weithin geschwunden, andererseits aber ist auch im Liturgischen der künstlerische Diskurs verstummt. Alle historischen Dokumente zur Kirchenmusik zeigen deutlich die jeweils aktuelle theologische Herausforderung durch künstlerische Entwicklungen, und kirchliche Stellungnahmen bis ins 19. Jahrhundert waren deshalb mithin auch notwendige Aufarbeitung und Einordnung neuer künstlerischer Strömungen und Stile. Dokumente unserer Zeit, auch die Liturgiekonstitution von 1963, verzichten auf diesen Aspekt:

Das II. Vaticanum spricht nur noch vom «Schatz der Kirchenmusik» und von neuen «Vertonungen, welche die Merkmale echter Kirchenmusik an sich tragen müssen» (sie wurden oben genannt), von Vertonungen, welche «nicht nur von größeren Sängerschören gesungen werden können ... (und die zudem) die tätige Teilnahme der ganzen Gemeinde fördern», führt also nur noch funktionelle Bedingungen an.

Dabei hätten Kunstmusik und Gottesdienstmusik viele Schnittstellen. Um nur eine anzuführen: Die Musik hat, wie kaum eine andere Kunst, die Möglichkeit, Räume zu öffnen, Ahnungen zu artikulieren, die dem Wort und dem Zeichen nicht zugänglich sind, sie hat die Fähigkeit zur Transzendenz. Ohne Zweifel hat die Liturgie diese Möglichkeiten auch, vorausgesetzt, sie beschränkt sich nicht ausschließlich

auf das Wort, auf Lehre und Exegese. Bachs Auseinandersetzungen mit einem seiner kirchlichen Vorgesetzten, dem Theologen und Rektor der Thomasschule Johann August Ernesti, beruhten denn auch im Wesentlichen auf der unreflektierten Konkurrenz zwischen künstlerischer und exegetischer Liturgiegestaltung<sup>14</sup>.

Ein letztes Musikbeispiel soll aufzeigen, dass keine Predigt den Begriff *Patrem omnipotentem* dem Gläubigen näherbringen kann als Bachs Vertonung dieses Glaubenssatzes in seiner h-moll-Messe. Eindringlich singt jede Stimme diese Aussage, später musiziert sie auch die Trompete, während gleichzeitig die übrigen Singenden und Spielenden aus dem Wort *Credo* ein eigentliches Konzert entfalten, hin zu den höchsten Lagen in Sopran und Trompete, damit das Wort *omnipotentem* deutend:

- Musikbeispiel 9  
J. S. Bach, h-moll-Messe, «*Patrem omnipotentem*»

#### 4. Zusammenfassung und Schluss

Ausgehend von Bachs prophetischem Verständnis von Kirchenmusik und von der Berufung zur Kirchenmusik stellten wir fest, dass das Amt des Kirchenmusikers, der Kirchenmusikerin seit dem Vaticanum II nicht mehr bloß eine funktionelle Beauftragung, sondern – in ästhetischer, künstlerischer und spiritueller Verantwortung – Dienst an und in der Liturgie beinhaltet. Diese Feststellung hat Konsequenzen: Konsequenzen für die Rekrutierung, für die Ausbildung, sicher aber auch für die Anstellung von kirchenmusikalisch Tätigen.

Dieses aktuelle *Berufsbild Kirchenmusik* steht in Wechselwirkung zum liturgischen Stellenwert der Musik, die sich vom liturgischen Gesang im engsten Sinne des Wortes, von der Gregorianik also, in dauernder Auseinandersetzung mit kirchlichen und theologischen Definitionen, was Kirchenmusik sei, hin zu einem *integrierenden* Bestandteil der Liturgie entwickelt hat. Eine solche Entwicklung und die archaische spirituelle Kraft der Musik bestärken mich in der Überzeugung, dass in einer Zeit kirchlicher Säkularisierung und religiöser Indifferenz der *Musik in der Liturgie* eine zentrale Bedeutung zukommt.

Und als Fazit: Das künstlerisch-pastorale Spannungsfeld, welches Musik im Gottesdienst erzeugt, dient der Liturgie, erhält sie lebendig.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Zum Thema vergleiche folgende Literatur: *K. G. Fellerer*, Geschichte der katholischen Kirchenmusik, 2 Bände, Basel 1972/76; *K. von Fischer*, Religiöse Autoritäten und Musik, Kassel 1984; *Ph. Harnoncourt*, Die Kirchenmusik und das II. Vatikanische Konzil, Graz 1965; *A. Kuhne*, Die liturgischen Dienste, Paderborn 1982; *B. Meyer*, Dokumente zur Kirchenmusik, Regensburg 1981; *G. Schumacher*, Traditionen und Reformen in der Kirchenmusik, Basel 1974; *H. Völkl*, Kirchenmusik als Erbe und Auftrag, Stuttgart 1995.
- <sup>2</sup> Zit. nach *K. Eidam*, Das wahre Leben des Johann Sebastian Bach, München 1999, 203f., auch im Folgenden.
- <sup>3</sup> Vgl. MGG Personenteil, Bd. I, Artikel «Augustinus».
- <sup>4</sup> Vgl. *K. G. Fellerer*, Geschichte der katholischen Kirchenmusik, Bd. I, Basel 1972, 379ff.
- <sup>5</sup> Da es sich bei den hier und im Folgenden angeführten Musikbeispielen um bekannte und problemlos in Partitur und CD zugängliche Werke handelt, werden sie nur genannt.
- <sup>6</sup> Vgl. ebd., Bd II, Basel 1976, 7 ff.
- <sup>7</sup> Zit. nach *K. Eidam*, Das wahre Leben des Johann Sebastian Bach (s. Anm. 2), 222.
- <sup>8</sup> Vgl. *A. Koch*, G. Ed. Stehle und die katholische Kirchenmusik in der deutschen Schweiz zur Zeit der cäcilianischen Reform, Gossau 1977, 9 ff.
- <sup>9</sup> Zit. nach *B. Meyer*, Dokumente zur Kirchenmusik, Regensburg 1981, auch im Folgenden.
- <sup>10</sup> Zit. nach *K. Rahner – H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1966, 84ff, auch im Folgenden.
- <sup>11</sup> *P. Ebenbauer*, Liturgie, eine musikalische Herausforderung, in: Singen und Musizieren im Gottesdienst 1999, 103 ff.
- <sup>12</sup> Die theologische Sicht ebenfalls nach P. Ebenbauer.
- <sup>13</sup> Vgl. Nietzsche und Wagner.
- <sup>14</sup> Vgl. *K. Eidam*, Das wahre Leben des Johann Sebastian Bach (s. Anm. 2), 256 ff.

## HERAUSGEBER UND AUTOREN/AUTORINNEN

HELMUT HOPING, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.; vordem Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern

HANS JÜRGEN MÜNK, Professor für Theologische und Philosophische Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern

PETER HÜNERMANN, em. Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen

BERNHARD KIRCHGESSNER, Dr. theol., Pfarrer in Winzer, Diözese Passau

HELGA KOHLER-SPIEGEL, Professorin für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie Feldkirch

ALOIS KOCH, Prorektor der Fakultät II der Musikhochschule Luzern; Honorarprofessor für Kirchenmusik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern

ADRIAN LORETAN, Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Luzern; Professor für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht

WOLFGANG W. MÜLLER, Dr. theol. habil., Lehrstuhlvertreter für Dogmatik (vordem für Dogmatik und Liturgiewissenschaft) an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern

SABINE PEMSEL-MAIER, Professorin für Dogmatik und Religionspädagogik an der Katholischen Fachhochschule Freiburg i. Br.

# ***DIENST IM NAMEN JESU CHRISTI***

***IMPULSE FÜR PASTORAL, KATECHESE UND LITURGIE***

herausgegeben von  
Helmut Hoping und  
Hans J. Münk



***HELMUT HOPING***

***PETER HÜNERMANN***

***BERNHARD KIRCHGESSNER***

***ALOIS KOCH***

***HELGA KOHLER-SPIEGEL***

***ADRIAN LORETAN***

***WOLFGANG W. MÜLLER***

***SABINE PEMSEL-MAIER***

**PAULUSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ**



In der katholischen Kirche haben sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neue Ämter und Dienste herausgebildet, deren Vielfalt sich bewährt hat. Doch zeigt sich zunehmend, dass ihr theologisches Profil keineswegs immer genügend geklärt ist. Verstärkt ist deshalb über Sinn und Funktion der einzelnen Ämter nachzudenken. Dies gilt nicht nur für das Priesteramt, sondern ebenso für den ständigen Diakonat, die Dienste der PastoralassistentInnen und KatechetInnen sowie die liturgischen Laiendienste. Die Beiträge des Bandes beleuchten die gegenwärtige Situation der kirchlichen Dienste und Ämter und entwickeln Perspektiven für ihre zukünftige Gestalt. So vermitteln sie wichtige Impulse für die gegenwärtige amts theologische Diskussion.