

MATTHIAS REMENYI

Die Autorität des Dienens. Der Diakonat als Paradigma des kirchlichen Amtes

Das Pikante an der Autorität ist, dass wer immer sie in den Mund nimmt, zugleich verdeutlicht, dass sie verloren ging. Die Thematisierung von Autorität ist der sicherste Indikator ihrer Krisenhaftigkeit. Autorität, die besteht, braucht nicht besprochen zu werden. Sie gilt einfach. Und in der Tat gehen die nachfolgenden Überlegungen davon aus, dass die Autorität des kirchlichen Amtes in eine Krise geraten ist und einer Neubesinnung bedarf.

Das soll wie folgt geschehen: Den Anfang bilden einige grundsätzliche Überlegungen zum Begriff der Autorität. In einem zweiten Schritt frage ich nach der Autorität der Kirche im Wechselspiel zwischen ihrer Gründung in Gott einerseits und ihrem In-der-Welt-Sein andererseits. In Erinnerung zu rufen ist hier der Begriff von Kirche als einem Sakrament für die Welt. In Erinnerung zu rufen ist aber auch der Begriff des allgemeinen Priestertums, denn kirchliche Autorität ist zuvörderst und zuhöchst Taufautorität im Sinne der Autorität derer, die auf den Namen Jesu Christi getauft sind. Zweifellos aber bündelt sich die Kirchenfrage in der Amtsfrage, ist die Krise der Kirche auch eine Krise des kirchlichen Amtes. Deshalb ist in einem dritten Gang nach der Autorität des kirchlichen Amtes zu fragen. Wichtige Stichworte sind hier zum einen die *successio apostolica*, d.h. die Einwurzelung kirchenamtlicher Autorität in der Autorität der Gründerfiguren des Christentums (insbesondere der Osterzeugen), zum anderen die besondere Form der Christusrepräsentation des kirchlichen Weiheamtes, also die formale Beauftragung des Amtsträgers zum Handeln in der Person Jesu Christi als des Hirten, Lehrers und Erlösers seiner Kirche.

Systematischer Kern dieser sich immer mehr eingrenzenden drei Themenkreise ist das Moment des frei gewährten und frei empfangenen Dienens, das sich nicht nur als fundamental für einen tragfähigen Begriff von Autorität erweist, sondern das auch den Wesenskern nicht nur von Kirche, sondern auch von kirchlichem Amt ausmacht. Systematische Leitthese der nachfolgenden Überlegungen ist deshalb die zu prüfende Annahme, dass der Diakonat nicht ein aus der pastoralen Not heraus reaktiver, aber im Grunde marginaler Appendix in der Trias des einen kirchlichen Weiheamtes darstellt, sondern ganz im Gegenteil als paradigmatisch für das kirchliche Amt schlechthin angesehen werden muss. Aus diesem Grund ist es wichtig, ganz zum Schluss (in einem vierten Abschnitt) noch nach den jüngsten theologischen Verhältnisbestimmungen innerhalb des einen, aber dreistufigen Weiheamtes zu fragen.

1. Autorität – zu Geschichte und Gehalt eines schwierigen Begriffs

Kann man, wie Hannah Arendt einmal meinte, von Autorität eigentlich nur noch in der Vergangenheitsform sprechen? Kann man nur noch danach fragen, was Autorität einmal gewesen ist, ehe sie zunächst im Strudel der Diktaturen des 20. Jahrhunderts in Totalitarismus verkehrt und grauenhaft missbraucht, dann aber und nur konsequent im Gefolge der antiautoritären Bewegung aus Kinderzimmern, Hörsälen und Parlamenten gleichermaßen hinweggefegt wurde?¹ Vorsichtig stimmen sollten allerdings nicht nur die hermeneutischen Rehabilitationsversuche dieses umstrittenen Begriffs durch Hans-Georg Gadamer, der die Anerkennung von Autorität als „Handlung der Vernunft“ und „Akt der Freiheit“ bezeichnet und auf die Unverzichtbarkeit von Autorität im Prozess der geschichtlichen Sinn- und Identitätsgenerierung hinweist.² Vorsichtig stimmen sollte auch – nun im Feld des Politischen – die Sehnsucht nach der Autorität des *elder statesman*, momentan bei uns verkörpert durch den greisen Kettenraucher Helmut Schmidt. Vorsichtig stimmen sollte schließlich der pädagogische *rollback* eines Bernhard Bueb, der von Neuem – und bewusst antithetisch – das Lob der Autorität im Klassenzimmer anstimmt.³ Überhaupt findet, wer nach Titeln zur Autorität sucht, reiches Material im pädagogischen Sektor. Hier scheint der Begriff eine besondere Dringlichkeit anzuzeigen.

Das deutsche Wort Autorität leitet sich ab von der lateinischen *auctoritas*, ein außerordentlich schillernder Begriff, für den es bezeichnenderweise kein altgriechisches Äquivalent gibt. Die zugrunde liegende Verbform *augere* (*augeo*) bedeutet: wachsen lassen oder wachsen machen, also vergrößern, vermehren oder zunehmen. Das lateinische *auxilium* (Hilfe) stammt davon ebenso her wie der Personennamen Augustus. Der solchermaßen Mehrende und Wachsen-Lassende ist der *auctor* (Urheber, Schöpfer, Mehrer, Förderer), die ihm zur Verfügung stehende spezifische Eigenschaft die *auctoritas*. Im römischen Recht bezeichnet *auctoritas* die Garantieerklärung bzw. Gewährleistung des Verkäufers gegenüber einem potentiellen Käufer, dass der fragliche Kaufgegenstand tatsächlich auch dem Verkäufer gehört. In ähnlicher Weise wirkt der Vormund als *auctor* bei Rechtsgeschäften seines Mündels mit: Er hebt dessen Geschäftsfähigkeit nicht auf, bürgt aber gegenüber dem Mündel (und nicht etwa gegenüber Dritten) für einen möglicherweise entstehenden Scha-

¹ Vgl. H. Arendt, Was ist Autorität?, in: dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I (hg. v. U. Ludz), München 1994, 159-200, hier 159.

² H.-G. Gadamer, Hermeneutik I – Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke Band 1), Tübingen 1990, 284. Zum Folgenden vgl. auch P. Hünermann, Autorität und Synodalität – eine Grundfrage der Ekklesiologie, in: C. Böttigheimer, J. Hofmann (Hgg.), Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt/M 2008, 321-348, hier 322f.

³ Vgl. B. Bueb, Lob der Disziplin. Eine Streitschrift, Berlin 2006.

den.⁴ Autorität ist also jene Eigenschaft, mit der ein *auctor* die Handlung eines anderen „maßgeblich und wirkungsvoll gutheißt“.⁵ Sie bewirkt umgekehrt die „freiwillige Unterwerfung unter den helfenden Rat eines anderen“; dabei ist ihr eigen, dass sie „helfend und damit selbstlos rät“.⁶

Noch deutlicher wird der spezifische Charakter der *auctoritas* als überlegener Ratschlag, als ein das verantwortliche Handeln Dritter begleitendes Kommunikationsgeschehen, wenn man sich deren Verörtung im römischen Staatswesen vor Augen führt. Denn genuines Organ der *auctoritas* innerhalb der *res publica* ist der römische Senat; ein Gremium, das im Gegensatz zu den Magistraten und zur Volksversammlung über keinerlei Befehlsgewalt oder direkte operative Machtmittel (*potestas*) verfügt. Dem Senat kommt es lediglich zu, vorgängig zu Gesetzesbeschlüssen und Regierungsentscheidungen vonseiten der Volksversammlung und des Magistrates um Rat gefragt und angehört zu werden. Das macht seine *auctoritas* aus. Diese ist, so Theodor Mommsen in seinem monumentalen Werk über das römische Staatsrecht, „das verbindliche Beratungsrecht des Senats“ und damit jenseits sowohl einer bloß unverbindlichen Meinungsäußerung wie eines blinden Gehorsam einfordernden Befehls situiert, vielmehr „ein Ratschlag, dessen Befolgung man sich füglich nicht entziehen kann“.⁷

Diese Grundunterscheidung zwischen *auctoritas* und *potestas*, die hier durchscheint, ist schlechterdings konstitutiv für ein angemessenes Verständnis von Autorität. *Potestas* rührt ursprünglich aus dem römischen Privatrecht und meint die volle und unbeschränkte Verfügungsgewalt des *pater familias* über Leib und Leben seiner Angehörigen. Das griechische Pendant hier ist der *despotes*. Autorität ist demgegenüber, so formuliert es Christoph Schönberger in seinem Essay über Autorität in der Demokratie, „nicht mit öffentlicher Gewalt identisch, sondern ihr gegenüber ein Mehr“.⁸ Sie nimmt im Begriffsgefüge von Macht, Gewalt und Stärke eine ganz spezifische, von diesen zu unterscheidende Stelle ein. Ich schließe mich hier Hannah Arendt an, die Stärke definiert als die individuelle Eigenschaft einer Person, Macht hingegen als die Fähigkeit einer Gruppe von Menschen, sich zusammenzuschließen und einvernehmlich ihre Interessen durchzusetzen. Während Macht nicht nur eine legitime, sondern eine notwendige Möglichkeitsbedingung zur Realisierung von Handlungsoptionen darstellt, kann es Gewalt niemals sein. Sie hat instrumentellen Charakter und tritt dort bevorzugt auf den Plan, wo Macht gefährdet ist:

⁴ Vgl. C. Schönberger, Autorität in der Demokratie, in: Zeitschrift für Ideengeschichte. Heft IV/4, Winter 2010, 41-50, hier 43f. Vgl. ebenso bereits T. Eschenburg, Über Autorität, Frankfurt/M 1976, 11ff.

⁵ R. Heinze, Auctoritas, in: Vom Geist des Römertums. Ausgewählte Aufsätze. Leipzig ²1939, 5, zitiert in: T. Eschenburg, Autorität (Anm. 4), 12.

⁶ T. Eschenburg, Autorität (Anm. 4), 12.

⁷ T. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, Tübingen o.J., 1032ff, zitiert in T. Eschenburg, Autorität (Anm. 4), 14f.

⁸ C. Schönberger, Autorität in der Demokratie (Anm. 4), 45.

„Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden“.⁹ Autorität schließlich – für Arendt „das am meisten missbrauchte Wort“¹⁰ – kann sowohl Personen wie auch Gruppen zukommen und besteht wesentlich in einem Anerkennungsverhältnis, also einem asymmetrischen Beziehungs- und Kommunikationsgeschehen. Entsprechend ist ihr gefährlichster Gegner nicht „Feindschaft, sondern Verachtung, und was sie am sichersten unterminiert, ist das Lachen“.¹¹ In der Tat: Autoritätsverhältnisse sind fragile Gebilde, die in sozialen Praktiken konstituiert werden und sich dort je neu situativ bewähren müssen. Gelingt das nicht, wird Autorität nicht aberkannt, sondern geht schlicht verloren.

Entscheidend ist aber, dass der Begriff ein paradox anmutendes Dienstverhältnis anzeigt, das nicht erzwungen werden kann, sondern das sich aus der Kraft der freien Einwilligung – näherhin der Zubilligung und Anerkennung von Autorität – speist. Paradox ist dieses Dienstverhältnis, weil das Moment des Dienstes durchaus gegenläufig zum hierarchischen Gefälle steht, das der Begriff eigentlich impliziert: Der im eigentlichen Sinn Dienende, einen Dienst Erweisende ist nämlich jener, der mit Autorität ausgestattet einen verbindlichen Rat gibt oder eine Handlungsoption aufweist. Autorität ist solchermaßen der Dienst des „überlegenen Rates“¹² und der sachdienlichen Weisung eines – in welcher Form auch immer – Kompetenteren an einen anderen, der diesen Rat, diese Weisung als vernunftgemäß prüft und bejaht, sie dementsprechend aus freien Stücken anerkennt und das eigene, eigenverantwortliche Handeln daran ausrichtet. Es ist also mitnichten so, und hier ist Hannah Arendt zu widersprechen, dass Autorität und Argument sich wechselseitig außer Kraft setzende Gegensätze sind.¹³ Vielmehr entsteht Autorität in einer kommunikativen Grundsituation, deren systemisches Gefälle selbstverständlich auch einer Legitimation durch Argumente bedarf und das entsprechend nicht fraglos auf Dauer besteht, sondern das sich je neu als tragfähig und zielführend erweisen muss.

Dabei sind diese Anerkennungsverhältnisse nie nur asymmetrisch, sondern auf eine eigentümliche Weise zugleich reziprok: Autoritäten genießen Anerkennung, zweifellos. Aber es gilt auch umgekehrt: Wir wollen von unseren Autoritäten anerkannt werden, Kinder von ihren Eltern, Schüler von ihren Lehrern.¹⁴ Das ist das Geheimnis, weshalb echte Autoritäten auf den Einsatz von Gewaltmitteln verzichten können. Sie haben es gar nicht nötig, autoritär

⁹ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München 192009, 57.

¹⁰ Ebd., 46.

¹¹ Ebd., 47.

¹² C. Schönberger, *Autorität in der Demokratie* (Anm. 4), 43.

¹³ H. Arendt, *Was ist Autorität?* (Anm. 1), 159: „Argumentieren setzt Autorität immer außer Kraft. Der egalitären Ordnung des Überzeugens steht die autoritäre Ordnung gegenüber, die ihrem Wesen nach hierarchisch ist“.

¹⁴ Vgl. R. Paris, *Normale Macht. Soziologische Essays*. Konstanz 2005, 78. Vgl. auch ders., *Die Autoritätsbalance des Lehrers*, in: A. Schäfer, C. Thompson (Hgg.), *Autorität*, Paderborn 2009, 37-63, hier 39.

aufzutreten. Man folgt ihnen freiwillig, weil sie Handlungsoptionen präfigurieren und legitimieren und so Komplexität reduzieren. Das ist aber auch der Grund, weshalb Autoritätsverhältnisse so gefährlich, nämlich ideologiegefährdet und missbrauchsanfällig sind: Autorität steht immer in Gefahr, in Herrschaft umzuschlagen und diese dann entweder zu verschleiern oder zu glorifizieren.

Die drei klassischen, von Max Weber herstammenden Unterscheidungsformen von Autorität sind die Amtsautorität, die persönliche Autorität – mit anderen Worten: das Charisma – und die Sachautorität, also das Expertenwissen.¹⁵ Andere Unterscheidungen sind denkbar und auch vorgeschlagen worden. Aber wie auch immer man hier klassifiziert: Kritisch wird es, wenn eine dieser bestimmten Formen von Autorität brüchig wird, in unserem Fall also die Amtsautorität. Hier gilt: Weil die Autorität des Amtes indirekt die Anerkennung der durch das Amt repräsentierten Institution mit einschließt, indiziert eine Diffusion der Amtsautorität zugleich eine Krise der ganzen Institution. Das ist oft gerade dann der Fall, wenn diese eine spezifische Form der Autorität nicht mehr mit den anderen kongruiert, wenn also z.B. dem Amtsträger keinerlei persönliche Autorität (mehr) eignet – seit dem Donatistenstreit ein klassisches Thema der Ekklesiologie und Amtstheologie.

2. Kirche und Autorität

Autorität, so zeigte sich, ist vom Wortfeld her römischen Ursprungs. Es verwundert daher nicht, dass das Neue Testament, das ganz aus seinen hebräischen Wurzeln lebt und durch griechisches Denken mitgeprägt wird, keinen eigenen Begriff von Autorität entwickelt hat. Es verwendet stattdessen den Terminus *exousia*, der Vollmacht, um anzuzeigen, dass dieser Jesus aus Nazareth mit göttlicher Autorität ausgestattet lehrt und handelt. Denn Autorität im strengen Sinn kommt biblisch immer nur Gott alleine zu, der (atl.) in völliger Souveränität seiner Schöpfung gegenübersteht, (ntl.) diese Autorität dann mit dem von ihm gesandten Sohn teilt (Mt 28,18). Die *exousia* Jesu gilt in einem umfassenden Sinn mit Blick auf seine Lehre wie auf seine Machttaten und Zeichenhandlungen (Mk 1,22.27). Inhaltlich besteht sie in der von Gott verliehenen Macht, Sünden zu vergeben (Mk 2,7.10). Dabei ist ein Zweifaches unstrittig: zum einen, dass diese Vollmacht Jesu ihre materiale Ausgestaltung, ihre lebensweltliche Konkretion in Dienst und Pro-Existenz für die, zu denen er sich gesandt weiß, findet. Die Kenosis des Gottessohnes zwischen Krippe und Kreuz wird von Markus prägnant zusammengefasst im Lytronwort, demzufolge der Menschensohn nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen

¹⁵ Vgl. R. Paris, Die Autoritätsbalance des Lehrers (Anm. 14), 38-44. Vgl. hierzu auch den Beitrag von G. Wassilowsky in diesem Band.

(Mk 10,45). Unzweifelhaft ist zweitens, dass die *exousia* Jesu keine *potestas* im römischen Sinne ist, kein Machtmittel, das sich notfalls mit Gewalt auch gegen den Willen der Adressaten durchsetzen ließe, sondern immer eine Einladung, die freiwillige Zu- und Einstimmung voraussetzt. Denn der irdische Weg Jesu endet in der Ohnmachtsgestalt des Kreuzes.¹⁶ In Nazareth kann er nicht wirken, bleibt seine *exousia* folgenlos, weil man ihm dort nicht glaubt (Mk 6,1-6).¹⁷ Auch wenn ein kerygmatisches Interesse der Textautoren dahinter stehen mag, so ist doch auffallend, dass in den Berichten über Jesu Wundertaten stets der einer Heilung vorausgehende Wunsch nach Gesundung, mit hin Freiwilligkeit und Glauben aufseiten der Betroffenen betont wird. Dein Glaube hat dich gesund gemacht, dein Glaube hat dich geheilt, dein Glaube hat dich gerettet – so lautet die stereotype Formel in den Evangelien dafür (vgl. z.B. Mt 8,8-10.13; Mt 9,20-22; Mt 9,28f).

Die römisch-republikanische Trennung von *auctoritas* und *potestas* wurde bereits unter den römischen Kaisern unterhöhlt. Die bei aller Ähnlichkeit doch ganz spezifische Weise der autoritativen, aber gewaltlosen Ausübung der *exousia* Jesu – einer *auctoritas sine potestate* im Sinne der römischen Verfügungsgewalt – ging vollends verloren dann im mittelalterlichen Reichskirchensystem. Viel von dem, was wir heute kirchensoziologisch erleben, hat mit dem Umstand zu tun, dass Kirche den faktischen Verlust dieser Einheit noch betrauert und noch nicht wieder in der Lage ist, jene ursprüngliche Trennung von *auctoritas* und *potestas*, die zweifellos am Anfang des Sozialgebildes Kirche stand, als dem Glauben einzig gemäße Form der Machtausübung willkommen zu heißen.

Worin besteht nun aber – in der nachkonstantinischen Ära der Kirche, in die wir inzwischen eingetreten sind – die *auctoritas ecclesiae*? Sie hat wesentlich mit der freien Anerkennung des Glaubens zu tun, der im Akt der Taufe bezeugt und vollzogen wird. In der Taufe, dem eschatologischen Sakrament *par excellence*, partizipiert der Einzelne an der sündenvergebenden Autorität Christi und wird solchermaßen nicht nur kraft Initiation Teil der sozialen Institution Kirche, sondern er wird eingegliedert in den mystischen Leib des auferstandenen Christus. Durch die Taufe – das Mitsterben mit Christus, um teilzuhaben an seiner Auferstehung – werden wir, wie es LG 7,2 formuliert, „Chris-

¹⁶ H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Erweiterte Neuauflage*, Würzburg 2002, 352 spricht von der „Macht der sich entäußernden und hingebenden Liebe, die nicht unüberwindlich zwingt und knechtet, sondern sich – scheinbar ohnmächtig – selber zurücknimmt, den Andern frei lässt“.

¹⁷ Das bedeutet gerade keine Einschränkung der Vollmacht Jesu, wie J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teilband. Mk 1-8,26 (EKK NT II/1), Zürich 1978, 233 in seinem Kommentar zur Stelle betont: „Vielmehr knüpft der Satz [gemeint ist Mk 6,5a: Und er konnte dort keine Wunder wirken, M.R.] an der Vorstellung vom Wunder als Heilsgeschehen an [...]. Wo das im Wunder liegende Heilsangebot völlig abgelehnt wird, ist dieses unmöglich geworden. Anders würde Jesus seiner Sendung untreu werden.“

tus gleichgestaltet“ (*per baptismum enim Christo conformamur*).¹⁸ Autorität kommt in diesem Sinne der Kirche als Ganzer und mithin jedem einzelnen, jeder einzelnen Getauften zu. Kirchliche Autorität ist grundlegend die Autorität aller Getauften, die als Teil des mystischen Leibes Christi auf je spezifische Weise an der Ausübung der drei *munera* des Auferstandenen als des Hirten, Propheten und Priesters seiner Kirche teilhaben. Die Rede vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften (vgl. LG 10; LG 34-36; AA 2f) hat hier ebenso ihren theologischen Ort wie das Theologumenon des gemeinsamen Glaubenssinnes aller Getauften, des *consensus fidelium*, der in Glaubensdingen nicht irren kann, weil die Christgläubigen eben nicht nur moralisch, sondern sakramental der Christuswirklichkeit inkorporiert werden und solchermaßen autorisierte Trägerinnen und Träger des Gottesgeistes sind (vgl. LG 12,1). Praktischer Ausdruck und kirchenrechtliche Konsequenz dieses theologischen Gehaltes sind die Ausbildung bzw. Stärkung synodaler Entscheidungsstrukturen in der Kirche.

Es ist gewiss die Stärke des alten Bildes von der Kirche als dem mystischen Leib Christi, dieses sakramentale Gliedschaftsverhältnis aller Getauften an Leben und Wirken des Auferstandenen in der Präsenz des Gottesgeistes gut zum Ausdruck bringen zu können. Kein Ruhmesblatt freilich stellt der Umstand dar, dass dieses ursprünglich egalitäre Kirchenbild unter Zuhilfenahme einer einseitigen Lektüre des Kolosser- und Epheserbriefes innerkirchlich zur Stabilisierung strikt hierarchischer Strukturen bis hin zum päpstlichen Absolutismus (ein Haupt und viele Glieder) sowie nach außen hin zur Aufrechterhaltung rigider Innen-Außen-Differenzen einer sakralen Herrschaftsmacht verwandt wurde. Auf diesem Hintergrund lässt sich andererseits ermessen, welchen hermeneutischen Weg hier das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution zurückgelegt hat. Man vergleiche zu diesem Zweck nur einmal das vorbereitende Schema der Subkommission *De Ecclesia*, das noch ganz den Geist von Kirche als einem hierarchischen Herrschaftsverband atmet,¹⁹ mit dem am 21.11.1964 schließlich verabschiedeten Endtext. LG 7 greift das Bild vom mystischen Leib Christi auf, konzentriert sich dabei aber in den ersten drei Abschnitten ganz auf die paulinische Deutung der Leib-Christi-Metapher und geht erst danach zur traditionellen, deuteropaulinischen Lesart über.²⁰ Das ist deshalb bemerkenswert, weil das paulinische Bild in 1 Kor 12 ganz von der fundamentalen Gleichwertigkeit der Charismen lebt. Ja, mehr noch: Paulus kehrt durch den Hinweis, dass Gott den geringsten Glie-

¹⁸ Alle Konzilstexte werden im Folgenden zitiert nach P. Hünemann (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (HThK Vat II, Band 1)*, Freiburg 2004.

¹⁹ Zu diesem vorbereitenden Schema vgl. P. Hünemann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium**, in: ders., B. Hilberath (Hgg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2: Sacrosanctum Concilium, Inter mirifica, Lumen gentium*, Freiburg 2004, 263-582, hier 291-317.

²⁰ Vgl. ebd., 362-365.

dem umso mehr Ehre erweist, um Zwietracht zwischen den Gliedern zu verhindern (1 Kor 12,24f), gängige soziale Rangordnungen gerade um.²¹

Die Autorität der Kirche ist ebenso wenig Selbstzweck, wie es die Autorität Jesu Christi selbst ist. Einziger Daseinszweck Ersterer ist vielmehr, Letztere in der Welt zu bezeugen und zum Aufscheinen zu bringen. Deshalb ist es gut, dass *Lumen Gentium* eine ganze Vielfalt an Kirchenbildern aufbietet, um dieses dynamische, über den eigenen Binnenraum hinaus drängende Moment kirchlichen Selbstverständnisses zum Ausdruck zu bringen. Das prominenteste und inhaltsreichste ist dabei zweifellos das Bild von Kirche als einem Sakrament. Berühmt wurde der erste Artikel der Kirchenkonstitution, in dem es heißt: Die „Kirche [ist] in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (LG 1,1). Das Geheimnis „Kirche“ ist grundlegend von Gott und seinem Christus her zu denken. Für ihn ist sie Zeichen, das bedeutet Hinweisgeber, Repräsentationsorgan und Platzhalter für Gottes Gegenwart in unserer Welt. Diese Gründung im dreifaltig lebendigen Gott macht ihre Autorität aus. Für ihn ist sie Werkzeug, das bedeutet Instrument und Hilfsmittel für Gottes universalen Heilswillen, damit nichts und niemand verloren gehe. Deshalb kann sie ihre Autorität niemals anders denn als Weltdienst realisieren. Übt Kirche auf diese Weise ihre sakramentale Autorität aus, dient sie einer zweifachen Bewegung: Sie hilft als weltumspannender Gottesdienst mit, die Menschen in Kontakt mit Gott zu bringen. Sie hilft zugleich als universaler Menschendienst mit, die Menschen miteinander in Kontakt zu bringen. All das ist und wirkt die Kirche nicht aus eigener Kraft und Macht, sondern nur „in Christus“, im Verweis und in Durchlässigkeit auf ihn hin.

Beides, bleibende Identitätszusage und existenzlegitimierende Aufgabenumschreibung, kommt zum Ausdruck, wenn das Konzil den ungeheuren Satz formuliert, der auferstandene Christus habe durch den Heiligen Geist die Kirche „als allgemeines Sakrament des Heiles eingesetzt“ (LG 48,2), welches – wie die Konzilsväter dann an anderer Stelle ergänzen – „das Mysterium der Liebe Gottes gegenüber dem Menschen zugleich kundtut und wirkt“ (GS 45,1). Jürgen Werbick hat bei der Deutung dieser Konzilsaussagen treffend auf die hier zutage tretende enge Verwobenheit von sakramentaler und diakonischer Dimension hingewiesen: „Das sakramentale Dasein der Kirche ist [...] entscheidend Diakonie“,²² denn es ist nur als Dienst an Gott und an den Menschen wirksames Zeichen und Werkzeug der Menschenfreundlichkeit Gottes. Mit anderen Worten: Die „Sakramentalität der Kirche realisiert sich [...] konkret wahrnehmbar dadurch, dass Kirche sich diakonisch in Welt verwickeln [...] lässt“.²³ Um dasselbe nochmals dezidiert christologisch zu formulieren:

²¹ Zu 1 Kor 12 vgl. F. Annen, *Der eine Leib und die vielen Glieder. 1 Kor 12 und das Amtsverständnis der Kirche heute*, in: R. Scoralick (Hg.), *Damit sie das Leben haben* (Joh 10,10). FS Kirchschräger, Zürich 2007, 23-41.

²² J. Werbick, *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg 2009, 207.

²³ Ebd., 211.

Kirche vollzieht ihr sakramentales Wesen dann und nur dann, wenn sie sich in allen ihren Lebensformen durchlässig macht auf jenen Christus hin, in dem sie gründet. Durchlässig auf Christus hin wird sie aber wiederum dann und nur dann, wenn sie sich in allen ihren Lebensformen in dessen kenotische Grundbewegung der radikalen Pro-Existenz mit hineinnehmen lässt. In dieser so verstandenen Sakramentalität wurzelt die Autorität der Kirche, nicht in einer diffus ästhetisierten Sakralität.²⁴

Kirche ist also – gottlob – nicht von dieser Welt, aber immer in dieser Welt und für diese Welt. Wollte sich Kirche in einem Akt der Repristination des neuzeitlichen Antimodernismus aus der Gegenwartskultur zurückziehen, so verriete sie in eins mit ihrer Sendung ihr eigenes sakramentales Wesen. Die kulturpessimistische Rede von der weltabgewandten kleinen Herde oder dem heiligen Rest verkennt aber darüber hinaus den schlichten Umstand, dass Kirche als Sozialgestalt gar nicht anders existieren kann als in der Welt und als Teil der Welt. Schon allein aus systemtheoretischer Perspektive kann sie sich gar nicht aus der Welt verabschieden. Wohl aber muss sie entscheiden, in welcher Weise sie in der Welt sein will: Als überspannte Sekte ohne ernstzunehmende Außenwirkung, die ihre Mitglieder darüber hinaus in die schizophrene Doppelrolle des Bürgers zweier Welten zwingt, oder als autoritative Stimme des Evangeliums inmitten den Nöten unserer Zeit, die in den Konflikten der Gegenwart aus dem Geist der Versöhnung heraus Position bezieht.

Dass das sakramentale In-der-Welt-Sein und Für-die-Welt-Sein der Kirche mehr als nur eine pastorale Selbstverständlichkeit bedeutet, vielmehr eine Grundnotwendigkeit ihrer Existenz ausmacht, erhellt indes die andere Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes*, die die *ecclesia ad extra* zum Thema macht. Denn die dort benannte Pflicht der Kirche, „die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszuliegen“ (GS 4,1), dient ja nicht dem simplen pastoralstrategischen Ziel einer Verbesserung der Glaubenskommunikationsstrukturen, sondern, so das Konzil weiter, um „zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind“ (*vera signa praesentia vel consilii Dei*; GS 11,1). Damit wird der urbiblischen Einsicht wieder neu Heimatrecht in der Kirche verschafft, dass sich die Autorität des göttlichen Wortes eben auch als Fremdprophetie zu Gehör bringen kann. Es könnte sein, dass Gott sich seiner Kirche auch im anderen ihrer selbst offenbaren und zeigen will. Der Gedanke ist nicht neu: Bereits Melchior Cano (1509-1560) benennt neben der natürlichen Vernunftkenntnis und der Philosophie auch die Geschichte als einen

²⁴ Das haben treffend herausgearbeitet J. Rahner, J. Manemann und E. Müller-Zähringer in ihrem Artikel: Bischöfe, aufgewacht! Die Kirchenkrise ist eine Gotteskrise. Wer davor die Augen verschließt, riskiert den Ruin der Kirche. Ein Weckruf an die Bischofskonferenz, in: DIE ZEIT Nr. 12 vom 17.3.2011, S. 64.

locus theologicus alienus.²⁵ Modern gesprochen: Neben Schrift und Tradition, neben wissenschaftlicher Theologie, kirchlichem Lehramt und *sensus fidelium* ist auch unsere säkulare, plurale und vielfach diversifizierte Gesellschaft eine Bezeugungsinstanz des Glaubens von hoher theologischer Dignität. Deshalb bekräftigt das Konzil nicht nur die (aus diesem Grund gerade auch theologisch) legitime „Autonomie der irdischen Dinge“ (GS 36), sondern spricht darüber hinaus von einer *mutua relatio*, einer gegenseitigen Beziehung von Kirche und Welt (vgl. GS 40,1) und betont so nicht nur die „Hilfe, die die Kirche der menschlichen Gesellschaft zu bringen sich bemüht“ (GS 42,1), sondern ausdrücklich auch jene „Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt empfängt“ (GS 44,1).²⁶

Die Sendungsautorität der Kirche als Heilssakrament ist in diesem Sinn immer horizontal rückgekoppelt durch die spezifische Autorität der Welt als einem *locus theologicus alienus*. Aber auch für die vertikale Gründung kirchlicher Autorität in der Autorität des Auferstandenen, an dessen Präsenz im Geist alle Getauften partizipieren, gilt das Wort des 1991 verstorbenen Luzerner Dogmatikers Alois Müller: „Kirchliche Autorität ist menschliche Autorität. Ihre Aufgabe ist es, göttliche Autorität, die Autorität Christi, zur Geltung zu bringen. Aber sie muss göttliche Autorität mit menschlicher Autorität zur Geltung bringen“.²⁷ Mit anderen Worten: Kirchliche Autorität ist immer abgeleitete, geliehene Autorität, die sich nicht selbst verdankt, sondern sich als bestimmt und verfügt vorfindet und die in eins mit dieser Abkünftigkeit in inhaltlicher wie formaler Hinsicht an den gebunden bleibt, von dem sie sich gesendet weiß. Gerade dort, wo Kirche in spezifisch *amtlichen* Vollzügen die Christusgegenwart in besonders qualifizierter Weise vollzieht, ist diese inhaltliche wie habituelle Orientierung an einer evangeliumsgemäßen Ausübung von Autorität unabdingbar.

Die „Autoritätsform des Evangeliums“, so betonte Eberhard Jüngel schon vor Jahrzehnten mit Blick auf 2 Kor 5,18, ist aber „die Bitte“.²⁸ Die Sprachform der Bitte ist konstitutiv für apostolisches wie kirchenamtliches Handeln. Der Apostel Paulus bittet mit seinen Gefährten an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott! Nur in der kenotischen Sprachgestalt der Bitte weiß sich der Apostel als vollmächtiger Repräsentant der Kenosis Christi. Und so ist die Au-

²⁵ Vgl. W. Beinert, Was gilt in der Kirche und wer sagt uns das? Im Spannungsfeld von Lehramt, Theologie und Glaubenssinn, in: P. Neuner, P. Lüning (Hgg.), Theologie im Dialog (FS Wagner), Münster 2004, 159-179, hier 163.

²⁶ Vgl. dazu M. Eckholt, Caritas – ein unverzichtbarer „Wesensausdruck“ der Kirche. Der Beitrag der dogmatischen Theologie zum Werden einer diakonischen Kirche, in: N. Wolff (Hg.), Benediktbeuern. Erbe und Herausforderung (FS Weber), München 2008, 229-258, bes. 243ff.

²⁷ A. Müller, Ekklesiologische Erwägungen zum Thema „Gehorsam“, in: M. Löhner, H. Fries (Hgg.), Theologie und Hierarch (Theologische Berichte 17), Zürich 1988, 111-144, hier 130, zitiert in: B. Hilberath, Eine Theologie des Gehorsams aus römisch-katholischer Sicht, in: Una Sancta 61 (2006) 103-119, hier 113.

²⁸ E. Jüngel, Die Autorität des bittenden Christus, in: ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. München 1972, 179-188, hier 187.

torität der Bitte auch die einzig angemessene Form heutiger kirchenamtlicher Autoritätsausübung; zum einen, weil allein sie dem Gehalt des Ursprungszeugnisses – der Autorität des bittenden Christus selbst – entspricht, und zum anderen, weil allein sie dem Gehalt dieses Zeugnisses auch formal Rechnung trägt. Versöhnung ist ein Geschehen, das die freie Einwilligung des Gebetenen voraussetzt und sich deshalb nie anders als in der Weise der Bitte vollziehen kann. Nochmals mit den Worten Jüngels: Die „Autorität des Bittenden“ räumt dem Gebetenen das „*Prae*“ der freien Einstimmung in das Versöhnungsgeschehen ein und „ordnet sich“ auf diese Weise „dem Gebetenen unter“.²⁹ Das ist die einzige Möglichkeit, in amtlicher Christusbefolgung religiöse Autorität auszuüben, ohne diese hypertrophisch zu überladen und ohne solcherart die konstitutive Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Autorität aus den Augen zu verlieren.

3. Kirchliches Amt und Autorität

Es ist ein theologischer Allgemeinplatz und muss dennoch immer wieder aufs Neue erinnert werden: Kirchliches Amt – ich verwende den Begriff im Folgenden nicht im weiteren kirchenrechtlichen Sinn einer amtlichen Beauftragung bestimmter Berufsgruppen, sondern im dogmatisch engeren Sinn des sakramentalen Weiheamtes, d.h. des Ordo – ist zuvörderst und zentral als Dienst zu verstehen. Die innerkirchlich gebräuchliche Redeweise vom Dienstamt, die diesen Zusammenhang in Erinnerung rufen will, ist eigentlich ein Pleonasmus.³⁰

Dabei sind Pluriformität, Gestaltungsoffenheit und Wandelbarkeit von Anfang an kennzeichnend für die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Amtes. Das Neue Testament selbst kennt noch keinen fest umrissenen Amtsbegriff, wohl aber eine Vielzahl von gemeindlichen (Leitungs-)Funktionen und Aufgaben. Paulus lässt seine Liste gemeindlicher Charismen kulminieren in einer von Gott eingesetzten Trias der Apostel, Propheten und Lehrer (1 Kor 12,28). Neben Propheten und Lehrern (Apg 13,1) kennt z.B. die Apostelgeschichte noch die Witwensorge bzw. den Dienst an den Tischen (Apg 6,1-6), außerdem die Ältesten (Apg 14,23), Aufseher (Apg 20,28) und Evangelisten (Apg 21,8). Diese exemplarische Aufstellung ließe sich bei Durchsicht des gesamten ntl. Kanons leicht verlängern.³¹

Der gemeinsame Fokus all dieser (hier ist der Begriff lediglich im fluiden und analogen, noch nicht spezifischen Sinn zu gebrauchen) „Ämter“ liegt im

²⁹ Ebd., 187.

³⁰ Vgl. S. Demel, Gegen ein verengtes Amtsverständnis. Kirchenrechtliche Aspekte, in: StdZ 220 (2002) 703-711, hier 704.

³¹ Vgl. T. Ochs, Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers, Würzburg 2008, 37ff.

Dienstbegriff (gr. *diakonia*). Mit Recht hat man das Dienstmotiv als zentrales Wesensmerkmal des ntl. Amtsverständnisses herausgearbeitet: „Diakonie als Bereitschaft, sich in den Dienst nehmen zu lassen für Jesus Christus und für die Nachfolgegemeinschaft, ist einziges Grundcharakteristikum aller Ämter“.³² Dem entspricht der sprachliche Befund, dass im Neuen Testament der Begriff „Amt“ nicht eigens auftaucht, als inhaltliches Leitwort stattdessen „Dienst“ oder „Diakonie“ fungiert (Röm 11,13; Röm 15,16.31; 2 Kor 3,6ff; 2 Kor 5,18).³³ Dem entspricht auch der Umstand, dass die zentralen ntl. Funktionsbezeichnungen (Apostel, Episkopen, Diakone) gemäß antiker Sprachpraxis gerade nicht administrativ oder kultisch fixiert sind, sondern als weitgehend bedeutungsoffen gelten dürfen.³⁴

Nur vordergründig richtet sich dieser Dienst auf den Aufbau und das Funktionieren der christlichen Gemeinschaft. Im Kern geht es über den ekklesiologischen Bezug hinaus von Anfang an um die genuin christologische Grundlegung jeglichen Amtes. Da die Kirche ihrerseits nicht Selbstzweck ist, sondern der Verkündigung des Reiches Gottes zu dienen hat, steht jedes kirchliche Amt in dieser christologischen Spur: Gründend in der Proexistenz Jesu Christi, der selbst inmitten der Seinen ist wie einer, der dient (Lk 22,27 wörtlich: wie ein *diakonos*, wie ein Diener), reiht sich das Amt in dessen Sendung ein und macht sich durchlässig auf Botschaft, Leben, Tod und Auferstehung des Gottessohnes hin. Was also im letzten Abschnitt über die Sakramentalität der Kirche als Ganzer gesagt wurde, gilt genauso für die Sakramentalität des Weiheamtes: Dieses verdient sakramental genannt zu werden nicht aufgrund einer besonderen kultisch-sazerdotalen Kompetenz des Amtsträgers, sondern aufgrund seiner Dienstbarkeit als Zeichen und Werkzeug für die Einheit und den Heildienst der Kirche, die sich ihrerseits vom im Geist gegenwärtigen Christus zu allen Menschen aller Zeiten gesandt weiß. Insofern steht die Rede vom Amt als Dienst und ihre Rückbindung an die *Diakonia* Jesu auch nicht in Gefahr, im Zuge eines naturalistischen Fehlschlusses ein kontingentes historisches Gewesensein (hier: die fluide Charakterisierung der Ämter als *Diakonia* in der ntl. Zeit) als ein überzeitlich Sein-Sollendes zu normieren. Es geht nicht um Urkirchenromantik, sondern um die christologische und pneumatologische Grundlegung des sakramentalen Weiheamtes.

Die augustinische Lösung des Donatistenstreits, die die Amtstheologie fortan prägen wird, steht ganz im Zeichen dieser theologischen Grundidee: Weil

³² S. Sander, Das Amt des Diakons. Eine Handreichung. Freiburg 2008, 27; vgl. ders., Gott begegnet im Anderen. Der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes (FTS 170), Freiburg 2006, 77-137.

³³ Vgl. T. Söding, Das Charisma des Dienens. Die Entwicklung von Ämtern in der frühen Kirche. Bewegungen und Gegenbewegungen, in: W. Krieger, B. Sieberer (Hgg.), Ämter und Dienste. Entdeckungen – Spannungen – Veränderungen, Linz 2009, 89-146, hier 91.

³⁴ Vgl. M. Tiwald, Die vielfältigen Entwicklungslinien kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für heutige Theologie, in: T. Schmeller, M. Ebner, R. Hoppe (Hgg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg 2010, 101-128, hier 101.

Christus selbst es ist, der im und durch den Amtsträger handelt (spätere Theologie formuliert: *agere in persona Christi*), hängt die Gültigkeit der durch diesen gespendeten Sakramente nicht an dessen persönlicher Heiligkeit, sondern am korrekten Vollzug der sakramentalen Handlung (wiederum später: *ex opere operato*). Und weil Christus selbst es ist, der im Akt der sakramentalen Weihe den Amtsträger bleibend in Dienst nimmt, eignet dem ordinierten Amt ein unauslöschliches Prägema (*character indelebilis*), das auch durch persönliches Fehlverhalten nicht verlierbar ist.³⁵ Mit einem Wort: Die Sakramentalität des Amtes hängt an seiner ekklesiologischen und christologischen Funktion, in Spur und Auftrag Christi sowie vermittels des Aufbaus der Gemeinde Heildienst für die Welt zu sein. Und das wiederum bedeutet: Der besondere, hierarchisch gegliederte Ordo ist gerade in seiner Sakramentalität auch sakramentales Zeichen und Werkzeug des allgemeinen Priestertums aller Getauften.³⁶

Das Nachdenken über das Verhältnis von Amt und Autorität in der Kirche hat deshalb vom allgemeinen Priestertum aller Getauften und der damit verbundenen fundamentalen Gleichheit und Gleichrangigkeit aller Getauften vor Gott und untereinander auszugehen. Unter allen Christgläubigen waltet, so formuliert es das Konzil, „wahre Gleichheit hinsichtlich der Würde und dem Tun, das allen Gläubigen in Bezug auf die Auferbauung des Leibes Christi gemeinsam ist“ (LG 32,3). Entsprechend gilt bei bleibender Verschiedenheit von allgemeinem und besonderem Priestertum doch eine fundamentale wechselseitige Verwiesenheit und Bezogenheit beider aufeinander, wie *Lumen Gentium* ausdrücklich betont: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das amtliche bzw. hierarchische Priestertum sind, auch wenn sie sich dem Wesen und nicht bloß dem Grad nach unterscheiden [*licet essentia et non gradu tantum differant*], dennoch einander zugeordnet“ (LG 10,2). Wie immer man diesen amtstheologischen Kernsatz auch interpretieren mag – eines ist klar: Auch dort, wo sich der hierarchische Ordo im Gegenüber zum Volk Gottes platziert und solchermaßen *ad intra* Autorität in Anspruch nimmt, bleibt solches Handeln doch immer als kirchliches Handeln eingebunden in das Gesamt kirchlichen Tuns und solcherart getragen vom allen Gläubigen gemeinsamen, untrüglichen Glaubenssinn (*consensus fidelium; sensus fidei*; LG 12,1), diesem zugeordnet und dienstbar.³⁷ Nichts anderes meint die Rede vom

³⁵ Vgl. J. Freitag, Art. Amt III (Kirchen-, theologie- und dogmengeschichtlich) und IV (Systematisch-theologisch), in: LThK 1 (31993) 547-550, hier 547. Freilich gilt für den *character indelebilis* dasselbe wie für das *agere in persona Christi*: Er bringt keine ontologische Wesensverwandlung mit sich, sondern bleibt immer im strengen Sinn handlungsbezogen. Vgl. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Würzburg 2010, 107f.

³⁶ Vgl. K. Wenzel, *Apostolische Identität. Der Dienst des Amtes in der Gemeinde*, in: T. Schmeller, M. Ebner, R. Hoppe (Hgg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD 239), Freiburg 2010, 260-287, hier 278ff.

³⁷ Vgl. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 2001, 432f.

amtlichen Handeln *in persona ecclesiae*, d.h. vom Amt als Repräsentation der ganzen Kirche auch dann, wenn es ihr autoritativ gegenübertritt.³⁸

Die Wechselseitigkeit von besonderem Weiheamt und allgemeinem Priestertum aller Getauften gilt dem Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge ausdrücklich auch im Spannungsfeld von Autorität, Gehorsam und Freiheit (vgl. LG 37), das daher gerade nicht einlinig zu bestimmen ist. Denn im Gegensatz zur Autoritätskritik etwa der Aufklärung, die formale Folgsamkeit gegenüber kirchlichen Autoritäten als Widerspruch zur Vernunftautonomie auffasst, versteht das kirchliche Lehramt auch dort, wo es von den Gläubigen verlangt, den im Namen Christi vorgetragene Entscheidungen ihres Bischofs „mit dem religiösen Gehorsam ihres Herzens“ (*religioso animi obsequio adhaerere*; LG 25,1) anzuhängen, diesen nicht als Widerspruch zur Freiheit. Auch dort, wo das Lehramt einen wahrhaft religiösen „Gehorsam des Willens und des Verstandes“ (*vero religiosum voluntatis et intellectus obsequium*; LG 25,1) einfordert, sieht es diesen nicht als Gängelung, sondern als eigentliche Aktualisierung von Freiheit, insofern kirchliche Autorität im Dienst der vergegenwärtigenden Vermittlung der Autorität des Heilswillens Gottes steht, dieser aber seinerseits auf nichts anderes als die Freisetzung des menschlichen Willens zu Liebe und Gottesgemeinschaft abzielt.³⁹ Zu Recht folgert daher Gerhard Ludwig Müller: „Gehorsam ist das Sakrament der Freiheit oder er ist nicht Gehorsam im christlichen Sinn. [...] Es ist somit klar, dass Autorität und Gehorsam in der Kirche nur unter dem Horizont der Förderung zur Freiheit stehen können“.⁴⁰ Freilich, wie eine solche Gehorsamskonzeption dann angesichts der Vielzahl an realen und sattsam bekannten Konfliktlinien, die gerade innerkirchlich im Feld von Amt und Autorität zu verzeichnen sind, *in concreto* umzusetzen ist, darüber gehen die Ansichten bekanntlich auseinander.

Seine theologischen Wurzeln hat der so verstandene Autoritätsanspruch des kirchlichen Weiheamtes im Begriff der *repraesentatio Christi capitis*, d.h. in der vergegenwärtigenden Darstellung Christi als dem Haupt der Kirche. Diese spezifische Form der Christusrepräsentation ist dem hierarchischen Ordo vorbehalten. Man lese hier allerdings kritisch das Dekret über das Apostolat der Laien gegen, das den Laien Recht und Pflicht zum Apostolat ausdrücklich „aufgrund ihrer Einheit mit Christus, dem Haupt, selbst“ (*ex ipsa sua cum*

³⁸ Vgl. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit* (Anm. 35), 122-146 und P. Hünemann, *Faktizität und Macht – Gemeinschaft und Sinn. Zur Konzeption des kirchlichen Amtes*, in: ders., *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995, 189-203.

³⁹ Zu LG 25 und vor allem zum Begriff *obsequium* im Gegensatz zu *oboedientia* vgl. B. Hilberath, *Eine Theologie des Gehorsams aus römisch-katholischer Sicht* (Anm. 27), 107-110 sowie P. Hünemann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium* (Anm. 19), 434-438.

⁴⁰ G. L. Müller, *Was ist kirchlicher Gehorsam? Zur Ausübung von Autorität in der Kirche*, in: ders., *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2002, 110-133, hier 125.

Christo Capite unione; AA 3,1), zuspricht.⁴¹ Gemeint ist damit die sakramentale Darstellung Christi als den Herrn, der seine Kirche gründet und leitet und ihr insofern auch vollmächtig gegenübersteht. Aufgrund dieser realsymbolischen Christus-Abbildlichkeit im sakramentalen Handlungsvollzug ist der hierarchische Ordo nicht einfach ein Charisma unter anderen. Vielmehr steht der geweihte Amtsträger, wenn er *in persona Christi capitis* agiert, der Gemeinde und ihren Charismen gegenüber und vollzieht an ihnen den Dienst der Einheit. Doch wiederum ist in Erinnerung zu rufen, dass sich auch der Vollzug des hierarchischen Leitungsamtes an der Weise zu orientieren hat, in der Christus selbst sich den Seinen als „Herr und Meister“ erweist: im Dienst der Fußwaschung (Joh 13,13-15) und der Selbsthingabe (Mk 10,41-45), also gerade kontrafaktisch zu normaler Machtausübung.⁴² Wiederum gilt: Sakramentale *repraesentatio Christi capitis* ist als „Verantwortung für die identitätsstiftende Christusgegenwart“⁴³ stets bezogen auf Aufbau und Einheit der Gemeinde, damit diese – gestärkt im Bewusstsein, selbst Leib Christi zu sein – ihren Heildienst in der Welt verantwortlich wahrnehmen kann. Amt als Repräsentation Christi und Amt als Repräsentation der Kirche stehen interdependent zueinander. Amt ist Dienst am Dienst für das Evangelium.

Bringt sich die Autorität des kirchlichen Amtes in synchroner Hinsicht durch diesen doppelten Repräsentationsgedanken zum Ausdruck, so fungiert als gewissermaßen diachrone, die Zeiten durchmessende Legitimationskategorie der Begriff der apostolischen Sukzession (*successio apostolica*). Gemeint ist damit das Selbstverständnis des Ordo, in der ungebrochenen Tradition der Apostel als der ursprünglichen Christuszeugen bzw. der von diesen eingesetzten Gemeindeleitern zu stehen und insofern die Vollgestalt der christlichen Lehre und des apostolischen Glaubens in unverfälschter Integrität bewahren und weitergeben zu können. Ritueller Ausdruck der apostolischen Sukzession ist die bereits ntl. gut bezeugte Ordination durch Gebet und Handauflegung. Wiewohl die Vorstellung einer persönlichen, historisch-linearen Sukzession des einzelnen Bischofs mit frühkirchlichen Leitungsträgern (d.h. den Aposteln oder von diesen eingesetzten Vorstehern) eine Fiktion ist, hat das Prinzip einer unverfälschten Bewahrung des Sendungsauftrags Jesu Christi im Amt der Kirche durch die Zeit hindurch hohe theologische Valenz. Allerdings richtet es sich konstitutiv auf das Gesamt des Bischofskollegiums und bezieht seine (gerade auch gegenwartsrelevante) autoritative Kraft nicht allein aus der materialen, sondern zugleich auch aus der formalen Sukzession, d.h. der existentiellen Aneignung und Internalisierung der Christusnachfolge, die sich in persönlicher Glaubwürdigkeit und evangeliumsgemäßer Lebensführung zeigt. Vor allem darf das Theologumenon der *successio apostolica* nicht vergessen lassen,

⁴¹ Vgl. R. Siebenrock, *Gratia gratis data*: Im Dienst an Glauben und Leben der Anderen. Grundlinien einer Theologie des Amtes, in: W. Krieger, B. Sieberer (Hgg.), *Ämter und Dienste* (Anm. 33), 65-88, hier 78.

⁴² Vgl. M. Kehl, *Die Kirche* (Anm. 37), 111-115.

⁴³ R. Siebenrock, *Gratia gratis data* (Anm. 41), 75.

dass die Kirche als ganze apostolisch genannt zu werden verdient (vgl. die vier *notae ecclesiae: una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*), mithin also jeder Christgläubige kraft Taufe und Firmung in dieser allgemeinen Form apostolischer Sukzession steht.⁴⁴ Augenblickliche theologische Bemühungen gehen deshalb dahin, den Begriff der apostolischen Sukzession pneumatologisch zu weiten, auch um ihn im ökumenischen Gespräch anschlussfähig zu machen.⁴⁵

4. Der Diakonat als Paradigma des kirchlichen Amtes

Die diakonale Grundlegung des kirchlichen Amtes als ein *ministerium*, das sich ganz an der kenotischen Pro-Existenz Jesu auszurichten hat, wurde im Zuge der zunehmenden Sacerdotalisierung des Amtes immer weniger in den Blick genommen. In den Mittelpunkt des Nachdenkens rückte vielmehr die *sacra potestas* des geweihten Amtsträgers, nun zwar nicht im römischen Sinn verstanden als volle Verfügungsgewalt über Leib und Leben der Untertanen, wohl aber als die zweifache sakramentale Vollmacht des Geweihten über die Konsekration der Gaben und die Absolution von Sündenschuld. Sichtbare Zeichen dieses Wandels in der Denkungsart sind die Übergabe von Kelch und Patene in der mittelalterlichen Weiheliturgie als der *materia sacramenti*, sowie die Entscheidung des Konzils von Florenz im Jahre 1439, die Aussage „Empfange die Vollmacht, das Opfer [...] in der Kirche darzubringen“, sei Form des Weihesakraments (DH 1326).⁴⁶ Die Fülle des Weihesakramentes lag entsprechend in der Priesterweihe. Da die Einsetzung ins Bischofsamt ihr gegenüber kein sakramentales, sondern lediglich ein jurisdiktionelles Mehr an *potestas* mit sich brachte (*potestas iurisdictionis*), eignete dieser folgerichtig auch kein sakramentaler Charakter. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Engführung aufgebrochen und die Amtstheologie stattdessen ganz vom Bischofsamt her konzipiert, das sich allein der „Fülle des Weihesakraments“ (LG 21,2, wortgleich CD 15,1) erfreut. Allein dem Bischof eignet die Vollgestalt des dreifachen Amtes Christi der Heiligung, Lehre und Leitung (priesterliches, prophetisches und königliches Amt Christi). Die anderen beiden sakramentalen Formen der Weihe, das Priesteramt und der Diakonat, werden dem Bischofsamt zugeordnet, partizipieren auf spezifische Weise an dessen sakramentaler Vollmacht und sind daher theologisch auch von diesem her zu bestimmen.

In eins damit – und theologisch drängender, weil im alltäglichen Miteinander vor Ort konfliktiver – steht die Frage nach einer angemessenen theologi-

⁴⁴ Vgl. W. Beinert, Art. Successio Apostolica I-III, in: LThK 9 (32000) 1080-1083.

⁴⁵ Vgl. D. Sattler, Der lebendige Erinnerer an das apostolische Erbe. Pneumatologische Argumentationen in den ökumenischen Gesprächen über Ämter, in: dies., G. Wenz (Hgg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge III. Verständigungen und Differenzen, Freiburg, Göttingen 2008, 13-39, vgl. auch ihren Beitrag in diesem Band.

⁴⁶ Vgl. S. Sander, Das Amt des Diakons (Anm. 32), 89.

schen Verhältnisbestimmung von Priesteramt und Diakonat im Raum. Das Konzil selbst ist hier nicht eindeutig – und das wohl ganz bewusst. In LG 29,1 heißt es lediglich: „Auf einer niedrigeren Stufe der Hierarchie [*in gradu inferiori hierarchiae*] stehen die Diakone, denen die Hände nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst [*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*] aufgelegt werden. Mit sakramentaler Gnade gestärkt, dienen sie nämlich in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe dem Volk Gottes in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium“. Dann folgt eine konkrete Liste all der unterschiedlichen Tätigkeiten, zu denen der Diakon angehalten ist. Klar ist damit zum einen – und das wurde auch in den jüngsten amtlichen Stellungnahmen zum Thema nie in Frage gestellt –, dass der Diakonat bleibend sakramentaler Natur und damit Teil des einen Ordo ist und bleibt.⁴⁷ Klar ist zum anderen, dass sein Dienst sich auf alle Felder kirchlichen Tuns ausstreckt, ggf. ausdrücklich Leitungsaufgaben umfasst (vgl. hierzu auch AG 16,6) und nicht nur die caritative Diakonie im engeren Sinn betrifft.

Eine theologisch luzide Verhältnisbestimmung zwischen Presbyterium und Diakonat stellt aber auch die Formel *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* nicht dar. Das Konzil zitiert hier aus einer eher diakonatsfeindlichen, ägyptischen Quelle aus dem 5. Jahrhundert, der sog. *Statuta Ecclesiae antiqua*, die ihrerseits auf die ältere, dem frühen dritten Jahrhundert entstammende Kirchenordnung *Traditio apostolica* rekurriert, den dort verankerten Bezug des Diakons auf den Bischof aber unterschlägt; die *Traditio apostolica* formuliert nämlich „*non in sacerdotium, sed ad ministerium episcopi*“.⁴⁸ Diese Zuordnung des Diakonats zum Episkopat entspricht allerdings ganz der amtstheologischen Grundperspektive des Zweiten Vaticanum. Schon deshalb ist klar, dass eine theologische Bestimmung des Diakonats als liturgische Assistenz des Priesters am Altar zu kurz greift. Das ist auch durch die Textgeschichte von LG 29 eindeutig gedeckt: Die Väter korrigieren bewusst im Laufe der Beratungen einen ersten Textentwurf aus dem Jahr 1963, der in diese Richtung formulierte.⁴⁹ Die Formel *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* in LG 29 wird folglich eine nur relative, nämlich funktionale und aufgabenbezogene Differenzierung anzeigen. Eine strikte Trennung hier eintragen zu wollen verbietet sich, weil das Konzil das sakramentale Weiheamt als Ganzes durchgängig mit dem Begriff *ministerium* umschreibt. So wird z.B. in LG 28,1 der Ausdruck *ministerium* sowohl für das spezielle Dienstant des Bischofs ver-

⁴⁷ Kongregation für den Klerus, Perspektiven zum Diakonat aus weltkirchlicher Warte, in: R. Hartmann, F. Reger, S. Sander (Hgg.), *Ortsbestimmungen: Der Diakonat als kirchlicher Dienst* (Fuldaer Studien 11), Frankfurt/M 2009, 32-37, hier 36: „Die Zugehörigkeit des Diakonats zum einen ‚Sacramentum Ordinis‘ ist Teil der katholischen Lehre und kann als gesicherte oder endgültig vorgegebene Lehre betrachtet werden“ (deutsche Übersetzung von der Kleruskongregation autorisiert).

⁴⁸ Zur Textgeschichte vgl. S. Sander, *Gott begegnet im Anderen* (Anm. 32), 216-220, bes. 219.

⁴⁹ Vgl. P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium* (Anm. 19), 457f.

wendet, als auch für das aus Presbytern, Episkopen und Diakonen bestehende Dienstamt als Ganzes.⁵⁰

Gegenwärtig diskutiert werden neben dem bereits erwähnten – und als unzulänglich kritisierten – strikt hierarchischen Stufenmodell (Diakon als Priesterassistenten) verschiedene Ansätze, die eine komplementäre Verhältnisbestimmung von presbyteralem und diakonalem Amt ins Auge fassen. Eine gewisse Bekanntheit hat hier in jüngster Zeit ein bipolares Amtsmodell erlangt, das von der zweifach-einen Bestimmung von Kirche als *communio* und *missio* ausgeht: Kirchliche Gemeinschaft gründet in Gott und lebt daher niemals aus sich selbst, und sie weiß sich von Gott gesandt zu allen Menschen und lebt daher niemals für sich selbst. Diese beiden ekklesiologischen Grunddaten werden nun dem Presbyterat und dem Diakonat als Grundaufgaben zugeordnet: Während der Priester das Moment des Nicht-aus-uns-selbst wachzuhalten hat, hat der Diakon die Aufgabe, die Gemeinde beständig an das Nicht-für-uns-selbst zu erinnern.⁵¹ Man wird zugestehen können, dass dieses bipolare Modell augenblicklich die noch am ehesten plausible Verhältnisbestimmung zu sein scheint, die wir haben. Aber bei Licht betrachtet trifft auch dieser Versuch nicht den Kern der Sache: Gerade der Umstand, dass die Sakramentalität von Kirche und Amt gleichermaßen in der diakonischen Pro-Existenz lebensweltliche Konkretetheit gewinnt, verbietet es eigentlich, die vertikale (Nicht-aus-uns-selbst) und die horizontale Dimension (Nicht-für-uns-selbst) des einen Weiheamtes voneinander zu trennen.⁵² Vielmehr ist es ja so, dass das eine im

⁵⁰ Das betont auch die mit dem Diakonat befasste Internationale Theologenkommission. Vgl. G. L. Müller (Hg.), *Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakonat*, Würzburg 2004, 50.

⁵¹ Das Modell wurde von B. Hilberath entwickelt und wird augenblicklich vor allem von Stefan Sander vertreten. Vgl. S. Sander, *Das Amt des Diakons* (Anm. 32), 130 und ders., *Gott begegnet im Anderen* (Anm. 32), 31-37; ebd. reichhaltige Belegangaben zu Hilberath. Dieses bipolare Amtsmodell schien bis vor kurzem auch von der AG Ständiger Diakonat in Deutschland präferiert worden zu sein, wie seine Aufnahme 2010 in einen dann deutschlandweit kommunizierten Thesenentwurf zum Ständigen Diakonat belegt (vgl. These 5 des Entwurfs: Entfaltung des sakramentalen Amtes). Die nach nochmaliger Überarbeitung und erheblichen Textmodifikationen inzwischen verbindlich formulierten (Stand: Februar 2012) zehn Thesen erwähnen das Modell freilich nicht mehr. Mit Blick auf das Zusammenspiel der Ämter und Dienste vor Ort wird nun stattdessen auf „die Charismen und spezifischen Perspektiven des einzelnen und die lebendige Ausgestaltung der Grundvollzüge“ verwiesen (Endfassung „Thesen zum Diakonat“, These 2: *Der Diakon in der Einheit des sakramentalen Amtes*). Vgl. Arbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat in Deutschland, *Diakonat im Prozess – Diakonat im Spannungsfeld theologischer Positionen. Thesen zum Ständigen Diakonat*. Einsehbar unter: www.diakone.de (zuletzt eingesehen am 09.02.2012: noch die alte Entwurfsfassung abrufbar). Die Endfassung: „Thesen zum Diakonat“ wurde mir freundlicherweise vom Leiter der Bundes-AG, Diakon Peter Höfner aus der Erzdiözese Freiburg, zur Verfügung gestellt.

⁵² Mit Bedacht spricht B. Hilberath, *Thesen zur Theologie des Diakonats*, in: K. Kießling (Hg.), *Ständige Diakone – Stellvertreter der Armen? Projekt Pro Diakonia: Prozess – Positionen – Perspektiven*, Münster 2006, 92-104 denn auch konsequent von der „doppelt-einen“ (98.102.104 u.ö.) Grunddimension und Grundausrichtung der Kirche, der Gemeinde und davon abgeleitet des ordinierten Amtes. Es geht ihm nicht um Absolutsetzungen, sondern um

und durch das andere lebt – nicht nur hinsichtlich der Grundvollzüge von Kirche insgesamt, sondern auch hinsichtlich der konkreten Handlungsvollzüge des einzelnen Amtsträgers. Das verdeutlicht u.a. ein Blick auf die spezifischen Funktionen des Diakons bzw. das Zusammenspiel von Priester und Diakon in der Liturgie: Wenn der Diakon tauft, der Eheschließung assistiert, das Evangelium vorträgt und auslegt, die Kommunion spendet oder der Begräbnisfeier vorsteht – mit welchem Recht sollten diese Vollzüge eher an das Nicht-für-uns-selbst als an das Nicht-aus-uns-selbst erinnern? Und umgekehrt: Wenn der Priester die eucharistischen Gaben konsekriert und die Absolution spendet, so dient das doch auch immer zu gleichen Teilen nicht nur der sakramentalen Christusvergegenwärtigung, sondern in eins damit auch der Sendung und dem Heildienst der Kirche. All diesen internen theologischen Differenzierungsversuchen haftet etwas Künstliches an – nicht zuletzt deshalb, weil der gegenwärtigen Dreistufigkeit des Ordo eben kein klares theologisches Konzept, sondern schlicht historische Kontingenz in Form des allmählichen Zusammenwachsens von episkopal-diakonialer Leitungsstruktur der hellenistisch geprägten Gemeinden einerseits und presbyteraler Gemeindeverfassung in jüdenchristlich-synagogaler Tradition andererseits zu Grunde liegt.⁵³

Klar ist also nur, dass alle drei Weiheämter sakramentaler Natur sind. Allen eignet ein *character indelebilis*, und alle schöpfen ihre sakramentale Autorität aus dem Umstand, dass sie im jeweiligen Vollzug der ihnen amtlich zukommenden Handlungen nicht aus eigener Kompetenz und eigenem Antrieb, sondern *in persona Christi* handeln. Bis zum Jahre 2009 war ebenfalls klar, dass alle drei Weiheämter in diesen spezifischen Vollzügen *in persona Christi capitis* handeln. Das CIC von 1983 formulierte hierzu im Canon 1008: „Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige [...] zu geistlichen Amtsträgern bestellt; sie werden ja dazu

„Schwerpunkte“, „Aspekte“ (vgl. 102) und „Akzente“ (vgl. 103) des einen Amtes, die stets aufeinander verwiesen bleiben.

⁵³ Deshalb positioniert sich B. Koet, *Wo bleibt die „Diakonia des Wortes“? Randbemerkungen zu einer aktuellen Studie über den Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes*, in: *Diakonia Christi* 42 (2007), Heft 1, 182-192, kritisch zu Sanders Studie und votiert für eine stärkere Beachtung der Wortverkündigung im diakonalen Dienst. Ebenfalls kritisch zu S. Sander: R. Miggelbrink, *Die „verschiedenen Dienstämter“ (LG 18) und die Einheit des Ordo. Zum Spezifikum des diakonalen Amtes*, in: K. Armbruster, M. Mühl (Hgg.), *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat (QD 232) Freiburg 2009*, 204-221, hier 210f. Beiden, Koet und Miggelbrink, geht es nicht um ein Zurück zum hierarchischen Stufenmodell, sondern um die Gefahr komplementärer Modelle, den Diakonat auf caritativ-soziale Dienstleistungen engzuführen. Beide zitieren bezeichnenderweise eine exegetische Arbeit von John N. Collins, die nachweist, dass das Wortfeld *diakonia* mitnichten auf den Tischdienst engzuführen ist, sondern weit darüberhinausgehend die allgemeine Bedeutung des Vermittelns und Dazwischengehens trägt. Collins zufolge ist der Diakon ursprünglich Agent, Vermittler, Bote, Zwischenglied in den unterschiedlichsten Lebensbereichen gewesen. Vgl. J. Collins, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York, Oxford 1990. A. Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, Tübingen 2007, hier 85-89, hat inzwischen diese Analyse bestätigt.

geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden“. Und Canon 1009 präzierte dann in §1: „Die Weihen sind Episkopat, Presbyterat und Diakonat“. Papst Benedikt XVI. hat nun im Motu Proprio *Omnium in mentem* mit Datum vom 26. Oktober 2009 (veröffentlicht am 15. Dezember 2009) diese Canones des CIC in einer Weise geändert, die das Verhältnis von Amt und Autorität nachhaltig betreffen. Denn Canon 1008 formuliert jetzt in einem viel allgemeineren Sinn, dass die Amtsträger dazu geweiht und bestimmt werden, „entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe dem Volk Gottes unter einem neuen und einzigartigen Titel zu Diensten zu sein“. Diese Formulierung ist an sich durchaus zu begrüßen, denn das hier verwendete lateinische *inservire* bringt besser als das alte Bild vom Weiden (lat. *pascere*) des Gottesvolkes den Dienstcharakter jeglicher sakramentaler Amtsautorität zum Ausdruck.⁵⁴ Im Canon 1009, §3 (neu eingefügt) heißt es freilich nun: „Die in der Weihe des Episkopates oder des Presbyterates bestellt sind, erhalten die Sendung und die Befähigung, in der Person Christi des Hauptes zu handeln; die Diakone hingegen die Vollmacht, dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“. Allein Episkopat und Presbyterat handeln also fortan *in persona Christi capitis*, der Diakon hingegen handelt wenn überhaupt, dann nur noch in der kanonisch bzw. lehramtlich nicht weiter präzisierten Weise des *agere in persona Christi servi*, des Handelns also in der Person Christi des Dieners.⁵⁵ Was bedeutet das für die Frage nach Sinn und Gehalt einer theologischen Verhältnisbestimmung von Amt und Autorität, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass das *agere in persona Christi capitis* wie keine andere Formel die Autorität des kirchlichen Amtes zum Ausdruck bringt?

Über die Motive dieser Kirchenrechtsänderung lässt sich trefflich spekulieren. Von offizieller Seite wird auf eine entsprechende Änderung in der Nr. 875

⁵⁴ Darauf weist K. Armbruster in einem Leserbrief in: CiG 62 (2010) Heft 9, S. 96, der auf das Motu Proprio Bezug nimmt, zu Recht hin; einsehbar unter: www.diakone.de. Ähnlich die problemsensible Interpretation des Motu Proprio von M. Kirschner, Amtlich in der Person Christi handeln – als Diakon? Zur Theologie des Diakonats aus Anlass des Motu Proprio „Omnium in mentem“ vom 15. Dezember 2009, in: *Diaconia Christi* 45 (2010), 231-243, hier 234.

⁵⁵ Eine Formulierung, die freilich als Bezeichnung für den spezifischen Dienst des Diakons in offiziellen Dokumenten und Stellungnahmen peinlich vermieden wird, um den übergreifenden Dienstcharakter des einen Weiheamtes nicht in Frage zu stellen. So betont die Internationale Theologenkommission zum sakramentalen Diakonat: „Die Dienste des Bischofs und des Priesters machen gerade in ihrer Rolle des Vorsitzes und der Repräsentation Christi als Haupt, Hirte und Bräutigam seiner Kirche auch Christus den Diener sichtbar [...]. Aus diesem Grund muss eine Dissoziation, die als differenzierendes Kriterium des Diakonats seine exklusive Repräsentation Christi als Diener angibt, problematisch erscheinen“, in: G. L. Müller (Hg.), *Der Diakon – Entwicklung und Perspektiven* (Anm. 50), 80. Darauf bezugnehmend bezeichnet es dann die Kleruskongregation, *Perspektiven zum Diakonats aus weltkirchlicher Warte* (Anm. 47), 36 kurzerhand als eine „Tatsache, dass [...] dem Ausdruck *in persona Christi* das Wort ‚servi‘ nicht hinzugefügt werden darf“.

des Katechismus der Katholischen Kirche verwiesen, die in der überarbeiteten Neufassung von 1997 (*Editio typica latina*, auf Deutsch ab 2003) eben diese Unterscheidung bereits aufweist. Es handle sich also lediglich um eine Anpassung des Kirchenrechts an Katechismus-Vorgaben.⁵⁶ Man wird wohl nicht gänzlich fehlgehen, wenn man hier unter anderem den Versuch einer stärkeren Profilierung des priesterlichen Dienstes am Werke sieht.⁵⁷ Man wird weiter nicht ganz falsch liegen, wenn man im Hintergrund das *non ad sacerdotium, sed ad ministerium* aus LG 29 mitklingen hört. Eine Absolutsetzung dieser Differenzierung verbietet sich aber nicht nur aufgrund der weiterhin unbestrittenen sakramentalen Einheit des Ordo (die wie bereits erwähnt unter dem Begriff des *ministerium*, des Dienstes zusammengefasst wird), sondern auch aufgrund der Tatsache, dass in LG 10,2 der Diakon nun umgekehrt auch zum sazerdotalen Dienst hinzugezählt wird, insofern hier in einem den Diakon inkludierenden Sinn vom amtlichen bzw. hierarchischen Priestertum (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*) im Gegensatz zum allgemeinen Priestertum aller Getauften die Rede ist.⁵⁸ Die mittelalterliche Engführung der priesterlichen Vollmacht auf Konsekration und Absolution ist hier also ausdrücklich zu Gunsten eines weiter gefassten, das Moment des Dienstes in den Mittelpunkt rückenden Verständnisses nicht nur von *sacra potestas*, sondern auch von *sacerdotium* aufgebrochen.

Naheliegend scheint indes, dass die Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Diakon, deren Ergebnisse 2003 vorgelegt wurden, bei der Entstehung des *Motu Proprio* von 2009 eine entscheidende Rolle gespielt haben.⁵⁹ Dort wird das *agere in persona Christi capitis* stark auf die traditionelle *sacra potestas* im Sinne der Absolutions- und Konsekrationsvollmacht bezogen. Ausdrücklich werden deshalb die Canones 1008-9 des CIC in der inzwischen geänderten Fassung von 1983 in Frage gestellt: Laut Kommissionsbericht wirft nämlich die in diesen beiden Canones

⁵⁶ Allerdings ist der Weltkatechismus in der Frage, ob Diakone *in persona Christi capitis* handeln, selbst nicht stringent. Während KKK Nr. 875 dies in der Formulierung, die Eingang in das *Motu Proprio* fand, verneint, betont KKK Nr. 1581 mit Blick auf die Wirkungen des Weihesakraments nach wie vor in einem den Diakon inkludierenden Sinn: „Durch eine besondere Gnade des Heiligen Geistes gleicht dieses Sakrament den Empfänger Christus an, damit er als Werkzeug Christi seiner Kirche diene. Die Weihe ermächtigt ihn, als Vertreter Christi, des Hauptes, in dessen dreifacher Funktion als Priester, Prophet und König zu handeln“. Ähnlich auch in kurzer Zusammenfassung KKK Nr. 1591.

⁵⁷ Bisweilen findet sich auch die Vermutung, hier werde der Weg für die Einführung eines sakramentalen Diakonates der Frau geebnet. Vgl. dazu allerdings die kategorische Aussage der Kleruskongregation, Perspektiven zum Diakon aus weltkirchlicher Warte (Anm. 47), 37: „Es ist [...] endgültig vorgegebene Lehre, dass keine Möglichkeit besteht, den Frauen das Weihesakrament des Diakonats zu spenden.“

⁵⁸ Vgl. die entsprechenden Ausführungen der Internationalen Theologenkommission zum sakramentalen Diakon, in: G. L. Müller (Hg.), *Der Diakon – Entwicklung und Perspektiven* (Anm. 50), 84.

⁵⁹ Vgl. P. Hünermann, Anmerkungen zum *Motu proprio* „*Omnium in mentem*“, in: ThQ 190 (2010) 116-129, hier 128f.

enthaltene „Integration des Diakonats in die allgemeine Theologie des Sakraments [...] einige Fragen auf: Kann theologisch ausgesagt werden, dass der Diakon, wenn auch *pro suo gradu*, die ‚munera docendi, sanctificandi et regendi‘ *in persona Christi Capitis* ausübt wie der Bischof und der Presbyter? Ist das nicht eine besondere und exklusive Sache dessen, der die sakramentale Weihe und die daraus folgende Gewalt ‚conficere corpus et sanguinem Christi‘ empfangen hat, das heißt die Eucharistie zu konsekrieren, was dem Diakon keinesfalls zusteht? [...] Kann als eine Wirkung der Sakramentalität des Diakonats die Aufgabe ‚pascere populum Dei‘ betrachtet werden?“⁶⁰

Einerseits wird dann im Folgenden zugestanden, dass die Sakramentalität der Weihe nicht auf die Frage der *potestas* enggeführt werden darf. Andererseits wird aber genau in diese Richtung weiter argumentiert: „Aber im Fall des Sakraments der Weihe kann diese Frage nicht mit Berufung auf die erwähnte Enge übergangen werden. Die beiden anderen Weihegrade, der Episkopat und der Presbyterat, geben auf Grund der sakramentalen Ordination eine Befähigung für Aufgaben, die eine nicht ordinierte Person nicht (gültig) wahrnehmen kann.“⁶¹ Demgegenüber wird mit Blick auf die Aufgaben der sakramental geweihten Diakone gefragt: „Wenn diese Aufgaben tatsächlich durch einen Laien ausgeübt werden können, wie lässt sich dann begründen, dass sie ihre Quelle in einer neuen und unterschiedenen sakramentalen Weihe haben?“⁶²

Ist also die Zubilligung des *agere in persona Christi capitis ecclesiae* bei einer Weihestufe, die (wie beim Diakon der Fall) das und nur das amtlich vollziehen darf, was zumindest in Notfällen auch jeder getaufte Christ vollziehen darf, theologisch nicht vermittelbar? Man kann freilich mit einiger Berechtigung gegenfragen, ob denn bei einer solchen Argumentation die grundsätzliche Zuordnung des sakramentalen Weiheamtes zum gemeinsamen Priestertum aller Getauften noch erkennbar ist. Und zumindest mit Blick auf die Absolutionsvollmacht ist die Rede von einer den Laien vorenthaltenen, nur dem Priester und Bischof zukommenden Exklusivität der *sacra potestas* schlicht irrig, insofern auch der notfalls von Laien zwar außerordentlich, aber gültig gespendeten Taufe sündenvergebende Wirkung eignet. Hier liegt ohne Frage ein autoritatives *agere in persona Christi capitis* vor, das zumindest in außerordentlichen Notsituationen jedem und jeder getauften Christgläubigen vollgültig zusteht. Wird also – wie im vorliegenden Fall der Internationalen Theologenkommission zum sakramentalen Diakonatsrat, aber von hier ausgehend eben auch im Motu Proprio von 2009 – das *agere in persona Christi capitis*

⁶⁰ Internationale Theologische Kommission zum sakramentalen Diakonatsrat, in: G. L. Müller (Hg.), *Der Diakonatsrat – Entwicklung und Perspektiven* (Anm. 50), 53.

⁶¹ Ebd., 55.

⁶² Ebd., 55f. P. Hünermann, Anmerkungen zum Motu Proprio „Omnium in mentem“ (Anm. 59), 127f zitiert diese Aussagen in einer etwas anderen Übersetzung auch, um dann das gesamte Kommissionspapier mit den harschen Worten zu kommentieren: „Fazit: Ich halte eine solche theologische Vorgehensweise, wie sie sich in diesem Dokument präsentiert, für beschämend.“

entgegen der Weite der Tradition und auch entgegen den Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder ganz auf die *sacra potestas* zu Konsekration und Absolution enggeführt, so muss das zwangsläufig zu einer Exklusivsetzung von Episkopat und Presbyterat führen, aus der der Diakonats herausfällt und die (wiederum entgegen allem theologischen Sachverstand, entgegen der kirchlichen Tradition und entgegen auch der beständigen lehramtlichen Beteuerung gleichermaßen) seine Sakramentalität zu einer theologisch nur unzureichend begründeten Größe werden lässt, die zwar positiv gesetzt, aber nur noch schwer theologisch fundierbar wird.

Entgegen den Beteuerungen der Theologenkommission, entgegen gewiss auch den Intentionen des *Motu Proprio* von 2009 leidet aber die damit verbundene Differenzierung zwischen Episkopat und Presbyterat einerseits und Diakonats andererseits daran, dass sie das bischöfliche und priesterliche Amt von seinen diakonalen Wurzeln abzuschneiden droht. Denn wenn die bisherigen Ausführungen die These erhärten könnten, dass das Moment des Dienens nicht nur fundamental für einen tragfähigen Begriff von Autorität ist, sondern auch den Wesenskern von Kirche insgesamt und von kirchlichem Weiheamt im Besonderen ausmacht; wenn weiter klar ist, dass dieser Dienstbegriff gerade an der christologischen Wurzel des sakramentalen Begriffs von kirchlichem Weiheamt verortet ist, dann kann der Diakonats in dieser Hinsicht in der Tat als paradigmatisch für den sakramentalen *Ordo* insgesamt gelten; dann schadet aber die im *Motu Proprio* vollzogene Trennung nicht nur dem Diakonats, sondern mehr noch dem Episkopat und dem Presbyterat. Diakonia, Dienst und Dienen sind materialer Gehalt der *repraesentatio Christi capitis*. Christus realisiert seine Leitungsvollmacht nicht anders als in Dienst und Kenosis, in Pro-Existenz für die Seinen bis zum Tod am Kreuz. Hieraus resultiert die spezifisch christliche Gestalt kirchenamtlicher Autorität. Wollte man mit aller theologischen Konsequenz zwischen einer episkopalen und presbyteralen *repraesentatio Christi capitis* einerseits und einer ganz unspezifischen diakonalen Dienstvollmacht andererseits differenzieren, so gefährdete man dadurch nicht nur die sakramentale Einheit des *Ordo*, sondern schnitte zugleich das solcherart in der *repraesentatio Christi capitis* verortete Amt des Bischofs und Presbyters von seiner lebensweltlichen Verleiblichung wie von seiner christologischen Konkretion gleichermaßen ab und beschädigte seine theologische Autorität damit nachhaltig. Dass dies nicht die Intention der mit dem *Motu Proprio* verbundenen Kirchenrechtsänderung sein kann, ist selbstverständlich. Gleichwohl ist die hier vorliegende Engführung der *repraesentatio Christi capitis* auf Konsekrations- und Absolutionsvollmacht aus den genannten Gründen nicht nur theologisch bedauerlich, sondern auf lange Sicht gefährlich für die sakramentale Einheit des gesamten *Ordo*.