

„... so etwas wie das Sinnbild der ganzen Kirche“

Der Dienst des Diakons bei Taufe, Trauung und Beerdigung

von Birgit Jeggle-Merz

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den sakramentalen Diakonat als eigenständiges Amt in der lateinischen Kirche wieder belebt, ein Dienstamt, von dem schon die Schriften des Neuen Testaments Zeugnis geben und das für das Leben der Kirche über viele Jahrhunderte von großer Bedeutung war, bevor es im Laufe des Mittelalters zu einer Durchgangsstufe zum Presbyterat verkümmerte.¹ In seinen Dokumenten *Lumen gentium* (LG) 29, *Ad gentes* (AG) 16 und *Orientalium ecclesiarum* (OE) 17 hat das Konzil jedoch der Dreistufigkeit des sakramentalen Amtes eine neue Bedeutung zugeordnet. Seither hat ein theologischer Reflexionsprozess über das spezifische Profil des Diakons und seine originären Aufgaben eingesetzt,² ohne dass sich eine eindeutige theologische Ortsbestimmung des ständigen Diakonats durchgesetzt hat.³

Im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen die liturgischen Aufgaben des Ständigen Diakons. Die kirchlichen Dokumente weisen dem Diakon neben seinem Dienst in der Eucharistiefeier weit reichende weitere Aufgaben im Rahmen der liturgischen Feiern der Kirche zu. Im Focus dieses Beitrags steht der Dienst des Diakons bei der Feier der Taufe, der Trauung und

¹ Das vorvatikanische Verständnis der (Priester-)Weihe gibt treffend folgender Titel wieder: B. Goebel: *Auf sieben Stufen zum Altar. Besinnung auf die Weiheliturgie*. Regensburg 1962.

² Um kritische Deutung der Bandbreite einer Theologie des Diakonats bemüht sich das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission: G.L. Müller (Hg.): *Der Diakonat – Entwicklung und Perspektiven. Studien der Internationalen Theologischen Kommission zum sakramentalen Dienst*. Würzburg 2004.

³ In ihrem Beitrag „Zur Theologie des sakramentalen Diakonats“ weist Eva-Maria Faber darauf hin, dass selbst im deutschsprachigen Raum in der Praxis unterschiedliche Akzentsetzungen in der Ausformung des Diakonats festzustellen sind. „Gibt es in Deutschland sowohl hauptberuflich in der Sozialarbeit oder der Pastoral tätige Diakone wie auch Diakone mit einem ‚Zivilberuf‘, so kennt die deutschsprachige Schweiz fast ausschliesslich hauptamtliche Diakone, die mehrheitlich in der Pfarrseelsorge arbeiten und vielfach als Gemeindeleiter in eher presbyterale Dienste hineinrücken“ (in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück* 57 [2005] 35–39, hier: 35).

der Beerdigung. Es ist zu fragen, welche spezifische Bedeutung dem sakramentalen Diakonat im Rahmen dieser liturgischen Feiern für das Leben der Kirche zukommt. Eignet dem sakramentalen Diakonat ein besonderer Zeichencharakter, der es theologisch sinnvoll erscheinen lässt, bestimmte liturgische Aufgaben explizit dem Diakon zuzuweisen? Oder ist der Diakon als liturgischer Rollenträger in vielen Fällen letztlich doch nur (ordinierter) Ersatz für einen fehlenden Priester?⁴

I. Anmerkungen zur Theologie des sakramentalen Diakonats

A. Ad vitam Ecclesiae summopere necessaria (LG 29)

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Diakonat als eigenen und ständigen Grad der Hierarchie wiederhergestellt, indem es das Dienstamt aus göttlicher Einsetzung kommend erklärt (LG 28a) und ihm folgende Aufgaben zuweist: Die Diakone sollen in den *munera* tätig werden, die für das Leben der Kirche höchst notwendig (*ad vitam ecclesiae summopere necessaria*), aber in zahlreichen Gebieten der Kirche aufgrund des Priestermangels nur unzureichend ausgeübt werden können. So wird in LG 29 die Seelsorge (*pro cura animarum*) als der entscheidende Grund für die Wiederherstellung des Ständigen Diakonats in der Ortskirche angeführt.⁵ AG 16 sieht

⁴ Hans Bernhard Meyer benennt das Dilemma: „Die Diakone leiden trotz der Wiedereinführung des Ständigen Diakonats durch das Zweite Vatikanische Konzil und der Bekräftigung der Lehre, dass der Diakonat zum Weihesakrament gehört (LG 29), unter einer beträchtlichen Rollenunsicherheit. Denn alle Dienste, zu denen sie geweiht werden, können und werden faktisch auch von Laien wahrgenommen. Es fehlt deshalb eine überzeugende Theologie des Diakonats, die Zahl der Bewerber hält sich in Grenzen, und Diakone treten am häufigsten bei Gottesdiensten in der ihnen zustehenden liturgischen Kleidung in Erscheinung. Das entspricht sicher nicht dem Sinn des Diakonats. Bei diesem Amt sind noch viele Fragen offen“ (in: Laien als liturgische Vorsteher: Stellen wir die richtigen Fragen? Eine Einführung, in: M. Klöckener/K. Richter (Hg.) *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*. Freiburg i. Br. 1998 [QD 171] 11–19, hier: 14).

⁵ Die Diskussionen in der Konzilsaula lassen den Rückschluss zu, dass für viele Bischöfe der Gedanke im Vordergrund stand, durch die Weihe von Diakonen, insbesondere verheirateten Diakonen, dem Mangel an Presbytern entgegenzuwirken. „Die Geschichte nach dem II. Vatikanischen Konzil hat gezeigt, dass diese Hoffnung trägt. Fehlende Presbyter können nur durch Presbyter ersetzt werden,“ so P. Hünermann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: P. Hünermann / B.J. Hilberath (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 2 Sacrosanctum Concilium. Inter mirifica. Lumen gentium*. Freiburg i. Br. 2004, 229–582, hier: 459.

nicht allein im Priestermangel den Grund für die Wiederherstellung des Ständigen Diakonats, sondern macht darauf aufmerksam, dass es angemessen sei, Männern, die faktisch diakonale Dienste ausübten (wie die Katechisten in der Verkündigung und in der Leitung von Gemeinden oder caritativer resp. sozialer Einrichtungen), durch Handauflegung zu diesem Dienst zu stärken und sie näher dem Altar zu verbinden (*corroborari et altari arctius coniungi*).⁶

Die Wiedererrichtung des Ständigen Diakonats ist also in großem Maß durch die Notsituation des Priestermangels und die Sorge um die überlasteten Priester in den Missionsländern geprägt.⁷ Von daher versteht sich auch, dass LG das besondere Augenmerk auf das liturgische Bild des Diakons und seinen Dienst der Heiligung legt. Als liturgische Aufgaben des Diakons werden benannt: Spendung der Taufe, Aufbewahrung und Austeilung der Eucharistie, Assistenz der Eheschließung und Erteilung des Trauungssegens, Spendung des Viaticums, „vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Begräbnisritus zu leiten“ (LG 29). In der missionarischen Perspektive von AG verlagert sich der Focus zum caritativen Aspekt der Gestalt des Diakons und zum Dienst der Leitung, die der Diakon „im Namen des Pfarrers oder des Bischofs“ (AG 16) ausübt.⁸

In nicht geringem Umfang können Diakone nach dieser Wegweisung des Konzils Aufgaben wahrnehmen, die dem Vorsteher einer liturgischen Versammlung zukommen. Die Übernahme des Vorste-

⁶ Die Internationale Theologische Kommission dazu: „Das Konzil zeigt sich hier also nicht nur durch die aktuellen Probleme der Pastoral motiviert, sondern auch durch das Bedürfnis, die Existenz des diakonalen Dienstamtes in bestimmten Gemeinden anzuerkennen. Es möchte durch die sakramentale Gnade die stärken, die den diakonalen Dienst schon ausüben oder das Charisma zeigen“ (Der Diakonats 63 [s. Anm. 2]). Manfred Hauke wiederum hält eine Ordination aus Gründen der Stärkung eines bereits ausgeübten Dienstes mit dem katholischen Verständnis von sakramentaler Ordination nicht vereinbar (vgl. Das spezifische Profil des Diakonates, in: FoKTh 17 [2001] 81–127, hier: 90).

⁷ Andreas Weiß analysiert für den vorkonziliaren Prozess durchaus differenziertere Aspekte, die zur Wiedererrichtung des Ständigen Diakonats vorgetragen wurden: vgl. seine Schrift „Der ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage. Würzburg 1991 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 10)“ bes. 72f.

⁸ Der lateinische Text von AG 16 verwendet das Verb „moderari“ zur Beschreibung der Leitungsfunktion des Diakons. Das Motuproprio *Sacrum diaconatus ordinem* (s. Anm. 11) modifiziert zu „regere“. Verschiedentlich wird diese Veränderung der Vokabel als theologische Entwicklung wahrgenommen und die Gemeindeleitung als originärer Dienst des Diakons formuliert (vgl. die Ausführungen bei H. Heinemann: Diakon als Leiter einer Gemeinde?, in: J. Plöger / H. Weber (Hg.): Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. Freiburg i. Br. 1980, 231–240).

herdienstes durch Diakone hat in der Geschichte der östlichen und westlichen Liturgie nur wenige Vorbilder.⁹ Doch gab das Konzil auch nicht vor, die Form des Ständigen Diakonats, den es vorschlägt, wäre eine Restauration einer früheren Form. „Was es herstellt, ist *das Prinzip der Ausübung des ständigen Diakonats*, und nicht eine besondere Form, die er in der Vergangenheit gehabt hat.“¹⁰

Das Motuproprio Pauls VI. „*Sacrum diaconatus ordinem*“¹¹ vom 18.6.1967 ergänzt den in LG 29 genannten Aufgabenkatalog des Diakons um einige spezifisch liturgische Dienste: Es kommt dem Diakon zu

1. „bei den liturgischen Handlungen dem Bischof und dem Priester zu assistieren in allem, was ihm die verschiedenen Ritualbücher zuweisen;
2. die Taufe im feierlichen Ritus zu spenden und die bei einem schon getauften Kind oder Erwachsenen ausgelassenen Zeremonien nachzuholen;
3. die Eucharistie aufzubewahren, sich und anderen zu spenden, als Wegzehrung Sterbenden zu bringen und dem Volk den sogenannten eucharistischen Segen mit der Pyxis („Speisekelch“) zu erteilen;¹²
4. wo kein Priester vorhanden ist, im Namen der Kirche Eheschließungen zu assistieren und sie zu segnen aufgrund der Delegation des Bischofs oder des Pfarrers, wobei im übrigen zu beachten ist, was im CIC vorgeschrieben ist; ...
5. Sakramentalien zu spenden und die Begräbnisriten zu vollziehen;
6. den Gläubigen die Heilige Schrift vorzulesen und das Volk zu lehren und zu ermahnen;

⁹ Vgl. H. Brakmann: Zum Dienst des Diakons in der Liturgischen Versammlung, in: J. Plöger / H. Weber (Hg.): *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*. Freiburg i. Br. 1980, 147–163, hier: 155.

¹⁰ *Der Diakon* 65 (s. Anm. 2)

¹¹ Paul VI., *Sacrum Diaconatus Ordinem*. Litterae Apostolicae Motu proprio datae. Generales normae de Diaconatu Permanenti in Ecclesia Latina restituendo feruntur. Apostolisches Schreiben Motuproprio. Allgemeine Richtlinien für die Erneuerung des ständigen Diakonates in der Lateinischen Kirche, 18. Juni 1967. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung (revidierte Übersetzung), in: *Nachkonziliare Dokumentation* 9. Trier 1968, 26–45. Vgl. dazu J. Hornef: Die römischen Ausfühungsbestimmungen zu den Diakonatsbeschlüssen des Konzils. Eine kritische Betrachtung der jetzigen Rechtslage, in: *HID* 21 (1967) 109–114.

¹² Hier geht das Motuproprio über can. 1274 CIC 1917 hinaus. *Der Ritualefaszikel „Kommunionspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe“* (1976) Nr. 91 korrigiert die Einschränkung der Erlaubnis zur Erteilung des Segens mit der Pyxis und lässt den eucharistischen Segen auch mit der Monstanz zu. So auch *Der liturgische Dienst des Diakons* (12. März 1984). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1974 (*Die Deutschen Bischöfe – Liturgiekommission*) Nr. 175.

7. liturgische Feiern und Andachten zu leiten, wo ein Priester nicht anwesend ist;
8. Wortgottesdienste zu leiten, besonders wo ein Priester fehlt;
9. im Namen der Hierarchie Aufgaben der Caritas und der Verwaltung zu erfüllen und soziale Hilfswerke zu betreuen;
10. im Namen des Pfarrers oder des Bischofs entfernt liegende Christengemeinden rechtmäßig zu leiten;
11. Werke des Laienapostolats zu fördern und zu unterstützen“ (EDIL/DEL 966).

Das Motuproprio zählt eine Reihe von liturgischen Diensten auf, die vom Diakon ausgeübt werden können, die so ohne Vorbild in der Tradition der Kirche sind.¹³ Der Eindruck, dass viele dieser Aufgaben originär presbyterale Aufgaben sind, die der Diakon in Delegation ausüben kann, lässt sich nicht von der Hand weisen. „So ist nicht ohne weiteres zu sehen, inwieweit das diakonale ‚Prägemal‘ die Befähigung für bestimmte Kompetenzen oder Vollmachten überträgt, die nur auf Grund einer vorhergehenden sakramentalen Weihe ausgeübt werden könnten. Faktisch gäbe es auch einen anderen Zugang (durch Delegation oder Vertretung und nicht auf Grund des Sakraments der Weihe)“, gibt die Internationale Theologische Kommission zu bedenken.¹⁴

B. Der subsidiäre Charakter des Diakonats

1.) Der Diakon als Diener der Kirche Gottes

Ignatius von Antiochien († um 110) bezeichnet die Diakone als „der Kirche Gottes Diener“ und nicht als „Diakone für Speisen und Getränke“.¹⁵ Diese Diener der Kirche Gottes sind ganz auf die liturgische Versammlung als Manifestation der Kirche hingeeordnet. Nicht Leitung, sondern Dienst ist ihre Aufgabe. „[D]ie historisch sehr verschiedenen Funktionen der Diakone sind doch eines Wesens: Hilfe für die Leiter der Kirche, durch die deren Funktion nicht übernommen und nicht vertreten wird, sondern bei deren Ausübung durch die Leiter der Kirche selbst diese unter-

¹³ Diese Neuerungen „wären ohne die erstaunliche Öffnung durch die Kirchenkonstitution wohl nicht erreichbar gewesen“, so E. J. Lengeling: Der Diakon in den neuen liturgischen Büchern. Verwirklichtes und Versäumtes, in: J. Plöger / H. Weber (Hg.): Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. Freiburg i. Br. 1980, 164–193, hier: 182.

¹⁴ Der Diakonats 51 (s. Anm. 2).

¹⁵ Ign. Trall. 2,3 (Die Apostolischen Väter. Eingel., hg., übertragen u. erl. von J. Fischer. Darmstadt 1956 [SUC 1] 174f).

stützt werden. Jede Hilfeleistung dieser Art kann grundsätzlich ein Moment an jenem Amt sein, das das der Diakone ist, und darum ermöglicht werden durch jene Gnade, die durch die sakramentale Diakonatsweihe verliehen wird (oder werden kann).“¹⁶ Die Quellen belegen, dass dem Diakon in der eucharistischen Liturgie seit frühester Zeit wichtige, allerdings subsidiäre Aufgaben zukommen. Auch bei den anderen Sakramentenfeiern begegnet der Diakon als Helfer unmittelbar in der Nähe zentraler Handlungen. Doch: „Die Mitwirkung des Diakons zielt darauf ab, dass im Gottesdienst alles einen guten Verlauf nimmt“¹⁷: Er geht zur Hand, wenn die heiligen Handlungen vollzogen werden; er sorgt dafür, dass die Mitfeiernden angemessen an der liturgischen Versammlung teilnehmen und dass die ganze Versammlung in der rechten Weise betet. Zu den ursprünglichen Aufgaben gehört zudem die gottesdienstliche Verlesung des Evangeliums.

Ist der subsidiäre Charakter des Diakonats überschritten, wenn Diakone in Ausnahmefällen und darüber hinaus als Leiter liturgischer Versammlungen amtieren, den eigentlichen Vorsteher, d. h. den Bischof resp. seinen Vertreter, den Ortspfarrer, zu entlasten und zu unterstützen?

2.) *Der Diakon als Ikone Christi*

Die syrische Kirchenordnung *Testamentum Domini* aus dem 5. Jh. verfügt:

„Der Diakon tut und teilt nur das mit, was der Bischof ihm aufträgt. Er ist Ratgeber des ganzen Klerus und so etwas wie das Sinnbild der ganzen Kirche. Er pflegt die Kranken, kümmert sich um die Fremden, ist der Helfer der Witwen. Väterlich nimmt er sich der Waisen an, und er geht in den Häusern der Armen aus und ein, um festzustellen, ob es niemand gibt, der in Angst, Krankheit und Not geraten ist. Er geht zu den Katechumenen in ihre Wohnungen, um den Zögernden Mut zu machen und die Unwissenden zu unterrichten. Er bekleidet und ‚schmückt‘ die verstorbenen Männer, er begräbt die Fremden, er nimmt sich derer an, die ihre Heimat verlassen haben oder aus ihr vertrieben wurden. Er macht der Gemeinde die Namen derer bekannt, die der Hilfe bedürfen.“¹⁸

¹⁶ K. Rahner: Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, in: K. Rahner / H. Vorgrimler (Hg.): *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats*. Freiburg i. Br. 1962 (QD 15/16) 285–324, hier: 286.

¹⁷ H. Brakmann: Zum Dienst des Diakons in der Liturgischen Versammlung 147 (s. Anm. 9).

¹⁸ *Testamentum Domini* I.34,1 (48). Übersetzung nach B. Fischer: *Dienst und Spiri-*

Unsere Quelle spricht nur kurz von den liturgischen Aufgaben des Diakons, beschreibt aber in aller Ausführlichkeit seine caritativen Aufgaben. Vor dem Hintergrund dieses Dienstes gewinnen die liturgischen Funktionen des Diakons den Sinn eines Höhepunktes im Rahmen seines ganzen Dienstes: „Diese Menschen, denen er Tag für Tag dient, denen er von Haus zu Haus nachgeht, führt er gegebenenfalls in der Taufe dem Einen zu, bei dem ihre eigentliche Zuflucht ist. Bei der Eucharistiefeier geleitet er sie immer wieder als Repräsentant des Volkes am Altar in dieses erlösende Erbarmen. Er reicht ihnen das Kostbarste, was Menschenhände reichen können, die heiligen Gaben vom Altar; wo jemand krank ist, bringt er sie ihm ins Haus.“¹⁹

Testamentum Domini sieht den Diakon als „Symbol für die Kirche“, denn von ihm soll man ablesen können, was man selber sein solle. „Der Diakon ist gerade, weil ihm reines Dienen und noch kein ‚praeesse‘ aufgetragen ist, ein Bild dessen, was die Kirche mit all ihren Ämtern bis zum Petrusamt hinauf soll: die Liebe dessen, der gekommen ist, nicht um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen (Mk 10.45).“²⁰ Der Diakon, der all seinen Aufgaben gerecht wird, wird so zum glaubenweckenden und diesen stärkenden Zeichen, nach altkirchlichem Verständnis also zum *sacramentum* oder *mysterion*, er wird zur „Ikone“, die Christus selbst erfahren lässt.²¹

3.) Die Liturgie – Höhepunkt und Quelle

Die kirchlichen Dokumente für den Ständigen Diakonat explizieren die liturgischen Dienste des Diakons deutlich detaillierter und ausführlicher als den Dienst des Wortes oder den Dienst der Liebe.²² Der Grund dafür ist sicher einerseits in dem Wunsch zu sehen,

tualität des Diakons. Das Zeugnis einer syrischen Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts, in: J. Plöger / H. Weber (Hg.): Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. Freiburg i. Br. 1980, 263–273, hier: 265f. – Reiner Kaczynski weist auf ein in dieser Quelle immer wieder verwendete Verb hin, das den Hintergrund des diakonalen Dienstes erschließt: *circumlustret* = er erleuchte von allen Seiten (vgl. „... non ad sacerdotium, sed ad ministerium“. Überlegungen zum Diakonat, in: B. Kraneemann (H.g): Die diakonale Dimension der Liturgie. Freiburg i. Br. 2006 [QD 218] 220–245, hier: 230).

¹⁹ B. Fischer: Dienst und Spiritualität des Diakons 271 (s. Anm. 18).

²⁰ B. Fischer: Dienst und Spiritualität des Diakons 271 (s. Anm. 18).

²¹ „Damit kann klar werden, warum die östlichen Kirchen die Diakone damit beauftragen, im Gottesdienst die langen Ektenien vorzutragen, in denen all dieser Menschen gedacht wird. So erreicht gottesdienstliches Tun seinen Sinn, weil ihm das Verhalten im Alltag entspricht“ (vgl. Kaczynski, „... non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ 233 [s. Anm. 18]).

²² Franz Kohlschein benennt es ausdrücklich als Defizit, dass die Aufgaben in der Diakonie beispielsweise im Rahmen der Weiheliturgie nicht ausführlicher beschrie-

fehlende Priester in der Seelsorge zu ersetzen, andererseits kann aber auch ein gewichtiges theologisches Argument für die Hervorhebung der Liturgie im Leben des Diakons ins Feld geführt werden: Die Liturgie nimmt im Gefüge der Kirche eine Vorrangstellung ein, ist sie doch – so das Konzil in *Sacrosanctum Concilium* – „heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (SC 7). In diesem Sinn ist die Liturgie – zuvorderst die Feier der sonntäglichen Eucharistie – „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10; vgl. LG 11). Die Liturgiekonstitution sieht die Liturgie als das Spiegelbild des gesamten kirchlichen Lebens, weil das Wesen der Kirche aus ihrem Handeln in der Liturgie offenbar wird.²³ In der Feier der Liturgie eröffnet sich dem feiernden Menschen im Hier und Jetzt ein Ort der Erfahrung des Reiches Gottes und damit des wahren Menschseins.

Das Weihegebet des Pontifikale sieht die *munera* des Diakonats im „Dienst an deinem Altare“²⁴ zusammengefasst. Alle diakonalen Aufgaben wurzeln in der Feier der Eucharistie und finden hier ihr Ziel,²⁵ denn in der Liturgie ist die „Diakonia Christi in Wort und Sakrament zugesagt“²⁶. Durch seinen Dienst in der Liturgie, so führt die Rahmenordnung für die Ständigen Diakone aus, bekundet der Diakon den untrennbaren Zusammenhang von Gottesdienst und Bruderdienst und weist die Diakonia als Wesenszug christlicher Gemeinde und als zentrale Aufgabe aller christlichen Amtsträger aus.²⁷

ben werden („Sende auf sie herab den Heiligen Geist ...“). Zur Ordination der Diakone in der Kirche, in: LJ 40 [1990] 80–89).

²³ Vgl. K. Richter: Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: HID 54 (2000) 171–180.

²⁴ Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Bd. I. Hg. i.A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Trier 1994, Nr. 38.

²⁵ Vgl. O. Nußbaum: Theologie und Ritus der Diakonenweihe, in J. Plöger / H. Weber (Hg.): Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. Freiburg i. Br. 1980, 122–146, hier: 141 (Wiederabdruck in: A. Gerhards / H. Brakmann (Hg.): Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen. Paderborn 1996, 202–225).

²⁶ H. Hoping: Der dreifache Tischdienst des Diakons und die Einheit des Ordosakraments. Theologische Beobachtungen zur Liturgie der Diakonenweihe, in: W. Haunerland (Hg.): *Manifestatio Ecclesiae*. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. Regensburg 2004, 189–204, hier: 196.

²⁷ Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland (1994), in: Empfehlungen zur Umsetzung der „Grundnormen“ und des „Direktoriums“ für den Ständigen Diakonat vom 22.02.1998 in den deutschen Bistümern (1999) Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundes-

II. Der diakonale Dienst im Rahmen sakramentlicher Feier

Auch wenn eine Theologie des sakramentalen Diakonats noch auf dem Weg ist, so wurde doch deutlich, dass dem Diakon ein eigener Stellenwert im Leben der Kirche zukommt. Es ist ein Dienst, der im Leib Christi seine spezielle Aufgabe einnimmt. Aus diesem Grund weist die liturgische Ordnung dem Diakon auch einen besonderen Ort in der Liturgie zu. Im Folgenden soll nicht im Vordergrund stehen, was dem Diakon in der Liturgie erlaubt wird und was nicht, sondern im Zentrum steht die Frage nach der theologischen Bedeutung des diakonalen Dienstes im Rahmen sakramentlicher Feiern²⁸, im Speziellen bei der Feier der Taufe, der Trauung und der Beerdigung.²⁹ Dazu soll zunächst die gegenwärtige Situation erhoben werden, in der sich diese gottesdienstlichen Feiern heute bewegen, dann soll der theologischen Bedeutung der einzelnen Feiern im Leben der Kirche nachgegangen werden, um darauf aufbauend nach dem speziellen Dienst des Diakons zu fragen.

republik Deutschland (1994) / Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie (1995), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe 63), 2.3.

²⁸ Die systematische Theologie unterscheidet aus langer Tradition zwischen den sieben Sakramenten und einer Fülle von Sakramentalien. Wenn im liturgiewissenschaftlichen Diskurs von sakramentlichen Feiern gesprochen wird, geht es nicht um die Aufhebung der Unterscheidung der unterschiedlichen Gottesdienste, sondern um „eine vom Einzelvollzug ausgehende und ihm entsprechende Einordnung in einen gestuften Kosmos symbolischer Vollzüge, welche das große Mysterium/Sakrament Gottes, Christus in seinem Leben, Sterben und Auferstehen, in der Geschichte wahrnehmbar und erfahrbar machen: in den unterschiedlichen Situationen des Lebens und in den verschiedenen Bereichen der Welt“ (R. Messner: Art. „Sakramentalien“, in: TRE 29 [1998] 648–663, hier: 656). In allen sakramentlichen Feiern ist die Transparenz der Welt als Schöpfung, also als Ort der Begegnung mit dem Schöpfer – in gestufter Dichte und Intensität – symbolisch erfahrbar.

²⁹ In seiner Dissertation hat Stefan Steger einen anderen Weg gewählt: Er fragt nach den Kriterien, die die nachkonziliare Theologie und die lehramtlichen Äußerungen für diakonales Handeln in der Liturgie erkennen lassen, um diese dann mit der tatsächlichen Erfahrungswelt der Diakone in Korrelation zu bringen. „Wo sehen sich die Diakone selbst in der Liturgie? Welche expliziten und impliziten Kriterien, welche Motivationen von außen oder von innen bestimmen diakonale Orte und diakonales Handeln in der liturgischen Wirklichkeit? Und wie können die Diakone damit selbst umgehen?“ (Der Ständige Diakon und die Liturgie. Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes. Regensburg 2006 [StPaLi 19] 59.

A. Die Feier der Taufe: Beginn und Darstellung eines herausfordernden Lebensweges

1.) Die Situation: Taufe im postsäkularen Pluralismus

Als Folge der zunehmenden Pluralisierung und Differenzierung der Lebenswelten ist es nicht mehr selbstverständlich, dass Eltern ihre neugeborenen Kinder zur Taufe bringen und zum Glauben führen. Während noch vor nicht wenigen Jahrzehnten in der westlichen Welt eine weithin homogene christliche Gesellschaft bestand – Volkskirche genannt –, in der die Säuglingstaufe eine unhinterfragte, allgemeine Praxis war, hat sich dies heute verändert.³⁰ Für manche Eltern, die ihre Kinder nicht mehr oder weniger unmittelbar nach der Geburt zur Taufe angemeldet haben, stellt sich die Frage nach der Taufe der Kinder erst im Vorschulalter oder anlässlich der Erstkommunion der Klassenkameraden. Andere Eltern wiederum wählen neue Formen gottesdienstlicher Feiern als die Taufe, so z. B. Segnungsfeiern für Säuglinge.

Die tradierten Liturgien, die im volkshkirchlichen Milieu noch uniform erschienen, werden nun mit unterschiedlichen Deutungen konfrontiert. Manches wird mit Taufe verbunden, was durchaus quer zu theologischen und kirchlichen Standards steht: Wenn Taufe vorrangig als Übergangsritus zur Aufnahme in die soziale Welt der Familie gesehen wird, bringt dies in der Regel eine Marginalisierung des christlichen Verständnisses und der Feierformen des christlichen Glaubens mit sich. Wie darauf zu reagieren ist, wird kontrovers diskutiert.³¹ Die gegensätzlichen Positionen von Taufe als Segensritual anlässlich der Geburt und Taufe als Sakrament der Wiedergeburt stehen dabei fast unversöhnlich nebeneinander.³²

Die Geburt eines Kindes und die erste Zeit als werdende Familie stellt für die Eltern und ihre familiäre Umgebung eine sensible und durch ambivalente Gefühle irritierende Phase dar, die nach

³⁰ Vgl. M. Krüggeler: Die Kindertaufe in einem „säkularisierten“ Umfeld, in: SKZ 176 (2008) 444–446: Für den Zeitraum zwischen 1996 und 2005 lässt sich ein deutlicher Einbruch in der volksreligiösen Praxis auch für die Kindertaufe nachweisen. Krüggeler bezieht sich auf eine noch nicht veröffentlichte Studie der Universität Bern zum Thema „Familiennrituale“, im Rahmen dessen auch das Ritual der Kindertaufe untersucht wurde.

³¹ Vgl. den Tagungsband von B. Kranemann / G. Fuchs / J. Hake (Hg.): *Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe*. Mit Beiträgen von G. Fuchs / C. Hofrichter / H. Hopping / H. Lutterbach / P. Post / D. Sattler. Stuttgart 2004.

³² Vgl. die gegensätzlichen Positionen in den Beiträgen von H. Hopping: *Das Heilsmysterium der Taufe. Heilszeichen und Grund christlicher Identität*, in: B. Kranemann: *Wiederkehr der Rituale* 99–117 [s. Anm. 31] und C. Hofrichter: *Täglich neu in die Taufe hineinkriechen. Ein Monopol als pastorale Chance*, in: B. Kranemann: *Wiederkehr der Rituale* 119–142 [s. Anm. 31]).

Deutung ruft. Darum ist die Taufpastoral als Aufgabe der ganzen Gemeinde eine vordringliche Aufgabe.³³

2.) *Die christliche Botschaft: Eingliederung in die Kirche als existentielles Geschehen*

Das christliche Verständnis des Geschehens der Taufe lässt sich am besten an Röm 6 ablesen. Der Apostel Paulus versteht die Taufe als eine Angleichung an das Schicksal Jesu Christi:

„Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben. Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott. So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus.“ (Röm 6,3–11).

Es ist bemerkenswert, dass der Apostel hier nicht etwa folgendermassen formuliert: „Wenn ihr getauft seid, dann erwartet euch am Ende der Zeiten die Erlösung“, sondern er formuliert präsentisch: In der Feier der Taufe handelt Gott bereits das Heil der Erlösung. Das neutestamentliche Kerygma lehrt, dass Jesus Christus für unsere Sünden gestorben und zu unserer Erlösung auferstanden ist, damit wir der Sünde sterben und auferstehen zu neuem Leben in ihm. Dies ist das Geschehen, mit dem die Feier der Taufe identifiziert. In der Taufe wird nicht ein vergangenes Ereignis gefeiert, dessen Wirkung für die Zukunft verheißen ist, sondern die Kirche feiern eine gegenwärtige Wirklichkeit, einen beständigen Ruf und eine beständige Antwort, ein neues Leben, das sie als Heil bezeichnet.³⁴ Getauft werden bedeutet folglich: Zusammen

³³ Vgl. P. Spichtig / J. Willa: Wie Kinder Christen werden – und bleiben, in: SKZ 176 (2008) 247–250; W. Haunerland / E. Nagel (Hg.): Den Glauben weitergeben. Werkbuch zur Kindertaufe. Trier 2008.

³⁴ Vgl. R. Taft: Was leistet die Liturgie? Einige Thesen zur Soteriologie der Liturgiefeier, in: IKZ Communio 22 (1993) 201–216, hier 204 – Vgl. R. Meßner: Die christliche Initiation, in: Ders, Einführung in die Liturgiewissenschaft 59–149, hier: 79f. „Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christusgeschehen und Taufgeschehen ist

mit Christus sterben, um mit Christus durch das Bad der Taufe als neuer Mensch auferweckt zu werden.³⁵ Im Medium symbolischer Handlung – des Taufgottesdienstes also – wird der Getaufte schon jetzt in die Realität des Reiches Gottes gestellt. Taufe ist somit symbolische Vorwegnahme des ganzen christlichen Lebensweges, nicht nur dessen punktueller Beginn. „Der Täufling erleidet symbolisch schon seinen Tod, indem in der Taufe sein eigener Tod mit dem Tod Christi symbolisch identifiziert wird. Sein Tod wird damit aber, kraft des Todes Christi, in dem der Sohn Gottes selbst den Tod erlitten hat, zum Transitus zum Leben.“³⁶ Dieser *Feiergehalt* der Taufe muss sich in der *Feiergestalt* wieder finden lassen.

Im Januar 2008 ist eine Neuauflage des Ritualefaszikel „Die Feier der Kindertaufe“³⁷ erschienen.³⁸ Gegenüber der Ausgabe von 1973 sind einige bemerkenswerte Fortschreibungen zu markieren: Das leitende Kriterium für die Taufordnungen ist nicht mehr die Anzahl der Kinder, sondern die Feier der Taufe innerhalb oder ausserhalb der Messe. Ein bedeutsamer innovativer Schritt, der über die lateinische Vorlage hinausgeht, ist die Feier der Taufe in zwei Stufen: 1. Die Feier der Eröffnung des Weges zur Taufe. 2. Die Feier der Taufe ausserhalb / innerhalb der heiligen Messe.

das wohl schwierigste Problem der Tauftheologie (ja der Sakramententheologie überhaupt). Sind wir am Kreuz mitgestorben oder in der Taufe? In welcher Beziehung steht der Taufod zum Kreuzestod? Von Röm 6 her muss die Antwort wohl lauten: Es ist ein- und dasselbe Geschehen, einmal in historisch-einmaliger Kontingenz, zum anderen gegenwärtig im Medium einer Symbolhandlung: der Taufe. Diese ist Offenbarungsgeschehen: die Offenbarung der wahren Existenz des Täuflings im symbolisch gegenwärtigen Tod und in der Auferstehung Christi, mit dem der Täufling identifiziert wird.“

³⁵ Vgl. K. Koch: Die christliche Taufe, in: IKZ *Communio* 34 (2005) 5–22, hier: 8f.

³⁶ Vgl. R. Meßner: Die christliche Initiation 61f (s. Anm. 34). Vgl. auch 79: „Der Transitus des Täuflings in die Neuschöpfung (den neuen Äon, das Reich Gottes) kommt auch in der Metapher der Taufe als ‚Wiedergeburt‘ zum Ausdruck (Joh 3,5: Wiedergeburt aus Wasser und heiligem Geist; Tit 3,5: Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes).“

³⁷ Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der *Editio typica altera* 1973. Freiburg i. Br. 2007 (tatsächlich 2008). Die ausführliche liturgietheologisch- und liturgiepastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes konnte nur in einem begleitenden Heft publiziert werden: Die Feier der Kindertaufe. Pastorale Einführung. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2008 (*Arbeitshilfen* 220).

³⁸ Vgl. M. Klöckener: *Feier des Glaubens – Feier der Kirche*. Die Neuauflage der „Feier der Kindertaufe“, in: SKZ 176 (2008) 221–224; W. Haunerland: *Den Glauben weitergeben*. Zur Neuauflage von „Die Feier der Kindertaufe“, in: *Den Glauben weitergeben* 11–17 (s. Anm. 33).

3.) *Der Dienst: Der Diakon als Symbol für die Kirche*

Bis zur Erneuerung der Ordinationsliturgie im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils war zu Beginn der Diakonenweihe eine Ansprache vorgesehen, in der die Aufgaben des Diakons benannt wurden: „Da ihr, geliebte Söhne, in den Stand der Leviten erhoben werden sollt, so bedenkt recht, zu welch' erhabenen Rang in der Kirche ihr emporsteigt! Denn der Diakon hat am Altar zu dienen, zu taufen und zu predigen.“³⁹ Diese drei Aufgaben erscheinen so wichtig, dass sie in der Ordinationsliturgie eigens genannt werden müssen. „Kein Wort von anderen Gottesdienstfeiern, auch nicht vom Stundengebet, das zu verrichten die Kandidaten schon mit der Subdiakonenordination verpflichtet worden waren. Kein Wort vom karitativen Dienst. Dies wurde offensichtlich nicht als dringend angesehen.“⁴⁰

Der seinerzeit gültige CIC von 1917 sah allerdings den Diakon nur als außerordentlichen Spender der Taufe vor, da verwundert es, dass die Ordinationsliturgie die Taufe zu den vorrangigen Aufgaben des Diakons zählt. Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* benannte – ungeachtet des damals geltenden Rechts – in Art. 68 den Diakon neben dem Presbyter als ordentlichen Vorsteher der Tauffeier. So dann auch der CIC von 1983 in can. 861 § 1.⁴¹ An diesem Umstand wird deutlich, dass die Frage ‚ordentlicher‘ oder ‚außerordentlicher‘ Spender der Taufe nicht weiter erhellend ist. Hilfreicher ist ein anderer Gedankengang: Die Taufe ist so wichtig – da heilsentscheidend –, dass im Notfall jeder Christ taufen kann. Es ist also Aufgabe der ganzen Kirche und jedes einzelnen Gliedes, Menschen für die Frohe Botschaft in Jesus Christus zu begeistern und ihnen den Weg in das ewige Leben aufzuzeigen. Wenn dem Diakon diese Aufgabe, die ja jedem Christen gilt, in besonderer Weise aufgetragen wird, dann stellt er exemplarisch die Kirche dar, ist er doch das Symbol für die dienende Kirche, die um das Heil aller bemüht ist.

³⁹ „Provehendi, filii dilectissimi, ad leviticum Ordinem, cogitate magnopere, ad quantum gradum Ecclesiae ascenditis. Diaconum enim oportet ministrare ad altare, baptizare, et praedicare“ (Pontificale Romanum, reimpressio ed. Iuxta typ. anno 1962 publici iuris factae. Ed. A. Ward / C. Johnson. Romae 1999 (BEL.S 103; Instrumenta liturgica Quarreriensia 8, 35). Übersetzung nach R. Kaczynski: „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ 230 (s. Anm. 18).

⁴⁰ R. Kaczynski: „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ 231 (s. Anm. 18).

⁴¹ So auch Der liturgische Dienst des Diakons Nr. 151f (s. Anm. 12).

B. Die Feier der Trauung: Eine Feier der Einsegnung des Lebens

1.) Die Situation: Die kirchliche Trauung angesichts hoher Scheidungsraten

Überall, wo das Thema „Ehe“ begegnet, ist sogleich die Rede von den rasanten Umbrüchen in den sozialen Formen des Zusammenlebens. Die Deutsche Bischofskonferenz gibt in den regelmäßig erscheinenden „Eckdaten des kirchlichen Lebens in den Bistümern Deutschlands“ an, dass sich die Zahl der kirchlichen Eheschließungen zwischen 1990 (116.332) und 2006 (49.613 [bei insgesamt 373 681 Trauungen⁴²]) um fast 58 % verringert habe.⁴³ Das Statische Bundesamt belegt, dass seit 2004 die Zahl der Scheidungsfälle zwar etwas rückläufig ist (23,8 % je 10.000 Einwohner), führt dies aber auf die insgesamt sinkende Zahl der Eheschließungen und der durchgängig bestehenden Ehen zurück.⁴⁴ Defacto ist der Trend zur Ehescheidung ungebrochen. Wer nach der Situation der Ehe heute fragt, sieht sich unvermittelt mit einer Fülle ambivalenter Fakten und Probleme konfrontiert: „Ehe, das steht gleichermaßen für Glück als auch für Leid, für Hoffnung wie für Enttäuschung und Scheitern. Zu verzeichnen ist einerseits eine ungebrochen große Sehnsucht der Menschen nach Treue und dauerhafter Liebe, andererseits wird dieses Vorhaben immer mehr als subjektive Überforderung empfunden.“⁴⁵ Der zeitgeschichtliche Anstieg der Ehescheidungen ist nur vorschnell allein als Zeichen für einen Verfall oder eine Krise der Ehe zu interpretieren. Vielmehr ist die Vielzahl der Scheidungen Zeichen der „enormen psychische[n] Bedeutung im Leben des einzelnen Menschen heute“.⁴⁶ Es stellt sich weniger die Frage, ob Ehe nun ein Auslaufmodell ist oder nicht, sondern neu ins Bewusstsein zu heben ist, worin der spirituelle, geistig-geistliche Gehalt der ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau besteht. Die

⁴² <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Statistiken/Bevoelkerung/EheschliessungenScheidungen/Tabellen/Content50/ErstEhenWiederverheiratung.psm1> (Zugriff: 4. Juli 2008).

⁴³ <http://www.dbk.de/imperia/md/content/kirchlichestatistik/eckdaten90-06.pdf> (Zugriff: 4. Juli 2008).

⁴⁴ <http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Publikationen/Querschnittsveroeffentlichungen/WirtschaftStatistik/Bevoelkerung/Ehescheidungen06.property=file.pdf> (Zugriff: 4. Juli 2008).

⁴⁵ D. Eckmann: Lernprozess christliche Ehe: Anspruch – Wirklichkeit – Perspektiven, in: BiLi 79 (2006) 212–217, hier: 212.

⁴⁶ T. Pfammatter: „Ehe ist nichts Fertiges“: Die spezifisch christliche Antwort auf die Sehnsucht des Menschen nach gelingender Partnerschaft, in: BiLi 79 (2006) 203–211, hier: 204.

Kirche muss ihre „kairologische Sensibilität“⁴⁷ unter Beweis stellen, indem sie sich für das Gelingen menschlicher Beziehungen in Ehe und Familie engagiert.

2.) *Die christliche Botschaft: „μόνον ἐν κυρίῳ“ (1 Kor 7,39b) –
Christen heiraten im Herrn*

Johannes Paul II. betont in seinem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio“⁴⁸ die Ehe als Quelle der Humanität und als Weg zur Heiligung und Vollendung des Menschen mit Gott. Die Ehe, so führt der Papst aus, ist für diese beiden Christen, die in der Ehe in unauflöslicher Weise wie Christus und die Kirche miteinander verbunden sind (Eph 5,32), ihre Weise die Taufgnade zu leben und das ewige Heil zu erlangen.⁴⁹ Die Wertschätzung der Ehe ist in der Überzeugung begründet, dass Gott selbst den Menschen „mit überströmender Liebe“ begegnet. Die Konstitution über die Offenbarung Dei Verbum spricht davon, dass sich diese Liebe Gottes im „Sakrament seines Willens“ konkretisiert, nämlich den „Menschen wie Freunden“ zu begegnen und ihnen Teilhabe am göttlichen Leben selbst anzubieten. Es ist das Ziel göttlichen Handelns, die Menschen „zur [Lebens-]Gemeinschaft [mit Gott selbst] einzuladen“ (DV 2).⁵⁰

In der jüdischen Bibel wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch mehrfach als eheliche Beziehung umschrieben.⁵¹ Die Zeichen der Zuwendung Gottes konkretisieren sich im Christusgeschehen und werden im Leben der Kirche in der Kraft des Geistes bezeugt. Damit ist die Überzeugung und das Vertrauen verbunden, dass die Menschen auf die umfassende Erfahrung die-

⁴⁷ T. Pfammatter: „Ehe ist nichts Fertiges“ 206 (s. Anm. 46).

⁴⁸ Vgl. Johannes Paul II.: Apostolisches Mahnschreiben „Familiaris consortio“, Bonn, 1982, (VApS 74) 92–149 (DH 4700–4716).

⁴⁹ Familiaris consortio im Wortlaut: „Denn durch die Taufe werden Mann und Frau ein für allemal in den Neuen und Ewigen Bund, in den bräutlichen Bund Christi mit der Kirche, eingefügt; und aufgrund dieser untülgbaren Einfügung wird die vom Schöpfer begründete innigste eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft erhöht und in die bräutliche Liebe Christi aufgenommen, die durch seine erlösende Kraft bestärkt und bereichert wird. Wegen des sakramentalen Charakters ihrer Ehe binden sich die Ehegatten auf zutiefst unauflöslche Weise aneinander. Weil sie sich gegenseitig gehören, bekunden sie durch das sakramentale Zeichen wirklich die Verbindung Christi mit der Kirche. Die Ehegatten sind daher für die Kirche eine ständige Erinnerung an das, was am Kreuz geschehen ist; sie sind füreinander und für ihre Kinder Zeugen des Heils, zu dessen Teilhabern sie das Sakrament macht“ (DH 1704–1706).

⁵⁰ Vgl. W. Kirchschräger: Die Ehe als Sakrament. Eine biblische Spurensuche, in: BiLi 79 (2006) 228–237, hier: 228.

⁵¹ Vgl. W. Kirchschräger: God and His People. A Marital Relationship, in: INTAMS Review 9 (2003) 32–42.

ser Liebe Gottes zustreben und sie Gott darin in einem „Leben in Überfluss“ (so Joh 10,10) werden begegnen können. Das biblische Sprechen von Ehe lässt die Verbindung zweier Menschen als eine Wirklichkeit erkennen, die eine über sich hinausragende tiefere Dimension aufweist: Die Ehe ist nach biblischem Zeugnis Zugang zum Verstehen der Eigenart und Einzigartigkeit Gottes. „Ehe ist das einzige Sakrament, das auf biblischer Basis diese Form von ‚Sakramentalität‘, also diesen unmittelbaren Gotteshinweischarakter für sich in Anspruch nehmen kann.“⁵²

Die Grundlage für die Entwicklung einer Liturgie der Eheschließung bildet dieses biblischen Verständnis: Die Ehe zweier Menschen ist Heilszeichen mitten in dieser Welt. Auch wenn die Kirche dem Grundsatz des römischen Eherechts, nach der die Willensübereinstimmung die Ehe begründet, von Anfang an folgte⁵³, so sind doch schon in den frühesten liturgischen Quellen Propriumselemente für eine Eucharistiefeyer aus Anlass einer Trauung verzeichnet. Die ältesten stadtrömischen Sakramentare enthalten z. B. unter der Überschrift *Velatio nuptialis* je ein Formular mit diversen Präsidialgebeten zur Eucharistiefeyer. Im Gelasianum folgen auf die Messtexte ohne einleitende Rubriken Einsegnungsgebete, die in alter Zeit mit der Zeremonie der *velatio*, der Verhüllung von Braut und Bräutigam verbunden waren.⁵⁴ Diese *benedictio nuptialis* hat ihren Ort nach dem Vaterunser, vor dem Friedensgruß und ist ein großes anamnetisch-epikletisches Gebet, dass Gott um seines Heilshandelns preist und ihn angesichts dieser Heilsgeschichte hier und jetzt um den Segen für die Menschen bittet, um die es in dieser Feier geht. Dass dieses Gebet bis zur Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils nur der Braut galt, liegt weniger darin begründet, dass nur die Braut des Segens Gottes bedarf, sondern darin, dass die Braut Abbild der Kirche ist, die Christus vermählt wird.

Dieser Segen Gottes über die Ehe, in den die Brautleute durch das Gebet der Kirche aufgenommen werden, ist der Grund und das Fundament der ehelichen Gemeinschaft. Gott ist es, der den Eheleuten durch seinen Segen die Möglichkeit schöpfungsgemäßer Existenz in dieser Gemeinschaft eröffnet. „Im Segensgebet über die Brautleute wird der menschliche Akt der gegenseitigen Konsenserklärung sozusagen ins Licht des Handelns Gottes des

⁵² W. Kirchscläger: Die Ehe als Sakrament 232 (s. Anm. 50).

⁵³ Der Grundsatz des katholischen Eherechts „*Consensus facit matrimonium*“ (vgl. CIC 1983 can. 1057 § 1) hat hier seine Wurzeln.

⁵⁴ Vgl. K. Ritzer: Formen, Riten und religiösen Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. 2. Aufl. Münster 1981 (LQF 38).

Schöpfers gestellt, der von Anbeginn an die Ehe als Grundordnung des menschlichen Zusammenlebens gestiftet und mit seinem Segen ausgestattet hat.“⁵⁵

3.) *Der Dienst: Der Diakon als Vorsteher der Liturgie der Eheschließung*

Entsprechend CIC 1983 can. 1111 verfügen die römischen Praenotanda des Ritualefaszikels zur Trauung: „Auch einem Diakon kommt es zu, mit Befugnis des Pfarrers oder des Ortsordinarius, die Feier des Sakramentes zu leiten und auch den Brautsegen zu spenden“.⁵⁶ Die Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes geht auf die Frage des Vorstehers der Feier der Eheschließung nicht eigens ein. Da aber mit Verweis auf SC 61 die Trauung „nach Möglichkeit innerhalb einer Eucharistiefeier stattfinden“ soll,⁵⁷ bleibt dem Diakon nur der „Ersatzdienst“ für die Fälle, in denen keine Eucharistie gefeiert wird oder werden kann.⁵⁸ Mit gutem Grund allerdings wird als Vollform der katholischen Eheschließung die „Feier der Trauung in der Messe“ angesehen. Die letzte Ausrichtung der Ehe ist – als Abbild des Bundes zwischen Christus und der Kirche – das endzeitliche Mahl im Reich Gottes am Ende der Zeiten. Eucharistie als Christusanamnese ist symbolische Antizipation dieses himmlischen Mahles und für den glaubenden Menschen zum neuen Ort seiner Existenz. Dieses „in Christus sein“ der Brautleute findet seinen besonderen Ausdruck darin, dass die versammelte Kirche anlässlich der Eheschließung Anteil an diesem endzeitlichen Mahl um Gottes Thron

⁵⁵ R. Meßner: Die Trauung, in: Ders., Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001 (UTB 2173) 376–382, hier: 378. – Vgl. auch J. Bärsch: „Wo Mann und Frau in Liebe zueinander stehen ... wird deine Treue zu uns sichtbar.“ Theologische und spirituelle Motive christlicher Ehepraxis in der Feier der Trauungsliturgie, in: BiLi 79 (2006) 217–228; B. Jeggle-Merz: „Und sie lebten glücklich und zufrieden ...“. Die Feier der Trauung als Erfahrung der heiligen Gegenwart Gottes, in: ThpQ 150 (2002) 143–154; Ders., Die Ehe feiern – liturgische Dimensionen der Ehe, in: BiLi 72 (1999) 66–74.

⁵⁶ Rituale Romanum, Ordo Celebrandi Matrimonium. Praenotanda (Deutsche Übersetzung) Nr. 24, in: Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. i.A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Freiburg i. Br. ²1992. So auch in: Der liturgische Dienst des Diakons Nr. 162f (s. Anm. 12).

⁵⁷ Pastorale Einführung Nr. 24 (s. Anm. 56).

⁵⁸ Die Pastorale Einführung Nr. 29 (s. Anm. 56) nennt folgende Situationen, in denen die Feier der Eucharistie nicht möglich oder nicht angemessen ist: „Die Brautleute stehen dem Leben der Kirche fern, oder sie wollen bei der Trauung nicht kommunizieren. Ein Diakon leitet die Feier oder ein Priester, der an diesem Tag keine weitere Messe feiern darf.“

sucht. Aus diesem Grund sollte „die Leitung der Trauung durch einen Diakon eher die Ausnahme sein.“⁵⁹

Ist der Dienst des Diakons bei der Feier der Trauung daher wirklich nur „Ersatzdienst“ in Ausnahmefällen, wenn der zuständige Pfarrer verhindert ist und als solcher ohne große Aussagekraft? Kommt ihm als „Diener der Kirche Christi“, in den Fällen, in denen er der Feier der Trauung im Rahmen eines Wortgottesdienstes vorsteht, nicht auch eine eigene Symbolkraft zu?

Die Aufgabe des Lebensstandes Ehe ist es, in der gemeinsamen Liebe die Liebe Gottes zu erfahren und darin Gott als einen liebenden Gott zu bezeugen – so das durchgängige Verständnis der Heiligen Schrift.⁶⁰ Damit ist die Ehe auch die Berufung zum Zeugnis für Christus und damit zum Dasein für andere. „Der spezifische Modus des Zeugnisses ist nicht die Verkündigung durch Worte und Predigt, sondern die Lebensführung, die einer christlichen Ehe angemessen ist.“⁶¹ Das bedeutet: Die Eheleute sollen das in ihrem Leben bezeugen, was den Dienst des Diakons ausmacht. So heißt es im Ordinationsgebet zur Diakonenweihe: „In ihrem Wirken sollen deine Weisungen aufleuchten; das Beispiel ihres Lebens soll die Gemeinde auf den Weg der Nachfolge führen. So bezeugen sie wahrhaft den Glauben und bleiben bis ans Ende fest in Christus verwurzelt.“⁶² Der Ständige Diakon, der – wenn auch nur in Ausnahmefällen – die Feier der Trauung leitet, ist Heilszeichen des dienenden Christus und Wegzeichen der Nachfolge für die neuvermählten Eheleute.

C. Gottesdienstliches Feiern im Angesicht der Wirklichkeit „Tod“

1.) Die Situation: Ambivalenzen im Umgang mit Sterben und Tod
Wenige Themen haben im öffentlichen Diskurs eine ähnliche Brisanz wie Sterben und Tod. Die sich daraus ergebenden ethischen Fragen stellen Gesetzgeber und Gesellschaft vor große Herausforderungen. Gleichzeitig ist das Thema Sterben und Tod gekennzeichnet durch eine unübersehbare Ambivalenz: Auf der einen

⁵⁹ Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (8. Januar 1999). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1999 (Die deutschen Bischöfe 62) Nr. 16. Das bischöfliche Schreiben nennt allerdings als einzigen Grund für diese Beschränkung, dass durch den Pfarrer (oder den Bischof) der Bezug zur Pfarrgemeinde deutlich würde. Bei genauerer Betrachtung ist diese Begründung aber nebensächlich.

⁶⁰ Vgl. W. Kirchschräger: Die Ehe als Sakrament 235 (s. Anm. 50).

⁶¹ Vgl. R. Messner: Die Trauung 381 (s. Anm. 55).

⁶² Pontifikale I (1994), Nr. 38 (s. Anm. 24)

Seite finden beispielsweise Publikationen im Umfeld Tod reißen den Absatz, werden neue Ansätze zur Sepulkralkultur lebhaft diskutiert und haben thanatologische Forschungsprojekte Hochkonjunktur. Auf der andere Seite jedoch bestimmen Phänomene von Privatisierung und Anonymisierung des Todes das Bild. Phänomene, die dazu führen, dass Sterben als öffentliches Ereignis tabuisiert wird – eine Ausnahmeerscheinung stellt der Tod Johannes Pauls II. dar – und alte und kranke Menschen sich in Altersheimen und Intensivstationen mit dem Ereignis des Todes allein gelassen fühlen. Für den abendländischen Menschen ist der Tod offenbar ein Krisenphänomen, für dessen Bearbeitung das in früherer Zeit selbstverständliche, seit Generationen eingeübte und täglich praktizierte Instrumentarium nicht mehr zur Verfügung steht.⁶³

Gerade in dieser Situation gehört die Verkündigung der christlichen Botschaft von Tod und Auferstehung zum Grundauftrag der Kirche. Durch die Weise, wie Christen mit Sterben und Tod umgehen, geben sie Zeugnis ihres Glaubens, so bemerkt Karl Lehmann im Vorwort für das Schreiben der deutschen Bischöfe „Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht“: „Der christliche Glaube leistet einen unverzichtbaren Beitrag für eine Kultur des Trauerns und des Umgangs mit dem Tod, indem er die Frage nach den Toten und ihrem Schicksal wach hält. Die Kirche versteht sich als Gemeinschaft der Lebenden und Toten und ist deshalb Trägerin eines fortdauernden kulturellen Gedächtnisses.“⁶⁴

2.) *Die christliche Botschaft: Der Tod als Aufbruch zu Christus*

Schon im Altertum überzeugte der Christusglaube durch die Hoffnung, die sich für ein Leben nach dem Tod eröffnete. Der Tod, jenes immer wieder neu ängstigende, Resignation und Verzweiflung weckende Ende, wurde in der christlichen Predigt als Tor zum Leben verkündet.⁶⁵ „*Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben*“, und darum „*werde ich euch wieder sehen, dann wird euer Herz sich freuen, und niemand nimmt euch eure*

⁶³ Vgl. U. Volp: Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike. Leiden u. a. 2002, 1.

⁶⁴ K. Lehmann: Vorwort, in: Die deutsche Bischöfe: Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht (Die deutschen Bischöfe 81) (20. Juli 2005). Bonn 2005, 5.

⁶⁵ Vgl. N. Brox: „Den Tod einüben“. Gedanken der Kirchenväter über das Sterben, in: W. Beinert: Einübung ins Leben – der Tod. Der Tod als Thema der Pastoral. Regensburg 1986, 55–86, hier: 76.

Freude“ (Joh 16,22). Darum sollen die Christen angesichts des Todes nicht trauern, „*wie die anderen, die keine Hoffnung haben*“ (1 Thess 4,13), denn – so Paulus – „*für mich ist Christus das Leben und Sterben Gewinn*“ (Phil 1,20). Diese christliche Lebenshoffnung fand ihren Niederschlag darin, dass die menschliche Sorge um Sterbende und Verstorbene nicht mehr nur – wie im Altertum üblich – als Liebespflicht der nächsten Angehörigen angesehen wurde, sondern als Liebespflicht der Gemeinde, in denen die Menschen auf Erden lebten und deren Glieder sie über den Tod hinaus blieben. Eine christliche Sterbe- und Begräbnisliturgie, die bereits vor dem Augenblick des Sterbens einsetzte und bis zur Grablegung andauerte, entwickelte sich.⁶⁶ Die christliche Gemeinschaft steht der sterbenden Schwester oder dem sterbenden Bruder bei und begleitet den letzten Weg vom Abschiednehmen aus dieser Welt bis zur Grablegung des Leichnams. Das Sterben wird als ein prozesshaftes Geschehen verstanden, als der Übergang ins ewige Leben. Die Totenliturgie erscheint als eine österliche Wanderung, als Vollendung des Weges, den der Christ in seiner Taufe begonnen hat.⁶⁷

Als Glied der Gemeinde Christi nimmt selbstverständlich auch der Amtsträger an dieser Begleitung des Bruders resp. der Schwester teil. Anders im Altertum: Eine Teilnahme von paganen Priestern, geschweige denn eine Leitung der Bestattungsrituale durch sie, war aufgrund der antiken Unreinheitsvorstellungen durch den Kontakt mit einem Leichnam undenkbar. Jede Berührung mit der Sphäre des Todes gefährdete den Tempeldienst.⁶⁸ Der christliche Amtsträger jedoch fungiert als Leiter der Gemeinde auch als ihr Vorsteher im Gebet und führt die Begleitung des Verstorbenen zur Grablegung durch die ganze Gemeinde an. Wenn der Christ den im sakramentalen Zeichen der Taufe begonnenen Weg im Tod als letzten Akt seines Paschas (Röm 6) vollzieht, dann ist der Bischof resp. der Priester unfraglich an seiner Seite.

⁶⁶ Vgl. R. Kaczynski: Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: B. Kleinheyer / E. Severus / R. Kaczynski, Sakramentliche Feiern II. Regensburg 1994 (GdK 8) 191–232, hier: 208.

⁶⁷ Vgl. J. Bärsch: Die nachkonziliare Begräbnisliturgie. Anmerkungen und Überlegungen zu Motiven ihrer Theologie und Fei ergestalt, in: A. Gerhards / B. Krane mann (Hg.): Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft. Leipzig 2002 (Erfurter Theologische Studien; 30) 62–99, hier: 64f.

⁶⁸ Vgl. die Untersuchungen von U. Volp: Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (s. Anm. 63).

3.) *Der Dienst: Der Diakon in den liturgischen Feiern rund um Sterben und Tod*

Die Tradition der Kirche kennt die Leitung von Begräbnisriten durch einen Diakon nicht. Doch schon die frühen Quellen zeugen davon, dass die Sorge um die Sterbenden und die Verstorbenen zu den expliziten Aufgaben des Diakons gehört: So ist es z. B. nach Ausweis von *Testamentum Domini* gerade der Diakon, der in Fürsorge für die Schwachen und Notleidenden zum Vorbild christlichen Handelns wird. Er ist es, der die verstorbenen Männer für das Begräbnis herrichtet und die Fremden begräbt er sogar.⁶⁹ LG 29 versteht die Liebestätigkeit als Ausfluss der sakramentalen Gnade, die dem Diakon durch Handauflegung und Gebet zukommt, und nennt die Wegzehrung und die Leitung der Begräbnisriten als explizite Dienste des Diakons.⁷⁰

Die Pastorale Einführung in das Ritualefaszikel „Die Feier der Krankensakramente“ nennt zwar nicht den Diakon als einen Stand, dem die Fürsorge für Kranke und Sterbende explizit zukommt, aber der theologische Argumentationsstrang der deutschsprachigen Bischöfe kann insbesondere auf den Diakon als „Ikone des dienenden Christus“ angewandt werden. Was für jeden Christen gilt, gilt insbesondere für den Diakon: „Wenn in der Kirche, dem Leib Christi, ein Glied leidet, leiden alle Glieder (vgl. 1 Kor 12,26). Daher ist es nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig, dass alle Christen an diesem Dienst gegenseitiger Liebe innerhalb des Leibes Christi teilnehmen. Sie tun das, wenn sie die Kranken helfend begleiten, und sie tun das, wenn sie für und mit den Kranken die Sakramente feiern“ (Nr. 12). Im epikletischen Teil des Weihegebetes erbittet die Kirche für den Diakon „unermüdliche Sorge für die Kranken“.⁷¹ So ist es auch er, der in der Kirche Christi „ad ministerium“ geweiht ist⁷², „von

⁶⁹ Vgl. *Testamentum Domini* Anm. 18.

⁷⁰ Die Praenotanda der „Feier der Krankensakramente“ (Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der [Erz-] Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Zweite Aufl. Einsiedeln 1994) Nr. 29 nennen als ordentlichen Spender der Wegzehrung den zuständigen Ortspfarrer (und seine direkten Vertreter) und dann erst den Diakon. Der Grund wird darin liegen, dass dem Sterbenden die Möglichkeit zum Empfang des Bußsakraments und der Krankensalbung offen stehen soll.

⁷¹ Pontifikale I (1994), Nr. 38 (s. Anm. 24).

⁷² Der Diakon ist nach LG 29 zum *ministerium* und nicht zum *sacerdotium* ordiniert. E. J. Lengeling hat hier von einem missverständlichen Satz gesprochen, denn LG spricht von dem einen *ministerium ecclesiasticum*, dem einen von Gott eingesetzten kirchlichen Dienstant (Die Theologie des Weihesakraments nach dem Zeugnis des neuen Ritus, in: LJ 19 [1969] 142–166). Vgl. zur Frage nach dem Verhältnis von *ministerium* und *sacerdotium* die Ausführungen von H. Hoping: Der dreifache Tischdienst

Amts wegen“ dazu berufen, an der Spitze derjenigen zu gehen, die einen Verstorbenen zur Grablegung geleiten und denen helfende Zuwendung zu geben, die an den Gräbern nach Trost verlangen. In ihrem Schreiben „Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern“ weisen die deutschen Bischöfe darauf hin, dass der Diakon diesen Dienst der Leitung des Begräbnisses in Delegation des Pfarrers ausübt, dessen eigentliche Aufgabe die Leitung des Begräbnisses darstelle. Bei der Delegation, so das Schreiben, seien aber auch Gesichtspunkte der seelsorgerlichen Beziehung zur Trauerfamilie zu berücksichtigen.⁷³ Das bedeutet, wenn der Diakon schon vor der Grablegung den Weg von Krankheit und Sterben mit einer Familie gegangen ist, ist es sinnvoll, dass dieser den Verstorbenen auch auf diesem letzten Weg begleitet und den Angehörigen Trost aus der Verkündigung der frohen Botschaft spendet.

III. Der Diakon als Icona vivens Christi servi in Ecclesia

Das Spezifikum des Diakonats ist nicht in einem Segment kirchlichen Handelns zu suchen. Pointiert gesprochen: Das Entscheidende des Diakonats ist nicht, was der Diakon gegenüber einem Laien „mehr darf“ oder was nicht. „Spezifikum des Diakons in all den von ihm ausgeübten Diensten in Diakonie, Liturgie und Verkündigung ist vielmehr die personale Repräsentation des Zusammenhangs von *contemplatio* und *actio*, von *extra nos* des Heils und *pro nobis* des Heilhandelns Gottes, d. h. des inneren Zusammenhangs von Liturgie und ‚Diakonie‘, von Amt und Dienst.“⁷⁴ Sein sakramentaler Dienst ist ein heiligender, lehrender und leitender Dienst insbesondere an denen, die krank, alt, schwach, ausgegrenzt ... sind und „denen im Diakon der vorbehaltlos liebende Christus, der Herr der Kirche, im ‚Bild des Knechtes‘ begegnet.“⁷⁵

des Diakons und die Einheit des Ordosakraments. Theologische Beobachtungen zur Liturgie der Diakonenweihe, in: W. Haunerland (Hg.): *Manifestatio Ecclesiae*. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. Regensburg 2004, 189–204. Dazu auch R. Kaczynski: „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ (s. Anm. 18).

⁷³ Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (8. Januar 1999). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1999 (Die deutschen Bischöfe 62) Nr. 15. Vgl. auch *Der liturgische Dienst des Diakons* Nr. 162 f (s. Anm. 12).

⁷⁴ M. Mühl: „Mysterium fidei“. Drei Thesen als Bausteine für eine Theologie des Diakonats, in: *IKZ Communio* 33 (2004) 387–398, hier: 391.

⁷⁵ M. Mühl: ‚Mysterium fidei‘ 395 (s. Anm. 74).

Im Diakon soll das ausdrücklich werden, was der ganzen Kirche aufgetragen ist: in ihrem Dienen Christus Gestalt zu geben. „Im Dienst des ordinierten Diakons wird im kirchlichen Leben das Zeichen gesetzt, dass wir im gegenseitigen Dienen nicht nur das Vorbild Jesu nachahmen. Es geht nicht nur die Sache und das Vorbild Jesu weiter, er selbst bleibt gegenwärtig als der Dienende.“⁷⁶

Stefan Steger hat im Rahmen seiner Untersuchung „Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes“ auf Spannungen und Unsicherheiten hingewiesen. Der Diakonat werde von den Diakonen selbst häufig wie eine „Zwitterstellung“ zwischen Presbyter und ehren- und hauptamtlich tätigen Gemeindegliedern erlebt.⁷⁷ Auf der Ebene des Wortes und der Zeichen wären in der Liturgie als Versammlung der Gemeinde Formen wieder aufzugreifen oder neu zu schaffen, die der feiernden Gemeinde deutlich vernehmbar machen, dass der Diakon den dienenden Christus in mitten der Versammlung repräsentiert und vergegenwärtigt. „Bleibt dies unterlassen, so könnte sich, auch zum Schaden des erneuerten Amtes, der Eindruck verfestigen, der Diakon habe keine ihm eigenen Aufgaben, er sei sozusagen ein ‚Mini-Priester‘.“⁷⁸

⁷⁶ E-M. Faber: Zur Theologie des sakramentalen Diakonats 38 (s. Anm. 3).

⁷⁷ Vgl. S. Steger: Der Ständige Diakon und die Liturgie 52 (s. Anm. 29).

⁷⁸ H. Brakmann: Zum Dienst des Diakons in der Liturgischen Versammlung 158 (s. Anm. 9). Die Schlussfolgerung Brakmanns ist stringent: „Wo aber, nicht aus Willkür, zur Befriedigung persönlicher Eitelkeiten oder zur bequemeren Arbeitsteilung, sondern aus drängender Notwendigkeit in einer Gemeinde die Leitung Liturgischer Versammlungen durch Diakone zur Regel wird, dort wird zu fragen sein, ob die ‚veritas ordinum et ministeriorum‘ es nicht gebietet, denen, die in Wirklichkeit schon den Dienst des gottesdienstlichen Vorstehers ausüben müssen und können, unter Gebet und Handauflegung auch das dieser Funktion entsprechende Amt zu übertragen“ (ebd.).