Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 40 (1993)

Heft: 3

Artikel: Christusrepräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie : zur heutigen relecture einer frühchristlicher Tradition

Autor: Jensen, Anne

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761377

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Anne Jensen

Christusrepräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie

Zur heutigen *relecture* einer frühchristlichen Tradition

Lange Zeit hat die Frage der Ämter die Christenheit gespalten, ja, sie tut es auch heute noch: Trotz aller theologischen Konvergenz- und Konsensdokumente haben viele der christlichen Konfessionen immer noch keine Eucharistiegemeinschaft untereinander hergestellt. Nach mehr als neunhundert Jahren wurden zwar die wechselseitigen *Ex*-Kommunikationen von 1054 zwischen Rom und Konstantinopel aufgehoben, aber es erfolgte keine «*In*-Kommunikation». Wir leben also in einer Art eucharistischem Niemandsland – theologisch eine recht fragwürdige Angelegenheit!

1. *Das heutige Ordinationsverständnis*

In der ökumenischen Verständigung über die kirchlichen Ämter hat die ostkirchliche Theologie vermittelnd zwischen der katholischen Lehre vom Weihepriestertum und dem protestantischen «Dogma» vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen wirken können, so daß sich allmählich eine funktionale, stärker an der realen kirchlichen Praxis als an der Doktrin orientierte Theologie der Ämter durchgesetzt hat. Der Gedanken des priesterlichen Handelns an der Stelle Christi *(in persona Christi)* trat in den Hintergrund. Schon für die Dekrete des 2. Vatikanums spielte die sogenannte «eucharistische Ekklesiologie», die auf den russisch-orthodoxen Theologen Nikolai Afanasiev zurückgeht, eine

wichtige Rolle: In ihr erscheint der mit der Gemeinde feiernde Bischof vor allem als der Repräsentant der im heiligen Geist zur Eucharistie versammelten Gemeinde und ist somit Garant kirchlicher Einheit und Einmütigkeit: der *koinonia,* der *communio,* einer Theologie, die seither in der Ökumene weit rezipiert worden ist.

Sie bildete auch den Hintergrund des sogenannten Lima-Papiers, dem bisher wichtigsten Konvergenzpapier von *Faith and Order,* an dessen Erarbeitung auch katholische Theologen beteiligt waren.[1] Dort findet sich nur noch eine abgeschwächte Reminiszenz an den Repräsentanzgedanken: «Es ist Christus, der zum Mahl einlädt und ihm vorsteht. ... In den meisten Kirchen wird dieser Vorsitz durch einen ordinierten Amtsträger zum Ausdruck gebracht. ... Der Diener (minister)[2] der Eucharistie ist der Botschafter, der die göttliche Initiative repräsentiert und die Verbindung der Ortsgemeinde zu den anderen lokalen Gemeinschaften in der universalen Kirche zum Ausdruck bringt» (BEM/E 29).

Zwar sprechen wir im deutschen Sprachraum meist immer noch von Priester und Priesterweihe, aber inhaltlich ist das, was Edward Schillebeeckx sehr treffend die «Sazerdotalisierung des geistlichen Amtes» genannt hat[3], weitgehend überwunden, nämlich: die fast ausschließliche Ausrichtung des Priestertums auf die Feier der Eucharistie, genauer die «Darbringung des Meßopfers», und die Überhöhung der Kleriker über die sogenannten Laien – ein Terminus, den man in der Theologie vermeiden sollte, denn alle Christen sind «Laien», d.h. Angehörige des «Volkes Gottes», des *laos theoũ.* Inhaber und Inhaberinnen eines kirchlichen Amtes sind gewiß von Christinnen und Christen zu unterscheiden, die kein Amt ausüben, aber eine Unterscheidung

[1] Baptism, Eucharist and Ministry (abgekürzt BEM), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Hg. H. Meyer/H.J. Urban/L. Vischer, Paderborn 1983; engl.: Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, ed. H. Meyer/L. Vischer (Faith and Order Paper 108), Genf 1984.

[2] Ein Beispiel für die Schwierigkeit, das hilfreiche englische Wort «ministry» einheitlich wiederzugeben: Die Dokumente des Weltkirchenrates sind daher besser in der englischen Originalfassung zu lesen, denn die wahlweise Wiedergabe mit «Amt» oder «Dienst» verführt zu theologischen Akzentsetzungen, mit denen gelegentlich ein übles Spiel getrieben wird.

[3] E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981 (sowie die Neubearbeitung: Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf 1985).

kann man nicht mittels eines inklusiven Begriffs vornehmen – abgesehen von der Konfusion, die durch das «weltliche» Verständnis des «Laien» als Nicht-Fachmann, das protestantische Verständnis des Laien als Nicht-Theologen und die landläufige Gleichsetzung von Ordensleuten und Klerikern als «Nicht-Laien» entsteht.

Die Weihe des Priesters hat also die Aura des Sakralen verloren und ist weitgehend durch den nüchternen Begriff der Ordination ersetzt; selbst wenn noch von Priesterweihe die Rede ist, wird sie im Sinne der altkirchlichen Handauflegung verstanden. Auch ein Theologe wie Gisbert Greshake, der an der klassischen Sprechweise von priesterlicher Existenz für die Amtsträger festhält, erklärt den «wesenhaften» Unterschied zwischen Klerus und Laien nicht mehr als ontologische Differenz, sondern als sakramentale Zeichenhaftigkeit. Obwohl er von der Kategorie der «Christusrepräsentation» äußerst reichen Gebrauch macht, bezeichnet er sie dennoch nachdrücklich als «einseitig» und «ergänzungsbedürftig».[4]

Trotz dieser skizzierten Entwicklung hat nun seltsamerweise das *in persona Christi* neuerdings in der Ämtertheologie wieder eine unerwartete Bedeutung erlangt. Im römisch beeinflußten Entwurf des geplanten «Frauenhirtenbrief» in den USA war zu lesen, daß nur ein Mann Christus bei der Eucharistiefeier repräsentieren könne, ein Argument, das aus dem Dokument der Glaubenskongregation zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt *(Inter Insigniores)* von 1976 stammt.[5]

Dort wird mit der notwendigen «natürlichen Ähnlichkeit» argumentiert, um das geltende Kirchenrecht zu legitimieren, das männliches Geschlecht als Bedingung für eine gültige Ordination voraussetzt. Für diese Lehre beruft man sich auf die scholastische Theologie, nach der «die sakramentalen Zeichen das, was sie bezeichnen, durch eine natürliche Ähnlichkeit repräsentieren»[6]. Einmal abgesehen von der Frage, ob die «natürliche Ähnlichkeit» mit Christus biologisch zu verstehen ist, liegt hier eine äußerst problematische Ausweitung des Sakra-

[4] G. Greshake, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Freiburg 1982, 73ff.

[5] *Inter Insigniores.* Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3, Hg. Deutsche Bischofskonferenz), 1976; lat.: AAS 69, 1977, 98–116.

[6] *Inter Insigniores* 5, mit wörtlichem Thomaszitat.

mentenbegriffes vor, wenn nicht der kirchliche Akt der Ordination, sondern die Person des Ordinierten als Sakrament verstanden wird, doch auf die komplizierte Geschichte des ordo-Begriffs, der sowohl den Stand der Kleriker wie den Ritus der Ordination bezeichnen kann, ist hier nicht einzugehen.

Wenn ein Theologumenon, das der Vergangenheit anzugehören schien, plötzlich wieder herangezogen und als zentrales Argument verwendet wird, legt sich der Verdacht eines ideologischen Interesses nahe. Dieser Verdacht verstärkt sich, wenn man feststellen muß, daß plötzlich auch orthodoxe Theologen, die uns sonst wegen unseres «Christomonismus» kritiseren, sich in der Frage der Frauenordination das *in persona Christi* zu eigen machen.[7] Wie wenig diese Sicht der orthodoxen Tradition entspricht, läßt sich an einer bekannten mittelalterlichen Kontroverse zwischen Rom und Byzanz verdeutlichen.

2. *In persona Christi? Ein alter Streitpunkt zwischen Ost und West*

In den Jahrhunderten nach 1054 – dem Jahr der wechselseitigen Exkommunikationen – redeten und stritten die Griechen und Lateiner zunächst weiter miteinander in der Hoffnung, sich wieder einigen zu können. Erst der Untergang von Byzanz im Jahr 1453 machte ja die Fortsetzung von Unionsverhandlungen, wie sie 1439 beim Konzil von Florenz-Ferrara betrieben worden waren, für lange Zeit unmöglich. In den mittelalterlichen Kontroversen wurden unter anderem auch die östliche und westliche Form der Eucharistiefeier gegeneinander ausgespielt. Nikolaus Kabasilas, ein bekannter griechischer Theologe des 14. Jahrhunderts, berichtet davon in seiner «Erklärung der Göttlichen Liturgie».[8] Diese Schrift ist an sich nicht kontroverstheologischer Natur, sondern ein katechetisch-erbaulicher Kommentar, für orthodoxe Christen geschrieben. In einer Art Exkurs heißt es dort:

[7] Mit einer Variante, die das Argument auf den ersten Blick als ostkirchlich erscheinen läßt: Der Zelebrant bei der Eucharistiefeier wird nicht als «Sakrament» angesehen, sondern als «Ikone» Christi; vgl. den Abschlußbericht der Interorthodoxen Theologischen Kommission zur Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen, Rhodos 1988; veröffentlicht in: *Una Sancta* 44 (1989) 252–260.

[8] «L'explication de la Divine Liturgie», SC 4bis (eine deutsche Übersetzung gibt es leider nicht, aber eine englische). Es sei daran erinnert, daß im ostkirchlichen Bereich mit *«theia leitourgia»* nicht die Liturgie allgemein, sondern die Eucharistiefeier bezeichnet wird.

> «Manche Lateiner greifen uns an. Sie sagen, nach den Worten des Herrn ‹Nehmt und eßt›, sei kein Gebet nötig, um die Gaben zu heiligen, denn sie sind es schon durch das Wort des Herrn. Jene, so fahren sie fort, die nach den Worten Christi das Brot und den Wein erneut nennen und um ihre Heiligung bitten, als habe sie nicht bereits stattgefunden, leiden nicht nur an Unglauben, sondern tun auch etwas ganz Leeres und Überflüssiges» (29,1).

Die Attacke richtet sich gegen die *Epiklese,* die Herabrufung des Heiligen Geistes, die in den ostkirchlichen Riten den Höhepunkt der Eucharistiefeier darstellt. Im feierlichen Hochgebet wird dort zunächst die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Passion und Auferstehung Jesu doxologisch kommemoriert; in diese *Anamnese* eingeschlossen ist auch die «Erinnerung» an das Kommende: die zu erwartende Wiederkunft des Herrn und die Vollendung der Welt. Dann folgt in der Liturgie die an den Vater gerichtete Anrufung:

> «Sende herab Deinen Heiligen Geist auf uns und diese Gaben hier, und mache dieses Brot zum kostbaren Leib Deines Christus und was in diesem Kelche ist zum kostbaren Blut Deines Christus, sie verwandelnd durch Deinen Heiligen Geist.»[9]

Der Zelebrant, der so betet, spricht offensichtlich nicht im Namen Jesu, sondern im Namen der Gemeinde, also *in persona ecclesiae.* Hinter der von Kabasilas angeführten polemischen Kritik der Lateiner an den byzantinischen Gebeten steht dagegen die Auffassung der lateinischen Scholastik, wonach der Priester bei der Feier der Sakramente *in persona Christi* handelt und spricht. Er wurde als «Gegenüber» wahrgenommen, als «Spender» von Gnade, die Gemeinde dagegen, bzw. die einzelnen Glieder der Gemeinde entsprechend als «Empfänger». Die mittelalterlichen Versuche, eine systematische Sakramententheorie anhand aristotelischer Kategorien zu entwickeln, gingen von den Riten der Eucharistiefeier aus, in der damaligen Frömmigkeit «das heilige Sakrament» schlechthin. Diese Riten ließen sich besonders leicht in *hylē/materia* und *morphē/forma* einteilen, in ein «materielles» Zeichen (Brot und Wein) und eine als «wirksam» charakterisierte Deuteformel (der als «Wandlungswort» verstandene Abendmahlsbericht).

Bekanntlich ist es recht schwierig, die übrigen der sieben als «Sakrament» definierten liturgischen Feiern in dieses Schema zu pressen,

[9] Wortlaut der Epiklese in der Johannes-Chrysostomos-Liturgie.

da ja nicht immer eine «Materie» Verwendung findet und auch nicht immer eine Symbolhandlung vollzogen wird. Schon bei der Taufe hat das Wasser nicht mehr die gleiche Funktion wie Brot und Wein, denn es wird ja nicht «verwandelt.»[10] Aufgrund dieser Schematisierung mit *forma* und *materia* konnte es zu Streitigkeiten kommen, wo das eigentlich sakramentale Geschehen anzusiedeln sei: So wurde etwa 1439 beim Konzil in Florenz nicht die Handauflegung, die heute gemeinhin als das «sichtbare Zeichen» der sakramentalen Ordinationen angesehen wird, als die *materia* der Priesterweihe definiert, sondern die Übergabe von Kelch und Patene.[11]

Diese höchst restriktive Eingrenzung von *materia* und *forma* hing mit dem Interesse zusammen, sich der Wirksamkeit der Sakramente zu vergewissern, einem Bedürfnis nach «Gnadengarantie», wie es im Text des Kabasilas deutlich zum Ausdruck kommt: Unterstellen dort doch die Lateiner den Griechen, daß diese nicht genug Vertrauen in die Kraft der Wandlungsworte hätten und deshalb sicherheitshalber noch ein Gebet hinterherschickten. Dieses Sicherheitsbedürfnis führt in der mittelalterlichen westlichen Theologie zu einer starken Verrechtlichung der liturgischen Funktionen. Am deutlichsten wird dies in der *forma* des Bußsakraments, wo der Priester nunmehr als Richter fungiert, der dem schuldig Gewordenen eine Strafe auferlegt und ihn schließlich amnestiert.[12]

Gerade hier zeigt sich, wie wenig konsequent die Rede vom Handeln *in persona Christi* ist: Bei der lateinischen Lossprechungsformel *Ego te absolvo* (Ich spreche dich los) in der Ich-Form, die in Florenz ausdrücklich als *forma* definiert wurde (D 1323), werden ja keine Worte oder Handlungen des historischen Jesus wiederholt, sondern der Priester ist selbst das grammatische Subjekt, der die Absolution im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes erteilt; im römischen Meßkanon dagegen betet der Zelebrant in der Wir-Form zu Gott – genau wie in der griechischen Anaphora auch – und gedenkt dabei des letzten Abendmahls, wobei er die Worte Jesu zitiert. Diese werden in

[10] In den ostkirchlichen Riten wird auch das Wasser für die Taufe durch eine feierliche Epiklese «geheiligt». Ähnlich wird im Westen in der Osternacht das Taufwasser geweiht, aber diese Weihe wird anders gewichtet als die Konsekration der eucharistischen Gaben.

[11] Denzinger 1326 (ed. P. Hünermann, 37. Aufl., 1991).

[12] Im östlichen Ritus erscheint der Beichtvater dagegen als seelenkundiger heilender Arzt.

der scholastischen Theologie von dem Gebet isoliert, zu dem sie gehören, und so traktiert, als handle es sich um eine rituelle Formel in der Ich-Form. Dieser Versuch, alte liturgische Texte in den Dienst ganz anders gearteter dogmatischer Interessen zu stellen, ist natürlich äußerst fragwürdig und kann nicht als legitime Anwendung des an sich gesunden Prinzips von der *lex orandi* als der *lex credendi* angesehen werden, d.h. der Berufung auf die Liturgie als eine Quelle theologischer Erkenntnis.

Im übrigen stimmt die Sache auch historisch nicht, denn das sehr wahrscheinlich durch Hippolyt von Rom in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts festgehaltene Eucharistiegebet in griechischer Sprache, eines der ältesten uns erhaltenen frühchristlichen liturgischen Textes, endet nicht mit dem Abendmahlsbericht, sondern mit der direkt anschließenden feierlichen Epiklese.[13]

Die Epiklese ist also keineswegs als Sondergut der Griechen anzusehen, sondern als gemeinsames frühchristliches Erbe. Und die sakramentalen Formeln in der indikativischen statt der deprekativen Form sind ganz eindeutig eine westliche Innovation. Beachtlich ist, daß Kabasilas in seiner Schrift die Polemik nicht umkehrt: Wohl weist er die lateinische Kritik an der Epiklese zurück, doch ohne deswegen die in Rom übliche *lex orandi* herabzusetzen. Stattdessen zeigt er auf, daß der römische Meßkanon selbst zahlreiche epikletische Elemente enthält, was sachlich richtig ist, und er argumentiert theologisch korrekt, wenn er betont, daß die Form des Bittgebets der sakramentalen Wirkkraft keinen Abbruch tut.

In der Tat hatten ja die Christinnen und Christen Roms ihre eigene liturgische Tradition in lateinischer Sprache nicht entwickelt, um sich von ihren griechischen Glaubensgenossinnen und -genossen abzusetzen, sondern hier schufen sich zunächst zwei verschiedene Spiritualitäten und Denkweisen ihren Ausdruck. Der stärker an historischer Erinnerung orientierte Westen legte den Akzent auf die Person Jesu, bzw.

[13] Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique (ed. Bernard Botte), SC 11bis (5. verbesserte Auflage in: Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39); Apostolische Überlieferung (Hg. W. Geerlings), FC 1. Es sei daran erinnert, daß vor dem Konzil nur ein einziger römischer Meßkanon im Gebrauch war, jener, von dem bei Kabasilas die Rede ist, den das Konzil von Trient schließlich verbindlich machte – daher auch «tridentinische Messe» genannt. Nach dem 2. Vatikanum wurden zunächst drei weitere Hochgebete eingeführt, darunter eine Adaption des erwähnten alten römischen Ritus aus der *Traditio Apostolica* nach Hippolyt.

den nunmehr erhöhten Christus, um die Kontinuität mit dem Ursprung zum Ausdruck zu bringen. Die Liturgiefeier wird als *imitatio Christi,* als Nachahmung und «Wieder-Holung» des vergangenen Geschehens gesehen. Im Osten sah man dagegen die Kontinuität mehr durch das Wirken des heiligen Geistes garantiert, der die Gemeinde versammelt, und man hatte stärker die eschatologische Dimension vor Augen: In der Eucharistie wird die überweltliche Zukunft antizipiert – «der Himmel auf Erden», nach dem sprichwörtlich gewordenen Ausruf des russischen Großfürsten Vladimir nach einer in Byzanz erlebten Liturgiefeier. Diese Betonung der überzeitlichen Dimension des *mysterion* im Osten und der damit verbundenen Zusammenschau der Heilsereignisse läßt im Hinblick auf Kirchenstrukturen mehr Raum für eine charismatisch-spirituelle Autorität, während die stärkere Fixierung des Westens auf den chronologischen Ablauf zu einer Betonung der formalen historischen Sukzession geführt hat, mit deren Hilfe Macht in der Kirche legitimiert wurde.

Dieser von Kabasilas erwähnte Streit um die Epiklese zeigt, wie gesagt, daß die Vorstellung priesterlichen Handelns *in persona Christi* der orthodoxen Theologie fremd ist. Doch wie steht es mit dem Gedanken der Christusrepräsentanz in der frühkirchlichen Überlieferung?

3. *Christusrepräsentation und Lebenszeugnis*

Eines ist zu beachten: *Inter Insigniores* hat in der Frage der Frauenordination den sogenannten «einfachen Priester» im Blick, der normalerweise in einer Gemeinde die Eucharistie feiert wie auch die übrigen Sakramente «spendet» oder «verwaltet», wie es in der traditionellen Terminologie heißt. Der Gedanke der Christusrepräsentanz hat in der theologischen Diskussion vergangener Jahrhunderte jedoch eine entscheidende Rolle für die Legitimierung von Macht gespielt, was sich in der Zuspitzung der theologischen Formel ausdrückte: «in persona Christi *capitis*» – Repräsentation Christi als Oberhaupt der Kirche. Dabei standen nicht die Presbyter/Priester im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Bischöfe, und schließlich der Papst mit seinem Anspruch, *vicarius Christi* zu sein. Hier ging es also um weit mehr als nur den Vorsitz bei der Eucharistiefeier. Damit hat aber bereits eine Umkehrung stattgefunden. Eines ist zu sagen: Wenn ein einzelner (oder eine einzelne) der Eucharistiefeier vorsteht, so repräsentiert er/sie Christus

beim Abendmahl. Ein anderes ist zu meinen, daß nur die Bischöfe (und die Presbyter/Priester als deren Beauftragte) Christus repräsentieren können und daß deshalb nur sie der Eucharistie vorstehen dürfen. Ein Drittes schließlich ist zu behaupten, daß die Christusrepräsentanz im bischöflich-presbyteralen Amt männliches Geschlecht voraussetzt.

Nun hängen die Antworten, die uns alte Texte geben, nicht zuletzt von den Fragen ab, die wir ihnen stellen. So kommt etwa Othmar Perler zu dem Schluß: «Der Bischof ist in den Augen der alten Kirche die Verlängerung Christi durch die Jahrhunderte. Er hat am Königtum und am Priestertum des Messias in einem anderen Sinn teil als die Getauften oder selbst die einfachen Priester.»[14] Nach dem Zeugnis der Quellen, die er selbst anführt, ist dies ein Fehlschluß, insbesondere hinsichtlich des zweiten Teils der Aussage, wonach sich die Christusrepräsentanz durch einen Bischof qualitativ von anderen Christusrepräsentanzen unterscheidet. Wenn man nur die Frage stellt: «Wird Christus durch den Bischof repräsentiert?», so lassen sich in der Tat Texte anführen, die dazu berechtigen, die Frage mit einem eindeutigen Ja zu beantworten. Stellt man an die Texte außerdem die Frage: «Wer repräsentiert Christus?», kommt man zu dem Ergebnis: keineswegs nur der Bischof, wie wir sehen werden.

Schon ein erster Befund ist überraschend: Die Texte, die wirklich von einer Repräsentanz sprechen, sind nicht allzu zahlreich;[15] weit häufiger wird die Autorität der Bischöfe damit legitimiert, daß sie Nachfolger der Apostel seien. Als Beispiel sei der Klemensbrief angeführt, in dem es heißt, Gott habe Christus gesandt, und Christus die Apostel. Diese «setzten ihre Erstlinge zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein» (42,4). Es geht dem Verfasser des Briefes um etwas ganz Präzises: Um Machtkämpfe, wie sie in Korinth vorgekommen waren, zu vermeiden, sollen kirchliche Amtsträger nicht abgesetzt werden können, und er begründet das u.a. mit der von den Aposteln geschaffenen Kirchenordnung. Dahinter steht die schlichte Überzeugung, die wir aus dem Römerbrief kennen: Autorität – sei es im

[14] O. Perler, L'évêque, représentant du Christ selon les documents des premiers siècles, in: L'Episcopat et l'Eglise universelle, ed. Yves Congar (Unam sanctam 39), Paris 1964 («L'évêque, aux yeux de l'Eglise ancienne, est le prolongement du Christ à travers les siècles. Il participe à la royauté et au sacerdoce du Messie, à un autre titre que les baptisés ou même que les simples prêtres.» 64).

[15] Die entscheidenden Stellen finden sich in den Briefen des Ignatios von Antiochien und in der syrischen *Didaskalia*.

Staat oder in der Kirche – kommt von Gott (Röm 13). Die «Bischöfe und Diakone» werden an anderer Stelle mit den «Presbytern» gleichgesetzt. «Für einen monarchischen Episkopat ist ... aus dem Wortlaut des Briefes keinerlei Anhaltspunkt zu gewinnen», betont Joseph A. Fischer in seinem Kommentar völlig zu Recht.[16] Wenn man von einem solchen Text auf eine besondere Repräsentanz des Bischofs schließen will, setzt man bereits ein bestimmtes Verständnis des Episkopats voraus und liest es in den Text hinein.[17]

Der Gedanke, daß der Bischof Christus oder auch direkt Gott repräsentiert, findet sich dagegen tatsächlich, und in sehr starken Worten, in den Briefen des Ignatios von Antiochien (Anf. 2. Jh.) und in der Disdaskalia (Anf. 3. Jh.). «Den Bischof müssen wir also wirklich wie den Herrn selbst ansehen», heißt es beispielsweise im Schreiben an die Epheser (5,1), um nur eine der zahlreichen Belegstellen anzuführen. Doch ebenso heißt es: «Desgleichen sollen alle die Diakone achten wie Jesus Christus ...» (An die Trallianer 3,1[18]). Nicht zu Unrecht wird der Martyrerbischof als der frühe große Verfechter des «monarchischen Episkopates» angesehen – nicht zu Unrecht insofern, als er für die Gemeindeleitung einen einzelnen an der Spitze sehen wollte, um die Einheit zu garantieren. Was dabei allerdings gern übersehen wird, ist, daß diesem einen in der Vorstellung des Ignatios zwei kollegiale Gremien beigeordnet sind: das Presbyterium und die Diakone, was den «monarchischen» Charakter dieses Episkopats zumindest etwas relativiert. Wichtig ist auch, daß bei der Christus-Repräsentation zwischen der bischöflichen und der diakonalen Funktion unterschieden wird: Gerade die letztere repräsentiert den «Dienst» Jesu. Doch zweifellos haben wir es bei Ignatios mit einer extremen Überhöhung aller Amtsträger, nicht nur des Bischofs, zu tun.

Eines ist allerdings für die Beurteilung dieser Schrift zu bedenken: Ignatios schreibt aus einer extremen Martyriumsbegeisterung heraus, in einer allgemein sehr exaltierten Sprache. Und gerade der beschwörende Ton seiner Briefe zeigt, daß die Realität in den Gemeinden anders

[16] Die Apostolischen Väter, Hg. J. A. Fischer, Darmstadt 1986, 10.

[17] O. Perler: «Il est donc clair que pour Clément, l'évêque (et le diacre avec lui, à un degré inférieur) continue la mission du Christ à travers les siècles. Il est son représentant visible, son mandataire, chargé de la même fonction, munis des mêmes pouvoirs», a.a.O. 32.

[18] Der Bischof wird an der gleichen Stelle mit dem Vater, die Priester dagegen mit den Aposteln verglichen.

aussah, so daß seine Stimme nicht einfach mit dem Amtsverständnis der Christen an der Schwelle zum zweiten Jahrhundert verwechselt werden darf. Hier wäre auf das Gegenstück aus der christlichen Frühzeit zu verweisen, die Didachē (Anf. 2. Jh.), in der die Propheten das höchste Ansehen genießen, während Bischöfe und Diakone überhaupt nur einmal erwähnt werden (vermutlich handelt es sich dort um eine nachträgliche Ergänzung).[19]

Daß das Idealbild, das Ignatios malt, nicht der Realität entsprach, zeigt sich deutlich, wenn man die Rolle der Martyrinnen und Martyrer im 2. und 3. Jahrhundert untersucht, wo sie im Konflikt mit dem Episkopat erscheinen.[20] Wenn man wieder nur nach den Bischöfen unter den Martyrern fragt, kommen beispielsweise im Bericht über den Prozeß und das schließliche Christenmassaker von Lyon und Vienne im Jahr 177[21] nur zwei Aussagen über den greisen Bischof Pothinus in den Blick: «In ihm ‹hat Christus triumphiert›» und «Die Volksmasse tobte gegen ihn, ‹als sei er Christus›» (V, 1, 29f.). Es handelt sich hier aber um typische Aussagen über Martyrer und Martyrinnen, unabhängig von ihrem Amt, wie es sich aus den Martyriumsakten mit Leichtigkeit belegen läßt: Sie können also nicht für eine spezifische Christusrepräsentanz durch den Bischof vereinnahmt werden. Gerade im Bericht über das Massaker in Lyon ist es auffällig, daß dem neunzigjährigen Bischof nur eine sehr kurze Passage gewidmet ist. Die zentrale Figur ist hier vielmehr die Sklavin Blandina, die wie keine andere in der Arena von Lyon als jene bezeichnet wird, in der die mit ihr Gefolterten die Gegenwart des Auferstandenen erfahren. Hier sei lediglich die wichtigste Stelle zitiert:

> «Blandina wurde an einem Pfahl aufgehängt, um eine Beute der losgelassenen Tiere zu werden. Sie machte den Kämpfern, die sie in Kreuzesform hängen sahen und die sie unentwegt beten hörten, viel Mut – weil sie durch ihre Schwester bei diesem Kampf mit ihren leiblichen Augen jenen, der für sie gekreuzigt wurde, vor sich sahen –, um jenen, die an ihn glauben, die Gewißheit zu geben, daß alle, die um der Ehre Christi willen leiden, in Ewigkeit Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott haben (V, 1, 41).»

[19] Vgl. *Didache* 10,7; 11,3–13,7; 15,1f. Zu den frühchristlichen Prophet(inn)en vgl. A. Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? Freiburg 1992, 254–362.

[20] Vgl. dazu meine Untersuchung «Martyrium und Christus-Repräsentation», a.a.O., 232–252.

[21] Eusebios, Kirchengeschichte V, 1–5.

Die Aussage über Blandina, die den Mitchristen die Gewißheit der Auferstehung vermittelt, ist so erstaunlich, daß sie gelegentlich von den Übersetzern fälschlich auf Christus bezogen wird.[22] Wenn man nur nach Aussagen über Bischöfe sucht, kommen solche Stellen, wie gesagt, überhaupt nicht in den Blick. Durch die Koppelung «Martyrerbischof» wird dann die Autorität der frühchristlichen Martyrer oder Bekenner von vornherein auf den Bischof übertragen und somit ein möglicher Konflikt zwischen den beiden Autoritäten verschleiert. Aber gerade dieser im Briefwechsel Cyprians von Karthago (u. a.) gut bezeugte Streit ist wichtig, um die Aussagen über die Repräsentationsfunktion des Bischofs richtig einzuordnen.

Zur Terminologie: Wir sind es gewohnt, zwischen Martyrern und Bekennern zu unterscheiden – die einen haben ihr Leben für den Glauben geopfert, die anderen nicht. In der Verfolgungszeit waren diese Begriffe jedoch austauschbar und wurden für jene verwendet, die unter Lebensgefahr ihren Glauben vor Gericht bekannt hatten, und zwar auch dann, wenn sie die Verfolgung schließlich überlebten. In der Gemeinde genossen sie höchstes Ansehen. Umgekehrt gab es in den Gemeinden die *lapsi,* die in der Verfolgungssituation ihren Glauben verleugnet hatten. Es wurde darüber gestritten, ob sie wieder zur Kommunion zugelassen werden konnten. Hier wurden nun die noch lebenden Martyrer und Martyrinnen angerufen, und diese setzten sich unter Umständen zu Gunsten der reuigen Abgefallenen ein, genauer, sie nahmen selber deren Versöhnung vor, meist durch die Ausstellung sogenannter Friedensbriefe. Im Briefwechsel Cyprians ist des öfteren die Rede davon, und ein solches Schreiben ist im Wortlaut erhalten:

> «Sämtliche Bekenner entbieten dem Vater Cyprian ihren Gruß. Wir teilen dir mit, daß wir allen denen, die dir über ihr Verhalten nach ihrem Vergehen Rechenschaft schuldig sind, den Frieden gewährt haben, und wir wollen, daß diese Bescheinigung durch dich auch den anderen Bischöfen bekanntgegeben wird. Wir wünschen, daß du mit den heiligen Martyrern Frieden habest. In Gegenwart zweier Kleriker, eines Exorzisten und eines Lektors, hat Lucianus dies geschrieben.»[23]

Aus einem anderen Brief geht hervor, daß solche Bescheinigung auch von Martyrinnen unterzeichnet waren.[22] Das Interessante ist nun,

[22] Vgl. dazu: A. Jensen, a.a.O. 198 und 250ff.

[23] Zu den ordinierten Klerikerinnen vgl. A. Jensen, a.a.O. 74ff. («Witwe»); 141ff. (Diakonin) u.a.

daß Cyprian sich zwar über dieses Vorgehen beschwert, aber den Martyrinnen und Martyrern das Recht, Abgefallene wieder aufzunehmen, nicht grundsätzlich abspricht unter Berufung auf seine bischöfliche Autorität, sondern nur, weil er es nicht für angebracht hält, den Abgefallenen so schnell die Vergebung zu gewähren. An einer anderen Stelle entschuldigt sich Cyprian bei der Gemeinde, weil er Bekennern kirchliche Ämter übertragen hat, ohne die sonst übliche vorherige Konsultation und gemeinsame Beschlußfassung: Dies sei nicht notwendig gewesen, da Gott selbst sie durch die Gnade des Bekenntnisses ausgezeichnet habe (38,1). Wichtig zu sehen ist hier: Die Autorität der Martyrinnen und Martyrer in der Kirche war, ähnlich wie die der Prophetinnen und Propheten, ausschließlich charismatischer Natur, im Unterschied zu den übrigen Klerikern und Klerikerinnen, deren Charisma zusätzlich der Legitimation durch die kirchliche Ordination oder Einsetzung bedurfte.[23]

Wenn man um diese Fakten weiß, die eine deutliche Konkurrenz zwischen bischöflicher und bekennerischer Autorität belegen, erscheinen die Vorschriften in der Apostolischen Überlieferung sowie die Ausführungen über das Martyrium und die Anweisungen über den Bischof in der Disdaskalia[24] in einem etwas anderen Licht, als wenn man sie unabhängig von diesem Konflikt liest. Bei Hippolyt heißt es, daß die Bekenner (von Bekennerinnen ist nicht die Rede) für die Aufgabe des Diakonats oder Presbyterats nicht ordiniert werden müssen, da sie «durch ihr Bekenntnis den Rang eines Presbyters bereits haben» (9). Nur um Bischof zu werden, müssen sie ordiniert werden. Hier wird nicht, wie es auf den ersten Blick scheint, eine besondere Ehrenstellung der Bekenner herausgestellt, sondern ihrer möglichen Konkurrenz dem Bischofsamt gegenüber vorgebeugt, da sie ja nicht ihm, sondern nur den Presbytern gleichgeordnet werden.[25]

Ein ähnliches Phänomen liegt in der Didaskalia vor, neben Ignatios der wichtigsten Fundgrube für Aussagen über den Bischof als Repräsentanten Gottes. In der Tat häufen sich dort Worte wie: «Er regiert an

[24] Beide Schriften stammen aus der gleichen Zeit wie der Briefwechsel Cyprians (1. Hälfte des 3. Jh.).

[25] Die Wirkung einer solchen Strategie zeigt sich bei der graphischen Darstellung der Ämterhierarchie im Kommentar von Wilhelm Geerlings: Dort wurden die Bekenner nicht neben die Presbyter, sondern unter die Diakone gesetzt! (FC 1, 176).

Stelle des Allmächtigen, ja er soll von euch wie Gott geehrt werden» (Kap. 9). Doch auch vom Martyrer heißt es:

> «Als ein Engel Gottes oder Gott auf Erden soll er von euch angesehen werden, er, der in geistlichem Sinn mit dem heiligen Geist Gottes bekleidet ist. Denn weil er der unvergänglichen Krone würdig geworden ist und das Martyrertum des Leidens wieder erneuert hat, seht ihr durch ihn den Herrn, unseren Erlöser» (Kap. 19).

Allerdings zieht der Verfasser der Didaskalia keinerlei «kirchenrechtliche» Konsequenzen aus dieser ungeheuer starken Aussage, sondern vermeidet es, das Verhältnis von bischöflicher und bekennerischer Autorität anzusprechen. Nach dem Gesamttenor dieser Erbauungsschrift kann aber nicht bezweifelt werden, daß nicht der Rang der Martyrer, sondern die Position des Bischofs gefestigt werden soll. Um so erstaunlicher ist es, daß wir gerade in diesem ganz hierarchieorientierten Dokument, das u. a. auch die Aktivität kirchlicher Witwen mit heftigster Polemik einzuschränken sucht, ein in der frühchristlichen Literatur einmaliges Repräsentationsmodell für die Taufliturgie finden:

> «Der Bischof hat den Vorsitz an der Stelle Gottes; der Diakon steht an der Stelle Christi und soll von euch geliebt werden. Die Diakonin aber soll von euch an der Stelle des Heiligen Geistes verehrt werden» (Kap. 9).

Außerdem werden noch die Presbyter und die Witwen und Waisen genannt: Die ersteren repräsentieren die Apostel, die letzteren den Altar. Hier ist also das ganze liturgische Szenario mit verschiedenen Formen der Repräsentanz gedeutet.

Und noch eines ist wichtig, wenn man sich für den Repräsentationsgedanken auf die Didaskalia berufen will: Die Aussagen, die dem Bischof soviel Autorität verleihen, stehen in einem bestimmten Kontext: Es geht wiederum um die in der Verfolgung Abgefallenen – ihnen gegenüber soll der Bischof zwar zunächst Strenge üben und sie von der Kirche ausschließen, dann aber vor allem die göttliche Milde repräsentieren und sie auch wieder aufnehmen. Hier soll also offensichtlich die Funktion der Vergebung, die die Martyrer den Bischöfen streitig machten, den letzteren vorbehalten werden, ohne daß es ausdrücklich gesagt wird.

Schluß

Am Anfang dieser Untersuchung wurde ein Verdacht angemeldet: Hinter der Wiederaufwertung des Theologumenons vom liturgischen Handeln *in persona Christi* könnten sich ideologische Interessen verbergen. Die Untersuchung der Quellen zeigt in der Tat, daß die frühchristlichen Vorstellungen von der repraesentatio nicht zu der Argumentation von *Inter Insigniores* passen. Wenn man den Repräsentationsgedanken in eine heutige Theologie der Ämter integrieren will, müßte man zumindest der Vielschichtigkeit der frühkirchlichen Tradition Rechnung tragen. Doch es sollte auch umgekehrt nicht darum gehen, heutige «progressive» Interessen mit Fakten aus der Vergangenheit zu legitimieren, d. h. die Frauenordination nun gerade mit Hilfe des Repräsentationsgedankens einzuklagen – das wäre die gleiche falsche Argumentationsebene. Im Zeitalter der repräsentativen Demokratie, in der selbstverständlich Männer Frauen und Frauen Männer «repräsentieren», ist das Argument ohnehin allerlei Mißverständnissen ausgesetzt und mutet daher seltsam an.

Es geht auch nicht darum, die alte «Kirche der Martyrer (und Martyrinnen)» zu idealisieren und gegen heute auszuspielen. Noch weniger ist das Martyrium als solches zu glorifizieren, schon gar nicht in der Konnotation vom freiwilligen, möglicherweise begeisterten Opfertod, den der Begriff für uns heute hat. Das Wort «Martyrium» wurde deswegen hier mit «Lebenszeugnis» wiedergegeben. Authentische Zeugen und Zeuginnen gibt es in jedem Jahrhundert der Kirchengeschichte nur in kleiner Zahl. Die Klagen mancher Bischöfe über Bekenner- und Asketenhochmut waren sicher nicht immer unberechtigt. Es geht schließlich nicht darum, Prophetie grundsätzlich höher anzusetzen als die Institution: Kirchen- und Gemeindeleitung ist nicht weniger ein «Charisma» als inspirierte Rede – doch manche Propheten neigen zu Unfehlbarkeitsansprüchen.

Wenn wir als Theologinnen und Theologen Ideologiekritik als einen wichtigen Teil unseres Auftrags bei der Weitergabe christlicher Überzeugungen ansehen, so bleibt die Erhebung des genauen historischen Befundes wichtig, damit immer die ganze Tradition in den Blick kommt – Ignatios *und* die Didachē beispielsweise –, ohne eine Schrift von vornherein als Norm für die Beurteilung der anderen auszuwählen. Wenn ein bezeugter Brauch als verbindliche Tradition angesehen werden soll, müssen dafür zugleich überzeugende Gründe angeführt wer-

den. Cyprian hat hier Maßstäbe gesetzt: «Eine Gewohnheit *(consuetudo)* ohne Wahrheit *(veritas)* ist nichts als ein alter Irrtum!»[26]

Eine Dimension der frühchristlichen Vorstellung von einer *repraesentatio Christi* sollten wir jedenfalls nicht aus den Augen verlieren: das qualitative Kriterium. Niemand «repräsentiert» Jesus besser als jene, die ihm in ihrer Lebenspraxis gleichen – eine «natürliche» Ähnlichkeit kann niemand für sich in Anspruch nehmen.

[26] Cyprian, Brief 74,9. «Wahrheit» hat hier den Sinn von «durch Vernunft (ratio) begründet»: vgl. Briefe 71,3; 73,13.