

Margit Eckholt
Johanna Rahner (Hg.)

Christusrepräsentanz

Zur aktuellen Debatte um
die Zulassung von Frauen
zum priesterlichen Amt



HERDER

CHRISTUSREPRÄSENTANZ

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 319

CHRISTUSREPRÄSENTANZ



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

CHRISTUSREPRÄSENTANZ

Zur aktuellen Debatte um
die Zulassung von Frauen
zum priesterlichen Amt

Herausgegeben von
Margit Eckholt und Johanna Rahner

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-02319-4
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83319-9

Inhalt

Einführung	9
----------------------	---

I. Repräsentation – soziologische, philosophische und theologische Überlegungen

Wer stellt wen dar? Über drei Formen der Repräsentation und die Stellung des ordinierten Amtes in der katholischen Kirche <i>Michael Seewald</i>	19
---	----

Normativität – Plausibilität – Ikonizität. Überlegungen zur Frauenordination <i>Matthias Remenyi / Thomas Schärtl</i>	44
--	----

Christusrepräsentanz – performativer Akt verkörperter Existenz. Eine fundamentaltheologische Begriffsbestimmung <i>Saskia Wendel</i>	76
---	----

Christusrepräsentanz und „natürliche Ähnlichkeit“ <i>Dirk Ansorge</i>	91
--	----

Repraesentatio Christi und Mannsein Jesu. Eine theologie- und dogmengeschichtliche Rückfrage <i>Roman A. Siebenrock</i>	115
--	-----

II. Repräsentation – biblische und historisch-theologische Überlegungen

Stützt das Neue Testament das amtstheologische Modell priesterlicher Christusrepräsentation (agere in persona Christi)? <i>Michael Theobald</i>	147
--	-----

An Christi statt. Repräsentation beim Apostel Paulus <i>Thomas Söding</i>	172
--	-----

Die Geburt der Christusgestalt aller Gläubigen. Epiphanisches Rollenspiel in Kana und unter dem Kreuz (Joh 2,1–11 und Joh 19,25–27)	194
<i>Margareta Gruber OSF</i>	
Sacerdos und Christus bei Cyprianus und Ambrosius	211
<i>Johanna Brankaer</i>	
Representing Christ – Liberating Discourses of the Church Fathers	230
<i>Makrina Finlay OSB</i>	
Natürliche Ähnlichkeit und sakramentale Signifikation in Bonaventuras Ordo-Theologie	247
<i>Thomas Marschler</i>	
Der Jude Jesus und die sakramentale Repräsentation Christi. Ekklesiologische Reflexionen im Ausgang postkolonialen Denkens	270
<i>René Dausner</i>	

III. Repräsentation – ekklesiologische und soteriologische Kontexte

Repräsentation im Entzug. Zur Darstellungslogik der <i>repraesentatio Christi</i>	289
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Die Heilsbedeutung der sakramentalen Repräsentation Jesu Christi. Die Inkarnation des Gotteswortes und das gemeinsame Menschsein als Vorgaben einer Theologie des Amtes	305
<i>Erwin Dirscherl</i>	
Diakonische Kirche und Repräsentanz Christi. Ekklesiologische Überlegungen in weltkirchlicher Perspektive	323
<i>Margit Eckholt</i>	
Jesus Christus repräsentieren im Handeln in Beziehungen. Soteriologisch-theologische Reflexionen im ämtertheologischen Kontext	350
<i>Dorothea Sattler</i>	

In persona Christi agere. Identitätsmerkmal allein des Amtspriestertums oder auch des gemeinsamen Priestertums? 371
Birgit Jeggle-Merz

Repräsentanten Christi? Pastoraltheologische Dekonstruktion einer klerikalen Argumentationsfigur 386
Christian Bauer

Autoren und Autorinnen 413

Einführung

Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 2019 hatte die Deutsche Bischofskonferenz einstimmig ihre Zustimmung zu einem Synodalen Weg der deutschen Ortskirche gegeben. Dort sollen gemeinsam mit den im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) vertretenen Laiengremien und berufenen Experten und Expertinnen in vier Foren die Themen bearbeitet werden, um so angesichts der Analyse, die in der von den deutschen Bischöfen in Auftrag gegebenen MHG-Studie zur Klärung des massiven Missbrauchs von Kindern, Jugendlichen und Frauen durch Kleriker getroffen wurde, einen grundlegenden und notwendigen Reformprozess auf den Weg zu bringen. Die MHG-Studie hatte in ihrer Analyse des Missbrauchs auf Klerikalismus, Macht, Körperdiskurse und Sexualität, sowie auf die fehlende Präsenz von Frauen an Entscheidungsstellen und in Leitungspositionen der Kirche hingewiesen, und genau diese Herausforderung wird im dritten Forum behandelt, das sich der Frage nach Frauen in kirchlichen Diensten und Ämtern stellt.

Im Rahmen des Synodalen Wegs wird die Frage nach Diensten und Ämtern von Frauen in der Kirche in diesem Sinn auf einer breiten Basis behandelt. Es geht um einen Blick auf die von in theologischer und pastoraler Hinsicht qualifizierten Frauen bereits wahrgenommenen Ämter auf Gemeinde- oder Diözesanebene, um eine größere Präsenz von Frauen in Führungspositionen der Bistümer und auf Ebene der Bischofskonferenz, aber auch um eine weitere Ausschöpfung ihres Laiendienstes als Pastoralreferentinnen im Dienst der Verkündigung des Evangeliums oder bei der Spendung von Sakramenten wie der Taufe, ebenso wie ihre weitergehende Einbeziehung in die Leitung von Pfarreien. Daneben wird aber auch der Zugang von Frauen zu den ihnen bislang nicht offen stehenden sakramentalen Ämtern diskutiert.

Die Frage nach der Frauenordination war in der römisch-katholischen Kirche bereits zu Zeiten des 2. Vatikanischen Konzils präsent; die Schweizer Juristin Gertrud Heinzlmann, die Diplomtheologin Josefa Theresia Münch und die damaligen Münsteraner Theologiestudentinnen Ida Raming und Iris Müller haben entsprechende Ein-

gaben an das Konzil gesandt.¹ Die Theologin und Mediävistin Elisabeth Gössmann (gest. 1.5.2019), bereits 1954 bei dem Münchner Dogmengeschichtler Michael Schmaus promoviert und lange Jahre an der Seishin-Frauenuniversität in Tokyo tätig, Begründerin der theologischen Frauenforschung im deutschsprachigen Kontext, hat in den 1960er Jahren geschrieben, dass die Frage nach der Ordination von Frauen sich dann stellen wird, wenn Frauen mit entsprechender theologischer und geistlicher Qualifikation auf verschiedenen kirchlichen Berufsfeldern, vor allem auch in der Pastoral, sichtbar geworden sind.² Sie hat auf dem Hintergrund einer fundierten wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit scholastischen Argumentationen gegen eine Weihe von Frauen seit den 1980er Jahren ihre wissenschaftlichen Aufsätze zur Ordination von Frauen vorgelegt. Bei Thomas Aquin und in der thomistischen Tradition hat sie explizit frauenfeindliche Argumentationsstrukturen offengelegt und deutlich machen können, wie weit diese Denkmuster kirchliche Stellungnahmen zur sog. „Frauenfrage“ prägen.³ Es ist interessant, dass Elisabeth Gössmann zu einer feministisch-kritischen Haltung gefunden hat auf dem Hintergrund der Wahrnehmung, dass die Präsenz von Frauen in der Pastoral nicht unbedingt Gleichberechtigung bedeutet und das Ende hierarchischer Gefälle zwischen Männern und Frauen und eines partizipative Haltungen und Strukturen blockierenden Klerikalismus; dabei hat sie die Einschätzung dieser pastoralen Situation mit einer fundierten wissenschaftlichen Reflexion verbunden. An einen solchen Weg – der neben Elisabeth Gössmann auch von vielen anderen ihrer Zeitgenossinnen gegangen wor-

¹ Vgl. G. Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger! Frauen äußern sich zum 2. Vatikanischen Konzil*, Zürich 1964; Ida Raming hat zahlreiche wissenschaftlich fundierte Studien aus kirchenrechtlicher Perspektive vorgelegt, vgl. z. B. *Priesteramt der Frau: Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche*, Münster u. a. 2002.

² E. Gössmann, *Die Frau und ihr Auftrag. Gestalten und Lebensformen*, Freiburg i. Br. 1961, 275; E. Gössmann, *Die Frau als Priester?*, in: *Concilium* 4 (1968) 288–293.

³ E. Gössmann, *„Naturaliter femina est subiecta viro“*. Die Frau – ein verminderter Mann? Thomas von Aquin, in: R. Jost u. a. (Hg.), *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder*, Freiburg i. Br. 1993, 37–56; *Äußerungen zum Frauenpriestertum in der christlichen Tradition*, in: D. Bader (Hg.), *Freiburger Akademiarbeiten 1979–1989*. Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, München/Zürich 1989, 304–321.

den ist – knüpft die Debatte zu Diensten und Ämtern von Frauen in der Kirche auf dem Synodalen Weg der deutschen Ortskirche an.

Die Auseinandersetzung mit dem sakramentalen Amt ist in der deutschen Ortskirche in besonderer Weise auf der Würzburger Synode (1971–75) geführt worden; die Synode hat ein Votum zum sakramentalen Diakonat für Frauen verabschiedet, und in ihrem Beschluss über die pastoralen Dienste in der Gemeinde hatte die Synode zum Frauendiakonat in folgender Weise Stellung bezogen: „Viele Frauen üben in vielen Kirchenprovinzen, nicht nur in Missionsgebieten, eine Fülle von Tätigkeiten aus, die an sich dem Diakonenamt zukommen. Der Ausschluß dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologische und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht.“⁴ Von hier kann direkt eine Brücke in die aktuellen Debatten auf dem Synodalen Weg der deutschen Ortskirche geschlagen werden. Im Abschlussbericht des vorbereitenden Synodalforums wird deutlich gemacht, dass Debatten um die Berufung von Frauen zu einem amtlichen – sakramentalen – Apostolat „um der Glaubwürdigkeit der Verkündigung des österlichen Evangeliums willen“⁵ zu führen sind.

Diese Auseinandersetzung geschieht einerseits im Wissen um den in dogmatischer und rechtlicher Hinsicht hohen Stellenwert des Apostolischen Schreibens von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe *Ordinatio sacerdotalis* (22. Mai 1994) und der kirchenrechtlichen Bestimmung, dass nur der „getaufte Mann die heilige Weihe gültig empfängt“ (can. 1024): „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese

⁴ „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde (Beschluss)“, in: L. Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. ⁵1976, 597–636, 617 (Kapitel 4.2.2.).

⁵ Vorbereitendes Forum Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche. Abschlussbericht der Arbeitsgruppe zur Vorbereitung des Synodalforums, 23.10.2019, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Redен_Beitrag_e/SW-Vorlage-Forum-III.pdf (Zugriff: 19.9.2021).

Entscheidung zu halten haben.“ (OS 4)⁶ Johannes Paul II. recurriert hier auf die Autorität der Kirche; „als feststehende Norm“ hat die Kirche „die Vorgehensweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche gelegt hatte (vgl. Offb 21,14)“ (OS 2), und diese haben „nicht nur eine Funktion“ übernommen, „die dann von jedem beliebigen Mitglied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und zutiefst mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden“ (OS 2). Im Vergleich zur Erklärung der Glaubenskongregation zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt *Inter insigniores* (15. Oktober 1976) werden die biblischen Begründungen nicht entfaltet, und es wird auch nicht auf das Handeln der Priester „in persona Christi“ und damit auf die Frauen nicht mögliche Christusrepräsentanz eingegangen.⁷ Die Bedeutung von *Ordinatio sacerdotalis* wurde in weiteren Erklärungen des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Kard. Joseph Ratzinger, in dogmatischer und rechtlicher Hinsicht verstärkt; der Ausschluss von Frauen von der Weihe sei „Glaubensgut“ der Kirche, und wer sich dem widersetze, habe mit Sanktionen zu rechnen.⁸

Auch Papst Franziskus bezieht sich in seinen oftmals bei Pressekonferenzen geäußerten Stellungnahmen zu dieser Frage auf die ver-

⁶ Vgl. zur Debatte: E.-M. Faber, Tradition, Traditionskritik und Innovation. Auf dem Weg zu geschlechtergerechten Amtsstrukturen in der römisch-katholischen Kirche, in: M. Eckholt/U. Link-Wieczorek/D. Sattler/A. Strübind (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg/Göttingen 2018, 39–54; P. Hünermann, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens ‚Ordinatio sacerdotalis‘, in: W. Groß (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, 120–127.

⁷ *Inter insigniores*, Nr. 5: „Es ist offensichtlich, daß der geschlechtliche Unterschied in der menschlichen Natur einen bedeutenden Einfluß ausübt, mehr noch als z. B. die ethnischen Unterschiede: diese berühren die menschliche Person nicht so tief wie der Unterschied der Geschlechter, der direkt auf die Gemeinschaft zwischen den Personen sowie auf die menschliche Fortpflanzung hingeeordnet ist und in der biblischen Offenbarung einem ursprünglichen Willensentscheid Gottes zugeschrieben wird.“

⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis“ vorgelegten Lehre, in: http://www.vatican.va/roman_curia//congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_ge.html (Zugriff: 19.9.2021).

bindliche Entscheidung von *Ordinatio sacerdotalis*, wobei er immer mehr an Argumentationen von *Inter insigniores* anknüpft. Er hat z. B. in seiner kurzen Stellungnahme im Interview am 1.11.2016 auf dem Rückflug von einer ökumenischen Begegnung in Lund auf Maria verwiesen; sie habe weder die Sendung der Apostel noch das Priestertum erhalten (vgl. auch *Ordinatio sacerdotalis*, Nr. 3), sie repräsentiere die Kirche, die weiblich ist, Jesus Christus, der Mann ist, stehe dieser Kirche, seiner „Braut“, gegenüber. „Wer ist am wichtigsten in der Theologie und dem Mysterium der Kirche: Die Apostel oder Maria am Pfingsttag? Es ist Maria! ... es ist ‚la Chiesa‘ und die Kirche ist die Braut Christi. Es ist ein Brautmysterium. Und im Licht dieses Mysteriums verstehst Du den Grund für diese beiden Dimensionen. Die Petrinische Dimension, welche die Bischöfe sind, und die Marianische Dimension, welche die Mutterschaft der Kirche ist ... aber im profundesten Sinn. Kirche existiert nicht ohne eine weibliche Dimension, denn sie ist selbst weiblich.“⁹ Damit möchte Papst Franziskus sicher seine höchste Wertschätzung für die Frauen zum Ausdruck bringen, aber über ihre Verbindung mit Maria und der Kirche stellt er sie Christus gegenüber, der allein durch den Priester, den Mann, repräsentiert werden kann. Es ist interessant, dass in den letzten Jahren in den Debatten um den Auftrag von Frauen in der Kirche wieder diese Argumentation von *Inter insigniores* aufgegriffen und bekräftigt wird. „In persona Christi“ handeln, das heißt: die Verwaltung des Sakraments der Eucharistie hat Christus den Aposteln – Männern – übertragen, und diese „repraesentatio Christi“ im sakramentalen Amt wird als Gegenüber zur Kirche verstanden, die „weiblich“ ist. „Der Priester handelt in der Person Christi, des Bräutigams der Kirche, und sein Mann-Sein ist ein unentbehrlicher Aspekt dieser sakramentalen Repräsentanz.“¹⁰ So hat Kardinal Luis Ladaria, der Präfekt der Glaubenskongregation, es in einem Artikel im *Osservatore Romano* am 29. Mai 2018 zum Ausdruck gebracht. Dem stehen theologische Arbeiten gegenüber, die sich an neuen geschlechteranthropologischen Ansätzen orientieren und bei der gleichen Würde von Männern und Frauen ansetzen

⁹ <https://de.catholicnewsagency.com/story/papst-franziskus-wiederholt-klares-nein-zur-frage-des-frauenpriestertums-1285> (Zugriff: 19.9.2021).

¹⁰ *Kardinal Luis Ladaria* im *L'Osservatore Romano*, in: Eckholt u. a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern*, 479–483, 481 (unter Bezug auf *Inter insigniores* Nr. 5).

und die auch – so auf dem Osnabrücker Kongress zu Frauen in kirchlichen Ämtern (Dezember 2017) – die ökumenischen Herausforderungen in den Blick nehmen, wenn Frauen in der römisch-katholischen Kirche weiterhin der Zugang zu sakramentalen Ämtern verwehrt wird.¹¹

Auf diesem Hintergrund ist die Idee zu der vorliegenden „Quaestio disputata“ gewachsen. Es geht darum, einen Raum zu öffnen, in dem die Argumentationslinien um die „Christusrepräsentanz“ vertieft reflektiert werden können, um so ein Feld für eine fundierte wissenschaftlich-theologische Argumentation zu bereiten. Die Herausgeberinnen stimmen mit der in weiten Kreisen der theologischen Wissenschaft im deutschsprachigen Raum geteilten Überzeugung überein, dass, auch wenn *Ordinatio Sacerdotalis* eine „definitive“ Entscheidung zu sein beansprucht, es weiterhin ein zentraler Dienst der Theologie als Wissenschaft ist, der Frage nach der Ordination und Zulassung von Frauen zur sakramentalen Weihe in theologisch fundierter Weise nachzugehen, da der epistemische Gehalt einer Entscheidung dieser Tragweite nicht allein autoritativ bewahrheitet werden kann, sondern kritisch hinterfragt bzw. verantwortet werden muss, will eine solche Entscheidung nicht als ‚sacrificium intellectus‘ verstanden werden.

Die Autorinnen und Autoren dieser „Quaestio disputata“ stellen daher grundsätzliche Fragen nach dem Repräsentationsbegriff und der Argumentationslogik der lehramtlichen Texte *Inter insigniores* und *Ordinatio sacerdotalis*. Sie erschließen auf diesem Hintergrund die biblischen, patristischen und scholastischen Traditionen der damit verbundenen Denkformen, und sie stellen die Frage der „Christusrepräsentanz“ in den Kontext der Erneuerung der Ekklesiologie auf dem Hintergrund der Reformen des 2. Vatikanischen Konzils. Dabei wird auch der besonderen Debatte um den Frauendiakonat ein Raum gegeben. Zugleich werden die philosophisch-hermeneutischen Grundannahmen, die dem amtstheologisch verwendeten Repräsentationsgedanken zugrunde liegen, beleuchtet und einem

¹¹ Die Überlegungen sind weiter entfaltet in: Margit Eckholt, ¿Ministerios para mujeres en la Iglesia? Debates en el camino sinodal de la Iglesia alemana, in: *Teología y Vida* 61/4 (2020) 511–535.

kritischen Diskurs aus systematisch-theologischer, liturgiewissenschaftlicher und pastoraltheologischer Perspektive unterworfen.

Wir danken allen Autoren und Autorinnen für ihre Beiträge und sind überzeugt, dass diese „Quaestio disputata“ einen wichtigen Beitrag für die auch in Zukunft weiter anstehenden Debatten um die Frage nach Frauen im kirchlichen Amt leisten wird. Dabei versteht sich gerade diese fundierte wissenschaftliche Arbeit als Dienst an der Evangelisierung angesichts eines der zentralen „Zeichen unserer Zeit“, an dem sich für viele in der Kirche engagierte Männer und Frauen die Glaubwürdigkeit der Kirche scheidet.

Für eine solche wissenschaftlich-theologische Arbeit sind Besonnenheit und Mut gefragt, dem Wirken des Geistes Gottes Raum zu geben und damit neuen Wegen die Tür zu öffnen. Um nichts weniger geht es, wenn Frauen als Zeuginnen der Auferstehungsbotschaft, gesandt zur Verkündigung des Evangeliums und damit in der apostolischen Nachfolge stehend, anerkannt werden und wenn im Blick auf die Debatten um *Ordinatio sacerdotalis* den wissenschaftlichen Diskursen zu Fragen der Ordination von Frauen, zur Anthropologie, Gotteslehre und Ekklesiologie, wie sie seit der Nachkonzilszeit von Frauen und Männern vorgelegt worden sind, ein Raum gegeben wird. Eine Kirche „in Bewegung“ und „auf dem Weg“ wird Türen offenhalten, auch im Wissen um Den, der immer unverhofft kommt und eintreten will.

11. Oktober 2021, am Fest des Hl. Johannes XXIII.
Margit Eckholt und Johanna Rahner

I. Repräsentation – soziologische, philosophische und theologische Überlegungen

Wer stellt wen dar?

Über drei Formen der Repräsentation und die Stellung des ordinierten Amtes in der katholischen Kirche

Michael Seewald

1. Einleitung

Die „formale Eigenart des römischen Katholizismus beruht auf der strengen Durchführung des Prinzips der Repräsentation“¹, so die – auch wenn man seinem Ansatz skeptisch gegenübersteht – bedenkenswerte These Carl Schmitts. Träfe sie zu, ließe sich zumindest erklären, warum Kritik an der römischen Kirche meist auch Kritik an dem von ihr gepflegten Repräsentationsverständnis ist und Reformen innerhalb der Kirche danach zu fragen haben, wie eine angemessene Theologie der Repräsentation aussehen könnte. Die folgenden Überlegungen versuchen, repräsentationstheoretische Unterscheidungen auf die ekklesiologische Frage nach dem Zueinander verschiedener Akteure im Gefüge der katholischen Kirche anzuwenden. So soll präziser, als dies bisher in systematisch-theologischen Diskussionen der Fall ist, geklärt werden, wer in der Kirche wen auf welche Weise und mit welchen Gründen zu repräsentieren beansprucht und wo Stärken, Schwächen und Veränderungsmöglichkeiten dieses repräsentativen Geflechts liegen. Nachdem eine Arbeitsdefinition des Repräsentationsbegriffs entwickelt wurde (Kapitel 2), gilt es, diese in Beziehung zu den repräsentationstheoretischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu setzen (Kapitel 3) und zu fragen, welche Implikationen dies für das Zueinander von Getauften und Ordinierten birgt (Kapitel 4). Ein Ausblick beschließt den Gedankengang (Kapitel 5).

¹ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart ⁶2016, 14.

2. Zum Begriff der Repräsentation und seiner Bedeutung im Kontext der Ekklesiologie

2.1 Terminologische Klärungen

Der Begriff der Repräsentation ist, wen sollte diese Feststellung überraschen, voraussetzungsreich und vielschichtig, seine Bedeutungen sind je nach disziplinären und historischen Zusammenhängen verschiedenartig.² In aller Vorsicht ließe sich formulieren: Wo von Repräsentation die Rede ist, werden zwei Größen assoziativ und dissoziativ in Relation zueinander gesetzt. Die dissoziative Relation besteht darin, dass es sich um zwei distinguierbare Größen handeln muss, beide sich, so die Minimalbedingung, also für einen Beobachter wenigstens derart voneinander unterscheiden, wie ein Teil sich vom Ganzen unterscheidet. Die assoziative Relation besteht darin, dass die eine Größe (die Repräsentante) die andere (das Repräsen-

² Grundlegend und mit reichem historischem Material: *H. Hofmann*, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (VG 22), Berlin ⁴2003. Eine ältere, Überschneidungen mit dem Ansatz Carl Schmitts aufweisende, ob ihrer begrifflichen Präzision immer noch lesenswerte Studie: *G. Leibholz*, Das Wesen der Repräsentation, in: Ders., Die Repräsentation in der Demokratie, Berlin ³1966, 25–210. Exemplarisch zu herrschaftlichen Ordnungen, die qua Repräsentation dargestellt und in ihrer Darstellung zugleich hergestellt werden: *B. Stollberg-Rilinger*, Herstellung und Darstellung politischer Einheit: Instrumentelle und symbolische Dimensionen politischer Repräsentation im 18. Jahrhundert, in: J. Andreas/A. Geithövel/M. Schwengelbeck (Hg.), Die Sinnlichkeit der Macht. Herrschaft und Repräsentation seit der Frühen Neuzeit (Historische Politikforschung 5), Frankfurt a. M. 2005, 73–92. Analytisch exakt und verschiedene Repräsentationstheorien ordnend: *H. Fenichel Pitkin*, The concept of representation, Berkeley 1967. Zur Frage, wie Repräsentanten oder Repräsentationsakte als Versuche zur Objektivierung sozialer Ordnungen auf diese Ordnungen zurückwirken: *P. Bourdieu*, Politische Repräsentation, in: Ders., Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft, Konstanz 2001, 67–114. Kritik an einem auf darstellender Korrespondenz beruhenden Repräsentationsverständnis sowie den Vorschlag, die expressive Dimension als repräsentativ bezeichneter Prozesse in den Vordergrund zu stellen – „[w]ir können nichts repräsentieren, weil wir nichts voraussetzen können, was repräsentiert werden soll. Wir fragen also nicht danach, was eine demokratische Praxis repräsentiert, sondern was sie zum Ausdruck bringt“ –, bietet: *C. Möllers*, Expressive versus repräsentative Demokratie, in: R. Kreide/A. Niederberger (Hg.), Transnationale Verflechtung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik, Frankfurt a. M. 2008, 160–182, 168.

tierte) – aus einer dritten Perspektive (der des Beobachtenden) betrachtet – derart vergegenwärtigt, dass,

(1) sofern Repräsentante und Repräsentiertes sich wie Teil und Ganzes zueinander verhalten, die repräsentierte Größe im Handeln ihrer Repräsentante, das nicht *ut singulis*, sondern *ut universis* gewertet wird, Anschaulichkeit für den Beobachter und unter Umständen auch für sich selbst gewinnt (*repraesentatio identitatis*), oder dass

(2) der Repräsentierte durch den Repräsentanten derart vertreten wird, dass im Handeln des Repräsentanten der Repräsentierte als Gegenwärtiger zur Darstellung gelangt, obwohl dem Repräsentierten auch jenseits des Tuns seines Repräsentanten Handlungsfähigkeit zukäme (*repraesentatio vicaria*), oder dass

(3) durch eine Repräsentante ein nicht sinnlich erfassbares Prinzip vor einem Beobachter vergegenwärtigt wird (*repraesentatio idealis*).

Die Bestandteile dieser Arbeitsdefinition sind präzisierungsbedürftig. Die Differenz zwischen der Repräsentante und dem Repräsentierten, deren Minimalanforderung in der aus dritter Perspektive feststellbaren Unterscheidbarkeit besteht, womit lediglich ein sozial-epistemisches, kein ontologisches Kriterium formuliert wäre, ist konstitutiv für den Repräsentationsbegriff. Ihm wohnt eine „immanente Duplizität“³ inne. Erst im Lichte der Beobachterperspektive wird eine Größe zum *repraesentans*, die andere zum *repraesentandum*. Der Begriff der Beobachtung kann „als Gebrauch einer Unterscheidung zum Zweck der Beziehung“⁴ eines Gegenstandes auf einen anderen verstanden werden, wobei diese Beziehung nicht symmetrisch ist, die repräsentierte und die repräsentierende Größe also aus Sicht des Beobachters nicht austauschbar sind. „Beim Beobachten (im Unterschied zum Operieren) werden Unterscheiden und Bezeichnen zugleich (und nicht nacheinander im Sinne von: erst Wahl einer Unterscheidung, dann Bezeichnung) durchgeführt. Die Operation Beobachtung realisiert mithin die Einheit der Unterscheidung von Unterscheidung und Bezeichnung, das ist ihre Spezifität.“⁵ Die Beobachterperspektive kann durch eine von *repraesentans* und *repraesentandum* verschiedene Instanz wahrgenommen werden, unter

³ G. Leibholz, Das Wesen der Repräsentation (s. Anm. 2), 28.

⁴ N. Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt a. M. ³1999, 99.

⁵ Ebd., 100.

Umständen aber auch von dem Repräsentierten selbst, nämlich dann, wenn die repräsentierte Größe zum Beispiel eine Person ist, die jenseits ihres Repräsentiertwerdens handlungsfähig bleibt, oder wenn Teile einer komplexen Größe, zum Beispiel die Bürger eines Staates, das Handeln eines ihrer Repräsentanten unter der Perspektive, inwiefern sie dadurch repräsentiert werden, beobachten.

Ein aus repräsentationslogischer Sicht konstitutiver Unterschied zwischen *repraesentans* und *repraesentandum* liegt darin, dass der Repräsentant sinnlich wahrnehmbar sein muss, um etwas konkret zu vergegenwärtigen, während die repräsentierte Größe zwar eine von ihrem Repräsentanten unabhängige sinnliche Wahrnehmbarkeit besitzen kann, im Akt der Repräsentation für das Auge des Beobachtenden jedoch abwesend ist. Ohne diese Abwesenheit wäre Repräsentation gegenstandslos, da Gegenwärtiges für den Beobachter nicht vergegenwärtigt zu werden braucht. Die „Macht der Repräsentation“ besteht darin, dem, was als abwesend oder nicht greifbar gilt, aber aus Sicht des Beobachters, womit erneut keine ontologische, sondern eine epistemische Aussage getroffen wird, „praktisch, stillschweigend oder implizit existiert, die volle, das heißt objektivierte, unmittelbar für alle sichtbare, öffentliche, offizielle und damit autorisierte Existenz zu verschaffen.“⁶

Das Konzept der Repräsentation sollte nicht in eine Scheinopposition zu anderen Vergegenwärtigungstechniken gebracht werden. Die Grenzen zwischen Repräsentation, Symbolisierung und Stellvertretung sind nicht trennscharf. Versteht man unter Symbolen (*standing for*) „die Erscheinung einer Wirklichkeit, die zwar in einem anderen sich ‚äußert‘ (also ‚entäußert‘), doch in dieser Äußerung sich selbst auswirkt (‚verwirklicht‘) und gerade derart selber da ist“⁷, liegen – mit ins Prekäre gesteigerter, ontologischer Begründungslast und weitreichenden ethischen Konsequenzen – der Begriff der Symbolisierung und ein traditionelles Verständnis von Repräsentation eng beieinander. Ordnet man Symbolisierungen hingegen in ein gebrauchstheoretisches Verständnis von Bildern ein, wären symbolische Ausdrücke auf Konventionen beruhende Artefakte, deren deno-

⁶ P. Bourdieu, Politische Repräsentation (s. Anm. 2), 82.

⁷ J. Splett, Wahrheit – Recht – Gewissen. Voraussetzungen und Bedingungen der Rede vom Natur-Recht, in: H.-G. Nissing (Hg.), Naturrecht und Kirche im säkularen Staat, Wiesbaden 2016, 35–52, 36.

tativer Bezug den Betrachtern durch kulturelle Vermittlung oder Verabredung bekannt ist.⁸ Auch damit ist die Möglichkeit von Repräsentation im Sinne der sozial wirksamen Vergegenwärtigung einer als abwesend geltenden Größe nicht ausgeschlossen. Denn Repräsentation beruht nicht auf einem Abbild- oder Spiegelverständnis, um *repraesentans* und *repraesentandum* miteinander in Beziehung zu setzen. Ein Repräsentant, der aus Sicht des Beobachters zum Beispiel eine Gruppe repräsentiert, ist nicht in dem Sinne als Objektivation dieser Gruppe zu verstehen, als könnte er das Sein der Gruppe (was immer das bedeuten mag) durch Repräsentationsakte sinnlich wahrnehmbar darstellen und objektiv nach außen tragen. In der Repräsentation einer Gruppe wird ihr Selbstbild nicht bloß dargestellt, sondern mittels der Darstellung auch hergestellt, indem Mitglieder dieser Gruppe den Repräsentanten beobachten und diese Beobachtung ihr Handeln beeinflusst. Repräsentation ist also ein Akt, über den sich „die Wahrnehmung organisiert“, die die Repräsentierten „von sich selbst haben.“⁹ Repräsentation beruht, mit Robert Brandom gesprochen, auf „inferential relations among representings“¹⁰. Ebenso problematisch wie eine Gegenüberstellung von Repräsentation und Symbolisierung wäre eine Dichotomisierung von Repräsentation und Stellvertretung (*acting for*). „Accountability theorists“ der Repräsentation binden einen Akt der Stellvertretung an die Qualität dieses Aktes in Relation zum Wesen oder Willen dessen, der vertreten wird, während „authorization theorists“¹¹ die durch nichts, weder durch sittliche noch funktionale Überlegungen

⁸ Eine solche „Gebrauchstheorie der Bilder“, die den Begriff der Darstellung nicht kausal, sondern konventional verwendet, entwickelt O. R. Scholz, *Bild, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildlicher Darstellung*, Frankfurt a. M. ³2009, 137–197.

⁹ P. Bourdieu, *Politische Repräsentation* (s. Anm. 2), 82.

¹⁰ Vgl. R. B. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.) 1994, 93, der die Ansätze zum Verständnis einer „inferential significance of the representing“ wie folgt charakterisiert: „Their idea is that the way in which representings point beyond themselves to something represented is to be understood in terms of inferential relations among representings. States and acts acquire content by being caught up in inferences, as premises and conclusions.“

¹¹ Diese Unterscheidung findet sich bei: H. Fenichel Pitkin, *The concept of representation* (s. Anm. 2), 113.

eingeschränkte Vollmacht dessen betonen, von dem gesagt werde, dass er jemanden repräsentiere – ein Problem, auf das zurückzukommen ist.

2.2 Drei Formen der Repräsentation

Die drei genannten Formen der Repräsentation (*repraesentatio identitatis*, *repraesentatio vicaria* und *repraesentatio idealis*) gilt es nun in Bezug zur Ekklesiologie zu explizieren.

(1) Bei Identitätsrepräsentation geht es darum, die Einheit einer Mannigfaltigkeit von Personen durch eine Repräsentante darzustellen und diese Einheit im Medium ihrer Darstellung zugleich herzustellen. Die katholische Kirche ist eine Gemeinschaft aus zahlreichen Kirchen, die wiederum Gemeinschaften von Einzelpersonen sind, denen je individuell Entscheidungs- und Handlungskompetenz zukommt. Soll der Kirche jedoch Entscheidungs- sowie Handlungsfähigkeit zugeschrieben werden, braucht sie Repräsentanten.¹² Diese Repräsentanten stellen die Kirche in ihrer Einheit als *persona ficta sive repraesentata* dar, indem ihr Entscheiden und Handeln der Kirche zugerechnet wird – so, als habe die Kirche gehandelt, die doch, da sie keine natürliche Person ist, im strengen Sinne nicht handeln kann, sondern der Entscheidungs- oder Handlungsfähigkeit nur durch Akte der Zuschreibung zukommt, in denen das Handeln einzelner Personen vor dem Auge eines Beobachters nicht *ut singulis*, sondern *ut universis* als Handeln der Kirche gewertet wird. Wenn von der Kirche als *persona ficta* die Rede ist und Repräsentation als Fiktion bezeichnet wird, ist das nicht pejorativ zu verstehen, sondern im Sinne eines *terminus technicus*, der bereits in der mittelalterlichen Kanonistik, etwa bei Papst Innozenz IV., in Gebrauch war.

„Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß dem fraglichen ‚fingatur una persona‘ bei Innocenz IV. ‚nicht die metaphorische Bedeutung ‚sich einbilden‘, sondern der Grundwert ‚bilden‘, ‚formen‘ zukommt. Und das gilt nicht nur für Innocenz, sondern im Prinzip auch noch für die ihm folgenden Juristen. Persona re-

¹² Zum Problem der Entscheidungsfähigkeit von Organisationen vgl. U. Schimank, Die Entscheidungsgesellschaft. Komplexität und Rationalität der Moderne, Wiesbaden 2005, 22.

praesentata: das ist von dem angeblichen ‚Fiktionstheoretiker‘ Bartolus bis Paulus van Castro und Johannes von Imola († 1436) eine Gesamtheit, welche eine Person ‚repräsentiert‘, d. h. ab- oder nachbildet, sei es – im Falle der ruhenden Erbschaft – diejenige eines Toten, sei es eine im Wechsel ihrer Mitglieder fortlebende – wie bei weltlichen Körperschaften –, oder sei es – im Falle der Kirche – eine Person, ‚die nicht lebend genannt werden kann, weil sie nicht sterblich ist‘.¹³

Hofmanns Rede von Ab- oder Nachbildung darf nicht eidetisch so verstanden werden, als sei der Repräsentant eine den Repräsentierten in die sichtbare Gegenwart des Beobachters befördernde Spiegelung. Dies würde mit Blick auf das von Hofmann gewählte Beispiel, die Repräsentation eines Toten, keinen Sinn ergeben. Im Akt der Repräsentation formiert sich vielmehr kraft der Fiktion des Beobachters die zu repräsentierende Größe. Eine Deutung der Kirche als *persona ficta* schließt also eine Deutung der Kirche im Sinne des Codex Iuris Canonici, wo festgestellt wird, die „katholische Kirche und der Apostolische Stuhl haben aufgrund göttlicher Anordnung den Charakter einer moralischen Person“¹⁴, nicht aus, sondern beschreibt die sozialen Konstitutionsbedingungen dieser Aussage. Denn wenn der Codex behauptet, die Kirche sei *ordinatione divina* eine moralische Person, will er darauf hinaus, dass die katholische Kirche aus theologischer Sicht keine juristische Person darstellt, die in Folge einer Rechtsvorschrift oder kraft Verleihung entstanden wäre,¹⁵ sondern über genuine Kompetenzen verfügt, etwa was die Setzung kirchlichen Rechts angeht, die sie ihrer gläubigen Selbstdeutung nach aus ihrer Sendung durch Christus ableitet.

(2) Während Identitätsrepräsentation darin besteht, dass die zu repräsentierende Entität derart komplex ist, dass sie erst in ihren Repräsentanten Anschaulichkeit und Handlungsfähigkeit erlangt, spricht man von *repraesentatio vicaria*, wenn sich das dissoziative Moment zwischen dem Repräsentierten und seinem Repräsentanten

¹³ H. Hofmann, Repräsentation (s. Anm. 2), 137.

¹⁴ Can. 113 § 1, CIC/1983.

¹⁵ Diese beiden Arten – „aufgrund einer Rechtsvorschrift selbst oder aufgrund einer durch Dekret gegebenen besonderen Verleihung“ (can. 114 § 1, CIC/1983) – zur Errichtung einer juristischen Person benennt der Codex.

so gestaltet, dass der Repräsentierte auch ohne seinen Repräsentanten handlungsfähig wäre. Dogmatisch wird die Frage nach der *repraesentatio vicaria* im Kontext der Sakramententheologie virulent. Die Taufe, so das Zweite Vatikanische Konzil, „repräsentiert und bewirkt“ (LG 7) die *conformatio* sowie die *consociatio* des Täuflings mit Christus. Von den Bischöfen und Priestern wird gesagt, dass sie das eucharistische Opfer „in der Person Christi“ (LG 10) darbringen oder gar, dass die Priester „in der Person des Hauptes Christus handeln können“ (PO 2). Die Bischöfe seien „Stellvertreter und Gesandte Christi“ (LG 27), wobei dem Papst die Aufgabe zufalle, „Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche“ (LG 22) zu sein.

(3) Bei der zu repräsentierenden Entität muss es sich nicht um Personen, Gruppen oder Organisationen handeln. Auch Prinzipien oder Ideen, also abstrakte Gegenstände, können für einen Beobachter vergegenwärtigt werden, womit erneut die fließende Grenze zwischen Repräsentation und Symbolisierung berührt wäre. In seinem Werk über *Die Neue Wissenschaft der Politik* beschreibt Eric Voegelin, einer der Pioniere, zugleich ob seiner eklektizistischen Arbeitsweise aber ein Exot der Politikwissenschaft, ein Phänomen, das man *repraesentatio idealis* nennen könnte. Voegelin verdeutlicht dies in aus heutiger Sicht befremdlicher Weise (die englische Originalausgabe seines Werkes erschien 1951):

„In der Marxschen Dialektik zum Beispiel wird die Wahrheit der kosmischen Ordnung durch die Wahrheit einer historisch immanenten Ordnung ersetzt. Dennoch ist die kommunistische Bewegung der Repräsentant dieser auf andere Weise symbolisierten Wahrheit in demselben Sinn, in dem ein Mongolenkhan der Repräsentant der im Auftrag Gottes enthaltenen Wahrheit war, und das Bewußtsein dieser Repräsentation führt zu der gleichen politischen und juristischen Konstruktion wie in den anderen Fällen imperialer Repräsentation der Wahrheit. Ihre Ordnung ist im Einklang mit der Wahrheit der Geschichte“¹⁶.

¹⁶ E. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, hg. von P. J. Opitz in Zusammenarbeit mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München, München 2004, 73.

Es sei ferne, den Papst mit einem Mongolenkhan oder die katholische Kirche mit der Sowjetunion zu vergleichen. Das Phänomen, das Voegelin an diesen Beispielen beschreibt, findet sich jedoch in abgewandelter Form auch im katholischen Kontext. Eine Kirche, die ihre Einheit in der Einheit des dreifaltigen Gottes verankert (vgl. LG 4) und ihre Sozialgestalt mit dem „geheimnisvollen Leib Christi“ (LG 8), der mondialen Manifestation des Gottessohnes, verbunden sieht, ersetzt zwar nicht „die Wahrheit der kosmischen Ordnung durch die Wahrheit einer historisch immanenten Ordnung“, erhebt aber den Anspruch, dass die historisch immanente Ordnung der Kirche einen Teil der kosmischen Ordnung vergegenwärtigt. So paradox es klingen mag: Gerade solche schwer einzulösenden Geltungsansprüche könnten auf einem Repräsentationsverständnis beruhen, das sich jenseits kausaler Darstellungsbegriffe und auf Ähnlichkeiten beruhender Abbildtheorien bewegt.

3. Wer stellt wen im Gefüge der Kirche dar?

Repräsentationslogische Überlegungen werden auf dem Zweiten Vatikanum in den seltensten Fällen mit dem Wort *repraesentatio* oder seinen Derivaten gekennzeichnet. Die Repräsentationssemantik, die sich in der katholischen Dogmatik etabliert hat, umfasst vielmehr verschiedene Wendungen, unter anderem *agere nomine* oder *in persona ecclesiae*, Vorgänge, die *nomine Christi* vollzogen werden, die Idee des Vikariats Christi sowie Handlungen, die *in persona Christi* oder *in persona Christi capitis* vollzogen werden.

(1) Wenn die Kirchenkonstitution ausführt, dass der Priester die Eucharistie nicht nur „in der Person Christi“ feiere, sondern „das eucharistische Opfer [...] im Namen des ganzen Volkes Gott“ (LG 10) darbringe, benennt sie die „zwei repräsentativen Funktionen“¹⁷, die mit dem priesterlichen Dienst verbunden sind. Bei der Feier der Sakramente repräsentiert der Priester nicht nur Christus, sondern auch die Kirche. Sofern man die Kirche personifiziert, könnte man diese Tätigkeit als ein Handeln *in persona ecclesiae* bezeichnen.

¹⁷ P. E. Persson, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie* (KikKonf 10), Göttingen 1966, 89.

„Parmi les expressions traditionnelles de la langue théologique, les textes récents du Magistère – et nous pensons tout particulièrement aux textes du Concile Vatican II – emploient, lorsqu'ils précisent le statut du sacerdoce ministériel, l'expression ‚in persona Christi‘. Lorsqu'on se rapporte aux œuvres des grands théologiens scolastiques, on constate l'usage de l'expression parallèle ‚in persona Ecclesiae‘ également pour spécifier le statut du sacerdoce ministériel, mais aussi au sujet de la prière publique de l'Église – ce que les textes récents, eux, expriment par l'expression ‚nomine Ecclesiae‘.“¹⁸

Das Handeln des Priesters im Namen oder gar in der Person der Kirche wird liturgisch besonders bei der Epiklese deutlich.¹⁹ Das deprekative Moment dieses Geschehens legt nahe, dass auch nichtordinierte Christen *repraesentatio identitatis ecclesiae* betreiben können, also durch ihr Beten nicht nur sich selbst und ihre Anliegen, sondern auch die Kirche vor Gott darzustellen vermögen. Die Liturgiekonstitution formuliert mit Blick auf die Stundenliturgie: „Alle, die das vollbringen“, also auch Nichtkleriker, die die *liturgia horarum* beten, „erfüllen eine der Kirche obliegende Pflicht und haben zugleich Anteil an der höchsten Ehre der Braut Christi; denn indem sie Gott das Lob darbringen, stehen sie im Namen der Mutter Kirche vor dem Throne Gottes.“ (SC 85) Auch die Assistentztätigkeit bei der Eheschließung, die üblicherweise von Klerikern wahrgenommen wird, aber ebenso von dazu beauftragten Laien ausgeübt werden kann, erfolgt „im Namen der Kirche“ (LG 29). Laien können in Form von durch sie geleiteten, öffentlichen juristischen Personen nicht nur innerkirchlich, sondern auch vor der Gesellschaft, „im Namen der Kirche die ihnen im Hinblick auf das öffentliche Wohl übertragene eigene Aufgabe erfüllen“, wobei die Errichtung solcher öffentlicher juristischer Personen im Sinne des Codex Iuris Canonici „der zuständigen kirchlichen Autorität“²⁰ obliegt, das *agere in nomi-*

¹⁸ B. D. Marliangeas, Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi – In persona Ecclesiae. Préface d'Y. M. Congar (ThH 51), Paris 1978, 27.

¹⁹ Vgl. D. Ansorge, ‚Natürliche Ähnlichkeit? Überlegungen zur Typologie des kirchlichen Weiheamtes, in: StZ 238 (2020) 653–661, 657f.

²⁰ Can. 116 § 1, CIC/1983.

ne ecclesiae also nicht beliebig beansprucht werden kann, sondern amtlich restringiert bleibt.

(2) In welchem Verhältnis etwas, das *nomine Christi* geschieht, zur Idee des *agere in persona Christi* steht und vor allem die Frage, was genau den Unterschied zwischen beiden Begriffen ausmacht, ist in der Dogmatik wenig diskutiert worden. Bernard Dominique Marliangeas sieht beide Wendungen als „dans un sens pratiquement équivalent“²¹ stehend, Lorenzo Loppa gar als „essattamente equivalente“²². Lothar Lies bestreitet diese Äquivalenz und betrachtet *agere in nomine Christi* als Oberbegriff und das Handeln in der Person Christi als Spezialfall des Handelns im Namen Christi: „Auch das Handeln ‚in persona Christi‘ gilt als ein Handeln ‚im Namen Christi, wie LG zeigt.“²³ Im Unterschied zu diesen Deutungen, denen zufolge es sich entweder um Synonyme handle oder beide Begriffe sich wie *genus* und *species* zueinander verhalten, soll hier die These vertreten werden, dass die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* kein Handeln im Namen Christi kennt; die Wendung *nomine Christi* wird adverbial verwendet, wenn etwas festgestellt oder vorgeschrieben wird, das sich nach Überzeugung der Konzilsväter nicht der eigenen Setzung, sondern dem Stifterwillen Christi verdankt.

(a) Die Aussage, wer „unter den Gläubigen die heilige Weihe empfängt, wird im Namen Christi dazu bestellt, die Kirche durch das Wort und die Gnade Gottes zu weiden“ (LG 11), zielt darauf, dass die Ordinierten ihren Auftrag nicht per Delegation von den Getauften empfangen, sondern einen Dienst ausüben, der sakramental qualifiziert ist, und daher, sofern Christus als eigentlicher Spender jedes Sakramentes fungiert, auf Christus selbst gründet. Die Wendung *nomine Christi* bezieht sich also nicht auf das Subjekt des Ordinierten (nicht: Er handelt im Namen Christi), sondern auf die

²¹ B. D. Marliangeas, Clés pour une théologie (s. Anm. 18), 220.

²² L. Loppa, ‚In persona Christi‘ – ‚nomine Ecclesiae‘. Linee per una teologia del ministero nel Concilio Ecumenico Vaticano II e nel magisterio post-conciliare (1962–1985) (Corona Lateranensis 34), Rom 1985, 85.

²³ L. Lies, Einige Beobachtungen zu ‚Repraesentatio Christi‘, ‚in Persona Christi agere‘ und ‚Vicarius Christi‘ innerhalb katholischer Ämtertheologie in Patristik, Scholastik und im Zweiten Vatikanischen Konzil, in: S. Hell/A. Vonach (Hg.), Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen (Synagoge und Kirchen 2), Münster 2012, 163–186, 184.