Der Vorsitz bei der Eucharistie im Kontext der Bildtheologie : Fragen zur ekklesialen Christusrepräsentation durch das Priestertum

Autor(en): **Kallis, Anastasios**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **88 (1998)**

Heft 2

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404889

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Der Vorsitz bei der Eucharistie im Kontext der Bildtheologie. Fragen zur ekklesialen Christusrepräsentation durch das Priestertum

1. Die Fragestellung

Bei der Ablehnung der Frauenordination spielen zwei Argumente eine gewichtige Rolle: zum einen der Befund der Tradition und zum anderen die typologische Interpretation des sakramentalen priesterlichen Dienstes (Christusrepräsentation).

In Anbetracht des bildhaften Denkens der griechischen Philosophie, das die orthodoxe Theologie und das liturgische Leben der orthodoxen Kirche kennzeichnet, ist es nicht verwunderlich, dass die Christus-Typologie eine Schlüsselrolle bei der Beantwortung der Frage nach der Zulassung der Frau zur Ordination spielt.

Das Argument der «repraesentatio Christi» gilt als ein gemeinsamer Einwand des Vatikans und repräsentativer Stellungnahmen aus der orthodoxen Kirche, obschon die orthodoxe Theologie auf eine lange Entwicklung der hier zugrundeliegenden Bildtheologie zurückblickt, die der Westen nicht kennt. Insofern ist die Frage berechtigt, ob beide dasselbe meinen, wenn sie von Repräsentation sprechen, bzw. ob die orthodoxen Theologen ihrer Bildtheologie treu bleiben, wenn sie mit Rom gleich argumentieren.

Es dürfte doch nicht belanglos sein, dass z. B. die westliche Theologie sich bis heute einer Unterscheidung zwischen einem inneren und einem äusseren Bereich der göttlichen Trinität widersetzt, während die orthodoxe Theologie der Gottesschau davon ausgeht, dass Gott, der in seiner Wesenheit jenseits jeglicher Erkenntnis bleibt, sich in seinen ungeschaffenen Energien offenbart. Die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes ist aber für das orthodoxe Verständnis der Abbildlichkeit des «deus absconditus» (vgl. Jes 45,15) unerlässlich, der durch seine Energien den Übergang «aus der Finsternis in sein wunderbares Licht» (1Petr 2,9) ermöglicht, der den Aufstieg zur gnadenhaften Teilhabe an der wesenhaft unerreichbar bleibenden Natur Gottes einleitet, der «die Sonne an den Himmel gesetzt hat; er selbst aber wollte im Dunkel wohnen» (1Kön 8,12).[1]

[1] Vgl. *Anastasios Kallis,* Orthodoxie. Was ist das?, OrthPer *1,* Mainz (Grünewald) 1979/[5]1991, 48–50.

Deswegen soll zunächst als Einstieg in die Thematik die Bildvorstellung der griechischen Patristik skizziert werden, aus der die Argumente gegen die Frauenordination geholt werden, bevor der Bildcharakter des sakramentalen Priestertums und sein christologischer Bezug erörtert werden, die zu den bildtheologischen Schlussfolgerungen führen, die indirekt bzw. prinzipiell auch im Hinblick auf das Argument der Tradition angewandt werden könnten.

2. Zur Ontologie des Abbildes als Repräsentation des Urbildes

Für die Verteidiger der Bilderverehrung, die sich mit dem Vorwurf des Götzendienstes auseinandersetzen mussten, sind die Bilder an sich, ohne den Bezug zum Original, ikonologisch wertlos. Eine kunsthistorisch wertvolle Ikone, losgelöst von ihrer transzendierenden Funktion, ist ein Stück bemaltes Holz, denn ihre Ontologie liegt in ihrer Relation zum Original, d.h. schliesslich zu Gott als dem Urheber der sichtbaren und unsichtbaren Welt.

Die Bildnerfunktion des Schöpfers veranschaulicht *Gregor von Nyssa*, indem er ihn mit einem Maler vergleicht: «Gleichwie nun die Maler die menschlichen Gestalten mittels verschiedener Farben auf die Tafel übertragen, indem sie die gehörigen und entsprechenden Tinten auf die Nachahmung pinseln, damit die urbildliche Schönheit auf das Ähnliche genau übertragen wird, so hat auch unser Bildner mit Tinten mit dem Umwurf der Tugenden nach der eigenen Schönheit das Bild umblümt»[2]. Es kommt nicht auf die Form an, sondern auf den inneren, geistigen Gehalt, zu dessen Repräsentation man sich einer bestimmten, auf das Original hinweisenden Form bedient. Deswegen lehnt auch die orthodoxe Ikonographie den Naturalismus und die dreidimensionale Darstellung ab, denn sie lenken vom Eigentlichen ab.

Durch ihre Aufgabe, rational unfassbare, transzendentale Realitäten zu vermitteln, hat die Ikone eine eigene Ästhetik, insofern sie weder eine idealistische noch eine dingliche Realität eines irdischen Naturalismus darstellt, sondern eine geistige Wirklichkeit, die ihre Fremdheit und ihre eigentliche, innere Schönheit ausmacht, die Schönheit der Wahrheit, die Gott selbst ist, der jenseits der rein optisch-ästhetischen Ebene liegt.[3]

[2] hom. opif. 5 (PG 44, 137A).

[3] Vgl. *Anastasios Kallis*, Teilhabe am unsichtbaren Transzendenten, Hermenia 6 (1990) 66–70, hier 67f.

Deswegen ist die Selbstverständlichkeit, mit der westliche Maler dieselben Frauen als Modell für die Darstellung Aphrodites und der Gottesmutter gewählt haben, für einen orthodoxen Hagiographen undenkbar.

Mir scheint, dass Osten und Westen von unterschiedlichen Bildfunktionen ausgehen. *Johannes von Damaskos* definiert das Bild als «eine Ähnlichkeit, die das Urbild ausdrückt, zu dem es einen gewissen Unterschied hat».[4] Diese Definition weist auf drei charakteristische Merkmale des Bildes hin:

a) die Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen Bild und Urbild,
b) die Ursprungsbeziehung,
c) der offenbarende und hindeutende Charakter.

Zwischen Bild und Urbild besteht eine Zusammengehörigkeit, eine Gemeinschaft, die in der Projizierung des Unsichtbaren in das wahrnehmbare Bild liegt. Es handelt sich um eine formale, ideelle, relative Identität. Beide Merkmale *(Ähnlichkeit und Verschiedenheit)* sind gleichermassen konstitutive Elemente des Bildes, denn genauso, wie ohne Ähnlichkeit etwas nicht Bild eines Urbildes sein kann, hebt sich das Verhältnis Bild–Urbild auf, wenn zwischen beiden kein Unterschied besteht, d. h. beide korrelative Begriffe sind.

Diese Verbindung von Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen Bild und Urbild, die über *Ps.-Dionysios Areopagites*[5] auf *Platon* zurückgeht[6], hatte ihre Ausprägung vor allem bei der Verteidigung der Ikonenverehrung erfahren, bei der man durch die Polemik der Ikonoklasten gezwungen war, beide Merkmale zu unterstreichen, um die Orthodoxie der Ikonenverehrung zu begründen und dem Vorwurf des Götzendienstes zu begegnen.

Der Unterschied zwischen Bild und Urbild erfährt eine weitere Erhellung bei der Bestimmung der *Ursprungsbeziehung.* Das Bild ist seinem Wesen nach eine Abprägung, eine Darstellung und treue Wiedergabe des Urbildes. Es versteht sich von selbst, dass der Betrachter eines Bildes eine Nachahmung des im Bilde Dargestellten, nicht den Gegenstand selbst oder etwas völlig anderes, anschaut. Daher liegt hier das Hauptgewicht auf demjenigen, das aus der Abprägung des Abgebildeten entspringt, und zwar in einer innigen Beziehung und nicht in einer Art in-

[4] imag. 1,9,3–5 ed. *B. Kotter,* Berlin 1975, 83 (PG 94, 1240C).
[5] Vgl. d. n. 9,6 (PG 3, 913C); e. h. 4,1 (PG 3, 473C).
[6] Vgl. Politeia *VI* 509 d; Politikos 285 a; Parmenides 132 d; Sophistes 259 a–d.

haltloser Nachahmung des Urbildes. Das Bild gilt gewissermassen als ein zweites sichtbares Exemplar des Originals.[7]

Ein geläufiges Beispiel war bei den Kirchenvätern die Parallele zum Kaiserbild, das die Idee und die Gestalt des Kaisers darstellt. Die Ähnlichkeit des Bildes zum Original ist so treu, dass der Bildbetrachter im Bild den Kaiser sieht, und wer wiederum den Kaiser selbst sieht, erkennt, dass er auf dem Bild ist. Bild und Kaiser können aufgrund dieser Ähnlichkeitsbeziehung als Eins gelten, denn der eine ist im anderen enthalten, so dass man das, was man bei dem einen sieht, auch bei dem anderen erblickt. Daraus lässt sich folgern, dass, wer das Bild verehrt, in ihm auch den Kaiser selbst verehrt, denn seine Gestalt und seine Idee sind das Bild.[8]

Das Bild stellt für das körperliche Auge nur das aus dem Urbild dar, was dem Gesichtssinn unterliegt. Der Mensch jedoch dringt mit den geistigen Augen durch das stoffliche Bild hindurch und entdeckt das Urbild mit all seinen Eigenschaften. Das Urbild steht gewissermassen unmittelbar hinter dem Bild oder im Bild selbst, nur dass es nicht dem Gesichtssinn unterliegt, sondern allein mit den Augen des Geistes geschaut wird. Das bedeutet, dass das Abgebildete zwar nicht substantiell im Bild anwesend ist, doch auf eine geistige Weise zweifellos ganz zugegen.

Daraus resultiert schliesslich die Zweckbestimmung des Bildes, das dritte Wesensmerkmal, sein *offenbarender und hindeutender Charakter.* Der Sichtbarkeit des Bildes steht die Unsichtbarkeit des Abgebildeten gegenüber. Das Bild zeigt und stellt etwas Verborgenes dar. Das Verborgensein des Urbildes liegt nicht unbedingt in einer absoluten Unsichtbarkeit des Abgebildeten wie bei der göttlichen Dreieinigkeit, sondern auch in einer bedingten, augenblicklichen Unmöglichkeit, das Urbild selbst anzuschauen. Das Bild nimmt die Stelle des Urbildes ein und vergegenwärtigt etwas, das unsichtbar und verborgen ist.

Darin liegt die Zweckbestimmung des Bildes, nämlich auf das Abgebildete hinzuweisen. Das bedeutet mehr als die blosse Offenbarung, d. h.

[7] *Pseudo-Dionysios Areopagita,* ep. 9,2 (PG 3, 1108C).

[8] Diese Argumentation der Verteidiger der Ikonenverehrung geht auf *Athanasius den Grossen* zurück (Ar. 3,5 [PG 26, 332AB]), der von Joh 10,30; 14,9.11 ausging und das Christusbild meinte. Erst *Basilius der Grosse* (hom. 24,4 [PG 31, 608AB]) hat den Kaiser im Blick. Zum Problem des Verhältnisses zwischen der Gottebenbildlichkeit eines jeden Menschen und der des Kaisers, der als Autokrator das Ebenbild des Pantokrators darstellt, vgl. *Ernst H. Kantorowicz,* Deus per Naturam, Deus per Gratiam, HThR *45* (1952) 253–277; *E. F. Cranz,* Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea, ebd. 47–66.

die äussere Demonstration des abgebildeten Objektes, zu dessen Erkenntnis das Bild auffordert. Das Bild mahnt seinen Betrachter, nicht bei der Betrachtung stehenzubleiben, sondern mit den Augen des Geistes das dargestellte, verborgene Urbild selbst zu betrachten.[9]

Während im Sinne der lateinischen Bildauffassung nur die Ähnlichkeit des Bildes mit dem abgebildeten Original und die Ursprungsbeziehung das Wesen des Bildes ausmachen[10], erblicken die griechischen Kirchenväter in dem vermittelnden und offenbarenden Charakter des Bildes dessen Hauptmerkmal, demzufolge das Bild Erinnerungszeichen, Spiegel und Rätsel oder auch Triumph der Heiligen und Offenbarung ihrer Heldentaten genannt wird.[11] Wenn das Bild deswegen angewandt wird, um etwas Verborgenes zu offenbaren, so hat es keine andere Bedeutung als die des Vermittlers. Nicht das Bild selbst verdient die Aufmerksamkeit und Hinwendung des Menschen, sondern das im Bild Dargestellte und Offenbarte.

Von entscheidender Bedeutung für die Absetzung vom Götzendienst und für die Entwicklung des Bildbegriffes war der Hinweis des Origenes auf die Gnade als den Faktor, der die Ähnlichkeit zwischen Original und Bild im Hinblick auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen bewirkt: «Wenn es vom Bild heisst, es sei seiner Vorlage gleich, so bezieht sich dies auf die Gnade, die im Bild sichtbar wird, während die Substanzen von Bild und Vorlage ganz verschieden bleiben».[12]

Diesen Gedanken greift *Johannes von Damaskos* in einem bedeutungsvollen, nicht zu identifizierenden Zitat aus Johannes Chrysostomos auf und erhebt die gnadenhafte Identität der Bilder auf die höchste Stufe der menschlichmöglichen Repräsentation des Originals: Melchisedech, dessen Darstellung im Hebräerbrief (7, 1–3. 15–17) als Bild Christi die Vorlage des Damaskeners offensichtlich zu interpretieren versuchte, erfüllt im Vergleich zu einem künstlerischen Bild nur schwach die Bildfunktion; er ist gewissermassen nur der «Schatten» des Bildes, die Skizze des Malers, die als Untermalung dem vollendeten Bild vorausgeht. «Deswegen wird auch das Gesetz Schatten genannt, die Gnade dagegen Wahrheit und das Zukünftige Realität. Wie also das Gesetz und Melchisedech der vorausgehende Schattenriss des farbigen Bildes sind, so sind

[9] Vgl. *Pseudo-Dionysius Areopagita,* e.h. 1,2 (PG 3, 373AB).

[10] Vgl. *Michael Schmaus,* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, MBTh *11,* Münster (Aschendorff) 1927, 361.

[11] Vgl. *Johannes von Damaskus,* imag. 1,17,5; 2,5,12; 3,23,1–4 ed. *B. Kotter,* 93.72.129 (PG 94, 1248CD; 1288B; 1341CD.)

[12] hom. 6,5 in Ex. ed. *W. A. Baehrens,* GCS Origenes *VI,* 197,3–6 (PG 12, 335).

Gnade und Wahrheit das farbige Bild, Realitäten die eschatologische Welt. So ist also die alte Heilsordnung Abbild eines Abbildes und die neue Abbild der Realitäten».[13] Bei dieser Argumentation stützten sich die Kirchenväter auf den 82. Kanon des Konzils «im Trullo», des Quinisextum (692), in dem die Konzilsväter Typologie und Gnade, Symbolismus und Wahrheit, zu der die Bilder am nächsten stehen, einander gegenüberstellen und die Bilddarstellung Christi in seiner Menschengestalt anstatt in der Gestalt des Gotteslammes, auf die Johannes der Täufer hingewiesen hatte (Joh 1,29.36), anordneten.[14]

3. Der Bildcharakter des sakramentalen priesterlichen Dienstes

Die ikonographische Darstellung der Apostelkommunion mit Christus als himmlischem Liturgen in den Gewändern irdischer Priester, die über dem Altar in der Apsis vieler orthodoxer Kirchen angebracht ist, weist eindrucksvoll auf den Sinngehalt des eucharistischen Geschehens hin, das eine Widerspiegelung himmlischer Realitäten darstellt. Im Kontext dieses symbolischen Realismus erfährt die eucharistische Versammlung die Vergegenwärtigung eines göttlichen Geschehens, das daher in der orthodoxen Terminologie «Göttliche Liturgie» genannt wird.

Das auf Golgatha in der Zeit des Tiberius «ein für allemal» dargebrachte Opfer Christi (Hebr 7,27) hat als historisches Ereignis eine räumlich-zeitliche Dimension, in deren Transzendenz der Sinn des «irdischen» Geschehens liegt, das die Grenzen von Raum und Zeit sprengt. Die ewige Priesterschaft Christi (Hebr 9,11), die in der zeitlich-örtlich bestimmten Hingabe seines Blutes ihren ergreifenden Ausdruck fand, bezieht sich nicht auf Golgatha, sondern auf das himmlische Heiligtum, unter dem Golgatha steht: «Christus aber ist gekommen als Hoherpriester der künftigen Güter, und durch das erhabenere und das vollkommenere Zelt ... ist er ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt» (Hebr 9,11 f.).

Der irdische Altar ist das Abbild des himmlischen, d. h. die symbolische «Ortsbestimmung» des erhöhten Herrn, der zur Rechten des Vaters sitzt und für uns eintritt (Hebr 8,1f.; vgl. Röm 8,34). Das himmlische Prie-

[13] imag. 1, test. patr. (PG 94, 1269D–1272A) = imag. 3, test. patr. (PG 94, 1361D–1364A).

[14] Mansi *11*, 977E–980A; vgl. auch ebd. *12*, 1123Ef.; *13*, 40Ef.

stertum Christi ist das Herz des eucharistischen Mysteriums, das die Kirche mit Bezug auf das historische, blutige Opfer Christi auf Golgatha feiert, indem sie das himmlische Opfer, das der Hohepriester Christus feiert, abbildlich darbringt.

Die Wesensidentität der irdischen Liturgie liegt in ihrer Relation zur himmlischen, deren Abbild sie ist, indem sie das Mysterium des Opfers Christi real-symbolisch vergegenwärtigt im Bewusstsein, dass Christus selbst der Handelnde ist. Ergreifend ist das Gebet, das der Priester in der Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos vor dem «Grossen Einzug» spricht: «Keiner der durch fleischliche Begierden und Lüste Gefesselten ist würdig, vor dich hinzutreten oder sich dir zu nahen oder dir zu dienen, König der Herrlichkeit; denn dir zu dienen ist etwas Grosses und Furchtbares, selbst für die himmlischen Mächte.» Mit Bezug auf die «unaussprechliche und unermessliche Menschenliebe» Gottes und der Bezeugung seiner Unwürdigkeit tritt der Priester an den Altar, kommt «mit gebeugtem Nacken» zu Christus hin, der «der Darbringende und der Dargebrachte, der Empfangende und der Austeilende» ist.

Aufgrund dieses Abbildlichkeitscharakters der Eucharistie kann der Priester weder Nachfolger noch «Vicarius», d. h. Stellvertreter Christi im juridisch-dinglichen Sinn sein, sondern in seiner priesterlichen Funktion nur eine äusserliche Gestalt, ein Abbild, des in der Kirche gegenwärtigen Herrn.[15] Die eucharistische Versammlung vollzieht das Opfer im Bewusstsein, dass der eigentlich Handelnde Christus selbst ist. Mit Bezug auf das Abendmahl Christi (Mt 26,26–29) meint *Johannes Chrysostomos:* «Die vorliegenden [Gaben] sind nicht das Werk menschlicher Kraft. Er, der sie damals bei jenem Mahl vollbrachte, verrichtet sie auch jetzt. Wir nehmen nur die Stelle von Dienern ein. Der sie aber heiligt und verwandelt, das ist er.»[16]

Dieses typologische Verständnis des priesterlichen Dienstes, dem ein juridisch ausgeprägtes Amtsverständnis zuwiderläuft, hat in der Kirche eine alte Tradition. Schon *Ignatios von Antiochien* († um 115) nennt den Bischof τύπον τοῦ πατρός (Abbild des Vaters)[17] oder εἰς τόπον θεοῦ (an Stelle Gottes)[18]. Der Bischof repräsentiert real-symbolisch Christus und weist durch seine Abbildfunktion auf ihn hin. Deswegen gilt die ge-

[15] Vgl. *Johannes Chrysostomus,* prod. Jud. 1,6 (PG 49, 380).
[16] *Johannes Chrysostomus,* hom. 82,5 in Mt. (PG 58, 744).
[17] Trall. 3,1.
[18] Magn. 6,1.

forderte Ehrfurcht «nicht ihm, sondern dem Vater Jesu Christi, dem Bischof aller».[19]

Diese pneumatologische Sinndeutung des Dienstes in der Kirche war nicht die Erkenntnis einer rational ausgefeilten Theologie, sondern die allegorische Beschreibung der Erfahrung der Gegenwart des Heils in der Kirche als Gemeinschaft im Heiligen Geist. Spätere Zeugen dieser liturgischen Erfahrung sind die Didaskalia der Apostel[20], die Apostolischen Konstitutionen[21] und vor allem der grosse liturgische Vater der Ostkirche, *Johannes Chrysostomos,* der immer wieder auf die Unwürdigkeit des Priesters hinweist, der eine Bildfunktion einnimmt: «Meint nicht», ruft er seiner Gemeinde mit Bezug auf «den Dienst der Versöhnung» (2 Kor 5,18) zu, «dass wir die Vollbringer der Sache sind; wir sind Diener. Derjenige, der alles vollbringt, ist Gott, der durch den Einziggeborenen die Welt [mit sich] versöhnt hat.»[22] Der eigentliche Mystagoge ist nicht ein Mensch, sondern in der Person des Priesters abgebildet Gott selbst.[23] Deswegen hat das Verhältnis Gemeinde–Bischof eine transzendierende Dimension, denn es ist nicht der irdische Bischof gemeint, den man angreift, sondern «der Bischof aller und Hoherpriester des Vaters, Jesus Christus, unser Herr».[24]

Das starke liturgische Bewusstsein der existentiellen Relation zwischen himmlischer und irdischer Realität gilt nicht nur für den Priester, sondern für alle Gläubigen, wenn sie in der eucharistischen Liturgie «die Cherubim geheimnisvoll abbilden» (Cherubim-Hymnus). Dieses liturgische Erlebnis ist das existentielle Fundament der Verteidiger der Ikonenverehrung, die den klassischen Satz *Basileios' des Grossen* als Argument gegen die Einwände der Ikonomachen vorbrachten: «Die der Ikone erwiesene Ehre geht auf das Original über.»[25]

Wir haben zunächst allerdings mit einer pneumatologischen Typologie zu tun, die vom liturgischen Denken der Urkirche geprägt ist, das die Ikonenverehrung noch als einen Brauch der Heiden ansieht, geschweige denn sich herausgefordert sieht, eine Ikonentheologie zu entwerfen.

[19] Magn. 3,1.

[20] Syrische Didaskalie 9 (*H. Achelis/J. Flemming,* Leipzig 1904, 44–52).

[21] Apostolische Konstitutionen 2,26,4 (SC 320, 236–240; PG 1, 665B–668A).

[22] *Johannes Chrysostomus,* hom. 11,2 in 2 Cor. (PG 61, 477).

[23] *Johannes Chrysostomus,* hom. 8,1 in 1 Cor. (PG 61, 69).

[24] Apostolische Konstitutionen 8,46,12 (SC 326, 270; PG 1, 1153B).

[25] Spir. 18,45 (SC 17bis, 406; PG 32, 149C); vgl. *Johannes von Damaskus,* expos. 89,7f. [IV 16] ed. *B. Kotter,* Berlin 1973, 206 (PG 94, 1169A) u.ö; Definition des 2. Konzils von Nizäa (COD 136; DH Nr. 601).

Die Begriffe εἰκών (Bild), ὁμοίωμα (Abbildung), τύπος (Abbild), ἀντίτυπος (Nachbild), τόπος (Stelle) haben noch nicht die durch die Auseinandersetzung um die Ikonenverehrung geprägte Sinndeutung, bei der ein gewisser Symbolismus mitschwingt, bei dem der Gedanke des symbolischen Realismus, der mystischen Gegenwart des Symbolisierten, verdrängt wird. So lässt sich erklären, dass Kirchenväter wie *Kyrillos von Alexandrien, Theodoros von Mopsuestia* oder *Johannes von Damaskos* diese Begriffe im Hinblick auf die Eucharistie ablehnen.[26]

Die alte Typologie versteht den Vorsteher der eucharistischen Gemeinschaft nicht im Sinne eines blossen Symbolismus, sondern eines symbolischen Realismus. Hier lebt fort die antike griechische Vorstellung von der engen Verknüpfung zwischen geistigem Gehalt und konkreter, sichtbarer Gestalt, zwischen Idee und sinnlich wahrnehmbarer Realität.

In diesem Denken des symbolischen Realismus, das keinen Gegensatz zwischen Bild und abgebildeter Wirklichkeit erblickt, sondern im Bild eine besondere Ebene der Realpräsenz des Unsichtbaren im sinnlich Wahrnehmbaren erkennt, unterscheidet sich der griechische Osten vom lateinischen Westen, der in seinem pragmatisch-praktischen Denken von einem dinglichen Realismus ausgeht. Selbst in der platonischen Tradition der lateinischen Kirchenväter konnte das Urbild-Abbild-Denken der Griechen auf die Dauer keinen fruchtbaren Boden finden, so dass schliesslich Symbolismus und Realismus in ein Spannungs- bzw. Gegensatzverhältnis gestellt werden. Das gilt vor allem für das germanische Denken, das den Übergang von der gemeinsamen christlichen Antike zum Mittelalter einleitet, was den Verlust der griechisch-römischen Kulturtradition als Ausgangspunkt der theologischen Spekulation bedeutet. Aufschlussreich hierfür ist der germanische dingliche Realismus, der in der Wergeld-Praxis der Rechtsprechung der Germanen seinen bezeichnenden Ausdruck fand und später in der sogenannten Tarifbusse der Westkirche eine Ablassvariante erfuhr, die nach dem Prinzip der Stellvertretung geistige Werte vermaterialisierte.[27]

Dagegen geht der Osten in seinem symbolischen Realismus vom Neuen Testament aus, nach dem Christus selbst der Priester (Hebr 5,6;

[26] *Cyrill von Alexandrien,* fr. Mt. 26,27 (PG 72, 452C); *Theodor von Mopsuestia,* fr. Mt. 26 (PG 66, 713B); *Johannes von Damaskus,* expos 86,114–120 [IV 13] ed. *B. Kotter,* 195 (PG 94, 1148AB).

[27] Vgl. *Anastasios Kallis,* Der philosophisch-kulturelle Kontext der Ikonenverehrung und -theologie, in: L'icône dans la théologie et l'art, ETC *9,* Chambésy/Genf 1990, 181–190, hier 188f.

8,4; 10,21), Hohepriester (Hebr 2,17; 4,14.15; 5,5 u. ö.), Episkopos (1Petr 2,25) und Diakon (Röm 15,8) ist, und er entwirft eine Typologie, die nicht im Sinne der stellvertretenden Repräsentation des Vikars, von jemandem, der abwesend ist, zu verstehen ist, sondern eine Kategorie der Soteriologie ist. Die Funktion des Priesters an Stelle Christi oder des Vaters bzw. Gottes kann weder «Nachfolge» noch «Stellvertretung» heissen, sondern nur «ikonische Identität» zwischen dem handelnden Abbild und dem eigentlich wirkenden Original.[28] Deswegen kann der Priester nicht auch die Gemeinde «repräsentieren», denn sie ist sinnlich-wahrnehmbar gegenwärtig, wenn sie die Eucharistie feiert.

Diesen grundsätzlichen ost-westlichen Unterschied veranschaulicht der sogenannte Epiklese-Streit zwischen der Ost- und der Westkirche im Mittelalter, die jeweils in der Epiklese bzw. in den Einsetzungsworten die sakramentale Vollzugsformel erblicken, die die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi bewirkt. Es liegt in der Logik der Stellvertretung, dass bei der Eucharistiefeier die Wandlung der Elemente durch die Abendmahlsworte Christi erfolgt, die der Priester an dessen Stelle (in persona Christi) spricht, während der anaphorische Bezug der Einsetzungsworte die Epiklese bedingt, d. h. die Bitte, die der Priester als «Vorsteher» der eucharistischen Versammlung in der Wir-Formel an den Vater richtet, nämlich den Heiligen Geist herabzusenden, der Gemeinde und Gaben verwandelt: «Sende deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben herab ...»

Dass dieser Ursächlichkeitspositivismus dem Charakter der Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens widerspricht, muss hier nicht eigens begründet werden. Worum es geht, ist eine auffällige Parallele in der typologischen Argumentation Roms und des interorthodoxen Rhodos-Symposiums zum Thema: «Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen».[29] Die Verlagerung der Sinndeutung des Christusereignisses von der Mensch- auf die Mannwerdung bei der typologischen Begründung des männlichen Charakters des sakramentalen Priestertums mag einem dinglich-stellvertretenden Denken entsprechen, nicht jedoch dem orthodoxen symbolischen Realismus, der in der Inkarnation des Logos nicht den als Mann auf Erden wandernden Gott erblickt, sondern die Theophanie in einer Menschengestalt.

[28] Vgl. *Johannes Chrysostomus,* hom. 11,3 in 2 Cor. (PG 61, 477f.).

[29] *Gennadios Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women. Interorthodox Symposium, Rhodos, Greece, 30 October–7 November 1988, Katerini GR (Tertios) 1992.

4. Der christologische Bezug

Die Christus-Typologie, die bei den Kirchenvätern in einem bestimmten biblisch-liturgischen soziokulturellen Kontext steht, liefert im Horizont der orthodoxen Bildtheologie keine zwingende Antwort auf die Frage der Zulassung der Frau zum priesterlichen Dienst; erst durch die Verlagerung des Schwerpunkts des Inkarnationsmysteriums vom Eigentlichen zum Akzidentiellen wird die Christologie als Argument gegen die Frauenordination umfunktioniert, demzufolge typologische Hinweise auf den eigentlich handelnden Christus, die ausschliesslich die Unwürdigkeit und Bildhaftigkeit des dienenden Priesters im Blick haben, zur Begründung der Exklusivität des männlichen Geschlechts angeführt werden.

Diese christologische Beweisführung lässt ausser acht, dass die Funktion des priesterlichen «Mittlers» allein Christus zukommt, der Mensch geworden ist (Hebr 8,6; 9,15; 1Tim 2,5). In diesem Sinn kann es keinen anderen «Mittler» zwischen Gott und den Menschen geben, ebensowenig die Abbildlichkeit von einem bestimmten Geschlecht abhängig gemacht werden. Denn wenn die Kirche nach der paulinischen Leib-Typologie mit Christus als Haupt seinen Leib darstellt, verkörpert sie doch als eucharistische Gemeinschaft abbildlich sein Priestertum, so oft sie ihren liturgischen Dienst im Angesicht Gottes für die Welt vollbringt (1Petr 2,5.9). Die mit der Weihe verbundenen besonderen Dienste in der Kirche haben ihre Verankerung in dieser priesterlichen Gemeinschaft von Männern und Frauen, «denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus [als Gewand] angelegt» (Gal 3,27).

Die soteriologische Bedeutung des Christusmysteriums lässt keine geschlechtliche, nicht einmal eine ausschliesslich anthropologische Begrenzung der Christus-Typologie zu, denn die Heilsökonomie hat eine kosmische Dimension. Als «das Ebenbild des unsichtbaren Gottes» ist Christus «der Erstgeborene der ganzen Schöpfung» (Kol 1,15). Nicht nur der Mensch, sondern «auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes» (Röm 8,21).

Die Kirchenväter, die als Zeugen der Männlichkeit des sakramentalen Priestertums angeführt werden, denken in den Kategorien einer kosmischen Liturgie, deren «Vorsteher» der mit Verstand und freiem Willen ausgestattete Mensch ist. In Widerspiegelung himmlischer Realitäten bringt die Gesamtschöpfung mit dem Menschen – dem «Mikrokosmos» – als Priester ihre Doxologie dem Schöpfer dar, der alles aus dem Nichtsein

ins Sein gerufen hat. Als Bebauer und Hüter des Gartens Gottes (Gen 2,15) vollzieht der Mensch mit seiner Erforschung und Nutzung der ihm anvertrauten Schöpfung einen Gottesdienst, in dessen «Anaphora» er sagen kann: «Das Deine vom Deinigen bringen wir Dir dar überall und für alles» (Anaphora der Basileios- und Chrysostomos-Liturgie).

Bei seiner Menschwerdung nimmt Christus die ganze menschliche Natur in ihrer Gezweitheit an und überwindet als neuer Adam die Widrigkeit der Dualität der Geschlechter, die vor Gott gleich sind und zum Heil gerufen werden. Die Frau findet ihre Rettung nicht durch den Mann, sondern wie der Mann durch Christus selbst, in dem alles geheilt wird, was er angenommen hat, «denn was nicht angenommen worden ist, bleibt ungeheilt, was aber sich mit Gott einigt, dies wird auch gerettet».[30] Darum bekennen wir Christus nicht als Mann, sondern als Menschen, der für uns Menschen und zu unserem Heil vom Himmel herabgestiegen und Fleisch geworden ist (Nizänum-Konstantinopolitanum).

Wenn die orthodoxe Kirche in ihrer eucharistischen Liturgie des «heilbringenden Gebotes und alles dessen, was für uns geschehen ist», gedenkt: «des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters, der zweiten, neuen Ankunft in Herrlichkeit», vergegenwärtigt sie doch nicht das Werk der männlichen Gestalt Christi, sondern des menschgewordenen Logos, der für Männer und Frauen Vorbild ist: «Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest wie Gott zu sein, sondern er entäusserte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen» (Phil 2,5–7). Daher kann auch der priesterliche Dienst in der Kirche nicht die Aufgabe von Männern allein sein, sondern grundsätzlich von allen Menschen, die als konkrete Personen Frauen und Männer sind.

In der Sicht der Kirchenväter hat das Geschlecht Christi keine soteriologische Bedeutung, es gehört eigentlich in den Bereich der Relativität des menschlichen So-Seins und Begriffsinstrumentariums, der irdisch behafteten Vorstellungskraft, die sich anthropomorpher Bilder bedient, um das Unfassbare zu umschreiben. Es kommt auf den hinweisenden Sinngehalt der Eigentümlichkeiten an und nicht auf eine Verobjektivierung ihrer Eigenständigkeit. Getreu diesem Prinzip der Bildsprache antwortet *Johannes Damaskenos* auf die Frage, warum eigentlich der Sohn und nicht der Vater oder der Heilige Geist Mensch geworden ist:

[30] *Gregor von Nazianz*, ep. 101,32 (SC 208, 50; PG 37, 181C–184A).

«Darum wird der Sohn Gottes Sohn eines Menschen, damit die Eigentümlichkeit unbewegt bleibt. Denn da er Sohn Gottes war, wurde er Sohn eines Menschen, nahm aus der heiligen Jungfrau Fleisch an und legte seine Sohnes-Eigentümlichkeit nicht ab.»[31]

Das Sohnsein bzw. das Geschlecht weist nicht auf das Wesen Gottes hin, sondern auf die innertrinitarische Beziehung der göttlichen Personen. Diese interpersonale Relation bildet bei den Griechen den Ausgangspunkt auf ihrem induktiven Weg zur Erkenntnis der Natur der göttlichen Personen, während die Lateiner in ihrer deduktiven Vorgehensweise von der Natur ausgehen, um zu den Personen zu gelangen, deren Existenzweise als die konkrete Form der Natur ein anderes Gewicht besitzt, als es bei den Griechen der Fall ist, bei denen schliesslich die Bilder variieren können, wenn sie die Natur, auf die sie hinweisen, nicht entstellen.

Daher hatte der Osten offensichtlich keine typologischen Probleme, auf dem oströmischen Kaiserthron auch Frauen zu sehen, die wie die Männer Gott abbildeten. *Eusebios von Kaisareia* z. B. bezeichnet den irdischen König als Abbild der Archetyp-Idee des himmlischen.[32] Nach hellenistisch-römischer Tradition galt der Kaiser in Byzanz allgemein als «Gott auf Erden» und «Vertreter des Pantokrators».[33]

Der Gedanke der göttlichen Ebenbildlichkeit in der Gestalt des Kaisers war daher im byzantinischen Zeremoniell eine alltägliche Selbstverständlichkeit. In vielen kirchlichen Zeremonien trat der Kaiser an Stelle Christi auf. Sein Peripatos vom Palast zu der Hagia Sophia, dessen Weg mit Lorbeer und Ölzweigen geschmückt war, sollte an den Einzug Christi in Jerusalem erinnern. In diesem Sinne forderte das Prozessionslied das umstehende Volk auf, den «Herrn der Himmel», d. h. den Kaiser an Stelle Christi, zu bewundern.[34] Als Ausdruck der Idee der Repräsentation Christi wurden in der Palmsonntagsliturgie nach der Lesung des Psalmverses «Erheb dich, Gott, und richte die Erde» (Ps 81 [82], 8) Lor-

[31] *Johannes von Damaskus,* expos. 77,5–8 [IV 4] ed. *B. Kotter,* 174 (PG 94, 1108A).

[32] l.C. 3,3; 5,4 ed *I. Heikel,* GCS Eusebius *I,* 201,1–7; 204,17–19 (PG 20, 1529A; 1336C); v.C. 3,42 ed. *F. Winkelmann,* GCS Eusebius *I/1,* 101,13f. (PG 20, 1101B). Weitere Belege bei *Hans Eger,* Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea, ZNW 38 (1939) 97–115, hier 112–114.

[33] Vgl. *Anton Michel,* Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204), Darmstadt (Gentner) 1959, 129f.

[34] Vgl. *Otto Treitinger,* Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell [1938]. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken, Darmstadt (WBG) 1956, 125.

beerzweige vor dem Kaiser ausgebreitet.[35] Bei der Verschmelzung des kirchlichen mit dem kaiserlichen Zeremoniell nahm der Kaiser nach alter Tradition typologisch die Stelle Christi ein.[36] Die Parallele schliesslich zwischen der Ikone Christi und dem Bild des Kaisers, die seit dem 4. Jahrhundert eine Gleichdeckung erfahren, unterstreicht die Stellung des Kaisers als Abbild Christi.[37]

In einer Zeit, in welcher der Westen die Kaiserwürde einer Frau auf dem Thron in Konstantinopel wegen des Geschlechtes streitig machen wollte, berief *Eirene* das 7. Ökumenische Konzil (787) ein, das nach der ersten Phase des Bilderstreites die Ikonenverehrung restaurierte, während sie als Heilige der orthodoxen Kirche in die Geschichte einging.[38]

Es kann also nicht in der geschlechtlichen Anpassung der typologischen Vorstellungen liegen, wenn die Kirche die Frauen vom sakramentalen Priestertum ausgeschlossen hat bzw. sie als unwürdig erachtet, sich dem Altar zu nähern, um im Heiligtum Gott zu dienen.

Wenn die Transzendenz des Abbildes seine akzidentelle Existenzweise relativiert, könnte man meinen, dass eine Typologie, welche die Frauenordination nicht ausschliesst, auch die auf ein bestimmtes Bild Gottes aufgebaute Struktur der Kirche aus den Angeln hebt. In der Fortführung dieser Hypothese würde es schliesslich heissen, dass eine solche Christus-Priester-Typologie auch das geoffenbarte Bild Gottes in Frage stellt.

Diese Befürchtung ist durchaus berechtigt, wenn man von einer dinglich orientierten Typologie ausgeht, die eine Umkehrung der Transzendenz des Bildes bedeutet, in deren Folge die Frage berechtigt wäre: Ist der Mensch bzw. der Mann Bild Gottes oder Gott eine idealisierte Projektion des Menschen bzw. Mannes? Die Konsequenz einer solchen theologischen Spekulation fand schliesslich ihre prägnante Formulierung in dem religionskritischen Kernsatz der Theologie Ludwig Feuerbachs: «Homo homini Deus».[39]

In dieser Hinsicht bewirkt die feministische Theologie, die prinzipiell genauso denkt wie die von ihr kritisierte patriarchale Theologie, mit ih-

[35] *Pseudo-Kodinos,* offic. 13 (PG 157, 89A).

[36] Vgl. *Herbert Hunger,* Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz (Styria) 1965, 95.

[37] Vgl. *Johannes Kollwitz,* Das Bild von Christus dem König in der Kunst und Liturgie der christlichen Frühzeit, ThGl *37/38* (1947/48) 95–117.

[38] Vgl. das Bild auf dem Titelblatt, das eine Goldmünze mit dem verchristlichten Abbild der Kaiserin Eirene zeigt.

[39] *U[lrich] Dierse,* Art. «Gott. IX 6–12», in: HWP *3,* 1974, 789–798, hier 790.

rer exklusiven Sprache bzw. mit der Ablösung maskuliner Begriffe durch feminine keine grundsätzliche Veränderung des anthropomorphen Gottesbildes, denn der Unterschied des Verhältnisses Mutter–Tochter zu Vater-Sohn erleichtert nicht den Übergang zum Urbild, sondern im Gegenteil, er lenkt von ihm ab. Solche Konstruktionen weisen nicht auf Gott hin, sondern auf einen Götzen. Die Ablösung der patriarchalen Terminologie durch eine matriarchal orientierte Sprache ist nicht die Lösung des Problems einer zeitgemässen Theologie und Kirchenstruktur. Solche Umorientierungsversuche in der Terminologie wie «Mutter unser im Himmel» oder «allmächtige Mutter» erhitzen nur die Gemüter, gehen zu Lasten der Seriosität des Anliegens und erschweren eine sachliche Diskussion.

Die Begriffe Vater, Sohn sind Bilder und können selbstverständlich ersetzt werden durch Mutter, Tochter, genauso wie das geläufige Bild eines weissen Christus durch einen schwarzen oder gelben, wenn dadurch der Hinweis auf die Menschwerdung Gottes besser vermittelbar wird bzw. der Zugang zum Mysterium der göttlichen Trinität und zum Heil der abgefallenen Kreatur an Katholizität gewinnt.

5. Bildtheologische Schlussfolgerungen

Im Kontext der orthodoxen Bildtheologie, die soteriologisch ausgerichtet ist, kann das Geschlecht nicht das Kriterium für die Verleihung der Gnade des sakramentalen priesterlichen Dienstes im Sinne des Abbildes Christi sein. Der für uns menschgewordene Logos hat in der Gestalt des Mannes die ganze menschliche Natur in ihrer Gezweitheit angenommen, so dass er nicht aufgrund des Geschlechtes als Archetyp gelten kann; es sei denn, dass die Relation Urbild–Bild nicht in der inneren-geistigen Gemeinschaft gesehen wird, sondern im formal-naturalistischen Sinn verstanden wird, der aber dem Bilddenken fremd ist.

Der Hinweis auf das männliche Geschlecht des menschgewordenen Logos als unerlässliche Komponente für seine Abbildlichkeit erinnert an die Überlegungen ikonenfeindlicher Theologen, die in Anbetracht des Mysteriums der Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Natur im inkarnierten Logos die Darstellbarkeit der Person Jesu Christi für unmöglich hielten.

Exemplarisch für diese anikonische Denkweise ist die Argumentation des *Eusebios von Kaisareia,* mit der er (313 oder bald danach) die Bitte der Kaiserin *Konstantia*, der Halbschwester des Kaisers Konstantinos

des Grossen, zurückwies: «Da Du mir auch bezüglich eines Bildes und zwar Christi schreibst, mit dem Wunsch, ich soll Dir ein solches schicken; von welchem sprichst Du und welcherart soll es sein, das Du Bild Christi nennst? Ich weiss nicht wovon bewegt Du erwartest, dass ein Bild unseres Heilandes entworfen wird. Welches Bild Christi suchst Du? Das wahre und unwandelbare, das von Natur aus seine Züge trägt, oder jenes, das er um unseretwillen angenommen hat, indem er sich mit der Knechtsgestalt bekleidete (Phil 2,7)?... Ausgehend von seinen zwei Gestaltungsformen, kann ich mir nicht vorstellen, dass Du ein Bild seiner göttlichen Gestalt erbeten hast, denn er selbst hat Dich gelehrt, dass niemand den Vater kennt ausser dem Sohn, und dass niemand würdig ist, den Sohn zu kennen als allein der Vater, der ihn gezeugt hat (Mt 11,27). So verlangst Du das Bild seiner Knechtsgestalt, des Fleisches also, mit dem er sich um unseretwillen bekleidete. Doch wir haben auch gelernt, es sei mit der Herrlichkeit der Gottheit vermischt worden, das Sterbliche sei vom Leben verschlungen worden» (1Kor 15,53f.; 2Kor 5,4).[40]

Es gilt auch für unsere Frage analog die Antwort, die auf diese monophysitische Gesinnung, wie sie auch auf dem ikonoklastischen Konzil von Hiereia (754) dominiert hat, *Theodoros Studites* gegeben hat: Das Bild stellt weder die Natur noch die Naturen dar, sondern durch die Menschheit Christi als Symbol offenbart es den Gottmenschen, den ganzen Christus, d. h. das Mysterium der Menschwerdung Gottes.[41] Der Vorsteher der eucharistischen Gemeinschaft repräsentiert als «Abbild Christi» weder das männliche Geschlecht noch die menschliche Natur Christi, sondern den menschgewordenen Logos, «der nach der Ordnung Melchisedechs Hoherpriester ist auf ewig» (Hebr 6,20).

Die Kirchenväter, auf die man sich bei der Ablehnung der Frauenordination beruft, begründen erkenntnistheoretisch die Notwendigkeit der Bilder mit der Schwäche des Menschen bzw. mit seiner doppelten Natur, der die Bilder als Wegweiser der Erkenntnis dienen: «Denn genauso, wie wir durch sinnlich wahrnehmbare Worte mit leiblichen Ohren hören und das Geistige erkennen, kommen wir durch eine körperliche Betrachtung zu einer geistigen Betrachtung».[42]

[40] Ep. Constant. ed. *Hans Georg Thümmel*, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit, TU *139*, Berlin (Akademie) 1992, 282,18–32 (Mansi 13, 313; PG 20, 1545AB).

[41] Antirr. 3,34 (PG 99, 405A–C); ep. imag. (PG 99, 505A).

[42] *Johannes von Damaskus*, imag. 3,12,27–30 ed. *B. Kotter*, 123f. (PG 94, 1336AB).

Es geht eigentlich um die Problematik der Abstraktion der Schau des Unsichtbaren, dessen Identität unangetastet bleibt und verborgen im Geschauten durch hinweisende Merkmale geoffenbart wird, die in einer Bildmystagogie als solche erkannt werden müssen. Andernfalls besteht die Gefahr, die Akzidenzien des Bildes zu verobjektivieren, was zu absurden Vorstellungen führen konnte, dass z. B. die Hautfarbe, der Bartwuchs oder die Rasse des menschgewordenen Gottes bei der Zulassung zum priesterlichen Dienst beachtet werden müssten.

Die divergierenden Interpretationen der «repraesentatio Christi» haben ihre Ursachen m.E. nicht in der Unklarheit der Quellen, die unterschiedliche Auslegungen zuliessen, sondern im grundsätzlich unterschiedlichen Umgang mit ihnen, in der Hermeneutik und in der Mentalität, d. h. in den zugrundeliegenden Kriterien für die unerlässliche Unterscheidung zwischen dem Eigentlichen und dem Sekundären, um durch das geschaute Symbol zum Symbolisierten zu gelangen.

Solange die Kirchen und ihre Theologie vor dieser Schwelle stehen, wird es beide Richtungen in der Kirche geben: sowohl diejenige, die im sakramentalen priesterlichen Dienst des Mannes wie auch der Frau uneingeschränkt das Bild des Hohenpriesters Christus erblickt, wie auch diejenige, die nur im Mann das Bild Christi zu erkennen vermag.

Je stärker die Tradition die theologische Arbeitsweise und das Leben einer Kirche prägt, desto mehr herrscht die Neigung, altüberlieferte vertraute Ausdrucksformen des Glaubens zu bewahren, auch wenn ihre Analogien im gesellschaftlichen Alltag schon längst der Vergangenheit angehören; infolgedessen wird jede Neuerung zunächst eher als Modernismus denn als Erneuerung angesehen.

Einstweilen stellt sich die Frage, ob beide Gruppen unter einem Dach wohnen können. Die Beantwortung dieser Frage, die auch wichtige pastoral-ekklesiologische Aspekte hat, gehört nicht zur Thematik dieses Beitrages, der sich allerdings als Aufmunterung an die Kirchen versteht, sie gemeinsam neu zu bewerten.

Münster/Bern *Anastasios Kallis*