

Stützt das Neue Testament das amtstheologische Modell priesterlicher Christusrepräsentation (*agere in persona Christi*)?

Michael Theobald

Wird die Frage so zugespitzt, ist zunächst zu klären, was die Tradition der Kirche unter dem amtstheologischen Modell priesterlicher Christusrepräsentation versteht. Prägnant kommt es in der Formel *agere in persona Christi* zum Ausdruck. Lehramtliche Orientierung bietet das 2. Vaticanum, das die Formel mehrfach aufgreift, ihren sakramententheologischen Ort bezeichnet, aber auch Weiterentwicklungen zu erkennen gibt (unter 1.). Im Hintergrund steht die lateinisch-römische Messtheologie, der zufolge der Zelebrant *in persona Christi* handelt, wenn er, durch die Ordination dazu befähigt, die eucharistischen Gaben der Feier „konsekriert“ – „mittelalterlich-neuzeitlicher schultheologischer Auffassung“ gemäß durch die Rezitation der sog. „Wandlungsworte“, also der *eigenen* Worte Jesu¹. Diese Theologie fußt auf einer in der Spätantike einsetzenden Neugestaltung der Liturgie im Kontext der „Sazerdotalisierung“ des Amtes², zu der die sekundäre „Einpflanzung“ der Abendmahlsparadosis (vgl. 1 Kor 11,23–25) in die eucharistischen „Hochgebete“ ab dem 4. Jahrhundert die Initialzündung bot, woran in einem zweiten Schritt zu erinnern ist (unter 2.). In den ersten Jahrhunderten der Kirche galt das eucharistische Hochgebet insgesamt als „Konsekrationsgebet“, wobei der Wandlungsgedanke Gaben *und* Geber, also die

¹ R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn 2001, 199.

² P. Hoffmann (Hg.), Priesterkirche (Theologie zur Zeit 3), Düsseldorf 1987, darin besonders E. Grasmück, Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen katholischen Priesterbildes, 96–131; E. Dassmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie, in: ders., Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8. Studien zur alten Kirchengeschichte), Bonn 1994, 96–113.

ganze Gemeinde im Blick hat, die als feiernde in die alles verwandelnde Gegenwart Gottes eintritt³.

Erst auf diesem Hintergrund kommen die neutestamentlichen Vorstellungen einer *Christusrepräsentanz* zur Sprache (unter 3.), damit deutlich wird, welche Umbrüche zwischen den Anfängen der Kirche und der späteren lateinisch-römischen Tradition liegen, die ihrerseits Entwicklungen unterschiedlichster Art kennt. War in der Kirche der ersten Jahrhunderte das Konzept eines sazerdotalen „*agere in persona Christi*“ noch undenkbar, dann kann auch das Neue Testament nicht zur Stützung dieses Konzepts herangezogen werden. Die im Neuen Testament bezeugten Vorstellungen einer *Christusrepräsentanz* fußen auf dem jüdischen Boten- oder Gesandtenmodell, dem zufolge der Gesandte den Sender durch seine Stellvertretung *repräsentiert*. Sie bringen Weite und Offenheit in die Thematik und sprengen die Exklusivität, die dem amtstheologischen Modell mit gravierenden ekklesiologischen Folgen bis heute anhängt.

1. In persona Christi (Capitis) agere – Die Texte des 2. Vaticanum und ihr liturgie- und theologiegeschichtlicher Hintergrund

Die Formel *in persona Christi* begegnet im Textkorpus des 2. Vaticanum fünf Mal und ist ausschließlich auf das Bischofs- und Priesteramt bezogen⁴.

³ Meßner, Einführung (s. Anm. 1) 198: „Das ‚Sursum corda‘ gibt den symbolischen Ort der Eucharistie an: sie findet ‚oben‘, d. h. in der Gegenwart Gottes statt, in welche die Gemeinde einzutreten ermächtigt ist durch den in seiner Menschheit zu Gott erhöhten Christus [...]“; möglicherweise spielt das „Sursum corda“ auf Kol 3,1f. an; ebd. 203: „[D]ie Eucharistie (ist) die symbolische Antizipation der eschatologischen Mahlgemeinschaft im Reich Gottes“.

⁴ Die Formel kombiniert *in persona Christi* mit dem Verb *agere* = *handeln* (LG 21; PO 2), an dessen Stelle auch *praesesse* = *vorstehen* (SC 33) oder *sacrificium eucharisticum conficere* = *das eucharistische Opfer vollziehen* (LG 10) stehen kann. – L. Loppa, „In persona Christi“ – „Nomine Ecclesiae“. Linee per una teologia del Ministero nel Concilio Vaticano II e nel Magistero post-conciliare (1962–1985), Rom 1985; J. F. Thompson, „In persona Christi“. Its significance for the Theology of Ministerial Priesthood in the documents of Vatican II, Milwaukee 1987. – Die Übersetzung der Texte, wenn nicht anders vermerkt, nach P. Hünermann (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, in: ders./B. J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer

(1) Das erste Mal begegnet die Formel in der Liturgie-Konstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC 33,2) im Kontext einer theologisch bedeutsamen Aussage zum Wesen der Liturgie: In ihr „*spricht* [...] *Gott zu seinem Volk* (Deus ad populum suum loquitur), verkündet Christus noch immer das Evangelium. *Das Volk aber antwortet Gott* (populus vero Deo respondet) sowohl mit Gesängen als auch mit Gebet (tum cantibus tum oratione)“ (SC 33,1). Anschließend werden die *preces*, darunter vor allem das Hochgebet⁵, in dieses dialogische Geschehen eingebettet, insofern der Zelebrant sie „in der Rolle Christi“ und „im Namen des ganzen heiligen Volkes“ spricht:

- | | | |
|---|--|--|
| a | Immo, | Ja, |
| b | preces
a sacerdote,
<i>qui coetui in persona Christi
praeest,</i>
ad Deum directae, | die Gebete,
die vom Priester,
der <i>in der Rolle Christi⁶ der Zusammenkunft⁷
vorsteht,</i>
an Gott gerichtet werden, |
| c | nomine totius plebis
sanctae
et omnium circumstantium
dicuntur. | werden im Namen des ganzen heiligen Volkes
und aller Umstehenden gesprochen ⁸ . |

Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1 (HThK. Zweites Vatikanisches Konzil I), Freiburg i. Br. 2004.

⁵ Der Terminus noch in SC 24.48.89; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2. Bd.: *Opfermesse*, Wien ⁶1962, 128 mit Anm. 5, zu *prex* in diesem Sinne, aber nicht ausschließlich.

⁶ Nach der approbierten Übersetzung (LThK²: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I*, Freiburg i. Br. 1966); anders überall der HThK: „in der Person Christi“; vgl. Der Neue Georgi. Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch – Deutsch, Darmstadt 2013, Art. *persona* 3626f.: der Terminus bezeichnet eigentlich „die *Maske, Larve* des Schauspielers“, metonymisch den „*Charakter, die Rolle, Person*, die der Schauspieler darstellt“, übertragen „die *Person*, die *Rolle*, die der Mensch in der Welt spielt“. Zu *persona* = Träger einer sozialen Rolle vgl. M. Fuhrmann, *Person, ein römischer Rollenbegriff*, in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), *Identität (Poetik und Hermeneutik 8)*, München 1979, 83–106.

⁷ *coetus* heißt nicht einfach „Gemeinde“ (HThK), sondern „Zusammenkunft“, d. h. es geht hier um das *agere* des Priesters in der Eucharistie, nicht um Gemeindeführung.

⁸ R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: HThK, *Zweites Vatikanisches Konzil II*, Freiburg i. Br. 2004, 1–227, 100: „Hiermit war das Ende der im 8. Jahrhundert aufgekommenen ‚Kanonstille‘, die immer mehr als klerikalistische ‚Kanonverheimlichung‘ vor der Gemeinde verstanden wurde, vom Konzil selbst besiegt“; vgl. SC 48.

(2) Die drei nächsten Belege der Formel finden sich in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (LG), der erste im Kapitel über das Volk Gottes in einem Zusammenhang, der vom „gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen“ und dem „amtlichen bzw. hierarchischen Priestertum“ handelt, von deren gegenseitiger Zuordnung und ihrer je besonderen Teilhalbe am Priestertum Christi (LG 10). Die Teilhabe der Priester an Christi Priestertum erläutert die zweite Satzperiode von LG 10,2 unter Fokussierung auf die Eucharistie, von der gemäß der übergeordneten Thematik jetzt verstärkt in sazerdotaler Metaphorik die Rede ist:

- | | | |
|---|---|---|
| a | Sacerdos quidem ministerialis potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, | Der Amtspriester nämlich bildet aufgrund der heiligen Vollmacht, derer er sich erfreut, das priesterliche Volk heran und leitet es; |
| b | <i>sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit</i> | <i>er vollzieht in der Rolle Christi das eucharistische Opfer</i> |
| c | illudque nomine totius populi Deo offert; | und bringt es <i>im Namen des ganzen Volkes</i> Gott dar; |
| d | fideles vero vi regalis sui sacerdotii in oblationem Eucharistiae concurrunt | die Gläubigen aber wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der Darbringung der Eucharistie mit |
| e | illudque in sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actuosa caritate exercent. | und üben es aus im Empfang der Sakramente, im Gebet und in der Danksagung, durch das Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe. |

Der Satzteil a spricht über SC 33,2 hinaus von der priesterlichen Leitungsvollmacht (potestas), b und c unter Rekurs auf das schon aus SC 33 bekannte Sprachmodell (in persona Christi/nomine totius populi) vom „Vollzug“ und der „Darbringung“ des „eucharistischen Opfers“. Worauf sich der „Vollzug“ liturgisch bezieht, bleibt offen.

(3) Die beiden nächsten Belege begegnen im Kapitel über „die hierarchische Verfassung der Kirche und insbesondere das Bischofsamt“, der erste in LG 21,2 bezogen auf Bischofsamt und Bischofsweihe, der zweite in LG 28,1 auf das priesterliche Amt. In 21,2, Satz 4, heißt es von der Bischofsweihe:

- | | | |
|---|---|--|
| a | Ex traditione enim,
quae praesertim liturgicis ritibus
et Ecclesiae tum Orientis tum
Occidentis usu declaratur | Aufgrund der Überlieferung nämlich,
die vornehmlich in den liturgischen
Riten und im Brauch der Kirche sowohl
des Ostens als auch des Westens deutlich
wird, |
| | perspicuum est | ist es offensichtlich, |
| b | manuum impositione et verbis
consecrationis gratiam Spiritus
Sancti ita conferri
et sacrum characterem ita impri-
mi, | dass durch die Auflegung der Hände und
die Worte der Weihe die Gnade des
Heiligen Geistes so übertragen
und die heilige Prägung so eingepägt
wird, |
| c | ut Episcopi,
eminenti ac adspectabili modo,
ipsius Christi
Magistri, Pastoris et Pontificis
partes sustineant
et in <i>Eius persona</i> agant. | dass die Bischöfe
in hervorragender und sichtbarer Weise
die Aufgabe Christi selbst,
des Lehrers, Hirten und Priesters, inne-
haben
und <i>in seiner Rolle handeln</i> ⁹ . |

Über die bisherigen Belege hinaus dient die Formel *agere in persona Christi*, gelöst von ihrem genuin eucharistietheologischen Kontext, als Vorzeichen bischöflichen Handelns in der Ausübung der drei Ämter Christi, was liturgisch an der Bischofsweihe festgemacht wird. Entsprechend ist der Gedanke der „Christusrepräsentation“ über den funktionalen Aspekt der „Rolle“ (*persona*) um das Moment der „Sichtbarkeit“ (*adspectabili modo*) ergänzt.

(4) In LG 28,1 wird das Amt der „Presbyter“¹⁰ umfassend von den drei Aufgaben, „das Evangelium zu predigen, die Gläubigen zu weiden und den Gottesdienst zu feiern“, definiert, bevor es im 5. Satz, bezogen „auf die eucharistische Feier bzw. Zusammenkunft“, heißt:

⁹ Die offizielle Anm., die auf Cyprian, Epist. 63,14 („sacerdos vice Christi vere fungitur“) und andere Kirchenschriftsteller verweist, „suggeriert einen *consensus patrum*“, bei dem allerdings „fraglich“ bleibt, inwiefern die erwähnten Autoren „tatsächlich für die Alte Kirche repräsentativ sind“ (Johanna Brankaer, *Sacerdos und Christus bei Cyprianus und Ambrosius*, in diesem Bd. S. 211–229, hier: 211).

¹⁰ P. Hünemann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: HThK. Zweites Vatikanisches Konzil II, 451, unter Rekurs auf die Konzilsakten (Relatio): „Die Leitungsfunktion komme im Ausdruck Presbyter zum Ausdruck, die kultische Funktion im Wort Priester“; vgl. auch unten PO 2,3: Presbyteri – sacerdotium Presbyterorum.

- | | | |
|---|--|---|
| a | Suum vero munus sacrum maxime exercent in eucharistico cultu vel synaxi, | Ihr heiliges Amt aber üben sie am meisten in der eucharistischen Feier bzw. Zusammenkunft aus, |
| b | qua <i>in persona Christi agentes</i> Eiusque mysterium proclamantes, vota fidelium sacrificio Capitis ipsorum coniungunt, | bei der sie, <i>in der Rolle Christi handelnd</i> und sein Mysterium verkündend, die Gebete der Gläubigen mit dem Opfer ihres Hauptes verbinden |
| c | et unicum sacrificium Novi Testamenti, Christi scilicet Sese Patri immaculatam hostiam semel offerentis (Hebr 9,11–28), in sacrificio Missae usque ad adventum Domini (cfr. 1 Cor 11,26) repraesentant et applicant. | und das einzige Opfer des Neuen Bundes, Christi nämlich, der sich ein für allemal dem Vater als unbefleckte Opfergabe dargebracht hat (vgl. Hebr 9,11–28), im Opfer der Messe bis zur Ankunft des Herrn (vgl. 1 Kor 11,26) vergegenwärtigen und zuwenden. |

Die Priester handeln „in der Rolle Christi“, wenn sie das „Mysterium“ Christi „kundtun“ (*proclamantes*) durch „Vergegenwärtigung“ (*repraesentant*) des „einzigen Opfers“ Christi¹¹. Es entspricht der dialogischen Struktur der Feier, wenn der Verkündigung des „Mysteriums Christi“ die Einbindung der „Gebete der Gläubigen“ in das Opfergeschehen korrespondiert¹².

(5) Was LG 21 von der Bischofsweihe sagt, bezieht *Presbyterorum ordinis* (PO), das Dekret über Dienst und Leben der Presbyter, 2,3, auf deren Ordination. Die „Gleichgestaltung“ der Priester mit Christus in ihrer Weihe (2c: *Christo Sacerdoti configurantur*) geht der Rollen-Formel (2d) voraus und trägt ein weiteres Moment in den Gedanken der *repraesentatio Christi* ein. Zudem ist es die einzige Stelle, an der die Formel mit der Haupt-Leib-Ekklesiologie (1b.2d) verzahnt wird:

¹¹ Entsprechend der vorweg artikulierten ersten Aufgabe des Amtes, „das Evangelium zu verkünden“, wird auch hier das kultische Geschehen der *proclamatio*, der Kundgabe des Wortes, zugeordnet.

¹² Meßner, Einführung (s. Anm. 1) 198: „Im Hochgebet findet [...] eine Anabasis (Aufstieg) der Gemeinde zu Gott statt, welche durch die in Christus endgültig und ein für allemal geschehene und im Wort der Verkündigung repräsentierte Katabasis Gottes ermöglicht ist“.

- | | | | |
|---|---|--|--|
| 1 | a | Officium Presbyterorum, utpote Ordini episcopali coniunctum, participat auctoritatem | Der Dienst der Presbyter nimmt, da er ja mit dem bischöflichen Stand verbunden ist, teil an der Autorität, |
| | b | qua Christus Ipse Corpus suum exstruit, sanctificat et regit. | mit der Christus selbst seinen Leib aufbaut, heiligt und leitet. |
| 2 | a | Quare sacerdotium Presbyterorum initiationis christianae Sacramenta quidem supponit, | Daher setzt das Priestertum der Presbyter zwar die Sakramente der christlichen Initiation voraus, |
| | b | peculiari tamen illo Sacramento confertur, | wird jedoch durch jenes besondere Sakrament übertragen, |
| | c | quo Presbyteri, unctione Spiritus Sancti, speciali caractere signantur et sic Christo Sacerdoti configurantur, | durch das die Presbyter durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägemaal gezeichnet und Christus, dem Priester, gleichgestaltet werden, |
| | d | ita ut <i>in persona Christi Capitis agere</i> valeant. | so dass sie <i>in der Rolle Christi, des Hauptes, zu handeln</i> vermögen ¹³ . |

Zur *In persona Christi*-Formel im konziliaren Textkorpus lässt sich festhalten: Der Topos amtlicher *repraesentatio Christi* besitzt gemäß der lateinischen Tradition seinen liturgisch identifizierbaren Ort in der Vergegenwärtigung des „einzigen Opfers Christi“ durch den Priester in der Eucharistie (LG 28,1). Die traditionelle Rede vom Vollzug des „Opfers“ scheint sich, wie der Rekurs in den Anmerkungen auf ältere Lehrtexte wie die tridentinische Lehre über den Ordo und das Messopfer andeutet¹⁴, auf die „Wandlungsworte“ zu beziehen, ohne dass dies allerdings irgendwo ausdrücklich gesagt wird. SC 33,1 spricht von den *preces* der Feier und weitet damit indirekt den Blick auf die konstitutive Bedeutung des „Hochgebets“ insgesamt für die Eucharistie aus. LG 28,1 ordnet das „Konsekrationsgeschehen“ dem Verkündigungsaspekt (*mysterium proclamantes*) unter¹⁵. Die Definition des Amtes der Diakone, „denen die Hände ‚nicht zum Priestertum, sondern zum Dienst‘ aufgelegt werden“ (LG 29,1), bietet eine

¹³ Offizieller Verweis (in der Anm.) auf LG 10,2 (s. o.).

¹⁴ LG 28,1 Anm. 99.103; außerdem s. o. Anm. 9.

¹⁵ Wenn das Konzil in LG 28,1 auf die Trienter Dekrete verweist, dann ist Hünermann, Kommentar (s. oben Anm. 10) 450, zufolge damit „zugleich gegeben“, dass diese „im Sinne der Offenheit, die die Kommission für die modernen theologischgeschichtlichen Forschungen zeigt“, zu interpretieren sind.

Gegenprobe: Weil die *In persona Christi*-Formel an das „Konsekrationsgeschehen“ gebunden ist, wird sie für deren Dienst vermieden¹⁶.

Über den kultischen Kontext hinaus bezieht das Konzil die *In persona Christi*-Formel auf das bischöfliche und (davon abgeleitet) auf das priesterliche Amt als solches in seinen drei Funktionen der Evangeliumsverkündigung, der Gemeindeleitung und gottesdienstlichen Heiligung, insofern es darin Christus als Lehrer, Hirten und Priester repräsentiert (*tria munera*)¹⁷. Damit „gewinnt das Amt wieder eine stärkere *ekklesiologische* Sinngebung“ und „ist nicht mehr (wie seit Trient) fast ausschließlich auf den Altar und die Feier der Hl. Messe bezogen, sondern (wie im 1. Jahrtausend) umfassender auf die Gemeinde im ganzen, auf ihr Leben, ihre Einheit und ihre Sendung“¹⁸.

2. Von der „Kultätologie“ des Abendmahls zu ihrer ritualisierten Inszenierung: Liturgische Innovation und theologische Systematisierung

Auszugehen ist von der Abendmahlsüberlieferung 1 Kor 11,23–25, von der Paulus erklärt, er habe sie „vom Herrn empfangen“ und den Korinthern „übergeben“. Welche Funktion besaß diese Überlieferung,

¹⁶ Konnte noch in Nr. 875 der 1. Aufl. des Katechismus der Katholischen Kirche (1992) die Formel auch auf die Diakone bezogen werden, so wurde dies in der 2. Aufl. von 1997 ausdrücklich korrigiert: J. P. de M. Dantas, „Agere in persona Christi Capitis“. Eine systematische Klärung zur Theologie des Weiheamtes, in: M. Hauke/H. Hoving, (Hg.), *Der Diakonat. Geschichte und Theologie*, Regensburg 2019, 301–339, 317f.

¹⁷ Zur Geschichte der aus calvinistischer Tradition stammenden *Tria-Munera*-Lehre vgl. T. Ruster, *Balance of Powers*. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes, Regensburg 2019, 142–175; in LG (vgl. auch AA 2,1; 10,1) wird sie, kombiniert mit „verschiedenen biblischen Quellen und der paulinischen Ekklesiologie“, unkoordiniert auf die Bischöfe, die Priester und die Laien bezogen, so dass „arge Verwirrung“ droht: C. Theobald, *Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Programmatische Vision – Kompromisstext – Ansatz für einen Paradigmenwechsel*, in: J.-H. Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. ²2013, 221–240, hier: 233f.

¹⁸ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ²1993, 434; Meßner, *Einführung* (s. Anm. 1) 359, spricht von einer „kaum zu überschätzende(n) Kurskorrektur gegenüber in Mittelalter und Neuzeit weitaus überwiegender amts theologischer Tendenzen, ja offizieller kirchlicher Lehre, das ordinierte Amt vom *Priesterum* (*sacerdotium*) aus zu konzipieren“.

bei der es sich um eine Erzählung dessen handelt, was „der Herr Jesus in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“, getan und gesagt hat? Die Antwort, welche die Forschung erteilt, lautet kurzgefasst:

Bei der Erzählung handelt es sich um eine „Kultätiologie“, die das Gemeinschaftsmahl der Ekklesia normiert, indem sie diese darauf verpflichtet, Mahl in Jesu Sinn zu feiern, „bis er kommt“ (V.26). Wenn es beim Brot- und Bechergestus heißt: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“, bezieht sich „dies tut ...“ auf die regelmäßig zu wiederholenden rituellen Handlungen der Dank- bzw. Segensgebete über dem gebrochenen Brot bzw. dem dargereichten Becher, nicht darauf, dass Jesu Gabeworte nun selbst beim Brot- und Becherwort zu *rezitieren* seien. Es sind die über Brot und Wein gesprochenen Gebete, die „konsekratorischen“ Charakter besitzen und die Gaben zu dem werden lassen, „was sie von Natur aus *nicht* sind: ‚geistliche Speise‘ und ‚geistlicher Trank‘ (1 Kor 10,3f.), d. h. Träger und Vermittler dessen, was – den Gabeworten der Herrenmahlsparadosis zufolge – mit ihnen und durch sie vom Kyrios gegeben und aus seiner Hand empfangen wird“¹⁹.

Es darf als Konsens der Forschung gelten²⁰, dass die Einfügung dieser Abendmahlsüberlieferung und mit ihr der *verba institutionis* in die Hochgebete eine spätantike liturgische Innovation darstellt, die ab dem vierten Jahrhundert zum „Standard in allen entwickelten Riten“ wurde, „mit der bekannten Ausnahme der Liturgie der Apostel Addai und Mari, wo die Worte bis heute fehlen. Damit geht eine erhebliche Verschiebung des theologischen Profils der Feier einher“²¹. Martin Wallraff macht diese Verschiebung daran fest, dass

¹⁹ O. Hofius, Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1 Kor 11,23b–25, in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen ²1994, 203–240, hier 228f.

²⁰ J. Bärsch/B. Kranemann (Hg.), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, darin: M. Theobald, Anfänge christlichen Gottesdienstes in neutestamentlicher Zeit: 37–82, hier 59–61.64f.; A. Gerhards, Liturgie in den ersten Jahrhunderten: 83–153, hier: 122–132; J. Bärsch, Liturgie im Hoch- und Spätmittelalter: 329–376, bes. 346.

²¹ M. Wallraff, Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike, in: W. Kinzig/U. Volp/J. Schmidt (Hg.), Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche (SPA), Leuven – Walpole, MA 2011, 69–97, hier 85.

den *verba institutionis* jetzt eine zentrale Rolle im Gebetsablauf zuwächst, ihnen „konsekratorische Wirkung“ zugesprochen wird, weshalb erst durch sie das Mahl zum Abendmahl wird:

„Es ist oft beobachtet worden, dass die Worte dort (sc. in den Hochgebeten) sperrig bleiben. Sie fügen sich schon sprachlich nicht bruchlos in den Duktus des Gebets ein: Vorher und nachher wendet sich der Zelebrant in erster Person betend an Gott in zweiter Person; in den Einsetzungsworten wechselt der Duktus in den Modus der Erzählung in dritter Person mit den Brot- und Kelchworten, in denen nun Jesus in erster Person spricht. Damit kommt ein szenisches Element ins Spiel, eine Art Rollenwechsel, der den Zelebranten kurzfristig *in persona Christi* agieren und sprechen lässt – auch dies später im lateinischen Mittelalter theologisch systematisiert. Der anamnetische Aspekt tritt in den Vordergrund, und zwar in der Weise, dass tatsächlich eine vergangene Szene nachgestellt und nachgesprochen wird; sie wird kultisch wieder gegenwärtig, buchstäblich re-präsentiert“²².

Ihre amts- und sakramententheologische Systemgestalt erhält die liturgisch praktizierte Ritualisierung der Abendmahlsüberlieferung in der Theologie des lateinischen Westens. Petrus Lombardus führt die *In persona Christi-Formel* in den theologischen Wortschatz zum Weiheamt ein, Thomas von Aquin benutzt die Formel, von der er fälschlicherweise annimmt, sie sei in der Schrift verwurzelt²³, fast ausschließlich für die Vollmacht des Priesters bei der eucharistischen

²² Ebd. 86; ähnliches beobachtet er auch bei anderen kultischen „Inszenierungstechniken“ (in der Tauf liturgie, im basilikalen Kirchenbau: „Die Kleriker agieren auf einer erhöhten Bühne und in der Distanz“ [92] etc.) mit einem „Sinnstiftungspotenzial“ (88), das er als Erbe anverwandelter Mysterienfrömmigkeit bzw. als spätantiken Assimilationsprozess deutet (Leitworte: „Neue Sinnlichkeit“; „Öffentlichkeitscharakter“ etc.); bei G. Röwekamp, *Das Heilige Land – ein „fünftes Evangelium“?*, in: *ThQ* 201 (2021) 35–52, ist Analoges zur Inszenierung des Heiligen Landes als Erinnerungslandschaft ab dem 4. Jh. zu lesen.

²³ In 2 Kor 2,10: „Wem ihr aber etwas verzeiht, dem (verzeihe) auch ich. Denn auch für mich (gilt): Was ich verziehen habe – wenn ich etwas verziehen habe –, das habe ich wegen euch *im Angesicht Christi* [ἐν προσώπῳ Χριστοῦ (verziehen)“ – Vulgata: *in persona Christi*, dem Thomas entnimmt, „Paulus handle ‚in der Rolle Christi‘, ‚in der Autorität Christi‘ oder ‚an Christi statt““ (T. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther* [2 Kor 1,1–7,4] [EKK VIII/1], Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 2010, 140, mit Verweis auf Thomas, *Expositio in omnes S. Pauli epistolas* [Opera Omnia 13],

Wandlung²⁴, wie er sie in seiner Transsubstantiationslehre reflektiert: „Sacerdos hoc sacramentum conficit in persona Christi“²⁵ – er tut dies, indem er Jesu Worte spricht: Hoc est corpus meum – Hic est calix sanguinis mei²⁶. Diese Eucharistie-theologie wurde in der Folgezeit, zum Beispiel in der theateraffinen Barockliturgie, wirkmächtig und ist es bis heute geblieben²⁷.

3. Neutestamentliche Weisen der Christusrepräsentanz

Das Motiv von der Repräsentanz Christi in den Seinen ist dort, wo es anklingt im Neuen Testament, dem Generalthema der Ankunft Gottes bei den Menschen untergeordnet. Es besitzt seine Wurzel im Grundaxiom des jüdischen Botenrechts: „Der Gesandte [sc. Beauftragte, Bevollmächtigte] eines Menschen ist wie dieser selbst“ (mBer 5,5)²⁸. Der Jesusbewegung ist dieses Moment vollmächtiger Sendung

1862, 309, oder Cajetan, der in 2 Kor 2,10 eine „Umschreibung der Autorität des kirchlichen Amtes“ sieht).

²⁴ B. D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, Paris 1978; Dantas, Klärung (s. Anm. 16) 316.

²⁵ Thomas von Aquin STh III. Quaestio 82, Art. 1.

²⁶ STh III, Quaestio 78, Art. 1. und 4. – Das Konzil von Florenz rezipiert Thomas prägnant in der Bulle *Exsultate Deo* vom 22. Nov. 1439: „Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc confecit sacramentum; sacerdos enim *in persona Christi loquens* hoc conficit sacramentum“ (DH 1321); vgl. auch J.-F. Chiron, *Corpus mysticum revisité*, in: RScR 107 (2019), 33–58.

²⁷ Etwa in den „in mancherlei Hinsicht nicht unproblematisch(en)“ neuen Hochgebeten von 1970, die „vom Einsetzungsbericht aus konstruiert (sind), der zur ‚Wandlungsformel‘ bzw. zum aktuellen ‚Wandlungsvollzug‘ umgestaltet und vom übrigen Gebet einigermaßen verselbständigt ist“, rituell weiterhin durch die Elevation von Brot und Kelch nach den Einsetzungsworten unterstrichen (Meßner, Einführung [s. Anm. 1] 214; vgl. insgesamt 213–217); ähnlich G. Rouwhorst, *Die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes in der Liturgie*, in: GuL 94 (2021) 250–259, 258f.: „Die doppelte Epiklese [Konsekrations- und Kommunionepiklese] vermittelt den Eindruck, dass die Wirksamkeit des Heiligen Geistes primär an die liturgischen Handlungen des Priesters gebunden sind [...], der Heilige Geist die Gaben durch den vom Zelebranten ausgesprochenen Einsetzungsbericht konsekriert – was wiederum die Rolle des Einsetzungsberichts und des konsekrierenden Priesters bestätigt oder verstärkt“ (ebd. 259).

²⁸ Str.-Bill. I 590; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17) (EKK I/2)*, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990, 150.

von ihrem prophetisch-missionarischen Charakter her von Anfang an eingestiftet. Nach Ostern differenziert es sich, wie die unterschiedlichen Apostolatsvorstellungen zeigen. Jesu Zuspruch an die Seinen Mt 10,40 par. Lk 10,16 darf als Leitwort gelten, das mehrfach im Neuen Testament und darüber hinaus rezipiert wird.

Die Boten Jesu

Jesus wusste sich zu ganz Israel gesandt. Zur Potenzierung seines Wirkens bezog er seine Jüngerinnen und Jünger in seine Sendung mit ein, ließ sie teilhaben an seiner Vollmacht, Israel „das Reich Gottes“ kundzutun und Kranke zu heilen, und versprach ihnen: „*Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf; wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat*“ (Mt 10,40 par. Lk 10,16). Er identifiziert sich mit denen, die er aussendet, und erklärt, dies noch überbietend: Gott selbst, der ihn gesandt hat, findet „Aufnahme“ durch sie bei den Menschen. Eine „Grundstruktur der Verkündigung“ deutet sich an: Jesus beruft Jüngerinnen und Jünger, auf dass sie „*inmitten* des Volkes Gottes“ und zugleich ihm „*gegenüber*“ den Frieden Gottes ansagen: „in einer Vollmacht, die auf alle normalen irdischen Machtmittel verzichtet und allein aus der Kraft des Evangeliums stammt“ und durch den Einsatz der Person beglaubigt wird²⁹.

Das Gesandtenmodell und „die Apostel“

„In der traditionellen Vorstellung von der Sendung der Propheten“, die schon dem Jesuswort Mt 10,40 par. Lk 10,16 zugrunde liegt, hat auch „der urchristliche Aposteltitel seinen Ursprung“³⁰, der sich mit der Entstehung des Osterglaubens herausbildete. Darauf deuten die sog. „Erscheinungsformeln“ in 1 Kor 15 hin, welche die Erscheinungsempfänger legitimieren³¹, im Namen des zu Gott Erhöhten Is-

²⁹ Kehl, Kirche (s. Anm. 18) 306, im Blick auf die späteren kirchlichen Ämter; die bezeichnete „Grundstruktur“ gilt aber nach der Trennung der Kirche von Israel auch für die nachösterliche Jüngerschaft als ganze in ihrem Verhältnis zu den Völkern, aus denen und für die sie berufen ist.

³⁰ P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (NtA.NF 8), Münster³1982, 305 Anm. 56.

³¹ 1 Kor 15,3b–5,7: „Christus [...] ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf. [...] Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln“. – Es handelt sich bei den „Erscheinungsformeln“ um „Legitimationsformeln“: U. Wilckens, Der Ursprung der Überlieferung der Erschei-

rael erneut Versöhnung und Umkehr zuzuwenden. In dem Maße ihrer Kunde: „wir haben den Herrn gesehen“ (Joh 20,25)³² geglaubt wurde, wuchs ihnen Autorität zu, die sich in ihrer Bezeichnung als „Gesandte“ (ἀπόστολοι) niederschlug. Wenn es gegen Ende der Aufzählung der Erscheinungsempfänger heißt, Jesus sei „*allen* Aposteln“ erschienen, scheint ihr Kreis abgeschlossen zu sein und auch die vorweg genannten „Zwölf“ miteinzuschließen, einen Kreis, den Jesus „eingesetzt“ hatte (Mk 3,14), um symbolisch mit ihm seinen Anspruch auf ganz Israel zu dokumentieren (Mt 19,28; Lk 22,30). Lange nach seinem Tod, erst bei Matthäus und vor allem Lukas, werden diese mit „den Aposteln“ gleichgesetzt, deren Kreis ausweislich von 1 Kor 15 aber umfassender war und im Unterschied zu den zwölf Männern auch Frauen einschloss³³. Paulus erklärt in Röm 16,7, dass das Paar Andronikus und Junia „unter den Aposteln hervorragten“, geht also wie selbstverständlich davon aus, dass zu deren Kreis auch Frauen gehören. In den mit Petrus und Jakobus entsprechend traditioneller Rollenverständnisse nur *männliche* Leitfiguren nennenden Legitimationsformeln findet *eine* Person keine Erwähnung, die aber für die Entstehung des Osterglaubens nach dem Zeugnis des Johannes- und Matthäusevangeliums eine Vorreiterrolle spielte und später in der Tradition der Kirche auch mit dem Titel einer *apostola apostolorum* geehrt wurde: Maria aus Magdala. Wenn *sie* und die anderen unterschiedslos *alle*, ohne Rücksicht auf ihr Geschlecht, sich vom Auferweckten berufen sahen, ihn authentisch zu verkündigen, was die frühe Traditionsbildung nur teils zu überdecken vermochte, gibt es keinen Grund, den apostolischen Dienst auf Männer zu begrenzen³⁴.

nungen des Auferstandenen, in: Dogma und Denkstrukturen (FS E. Schlink), Göttingen 1963, 56–95, hier: 71. Die Formeln sind aus der Perspektive Dritter formuliert, es geht um zugesprochene Autorität, anders nur 1 Kor 15,8.

³² Vgl. Joh 20,18; sodann 1 Kor 9,1 oder Lk 24,34f.

³³ *apostolos* (ἀπόστολος) wird noch untechnisch gebraucht als inklusives Verbaladjektiv ohne weibliche Form.

³⁴ M. Theobald, Apostolizität und Macht. Wer hat das Sagen? Oder zur ambivalenten Rolle von Frauen im Neuen Testament (samt einem Vorschlag zum Apostelfest der Maria Magdalena), in: M. Eckholt/A. Link-Wieczorek/D. Sattler/A. Strübind (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg i. Br. – Göttingen 2018, 87–106; ders., Apostolizität und Macht. Ein Konflikt aus neutestamentlicher Sicht, in: BiKi 74 (2019) 84–94.

Überraschend ist, wie Paulus nach der Feststellung, Christus sei „allen Aposteln“ erschienen, der zufolge die erste „kirchengründende“ Phase nach Ostern abgeschlossen zu sein scheint, fortfährt: „Zuletzt von allen erschien er auch mir, gleichsam der Missgeburt. Denn ich bin der Geringste von den Aposteln; ich bin nicht wert, Apostel genannt zu werden, weil ich die Kirche verfolgt habe. Doch durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin [...]“ (1 Kor 15,8–10). Dieser „Anhang“ hat es in sich: Der „spätberufene“ Paulus, der Jesus im Unterschied zu den genannten „Aposteln“ nie kennengelernt, ja „die Ekklesia“ verfolgt hat, sieht seine Berufung und Beauftragung vor Damaskus nicht einfach als persönliches, nur ihn betreffendes Widerfahrnis an, sondern gliedert sich in die Reihe „der Apostel“ als Letzten ein. Nicht als Einzelgänger begreift er sich, sondern in deren Gemeinschaft, die das *eine* Evangelium verkörpert. Deshalb bemüht er sich auch trotz schärfster Konflikte mit Jerusalem wegen seiner beschneidungsfreien Mission unter den Völkern über die Jahre hin bis zuletzt, die Koinonia mit ihnen zu bewahren: „Ob nun ich oder jene, so verkündigen wir und so seid ihr zum Glauben gelangt“ (1 Kor 15,11). In Röm 10,15–17 bringt er den inneren Konnex von Evangeliumsverkündigung und apostolischer Sendung durch den Auferweckten auf den Punkt: „Wie soll [...] jemand verkünden, wenn er nicht gesandt ist? [...] Der Glaube gründet in der Botschaft, die Botschaft aber im Wort Christi“. Als vom Erhöhten „Gesandte“ (ἀπόστολοι) repräsentieren die Osterzeugen *Christus selbst*, alle auf je eigene Weise, Paulus so, dass er für eine Ekklesia streitet, die entsprechend den großen Verheißungen der Propheten, vor allem denen des Jesaja, Juden *und* Menschen aus der Völkerwelt im Angesicht des kommenden Gottes zusammenführt³⁵.

³⁵ Beachtlich ist indes 2 Kor 8,23, wo Paulus „Gesandte von Gemeinden Glanz Christi“ (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ) nennt. Geht es bei den Gemeindegesandten „um eine zeitweise, auf ein bestimmtes Projekt bezogene, von einer oder mehreren Gemeinden ausgesprochene Beauftragung (vgl. Phil 2,25)“, so versteht „Paulus seinen eigenen Apostolat als dauerhafte Berufung durch den Auferstandenen“. Doch hier deutet Paulus auch „[e]ine gewisse Nähe zwischen beiden Typen (an) durch die Bestimmung der Brüder als δόξα Χριστοῦ [...]. Der Glanz, der nach 2 Kor 3,7–11 dem Dienst des Paulus zukommt, ist auch an ihnen wahrnehmbar“ (Schmeller, 2 Kor [s. Anm. 23] 79).

Paulus als „Apostel“ und „Typos“

Im Sinne des Paulus ist es das „kirchengründende“ Osterzeugnis der „Apostel“, das ihren letztlich nicht einholbaren Vorsprung markiert³⁶. Ihr Zeugnis will geglaubt werden. Es müssen sich die Menschen das Evangelium von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus als Grund ihrer Hoffnung sagen lassen, der „Glaube gründet in der Botschaft“ (Röm 10,17).

Wenn es um die Ausübung seiner apostolischen Autorität geht, greift Paulus auf das jüdische Botenmodell zurück und passt es dem Verständnishorizont seiner Adressaten an. In 2 Kor 5,20 spielt er auf die Welt der Diplomatie an³⁷: „*An Christi statt* sind wir Gesandte (πρεσβεύομεν), da *Gott* durch uns mahnt. Wie bitten *an Christi statt*: Lasst euch versöhnen mit *Gott!*“ Es ist Gottes eigenes Versöhnungsangebot, das durch die Stimme des Apostels laut wird: „Christusrepräsentanz“ – um Gottes Ankunft bei den Menschen willen!

In Gal 4,14 schaut er lobend auf seine Aufnahme als Apostel bei den Galatern zurück in der Hoffnung, dass sie ihn auch jetzt in der Krise nicht zurückstoßen werden. Sie kannten vielleicht die alten Geschichten vom Besuch göttlicher Gäste bei den Menschen wie die von Philemon und Baucis, die, ohne es zu ahnen, Zeus und Hermes bei sich beherbergten³⁸, und werden aufgehört haben, als Paulus ihnen schreibt: „und ihr habt die Versuchung, die für euch in meinem Fleische lag, nicht mit Verachtung noch mit Abscheu erwidert (ἐξεπτύσατε)³⁹, vielmehr habt *ihr mich wie einen Boten Gottes aufgenommen (ἔδέξασθε), wie Christus Jesus (selbst)*“ (Gal 4,14).

³⁶ Im Rückblick auf die Gründungsphase der Kirche spricht der (pseudepigraphische) Epheserbrief zu Recht vom „Fundament der Apostel und Propheten“, auf dem die Kirche ruht (Eph 2,20), womit er das Zeugnis des Osterkerygmas meint (Eph 1,20–23; 3,6 etc.); deshalb kann der pln. Apostolat auch nicht einfach als Modell für das kirchliche Amt genommen werden.

³⁷ Schmeller, 2 Kor (s. Anm. 23) 334: „‘Gesandter’ (πρέσβυς, πρεσβεύς, πρεσβευτής, legatus) war ein offizieller Titel für den Vermittler in einem (bereits bestehenden oder möglichen) Konflikt, der das Versöhnungs- und Friedensangebot der einen an die andere Seite zu überbringen, also Feindschaft in Freundschaft zu verwandeln hatte“.

³⁸ H. D. Betz, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien (Hermeneia) (engl. Original Philadelphia 1979), München 1988, 391.

³⁹ „Der ursprünglich apotropäische Ausdruck ἐπτύω (‘ausspucken’) bezeichnet nicht nur eine Geste der Verachtung, sondern gleichzeitig ist an die Abwehr eines

Den mit Krankheit geschlagenen Paulus wehrten sie nicht ab, sondern „nahmen [...] ihn auf, als ob er Jesus Christus selbst gewesen wäre. Dies ist [...] mehr als eine bloße Übertreibung, da Paulus als Apostel und ‚Nachahmer‘ Christi [1 Kor 11,1; 1 Thess 1,6] Christus repräsentiert. Wer ihn aufnimmt, nimmt Christus auf“⁴⁰.

Dort, wo sein Apostolat vertrauensvoll angenommen wird wie zunächst von den Thessalonichern, erinnert Paulus diese an seinen Verzicht auf jegliches Autoritätsgehabe, als er bei ihnen war: „wir suchten keine Anerkennung von Menschen, weder von euch noch von anderen, *obwohl wir mit dem Gewicht wie Apostel Christi hätten auftreten können*, sondern waren euch demütig zugetan [...]“⁴¹. Dort, wo sein Apostolat bezweifelt wird wie in Korinth oder Galatien, verteidigt er seine Glaubwürdigkeit unter großem rhetorischem Einsatz und verweist darauf, dass Übereinstimmung bestünde zwischen dem, was er als Bote Christi sage und wie er seine Berufung in allen Anfechtungen und Leiden „um Jesu willen“ lebe (2 Kor 4,5). Dabei begreift er sich als „Modell“ (τύπος) für die, welche von ihm das Evangelium empfangen haben⁴², und hofft, dass Christus auch in ihnen „Gestalt annimmt“ (Gal 4,18). Wenn er erklärt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir“ (Gal 2,20), dann ist das nur scheinbar eine autobiographische Aussage, in Wahrheit eine Einladung, *alle* möchten sich im Glauben so verstehen (vgl. Gal 3,27).

Die Kirche als Jüngerschaft Jesu – Matthäus und Johannes

Den Vorsprung der Osterzeugen scheint auch *Matthäus* anzudeuten, wenn er „die elf Jünger“ am Ende seines Buches auf dem Berg in Galiläa die Weisung des Auferweckten empfangen lässt, alle Menschen zu taufen und Jesu Worte treu zu bewahren (Mt 28,16–22). Indes zeichnet er die „zwölf Jünger“ (Mt 10,1), die er ab ihrer Berufung durch Jesus „Apostel“ nennt (Mt 10,3), als Repräsentanten der Jüngerschaft insgesamt⁴³, weshalb die Aussendungsrede etwa nicht

Dämons gedacht“ (ebd. 390), hier desjenigen, der Paulus mit seiner Krankheit – mit welcher, wissen wir nicht – befallen hat (vgl. 2 Kor 12,7).

⁴⁰ Ebd. 392, unter Verweis auf Lk 10,6; Mt 10,40f. u. ö.

⁴¹ Dazu R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief. Kommentar*, Freiburg i. Br. 2016, 151.

⁴² 1 Kor 10,16; 11,1; 4,16; Phil 3,17; Gal 4,12; vgl. auch 1 Thess 1,7; 2,14.

⁴³ Ulrich Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993, 75:

allein dem erwählten Kreis, sondern der Kirche als ganzer gilt. Jesu Wort: „*wer euch aufnimmt, nimmt mich auf ...*“ (Mt 10,40), gilt allen, wie auch alle in die „Schicksalsidentität von Jüngern und Meister, die seit V.24 im Blick auf das Leiden akzentuiert wird“⁴⁴, hineingenommen sind: „Ein Jünger steht nicht über seinem Meister und ein Knecht nicht über seinem Herrn. Es ist für den Jünger genug, dass er werde wie sein Meister und der Knecht wie sein Herr“ (V.24f.). Wer Jesus nachfolgt, vergegenwärtigt ihn im Wort und Tun, vor allem dann, wenn er Jesu Leidensgeschick teilt. Wo Matthäus von Funktions- oder „Amts“-Träger in seinen Gemeinden spricht, ordnet er sie in die geschwisterliche Gemeinschaft der Kirche ein und dem einzigen „Lehrer“ Christus unter: „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur *einer* ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen; denn nur *einer* ist euer Vater, der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur *einer* ist euer Lehrer, Christus“ (Mt 23,8–12).

Im *Johannesevangelium* gewinnt das Botenmodell den Status eines Strukturprinzips: „Wie mich³ der Vater gesandt hat, so sende ich euch [...]. Empfängt heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden nachlasst, denen sind sie nachgelassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“ (Joh 20,21.23). „Eine Beschränkung“ der hier geistwirksam verliehenen „Vollmacht auf die anwesenden Jünger bzw. auf spätere Amtsträger liegt dem Evangelisten fern; wie bisher repräsentieren die Jünger die Gemeinde, und in 1 Joh werden Amtsträger für die kirchliche Praxis nicht genannt“⁴⁵. Der Spruch Jesu

Das Matthäusevangelium ist eine „inklusive Jesusgeschichte“, sie subsumiert Leserinnen und Leser unter die Erzählfigur der „Jünger“; so gilt: „Kirche zu sein bedeutet für Matthäus: Jüngerschaft und Jesusnachfolge“ (91).

⁴⁴ Ulrich Luz, Mt II (s. Anm. 28) 150; ders., Jesusgeschichte (s. Anm. 43) 89–95, daraus die folgenden Kernsätze: „Vom Verhalten und vom Geschick der Jünger zu reden ist für Matthäus darum so wichtig, weil die Jünger darin Abbilder Jesu selbst sind. Jüngerschaft heißt: dem Leben Christi konform werden, sein Modell übernehmen“ (94). „Entscheidend für das Kirchesein der Kirche sind weder Glaubensbekenntnisse noch ihre institutionelle Gestalt, sondern ihre Christusförmigkeit“ (ebd.).

⁴⁵ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, III. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21 (HThK.NT IV/3), Freiburg i. Br. ²1976, 389; faktisch gab es freilich Verantwortungsträger und Autoritätspersonen wie der Autor des 1 Joh; vgl. H.-J. Klauck, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen

von der Aufnahme seiner Gesandten (Mt 10,40 par. Lk 10,16) wie das Wort vom „Knecht“, der „nicht größer ist als sein Herr“ (par. Mt 10,24)⁴⁶ werden in der Szene der Fußwaschung auf untereinander in den Gemeinden praktizierte Liebe nach dem Vorbild Jesu (Joh 13,16) bzw. gegenseitige Gastfreundschaft (Joh 13,20) bezogen – nicht aber auf „die Apostel“, von deren Institution der vierte Evangelist nicht spricht. Er weiß zwar, wie sein Erzählkranz von den Erscheinungen Jesu in Joh 20 zeigt, um den Vorsprung der Osterzeugen. Aber sein Ansinnen zielt im ganzen Buch auf einen Glauben aufgrund *eigener* Christuserfahrung. „[D]er vermittelnde Bote ist von entscheidender Bedeutung, denn er führt ja die Anderen zu Jesus; aber eben damit erledigt er sich selbst, und der Hörer – ‚zweiter Hand‘ wird zum Hörer – ‚erster Hand‘“⁴⁷. Für das Thema der Christusrepräsentanz bedeutet dies: Jede und jeder begegnet in der Bewahrung der Worte Jesu ihm selbst und repräsentiert ihn dann auch in der Begegnung mit anderen, indem er neuen Glauben stiftet. Diese johanneische „Christusmystik“ bleibt für die Institution Kirche eine Provokation.

Amtsträger und „Christusrepräsentation“

Das literarische Korpus der drei *Pastoralbriefe* mit ihren ältesten Weisungen zu werdenden kirchlichen Ämtern im Neuen Testament (aus dem 2. Viertel des 2. Jahrhunderts) bietet zum Thema *amtliche Christusrepräsentation* eine Fehlanzeige. Primäres Kriterium für eine sachgemäße Amtsführung der Presbyter, Episkopen und Diakone ist den nüchternen, pragmatischen Regelungen zufolge die treue Bewahrung paulinischer Lehrtradition. Der um einiges ältere *Epheserbrief* aus der Generation nach Paulus (ca. 80–90 n. Chr.) kennt den Topos ebenfalls nicht, der Gedanke, die Amtsträger könnten Christus als „das Haupt“ der Kirche (Eph 1,22; 4,15; 5,23) repräsentieren, ist dem christologischen Ansatz

Schriften, in: ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 195–222.

⁴⁶ In seiner Aufnahme in Joh 13,16 ist der Spruch ergänzt um das Element: „und auch nicht ist *ein Gesandter* (ἀπόστολος) größer als derjenige, der ihn gesandt hat“.

⁴⁷ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen ¹⁰1968, 148; vgl. M. Theobald, „Wir haben geglaubt und erkannt [...]“ (Joh 6,69). Selbstverantworteter Glaube nach dem Johannesevangelium, in: G. Augustin (Hg.), *Die Strahlkraft des Glaubens. Identität und Relevanz des Christseins heute* (Theologie im Dialog 17), Freiburg i. Br. 2016, 69–89.

des Schreibens fremd. Dafür bietet der Autor in Eph 4,7–16 eine christologische Begründung der Ämter, die wegweisend ist⁴⁸: Der erhöhte Christus hat sie der Kirche „gegeben“, konkret: „Evangelisten“, „Hirten“ und „Lehrer“, wie er der Kirche schon in ihrer Gründungsphase „Apostel und Propheten“ „gegeben hat“ (4,11). Damit besitzen die Ämter einen eigenen theologischen Quellgrund, unterscheiden sich von den Gaben, die allen geschenkt werden, in der ihnen obliegenden Aufgabe, die Ekklesia in der „Einheit des Glaubens“ und im geistlichen Wachstum zusammenzuhalten. Sie leiten sich nicht nur aus dem praktischen Bedürfnis her, die Dienste der Verkündigung, Leitung und Diakonie zu ordnen, damit die Gemeinde weiß, woran sie ist, sie haben „göttlichen, nicht menschlichen Ursprung“⁴⁹.

Ansätze für den Repräsentationsgedanken ergeben sich dort, wo die aus alttestamentlicher Tradition geschöpfte Hirten- und Weidemetaphorik für Amtsträger⁵⁰ dem „Hirten“ Christus zugeordnet wird, der sie beauftragt, die Herde Gottes zu „weiden“ (wie in 1 Petr 5,2.4 und Joh 21,15–17 unter Bezug auf Joh 10⁵¹). Allerdings wird in diesen christologischen Kontexten das Substantiv „Hirt“ für die Amtsträger zugunsten des Verbs „weiden“ vermieden⁵². Es geht nicht um Abbildung Christi im Amt, sondern um Vertretung des *einen* Hirten in der Leitung seiner Herde.

Der Spruch Jesu von der Aufnahme seiner Gesandten ist in der frühen Kirche „verbreitet“⁵³. Die Didache (um 100 n. Chr.) verwendet ihn für die Aufnahme von Wandermissionaren (Did 11,1.2.4; 12,1), der 1. Clemensbrief (um die gleiche Zeit) wandelt den Sendungsgedanken – römischem Rechtsdenken entsprechend – in eine Sukzessionsvorstellung um: Gott beauftragt Jesus, Jesus beauftragt

⁴⁸ M. Theobald, Warum und wozu gibt es Ämter in der Kirche? Die Antwort des Epheserbriefs, in: BZ.NF. 65 (2021) 62–85.

⁴⁹ U. Luz, Der Brief an die Epheser, in: NTD 8/1, Göttingen 1998, 107–180, 156; vergleichbar mit der christologischen Begründung der Ämter in Eph 4,11 ist die pneumatologische in Apg 20,28.

⁵⁰ Das Verb „weiden“ in amtlichen Kontexten: Joh 21,15–17; Apg 20,28; 1 Petr 5,2; das Substantiv: Eph 4,11.

⁵¹ Auf den erhöhten Christus wird die Hirten-Metapher noch in 1 Petr 2,25 und Hebr 13,20 bezogen.

⁵² U. Heckel, Hirten und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht (BThSt 65), Neukirchen-Vluyn 2004.

⁵³ Luz, Mt I (s. oben Anm 28) 150.

„die Apostel“, die ihrerseits in den Städten und Dörfern Episkopen und Diakone einsetzen (1 Clem 42,1.4). Das pseudepigraphische Corpus Ignatianum (aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts) bezieht den Spruch auf den Episkopos: „[...] jeden, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt, müssen wir so aufnehmen wie den Sendenden selbst. Den Bischof müssen wir also offensichtlich *wie den Herrn selbst* ansehen“ (Ign., Eph 6,1). Im dreigestaltigen Amt von Bischof, Presbyterium und Diakonen sieht das Corpus Ignatianum in platonischer Denkmanier ein Abbild (τύπος) Gottes (Bischof), der „Ratsversammlung Gottes“ im Himmel, d. h. der Apostel (Presbyterium), und Jesu Christi (Diakone), weshalb dem Autor die Diakone besonders teuer sind (Ign., Magn. 6,1; Trall. 3,1)⁵⁴. Ihr sozialer Dienst an den Armen spielt in der *repraesentatio Christi* die hervorragende Rolle

Kinder, Geringste und Verfolgte – die vornehmsten Repräsentanten Christi

In die Mitte seiner Botschaft weist Jesu Adaption des Gesandten-spruchs auf die Schwächsten der Gesellschaft, die Kinder: „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt *mich* auf; und wer *mich* aufnimmt, der nimmt nicht mich auf, sondern *den, der mich gesandt hat*“ (Mk 9,37; vgl. Mt 18,5). Das große Gerichtsgleichnis des Matthäus (Mt 25,31–46) entfaltet den Gedanken der Aufnahme Christi in den Schwächsten, wenn es ihn auf Hungrige, Fremde, Kranke und Gefangene bezieht: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr *mir* getan“ (Mt 25,40; vgl. V.45)⁵⁵. Repräsentation Christi setzt Christi Identifikation mit denen voraus, die ihn vergegenwärtigen – auch wenn sie es selbst nicht wissen.

⁵⁴ Sukzession (1 Clem) ist dem Autor fremd. Vgl. C. Marksches, Apostolizität und andere Amtsbegründungen in der Antike, in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, I: Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen 12), Freiburg i. Br. 2004, 296–334, hier: 304; zur historischen Einordnung des Corpus Ignatianum siehe M. Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historischen-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (SBS 229), Stuttgart 2016.

⁵⁵ Ein vergleichbares Muster in Apg 9,4, wo sich der Erhöhte mit den von Paulus Verfolgten identifiziert: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“

4. „Agere in persona Christi“ und das Neue Testament. Aporien und Fragen

Aus der Perspektive der neutestamentlichen und liturgiegeschichtlichen Befunde der frühen Kirche seien abschließend für die weitere Diskussion des Themas Eckpunkte benannt:

(1) Eine theologische Begründung des *agere in persona Christi* aus einer Rezitation des Brot- und Kelchwortes Jesu ist obsolet. Das eucharistische Hochgebet mit Lobpreis Gottes, Anamnese und Geistesepiklese ist *als ganzes* „Konsekrationsgebet“⁵⁶. Der „Einsetzungsbericht“ ist dem auf Metaebene zugeordnet: Er „*begründet* die eucharistische Anamnese als die rechte, nämlich der Stiftung Christi entsprechende Befolgung des Gedächtnis- und Wiederholungsauftrags Jesu bei seinem letzten Mahl“⁵⁷ und dient der Selbstvergewisserung der Gemeinde hinsichtlich „der Legitimität ihres gottesdienstlichen (eucharistischen) Handelns“⁵⁸. Daraus folgt: Die Gemeinde vollzieht das Gedächtnis Christi „nicht als Rollenspiel, in dem der Vorsteher die Rolle Christi übernimmt und die Einsetzungsworte (Das ist mein Leib / Das ist mein Bundesblut) *in persona Christi* spricht bzw. der Gemeinde zuspricht“, sondern „in den Akten des gedenkenden Lobpreises (der εὐχαριστία), der Epiklese und der rituellen Kultmahlhandlung insgesamt“⁵⁹. Dies entspricht auch dem Zeugnis des Paulus, wenn er vom „Kelch des Segens spricht, den wir segnen“, der „Anteil gibt am Blut Christi [...]“ (1 Kor 10,16). Das Segens- bzw. Danksagungsgebet ist der entscheidende Gebetsakt, die Abendmahlsparedosis der Referenztext, der die Bedeutung der dargereichten Geist-Gaben im Sinne Jesu deutet.

(2) Damit erledigt sich ein in jüngerer Zeit ins Spiel gebrachtes Argument gegen die Frauenordination, das sich aus der „Logik sakramentaler Repräsentation“ ergeben soll: „Wie soll eine Frau den

⁵⁶ Meßner, Einführung (s. Anm. 1) 196–217 (in Orientierung an der ägyptischen Basileios-Anaphora, einem „eminent ökumenischen Text“ (196).

⁵⁷ Ebd. 203 (Kursive von mir).

⁵⁸ Ebd. mit Hinweis darauf, dass die Eucharistie „nicht eine Wiederholung oder Nachahmung des Abschiedsmahls Jesu“ ist.

⁵⁹ Ebd. 203f.; auch H. Vorgrimler, Neues theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 2000, Art. Priestertum: 512–515, hier: 513.

‚Bräutigam‘ und ‚Herrn‘ der Kirche in der Liturgie symbolisch angemessen zur Darstellung bringen? Würde sie *in persona Christi* die Worte rezitieren: ‚Das ist mein Leib für euch‘ – verstieße das nicht gegen die Logik sakramentaler Repräsentation?“⁶⁰ Nun werden Jesu Worte zwar im Zitat in die Gegenwart geholt, aber im Rahmen des Narrativs und nicht wie im Theater vom Zelebranten *re-zitiert*⁶¹. Die spätantike-mittelalterliche Tradition wurde vom 2. Vaticanum nur gebrochen rezipiert und ist auch nur eine unter anderen, was Rom 2001 durch Anerkennung der Anaphora der Apostel Addai und Mari der assyrischen Kirche, die ohne Rezitation der Abendmahlsüberlieferung auskommt, selbst bestätigt hat⁶². Eine Berufung auf das lateinische Rollenmodell *in persona Christi* als Argument gegen die Frauenordination erscheint zudem wie *aufgesetzt*: Die Geschlechterfrage der Moderne ist neu und nicht von der mit jenem Modell verwickelten Praxis eines Jahrhunderts lang selbstverständlichen Männerklerus her zu beantworten. Der Ausschluss der Frauen von den kirchlichen Ämtern gehört nicht ins normative Zeugnis der Schrift hinein, unter das sich die Kirche gestellt weiß, im Gegenteil: Er ist dem Geist des Evangeliums entgegen: „Es gilt nämlich nicht mehr [...] Männliches und Weibliches, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28)⁶³.

⁶⁰ J.-H. Tück, Den Bräutigam darstellen, in: Herderkorrespondenz 1/2021, 21–25, hier: 24; zur Illustration seines Arguments verweist er auf „eine Analogie aus dem Bereich der Ästhetik“: „Wer im Theater eine Aufführung von *Shakespeares* ‚King Lear‘ besucht, wäre kaum erfreut, wenn die Tragik des alten Mannes durch eine Frau gespielt würde“.

⁶¹ Ebd. 24: „das Narrativ des Einsetzungsberichts ‚In der Nacht, da er verraten wurde ...‘ werde „unterbrochen [...] durch Worte, die in der ersten Person Singular gesprochen werden“. Doch diese Worte unterbrechen das Narrativ nicht, sondern sind mittels Redeeinleitungsformel („und er sprach [dicens]“) in dieses eingebettet. Die Bruchlinie verläuft zwischen dem Sprechakt des Gebets und der Erzählung.

⁶² Kongregation für die Glaubenslehre am 17. Januar 2001; dazu wie zu den weiteren diesbezüglichen römischen Dokumenten desselben Jahres: D. Heringer, Die Anaphora der Apostel Addai und Mari. Ausdrucksform einer eucharistischen Ekklesiologie, Göttingen 2013, 43–47; Gerhards, Liturgie (s. Anm. 20) 128–130.

⁶³ Kehl, Kirche (s. Anm. 18) 457f.: „[D]as symbolische Argument, das von der Christus-Ecclesia-Symbolik her den Ausschluss der Frau vom Priesteramt begründet“, ist „theologisch kurzschlüssig“; es handelt sich um eine „unzulässige Extrapolation von der symbolischen in die strukturelle Ebene, wenn das Mann-

(3) Wenn das 2. Vaticanum die ekklesiale Dimension des Amtes im Sinne von Gemeinde- und Kirchenleitung über den sazerdotalen Bezug hinaus in den Vordergrund rückt, schließt es an die alte Kirche wie das Neue Testament an, das die Ämter gleichfalls unter dem Gesichtspunkt der Leitung und Evangeliumsverkündigung sieht, aber es bleiben Fragen. Dem Epheserbrief zufolge sind die Ämter vom erhöhten Christus gestiftet und dienen der Einheit der Kirche. Die Pastoralbriefe wurden darin wegweisend, dass sie das Leitungs- und Verkündigungsamt unter das Vorzeichen der Ordination stellen, worunter eine Gebetshandlung mit Handauflegung zur Bevollmächtigung des Ordinanden für sein Amt durch Zuspruch des Geistes zu verstehen ist (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6)⁶⁴. Auf den Eucharistievorsitz wird dabei nicht Bezug genommen, wie sich auch sonst unter den sich herausbildenden Leitungsfunktionen der frühen Gemeinden „keine unmittelbar der Liturgie der Mahlfeiern zuordnen“ lässt⁶⁵. Das ist erst im Corpus Ignatianum der Fall (vgl. etwa Trall 7,1; Phld 4 etc.). Die Ausdifferenzierung von Leitungsfunktionen wie die hohe Bedeutung kollegialer Gemeindeleitung im Neuen Testament und weit darüber hinaus in der Geschichte der Kirche bleibt eine Herausforderung für eine heutige Theologie des Amtes. Müssen die unterschiedlichen Funktionen wie Lehre,

Sein des Amtsträgers so entscheidend herausgestellt wird, um die erlösende Rolle Christi als des Hauptes gegenüber seiner Kirche sakramental darzustellen [...]. Dass die Kirche eigentlich nur noch beim Zusammenhang von Amt und Geschlecht so sehr an einem naturgegebenen Unterscheidungsmerkmal festhält, dürfte [...] weniger theologisch als eher kulturell-geschichtlich begründet sein“.

⁶⁴ J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus (EKK XV)*, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1988, 263–281 (Exkurs: Ordination); bei der Ordination nach den Past geht es zwar um das Lehr-Charisma, „die feste Verbindung gerade des Episkopendiens-tes mit dem eucharistischen Gottesdienst“ ist aber wohl „für den Verf. eine selbstverständliche Voraussetzung [...], die er – weil nicht in Frage gestellt – auch nicht besonders thematisiert“. Zum mutmaßlichen Bezug des Amtes der Diakone und Diakoninnen (1 Tim 3,8–13) auf die Mahlfeier der Gemeinden: M. Theobald, *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung (BThSt 77)*, Neukirchen-Vluyn ²2014, 166–207.

⁶⁵ M. Gielen, „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ... das Brot, das wir brechen ...“ (1 Kor 10,16). Beobachtungen zur Rolle der Gemeinde und zur Frage des liturgischen Vorsitzes bei den urchristlichen Mahlfeiern, in: U. Busse/M. Reichardt / M. Theobald (Hg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (FS R. Hoppe)*, Göttingen 2011, 469–482, hier: 481.

Leitung und Heiligung tatsächlich in einem monolithischen Amt unter dem Vorzeichen der „Christusrepräsentation“ gebündelt und konzentriert werden oder können sie nicht, wie Thomas Ruster jüngst zu bedenken gibt⁶⁶, im Sinne einer Gewaltenteilung personell entflochten werden?

(4) „Christusrepräsentation“ geschieht dem Neuen Testament zufolge in sozialer *und* persönlich-individueller Gestalt. Es sind Gemeinden, welche die Gegenwart Jesu vermitteln, wenn sie das Herrenmahl feiern bzw. „zwei oder drei“ in seinem Namen versammelt sind“ (Mt 18,20), *und* einzelne, Frauen wie Männer, wenn sie durch ihr Wort- und Lebenszeugnis wirken. Sie alle verweisen auf Jesus, er begegnet in allen. Prüfstein der Akzeptanz dieser ekklesialen Weite ist der Umgang mit den Charismen, die sich nicht vom kirchlichen Amt her definieren und ableiten, sondern sich im ekklesialen Zusammenspiel bewähren⁶⁷. Die Menschen üben ihre Dienste „nicht unterschiedslos, aber jeder auf seine Art (non promiscue sed alii aliter)“ aus, wie eine glückliche Formel der Kirchenkonstitution lautet (LG 11,1).

(5) Das Rollenmodell der *In-persona-Christi*-Formel ist wenig geeignet, „Christusrepräsentation“ im Sinne des Neuen Testaments abzubilden⁶⁸. Es haftet ihm ein Inszenierungsgestus an, der zwar zur lateinischen Messtradition des 2. Jahrtausends passt, der biblischen Christo- und Theozentrik aber nicht angemessen und für die Ausgestaltung der Ämter äußerst negative Folgen hat: Bischof und Priester spielen nicht die Rolle Christi, weder in der Eucharistie noch in

⁶⁶ Ruster, *Balance of Powers* (s. Anm. 17).

⁶⁷ Ungenügend LG 12,2: „Das Urteil über ihre Echtheit und ihren geordneten Gebrauch steht bei jenen, die in der Kirche die Leitung haben“; die Ergänzung in AA 3,4 („natürlich nicht um den Geist auszulöschen, sondern um alles zu prüfen und, was gut ist, zu behalten“) scheint leicht korrigieren zu wollen; vgl. M. Theobald, Die paulinische „Charismenlehre“. Ermutigung und Provokation für eine Pastoral von morgen, in: ThQ 195 (2015) 339–359, hier: 346–352; C. Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br. 2018, 277–323.

⁶⁸ Zumal dann, wenn der Priester wie im 19. Jh. als „alter Christus“ verstanden oder mystifizierend überhöht wird wie bei Johannes Paul II. (siehe die Zitate bei Dantas, Klärung 320f.).

der Leitung von Kirche und Gemeinde⁶⁹, sondern sind auf je spezifische Weise Zeugen der Gegenwart Gottes in Christus. Im Zeugnis-Geben angefochten zu sein, in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der die Liebe ist, allein auf das Wirklich-Werden seiner Liebe in den menschlichen Bezügen verwiesen zu sein⁷⁰ – das alles sträubt sich gegen das theatralische Moment, das in der traditionellen Amtstheologie angelegt ist. Kriterium für die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Amtes im Sinne Jesu ist allein „die Bereitschaft des Amtes, sich immer wieder in die anderen, genauso auf Jesus selbst zurückgehenden Weisen seiner Repräsentanz zu integrieren und sich von ihnen relativieren zu lassen, vor allem von den Kleinen, den Kindern (Mk 9,37) und den geringsten der Brüder und Schwestern Jesu (Mt 25,40.45)“⁷¹.

⁶⁹ Die Mißbrauch-Krise der Kirche deckt auf, wie eine Sakralisierung des Amtes zur Immunisierung der Täter und Abhängigkeit der Opfer führt; vgl. C. Theobald, *Le sacré et le saint. Une confusion qui donne à penser*“, erscheint 2022 in A. Escudier/P. Gisel/J.-M. Tétaz (Hg.), *Le sacré en question*.

⁷⁰ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ²1977, 430: „Gott ist Liebe‘ ist [...] nur dann ein wahrer menschlicher Satz, wenn Gott als Liebe unter Menschen Ereignis ist: ‚So wir uns untereinander lieben, so bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist völlig in uns‘ (1 Joh 4,12)“.

⁷¹ Kehl, *Kirche* (s. Anm. 18) 319; Vorgrimler, *Wörterbuch* (s. Anm. 59) 515, über seinen Lehrer Karl Rahner: „Die Notwendigkeit der Priester in der Kirche begründet er nicht von einer ‚Christusrepräsentanz‘, sondern von der Unentbehrlichkeit eines stabilen gesellschaftlich greifbaren Dienstes an Glaube, Hoffnung u(nd) Liebe der Glaubenden her, eines Dienstes am Verstehen u(nd) der Praxis der Einheit von Gottes- u(nd) Menschenliebe, die das Höhere sind als dieser Dienst selbst“.