

Christusrepräsentanz und „natürliche Ähnlichkeit“

Dirk Ansorge

Im Brennpunkt aktueller Diskussionen in der katholischen Kirche um die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Amt steht die Bedingung der „natürlichen Ähnlichkeit“ (*naturalis similitudo*): Um bei liturgischen Feiern, aber auch im Leitungsdienst Christus in seinem Gegenüber zur Kirche angemessen repräsentieren zu können, muss der geweihte Amtsträger wie Christus selbst ein Mann sein. Andernfalls wäre die Christusrepräsentanz unvollständig, wenn nicht gar unmöglich. Strittig ist dabei nicht die grundsätzliche Befähigung von Frauen, Christus in der Welt zu vergegenwärtigen, sondern ihre Befähigung zur sakramentalen Repräsentation Christi im Gegenüber zur Kirche. Denn „Frauen können das Sakrament der Taufe und der Ehe spenden und also ‚in Persona Christi‘ handeln. Etwas anders aber ist die Repräsentation Christi, insofern er gleichsam *vor* der Kirche und *gegenüber* der Kirche steht, insofern er die Kirche zusammenruft, leitet und richtet“.¹

Nicht also das Handeln *in Persona Christi* ist den Frauen aufgrund ihres Geschlechtes verwehrt, sondern das Handeln *in Persona Christi Capitis* bzw. – wenn man den Ausschluss der Frauen vom Diakonat hinzunimmt – auch das Handeln *in Persona Christi Servi*.² Es geht also in den aktuellen Debatten allein um jenes Handeln, durch das Christus gegenüber seiner Kirche sakramental repräsentiert wird. Und von diesem Handeln wird lehramtlich gesagt und ist kirchenrechtlich festgeschrieben, dass es ausschließlich durch Männer vollzogen werden kann. Zwar können Frauen in der katholischen Kirche Leitungsverantwortung übernehmen; sie können beispielsweise als Äbtissinnen oder

¹ K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 78. – Vgl. auch M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 46), Paderborn 1982; H. Hoping, *Bild und Geschlecht*, in: *Herder-Korrespondenz* 75 (2021), Heft 4, 42–45.

² *Papst Benedikt XVI.*, *Motuproprio „Omnium in mentem“* (26. Oktober 2009), Art. 2.

Diözesanrichterinnen kirchliche Vollmachten ausüben. Christus gegenüber seiner Kirche sakramental repräsentieren können sie jedoch nicht, und zwar vor allem auch deshalb nicht, weil sie als Frauen dem Mann Jesus nicht dem Geschlecht nach ähnlich sind.

Das Argument der natürlichen Ähnlichkeit und der aus ihr erwachsenden Konsequenzen für das Leben in den christlichen Gemeinden findet sich bereits im Neuen Testament. Bezug nehmend auf den zweiten biblischen Schöpfungsbericht (Gen 2,22f.), erblickt Paulus in der Frau das Abbild des Mannes; der Mann aber sei das Abbild Christi, der wiederum das Abbild Gottes ist (1 Kor 11,3. 7). Weil die Beziehung zwischen Urbild und Abbild dadurch ausgezeichnet ist, dass beide in wahrnehmbaren Eigenschaften (ἐν μορφῇ; vgl. Phil 2,6) miteinander übereinstimmen, werde Christi Vorrang gegenüber seiner Kirche nur durch eine Person dargestellt, welcher das Haupt-Sein von Natur aus zugehört, so die einhellige Deutung solcher und ähnlicher Stellen in Patristik und Mittelalter.³ Wegen ihres in der Schöpfungsordnung begründeten natürlichen Vorrangs gegenüber Frauen können allein Männer den Vorrang Christi gegenüber der Kirche sakramental repräsentieren.⁴

Angesichts einer in der Moderne veränderten Anthropologie der Geschlechter kann diese Argumentation freilich nicht mehr überzeugen. Trotz im Alltag keineswegs überwundener Benachteiligungen ist die ökonomische und rechtliche Gleichstellung von Männern und Frauen in westlichen Gesellschaften ein anerkanntes gesellschaftliches Ideal. Auch in jüngeren kirchlichen Dokumenten wird die Gleichrangigkeit von Männern und Frauen betont. Darüber hinaus wird sie als Fundament gesellschaftspolitischen und sozialen Engagements von Christen und Christinnen gewürdigt.⁵

³ Vgl. auch 1 Kor 14; 1 Tim 2 u. a. Zur Rezeption dieser Passagen in der Patristik vgl. *H. van der Meer*, *Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (Quaestiones disputatae 42), Freiburg i. Br. 1969.

⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, In IV Sent., dist. 25, qu. 2, art. 2, qc. 1, arg. 4: „Ad quartum dicendum, quod signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentant; mulier autem ex natura habet subjectionem, et non servus; et ideo non est simile“ (Ed. Parma VII, 909). Die Erklärung „Inter Insigniores“ (1976) zitiert in Nr. 5 nur den ersten Teil des Arguments.

⁵ Vgl. zuletzt *Papst Franziskus*, Enzyklika „Fratelli tutti“ (3. Oktober 2020), Nr. 23; 121.

Damit ist es nicht mehr möglich, eine natürliche bzw. in der Schöpfungsordnung verankerte Überordnung von Männern gegenüber Frauen als Bedingung der Möglichkeit einer sakramentalen Darstellung des Vorrangs Christi vor seiner Kirche geltend zu machen. An die Stelle der früher beanspruchten Geschlechter-Hierarchie tritt deshalb zunehmend eine Geschlechter-Typologie: Weil sich der ewige Logos in Raum und Zeit als (jüdischer) Mann inkarniert hat, so die Argumentation, könne er nach seiner Himmelfahrt im Gegenüber zur Kirche ausschließlich durch Männer repräsentiert werden.⁶ In den Strukturen und Vollzügen der Kirche sei der Heilsordnung dadurch Rechnung zu tragen, dass die Inkarnation des göttlichen Logos durch einen Mann sakramental dargestellt wird. Demnach trägt der Ausschluss der Frauen vom sakramentalen Amt nicht der Schöpfungsordnung, sondern der heilsgeschichtlichen Faktizität Rechnung.

In diesem Sinne heißt es in der Erklärung der Glaubenskongregation vom 15. Oktober 1976 über die Frage der Zulassung von Frauen zum Amtspriestertum *Inter Insigniores* mit Blick auf den Vorsitz bei der Feier der Eucharistie: „Wenn die Stellung und Funktion Christi in der Eucharistie sakramental dargestellt werden soll, so liegt diese ‚natürliche Ähnlichkeit‘, die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muss, nicht vor, wenn die Stelle Christi dabei nicht von einem Mann vertreten wird: andernfalls würde man in ihm nur schwerlich das Abbild Christi erblicken. Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann“.⁷

Zwar wird in kritischer Abkehr von einer hierarchischen Ordnung der Geschlechter im Anschluss an Gal 3,28 die Gleichwertigkeit von Mann und Frau im Heilsbund betont. Gleichwohl sei in der sakramentalen Praxis der Kirche das Faktum zu würdigen, dass die Menschwerdung des Wortes in der Gestalt des männlichen Geschlechtes erfolgte.

⁶ Vgl. J.-H. Tück, Den Bräutigam darstellen, in: Herder-Korrespondenz 75 (2021), Heft 1, 21–25, 25. Kritisch dazu M. Reményi / Th. Schärtl, Doppelte Buchführung, ebd., Heft 3, 46–48, bes. 48. – K. Ruhstorfer weist darauf hin, dass nach der gleichen Logik der „natürlichen Ähnlichkeit“ nur Frauen Kirchenmitglieder sein dürften; denn nur ihnen wäre es aufgrund ihres Geschlechtes möglich, die Braut Kirche zu repräsentieren: Herder-Korrespondenz 72 (2018), Heft 8, 25–28, 27.

⁷ Zitiert nach: *Kongregation für die Glaubenslehre*, Dokumente seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1966–2013), Freiburg i. Br. ²2015, 146–160, 156.

Darüber hinaus rechtfertigt sich die sakramentale Repräsentation der Menschwerdung des göttlichen Logos als Mann durch eine weitere Symbolik: Ist Christus nicht nur das Haupt, sondern auch der Bräutigam seiner Braut, der Kirche, dann könne seine Rolle bei der Feier der Liturgie sachgemäß nur durch einen Mann verkörpert werden.⁸ Karl-Heinz Menke fasst die traditionelle Argumentation prägnant zusammen: „Wenn man fragt, wer von beiden – Mann oder Frau – das schöpferische Wort des göttlichen Logos sakramental darstellen kann, dann fällt die Antwort auf den Mann“.⁹

Das sakramententheologische Argument der „natürlichen Ähnlichkeit“ geht bis auf die Anfänge der Kirche zurück. Schon Paulus deutet das Wasser der Taufe oder die Elemente der Eucharistie so, dass er Ähnlichkeitsbeziehungen zu heilsgeschichtlichen Ereignissen sichtbar macht. Hieran anknüpfend unterscheidet Augustinus die Sakramente von konventionellen Zeichen (*signa data*): Die den Sakramenten eigentümliche Zeichenhaftigkeit sei in der Natur ihrer Elemente begründet. Ihre Signifikanz gründe im Schöpfungshandeln Gottes, erlange jedoch ihre Bestimmtheit durch sein heilsgeschichtliches Wirken.¹⁰

In der Scholastik zählt der Verweis auf die „*naturalis similitudo*“ der Riten und Symbole zu den grundlegenden Begriffsbestimmungen dessen, was ein Sakrament ist. Nach Hugo von Sankt Viktor beispielsweise ist es den Sakramenten eigentümlich, aufgrund des Wortes die Gnade „durch Ähnlichkeit zu vergegenwärtigen“ (*ex similitudine repraesentare*).¹¹ Demnach ist für ein Sakrament Dreierlei konstitutiv: die in der Schöpfungsordnung gründende Ähnlichkeit (*similitudo ex creatione*), seine Bedeutung aufgrund der Einsetzung durch Christus (*significatio ex institutione*) und seine heiligende Wirkung aufgrund der Segnung durch den Priester (*sanctificatio ex*

⁸ Vgl. u. a. G. L. Müller (Hg.), Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1996, bes. 252–356 (Beiträge von Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger und Gerhard Ludwig Müller).

⁹ Menke, Sakramentalität (s. Anm. 1), 85.

¹⁰ Vgl. V. H. Drecoll, Gnadenlehre und Zeichenlehre in *De doctrina christiana*, in: G. Förster / A. E. J. Grote / Ch. Müller (Hg.), Spiritus et littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung (Res et Signa. Augustinus-Studien 6), Würzburg 2009, 99–115.

¹¹ Vgl. Hugo von Sankt Viktor, De sacr. I 9,4 (Corp. Vict. I, 211). Ferner: Ders., Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae (PL 176,17–42, bes. 35A).

benedictione).¹² Im Verständnis der scholastischen Theologen setzt die sakramentale Gnadenordnung die Naturordnung voraus und vollendet sie durch Christus und die Kirche zu einem wirksamen Zeichen, das dem Heil der Menschen dient.

Wenngleich Papst Johannes Paul II. in *Ordinatio sacerdotalis* (1994) das Argument der „Repräsentanz aufgrund natürlicher Ähnlichkeit“ nicht aufgegriffen hat, spielt es in den fortdauernden Debatten um die Zulassung von Frauen zur sakramentalen Weihe weiterhin eine wichtige Rolle.¹³ Vor diesem Hintergrund ist zu fragen: Welche Bedeutung hat das Kriterium der „natürlichen Ähnlichkeit“ des Priesters mit dem Mann Jesus dafür, im Namen der Kirche und von ihr bevollmächtigt öffentlich handeln zu können – etwa beim Vorsitz einer Liturgie? Was überhaupt meint „natürliche Ähnlichkeit“, worin gründet sie und wozu befähigt sie? Diesen Fragen widmen sich die nachfolgenden Überlegungen.

1. Die „Krise der Repräsentation“

Mit einem im März 2020 veröffentlichten Dokument hat die Internationale Theologische Kommission auf die vielerorts diagnostizierte Krise kirchlicher Sakramentenpastoral reagiert. Für diese Krise macht die Kommission unter anderem ein mangelndes Verständnis des Sakramentalen verantwortlich: Wo die Welt nicht als Manifestation eines schöpferischen Gottes verstanden wird, dort bleibe die Symbolik der Sakramente stumm. Eben dieses Verständnis aber sei

¹² Vgl. *Hugo von Sankt Viktor*, *Sacr.* I 9,2 (*Corp. Vict.* I, 210).

¹³ So bekräftigt *Johannes Paul II.* in seinem „Brief an die Frauen“ vom 29. Juni 1995, Christus habe „nur den Männern die Aufgabe übertragen, durch die Ausübung des Amtspriestertums ‚Ikone‘ seines Wesens als ‚Hirt‘ und als ‚Bräutigam‘ der Kirche zu sein“ (Nr. 11). Nach *Papst Franziskus* zeigt sich „Jesus Christus als der Bräutigam der Eucharistie feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht als Zeichen des einen Priesters“ (Nachsynodales Schreiben „Querida Amazonia“ vom 2. Februar 2020, Nr. 101). – Stellvertretend für die fortdauernde Diskussion um das Argument der „natürlichen Ähnlichkeit“ vgl. neben den erwähnten Beiträgen u. a. *U. Lüke*, *Jesu Männlichkeit oder Jesu Menschlichkeit? Humanwissenschaftliche und theologische Anfragen „an das nur Männern vorbehalten Priestertum“*, in: *Theologische Quartalschrift* 198 (2018) 183–199.

anfänglich bereits im spätmittelalterlichen Nominalismus, endgültig hingegen in der Postmoderne zerbrochen. Denn die Erkenntnis der Wirklichkeit bewege sich fortan nur noch im Binnenraum menschlichen Bewusstseins. Der unmittelbare Kontakt mit der Wirklichkeit sei verloren gegangen – und insofern auch die Möglichkeit, Gott in und aus seinen Geschöpfen zu erkennen. Wenn nämlich schon die Welt dem Menschen verschlossen ist, dann umso mehr die darin nach christlichem Verständnis sich bekundende Wirklichkeit Gottes. Ein für die Postmoderne charakteristischer „antimetaphysischer Dualismus zwischen Denken und Sein“ schließe „jede Art von Repräsentationsdenken kategorisch aus“, so die Autoren.¹⁴ Sakramentales Handeln sei deshalb oft unverständlich geworden; es erschöpfe sich nicht selten in ästhetischer Oberflächlichkeit und verliere seine spirituelle Tiefendimension.

Tatsächlich verbinden nicht wenige Historiker mit der Frühen Neuzeit den Verlust der „Lesbarkeit des Kosmos als von Gott gesprochener Sprache“.¹⁵ Nach vielfach geteilter Auffassung wurzelt dieser Verlust im spätscholastischen Nominalismus und in dessen Ringen um eine gesicherte Erkenntnis der Wirklichkeit. Auf der Suche nach der Wahrheit der Dinge gingen Theologen wie Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham oder Francisco Suárez nicht mehr vom Primat der Wirklichkeit, sondern vom Primat der Begriffe und der Prädikationen aus. Hieraus resultierte ihr Ringen um begriffliche Abstraktion: um die Abstraktion eines „Wesens“ (*quidditas*) vom sinnlich Wahrgenommenen, um die Abstraktion eines Universellen vom Partikularen, und um die Abstraktion des Seins (*ens*) vom Seiendsein (*esse*). Damit aber erschließt sich die Welt dem menschlichen Verstand nur noch in einer begrifflich vermittelten Weise. An die Stelle des „Gewahrwerdens“ (*conceptio*) der Wirklichkeit tritt der „Begriff“ (*conceptus*) der Vernunft. Bei René Descartes schließlich ist nicht mehr die zu erkennende Welt der Grund wahrer und gewisser Erkenntnis, sondern allein das menschliche Denken, das sich seiner selbst gewiss wird.

¹⁴ Vgl. das Dokument der *Internationalen Theologischen Kommission* vom 3. März 2020: Die Reziprozität zwischen Glaube und Sakramenten in der sakramentalen Heilsordnung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 223), bes. Nr. 4–7 (S. 10–13).

¹⁵ *M. de Certeau*, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1991, 197.

Viele sehen im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit die Wurzeln einer tiefgreifenden „Krise der Repräsentation“.¹⁶ Diese Krise entzündete sich an der Erfahrung, dass „die im klassischen Zeitalter als zureichend empfundenen Repräsentations-Systeme (insbesondere die Sprachen) sich als der ‚Wirklichkeit‘ nicht mehr adäquat erweisen und somit Repräsentation ihre die Ordnung der Dinge verbürgende Allgemeingültigkeit als Erkenntnisform verliert“.¹⁷ Im Zuge dieser Entwicklung wurde die Welt immer weniger als Manifestation göttlicher Kreativität aufgefasst. Selbst die Heilige Schrift wurde nicht mehr als unantastbares und lediglich zu interpretierendes „Wort Gottes“ verstanden; vielmehr wurde sie zum Gegenstand historisch-kritischer Exegese, die den Inhalt des Bezeugten methodisch analysierte und so – oft unbewusst – dem je eigenen Vorverständnis unterwarf. Und schließlich wurde die Welt zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschungen, an deren Ende ihre Entzauberung und Nutzbarmachung standen.

Wie ist diese Entwicklung zu bewerten? In der theologischen Forschung divergieren die Urteile über den spätscholastischen Nominalismus: Ist er der Vorbote menschlicher Hybris, insofern seither die Kategorien menschlichen Erkennens die Wahrnehmung der Welt und die Erkenntnis Gottes beherrschen? Oder entspricht die Betonung des menschlichen Anteils am Verstehen der Welt nicht schlicht der Struktur menschlichen Erkennens? Wie aber wäre es dann möglich, die im göttlichen Schöpfungshandeln grundlegende Wirklichkeit in ihrer Seins- und Bedeutungsfülle zu erfassen? Angesprochen ist damit nicht zuletzt die Frage der „Sakramentalität“ der Wirklichkeit: Inwieweit vermögen Menschen in der Welt von heute noch das kreative und das heilschaffende Wirken Gottes zu erkennen?¹⁸

¹⁶ Vgl. u. a. H. J. Sandkühler, Repräsentation. Die Fragwürdigkeit der „Welt der Dinge“, in: Ders. / S. Freudenberger (Hg.), Repräsentation, Krise der Repräsentation, Paradigmenwechsel. Ein Forschungsprogramm in Philosophie und Wissenschaften (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften), Frankfurt a. M. 2003, 47–70.

¹⁷ K. Behnke, Art. Repräsentation V. Krise der Repräsentation, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992) 846–853, 846.

¹⁸ Vgl. dazu u. a. M. Schmidt, Wenn der Himmel die Erde berührt. Biblische Grundlagen und theologische Entfaltungen eines sakramentalen Verständnisses der Wirklichkeit (Frankfurter Theologische Studien 78), Münster 2021.

2. Zum Begriff der „Ähnlichkeit“

Folgt man den Beobachtungen, die Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* (1966) zusammengetragen hat, dann bewegte sich das abendländische Denken in Spätantike und Mittelalter weitgehend in Kategorien der Ähnlichkeit. Diese habe „zu einem großen Teil die Exegese und Interpretation der Texte geleitet, das Spiel der Symbole organisiert, der Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Dinge gestattet und die Kunst ihrer Repräsentation bestimmt“.¹⁹ Bis in die frühe Neuzeit hinein seien Wissenschaft und Denken durch eine „Episteme der Ähnlichkeit“ bestimmt gewesen. Foucault versteht darunter eine Denkform, welche den Dingen im Prozess des Erkennens Strukturen einer wechselseitigen bedeutungsvollen Bezogenheit aufprägt, freilich meist ohne sich dessen bewusst zu sein. Besonders ausgeprägt sei das Denken in Ähnlichkeiten in der Renaissance gewesen; Foucault verweist hierzu auf die damals ebenso verbreitete wie als Wissenschaft anerkannte Alchemie, die Astrologie und die Magie.²⁰

Was aber ist „Ähnlichkeit“? Anders als „Identität“ und „Differenz“ ist „Ähnlichkeit“ begrifflich nicht leicht zu bestimmen. Die Philosophie, so Robert Spaemann, habe „diesem elementarsten aller ‚Phänomene‘ vorwiegend auszuweichen versucht“ – auch deshalb, weil man sich nach Aristoteles mit der Kategorie der Ähnlichkeit „auf schlüpfrigem Gelände“ bewege.²¹ Dem Stagiriten zufolge besagt „Ähnlichkeit“ die Übereinstimmung verschiedener Dinge hinsichtlich ihrer Qualitäten bzw. Eigenschaften.²² Von der Identität unterscheidet sich die Ähnlichkeit dadurch, dass von zwei Dingen nicht sämtliche Eigenschaften übereinstimmen. „Ähnlichkeit“ meint demnach die Übereinstimmung von mindestens zwei Dingen in einer bestimmten Hinsicht und ihre gleichzeitige Unterschiedenheit in

¹⁹ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. (1989) ¹³1995, 46.

²⁰ Vgl. St. Otto, *Das Wissen des Ähnlichen. Michel Foucault und die Renaissance*, Frankfurt a. M. 1992.

²¹ R. Spaemann, Ähnlichkeit, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996) 286–290, 287. Nach Spaemann handelt es sich bei der Ähnlichkeit um ein Verhältnis „qualitativer Nähe“.

²² Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* V 15 1021a 9ff.; ferner V 9 1018a 15ff.

einer anderen Hinsicht. Dabei wächst die Ähnlichkeit mit dem Grad der Übereinstimmung bestimmter Merkmale.²³ Selbstverständlich kann die Übereinstimmung auch in mehreren verschiedenen Merkmalen bestehen.

Welche Merkmale jeweils für das Bestehen einer Ähnlichkeit ausschlaggebend sind, liegt keineswegs von vornherein fest. Denn es ist zunächst unbestimmt, in welcher Hinsicht eine Übereinstimmung besteht und in welcher nicht. Damit wird es denkbar, die jeweiligen Kriterien für das Vorliegen einer Ähnlichkeit in unterschiedlichen Zusammenhängen je anders zu bestimmen. Im Ergebnis wären damit zwei Dinge in einer bestimmten Hinsicht einander ähnlich, in einer anderen Hinsicht hingegen nicht.

Ein bekanntes Beispiel für diese Unbestimmtheit liefert Ludwig Wittgenstein. In seinen *Philosophischen Untersuchungen* bemüht er sich um eine gehaltvolle Bestimmung des Begriffs der Ähnlichkeit.²⁴ Am Beispiel des Spieles verdeutlicht Wittgenstein, dass es keineswegs einfach ist, eine Eigenschaft zu benennen, die allem, was wir „Spiel“ nennen, gemeinsam ist. Worin ähneln sich Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele, Kampfspiele, worin unterscheiden sie sich? Es gelingt keineswegs ohne weiteres, ein Merkmal zu benennen, das für alles gilt, was im allgemeinen Sprachgebrauch „Spiel“ genannt wird. Zu beobachten ist vielmehr eine Vielzahl unterschiedlicher Eigenschaften, die in der einen Hinsicht etwas Gemeinsames darstellen, in einer anderen hingegen nicht.²⁵

²³ Ähnlichkeit „ist Gleichheit zusammen mit Verschiedenheit, wobei dies als ein Zugleich und Ineinander aufgefasst werden muss. Denn die Ähnlichkeit beruht auf einer mehr oder minder großen qualitativen, formalen Übereinstimmung. Sie ist umso größer, je näher sie der Gleichheit kommt“: H. Schöndorf, Art. Ähnlichkeit, in: ders. / W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 2010, 18f.

²⁴ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Teil I, Nr. 66f., Frankfurt a. M. 1977, 56–58.

²⁵ Wittgenstein spricht in diesem Zusammenhang von einer „Familienähnlichkeit“: Wie die Angehörigen einer Familie in Wuchs, Gesichtszügen, Augenfarbe, Gang, Temperament usw. einander ähneln, so auch die verschiedenen Handlungsformen, die wir gewöhnlich „Spiel“ nennen. Allerdings ist der Begriff „Familienähnlichkeit“ nicht glücklich gewählt; denn er setzt eine Genealogie voraus, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch meist nicht gegeben ist, ja geradezu ausgeschlossen wird.

2.1 Ähnlichkeit: ontologisch und epistemologisch

Besonders im platonischen Denken spielt der Begriff der „Ähnlichkeit“ (ὁμοίωσις / *similitudo*) eine fundamentale Rolle, und zwar sowohl in der Ontologie als auch in der Erkenntnistheorie. „Ähnlichkeit“ besteht demnach zwischen einer Idee und allen Dingen, die an ihr teilhaben. „Ähnlichkeit“ ist aber auch zwischen allen Dingen gegeben, die an einer ihnen gemeinsamen Idee teilhaben. Ihren Grund haben diese „vertikalen“ und „horizontalen“ Ähnlichkeiten in der den Dingen und ihren Ideen jeweils gemeinsamen Form, Gestalt oder Idee. Ob diese wiederum in den einzelnen Dingen identisch ist oder nur ähnlich, bleibt unbestimmt; an dieser Frage entzündet sich der mittelalterliche Universalienstreit.²⁶

Wegen des von Platon angenommenen ontologischen Vorrangs des jeweils Allgemeineren gegenüber dem Besonderen und Konkreten begründet die vertikale Übereinkunft in Form oder Idee ein Verhältnis von Teilgabe und Teilhabe, von Urbild und Abbild. Dabei kann die Idee als formgebend und seinsbestimmend gelten. Durch seine Teilhabe an einer Idee ist das Abbild seinem Urbild „irgendwie“ „ähnlich“. Zugleich ist das Urbild im Abbild in einer ontologisch verminderten Weise anwesend.²⁷ Infolgedessen lässt sich die platonische Ontologie als eine „Metaphysik gradueller Präsenz“ charakterisieren.

Die Kategorie der Ähnlichkeit ist nicht nur ontologisch, sondern auch erkenntnistheoretisch fundamental. Denn sie erlaubt es, von der Wahrnehmung eines konkreten Seienden zur Erkenntnis der ihm zugrunde liegenden Idee voranzuschreiten. Insofern jedes Abbild zu seinem Urbild in einem Verhältnis der Ähnlichkeit steht, ermöglicht diese ein Sich-Erinnern an die ursprüngliche Idee und somit ein Erkennen der Dinge in ihrem Wesen. Indem der menschliche Verstand den Inhalt seiner Wahrnehmungen mit den ihm eingeborenen Ideen verknüpft, erfasst er die sinnlich wahrgenommenen Dinge in ihrer Wahrheit. Die Ähnlichkeit von Wahrnehmungsinhalt und Idee ist somit die Bedingung der Möglichkeit wahrer Erkenntnis.

²⁶ Vgl. A. de Libera, *Der Universalienstreit. Von Platon bis zum Ende des Mittelalters*, München 2005.

²⁷ Vgl. u. a. M. Baltes, *Art. Idee (Ideenlehre)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 17, Stuttgart 1996, Sp. 213–246; W. Kühn, *Einführung in die Metaphysik: Platon und Aristoteles*, Hamburg 2017, 23–96.

Auch im Rahmen der aristotelischen Erkenntnislehre spielt die Kategorie der Ähnlichkeit eine wichtige Rolle. Nach Aristoteles gewinnt der menschliche Verstand die Einsicht in allgemeine Sachverhalte allerdings nicht durch Erinnerung, sondern durch eine begriffliche Abstraktion vom Konkreten. Diese Abstraktion kann aber nur dann gelingen, wenn zuvor schon eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Dingen festgestellt wird, von deren Wahrnehmungsbildern Begriffe abstrahiert werden. In epistemologischer Hinsicht erweist sich die Kategorie der Ähnlichkeit für Aristoteles insofern als ebenso fundamental wie für Platon – wenngleich in anderer Ausrichtung.

2.2 Ähnlichkeit als Gottespräsenz

Das von Foucault in der abendländischen Geistesgeschichte wahrgenommene Denken in Analogien, Entsprechungen und Ähnlichkeiten kennzeichnet die christliche Theologie seit ihren Anfängen. Bereits Paulus bedient sich wiederholt der Allegorie und der typologischen Exegese; beide Male geht es um Ähnlichkeiten, Entsprechungen und Analogien.²⁸ Diese werden von Paulus heilsgeschichtlich geltend gemacht: Bestimmte Ereignisse oder Personen in der Geschichte Israels werden als „Vorausbilder“ neutestamentlicher Ereignisse oder Personen interpretiert.

Über die heilsgeschichtliche Interpretation biblischer Texte hinaus wird die Kategorie der Ähnlichkeit im weiteren Verlauf der Theologiegeschichte vor allem in schöpfungstheologischem Zusammenhang wirksam. Nach platonischer Vorstellung prägt eine Idee dem aus ihr Hervorgegangenen eine bestimmte Form auf, so dass zwischen beidem eine graduelle Isomorphie besteht. Entsprechendes gilt nach Aristoteles für das Wirken einer Ursache, insofern diese im Verursachten als Formalursache wirksam wird. Der Gedanke wird in

²⁸ Während die Allegorie abstrakte Inhalte sinnbildlich veranschaulicht, geht es bei der Typologie um Personen. Vgl. *St. Felber*, Typologie als Denkform biblischer Theologie, in: H. H. Klement / J. Steinberg (Hg.), *Freude an Gottes Weisung. Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments* (TVG 15), Riehen 2012, 35–54; ferner *H. de Lubac*, „Typologie“ und „Allegorese“ (1947), in: ders., *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (Theologia Romanica 23), Freiburg 1999, 265–318; *H. Graf Reventlow*, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 2: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1994.

der Scholastik breit rezipiert: *Omne agens agit sibi simile*.²⁹ Das aber heißt umgekehrt: von einem Verursachten her lässt sich auf dessen Ursache schließen.

Insofern in biblischer Perspektive die Welt in ihrer Existenz und Seinsbestimmtheit als „Schöpfung“ aufgefasst wird, ist an ihr das kreative Wirken Gottes wenigstens umrisshaft ablesbar. Theologen wie Bonaventura meinten in den Dingen sogar „Spuren der Dreifaltigkeit“ (*vestigia trinitatis*) erkennen zu können.³⁰ Prominent ist in diesem Zusammenhang die Metapher der Welt als „Buch“, aus dem sich das kreative Wirken Gottes erschließen lässt.³¹ Allerdings, so das IV. Laterankonzil (1215): Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf besteht keine so große Ähnlichkeit, dass zwischen ihnen nicht eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.³² Deshalb lässt sich auch die Polarität der Geschlechter nicht univok auf Gott übertragen: Gott ist weder als dreifaltig-einer noch in der Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen in dem Sinne Mann oder Frau, wie Menschen männlich oder weiblich sind.

Dies gilt auch mit Blick auf Gen 1,26f., wonach der Mensch zum „Bild und Gleichnis“ Gottes geschaffen ist. Umstritten ist freilich schon in der Patristik, worin die Gottebenbildlichkeit des Menschen näherhin besteht. Die Tradition hat das Bild-Sein des Menschen meist auf seine natürliche Konstitution bezogen, das Ähnlich-Sein auf seine Gottesbeziehung. Diese Beziehung ist, so eine vielfach vertretene Deutung, durch die Sünde gestört, wird jedoch durch die göttliche Gnade wiederhergestellt. Dabei wird die Mitteilung von Gnade in der Scholastik meist als „Überformung“ der menschlichen

²⁹ Vgl. u. a. *Thomas von Aquin*, *Summa contra Gentiles* III 69 (Ed. Leonina XIV 200); vgl. *Ph. W. Rosemann*, *Omne agens agit sibi simile*. A „Repetition“ of Scholastic Metaphysics (Louvain Philosophical Studies 12), Louvain 1996; *K. Kremer*, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 1), Leiden 1966, 216.

³⁰ Vgl. *U. Winkler*, *Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura*. Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheorie (Salzburger theologische Studien 5), Innsbruck/Wien 1997, 275–288.

³¹ Vgl. *H. Blumenberg*, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981.

³² Vgl. *IV. Laterankonzil*, *Caput „Firmiter“*, cap. 2: „Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DzH 806).

Seele aufgefasst.³³ Entsprechend wird Gnade nicht als „causa efficiens“ verstanden, sondern als „Formgebung“ im Sinne der „causa formalis“. Im letzten zielt die göttliche Gnade darauf, das Geschaffene zu dem werden zu lassen, was es von seinem Ursprung her ist und sein soll: das freie Gegenüber des schöpferischen Gottes. Gerade hierin erkennt auch neuere Theologie die Ähnlichkeit von Gott und Mensch.

In diesem Verständnis bezieht sich „Ähnlichkeit“ nicht auf eine natürliche Eigenschaft des Menschen, sondern auf seine heilsgeschichtliche Stellung im Verhältnis zu seinem Schöpfer und Erlöser. Einem scholastischen Grundsatz zufolge zerstört die Gnade die natürlichen Anlagen des Menschen nicht, sondern vervollkommnet sie: *Gratia non tollit naturam sed perficit eam*.³⁴ Demnach wird Christus im Leben eines Menschen umso nachdrücklicher gegenwärtig, je intensiver er sich von Gott getragen und je mehr er sich in der Gemeinschaft mit Christus weiß. Zu einer spirituellen Überforderung wird dieser Grundsatz deshalb nicht, weil die Gegenwart Christi in einem Menschen nicht von dessen Leistung abhängt, sondern von der seinem Glauben korrespondierenden Zuwendung Gottes. Nichts anderes meint die traditionelle Rede von der göttlichen Gnade.

Wesentlich befördert durch die Hochschätzung der neuplatonischen Schriften des *Corpus Dionysiacum* bestimmte die Lehre von der Analogie des Seienden maßgeblich das christliche Weltverständnis: Alles ist vom göttlichen Schöpfergeist durchwirkt; die ganze Welt ist ein „Gleichnis“ Gottes. In der Ordnung der Natur, in ihrer strukturellen Harmonie bildet sich der kreative Logos ab. Alles Geschaffene kann sinnenträchtig aufeinander bezogen werden; die Dinge verweisen in mehr oder weniger offenbaren Bedeutungszusammenhängen aufeinander.³⁵ Aufgabe des Menschen ist es, diese Sinnbezüge aufzudecken und darin das Wirken Gottes zu erkennen. Erkennen ist „Gewahrwerden dessen, was ist“ (*conceptio entis*). Ausgehend von den Dingen erkennt die menschliche Vernunft im Geschaffenen eine geordnete Vielfalt beziehungsreicher Wirklichkeiten, die sich in ihren vielfältigen Bedeutungen wechselseitig erhellen. Die

³³ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I-II, qu. 110, art. 2 resp., ad 1, ad 2 (Ed. Leonina VII 313).

³⁴ *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae* I, qu. 1, art. 8 ad 2 u. ö. (Ed. Leonina IV 22).

³⁵ Vgl. *G. Siewerth*, *Die Analogie des Seienden*, Einsiedeln 1965.

Sprache wiederum ist das Vermögen des Menschen, die Vielfalt welt-hafter Seinsweisen denkend zusammenzuhalten.

2.3 Von der Ähnlichkeit zur Referenz

Nach Foucault operiert die bis ins 17. Jahrhundert hinein vorherrschende „Episteme der Ähnlichkeit“ im Wesentlichen mit einem System von vier Kategorien: die der räumlichen Nachbarschaft (*convenientia*), die der bedeutungsvollen, aber vom Raum unabhängigen Beziehung (*aemulatio*), die der proportionalen Verkettung (*analogia*) und die der wechselseitigen Entsprechung jenseits von Raum und Zeit (*sympathia*). Gemeinsam sei den verschiedenen Weisen der Ähnlichkeit, dass sie ihren jeweiligen Relata „Signaturen“ einzeichnen, an ihnen also etwas sichtbar machen, was wiederum auf anderes verweist. Dies kann ein sichtbarer Gegenstand, aber auch eine unsichtbare Bedeutung sein. Es entsteht ein Kosmos von Entsprechungen und Analogien, die sich demjenigen erschließen, der die Ähnlichkeiten zu deuten weiß.³⁶ Der Sinn des Ganzen erschließt sich aus den Bedeutungszusammenhängen seiner Teile: „Den Sinn zu suchen, heißt die Dinge zu entdecken, die sich ähnlich sind. Das Gesetz der Zeichen zu suchen, heißt die Dinge zu entdecken, die ähnlich sind“.³⁷

Foucault listet eine Fülle kultureller Entwicklungen auf, die seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts dazu beigetragen haben, der Ähnlichkeit als maßgeblicher Quelle der Wahrheit zu misstrauen. Als wesentlich erachtet er eine veränderte Auffassung der Sprache. Stellte diese im Mittelalter noch einen eigenen Kosmos von Bedeutungen dar, der durch Ähnlichkeitsbeziehungen von Sinn gesättigt war, so erfüllt die Sprache in der Neuzeit nur mehr die Funktion der Repräsentation. Die Sprache sei fortan binär in dem Sinne verstanden worden, dass nur noch Zeichen und Bezeichnetes, Wörter und Dinge voneinander unterschieden wurden, das beides „Verbindende“ (*τυγχάνων*) aber keine Rolle mehr spielte. Eben dieses „Dritte“ aber sei zuvor als Manifestation („Signatur“) göttlichen Wirkens wahrgenommen worden. Falle es weg, lasse sich die Welt

³⁶ Die Analogie kann als Spezialfall einer Ähnlichkeitsbeziehung gelten, insofern es dabei um die Ähnlichkeit von Verhältnissen geht.

³⁷ Foucault, Die Ordnung der Dinge (s. Anm. 19), 60.

nicht mehr als Resultat eines schöpferischen Handelns verstehen. Aus heutiger Sicht und theologisch gesprochen: Die Wirklichkeit wird nicht mehr in ihrer „Sakramentalität“ wahrgenommen.

In der Postmoderne diagnostiziert Foucault eine weitere Entwicklung: Die Funktion der Sprache im Sinne der Repräsentation einer von ihr unterschiedenen Wirklichkeit wird durch ihre Funktion als eigenständige Bedeutungsträgerin abgelöst. Die Sprache wird selbstreferentiell; sie ist nicht mehr auf die Dinge bezogen, sondern in sich selbst bedeutungsvoll. Es entsteht ein Bruch zwischen Sprache und Welt; Wörter und Sachen trennen sich. Die Sprache emanzipiert sich von den Dingen; sie konstituiert eine ihr eigentümliche Grammatik und Logik, die sie den Dingen, von denen sie handelt, aufnötigt, von denen her sie sich aber nicht mehr bestimmen lässt. Zudem vertieft das im 19. Jahrhundert vertiefte Bewusstsein von der Geschichtlichkeit allen Wissens den Bruch zwischen Sein und Sprache. Die Kategorie der Ähnlichkeit wird damit nicht nur synchron, sondern auch diachron bedeutungslos; sie hat nichts mehr, worauf sie sich sinnvoll bezöge.

2.4 Referentialität und Medialität

Wie sehr die Kategorie der „Ähnlichkeit“ von diesen Transformationen des Wissens betroffen ist, lässt sich an einem Briefwechsel ablesen, den der Maler René Magritte und Michel Foucault kurz nach der Veröffentlichung von *Die Ordnung der Dinge* führten. Bezugnehmend auf die von Foucault präsentierte Typologie der Ähnlichkeiten unterschied Magritte zwischen „Ähnlichkeiten“ (*similitudes*) und „Gleichartigkeiten“ (*ressemblances*). „Ähnlichkeiten“ seien eine Eigenschaft der Dinge, so Magritte, „Gleichartigkeiten“ seien eine Sache des Denkens: „Die ‚Dinge‘ haben miteinander keine Ähnlichkeit, sie haben Gleichartigkeiten oder sie haben keine Gleichartigkeiten. Nur dem Denken ist es eigen, ähnlich zu sein. Es ähnelt, indem es das ist, was es hört, sieht oder erkennt, es wird zu dem, was ihm die Welt darbietet“.³⁸

Demnach besteht „Ähnlichkeit“ nicht zwischen der Idee und den Dingen, sondern zwischen dem Kunstwerk und dem dieses betrach-

³⁸ R. Magritte, Brief vom 22. Mai 1966, in: M. Foucault, *Dies ist keine Pfeife* (Edition Akzente), München 1997, 55.

tenden Bewusstsein des Menschen. Dies erinnert an Aristoteles: Dieser vertrat die Auffassung, dass die menschliche Seele im Vollzug des Erkennens in gewisser Weise alles ist: „Anima est quodammodo omnia“.³⁹ Wenn es Ähnlichkeit aber ausschließlich in der Beziehung zwischen Erkennendem und Erkanntem gibt, wie lässt sich dann von Ähnlichkeiten in der Welt – der Welt der Dinge, des Denkens, der Kunst – sprechen?

In seiner Antwort bezog sich Foucault auf zwei Versionen von Magrittes berühmtem Bild *La trahison des images*. Foucault deutet den Text unter der Darstellung einer Pfeife – *Ceci n'est pas une pipe* – nicht nur als Hinweis darauf, dass ein Abbild mit dem Original nicht identisch ist. Vielmehr wolle der Maler den Betrachter zum Nachdenken darüber zwingen, was überhaupt die Realität eines Gegenstandes ist und wie sich diese Realität zu seinem Abbild verhalte. Was Magritte mit seinen Bildern problematisiere, sei nichts Geringeres als die traditionelle Einheit von Ähnlichkeit, Repräsentation und Realität. Der Begriff der Ähnlichkeit setze zwar Wahrnehmbarkeit und Wahrnehmung voraus, so Foucault; Ähnlichkeit sei aber wesentlich ein Ereignis im Wort und im Denken.

Keine Frage: Die Darstellung der Pfeife und der Satz „Dies ist keine Pfeife“ bleiben auf dem Bild voneinander getrennt und sind zugleich aufeinander bezogen. Vom Bild zum Text gibt es keine Isomorphie, keine symbolische Brücke: „Das Wahre definiert sich weder durch Übereinstimmung oder durch eine gemeinsame Form noch durch eine Korrespondenz zwischen den beiden Formen“, so zusammenfassend Gilles Deleuze.⁴⁰ Das Sichtbare und das Wort bilden ein spannungsvolles, nicht aufeinander reduzibles Geflecht von Wahrnehmungsinhalten und Bedeutungszuschreibungen.

Dieses Geflecht ist nach Foucault das „Wissen“ (*savoir*) – verstanden als ein „Dispositiv“ von Aussagen und Sichtbarkeiten. Sichtbares und Sagbares, Inhaltsform und Ausdrucksform durchdringen einander und konstituieren das jeweilige Wissen in einem niemals entschiedenen Streit: „Zwischen dem Text und der Figur bestehen viele Verschränkungen – oder vielmehr gegeneinander geführte Angriffe, aufeinander geschleuderte Pfeile, Untergrabungs- und Zerstö-

³⁹ Aristoteles, *De anima* III 8, 431b 21; vgl. *Thomas von Aquin*, *De veritate*, qu. 1, art. 1, cp. (Ed. Leonina XXII 5).

⁴⁰ G. Deleuze, Foucault, Frankfurt a. M. 1992, 92.

rungsversuche, Lanzenstöße und Verletzungen: eine Schlacht“.⁴¹ Wie nach Wittgenstein die Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Arten von „Spielen“ nicht im Vorhinein begrifflich fixiert werden kann, so ist auch die Ähnlichkeit zwischen Bild und Text je neu auszuhandeln und zu bewähren. Zugleich ist sie aber auch eine Frage der Macht – ein Aspekt, den Foucault in seinen späteren Schriften entfalten wird und der auch für eine theologische Reflexion auf Amt und Kirche nicht bedeutungslos ist.

3. Repräsentation und Repräsentanz

Foucaults Reflexionen über Magrittes Bild *La trahison des images* profilieren das vormoderne Konzept von Repräsentation: Demnach gründet Repräsentanz – verstanden als das Ergebnis einer Repräsentation – in einer realistischen Metaphysik der Substanz; sie fordert eine ihr entsprechende Epistemologie und äußert sich in einer Korrespondenz- bzw. Bildtheorie der Wahrheit. Dieses Konzept ist in der „Postmoderne“ fragwürdig geworden, weil ihr ein Denken in Ähnlichkeiten nicht mehr erschwinglich ist: Der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist brüchig geworden; die Sprache konstituiert eine von der Welt unabhängige Sphäre von Sinn und Bedeutung. Zeichen und Symbole verweisen nicht in erster Linie auf die Wirklichkeit, sondern auf andere Zeichen und Symbole.

Paul Ricœur beispielsweise definiert den Begriff des Symbols als die Bewegung von einem Sinn zu einem anderen Sinn, als Beziehung zwischen „latentem“ und „manifestem“ Sinn. Von einem Symbol kann nur dann gesprochen werden, wenn ein „Doppelsinn“ vorhanden ist, eine – wie Ricœur es nennt – „intentionale Struktur zweiten Grades“: „Mit dem Symbolbegriff bezeichne ich jene Sinnstruktur, in der ein unmittelbarer, erster, wörtlicher Sinn überdies einen mittelbaren, zweiten, übertragenen Sinn anzielt, der nur durch den ersten erfasst werden kann“.⁴² Dabei ist „Symbol“ als „Symbolisierung“, d. h. nicht als ein feststehender Bezug von Sinn bzw. Bedeutung einerseits und Sache andererseits zu verstehen, sondern als Vollzug

⁴¹ Foucault, Dies ist keine Pfeife (s. Anm. 38), 18.

⁴² P. Ricœur, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973, 22.

(*symbole symbolisant*). Insofern sind Symbole wesentlich mehrdeutig: Sie bilden nicht einfach eine bestimmte Bedeutung ab, sondern verweisen auf andere Bedeutungsträger und Symbolsysteme, die ihrerseits Bedeutungsvollzüge und Sinnzuschreibungen sind.

Ricoeurs Symbolbegriff lässt unmittelbar nach der Bedeutung von „Repräsentation“ fragen. Kann nämlich unter „Repräsentation“ keine isomorphe oder strukturerhaltende Abbildung von Wirklichkeit verstanden werden – was bedeutet dann noch „Repräsentation“? Dass die gemalte Pfeife nicht die reale Pfeife „ist“, das ist – wenn vielleicht auch erst nach anfänglicher Irritation – nicht zu leugnen. Zugleich „repräsentiert“ das Bild der Pfeife eine „reale“ Pfeife. Aber auf welche Weise?

Sowohl die Darstellung der Pfeife als auch die Schrift darunter repräsentieren den von ihnen jeweils bezeichneten Gegenstand innerhalb eines bestimmten Mediums. Hier zeigt sich: Repräsentationen erfolgen medial vermittelt – sei es als mentale Vorstellungen, als zeichenhafte Darstellungen oder auch als symbolische Stellvertretung. Mit Blick auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit sakramentaler Christusrepräsentanz ist zu fragen: Was ist das angemessene Medium für die Repräsentation Christi im Gegenüber zu seiner Kirche? Ist es das äußere Erscheinungsbild eines Menschen? Ist es seine sexuelle Orientierung? Ist es die Intensität des von ihm gelebten Glaubens? Oder ist es eine bestimmte Praxis? Ganz offenbar stützt sich die Möglichkeit der Repräsentanz auf bestimmte Kriterien der Ähnlichkeit; deren nähere Bestimmung aber ist keineswegs selbstverständlich oder gar von Natur aus gegeben.

3.1 Symbolische Repräsentanz

Dies gilt bereits für den formalen Begriff der Repräsentanz. Sie ist das Ergebnis einer Repräsentation, welche wiederum als das Gegenwärtig-Setzen eines Abwesenden verstanden werden kann: Ein wahrnehmbarer Gegenstand oder eine Person stehen stellvertretend für etwas anderes.⁴³ Eine Ähnlichkeit – gar eine „natürliche Ähnlichkeit“ – ist

⁴³ Die Bedeutungsgeschichte von „Repräsentanz“ und „Repräsentation“ ist komplex und berührt so unterschiedliche Bereiche wie die Kunst, die philosophische Erkenntnistheorie oder die Jurisprudenz; vgl. neben den entsprechenden Artikeln im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8 (1992), s. v. „Repräsentation“, u. a. *H. Hofmann*, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von

hierfür nicht erforderlich. Und umgekehrt: Das Vorhandensein natürlicher Ähnlichkeiten begründet noch keine Repräsentanz. Vielmehr bedarf es einer über die Feststellung von Ähnlichkeiten hinausgehenden Übereinkunft derjenigen, die sich auf eine gegebene Wirklichkeit beziehen, was als Kriterium der Repräsentanz gelten soll. Mit ihrer Übereinkunft fixieren sie die Beziehung zwischen mehr oder weniger ähnlich wahrgenommenen Dingen als in dem Sinne bedeutsam, dass das eine Ding ein anderes repräsentiert. Und diese Übereinkunft wiederum vollzieht sich in bestimmten Medien oder – mit Ernst Cassirer – in „symbolischen Formen“.

In diesem Sinne will Cassirer „Repräsentation“ als begriffliche Einfügung des jeweils Konkreten in ein übergeordnetes und bedeutungsvolles Ganzes verstanden wissen, von dem her es sich in seiner Besonderheit verstehen lässt.⁴⁴ Diese Einfügung ergibt sich nicht gleichsam naturwüchsig. Sie ist Cassirer zufolge vielmehr das Resultat jener Eigentümlichkeit des menschlichen Bewusstseins, sich überhaupt nur innerhalb symbolischer Strukturen zu orientieren. Denn auch die begrifflichen Strukturen der Vernunft gehen nach Cassirer auf bildliche Vorstellungen zurück. Selbst die abstrakten Begriffe der Philosophie oder die Kategorien der Naturwissenschaften wurzeln in Anschauungen mythischer Bilder. Am Ende steht freilich die klare Unterschiedenheit von Mythos und Logos: Identifiziert der Mythos Bild und Sache, so unterscheidet der Logos beides streng voneinander. Zwischen den Bildern des Mythos und den Begriffen des Logos vermittelt Cassirer zufolge ein Denken in Ähnlichkeiten, Entsprechungen und Analogien.⁴⁵

Ist dies auch der systematische Ort, an dem der theologisch für das katholische Selbst- und Weltverständnis fundamentale Begriff der „Sakramentalität“ anzusiedeln ist? Der Begriff ist wesentlich als Bezüglichkeit bzw. Referentialität bestimmt: „sakramental“ verweist auf

der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Schriften zur Verfassungsgeschichte 22), Berlin 1974, 34–37.

⁴⁴ Vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Teil 1: Die Sprache, Darmstadt 1964, 27f. – Zu Cassirer vgl. u. a. M. Tomberg, Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs (Epistemata. Reihe Philosophie 300), Würzburg 2001, 88–121.

⁴⁵ Anders als Cassirer will Manuel Bachmann die den Analogien eigentümliche Rationalität würdigen: Brücken zu einer vergessenen Denkform, in: ders. / K. Gloy (Hg.), Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie, Freiburg i. Br./München 2000, 11–34, bes 15f.

die Einheit von Sichtbarem und Unsichtbarem, Natur und Gnade, Menschlichem und Göttlichem. Nicht beantwortet ist damit freilich die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit von sakramentaler Repräsentanz gesprochen werden kann. Insbesondere ist danach zu fragen, welche Bedeutung der Kategorie der „natürlichen Ähnlichkeit“ für die sakramentale Christus-Repräsentanz zukommt.

3.2 Sakramentale Christus-Repräsentanz

Nach katholischem Verständnis bekunden sich die Wirklichkeit Gottes und die Gegenwart des Auferstandenen nicht allein im Innern des Menschen. Vielmehr folgt aus der Logik der Inkarnation die Sakramentalität der Kirche: Reale Vollzüge in Raum und Zeit vermitteln die Gegenwart des dreifaltigen Gottes mit der je konkreten Situation glaubender Menschen.

Vor diesem Hintergrund kennt die Kirche verschiedene Formen der Gegenwart Christi in der Welt: vor allem und in besonderer Weise unter den Gestalten der Eucharistie, aber auch im gesprochenen Wort der Liturgie oder in der Lektüre der Heiligen Schriften: „Brannte uns nicht das Herz, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloss?“ (Lk 24,32). Jeder getaufte Mensch ist dazu berufen, durch sein Leben und Wirken in der Welt Christus gegenwärtig zu setzen. In einer öffentlichen Weise gilt dies für die sakramental ordinierten Amtsträger der Kirche.

Dass ein Priester bei der Feier der Liturgie Christus vergegenwärtigt, ist an seinem liturgischen Handeln freilich nicht ohne weiteres abzulesen. Ein uninformierter Beobachter würde zwar vielleicht einen außergewöhnlich gekleideten Menschen wahrnehmen, auf dessen Gesten und Worte hin die versammelte Gemeinde bestimmte Worte spricht oder Handlungen vollzieht. Dass dieser Mensch aber für eine andere, nicht sichtbare Person steht, sie „repräsentiert“, das erschließt sich dem Beobachter nicht ohne weitere Erläuterungen.

Die Kirche hat um die Notwendigkeit einer Interpretation ihrer liturgischen Riten stets gewusst. Taufkatechesen und mystagogische Katechesen haben ihre rituellen Feiern im Vorhinein und im Rückblick hinsichtlich ihrer Bedeutung erschlossen.⁴⁶ Denn viele Elemen-

⁴⁶ Vgl. u. a. *Cyrill von Jerusalem*, *Mystagogische Katechesen*, hg. v. G. Röwekamp (Fontes Christiani 7), Freiburg i. Br. 1992.

te erlauben eine durchaus mehrdeutige Symbolik – man denke nur an die bedrohliche Gewalt des Wassers, aber auch seine lebenspendende Wirkung. Auch das Mann-Sein des Priesters ist nicht frei von Ambivalenzen: steht das männliche Geschlecht doch nur allzu häufig für zerstörerische Dominanz und destruktive Gewalt. Auch deshalb wird heutzutage beispielsweise Hos 9,1 oft mit „Gott bin ich, nicht ein Mann“ übersetzt.⁴⁷

In seiner Antwort an Magritte betont Foucault, dass symbolische Bedeutungen unweigerlich strittig sind. Das gilt auch für den Hinweis auf eine „natürliche Ähnlichkeit“ zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Selbstverständlich gibt es keine Bedeutung ohne Bedeutungsträger; die Sichtbarkeit von Symbolen setzt deren Materialität voraus. Das bedeutet aber nicht, als gehe die jeweilige Bedeutung gleichsam naturwüchsig aus der Materie hervor. Sie ist vielmehr das je vorläufige Resultat eines bisweilen konfliktreichen Aushandlungsprozesses. In diesen können kulturelle Dispositionen ebenso einfließen wie persönliche Vorlieben oder Machtinteressen.

Der Theologie ist diese Einsicht nicht fremd. Denn schon im 13. Jahrhundert deuteten sich die Abkehr von einem ontologischen und die Hinwendung zu einem epistemologischen Repräsentationskonzept an. Für Thomas von Aquin etwa bedarf eine Repräsentation keiner natürlichen Ähnlichkeit; vielmehr gilt zunächst rein formal: „Omnis representatio fit per aliqua signa“.⁴⁸ „Bezeichnung“ und „Repräsentation“ sind Synonyme: „Idem est significare quod repraesentare“. Repräsentation ist damit für den Aquinaten nicht allein eine Abbildung durch Ähnlichkeit oder eine Vergegenwärtigung durch Strukturanalogie. Beides – Ähnlichkeit oder Analogie – ist nicht ausgeschlossen; ihr Fehlen macht jedoch die Bedeutsamkeit einer Repräsentation nicht hinfällig, insofern diese wesentlich eben auch auf Konventionen beruht.

In der Moderne wird „Repräsentation“ nicht vorrangig als Abbildung, sondern als Ergebnis semantischer Konstruktionen aufgefasst. Aus schöpfungstheologischen Erwägungen wird die Theologie freilich darauf beharren, dass sich jede Repräsentanz kritisch vom Re-

⁴⁷ So etwa in der „Bibel in gerechter Sprache“ (2006), aber auch in zahlreichen Beiträgen aus feministisch-theologischer Perspektive.

⁴⁸ *Thomas von Aquin*, In Psalm. 26,5 (Opera omnia 18,377). – Vgl. dazu *W. Nöth* (Hg.), *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart 1985, 161–165.

präsentierten her in Frage stellen lassen muss. Anders nämlich wäre der Eigensinn der Schöpfung nicht zu wahren. Wird die Welt als Gottes Schöpfung betrachtet, dann kann sie in ihren Strukturen nicht bedeutungslos sein.

3.3 Repräsentanz einer Abwesenheit

Allerdings liegt auch in der Perspektive des Glaubens der Sinn der Dinge keineswegs offen zutage. Er ist vielmehr je neu im Glaubenszusammenhang der Kirche zu erschließen. Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang auch die Notwendigkeit einer verbindlichen Auslegung nicht nur der Offenbarungszeugnisse, sondern auch des Weltverständnisses begründet zu sehen, wie es dem Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes entspricht. Allerdings wäre damit dem geschichtlichen Charakter christlichen Glaubens nur ungenügend Rechnung getragen. Die Zeugnisse der Offenbarung mit der jeweils erfahrenen Wirklichkeit in einen schöpferischen Dialog zu bringen, ist nämlich nicht nur Aufgabe des Lehramtes. Die Deutung der „Zeichen der Zeit“ obliegt vielmehr nach Auskunft des Zweiten Vatikanischen Konzils allen Christgläubigen.⁴⁹

Es ist deshalb alles andere als illegitim, die skizzierte „Krise der Repräsentation“ als Anfrage an das überkommene Verständnis des sakramentalen Amtes ernst zu nehmen und nach theologisch innovativen Antworten zu forschen. Michel de Certeau etwa erblickt in der Moderne die Signatur einer Abwesenheit. An die Stelle göttlicher Präsenz tritt die „Spur des vermissten Gottes“.⁵⁰ Emblematisch ist für Certeau das leere Grab am Ostermorgen: „Er ist nicht hier; er ist auferstanden, wie er gesagt hat“ (Mt 28,6). In dieser Perspektive erscheint es wahrhaftiger, das sakramentale Amt weniger im Sinne einer Statthalterschaft für eine behauptete Gegenwart als vielmehr als Platzhalter für eine erlittene Abwesenheit zu begreifen.⁵¹ Die Auf-

⁴⁹ Vgl. GS 4; 11; AA 2–3; LG 37.

⁵⁰ Vgl. T. R. Peters, *Mystik – Mythos – Metaphysik. Die Spur des vermissten Gottes*, Mainz 1992.

⁵¹ So der Vorschlag von Johannes Hoff: „Wenn die Geltung eines Systems von Glaubensartikeln ein Moment von Ereignishaftigkeit oder Exteriorität erfordert, muß dieses ‚extra nos‘ vielmehr in der Gegenwart zu finden sein: die Autorität der real existierenden Repräsentanten eines Diskurses erwächst aus ihrem Vermögen, die Position des *Anderen* im *Hier und Jetzt* zu besetzen“: J. Hoff, *Spiritua-*

gabe, Christus zu repräsentieren – auch im Gegenüber zur Kirche – bestünde demnach nicht in erster Linie darin, eine Präsenz zu gewährleisten, sondern darin, die Abwesenheit eines Vermissten zu vergegenwärtigen. Eine solche Art von Abwesenheit wäre gerade nicht durch eine „natürliche Ähnlichkeit“ zu repräsentieren. Sie müsste vielmehr jede Ontologie der Präsenz durchkreuzen. Damit aber wäre das Argument einer für das Gelingen der sakramentalen Repräsentanz Christi vorauszusetzenden „natürlichen Ähnlichkeit“ hinfällig geworden.

Zu überwinden wäre demnach ein platonisch-neuplatonisches Verständnis göttlicher Präsenz, dem zufolge sich die Gegenwart des Auferstandenen durch die Teilhabe an seiner Gestalt oder gar an seinem Geschlecht ereignet. Stattdessen ginge es darum, in der Fragmentarität individueller Existenz mit der je größeren Macht einer unbedingt für das Heil der Menschen entschiedenen Freiheit zu rechnen – einer Freiheit, die allein nach Ausweis der biblischen Texte und dem Zeugnis kirchlicher Überlieferung die Sehnsucht des Menschen nach Nähe und Ganzheit zu stillen imstande ist.

3.4 Existenziales Verständnis „natürlicher Ähnlichkeit“

Ähnlichkeit im christlichen Sinne erschöpft sich nicht in ontologischer Präsenz; vielmehr umfasst sie auch – und vielleicht sogar in erster Linie – die frei gewählte Praxis der Nachfolge Christi. Dass Männer dies aufgrund ihres Geschlechts besser vermögen als Frauen, ist schwer einzusehen. Da es zugleich völlig unmöglich ist, das „Gegenüber“ und „Voraus“ Christi in Bezug auf seine Kirche aus seinem Mann-Sein herzuleiten, ohne eine ontologische Hierarchie der Geschlechter zu etablieren, wäre Christi unbestreitbares „Gegenüber“ und „Voraus“ in Bezug auf die Kirche wohl eher in einer Praxis darzustellen: in einer Praxis ebenso entschiedener wie behutsamer und tastender Nachfolge – einer Nachfolge, die gerade im Bewusstsein ihrer eigenen Gefährdung anderen Menschen dabei hilft, in den Brüchen und Einsamkeiten ihrer Biographien die Nähe Jesu Christi zu erspüren.

Dies bedeutete nichts Geringeres als eine existenziale Neubestimmung von „naturalis similitudo“ – eine Neubestimmung freilich, die

lität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn 1999, 320.

sich mit Gal 3,28 vertrauensvoll auf die Wirklichkeit des in Christus gestifteten neuen Bundes einließe. Diese Wirklichkeit bestreitet weder die sexuelle Orientierung glaubender Menschen noch die Inkarnation des göttlichen Logos als Mann, wie es die Gnostiker unternahmen. Sie integriert vielmehr beides in eine Praxis menschlicher Zuwendung, die sich von der heilsamen Wirklichkeit der Gottesherrschaft leiten lässt. Möglich wird diese Neubestimmung auch deshalb, weil kirchliche Liturgien und dramatische Aufführungen ihrem Wesen und ihrer Intention nach wesentlich voneinander unterschieden sind.⁵² Trotz unleugbarer Analogien ist kirchliche Liturgie weder Theater noch Mysterienspiel.

Letzten Endes geht es wohl um die Frage, wie in der Geschichte der Kirche und in ihren Strukturen das Verhältnis von Naturordnung und Heilsordnung zu bestimmen ist. In katholischer Perspektive kann es hier nicht um eine Alternative gehen; vielmehr ist die Naturordnung in die Heilsordnung zu integrieren. Klar aber ist: Die Naturordnung erfährt von der Heilsordnung her ihre Bestimmung, nicht umgekehrt. Die Kategorie der „natürlichen Ähnlichkeit“ steht deshalb unter der Kritik der im Glauben anzustrebenden Christusrepräsentanz. Und diese wiederum gewinnt ihren Maßstab aus dem Glauben an den Erweis der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes, wie sie in der Person Jesu von Nazareth geschichtlich greifbar wurde.

Auf dieser Grundlage ist auch das Weihenriterium der „natürlichen Ähnlichkeit“ zu bewerten. Dass Ähnlichkeit nicht einfach gegeben ist, sollten die vorausgehenden Hinweise verdeutlicht haben. In einer zu vertiefenden heilsgeschichtlichen Perspektive wäre deshalb die Kategorie der „natürlichen Ähnlichkeit“ freiheitstheoretisch zu reformulieren: als sich von der Kirche in Dienst nehmen lassende Christuskirche, welche die geschlechtliche Ausprägung des eigenen Körpers nicht verdrängt, sondern in das Zeugnis gelebten Glaubens existenziell integriert. In der Vergangenheit mag die sakramentale Christusrepräsentanz durch einen männlichen Priester angemessen und hilfreich erscheinen; notwendig ist sie nicht, weil das Kriterium der „natürlichen Ähnlichkeit“ bedeutungsoffen ist. Auch deshalb sollten entsprechende Einwände ernstgenommen und Alternativen bedacht werden.

⁵² Vgl. J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000, 11–19, 41–43.