

„Natürliche Ähnlichkeit“?

Überlegungen zur Typologie des kirchlichen Weiheamtes

Dirk Ansorge

Die Kirche als Braut, Christus als Bräutigam: Die Bilder aus der Sakramentenlehre resultieren aus einer langen Tradition seit der Antike. Bis heute wird so argumentiert, dass Frauen kein Weiheamt ausführen können, da sie aufgrund ihres biologischen Geschlechts nicht Christus in der Eucharistie verkörpern können. Dirk Ansorge, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Frankfurt am Main, Sankt Georgen, widerspricht an dieser Stelle mit Blick auf den epikletischen Charakter der Wandlung.

Als im Jahr 1927 der Arzt und Naturforscher Karl Ernst von Baer in Königsberg die weibliche Eizelle entdeckte, bedeutete dies nicht nur eine medizinische Revolution. Vielmehr geriet ein Menschenbild ins Wanken, das seit der Antike das Geschlechterverhältnis von Mann und Frau bestimmt hatte. Aristoteles (gest. 322 v. Chr.) beispielsweise betrachtete den Mann als das formgebende Prinzip des Menschen. Der Mann zeugt dadurch ein Kind, dass er vermittels seines Samens der von der Frau beigesteuerten Materie die Form eines neuen Menschen einprägt. Angesichts des Grundsatzes, dass jedes Tätige etwas ihm Ähnliches hervorbringt, musste Aristoteles dabei erklären, wie es zur Zeugung von Mädchen kommen kann. Seiner Ansicht nach hängt es von den äußeren Umständen ab, ob sich die vom Mann geformte Materie zu einem Mann oder zu einer Frau entwickelt: Begünstigt der trockene Nordwind die Zeugung eines Jungen, so der feuchte Südwind die Zeugung eines Mädchens.¹ In dieser Hinsicht erscheint die Frau als ein missglückter Mann, als ein „*mas occasionatus*“, wie Thomas von Aquin es im 13. Jahrhundert im Anschluss an Aristoteles formulieren wird.²

Vor diesem Hintergrund stellte Baers Entdeckung der weiblichen Keimzelle eine anthropologische Revolution dar: Mann und Frau wirken bei der Zeugung eines Menschen zu gleichen Teilen mit. Baers Erkenntnis wurde durch fortschreitende Einsichten in das Zusammenwirken von Spermien und Eizellen bei der Zeugung bestätigt. Diese vollzieht sich symmetrisch; denn die befruchtete Eizelle mit ihrem doppelten Chromosomensatz entsteht aus der Verschmelzung von Spermium und Eizelle, die dazu jeweils einen einfachen Chromosomensatz beitragen. Jede Vorstellung von einer formgebenden Kraft des Mannes und einem bloß empfangenden Vermögen der Frau ist demnach hinfällig.

Dass diese grundlegenden biologischen Erkenntnisse bis heute nicht zu einer Gleichstellung der Geschlechter auf gesellschaftlicher Ebene geführt haben, ist augenfällig. Kulturelle und politische, religiöse und soziale Strukturen benachteiligen Frauen weltweit in vielfacher Weise. Selbst in den hoch entwickelten Industriestaaten ist das Einkommensgefälle zwischen Männern und Frauen eklatant. In die Entscheidungsstrukturen von Politik, Wirtschaft und Industrie sind Frauen in weitaus geringerem Maße eingebunden als Männer. Immerhin sind die rechtliche Gleichstellung und die Gleichbehandlung von Männern und Frauen in vielen westlichen Ländern zumindest als gesellschaftliches und politisches Ideal anerkannt und meist auch verfassungsrechtlich verbrieft.

Anders in der katholischen Kirche. Zwar wird auch hier die gleiche Würde von Männern und Frauen betont. Aber: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann“, so heißt es im geltenden Kirchenrecht (can. 1024). Nach Auffassung des katholischen Lehramts ist der Ausschluss von Frauen vom sakramentalen Amt eine „endgültig zu haltende Lehre“.³ Von dieser Position rückt auch Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* (2020) nicht ab, und er sieht sie dadurch gerechtfertigt, dass eine Zulassung von Frauen zum Weiheamt Ausdruck eines „funktionalen Verständnisses“ von Amt und Kirche wäre, das deren „innerer Struktur“ widerspreche (QA 100–101).

Für diese Struktur ist es grundlegend, dass bei einer sakramentalen Feier der geweihte Amtsträger Christus als das Haupt seiner Kirche (vgl. Eph 1,22 f.) repräsentiert. Bischöfe und Priester handeln bei der Spendung der Sakramente „in persona Christi capitis“. Als Haupt der Kirche ist Christus nach neutestamentlicher Metaphorik zugleich auch deren „Bräutigam“, wie umgekehrt die Kirche „Braut Christi“ ist (vgl. Eph 5,32; Offb 19,7; 21,2. 9).⁴ Im Glauben an Christus ist die Kirche bereit, die Offenbarung Gottes anzunehmen und der Welt zu verkünden. Dieses typologische Verständnis von Kirche und Amt prägte über Jahrhunderte hinweg kirchliche Theologie und Frömmigkeit. Nicht zuletzt legitimierte es den

Ausschluss der Frauen vom kirchlichen Weiheamt. Aufgrund ihres Geschlechts schienen Frauen ungeeignet, Christus als das Haupt seiner Kirche und als deren Bräutigam sakramental zu repräsentieren.

Noch im September 2019 sah sich die Wiener Theologin Marianne Schlosser im Vorfeld des Synodalen Wegs dazu veranlasst, sich mit eben diesem Argument von Bestrebungen zu distanzieren, das kirchliche Weiheamt für Frauen zu öffnen. In einem offenen Brief verlieh Schlosser ihrer Überzeugung Ausdruck, „dass eine Frau kein signifikantes Zeichen für den Bräutigam der Kirche ist. Wie umgekehrt ein Mann kein signifikantes Zeichen für die Braut Kirche ist“.⁵ Ähnlich hatte bereits vor einigen Jahren der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke argumentiert: „Niemand bezweifelt, dass [...] die Ausübung des allgemeinen bzw. gemeinsamen Priestertums aller Getauften Christus repräsentiert. Frauen können das Sakrament der Taufe und der Ehe spenden und also ‚in persona Christi‘ handeln. Etwas anderes aber ist die Repräsentation Christi, insofern er gleichsam vor der Kirche und gegenüber der Kirche steht, insofern er die Kirche zusammenruft, leitet und richtet“.⁶

Frauen können demnach sehr wohl „in persona Christi“ wirken, ja sogar Sakramente spenden, nicht aber „in persona Christi capitis“ handeln, d. h. als Repräsentanten Christi als des Hauptes seiner Kirche. Als Frauen repräsentieren sie vielmehr den empfangenden und sponsoralen Charakter der Kirche: „Das ‚Voraus‘ Christi vor seiner Kirche kann nur durch einen Mann und das Sich-von-Christus-Empfangen der Kirche nur durch eine Frau dargestellt werden“, so Menke.⁷ Ähnlich stellt Papst Franziskus in *Querida Amazonia* fest: „Jesus Christus zeigt sich als der Bräutigam der Eucharistie feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht als Zeichen des einen Priesters“ (QA 101).

Entscheidend für diese typologische Betrachtungsweise ist das sakramententheologische Argument der „naturalis similitudo“. Demnach weisen die Sakramente in ihrer sinnenfälligen Gestalt eine gewisse „natürliche Ähnlichkeit“ mit der von ihnen unsichtbar gewährten Gnade auf.⁸ Beim Gebrauch des Taufwassers ist das augenfällig; die reinigende Kraft des Wassers versinnbildet die Befreiung von der Erbsünde. Bei der Krankensalbung lässt das geweihte Öl die heilende Nähe Gottes spürbar werden. Und wie Brot und Wein den menschlichen Körper nähren, so die Eucharistie den mystischen Leib Christi, die Kirche.

Wie Brot und Wein den menschlichen Körper nähren, so die Eucharistie den mystischen Leib Christi.

Das sakramententheologische Kriterium der „natürlichen Ähnlichkeit“ wird aber nicht nur mit Blick auf die Elemente geltend gemacht, sondern auch mit Blick auf den rituellen Vollzug der Sakramente. Den Vorsitz bei der Feier der Eucharistie etwa übt der Priester dadurch aus, dass er in Worten und Gesten Christus repräsentiert, der zur eucharistischen Mahlgemeinschaft einlädt. Und bei der sakramentalen Lossprechung lässt der Priester Jesu hoheitliche Zusage wirksam werden: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben“ (Joh 20,23).

In der kirchlichen Tradition gilt das liturgische Handeln des Priesters „in persona Christi capitis“ als Verkörperung der göttlichen Autorität Jesu Christi im Gegenüber zu seiner Kirche. Dass es regelmäßig mit seinem Mann-Sein verknüpft wird, ist vor dem Hintergrund des eingangs erinnerten Menschenbildes nur allzu verständlich. Schon in der Paränese des Epheserbriefes verweben sich Ekklesiologie und Anthropologie: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie unserem Herrn, denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist“ (Eph 5,22 f.).

Was aber nun, wenn diese Anthropologie hinsichtlich ihrer biologischen Voraussetzungen als überholt gelten muss und sich hinsichtlich ihrer sozialen Implikationen als problematisch erwiesen hat? Wenn die weiterhin ja keineswegs zu bestreitende Unterschiedlichkeit, Komplementarität und wechselseitige Zuordnung von Mann und Frau in allen Bereichen sozialer und rechtlicher Praxis gerade keine hierarchisch strukturierte Geschlechterbeziehung rechtfertigt? Von gleicher Würde zu sprechen, ohne daraus gleiche Rechte abzuleiten, kann auf Dauer jedenfalls kaum dem Verdacht enttrinnen, Machtverhältnisse stabilisieren zu wollen. Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ lässt hier keinen Zweifel zu: „Zur Achtung der menschlichen Person gehört auch die Achtung der Rechte, die sich aus ihrer Würde als Geschöpf ergeben“ (Nr. 1930).

Gleichwohl sieht sich die katholische Kirche nicht dazu autorisiert, Frauen die sakramentale Weihe zu spenden. Begründet wird dies in der Erklärung der Glaubenskongregation „Inter Insigniores“ von 1976 unter anderem damit, dass „in den Funktionen, die den Weihecharakter erfordern und wo Christus selbst, der Urheber des Bundes, der Bräutigam und das Haupt der Kirche, in der Ausübung seiner Heilssendung repräsentiert wird – was im höchsten Maße in der Eucharistie geschieht – seine Rolle von einem Mann verkörpert wird.“

Allerdings: Dass bei einer sakramentalen Feier der Spender eines Sakraments Christus als den eigentlichen Leiter dieser Feier vergegenwärtigt, erschöpft deren Wesen keineswegs. Gerade weil die Gemeinde ein Sakrament nicht aus eigenem Vermögen vollzieht, erbittet sie die Gegenwart Christi dadurch, dass sie hierfür

das verwandelnde und erneuernde Wirken des Heiligen Geistes erbittet. Jede sakramentale Feier ist wesentlich Epiklese; sie ist auf Gottes Treue vertrauendes und deshalb seiner Erhörung gewisses Gebet der Gemeinde um Beistand und Gegenwart des göttlichen Geistes.

Epiklese: Die „innere Seele der Eucharistie“

Mit Blick auf die Eucharistie stellt Walter Kasper fest: „Primär ist nämlich die Eucharistie als Ganze Epiklese. Die in den verschiedenen liturgischen Traditionen unterschiedlich platzierte und interpretierte spezielle Epiklese macht den Gebetscharakter des Ganzen nur ausdrücklich. Sie macht deutlich, dass die Eucharistie nicht in die Verfügung der Kirche beziehungsweise des Klerus gestellt ist, dass es in der Eucharistie keinerlei Automatismus gibt, dass diese vielmehr demütiges wie vollmächtiges Gebet um das Wirken des Heiligen Geistes ist.“⁹ Prägnant formuliert Kasper: „Die Epiklese ist [...] gleichsam die innere Seele der Eucharistie“.¹⁰

Alle aus der Zeit der Alten Kirche erhaltenen Messtexte bezeugen eindrucksvoll den epikletischen Charakter der eucharistischen Feier. Im lateinischen Westen ist diese Akzentsetzung freilich seit dem 5. Jahrhundert einer Konzentration auf die Rezitation der sog. „Einsetzungsworte“ gewichen.¹¹ Seit dem 13. Jahrhundert galt das Sprechen der „verba testamenti“ als der Augenblick der „Wandlung“ oder „Konsekration“ von Brot und Wein.

Die Engführung auf die „Wandlungsworte“ beherrschte in der lateinischen Kirche Jahrhunderte lang Theologie und Frömmigkeit. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts wandte sich Papst Pius VII. entschieden gegen ein epikletisches Verständnis der Eucharistiefeier.¹² Und im 1926 erschienenen „Handlexikon der Katholischen Dogmatik“ heißt es kategorisch: „Die Konsekration geschieht ausschließlich durch die Einsetzungsworte Christi, die der Priester im Namen Christi und im gleichen Sinne, wie dieser sie sprach, ausspricht. Ein weiteres Gebet (Epiklese) um Wesensverwandlung von Brot und Wein ist nicht erforderlich“.¹³

Das Zweite Vatikanische Konzil hingegen hat die in den Ostkirchen niemals vergessene pneumatologische Dimension der Sakramente auch im lateinischen Westen wieder in Erinnerung gebracht. Demnach ist es nicht der Priester, sondern der vom Priester in der Epiklese stellvertretend für die feiernde Gemeinde angerufene Heilige Geist, der ein Sakrament wirksam werden lässt. Dies gilt selbstverständlich auch für die Eucharistie. In welchem Ausmaß die lateinische Kirche die epikletische Dimension der Eucharistiefeier inzwischen anerkennt, wird nicht zuletzt darin deutlich, dass sie im Jahr 2001 ein Hochgebet der sog.

„Assyrischen Kirche des Ostens“ anerkannt hat, das ganz ohne Einsetzungsworte auskommt.

Aus der epikletischen Dimension der Sakramente resultiert nun aber eine zweifache Positionierung des Priesters. Bei der eucharistischen Feier tritt der Priester der feiernden Gemeinde nicht nur als Repräsentant Christi gegenüber; darüber hinaus bittet er in jedem Hochgebet stellvertretend für die Gemeinde um den Heiligen Geist und seine heilschaffende und verwandelnde Gegenwart. Damit aber verkörpert der Priester nicht mehr ausschließlich Christus als das „Haupt der Kirche“; vielmehr repräsentiert er auch die um den Beistand des Geistes bittende Kirche. Kurz: der Priester handelt „in persona ecclesiae“.¹⁴

Der Gedanke, dass die Leitung der Eucharistie „in persona ecclesiae“ ausgeübt wird, ist in ökumenischer Hinsicht gut begründet. So betont etwa der orthodoxe Theologe Kallistos Ware, dass nach ostkirchlichem Verständnis Bischof und Priester bei der Eucharistie nicht in erster Line „in persona Christi capitis“ handeln, sondern „in persona ecclesiae“.¹⁵ Beide treten vor Gott wie einst Mose auf dem Berg Sinai stellvertretend für das Volk Israel. Und sie tun dies, um die verwandelnde Gegenwart des Heiligen Geistes auf die eucharistischen Gaben und die versammelte Gemeinde herabzuleiten. „Die ostkirchliche Sicht wahrt mit ihrem pneumatologischen Ansatz die Vorrangigkeit des gnadenhaften Geschehens, bei dem sich die Kirche, Priester und Gemeinde, als Empfangende verstehen“, so der Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards.¹⁶

Der Jesuit Michael Schneider fasst vergleichbare Überlegungen des rumänisch-orthodoxen Theologen Dumitru Stăniloae (1903–1993) zusammen: „Es wäre ein Missverständnis, nicht die Epiklese, sondern die durch den Priester wiederholten Worte der Einsetzung als die Mitte des Hochgebetes anzusehen. [...] Derselbe Geist, um den Christus vor seiner Himmelfahrt den Vater bittet, bewirkt die Gegenwart des Auferstandenen in den Sakramenten, speziell in der Eucharistie“. Mit Blick auf die katholische Kirche stellt Schneider kurz und bündig fest: „Nicht grundsätzlich anders verhält es sich in der römischen Tradition der Eucharistie“.¹⁷

Aus alledem lässt sich schlussfolgern: Wenn das Zweite Vatikanische Konzil den Charakter der Sakramente als Feiern der Gemeinde betont, und wenn die nachkonziliare Theologie den epikletischen Charakter der Sakramente wieder zur Geltung gebracht hat, und wenn der Priester als Vorsteher der Gemeinde in deren Namen die verwandelnde Kraft des Geistes erbittet, und wenn die natürliche Ähnlichkeit von Zeichen und Bezeichnetem ein wesentliches Moment katholischen Sakramentenverständnisses ist, und wenn schließlich diese natürliche

Ähnlichkeit nicht nur für die Elemente, sondern auch für den Ritus als Ganzen gelten sollen – dann ist eigentlich nicht einzusehen, warum nicht auch Frauen diesen sakramentalen Dienst ausüben können.

Aber – fällt eine solche Überlegung nicht in jene Typologie der Geschlechter zurück, von der eingangs festgestellt wurde, sie sei durch die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse jeder sachlichen Grundlage beraubt? Ein solcher Einwand verfehlte deshalb die hier skizzierte Argumentationslinie, weil diese gerade nicht eine heutzutage glücklicherweise überwundene Anthropologie beansprucht, der zufolge der Mann das aktive und die Frau das passive Prinzip in der Welt verkörpern.

Aufgegriffen wird lediglich eine in kirchlicher Tradition tief verwurzelte ekklesiologische Symbolik, der zufolge die Kirche – als „Braut des Wortes“ etwa – weiblich konnotiert ist. Gerade im Rahmen dieser traditionellen Symbolik aber trägt das Argument der „natürlichen Ähnlichkeit“ zur Begründung des Ausschlusses von Frauen vom Priesteramt dann nicht, wenn der liturgische Vorsitz nicht bloß „in persona Christi capitis“ ausgeübt wird, sondern – vorzugsweise bei der Epiklese – eben auch „in persona ecclesiae“.

Dieser Sachverhalt wird in der Erklärung „Inter Insigniores“ von 1976 keineswegs geleugnet: „Es ist wahr, dass der Priester die Kirche repräsentiert, die der Leib Christi ist. Er tut das jedoch gerade deshalb, weil er zuvor Christus selbst repräsentiert, der das Haupt und der Hirt der Kirche ist“. Selbst wenn man diesen Vorrang einräumt, repräsentiert der Priester im liturgischen Geschehen ein Doppeltes: die allem menschlichen Tun vorausgehende Initiative Christi in der Heilsökonomie wie zugleich die empfangende, „marianische“ und somit die – in traditioneller Symbolik – weibliche Dimension der Kirche.¹⁸

Welches Gewicht hat aber dann noch das Kriterium der „natürlichen Ähnlichkeit“ für den Ausschluss von Frauen zum Weiheamt?

Zur Beantwortung dieser Frage genügt es jedenfalls nicht, die Befähigung des Priesters zum sakramentalen Handeln „in persona Christi capitis“ durch die Weihe legitimiert zu sehen, seine Befähigung zum Handeln „in persona ecclesiae“ aber aus der Taufe herzuleiten, die jedem Christen Anteil am priesterlichen Amt Christi verleiht (CIC, can. 204,1; vgl. 1 Petr 2,5. 9). Denn zweifellos ist das bei der Feier der Sakramente im Namen der Gemeinde vollzogene Gebet um den Beistand des Heiligen Geistes ein öffentliches liturgisches Handeln der Kirche. Zu solchem,

**Dann ist nicht einzusehen,
warum nicht auch Frauen
diesen sakramentalen
Dienst ausüben können.**

in der Regel auf Dauer angelegten Handeln aber autorisiert nach ältester christlicher Tradition nicht die Gemeinde, sondern die kirchliche Autorität, indem sie hierzu eine sakramentale Weihe spendet. Daher muss die in einer sakramentalen Feier von deren Leiter „in persona ecclesiae“ gesprochene Epiklese als Vollzug seines Weiheamtes gelten, nicht jedoch bloß als Vollzug des gemeinsamen Priestertums aller Getauften. Obwohl sich Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ (1994) auf „*Inter Insigniores*“ bezieht, greift er darin das Argument der „natürlichen Ähnlichkeit“ bezeichnenderweise nicht auf, um den Ausschluss der Frauen vom Weiheamt zu begründen. Gleichwohl begegnet das Argument bis heute immer wieder.

Aktualisiert sich in der Epiklese die marianische Dimension der Kirche, dann reicht das Kriterium der „natürlichen Ähnlichkeit“ offenkundig nicht aus, den Ausschluss von Frauen vom sakramentalen Amt zu begründen. Die Beweislast tragen andere Argumente – so etwa der Hinweis auf das Vorbild Jesu und die ungebrochene apostolische Tradition der Kirche. Deren Tragfähigkeit kann hier nicht ausgelotet werden. An dieser Stelle war lediglich zu zeigen, dass sich das Argument der „natürlichen Ähnlichkeit“ geradezu in sein Gegenteil verkehrt, will die Theologie sowohl einer in den zurückliegenden zwei Jahrhunderten grundlegend veränderten Anthropologie als auch der epikletischen Dimension der Sakramente Rechnung tragen. †

Anmerkungen

- 1 Aristoteles: *De generatione animalium*, IV 1-2. – Der vorliegende Artikel basiert auf meinem Beitrag: Die epikletische Dimension der Eucharistie. Grundlegungen und Konsequenzen, in: George Augustin (Hg.): *Eucharistie verstehen – leben – feiern*. Festschrift für Kurt Kardinal Koch. Ostfildern 2020, 235-260.
- 2 Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I 99,2 obj. 1; ad 1. – Zwar gab es in der Antike auch Theorien, die nicht nur einen männlichen, sondern auch einen weiblichen Samen annahmen. Doch auch sie weisen dem männlichen Samen den Vorrang bei der Formgebung des Embryos zu. Vgl. dazu Erna Lesky: *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken*. Mainz 1951, 24, 178-180.
- 3 Vgl. u.a. Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung „*Inter insigniores*“ (15. Okt. 1976); Papst Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ (22. Mai 1994); Kongregation für die Glaubenslehre: Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegten Lehre (28. Okt. 1995).
- 4 Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Wer ist die Kirche?*, in: *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie. Bd. II. Einsiedeln 1971, 148-202.
- 5 Marianne Schlosser: Marianne Schlosser erklärt Unmöglichkeit der Frauenweihe (23.09.2019), auf: <die-tagespost.de>.

- 6 Karl-Heinz Menke: Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus. Regensburg 2012, 74–87, 78. Vgl. auch Manfred Hauke: Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Paderborn 1982; Gerhard Ludwig Müller: Priestertum und Diakonot. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive. Freiburg 2000, 86–145.
- 7 Menke: Sakramentalität (Anm. 6), 86.
- 8 Vgl. u.a. Hugo von Sankt Viktor: Über die Sakramente I 9,2; Thomas von Aquin: Sentenzenkommentar IV 25,2,2 ad 4.
- 9 Walter Kasper: Sakrament der Einheit – Vielfalt der Aspekte, in: Ders.: Die Liturgie der Kirche (Gesammelte Schriften 10). Freiburg 2010, 266–289, 281.
- 10 Ebd. 279 f.
- 11 Vgl. Michael Böhnke: Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts. Freiburg 2013, 178 f. Böhnke bezieht sich u.a. auf Klaus Gamber: Die Epiklese im abendländischen Eucharistiegebet. Regensburg 1988, 57 f.
- 12 Vgl. Papst Pius VII.: Breve „Adorabile Eucharistiae“ an den Patriarchen von Antiochien und die Bischöfe der Melkiten (8. Mai 1822: DH 2718).
- 13 Zit. nach Lothar Lies: Eucharistie in ökumenischer Verantwortung. Graz 1996, 97.
- 14 Vgl. Gisbert Greshake: „‘In persona Christi’ stellt der Priester das Haupt der Kirche, ‚in persona ecclesiae‘ den durch den Heiligen Geist zusammengefügt und von ihm erfüllten Leib Christi dar“ (Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. Freiburg 1982, 93).
- 15 Vgl. Kallistos Ware: Man, Woman and the Priesthood of Christ, in: Thomas Hopko (Hg.): Women and the Priesthood. New York 1999, 5–53: „In the Byzantine rite [...] throughout the consecratory anaphora the celebrant speaks not in persona Christi but in persona Ecclesiae, as the representative not of Christ but of the Church“ (46 f).
- 16 Albert Gerhards: In persona Christi – in nomine Ecclesiae. Zum Rollenbild des priesterlichen Dienstes nach dem Zeugnis orientalischer Anaphoren, in: George Augustin (Hg.): Priester sein in Christus. Paderborn 2010, 113–128, 125.
- 17 Michael Schneider: Die Wandlung der eucharistischen Gaben nach orthodoxer Theologie. Köln 2004, 36f. 39. Vgl. Dumitru Stăniloae: Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens. Köln 2004.
- 18 Vgl. Gisbert Greshake: Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis. Regensburg 2014.