

Natürliche Ähnlichkeit und sakramentale Signifikation in Bonaventuras Ordo-Theologie

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2021. "Natürliche Ähnlichkeit und sakramentale Signifikation in Bonaventuras Ordo-Theologie." In *Christusrepräsentanz: zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt*, edited by Margit Eckholt and Johanna Rahner, 247–69. Freiburg im Breisgau: Herder.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright



Natürliche Ähnlichkeit und sakramentale Signifikation in Bonaventuras *Ordo-Theologie*

Thomas Marschler

1. Die Möglichkeit einer Ordination von Frauen als Thema scholastischer Theologie des Mittelalters

Wie die meisten Aspekte rund um das Thema „Frauenordination“ sind auch die diesbezüglichen Stellungnahmen scholastischer Theologen des Mittelalters in den vergangenen Jahrzehnten bereits ausführlich untersucht worden¹. Dabei wurde herausgestellt, dass die ersten mittelalterlichen Aussagen zur Frage nach der Ordination von Frauen in kanonistischen Texten seit dem 12. Jahrhundert zu finden sind². In der beginnenden theologischen Scholastik hat das Thema zunächst keine Beachtung gefunden. Dies gilt für Petrus Lombardus und die frühen Kommentatoren seiner *Sentenzen*, die in dist. 24 und 25 des vierten Buches in vergleichsweise knapper Form Fragen zum Sakrament des *Ordo* behandeln, ebenso wie für die übrigen einflussreichen Schulen der Frühscholastik und wichtige systematische Werke bis in die 1240er Jahre hinein. Man kann über

¹ Die bislang gründlichste Arbeit zum Thema, in der Beiträge mittelalterlicher Theologen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert vergleichend analysiert werden, hat der Dominikaner *John Hilary Martin* vorgelegt: *The Ordination of Women and the Theologians in the Middle Ages*, in: B. Cooke/G. Macy (Hg.), *A History of Women and Ordination*. Vol. I: *The Ordination of Women in Medieval Context*, Lanham/London 2002, 31–160; vgl. zuvor ders., *The Injustice of Not Ordaining Women. A Problem for Medieval Theologians*, in: *TS* 48 (1987) 303–316. Alberto Piola hat Martins Forschungen und praktisch alle weiteren Beiträge zum Thema (vgl. auch Anm. 18) in seiner römischen Dissertation verarbeitet und durch eine Sichtung der nachtridentinischen Theologie ergänzt. Diese Studie darf als aktuell bester Gesamtüberblick zur katholischen Diskussion über die Frauenordination in historischer Perspektive gelten: *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne* (*Studia Taurinensia* 18), Torino 2006, zur mittelalterlichen Theologie ebd., 193–312.

² Vgl. mit weiterer Lit. *J. H. Martin*, *The Ordination of Women* (s. Anm. 1), 40–51; *A. Piola*, *Donna e sacerdozio* (s. Anm. 1), 198–218.

die Gründe für dieses Schweigen nur Vermutungen anstellen – möglicherweise hielt man die Erörterung einer faktisch umstrittenen Praxis für nachrangig oder sah die Erläuterungen der Kanonisten dazu bereits als hinreichend an³. Erst ab Mitte des 13. Jahrhunderts verändert sich der Befund. Als frühester Beleg für die Behandlung des Themas durch scholastische Theologen gilt vorerst eine Passage aus dem Kommentar zum Vierten Sentenzenbuch, den der Oxfordner Dominikaner Richard Fishacre vor 1245 vollendet hat⁴. In der Folgezeit sind Stellungnahmen zur Frage in Sentenzenkommentaren und weiteren systematischen Werken regelmäßig zu finden. Die Einschätzung, dass die (sakramentale) Ordination von Frauen nicht bloß durch kirchliches, sondern durch göttliches Recht ausgeschlossen ist, bestimmt die Texte der nachfolgenden Jahrhunderte. Die dabei maßgeblichen theologischen Begründungen, die das tradierte kanonistische Erbe ergänzt haben, sind weithin bereits im 13. und frühen 14. Jahrhundert zur Ausbildung gekommen; sie wurden in der Folgezeit (mit gewissen Schwerpunktverlagerungen, Verfeinerungen und wechselnden Kombinationen) eigentlich nur noch wiederholt.

Eines derjenigen im Mittelalter entwickelten Argumente, die bis heute in kirchlichen Stellungnahmen zum Thema Verwendung finden, betrifft die „natürliche Ähnlichkeit“ zwischen sakramentalem Zeichen (mit Einbeziehung des Empfängers) und dem durch das Sakrament Bezeichneten. Es wird als Beleg dafür eingesetzt, dass der männliche Christus nur durch einen männlichen Priester repräsentiert werden kann⁵. Die erste explizite Formulierung dieses Gedankens findet sich im Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura (1221–1274), der ab 1250 in Paris entstand. Der vorliegende Beitrag möchte nach einigen Vorbemerkungen das bonaventurianische Argument in seinen verschiedenen Fassungen zunächst genauer vorstellen. Besonderes Augenmerk verdient die Frage, inwieweit der Franziskaner dabei wie Thomas von Aquin in seinem nur wenig später (ab 1252) abgefassten Sentenzenkommentar auf eine schöpfungsbedingte Unterordnung der Frau unter den Mann rekuriert.

³ Vgl. J. H. Martin, The Ordination of Women (s. Anm. 1), 39.

⁴ Vgl. ebd., 52–54.

⁵ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Inter insigniores* (15.10.1976), DH 4600.

Anschließend soll das Verhältnis der „natürlichen Ähnlichkeit“ des Priesters mit Christus zu seiner (durch die Weihe ermöglichten) Christusrepräsentation in bestimmten sakramentalen Vollzügen thematisiert werden, bevor der Text mit einem kurzen Ausblick schließt.

2. Die Basisprämissen: Zwei Dimensionen sakramentaler Zeichenhaftigkeit

Die Überzeugung, dass ein Sakrament als „Zeichen für eine heilige Sache“ zu bestimmen ist, zählt zu den bei Petrus Lombardus von Augustinus übernommenen Basisprämissen scholastischer Sakramententheologie⁶. Ihr schließt sich Bonaventura mit allen Zeitgenossen an. Damit ist die Einsicht verbunden, dass das Sakrament eine Ähnlichkeit mit dem, was es bezeichnet, d. h. mit seiner geistlichen Wirkung, besitzen muss⁷. Deutlicher als der Lombarde hat Hugo von Sankt Viktor zwei Dimensionen der Zeichenhaftigkeit benannt, die es dabei zu unterscheiden gilt. In einer griffigen Definition Hugos, die Bonaventura zu Beginn seines vierten Sentenzenbuches zitiert, heißt es u. a.: „Ein Sakrament ist ein materielles Element, das [etwas] gemäß Ähnlichkeit darstellt und gemäß Einsetzung bezeichnet“⁸. Bonaventura stellt klar, dass „Element“ hier sehr weit gefasst werden muss, nämlich im Sinne von „all jenem, was den Sinnen von außen her zur Erscheinung kommt“⁹. Während die Ähnlichkeit (*similitudo*) des Zeichens bereits „kraft Schöpfung“

⁶ Vgl. *Petrus Lombardus*, Sent. I. IV, c. 2 (Sententiae in IV libris distinctae, tom. II [SpicBon 5], Grottaferrata 1981, 232), mit Zitierung von *Augustinus*, De civ. Dei X, 5.

⁷ Vgl. ebd. c. 4 (II, 233).

⁸ *Hugo von Sankt Viktor*, De sacramentis l. 1, p. 9, c. 2 (PL 176, 317): „sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam“; vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 1, p. 1, a. un., q. 2, arg. 2 (Opera omnia IV, Quaracchi 1889, 13a). Der dritte Aspekt, die „Heiligung“, die auf den Zeichen- und Wortvollzug durch den Zelebranten des Sakraments verweist, kann in unserem Kontext ausgeklammert werden.

⁹ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 22, a. 2, q. 2 ad 1 (IV, 581a): „omne illud quod exterius appetit sensibus“. Im Fall des *Ordo* erinnert Bonaventura erneut daran, dass von einem Element nur „largo et extenso modo“ zu sprechen ist (d. 24, p. 1, a. 2, q. 2 ad 1 [IV, 616b]).

besteht, also in der natürlichen Beschaffenheit desjenigen „Elements“ zu suchen ist, das im Sakrament Verwendung findet, ergibt sich die (geistliche) Bedeutung (*significatio*) erst „kraft Einsetzung“. Die volle Zeichenhaftigkeit des Sakraments also, seine eigentliche Wirklichkeit (*actualitas*) als *heiliges Zeichen*, so kommentiert Bonaventura mit Hugo, muss auf das Einsetzungshandeln Christi zurückgeführt werden, während die schöpfungsbedingte Ähnlichkeit als Voraussetzung (*habilitas*) für die Verwendung einer Sache als Sakrament anzusehen ist. Folglich müssen bei dessen umfassender Bestimmung als Zeichen stets etwas „Natürliches“ und etwas „Willentliches“ zugleich berücksichtigt werden¹⁰. Es leuchtet ein, dass die von Hugo übernommene Definition unmittelbar nur auf das sinnlich wahrnehmbare sakramentale Zeichen (das Element als solches bzw. seine Anwendung im sakralen Gesamtvollzug¹¹) zu beziehen ist, sofern es auf eine geistliche Wirkung, die mit ihm verbunden ist, hinweist. Das einfachste Beispiel dafür bietet die Taufe, für die gilt: „Wie das Wasser das Fleisch abwäscht, so reinigt die Gnade die Seele“¹². Im Gegensatz zu Taufe, Firmung oder Krankenölung gehört die Weihe zu denjenigen Sakramenten, bei denen sich die Bestimmung der Zeichenhaftigkeit schon insofern schwieriger darstellt, als hier kein einheitliches *elementum* zur Verwendung kommt. Nach der üblichen mittelalterlichen Auffassung erkennt Bonaventura das äußere Zeichen des *Ordo* in der Übergabe eines für die jeweilige Stufe typischen Instruments (bei den höheren Weihen ist auch noch die Handauflegung einzubeziehen) in Verbindung mit einer den Vorgang präzisierenden Wortformel¹³. Dadurch wird (nach Bonaventura auf *allen* Weihestufen¹⁴) ein bleibendes Prägemal (*character*) vermittelt. Anders als die übrigen Sakramente – mit Ausnahme der Ehe – zielt die Weihe nicht primär auf Begnadung der einzelnen Person, sondern auf Vervollkommnung der Kirche

¹⁰ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 1, p. 1, a. un., q. 2 ad 5 (IV, 15b), wieder mit Bezug auf Hugo.

¹¹ Bezuglich dieser beiden Aspekte, die von der späteren Dogmatik mit den Begriffen *materia remota* bzw. *proxima* unterschieden wurden, kommt Bonaventura mit Blick auf die Taufe zu einer differenzierenden Einschätzung; vgl. 4 Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1 c. (IV, 65b).

¹² *Bonaventura*, 4 Sent. d. 1, p. 1, resp. ad dub. 3 (IV, 29b).

¹³ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 24, p. 2, a. 1, q. 4 c. (IV, 627b–628a).

¹⁴ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 24, p. 2, a. 1, q. 1 c. (IV, 622a), *opinio tertia*.

als ganzer ab¹⁵. Die geistliche Vollmacht, die dem Ordinierten durch Einprägung des Weihecharakters verliehen wird, ist dann im Sinne einer *gratia gratis data*, einer für andere Menschen frei verliehenen Gabe Gottes, zu betrachten¹⁶. Diese *potestas* muss im jeweiligen sakramentalen Zeichen zum Ausdruck gelangen.

3. Die „natürliche Ähnlichkeit“ des Priesters mit Christus als Argument für die Bindung des Weihesakraments an das männliche Geschlecht

Nach diesen Vorbemerkungen leuchtet ein, dass die *eng gefasste* Prämisserie einer „natürlichen Ähnlichkeit“ zwischen sakramentalem Element bzw. Vollzug und sakramentaler Wirkung noch keine Schlussfolgerung über den Empfängerkreis des Weihesakraments erlaubt, sondern nur den Ordinationsakt und die dabei relevanten Zeichen auf die jeweilige geistliche Wirkung beziehen kann¹⁷, wie es analog auch bei anderen Sakramenten geschieht. Tatsächlich nimmt Bonaventura bei seiner Behandlung der Frage, „ob zum Empfang des *Ordo* das männliche Geschlecht erforderlich ist“ (4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1¹⁸), das Axiom in einem *erweiterten Sinn* in Anspruch. Die konkre-

¹⁵ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 23, resp. ad dub. 1 (IV, 601a); dist. 24, divisio textus (IV, 607a).

¹⁶ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 ad 4 (IV, 615b); d. 25, a. 2, q. 1 ad 4 (IV, 650b–651b). Darüber hinaus wird dem Empfänger persönliche Gnade zur Überwindung der Schwierigkeiten seines Dienstes verliehen: d. 24, p. 1, a. 2, q. 2 ad 2 (IV, 616b).

¹⁷ Vgl. dazu *Bonaventura*, 4 Sent. d. 24, p. 2, a. 1, q. 4 (IV, 627b–629b).

¹⁸ Vgl. zu diesem Text bereits: *D. H. Maes*, *La femme et le sacerdoce d'après Gabriel Vasquez*, in: StMor 10 (1972) 280–346, 312–315; *J. Rezette*, *Le Sacerdoce et la Femme chez Saint Bonaventure*, in: Anton. 51 (1976) 520–527; *G. Tavard*, *The Scholastic Doctrine*, in: *A. Swidler/L. J. Swidler (Hg.)*, *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York 1977, 99–106, 101f.; *F. Cardman*, *The Medieval Question of Women and Orders*, in: *Thom. 42* (1978) 582–599, 588–590; *M. Hauke*, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46)*, Paderborn 1982, 447–450; *Ph. L. Reynolds*, *Scholastic Theology and Women's Ordination*, in: HeyJ 36 (1995) 249–285, 254–260; *J. H. Martin*, *The Ordination of Women* (s. Anm. 1), 56–59; *A. Piola*, *Donna e sacerdozio* (s. Anm. 1), 230–236; *J. Schlageter*, *Frauen im kirchlichen Amt? Stellungnahmen von Bonaventura und Johannes Duns Scotus sowie Kommentar und Bewertung*, in: WiWei 75 (2012) 50–59, bes. 41–45; *J. Waller*, *A Critical Survey of the History and Deve-*

te Ausformung des Repräsentationsarguments kann dann in verschiedenen, aber miteinander verbundenen Varianten erfolgen, die im Folgenden vorgestellt werden sollen.

3.1 Variante (1): Nur der männliche Priester repräsentiert den männlichen Mittler Christus

Bonaventuras direkteste Stellungnahme dürfen wir im *corpus articuli* der unserem Thema gewidmeten Quästion erwarten. Den Ausgangspunkt bildet die durch gängige kanonistische und historische Argumente gestützte „allgemeine Ansicht“ (*communis opinio*), dass Frauen „nicht [in die Weiheämter] befördert werden dürfen“. Der „richtigeren und klügeren Meinung der Lehrer gemäß“ bestehe dieser Ausschluss nicht bloß nach kirchlichem Recht (*de iure*), sondern absolut (*de facto*). Bonaventura referiert damit zwar nur eine Mehrheitsmeinung, zeigt aber selbst keinerlei Sympathien für ein Votum in abgeschwächter Form. Vielmehr zielt sein einziges theologisch originelles Argument darauf ab zu zeigen, dass das Ordo-Sakrament Frauen schlechthin „nicht zukommt“ (*non competit*):

„In diesem Sakrament nämlich bezeichnet die Person, die ordiniert wird, Christus, den Mittler; und weil er Mittler allein im männlichen Geschlecht war und durch das männliche Geschlecht bezeichnet werden kann, deshalb kommt die Möglichkeit zum Empfang der Ordines allein Männern zu, die [ihn] allein auf natürliche Weise darstellen (*naturaliter repraesentare*) und gemäß dem Empfang des Prägemals in Wirklichkeit das Zeichen dessen tragen können. Und diese Position ist die wahrscheinlichere und kann durch viele Aussagen der heiligen Lehrer belegt werden“¹⁹.

lopment of the Present Ban on the Ordination of Women in the Roman Catholic Church, Ph. D. Thesis, Univ. of Wales, Trinity Saint David 2015, 66–85. Dem großen Interesse an dieser einzelnen Quästion steht die Tatsache gegenüber, dass eine umfassende aktuelle Studie zum Ordo-Sakrament bei Bonaventura m. W. fehlt. Nur gestreift wird der sakramentale Ordo bei J. A. W. Hellmann, *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras* (VGI 18), München/Paderborn/Wien 1974, 139–143.

¹⁹ Bonaventura, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 c. (IV, 650a–b): „In hoc enim Sacramento persona, quae ordinatur, significat Christum mediatorem; et quoniam mediator solum in virili sexu fuit et per virilem sexum potest significari: ideo possibilitas suscipiendi ordines solum viris competit, qui soli possunt naturaliter represe-

Die „natürliche Repräsentation“, auf die sich Bonaventura hier be ruft, bezieht sich nicht auf den Vollzug des Sakraments, sondern auf den Empfänger, der im Ordo folglich selbst als Zeichen betrachtet wird – nicht so sehr für die geistliche Wirkung des Sakraments als für den durch den Ordinierten wirkenden Christus. Dabei betreffen Zeichenhaftigkeit und Vollzug des Ordo, so heißt es wenig später im Text, nicht allein die Seele des Ordinierten (in der sich Mann und Frau nicht substantiell unterscheiden), sondern dieser ist in seiner Verbindung aus Seele und Leib in den Blick zu nehmen, was folglich auch sein Mann-Sein bedeutsam werden lässt²⁰. Der Ausschluss der Frau aus diesem Repräsentationsgeschehen (auf allen Stufen des Ordo) ist nicht allein Resultat einer positiven Anordnung Christi, auf die Bonaventura in der vorliegenden Frage gar nicht rekurriert, sondern ergibt sich bereits aus der Forderung einer „natürlichen“ Entsprechung zwischen (personalem) Zeichen und Bezeichnetem hinsichtlich des Geschlechts. Weshalb eine Übereinstimmung zwar im Geschlecht, nicht aber in anderen leiblich bedingten Eigenschaften gefordert wird, erklärt Bonaventura nicht. Ebenfalls leuchtet nicht sofort ein, weshalb er die Entsprechung zwischen Priester und Christus ausdrücklich mit dessen *Mittleramt* in Verbindung bringt. Der Grund könnte darin liegen, dass der Mediator-Titel bei Bonaventura als zentrale Charakterisierung der soteriologischen Sendung Christi begegnet²¹, die erst aus der Verbindung der beiden Naturen im Inkarnierten²² zur Erfüllung gelangt und folglich stets das leibliche Menschsein Christi konnotiert. In diesem Mittlersein repräsentieren die Weihepriester Christus, wie im Folgenden noch näher gezeigt werden wird. Möglicherweise schwingt in der Hervorhebung

tare et secundum characteris suspicionem actu signum huius ferre. Et ista positio probabilior est et multis auctoritatibus Sanctorum potest probari.“ Eine deutsche Übersetzung (fast) der ganzen *quaestio* findet sich in: G. L. Müller (Hg.), *Der Empfänger des Weiheakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weiheakrament zu spenden*, Würzburg 1999, 339–342 (M. Schlosser).

²⁰ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 ad 3 (IV, 650b).

²¹ Vgl. F. Ciampanelli, „*Hominem reducere ad Deum*“ La funzione mediatrice del verbo incarnato nella teologia di San Bonaventura (AnGr 310), Roma 2010, 190–248.

²² Zum Verhältnis der Naturen im Mittleramt Christi vgl. auch *Bonaventura*, 3 Sent. d. 19, a. 2, q. 2 (Opera omnia III, Quaracchi 1887, 410b–411a).

des Mittlertitels auch die besondere Beziehung mit, die dieser zum Sohn als „mittlerer“ Person der Trinität besitzt. Mit ihrer Hilfe kann seine Inkarnation (im Vergleich zu der einer anderen göttlichen Person) als rational besonders nachvollziehbar erwiesen werden²³. Ein eigenes Argument für die Repräsentation Christi durch einen *männlichen* Priester lässt sich im Ausgang vom Mittleramt Christi aber kaum gewinnen.

3.2 Variante (2): Das Haupt-Sein des Mannes in der geistlichen Herrschaft entspricht seinem Haupt-Sein in der natürlichen Ordnung

Dagegen wird die repräsentationslogische Legitimation für den Ausschluss der Frau aus dem Ordo-Sakrament in der Antwort auf den ersten Einwand von d. 25, a. 2. q. 1 durch eine neue Variante erweitert. Die Tatsache, dass Frauen – als Beispiel dient Debora im biblischen Buch der Richter – zwar zeitliche, aber nicht geistliche Herrschaft ausüben können, wird hier mit einer allgemeinen Bestimmung des *dominium spirituale* begründet: Es ist „Zeichen dafür, dass derjenige, der herrscht, Christus als Haupt repräsentiert; weil nun die Frau nicht Haupt des Mannes sein kann, deswegen kann sie nicht ordiniert werden“²⁴. Das Argument bezieht sich jetzt nicht bloß auf die Entsprechung des Ordinierten zu Christus *als Mann*, sondern *als Haupt*: Wenn schon im natürlichen Geschlechterverhältnis (wie 1 Kor 11,3 nahelegt) der Mann als Haupt der Frau anzusehen ist und dabei Christus als Haupt (der Kirche) abbildet, muss, so Bonaventuras Argument, diese symbolträchtige Vorordnung erst recht die geistliche Hierarchie prägen, die Erhebung eines Menschen in den Ordo als „status excellentiae“²⁵.

²³ Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 1, a. 2, q. 3 ad 1 (III, 30a-b).

²⁴ Bonaventura, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 ad 1 (Op. IV, 650b): „... signum, quod ille qui dominatur, gerit typum capitis Christi; quoniam ergo mulier non potest esse caput viri, ideo ordinari non potest.“ Mit Verweis auf die *significatio* des priesterlichen Amtes und aller anderen Ordo-Stufen wird auch den Äbtissinnen jede *praelatio ordinaria* in der Kirche abgesprochen: ebd. ad 2 (Op. IV, 650b).

²⁵ Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 24, p. 1, a. 1, q. 3 ad 3 (IV, 611b).

3.3 Variante (3): Die Parallelität der Geschlechtersymbolik in Ordo und Ehe

Kurz nach der expliziten Erörterung der Frauenordination findet sich – ebenfalls noch im Kontext der Fragen, die dem Empfänger des Weiheakaments gewidmet sind – eine weitere Quästion, die Beachtung verdient (4 Sent. d. 25, a. 2, q. 3). Bonaventura bespricht darin die schon in der Väterzeit geläufige Praxis, dass weder der Ehemann einer Witwe noch ein selbst zum zweiten Mal verheirateter Mann (*bigamus*) zum Empfang der Priesterweihe zugelassen wird. Diese Einschränkung hat sich bis ins Mittelalter im kanonischen Recht erhalten und wird auch von Lombardus erwähnt²⁶. Bonaventura legt dafür erneut eine zeichentheologisch argumentierende Begründung vor, deren Basis die Parallelisierung von Ordo und Ehe darstellt. Auf der Ebene der „Bezeichnung Christi“, so lesen wir, stehen sich diese beiden Sakramente deswegen in einzigartiger Weise nahe²⁷, weil auch die Ehe als Sakrament gelten muss, „in welcher der Mann, der Subjekt dieses Sakraments ist, Zeichen Christi ist, wie die Frau Zeichen der Kirche, und so kommen sie in der Bezeichnung desselben zusammen“²⁸. Bonaventura spricht in diesem Zu-

²⁶ Vgl. *Petrus Lombardus*, Sent. l. IV, d. 27, c. 10 (II, 431, l. 2–3): „Viduae enim maritus aequae sicut bigamus sacerdos fieri prohibetur.“ Vorausgesetzt ist, dass im Prinzip auch Verheiratete ordiniert werden können (die anschließend zur Enthaltsamkeit verpflichtet sind); vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 37, dub. 2 (IV, 811a).

²⁷ Eine andere Gemeinsamkeit besteht darin, dass beide Sakramente nicht primär der Vermehrung der Gnade für den Empfänger dienen, sondern auf die Vollendung der Kirche als ganzer abzielen; vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 23, dub. 1 (Op. IV, 601a–b); *Breviloquium VI*, 3 (Opera omnia V, Quaracchi 1891, 267b–268a).

²⁸ *Bonaventura*, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 3 c. (IV, 654a): „Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod Sacramentum ordinis abundat ab aliis in ratione significandi, quoniam non solum illud quod adhibetur exterius significat, immo ipse suscipiens signum est, et significat ipse episcopus consecratus vel presbyter ordinatus ipsum Christum, secundum quod superius tactum est. Et in hac proprietate differt ab aliis Sacramentis, praeterquam a matrimonio, in quo ipse vir, qui est subiectum ipsius Sacramenti, signum est ipsius Christi, sicut mulier signum est Ecclesiae, et ita concurrunt ad idem significandum.“ Die Zeichenhaftigkeit von Mann und Frau in der Ehe kommt später auch in den speziell diesem Sakrament gewidmeten Quästionen des Sentenzenkommentars mehrfach zur Sprache; vgl. nur *Bonaventura*, 4 Sent. d. 26, a. 2, q. 1 c. (IV, 666b); d. 26, a. 2, q. 1 ad 2 (IV, 667a); d. 26, a. 2, q. 2 ad 1 (IV, 668b); d. 26, a. 2, q. 3 c. (IV, 670a); d. 27, a. 1, q. 1 c. (IV, 676a); d. 30, a. un., q. 2 c. (IV, 709b); d. 32, dub. 1 (IV, 742a).

sammenhang davon, dass der Ordo zusammen mit der Ehe auf der Ebene des Bezeichnens gegenüber den anderen Sakramenten ein Plus besitzt (*abundat ab aliis in ratione significandi*²⁹): Hier wird auch der Empfänger des Sakraments selbst zum Zeichen (*ipse suscipiens signum est*). Dasselbe Prinzip, auf das sich Bonaventura schon zuvor bei der Ablehnung der Frauenordination berufen hat, wird also nun herangezogen, um bestimmte Männer (obgleich weniger apodiktisch) von den Weihen auszuschließen: Zwar würde der Ehemann einer Witwe bzw. der *bigamus* gültig geweiht, d. h. er würde den Weihecharakter empfangen. Aber die *perfectio sacramenti*, die volle Entfaltung des sakramentalen Zeichens, wäre in diesem Empfänger behindert, weil die Kirche nur einen einzigen Bräutigam und Christus nur eine einzige Braut hat³⁰. Um störende Doppelbotschaften zu vermeiden, sind die genannten Personen von den Weihen fernzuhalten, von den höheren (*ordines sacri*) sogar ohne Dispensmöglichkeit. Bonaventura setzt hier voraus, dass der Ordinierte als *sponsus ecclesiae* anzusehen ist³¹, der in vergleichbarer Weise Christus repräsentiert wie der Mann in der Ehe. Diese Parallelisierung ist nicht ohne Probleme, weil, wie Bonaventura selbst weiß, die Bezeichnung als *sponsus* im eigentlichen Sinn dem Bischof vorbehalten bleibt³² und sich zudem die männliche Christusrepräsentation in Ordo und Ehe in mancher Hinsicht unterscheidet. Klar ist aber, dass die Beschränkung des Ordo-Sakraments auf männliche Empfänger durch diese Variante des Repräsentationsmotivs zusätzlich verstärkt werden kann³³. Einen Hinweis darauf bietet schon die Präsenz des *sponsus*-Motivs in d. 25, a. 2, q. 1. Während es aber dort nur

²⁹ Bonaventura, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 3 c. (IV, 654a); erneut d. 25, a. 2, q. 4 c. (IV, 655b).

³⁰ Natürlich könnte man mit demselben Argument auch zweiten Ehen generell den sakramentalen Charakter absprechen bzw. sie ganz untersagen. Bonaventura tut dies zwar (mit der lateinischen Tradition) nicht, gibt aber zu verstehen, dass in diesen Ehen die sakramentale Zeichenhaftigkeit nur „unvollkommen und mangelhaft“ (*imperfecte et defective*) anzutreffen sei; vgl. 4 Sent. d. 42, a. 3, q. 3 c. (IV, 879b).

³¹ Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 3 c. (IV, 654a) und ad 3 (IV, 654b).

³² Zum Bischof als *sponsus ecclesiae* äußert sich Bonaventura auch bei der Begründung der Tatsache, dass ihm die Spendung der Weihen vorbehalten ist: 4 Sent. d. 25, a. 1, q. 1 c. (IV, 643a).

³³ Vgl. auch J. H. Martin, The Ordination of Women (s. Anm. 1), 64.

unter jenen einleitenden Argumenten zu finden ist, die keine förmliche Zustimmung des Magisters erfahren³⁴, lässt q. 3 erkennen, dass Bonaventura es selbst positiv aufgreift, wenn auch nicht in direkter Anwendung auf die Frage der Frauenordination.

4. Die schöpfungsbedingte Unterordnung der Frau im bonaventurianischen Argument

Für die Bewertung des bonaventurianischen Symbolismus spielt vor allem in der Gegenwart die Frage eine Rolle, ob zu seinen Voraussetzungen die natürliche Unterordnung der Frau unter den Mann gehört. Von den drei Varianten, die wir im vorangehenden Punkt vorgestellt haben, lässt unmittelbar nur die zweite Spielart die Bezugnahme auf ein hierarchisches Verhältnis der Geschlechter erkennen. Bonaventura argumentiert darin ähnlich wie Thomas von Aquin in der parallelen Erörterung seines Sentenzenkommentars, wo die Frauenordination mit dem Hinweis ausgeschlossen wird, dass im weiblichen Geschlecht aufgrund des ihm natürlicherweise eigentümlichen „Standes der Unterordnung“ (*status subiectionis*) jene hierarchische Erhabenheit (*eminentia gradus*) nicht zum Ausdruck kommen kann, die den sakramentalen *Ordo* auszeichnet³⁵. In den beiden anderen Ausformungen des Arguments bei Bonaventura scheinen solche Prämissen unmittelbar keine Rolle zu spielen. Um zu einer klaren Antwort zu gelangen, muss man allerdings den größeren theologischen Kontext einbeziehen, in dem sie stehen.

4.1 Die Angemessenheit der Menschwerdung Gottes im männlichen Geschlecht

Bonaventuras These, dass der männliche Mittler Christus nur durch den männlichen Weihepriester repräsentiert werden kann, hat als zentrale Voraussetzung das Faktum der Inkarnation des Logos in ei-

³⁴ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1, arg. 4 (IV, 649a–b): „Item, ordines alii praeparant ad episcopatum, si quis bene in illis conversetur; sed episcopus sponsus est Ecclesiae: ergo cum mulier non possit ad episcopatum provehi, sed tantum vir, alioquin sponsus non esset Ecclesiae; ergo ad ordines antecedentes promoveri est tantum virorum.“

³⁵ Vgl. *Thomas von Aquin*, 4 Sent. d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 c.

nem Menschen männlichen Geschlechts. Über die Angemessenheit dieses Umstands hat Bonaventura in seiner Christologie ausdrücklich nachgedacht. Die Frage, weshalb die Inkarnation Christi in einem Mann und nicht in einer Frau stattgefunden hat³⁶, beantwortet er dort mit klarer Berufung auf die Erhabenheit des männlichen Geschlechts und führt zur Erläuterung drei Punkte an. „Bezüglich der Würde im Ursprung-Sein“ (*quantum ad dignitatem in principiando*) besitzen die Männer Überlegenheit, weil aus einem Mann als erstem Ursprung alle anderen Menschen abstammen; „bezüglich der Kraft im Handeln“ (*quantum ad virtutem in agendo*) erweisen sie sich als generell aktiver und stärker im Vergleich mit den Frauen, deren Charakteristikum das „Erleiden“ (*pati*) ist; „bezüglich der Autorität im Vorstehen“ (*quantum ad auctoritatem in praesidendo*) schließlich kann erneut auf die Haupt-Stellung des Mannes verwiesen werden, wie sie bei Paulus zum Ausdruck kommt. Weil für das göttliche Wort, das Mensch wird, alle drei Aspekte Geltung besitzen, musste Christus eher eine männliche als eine weibliche Natur annehmen³⁷. Somit ist bereits die Tatsache, dass der Mittler Christus als Mann in die Welt gekommen ist, für Bonaventura Hinweis auf eine hierarchische Ordnung zwischen den Geschlechtern. Die Repräsentation Christi durch männliche Geweihte kann von dieser Vorgabe schwerlich getrennt werden³⁸, so dass das Unterordnungsmotiv auch in der ersten Variante des Repräsentationsarguments wenigstens unter die sekundären Prämissen zählt.

4.2 Schöpfungstheologische Grundlegung der Geschlechtersymbolik

Prinzipielle Klärungen zum Verhältnis der Geschlechter und ihrer natürlichen Symbolik bietet Bonaventuras Schöpfungstheologie im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars. Erst mit ihrer Hilfe

³⁶ Einen Überblick zur scholastischen Erörterung dieser Frage mit Einbeziehung Bonaventuras bietet J. Gibson, Could Christ Have Been Born a Woman? A Medieval Debate, in: JFSR 8 (1992) 65–82.

³⁷ Vgl. Bonaventura, 3 Sent. d. 12, a. 3, q. 1 (III, 270b); siehe auch d. 12, a. 3, q. 2 ad 3 (III, 273a–b): „Ad illud quod obiicitur, quod aequaliter venerat salvare utrumque sexum; dicendum, quod verum est; attamen virilem sexum tanquam digniorem quodam modo magis debuit pensare, et sexum virilem assumxit, quia magis competens fuit.“

³⁸ Vgl. schon J. H. Martin, The Ordination of Women (s. Anm. 1), 62.

wird vollständig deutlich, wie die natürliche Zeichenhaftigkeit von Mann und Frau als Voraussetzung der sakramentalen Signifikation in allen drei Varianten des *ordo-theologischen* Repräsentationsarguments zu verstehen ist, nicht zuletzt auch in der die Bräutigam-Braut-Beziehung betreffenden Parallelisierung von *Ordo* und *Ehe*. Wichtig dabei ist die Einsicht, dass es sich bei der Exzellenz des Mannes gegenüber der Frau um eine *natürliche*, d. h. in Gottes Schöpfung grundgelegte und nicht um eine erst durch heilsgeschichtliche Tatsachen bedingte Vorgabe handelt³⁹.

Im Rahmen von dist. 18 behandelt Bonaventura die Frage, weshalb Eva gemäß biblischem Bericht aus der Rippe des schlafenden Adam erschaffen wurde. Prinzipiell, so ist der Franziskaner überzeugt, wurde der Mensch in der Zweiheit der Geschlechter in die Existenz gesetzt, damit die Vereinigung von Mann und Frau möglich wird, beide ineinander „ruhen“ und sich gegenseitig unterstützen können⁴⁰. Der Symbolismus, den Bonaventura im Rückgriff auf patristische Vorgaben mit dieser Einung der Geschlechter verbindet, stellt die unmittelbare anthropologische Basis für seine Ehetheologie (wie ihre *ordo-theologische* Übertragung) dar: Mann und Frau stehen für „Gott und die Seele“, „Christus und die Kirche“, „höheren und niederen Teil der Vernunft“⁴¹; an anderer Stelle wird auch das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Christus genannt⁴². In welchem Umfang das natürliche Verhältnis der Geschlechter tatsächlich in der Lage ist, diese geistig-geistlichen Realitäten abzubilden, bleibt offen; die Mehrdeutigkeit des anthropologischen Zeichens spricht eher dagegen, dass auf dieser Basis allzu

³⁹ Die Aussage, wonach das „männliche Geschlecht in sich besser ist als das weibliche“ (2 Sent. d. 20, art. un., q. 6 ad 2 [Opera omnia II, Quaracchi 1885, 487a]), verbindet sich wie bei Thomas auch bei Bonaventura gelegentlich mit dem aristotelischen Motiv von der Frau als *mas occasionatus* (ebd. ad 1 [II, 486b–487a]). Naturphilosophische Prämissen haben aber für die Konstruktion der bonaventurianischen Geschlechtertypologie keine tragende Bedeutung.

⁴⁰ Vgl. Bonaventura, 2 Sent. d. 18, a. 1, q. 1 c. (II, 432b).

⁴¹ Vgl. ebd. Ähnlich erneut: 2 Sent. d. 18, dub. (II, 455a–b).

⁴² Vgl. Bonaventura, Breviloquium, VI, 13 (V, 279b). Dort wird präzisierend bemerkt, dass die Einung von Mann und Frau vor dem Sündenfall nur generell das Gott – Mensch/Seele-Verhältnis bezeichnete, während die Abbildung der Beziehung von Christus und Kirche bzw. der beiden Naturen in Christus erst auf einer nachfolgenden heilsgeschichtlichen Stufe hinzugekommen ist.

präzise theologische Argumentationen ermöglicht werden. Fest steht aber, dass in allen genannten Zweieinheiten, die sich im Verhältnis von Mann und Frau abbilden sollen, der Mann stets für den höheren, stärkeren, göttlichen Teil, die Frau für den niederen, schwächeren, geschöpflichen Teil steht⁴³. Dazu passt, dass die Erschaffung der ersten Frau allein aus dem Mann kurz darauf als Begründung der paulinischen Aussagen über das männliche Haupt-Sein (*caput mulieris vir*, 1 Kor 11,3) bzw. die weibliche Hinordnung auf den Mann (*mulier propter virum*, 1 Kor 11,9) interpretiert wird⁴⁴.

Auch bei der Behandlung der Gottebenbildlichkeit des Menschen nimmt Bonaventura eine geschlechterbedingte Differenzierung vor. Sie greift zwar nicht hinsichtlich des grundlegenden Seins der Abbildlichkeit, weil dieses eine Realität „in der Seele“ ist, wo es keinen Unterschied zwischen den Menschen gibt. Ihre Berechtigung hat die Unterscheidung nach Bonaventura jedoch dort, wo es um die Entfaltung des Seins, d. h. die Darstellung (*expressio, repraesentatio*) der *imago* im Leib geht, also in einer akzidentellen Hinsicht⁴⁵. Offenbar verhindert der weibliche Körper, dass die Gottebenbildlichkeit zur vollen Ausdrucksgestalt gelangt. Zur Illustration führt Bonaventura zwei der drei uns aus 3 Sent. d. 12, a. 3, q. 1 bekannten Exzellenzmerkmale des Mannes („Ursprung-Sein“, „Vorstehen“) auf⁴⁶. Dieses Motiv einer „reduzierten Gottebenbildlichkeit“ der Frau ist auch in Bonaventuras Erörterung der Ordinationsfrage präsent, wie ein weiteres der zu Beginn von 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 aufgeführten Argumente gegen die Frauenordination zeigt⁴⁷: Nur wer schon (natürlicherweise) Abbild Gottes ist (d. i. der Mann), kann durch das Weihe sakrament (in gesteigerter Weise) „göttlich“ werden. Da dieses

⁴³ Dies betont Bonaventura explizit bei seiner Zitierung der Vergleichspaaare Christus/Gott – Kirche/Seele und höherer – niederer Seelenteil in 2 Sent. d. 16, a. 2, q. 2 ad 1.2 (II, 404b). Als Quelle für die psychologische Entsprechung wird *Augustinus, De trin. XII*, c. 7, n. 10.12 genannt; auf weitere Passagen kann verwiesen werden (II, 404a [Anm. 1 der Herausgeber]). Siehe auch *Bonaventura*, 2 Sent. d. 24, p. 1, a. 2, q. 2 c. (II, 564a).

⁴⁴ Vgl. *Bonaventura*, 2 Sent. d. 18, a. 1, q. 1 ad 3 (II, 433a). Auf die Stelle geht auch *J. H. Martin, The Ordination of Women* (s. Anm. 1), 59–61, ein.

⁴⁵ Vgl. *Bonaventura*, 2 Sent. d. 16, a. 2, q. 2 c. (II, 403b).

⁴⁶ Vgl. *Bonaventura*, 2 Sent. d. 16, a. 2, q. 2 c. (II, 403b). Dazu A. Piola, *Donna e sacerdozio* (s. Anm. 1), 296–298.

⁴⁷ Nämlich arg. 2 (IV, 649a).

Argument vom Magister aber nicht explizit affirmt wird und es, wie wir sahen, gemäß seiner eigenen Lehre mit einer erheblichen Einschränkung versehen werden müsste, verzichten wir darauf, es als vierte Variante des bonaventurianischen Rekurses auf „natürliche Ähnlichkeit“ zu kennzeichnen⁴⁸.

Eindeutig dagegen hat Bonaventura in 2 Sent. d. 44, a. 2, q. 2 die schöpfungsbedingte Unterordnung der Frau unter den Mann, auf die sich alle bisherigen Passagen bezogen, von jener negativen Prägung des Geschlechterverhältnisses unterschieden, die erst als Strafe des Sündenfalls Einzug gehalten hat. Auch wenn die Stammeltern in der Versuchung standgehalten hätten, wäre die Welt durch bestimmte Befehlvollmachten von Menschen über andere geprägt gewesen. Solche Ordnungsverhältnisse, zu denen die Überordnung des Vaters über seine Kinder ebenso gehört wie diejenige des Mannes über die Frau⁴⁹, prägen demnach die irdische Existenz generell und enden erst in der himmlischen Herrlichkeit. Allerdings, so lehrt Bonaventura präzisierend, ist die Frau nicht als Dienerin (*servula*) des Mannes, sondern als seine Gefährtin (*socia*) erschaffen worden, so dass das natürliche „Haupt-Sein“ des Mannes nicht identisch ist mit einem „Herr-Sein“ über sie⁵⁰. Bei aller patriarchalischen Prägung wird hier ein partnerschaftliches Ideal der gottgewollten Geschlechterbeziehung erkennbar, das erst verstehbar macht, weshalb sie zur Illustration der auf innige Einheit und Freundschaft abzielenden Gott-Mensch-Relation herangezogen werden kann. Mit der theologischen Tradition ist Bo-

⁴⁸ Die Argumentation zur Gottebenbildlichkeit erinnert auch insofern an die Quästion zur Frauenordination, als dort Gnade ebenfalls in einer wesentlichen Hinsicht (als heilsnotwendige, heilmachende Gnade) für die Frau bejaht, in einer anderen, nachgeordneten Weise (als freie Gabe für andere in der Weihe) aber verneint wird. Zudem gelangt Bonaventura hier wie dort zur Nachordnung der Frau nicht von der Betrachtung ihrer Seele allein, sondern von der leib-seelischen Einheit her (wobei das leibliche Moment entscheidend ist). Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 ad 3 und 4 (IV, 650b–651b).

⁴⁹ Vgl. *Bonaventura*, 2 Sent. d. 44, a. 2, q. 2 c. (II, 1008b). Dies bringt schon ihre Erschaffung aus der Seite (d. h. der Körpermitte) des Mannes zum Ausdruck. Zur naturrechtlich begründeten Unterordnung vgl. auch *Bonaventura*, De perfectione evangelica, q. 4, a. 1 (V, 181–183).

⁵⁰ Vgl. *Bonaventura*, 2 Sent. d. 44, a. 2, q. 2 ad 1 (II, 1008b). Auf Stellen wie diese kann sich eine Interpretation berufen, welche bei Bonaventura die Unterordnung der Frau unter den Mann weniger deutlich betont sieht als bei Thomas; vgl. E. Th. Healy, *Woman according to S. Bonaventure*, New York 1955, 6–15.

naventura aber überzeugt, dass die Herrschaftsverhältnisse im Zustand der gefallenen Menschennatur dieses Schöpfungsideal nicht mehr ungebrochen zum Ausdruck bringen; hier hat auch unfreie Unterordnung (*servitus*) als Sündenstrafe Einzug gehalten. Im Breviloquium führt er unter den Strafen des Sündenfalls, welche speziell die Frau getroffen haben, auch die „Unterordnung unter den Mann im Zusammenleben“ an⁵¹. Damit wird auf eine Form männlicher Dominanz verwiesen, die weder zur ursprünglichen Schöpfungsvorgabe gehört noch in den zuvor behandelten Aussagen zur natürlichen Zeichenhaftigkeit der Frau in theologischen Kontexten als Maßstab anzusetzen ist.

5. Die sakramentale Christusrepräsentation des Priesters und ihre Ermöglichung durch den Weihecharakter

Wir haben bislang gesehen, wie Bonaventura mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen die These verteidigt, dass die Frau nicht in der Lage ist, priesterliche Christusrepräsentanz auszuüben, weil ihr dazu unverzichtbare Voraussetzungen auf der Ebene der „natürlichen Ähnlichkeit“ fehlen – das männliche Geschlecht, der Vorrang der Autorität („Haupt-Sein“), die Position des Bräutigams in der ehelichen Verbindung. In einem letzten Schritt soll gefragt werden, wie es Bonaventura gelingt, diese schöpfungsbedingten Voraussetzungen mit der spezifischen „sakumentalen Signifikation“ der Ordinierten zu vermitteln, mit jener eigentlichen Dimension der Vergegenwärtigung Christi also, die unmittelbar mit der durch das sakramentale Zeichen verbundenen Einprägung des Weihecharakters verknüpft ist.

5.1 Der Weihecharakter als Verähnlichung mit Christus in Analogie zum Tauf- und Firmcharakter

Als allgemeine Prämisse aus Bonaventuras Ordo-Theologie haben wir an früherer Stelle notiert, dass auf allen Weihestufen ein (unauslöschliches) geistliches Prägemal vermittelt wird. Weil der hohe Dienst der Ordinierten, nämlich die Ausspendung der Sakramente,

⁵¹ Vgl. *Bonaventura*, Breviloquium, III, 4 (V, 233b); 4 Sent. d. 33, a. 3, q. 2 c. (IV, 760b). Dazu: *E. Th. Healy*, Woman according to S. Bonaventure (s. Anm. 50), 41f.

selbst eine sakramentale Befähigung voraussetzt⁵², wird ihnen der entsprechende *character* schrittweise bis hin zur höchsten Ordo-Stufe, dem Priestertum, verliehen, das zum „würdigsten Dienst“ bevollmächtigt, nämlich „der Konsekration des Herrenleibes“⁵³. Erst im Priestertum kommt das Ordo-Sakrament in seiner Funktion für den Vollzug anderer Sakramente an sein Ziel, während die untergeordneten Stufen in Zuordnung zum Priestertum und seinen Aufgaben zu verstehen sind. Daher müssen alle Aussagen über den durch die Weihe verliehenen *character* letztlich von dieser obersten Stufe her verstanden werden. Bonaventura verbindet mit dem Weihecharakter vor allem drei Merkmale. Er ist „beständiges Unterscheidungszeichen“ in der Seele, sofern durch ihn „ein Menschen als heilig zum Dienst am Tempel von den Laien geschieden wird“⁵⁴, und zugleich „Siegelzeichen für eine geistliche Vollmacht“⁵⁵, die mit ihm verliehen wird. Ein drittes Merkmal ist in unserem Kontext besonders relevant: Der *character* „verähnlicht“ seinen Empfänger mit Christus⁵⁶ bzw. „mit Gott“⁵⁷. Bonaventura lehrt also eine durch den Weihecharakter bedingte besondere Christusförmigkeit der Ordinierten (auf allen Stufen und vorgängig zu allen Amtsvollzügen), die wiederum prioritätär von Priester und Bischof auszusagen ist.

⁵² Vgl. Bonaventura, 4 Sent. d. 24, p. 1, a. 2, q. 2 c. (IV, 616b).

⁵³ Bonaventura, 4 Sent. d. 24, p. 2, a. 2, c. 4 c. (IV, 635a). Die Bischofsweihe betrachtet Bonaventura wie seine Zeitgenossen nicht als sakramental, obgleich mit ihr eine besondere „Würde“ bzw. „Erhabenheit“ verliehen wird (4 Sent. d. 24, p. 2, a. 2, q. 2 c. [IV, 633a–b]; d. 25, a. 1, q. 1 c. [IV, 642b–643a]). Vgl. M. Schmaus, Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des heiligen Bonaventura, in: Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Seiner Em. Michael Kardinal von Faulhaber, Erzbischof von München-Freising zum 80. Geburtstag, Regensburg 1949, 305–336.

⁵⁴ Bonaventura, 4 Sent. d. 6, p. 1, a. un., q. 4 c. (IV, 143b).

⁵⁵ Bonaventura, 4 Sent. d. 24, p. 2, a. 1, q. 4 c. (IV, 627b): „signaculum ad aliquam potestatem spiritualem“.

⁵⁶ Bonaventura, 4 Sent. d. 24, p. 2, a. 1, q. 1 c. (IV, 622a): „Cum enim character sit signaculum distinctivum et perpetuum et Christo configurativum; et hoc est in omnibus ordinibus reperire: non est dubitandum, characterem in omnibus imprimi“. Generell ist die Verähnlichung durch den Charakter derjenigen durch Gnade und Glorie unterzuordnen, da der Charakter auf die Gnade und diese auf die Glorie ausrichtet: 4 Sent. d. 6, p. 1, a. un., q. 2 (IV, 140b).

⁵⁷ Bonaventura, 4 Sent. d. 24, p. 2, a. 1 ad 2 (IV, 622b): „character ordinis, ut est consummatus, animam configurat Deo secundum imaginem ut assimilatam Deo; et hoc fit in ordine supremo.“

Nun ist die Weihe nicht das einzige Sakrament, das ein bleibendes Prägemal verleiht. Gleichermaßen gilt von Taufe und Firmung. Weil jeder sakramental vermittelte *character (indelebilis)* eine Weise der Angleichung an Christus begründet, verbindet sich auch dieses Motiv nicht exklusiv mit der Weihe, sondern muss ebenso als Konsequenz der beiden Initiationssakramente bedacht werden⁵⁸. Bonaventura legt dazu folgende Unterscheidung vor: Während der Mensch in der Taufe dem *sterbenden und erlösenden*, in der Firmung dem *kämpfenden und leidenden* Christus verähnlicht wird, gleicht ihn die Weihe dem *dienenden und handelnden (ministranti et operanti)* Herrn an⁵⁹. Ob mit dieser Zuordnung der Ähnlichkeitsaspekte die drei Sakramente überzeugend zu unterscheiden sind, braucht hier nicht diskutiert zu werden. Interessanter ist ein anderer Punkt: Wenn Taufe und Firmung mittels des ihnen spezifischen sakramentalen Prägemals die Empfänger unabhängig von ihrem Geschlecht Christus verähnlichen, liegt die Schlussfolgerung nahe, dass auch eine *configuratio Christi* durch den Weihecharakter eigentlich unabhängig vom Geschlecht möglich sein müsste. Weder Bonaventura noch seine theologischen Zeitgenossen greifen diesen Punkt auf. Das exakte Verhältnis der bereits schöpfungsbedingten Christus-Ähnlichkeit der Ordinierten zur eigentlichen sakramental bedingten bleibt damit unscharf; wie die Angleichung an den „*dienenden und handelnden Herrn*“ qua Weihecharakter als Konkretisierung der als Voraussetzung definierten natürlichen Ähnlichkeit mit Christus, dem männlichen Mittler, Haupt, Bräutigam, zu verstehen ist, thematisiert Bonaventura nicht.

5.2 Priesterliches Handeln an Christi statt

Dieser Befund lässt sich bestätigen, wenn man auf explizite Aussagen Bonaventuras zu einem menschlichen *Handeln an Christi statt* blickt. Sie finden sich in der Sakramentenlehre des vierten Sentenzenbuches nur in Verbindung mit dem Priester- bzw. Bischofsamt,

⁵⁸ Vgl. hinsichtlich des Taufcharakters *Bonaventura*, 4 Sent. d. 6, p. 1, a. un., q. 1 c. (IV, 137a): „... character dicit aliquam assimilationem et configurationem ad Christum“; ebd. q. 2 c. (IV, 140a); ebd. ad 6/7 (IV, 140b); ebd. q. 3 ad 4 (IV, 142b): „... quandam configurationem animae ad beatam Trinitatem“.

⁵⁹ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 24, p. 2, a. 1, q. 1 ad 2 (IV, 622b).

während sie mit Bezug auf die übrigen Ordinierten und erst recht alle Getauften und Gefirmten (ungeachtet ihrer sakramentalen Verähnlichung mit Christus) fehlen⁶⁰. Dabei wird die Formel eines Handelns *in persona Christi* vom Franziskaner nur punktuell und deutlich seltener als bei Thomas von Aquin⁶¹, aber wie auch von diesem mit engem Bezug zur eucharistischen Konsekration herangezogen⁶². Auf die Autorität, die dem Priester gegeben ist, weist Bonaventura jedoch mehrfach hin⁶³. Die erhabene Vollmacht, den „wahren Leib“ des Herrn zu konsekrieren, verbindet sich beim Priester des Neuen Bundes mit der Autorität zur Absolvierung des mystischen Leibes⁶⁴. In den Erörterungen zum Bußsakrament begegnet man bei Bonaventura sogar häufiger als im Kontext der Eucharistielehre Formulierungen, die ein Handeln an Christi statt ausdrücken und dabei auf sein „Mittleramt“ verweisen: Bei der Beichte

⁶⁰ Ein veränderter Zugang hätte bei der Tatsache anknüpfen können, dass nach Überzeugung der lateinischen Theologie außerordentlicher Spender der Taufe ein Laie beiderlei Geschlechts, ja selbst ein Nichtchrist sein kann. Wenn Bonaventura lehrt, dass „der taufende Diener Christus bezeichnet“ (4 Sent. d. 5, a. 1, q. 1 ad rationes [IV, 123a]: „baptizans minister significat Christum“), ist direkt wohl nur der ordinierte Diener gemeint, aber Analoges müsste auch im Fall der Notaufe gelten.

⁶¹ Für die Vorgeschichte und den Gebrauch der Formel bei Thomas von Aquin ist weiterhin einschlägig B.-D. Marlingeas, Clés pour une théologie du ministère. *In persona Christi – in persona Ecclesiae* (ThH 51), Paris 1978.

⁶² Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 8, p. 2, a. 1, q. 1 c. (IV, 191b), zum Konsekrationswort über das Brot: „Quia vero hoc operatur virtute Verbi increati coniuncta et ut coniuncta, ideo dicit *meum*; loquitur enim sacerdos in persona Christi: ideo pro Christo dicit *meum*.“ In der thomanischen Summa wird die Formel fast zum technischen Ausdruck für die Konsekrationsvollmacht, darüber hinaus kommt sie nur vereinzelt bei der Kennzeichnung priesterlichen Handelns vor (vgl. B.-D. Marlingeas, Clés pour une théologie [s. Anm. 61], 93–97). Die These von D. M. Ferrara, Representation or Self-Effacement? The Axiom *in persona Christi* in St. Thomas and the Magisterium, in: TS 55 (1994) 195–224, 199 u. ö., wonach priesterliches Handeln *in persona Christi* bei Thomas überhaupt nicht „Christus-repräsentation“ bedeute, sondern einen ministerialen Vollzug, der allein auf die Differenz des Priesters zu Christus hinweise, ist verkürzend, weil sie die auch bei Thomas klar gelehre Christusverähnlichung durch den Weihecharakter ausklammert (vgl. *Thomas von Aquin*, 4 Sent. d. 24, q. 3 a. 2, qc. 2 ad 2).

⁶³ Vgl. etwa *Bonaventura*, 4 Sent. d. 13, a. 1, q. 3 c./ad 2 (IV, 305a).

⁶⁴ Vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 17, p. 2, a. 1, q. 2 ad 5 (IV, 440b).

nimmt er „den Platz Christi“⁶⁵ bzw. „Gottes“⁶⁶ ein und „fungiert nach dem Recht Gottes und der Kirche als Mittler beider“⁶⁷.

Wie bei allen scholastischen Theologen ist somit bei Bonaventura die Christusrepräsentation im Handeln eng mit dem konkreten Vollzug sakramentaler Vollmachten verbunden, die das Priestertum des Neuen Bundes wesentlich auszeichnen⁶⁸. Sie werden mit denjenigen Aspekten, die den männlichen Priester bereits „natürlicherweise“ in eine Ähnlichkeit mit Christus stellen, nicht ausdrücklich vermittelt. Man kann aber erahnen, dass Bonaventura die spezifische Stellvertretung Christi im sakramentalen Handeln der Ordinierten als Aufgipfung ihrer symbolisch-hierarchischen Repräsentation des gott-menschlichen Mittlers verstanden hat, zu der sie durch ihr Geschlecht exklusiv befähigt sind.

⁶⁵ *Bonaventura*, 4 Sent. d. 17, p. 3, a. 1, q. 3 c. (IV, 456b): „... sacerdos unicus, qui tenet locum Christi.“

⁶⁶ *Bonaventura*, 4 Sent. d. 17, p. 3, a. 2, q. 2 ad 3 (IV, 460b): „Sed in foro poenitentiali sacerdos tenet locum Dei, et confitens tenet locum accusantis et accusati et testis.“ Vgl. dieselbe Formulierung in d. 19, a. 1, q. 1 c. (IV, 500b); „constitutus loco Dei“: d. 19, a. 2, q. 2 c. (IV, 506a); „accipit [sc. confessionem] loco Dei“: d. 21, p. 2, a. 2, q. 1, arg. 4 (IV, 566a). In d. 18, p. 3, a. 2, q. 2 c. (IV, 460a) wird gelehrt, dass dem Priester auch öffentliche Sünden gebeichtet werden müssen, die er zwar *ut homo* schon kennt, aber nicht *ut Deus*.

⁶⁷ *Bonaventura*, 4 Sent. d. 17, p. 3, a. 2, q. 1 ad 6 (IV, 457b). Zur Mittlerrolle des Priesters in der Buße vgl. auch d. 18, p. 1, a. 2, q. 1 (IV, 473b).

⁶⁸ Dies gilt insofern auch für den Bischof, als der ihm qua Amt vorbehaltene Vollzug der Weihespendung als Handeln an Christi statt bezeichnet werden kann; vgl. *Bonaventura*, 4 Sent. d. 24, p. 2, a. 1, q. 4 ad 6 (IV, 628b): „... pontifex summus gerit personam Christi et personam superioris“ (mit Berufung auf Isidor von Sevilla). Man kann darüber streiten, ob man die „restriktive“ scholastische Fassung von Christusrepräsentation tatsächlich allzu kritisch von einem (bei den Vätern und dann wieder im Zweiten Vatikanum zu findenden) „Begriff des realen Gewinntigseins“ Christi im kirchlichen Amtsträger abheben sollte; vgl. mit dieser Tendenz L. Lies, Einige Beobachtungen zu „Repraesentatio Christi“, „In persona Christi agere“ und „Vicarius Christi“ innerhalb katholischer Ämtertheologie in Patristik, Scholastik und im Zweiten Vatikanischen Konzil, in: S. Hell/A. Vonach (Hg.), Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen (Synagoge und Kirchen 2), Wien 2012, 163–186, 186. Lies bezieht sich dabei auf Thomas, nicht auf Bonaventura.

6. Frauenordination und Repräsentationsargument – ein kurzer Ausblick

In der langen scholastischen Tradition vom 13. bis ins 20. Jahrhundert hinein hat das Repräsentationsargument am ehesten in seiner thomanischen Fassung eine Rolle gespielt, die, wie wir erwähnten, der zweiten bei Bonaventura identifizierten Variante am nächsten kommt, indem sie die (natürlicherweise) fehlende *eminentia gradus* bzw. den *status subiectionis* der Frau als Grund ihrer Unfähigkeit für den *Ordo* benennt. Die weiteren repräsentationstheologischen Aspekte, wie sie Bonaventura eingebracht hat, spielen in der mittelalterlichen Diskussion zum Thema ebenso wie in der nachtridentinischen Theologie, in der die Unmöglichkeit der Frauenordination immer häufiger als *de fide*-Aussage qualifiziert wird⁶⁹, eine bestensfalls nachgeordnete Rolle und fehlen meistens ganz. Ihre Überzeugungskraft wird offenbar als gering bewertet, eine inhaltliche Fortentwicklung findet nicht statt. Beispielhaft dafür steht noch eine der spätesten und umfangreichsten neuscholastischen Erörterungen unseres Themas im *Ordo*-Traktat von Emanuel Doronzo, der die mit dem Namen des Bonaventura verbundenen Argumente im Ausgang von der natürlichen Repräsentation des Priesters nur an sehr nachgeordneter Stelle in Verbindung mit weiteren *leviores rationes* erwähnt⁷⁰.

Schon wenige Jahrzehnte nach Bonaventura und Thomas haben Richard von Middleton, Johannes Duns Scotus und Durandus ein neues Argument für den Ausschluss der Frau vom Weiheamt eingeführt, das sich primär auf eine entsprechende positive Anordnung Christi beruft⁷¹. Nur unter der Bedingung, dass Christus selbst es so gewollt hat, kann die Kirche nach Scotus überhaupt „schuldlos“ (*si ne culpa*) und ohne Begehung einer „riesigen Ungerechtigkeit“ (*maximae iniustitiae*) das gesamte weibliche Geschlecht von einem Vollzug ausschließen, der „auf das Heil der Frau und – durch sie –

⁶⁹ Vgl. den Überblick bei A. Piola, *Donna e sacerdozio* (s. Anm. 1), 313–386.

⁷⁰ Vgl. E. Doronzo, *De ordine*. Tom. 3: *De causis extrinsecis*, Milwaukee, Wis. 1962, 426f. Die bei Doronzo verfasste Dissertation von J. A. Wahl, *The Exclusion of Woman from Holy Orders*, Washington 1959, erwähnt diese Argumente Bonaventuras im Abschnitt „Theological Reasoning“ (45–58) überhaupt nicht, sondern nur seinen Rekurs auf das *subiectio*-Motiv.

⁷¹ Vgl. dazu J. H. Martin, *The Ordination of Women* (s. Anm. 1), 77–85, mit allen relevanten Textbelegen.

anderer in der Kirche ausgerichtet wäre⁷². Diese Begründung ist nicht nur bemerkenswert, weil sie zum Ausdruck bringt, dass in der vorliegenden Frage nichts weniger als die moralische Glaubwürdigkeit der Kirche, ja sogar der Vollzug der Heilsvermittlung in ihrem Raum auf dem Prüfstand steht. Festzuhalten ist auch, dass sich das Argument zumindest in seinem dezisionistischen Kern⁷³ von Geschlechtertypologien löst und sakramentale Bezeichnung von der Fundierung in natürlichen Ähnlichkeitsverhältnissen trennt. Obgleich die traditionelle Höherbewertung des Mannes gegenüber der Frau von den Scholastikern auch weiterhin regelmäßig ins Feld geführt wurde, wenn sie Konvenienzargumente für die Anordnung des Herrn zu benennen versuchten, kann man im Prinzip, wie es im ausgehenden Mittelalter Jan Hus getan hat, den Ausschluss der Frau vom Ordo nun ebenso mit der Bemerkung kommentieren, dass wohl nur Gott selbst die Gründe kenne⁷⁴.

Letztlich ist es dieser Verweis auf die autoritative Vorgabe Christi und die in ihr wurzelnde kontinuierliche Praxis der Kirche, der auch in den modernen lehramtlichen Wortmeldungen zum Thema noch immer an vorderster Stelle steht. Zur Unterstützung des Autoritäts- und Traditionssymbolismus, wie er bei Bonaventura beispielhaft entfaltet wurde, erst in der nachscho-

⁷² Vgl. *Johannes Duns Scotus*, Ord. IV, d. 25, q. 2, n. 76 (Opera omnia XIII, Civitas Vaticana 2011, p. 333, l. 444–450): „Non enim Ecclesia praesumpsisset totum sexum muliebrem privasse – sine culpa sua – actu qui sibi posset licite competere, qui esset ordinatus ad salutem mulieris et aliorum in Ecclesia per eam, quia hoc videretur maximaie iniustitiae, non solum in toto sexu, sed etiam in paucis personis; nunc autem si de Lege divina licite posset competere mulieribus Ordo ecclesiasticus, posset esse ad salutem et earum et aliorum per eas.“

⁷³ Die konkretisierende Aussage, wonach die Beschränkung der Ordination auf Männer aus der Verleihung der Konsekrationsvollmacht beim Abendmahl und der Absolutionsvollmacht in Verbindung mit der Geistverleihung durch den Auferstandenen (Joh 20) ableitbar ist, findet sich kurz nach Scotus bei *Durandus*, 4 Sent. d. 25, q. 2 c. (*Durandus de Sancto Porciano, Scriptum super IV libros Sententiarum*, Buch IV, dd. 20–25,edd. Chr. Burdich/M. Perrone, Leuven 2020, 147f.). Viele spätere Theologen wiederholen dies. Mit der Aussage, das Argument finde sich erst im 20. Jahrhundert, liegt *J. Schlageter*, *Frauen im kirchlichen Amt?* (s. Anm. 18), 52, m. Anm. 46, falsch.

⁷⁴ Vgl. *J. H. Martin*, *The Ordination of Women* (s. Anm. 1), 96, aufgegriffen bei *A. Piola*, *Donna e sacerdozio* (s. Anm. 1), in den Schussbemerkungen seiner Studie (599f.).

lastischen Theologie des 20. Jahrhunderts eine spürbare Renaissance erfahren⁷⁵. Das Urteil darüber, ob bzw. wie die Transformation der Verknüpfung natürlicher Repräsentation mit sakramentaler Signifikation in ein modernes Diskussionsumfeld hinein gelingen kann, muss eigenen Untersuchungen vorbehalten bleiben.

⁷⁵ Vgl. *H. van der Meer*, Priestertum der Frau? (QD 42), Freiburg i. Br. 1969, 160; *A. Piola*, Donna e sacerdozio (s. Anm. 1), 583–599.