

# »Vi ordinationis« – eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie

|| *Zum eucharistischen Identitätskern des Weihepriestertums*

Von Johannes Nebel FStO, Bregenz

## Einleitung

Die allgemeine Einführung in die Editio typica tertia des Römischen Messbuchs betont, dass das Hochgebet alleine vom Priester zu sprechen ist. Als Begründung hierfür wird genannt »vi ordinationis«, also kraft der Priesterweihe.<sup>1</sup> Die Gläubigen sollen sich »cum fide et silentio«, also in gläubiger Stille, dem Gebet des Priesters anschließen. Die Instruktion *Redemptionis sacramentum* wiederholt diese Bestimmung mit den Worten: »Das Sprechen des eucharistischen Hochgebetes, das von seinem Wesen her gleichsam den Höhepunkt der ganzen Feier bildet, ist dem Priester kraft seiner Weihe eigen.«<sup>2</sup> Grund dieser Klarstellungen sind zweifellos Missbräuche. Der umfassende Hintergrund ist aber eine Krise, in die das Priestertum nach dem Zweiten Vatikanum (vorbereitet in den vorausliegenden Jahrzehnten) geraten ist und aus der es sich, trotz mancher positiver Anzeichen, noch nicht genügend erholt hat.

Diese Krise hat ihre Ursachen auch in einem relativ raschen und tief greifenden theologischen Wandel, der Kirchenbild und Priesterbild betraf. Damit einher ging auch eine große Änderung im Liturgieverständnis. Vor Beginn der Liturgischen Bewegung litt die eucharistiebezogene Theologie bekanntlich unter dem Mangel, den Blick auf die Fragen der Realpräsenz und des Messopfers zu reduzieren. Dabei hatte der Priester mit seiner Vollmacht eine klar umrissene Aufgabe und dementsprechend eine im character indelebilis grundgelegte ontologische Würde. Die Liturgie als ganze aber war nicht Gegenstand eines echten theologischen Arguments: Die Begründung der einzelnen Bestandteile des Ritus erfolgte vielmehr einerseits juristisch und damit verbunden unantastbar sakral, andererseits allegorisch. Die Sakramente hingegen wurden mit Hilfe der scholastischen Begriffe Form und Materie aus dem Ritus herausgehoben und vor allem gnadentheologisch, also im Sinne des Effektes auf die Empfänger, betrachtet.

Die Mysterientheologie Odo Casels erbrachte einen theologischen Wandel. In patristischer Begründung behauptete Casel, dass der liturgische Ritus als ganzer eine sakramentale Würde habe, indem nicht nur der Priester durch die Wandlungsworte

<sup>1</sup> Vgl. Institutio Generalis des Missale Romanum (Editio typica tertia vom 20. 4. 2000, Vatikanische Druckerei 2002), Nr. 147. Der römische Messkanon und weitere Texte werden gemäß dieser Ausgabe des Missale ohne weitere Quellenangabe zitiert. Entsprechend sind deutsche Zitationen von Messtexten aus der Kleinausgabe des deutschen Messbuchs von 1978.

<sup>2</sup> Kongregation für den Gottesdienst, Instruktion *Redemptionis sacramentum* vom 25. 3. 2004 (Ausgabe der Vatikanischen Druckerei), Nr. 52.

die Realpräsenz Christi bewirke, sondern indem im Ritus das Heilsereignis Christi in seinem überzeitlichen Kern objektiv als ›Kultmysterium‹ gegenwärtig werde. ›Kultmysterium‹ bezeichne das gegenwärtige Heilswerk Gottes, ›Liturgie‹ das vergegenwärtigende Tun der Kirche.<sup>3</sup>

Diese Theologisierung der Liturgie hat bei aller Wirkungsgeschichte auch zahlreiche und den Kern betreffende Kritiken erfahren. Systematisch blieb unklar, wie bei Casel das Überzeitliche noch mit dem Historischen verbunden bleiben kann, ohne sich in das Zeitlose zu verflüchtigen.<sup>4</sup> Ferner war das anamnetische Verständnis der Messe mangelhaft<sup>5</sup> sowie auch die sakramentele Konzeption der Eucharistie: Der Ritus war eigentlich nur Schleier, nicht sakramentaler Ausdruck des Mysteriums. Das Symbolische als menschlicher Vollzug kam zu kurz.<sup>6</sup> Vom historischen Standpunkt aus musste nicht nur Casels Rekurs auf heidnische Mysterien, sondern auch jener auf patristische Zeugnisse zurückgewiesen werden.<sup>7</sup> Das Lehramt hat in der Enzyklika *Mediator Dei* (MD) zwar Casel insofern aufgegriffen, als der Liturgie theologische Würde zuerkannt und das Kirchenjahr nicht nur als Gedächtnis vergangener Ereignisse verstanden wurde, doch Pius XII. wies das mysterientheologische Kernanliegen zurück: Die Heilsgeheimnisse sind nicht objektiv gegenwärtig, sondern nur in ihrer gnadenhaften Wirkung in den Gläubigen.<sup>8</sup> Auch die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanums bezeugt bestenfalls eine größere Offenheit für die Mysterienlehre, doch sie übernimmt und bestätigt sie nicht.<sup>9</sup>

Trotzdem hatte Casels Mysterienvorstellung einen bis heute bahnbrechenden Einfluss: Seit Casel übernimmt der von der Kirche gefeierte Ritus jene Aufgabe der Vergegenwärtigung, die bisher der weihepriesterlichen Vollmacht zuerkannt wurde; das Weihepriestertum jedoch wird als unverzichtbare Bedingung zur Gültigkeit ganz in die Gemeinschaft der Kirche eingeordnet. Darin liegt eine unhierarchische Tendenz: Hinter dem Ritus, dessen Träger die Kirche ist, steht aufseiten des Kultmysteriums Christus selbst, der somit als gegenwärtiges Subjekt der Liturgie neu anerkannt

<sup>3</sup> Vgl. Casel, O., *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg<sup>4</sup>1960, hier v.a. 62.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Eisenbach, F., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 47f.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Scheffczyk, L. Card., *Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, München 1973, 73: »In der Caselschen Erklärung [scheint] der Charakter des ›Gedächtnisses‹, der das ursprünglichste Wesensmoment der Eucharistiefeyer der Kirche darstellt, gänzlich in Fortfall zu kommen ...; denn wenn die Tat als solche und allein in sich selbst gegenwärtig wird, bedarf es ja offenbar des ›Gedächtnisses‹ der Kirche nicht mehr.«

<sup>6</sup> Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 54.

<sup>7</sup> Hierzu ist von bleibender Bedeutung: Fittkau, G., *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953.

<sup>8</sup> Die Enzyklika distanziert sich von den Mysterientheologen als »neuere[n] Autoren« und stellt ihnen die »katholische Lehre« entgegen: Vgl. Rohrbasser, A. (Übers. u. Hrsg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg (Schweiz) 1953, Nr. 344.

<sup>9</sup> Zwar steht wie bei Casel das Paschamysterium im Zentrum des Liturgieverständnisses, doch nicht den Heilsereignissen, sondern nur deren Wirkungen wird Gegenwart zuerkannt. Dass die Gläubigen die Heilsgeheimnisse berührend erreichen können, ist Frucht dieser Wirkungen; vgl. hierzu v.a. SC 102. Aber auch SC 35 (Abs. 2) ist in diesem Sinne zu verstehen: Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 318f.

wird.<sup>10</sup> Bisher aber galt die Liturgie vorrangig als ein öffentliches Tun der Kirche zur Gottesverehrung; Subjekt der Liturgie war die kirchliche Hierarchie. Wenn nun aber Christus als der theologische Grund der Liturgie neu ins Bewusstsein tritt, rückt die Kirche (gegenüber Christus) in die sekundäre Position eines empfangenden Gegenübers zu Christus,<sup>11</sup> dessen Heilsgegenwart nicht mehr nur als Gnadenwirkung gefasst wird. Traditionell findet sich der Priester in seiner Identität anhand der Konzentration auf die rechte Materie und Form des Sakramentes wieder. Indem dies nun aber ganz in das theologische Verständnis des Ritus integriert wird, wird dieser traditionelle ›Angelpunkt‹ liturgischer Identität des Priesters nachhaltig relativiert.

Grundgelegt in der Leib-Christi-Ekklesiologie und bestätigt durch Casels Mysterienlehre, dann korrigiert in den Enzykliken *Mystici Corporis Christi* und *Mediator Dei*, die das Hierarchische wieder deutlich betonen, wird die neue Konzeption von SC gewissermaßen bestätigt: Dort »wird nicht mehr im Blick auf die Kirche von Christus gesprochen, sondern im Blick auf Jesus Christus von der Kirche«. <sup>12</sup> Gemäß der Grundlegung der Liturgie im Heilsplan Gottes überwiegt in SC die soteriologische gegenüber der kultischen Zielrichtung.<sup>13</sup> ›Liturgie‹ ist Überbegriff über ›Kult‹ und ›Heiligung‹, ähnlich wie Casel im Kultmysterium die latreutische und die soterische Dimension vereint sah. Hieraus ergibt sich eine neue Bestimmung der Theozentrik, nämlich als Vorrang des Handelns Gottes vor dem Handeln des Menschen, nicht wie bisher als Ausrichtung des Menschen auf Gott. Dies bedeutet eine Neuausrichtung im Liturgie- und Kirchenverständnis.

Diese Entwicklung hatte Folgen für das liturgische Priesterbild: »Eine Durchsicht der Liturgiekonstitution zeigt zunächst, dass vom priesterlichen Dienst sehr wenig die Rede ist.«<sup>14</sup> Tatsächlich tritt in SC gegenüber MD die Akzentuierung priesterlicher Vollmacht sowie auch der eucharistischen Realpräsenz stark zurück. Amtspriestertum und gemeinsames Priestertum der Gläubigen werden weder explizit betont noch voneinander abgegrenzt. Das Priesterbild muss aus dem Beziehungsgeflecht Christus-Kirche implizit entwickelt werden.<sup>15</sup> Was bisher über Jahrhunderte wichtig war, schien damit gewissermaßen einen sekundären Platz zu erhalten. Viele Ergebnisse der Patristik und Liturgik des 20. Jahrhunderts stützten dies durch den Aufweis von Zusammenhängen, die die bisher geltenden liturgiethologischen Argumentationen vielfach als unausgewogen und einseitig erscheinen ließen.

<sup>10</sup> Dies bestätigt aber auch schon MD: »So ist denn das liturgische Jahr, von der Frömmigkeit der Kirche genährt und begleitet, nicht eine frostige, leblose Darstellung längst vergangener Dinge oder eine bloße Erinnerung an Ereignisse aus früheren Zeiten. Es ist vielmehr Christus selbst, der in seiner Kirche weiterlebt« (Rohrbasser [Anm. 8], Nr. 344).

<sup>11</sup> Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 246.

<sup>12</sup> Eisenbach (Anm. 4), 250. Dies kann am Vergleich folgender Formulierungen veranschaulicht werden: Während es in MD heißt: »Deshalb ist in jeder liturgischen Handlung zugleich mit der Kirche ihr göttlicher Stifter zugegen« (Rohrbasser [Anm. 8], Nr. 227), heißt die entsprechende Stelle in SC 7: »Um dieses große Werk zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig« (vgl. Eisenbach [Anm. 4], 251/Anm. 138).

<sup>13</sup> Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 235.

<sup>14</sup> Eisenbach (Anm. 4), 401.

<sup>15</sup> Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 404.

Aber die Diskussionen während und nach dem Konzil, und auch die Enzyklika *Mysterium Fidei* Pauls VI., die mit Bezug auf SC die Bedeutung der eucharistischen Realpräsenz und der eucharistischen Anbetung sowie die Legitimität der nur vom Priester gefeierten Messe herausstellte, also an traditionellen Gewichtungen eisern festhielt, ist nicht einfach als reaktionärer Gegenzug abzuwerten: Vielmehr verschafft sich hier etwas Ausdruck, worüber die neuen Denkformen theologischer Liturgik historisch zu schnell und womöglich auch zu leichtfertig hinweggegangen sind. Auf Seiten des christlichen Lebensvollzugs haben die Voraussetzungen gefehlt (und sie fehlen bis heute), die Übertragung des theologischen Gewichtes in der Liturgie von der hierarchisch bevollmächtigten Kirche auf Christus (unbeschadet aller sachlichen Berechtigung) richtig einzuordnen und in der liturgischen Frömmigkeit fruchtbar zu machen. Die in wenigen Jahrzehnten realisierte Wiederbelebung patristischer Denkmuster, von denen uns mehr als tausend Jahre Kirchengeschichte trennen, war in der ideologisierten Weltsituation des 20. Jahrhunderts problematisch. So konnte sich eine unberechtigte Geisteshaltung entwickeln, in welcher die Identität des katholischen Verständnisses vom Priestertum untergraben wurde.

Diese bis etwa zur unmittelbaren Nachkonzilszeit reichende Entwicklung wurde in den letzten Jahrzehnten aber durch die neuere Hochgebetsforschung noch verstärkt. Während nämlich Casel und die von ihm beeinflussten Theologen, wie auch die Väter des Zweiten Vatikanums und der nachfolgenden Liturgiereform, die tridentinische Lehre über die Eucharistie als Grundlage zumindest formell anerkannten, gehen diese neueren Entwürfe zu den tridentinischen Dogmen auf Distanz und stellen ihnen mit ökumenischem Anliegen eine Theologie der eucharistischen Hochgebete entgegen, in welcher die Einsetzungsworte nur anamnetischen, nicht aber konsekratorischen Charakter haben, so dass die nach den Einsetzungsworten erfolgenden Opferaussagen nicht auf die Darbringung des Leibes und Blutes Christi, sondern nurmehr geistlich auf die Selbstdarbringung der Kirche zu beziehen seien, der dann eine mit der Kommunionepiklese vereinte konsekratorische Epiklese folge. Somit ist der Opfercharakter der Messe nicht Vergegenwärtigung des Opfers Christi und Darbringung des Leibes und Blutes des Erlösers, sondern nur ein in der Anamnese des Opfers Christi verwurzelt geistliches Selbstopfer der Kirche.<sup>16</sup> Im Bewusstsein des Widerspruchs zur Lehre des Tridentinums versuchen die Vertreter dieser Ansicht nun, die in ihren Kerngehalten dogmatisierte<sup>17</sup> Messopferlehre als in der Gesamttradition, v.a. in der orientalischen Tradition, nicht hinreichend belegbare Sondermei-

<sup>16</sup> Vgl. hierzu nur einige ausgewählte Beiträge: Budde, A., Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebets. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze, in: Gerhards, A., Richter, K. (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, QD 186, Freiburg – Basel – Wien 2000, 185–202; Messner, R., Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: ebd., 128–184; ders., Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: ders., Nagel, E., Pacik, R. (Hrsg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Messliturgie, Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag, Innsbrucker theologische Studien Bd. 4, Innsbruck – Wien 1995, 174–201; aber schon in früherer Zeit Schulz, H.-J., Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 19 (1978), 7–28.

<sup>17</sup> Vgl. v.a. DH 1751, 1752 und 1753.

nung zu diskreditieren, deren Ursprünge sich in einzelnen Rinnsalen früherer Jahrhunderte gewissermaßen verflüchtigen.

Somit rückt die Kirche nun noch viel radikaler in die Position der Gott gegenüberstehenden Versammlung, die die göttlichen Heilsgaben erbittet und empfängt. Das Weihepriestertum hat nur die Funktion des rituellen Vorstehers und Vorbeters, dem teilweise noch eine innere Bevollmächtigung als *conditio sine qua non* zuerkannt wird. In jedem Falle wird der Zelebrant völlig in die des Heilswerkes gedenkende, sich selbst dabei geistlich hingebende und fürbittende Stellung der Gottesdienstversammlung integriert und seine liturgische Identität weitestgehend funktional gemäß der äußeren Ordnung des Ritus bestimmt. In diesem theologischen Kontext mutet der eingangs erwähnte Rekurs der neuen Einführung in das Messbuch auf die Berechtigung zum Sprechen des Hochgebetes »*vi ordinationis*« – »kraft der Priesterweihe« – wie ein Fremdkörper oder wenigstens wie eine Marginalie an.

Aus diesem Befund ergeben sich folgende theologische Aufgaben: Das Verhältnis, welches die zuletzt genannte Hochgebetsforschung zum lehramtlichen Zeugnis bis hin zu den Konzilien von Florenz und Trient einnimmt, muss auf seine Glaubwürdigkeit hin überprüft und korrigiert werden. Die liturgische Identität des Weihepriestertums, die bereits seit der Mysterientheologie Odo Casels in den Hintergrund geraten ist, muss neu ermittelt werden: Dies wird den Hauptteil der folgenden Untersuchung ausmachen. Abschließend muss diese priesterliche Identität jedoch in die gültigen Erkenntnisse moderner liturgischer Theologie integriert werden.

### *1) Die moderne Hochgebetsforschung und die tridentinische Messopferlehre*

Viele Erträge der neueren Hochgebetsforschung sind als solche solide erarbeitet und daher nicht grundsätzlich in Frage zu stellen – unbeschadet ihres bleibend hypothetischen Charakters. Sie liefern wertvolle historische und auch theologische Erkenntnisse zur frühchristlichen Genese der Hochgebete. Problematisch ist aber, dass die damit gegebene Deutung altkirchlich-euchologischer Tradition als einzig maßgebender ›*locus theologicus*‹ angesehen und den lehramtlich verbürgten Ergebnissen katholischer Theologieentwicklung so gegenübergestellt wird, dass letztere als sekundäre Tradition erscheint. Diese Gegenüberstellung ist, wie zugegeben wird, von fundamentaltheologischer Tragweite.<sup>18</sup> Zur Rechtfertigung wird davon ausgegangen, dass verschiedene Zeugnisse der Tradition, die zu dem tridentinischen Ergebnis

<sup>18</sup> Vgl. z.B. Stuflesser, M., Das Opfer in nachvatikanischen Hochgebeten, in: Gerhards, A., Richter K. (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, QD 186, Freiburg – Basel – Wien 2000, 257–271; Schulz (Anm. 16), 23; ders., Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976, darin besonders Kap. 8: Die Eucharistielehre der liturgischen Überlieferung und der dogmatischen Sekundärtradition, 72–87; vgl. aber auch die Korrektur der 1996 von Schulz in seinem Buch Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163, Freiburg 1996) entwickelten Ansicht bei: Scheffczyk, L. Card., Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik, Katholische Dogmatik Bd. 1, Aachen 1997, passim, v.a. 146 Anm. 46.

hinführen, in einem unauthentischen Sinne ›neu‹ seien.<sup>19</sup> Doch dieser ›Neuheitscharakter‹ muss in jedem Einzelfall unabhängig von dem Vorverständnis<sup>20</sup> moderner Liturgik aus dem Selbstverhältnis des jeweiligen historischen Kontextes belegt werden, um eine subjektive Überformung des Traditionsverständnisses durch heutiges Denken methodisch so weit wie möglich auszuschließen. Sonst bleibt die Herstellung eines doktrinären Widerspruchs zwischen den im frühen Christentum entstandenen Hochgebeten und der Lehre des Tridentinums (einschließlich der ihr folgenden und daher auch kritisierten Hochgebete der erneuerten römischen Liturgie) unglaubwürdig. Denn Tradition ist ein zu vielschichtiges Phänomen, als dass jedes Element späterer Lehrentwicklung bereits explizit in jedem früheren Stadium erkennbar sein könnte.<sup>21</sup> Die theologische Beweislast liegt daher nicht auf lehramtlicher Seite, sondern auf Seiten derer, die eine abweichende Meinung vertreten.

Andererseits muss für die tridentinische Lehre als Ergebnis einer Lehrentwicklung der Nachweis erbracht werden können, dass sie wenigstens kernhaft dem biblischen Ursprung entspricht. Dies betrifft die neutestamentlichen Berichte vom letzten Abendmahl.

- Gemäß moderner Hochgebetsforschung kann das Verhältnis christlicher Eucharistie zum letzten Abendmahl etwa auf die Formel gebracht werden: »Der Herr, das Leiden vor sich, nahm Brot und heiligte es – wir, seiner Leiden eingedenk, bringen Brot [und darin geistlich uns selbst] dar und bitten um Heiligung«,<sup>22</sup> um eucharistische Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und erhöhten Herrn zu haben.
- Aus dem im Tridentinum verbürgten Ergebnis der Lehrentwicklung ergibt sich etwa folgende Formel: Der Herr wandelt das Brot und opfert sich darin dem Vater, sein Kreuzesopfer real vorwegnehmend – wir, seiner Leiden eingedenk, vollziehen, was er vollbracht hat, und bringen ihn in eucharistischer Gestalt dem Vater dar, und darin auch uns selbst, damit uns eucharistisch zuteil werde, was ihm erwiesen wurde: die Herrlichkeit des neuen Lebens.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Vgl. hierzu z.B. die geraffte Darstellung der Vorgeschichte einiger Aspekte der tridentinischen Messopferlehre in: Messner, Unterschiedliche Konzeptionen (Anm. 16), 177–184.

<sup>20</sup> Dieses Vorverständnis kann im Blick auf nicht wenige Tendenzen der modernen Hochgebetsforschung umrissen werden als die Vorentscheidung, für den ökumenischen Dialog ein archaisches Stadium der Lehrentwicklung gegenüber der lehramtlich verbürgten Entfaltung katholischer Glaubenslehre vorzuziehen und somit historisch spätere doktrinäre Unterschiede von vorneherein zugunsten eines vormaligen ›gemeinsamen Nenners‹ zu relativieren. Diese Haltung ist mit dem Selbstverständnis katholischer Theologie letztlich nicht vereinbar; vgl. hierzu Scheffczyk (Anm. 18), 69–76.

<sup>21</sup> Kein Botaniker würde auf die Idee kommen, einer Pflanze, die erst nach einigen Jahren gewisse Ausprägungen erkennen lässt, die vorher gänzlich verborgen waren, einen ›Umbruch‹ in ihrer Wachstumsgeschichte zu konstatieren.

<sup>22</sup> Budde, A. (Anm. 16), 191.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu Rahner, K., Häussling, A., Die vielen Messen und das eine Opfer, QD 31, Freiburg 1966, 100: »Dieses Todesopfer Jesu Christi soll die Kirche als das ihre darbringen, damit ihr gleiche Gnade zuteil werde.« Bei diesem Buch kommt dem Liturgiker und Rahnerschüler Angelus Häussling das Verdienst zu, die bereits 1949 und erweitert 1951 erschienene Abhandlung Rahners durch Hinzufügung von Verdeutlichungen und vom theologischen und liturgischen Wandel bedingten Ergänzungen neu herausgegeben zu haben. Da in den folgenden Ausführungen nur die unveränderte »Grundkonzeption« (Häussling im Vorwort, 7) zur Sprache kommt, wird dieses Buch im weiteren Verlauf der Einfachheit halber nur unter dem Namen Rahners aufgeführt.

Der letztlich eschatologische Zielpunkt beider Formeln ist gleich. Während aber die erste Formel bei der Ebene des rituellen Vollzuges ansetzt, somit die Opferwirklichkeit Christi auf dem anamnetischen Fundament ansiedelt und das Opferhandeln der Kirche nur auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezieht, nimmt die zweite Formel nicht nur die rituell-äußerliche, sondern vor allem die soteriologisch-innerliche Dimension des Abendmahlsgeschehens zum Ausgangspunkt und integriert auch das Opfer Christi in das Handeln der Kirche, freilich ohne damit das anamnetische Fundament zu verdunkeln. Damit ist die eucharistische Opferhandlung der Kirche nicht mehr nur als geistliches Selbstopfer verstanden, was jedoch in frühchristlicher Auseinandersetzung mit heidnischen Opfern unmöglich einen umfassenden Ausdruck hätte finden können. Somit relativiert sich das Gewicht der frühchristlichen Hochgebete als eines ›locus theologicus‹, der für alle weitere Tradition als Beurteilungsmaßstab geeignet wäre.

Das Verständnis des eucharistischen Dienstes des geweihten Priesters aber hängt ab von der Deutung des Auftrages Jesu »Tut dies zu meinem Gedächtnis«. Mit dem Wort »dies« ist gemäß der ersten der beiden Formeln der rituell-existentielle Nachvollzug der Abendmahlshandlung Jesu gemeint, im Sinne der zweiten Formel jedoch die Aufopferung Jesu an den Vater. Dass in frühchristlicher Zeit zunächst das Erstere seinen textlich-liturgischen Niederschlag fand, ist natürlich; einen Gegensatz zwischen beiden Deutungen aufzustellen, ist jedoch künstlich. Im Abendmahlereignis eine Selbstaufopferung Jesu an den Vater und damit eine Identität mit der Passion zu sehen,<sup>24</sup> ist keineswegs unbiblich, da die Abendmahlsberichte hierzu ein Grunddatum bieten, die jeder näheren exegetischen, liturgischen und dogmatischen Ausdeutung vorgegeben ist: die Verbindung von dem auf die Opferwirklichkeit verweisenden Blut mit der Dimension des Bundes, dessen Herr immer nur Gott Vater sein kann, so dass Jesus beim letzten Abendmahl unmissverständlich als Bundesmittler erkennbar wird, der sich selbst dem Vater aufopfert.<sup>25</sup> Wegen dieser Identität von Jesu Opferhingabe beim letzten Abendmahl und bei seiner Passion birgt das Wort »dies« des Wiederholungsauftrages Jesu »Tut dies zu meinem Gedächtnis« in sich nicht nur die äußerlich-mimetische Dimension rituellen Nachvollzuges, sondern auch die innere Dimension der Selbstaufopferung Jesu. Dies impliziert nicht nur ›existentiell‹, dass die Christen sich selbst bei der Eucharistiefeyer in den Zeichen von Brot und Wein geistlich hingeben, sondern freilich auch ›essentiell‹ die Identität des Opfergegenstandes, dass also wie beim letzten Abendmahl so auch in der christlichen Liturgie Jesus dem Vater dargebracht wird. Die Verkürzung auf die existentielle Dimension müsste dagegen das Wort »dies« auf den Sinn von »solches« oder »gleiches« einschränken und kommt somit nicht ohne eine gedanklich gewundene Deutung des Schriftwortes aus.

<sup>24</sup> Vgl. Scheffczyk, L. Card., Vom Wesen der Eucharistie, in: Auftrag 55 (1972), 12: »Die Tat Jesu im Abendmahlssaal und ebenso die Tat am Kreuze, [...] beide Taten sind [...] wesentlich identisch.« Vgl. ebenso Ziegenaus, A., Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre, Katholische Dogmatik Bd. 7, Aachen 2003, 272.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Scheffczyk (Anm. 5), 32–37.

Als weitere Frage ergibt sich, wie die Worte Jesu über Brot und Wein aufgefasst werden müssen: Gemäß einem breiten Konsens, der sich auf patristische Vorgaben stützen kann, sind sie nur als Deuteworte anzusehen für ein Wandlungsgeschehen, welches dem vorausgehenden Lobpreis bzw. Dankgebet Jesu zugeordnet wird.<sup>26</sup> Dem entsprechen dann in der Weiterführung durch die Liturgie der Kirche die Worte »Der Leib Christi« bzw. »Das Blut Christi« bei der Kommunionsspendung.<sup>27</sup> Das Dankgebet Jesu über Brot und Wein wird in seinem Wortlaut im NT nicht überliefert, so dass nicht wenige Hochgebetsforscher hierfür auf jüdische Vorbilder verweisen und auf diesem Wege zu einer hypothetischen Rekonstruktion der Entstehung frühchristlicher Paläoanaphoren und Anaphoren (Hochgebete) als ritueller Nachahmungen der mutmaßlichen Gebetshaltung Jesu gelangen.<sup>28</sup> Eine solche Argumentation beruht jedoch auf einem grundlegenden methodologischen Fehler, da die ersten Quellen jüdischer Gebetspraxis aus dem 9. Jh. n. Chr. stammen, in den ersten Jahrhunderten jedoch deren schriftliche Fixierung verboten war, so dass die Quellenlage nie eine hinreichende Argumentationsgrundlage bietet.<sup>29</sup>

In manchen Beiträgen der Hochgebetsforschung wird nun das Hochgebet in seiner Entstehung gedeutet als Mimesis (Nachahmung) dessen, was Jesus beim letzten Abendmahl getan hat.<sup>30</sup> Die Einsetzungsworte stellen daher einen anamnetisch zu verstehenden Einschub dar, ohne konsekratorische Bedeutung. Mazza misst gerade dem mimetischen Charakter des Hochgebetes (patristisch verstanden als »antitypos« zum »typos« des Letzten Abendmahls) die konsekratorische Kraft zu und setzt diese Deutung des Hochgebetes den späteren, v.a. westlichen Entwicklungen in der eucharistischen Theologie entgegen.<sup>31</sup> Doch die Behauptung einer rein mimetisch bewirkten Konsekration beruht auf einer anachronistischen Rückprojizierung der historisch späteren Frage nach der Art und Weise des Zustandekommens der eucharistischen Wandlung in eine Zeit, die diese Frage so noch nicht stellte.

Somit wird jedoch der Frage nach der Konsekration, wie sie dann tatsächlich im Lauf der Kirchengeschichte gestellt wurde, kaum noch theologische Berechtigung eingeräumt. Aber neue Fragestellungen sind historische Phänomene, die als Faktoren der Dogmengeschichte respektiert und daher auch in jeder späteren Deutung berücksichtigt werden müssen. Wo genau freilich beim letzten Abendmahl der konsekratorische Augenblick anzusetzen ist, muss und darf offen bleiben, weil diese Fra-

<sup>26</sup> Vgl. Raffa, V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, BELS 100, Roma 1998, 801–808.

<sup>27</sup> Vgl. z.B. Raffa (Anm. 26), 50f.

<sup>28</sup> Diese Rückführung christlicher Liturgie nicht nur auf alttestamentliche Grundlagen, sondern konkret auf jüdische Modelle hat nachweislich ihren Ursprung in dem reformierten niederländischen Theologen Campegis Vitringa (1659–1722) und kam von daher über Jahrhunderte zu einer großen Wirkungsgeschichte; vgl. hierzu Raffa (Anm. 26), 402.

<sup>29</sup> Vgl. Raffa (Anm. 26), 406–410.

<sup>30</sup> Dies zeigt sich v.a. bei: Mazza, E., *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, BELS 62, Roma 1992; ders., *L'origine giudaica dell'eucaristia*, in: RPL 28 (1991), 73–78.

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Mazza, E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Milano 1996; ders., *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, BELS 113, Roma 2001.

gestellung historisch später anzusetzen ist. Sowohl die westliche, auf Ambrosius v. Mailand<sup>32</sup> zurückgehende Ausformung, den Worten Jesu über Brot und Wein die Konsekration zuzuschreiben, als auch die östliche Art, die Konsekration im Hochgebet in der Epiklese zu erbitten, haben ihre Wurzeln nicht vor dem 4. Jahrhundert.<sup>33</sup> Dabei verdankt sich die orientalische Richtung einer umfassenden theologischen Entwicklung, die nicht zuletzt mit der Entfaltung der Pneumatologie zu tun hat; die westliche Denkart sucht hingegen den direkten Anschluss am biblischen Zeugnis, wobei freilich aus dem Charakter der Worte Jesu über Brot und Wein als bloßer Deuteworte nun konsekratorische Einsetzungsworte werden. Es hat sich hier also eine allmähliche theologische Transformation ereignet, die aber in der Theologiegeschichte nie als unberechtigte Neuerung oder als Bruch empfunden wurde.

Daher darf zumindest die wurzelhafte Offenheit des biblischen Zeugnisses für diese Transformation aufgewiesen werden: Jeder weiteren exegetischen oder dogmatischen Argumentation ist es nämlich vorgegeben, dass weder die Synoptiker noch Paulus daran interessiert waren, etwas vom Text des den Deuteworten vorausgehenden Dankgebetes Jesu zu überliefern. Somit darf dafür nichts angenommen werden, was für die *Neuheit* der von Christus vorgenommenen Einsetzung maßgeblich wäre, sollen die biblischen Autoren nicht Wichtiges verschwiegen haben. Von daher legt das biblische Zeugnis den entscheidenden Punkt der von Christus begründeten eucharistischen Neuheit nicht in das Dankgebet, sondern in die Worte über Brot und Wein, so dass zumindest nicht ausgeschlossen werden darf, dass diese Worte über einen bloßen Deutungscharakter hinaus auch die bewirkende Einsetzung der Konsekration waren: Jedenfalls entspräche es auch nicht dem Wortcharakter der gesamten Heilsökonomie, das Konsekrationsgeschehen losgelöst von einem tradierten Wortgeschehen aufzufassen.<sup>34</sup>

Der konsekratorische Charakter der Worte Jesu über Brot und Wein ist freilich erst dann erkennbar, wenn überhaupt die Frage nach der eucharistischen Konsekration gestellt wird. Die anamnetische Stellung des Einsetzungsberichts in den frühchristlichen Hochgebeten ist daher eigentlich nur eines unter vielen Indizien dafür, dass die Hochgebete zu einer Zeit entstanden, als man noch nicht nach dem genauen Zeitpunkt und werthaftern Ausdruck der Konsekration fragte. Und wie sonst hätte man unter diesen frühen Voraussetzungen die Einsetzungsworte Jesu im Hochgebet erwähnen können wenn nicht in anamnetischer Form? Da die Stellung des Einsetzungsberichtes im römischen Kanon aber die der Legitimierung eines konkreten Tuns (nämlich des ›offerimus‹) ist,<sup>35</sup> war damit auch der konkreteste Anknüpfungspunkt für die Annahme des konsekratorischen Augenblicks gegeben (Weiteres s.u.).

<sup>32</sup> Vgl. Ambrosius, *De Sacr.* 4, 21–23; aber auch schon Tertullian (*Adv. Marc.* 4,40) lässt eine solche Tendenz erkennen; vgl. hierzu aber den Kommentar von Raffa (*Anm.* 26), 808f.

<sup>33</sup> Vgl. Raffa (*Anm.* 26), 808f.; 817.

<sup>34</sup> So fragt Ambrosius rhetorisch: »Das Wort Christi [...], das aus dem Nichts hervorbringen konnte, was nicht existierte, kann das nicht, was existiert, in etwas verwandeln, das vorher nicht da war?« (*De Myst.* 9,52: *Fontes Christiani* Bd. 3, 247).

<sup>35</sup> Vgl. Messner, *Einige Probleme* (*Anm.* 16), 179.

Insofern besteht die infolge der Rezeption des Ambrosius beginnende Entwicklung weniger in einer Umdeutung der Abendmahls Worte Jesu als darin, diese zunächst nur anamnetisch aufgenommenen Worte konsekratorisch zu verstehen. Aber auch für diese Entwicklung ist das biblische Zeugnis insofern offen, als der Wiederholungsbefehl »Tut dies zu meinem Gedächtnis« die beim letzten Abendmahl erfolgte Konsekration den Aposteln als ein ›Tun‹ aufträgt.<sup>36</sup> Doch es kann schwerlich nahe liegen, den hauptsächlichen Bezug des Wortes »dies« des Wiederholungsauftrages in dem biblisch nur erwähnten, aber textlich nicht ausgeführten Lobpreis Jesu erkennen zu wollen, als vielmehr in jenen Worten, auf denen der Nachdruck liegt: Jesu Worten über Brot und Wein. Denkt man diese beiden Aspekte, den des ›Tuns‹ und den Kernbezug des »dies«, zusammen, so besteht die Befolgung des Auftrages Jesu wurzelhaft darin, das Gleiche, was er getan hat, mit genau den gleichen Worten zu tun, die folglich auch die gleiche Wirkung haben müssen – freilich zu Jesu Gedächtnis, was das Durchdrungen- und überhaupt Ermöglichtsein der Konsekration durch deren anamnetisches Fundament besagt. Insofern behält die anamnetische Form der Wandlungsworte weiterhin große Bedeutung.

Dieser ganze Gedankengang darf nicht als neuscholastische Deduzierung einer späteren Lehrentwicklung aus dem biblischen Zeugnis missverstanden werden, was eine anachronistische Vorgehensweise bedeuten würde. Die Argumentation liefert lediglich – aber immerhin – den Aufweis, dass die Annahme einer grundsätzlichen und unversöhnlichen Spannung zwischen den biblischen Berichten und der abendländischen Ausformung der Eucharistielehre gegenstandslos ist. Dadurch wird nicht behauptet, die Bibel nehme die nachfolgende Lehrentwicklung vorweg. Doch es wäre gleichermaßen anachronistisch, in den frühchristlichen Hochgebeten bereits den Ausdruck einer erst ab dem 4./5. Jh. allmählich einsetzenden Lehrentfaltung zu suchen. Dass Hochgebete wie der Römische Kanon über diese Lehrentwicklung hinweg Elemente ihrer ursprünglichen Struktur und Textgestalt bewahrt haben und deshalb gewisse Umdeutungen erfahren mussten, erklärt sich von selbst, kann aber keineswegs gegen die abendländische Theologie- und Dogmengeschichte ausgespielt werden.

Indem nun aber das Konsekratorische der Einsetzungsworte allmählich stärker gewichtet wurde – einhergehend mit der mittelalterlichen Betonung der eucharistischen Realpräsenz –, konnte die bereits über die Apostel biblisch grundgelegte und auf deren Nachfolger übertragene Christusrepräsentanz<sup>37</sup> des Priesters auch auf den zentralsten Vollzug kirchlichen Lebens Anwendung finden:<sup>38</sup> Dies führt dann zu der auf dem Konzil von Florenz festgehaltenen Lehre des bei der Eucharistie ›in persona

<sup>36</sup> Vgl. hierzu Raffa (Anm. 26), 820: »Gesù non ha detto di narrare, ma di fare.«

<sup>37</sup> Vgl. hierzu eine geraffte, aber informative und argumentativ nach wie vor stichhaltige Darstellung in: Scheffczyk, L. Card., Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes, in: Ders., Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1977, 367–386, v.a. 371–380.

<sup>38</sup> Vorbereitet ist dies bereits bei Cyprian v. Karthago: »[...] So vertritt doch [...] nur jener Priester in Wahrheit Christi Stelle, der das, was Christus getan hat, nachahmt« (Ep. 63,14; Bibliothek der Kirchenväter Bd. 60: Cyprians Schriften Bd. 2, 267).

Christi handelnden Priesters.<sup>39</sup> Die Lehre, dass sich die eucharistische Wandlung bei den Einsetzungsworten einstellt, ist aber nie förmlich zum Dogma erhoben worden.<sup>40</sup> Grundsätzlich muss an der Vollmacht der Kirche festgehalten werden, die konkrete ›forma sacramenti‹ selbst festzulegen.<sup>41</sup> Unberechtigt ist daher die Forderung mancher Liturgiker, man solle die Einsetzungsworte im Druck des Messbuches sowie in der Aussprache und in den begleitenden Gesten möglichst nicht von dem übrigen Hochgebet abheben.

Somit können wir abschließend festhalten: Für die Entscheidungen des Tridentinums ist weder ein Gegensatz zu den biblischen Urkunden noch ein dem Konzil vorausgehender, aus dem Selbstverhältnis der Tradition dokumentierter Umbruch der Lehrentwicklung nachweisbar. Daher ist es glaubenswissenschaftlich korrekt und konsequent, sowohl in der tridentinischen Lehre, dass der Opfercharakter der Messe in der Vergegenwärtigung und Darbringung des Christus passus besteht, als auch in der im Abendland entfalteten Überzeugung, dass dieses Geschehen an den konsekratorisch zu verstehenden und vom Priester ›in persona Christi‹ gesprochenen Worten Christi über Brot und Wein festzumachen ist, ein authentisches Glaubenszeugnis zu erblicken. Dieses Zeugnis im ökumenischen Dialog als eine sekundäre Sondertradition zu bezeichnen, ist unredlich. Die Hochgebete mit frühchristlichem Ursprung markieren nur ein (mehr oder weniger archaisches) Entwicklungsstadium.

## 2) Die liturgische Identität des Weihepriestertums in lehramtlicher Bezeugung

Die abendländische Lehrentwicklung darf folglich auch für das Thema dieser Abhandlung, die Ermittlung der liturgischen Identität des Priesters, als sichere Argumentationsgrundlage benützt werden. Da nicht erst die neuere Untersuchung der frühchristlichen Anaphoren, sondern bereits die Mysterienlehre Casels einen tiefgreifenden Wandel des Liturgie- und Priesterverständnisses in die Wege geleitet hatte, kann nun das Zeugnis des Lehramtes als orientierender Ausgangspunkt zur theologischen Beurteilung dieses Wandels dienen.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> In die Richtung weist schon Johannes Chrysostomus: »Der Priester, der Christus repräsentiert, spricht diese Worte aus, aber ihre Wirkkraft und Gnade kommen von Gott. *Das ist mein Leib*, sagt er. Dieses Wort verwandelt die Opfertgaben« (De prod. Iud. 1,6; hier zit. n. Katechismus der katholischen Kirche [KKK] 1375). Vgl. dazu Raffa (Anm. 26), 821.

<sup>40</sup> Vielmehr kommt ihr der Gewissheitsgrad einer *doctrina communis* oder auch *proxima fidei* zu; vgl. Raffa (Anm. 26), 750. Das Hl. Offizium hat am 23. 5. 1957 erklärt: »Ex institutione Christi, ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat« (AAS 45 [1954], 46–51). Der Katechismus der katholischen Kirche vereinigt östliche und westliche Tradition, indem die Konsekration den Worten Christi und dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben wird (vgl. KKK 1353 und 1375), wobei aber ein leichter Nachdruck auf den Worten Christi liegt (vgl. KKK 1412).

<sup>41</sup> Vgl. Raffa (Anm. 26), 818.

<sup>42</sup> Die folgenden Ausführungen verdanken sich den Erträgen der Studie: Becker, Karl, J., Der Priesterliche Dienst II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt, QD 47, Freiburg 1970.

In der Alten Kirche sind lehramtliche Stellungnahmen über das Priestertum selten und verbleiben auf disziplinarischer Ebene.<sup>43</sup> Zuerst musste das Christusgeheimnis geklärt werden, von dem die Lehre über das Priestertum theologisch abhängig ist. Gerade für diese Abhängigkeit bietet aber das Konzil von Ephesus einen grundlegenden Hinweis: Der Heilswert der Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus wird bestimmt als die Identität von Priester und Opfer, worin sich die erlösende Kraft des Opfers für die Menschheit zeigt.<sup>44</sup>

Zum Weihepriestertum nahm erst das IV. Laterankonzil gegen Angriffe von Irrlehren Stellung. Sachlich setzt das Konzil dabei genau bei dem Befund des Ephesinums an, indem es vom Priestertum Christi ausgeht, dessen Zentrum das Opfer ist. Nun wird aber hinzugefügt, dass bei der Eucharistiefeier Christus in der Wandlung von Brot und Wein sein Priestertum in den göltig geweihten Priestern der Kirche ausübt.<sup>45</sup> Was im IV. Laterankonzil eine Parallelstellung von Christus als Hohepriester und dem Priester als vom Bischof göltig Geweihten ist, wird dann auf dem Konzil von Florenz im Armenierdekret zusammengezogen in den Ausdruck »in persona Christi«.<sup>46</sup> Zugleich wird nun ein umfassenderes Bild vom Priestertum gezeichnet, zu dessen Aufgaben auch die Spendung anderer Sakramente und die Wahrnehmung der Leitungsgewalt gehört. Doch das Zentrum des priesterlichen Dienstes gibt das Florentinum in der damaligen *forma sacramenti* an, den Begleitworten zur Überreichung von Kelch und Patene: »Empfange die Vollmacht, das Opfer für Lebende und Tote in der Kirche darzubringen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.«<sup>47</sup>

Die Lehre des Tridentinums kommt auf das Priestertum zuerst im Messopferdekret zu sprechen, wo die vom Ephesinum und vom IV. Laterankonzil geprägte Parallele aufgenommen wird: Da das Messopfer die Fortsetzung des Kreuzesopfers ist, dauert auch im Priestertum der Kirche das Priestertum Christi fort.<sup>48</sup> Dies findet dann im Dekret über das Weihesakrament seine Bestäti-

<sup>43</sup> Das Erste Konzil von Nizäa nimmt Stellung dagegen, dass ein Diakon dem Priester die Kommunion reicht: »Weder Recht noch Gewohnheit erlauben, dass die, die nicht die Vollmacht haben, das Opfer darzubringen, denen, die das Opfer darbringen, den Leib Christi reichen« (Kan. 18; zit. n.: Becker [Anm. 42], 13). Das Zweite Konzil von Nizäa bezeugt Unterweisung und Schrifterklärung, »denn dazu hat er sein Priestertum erhalten« (Kan. 10; zit. n.: Becker, ebd., 14).

<sup>44</sup> »Wer [...] sagt, nicht das Wort, das aus Gott ist, selbst sei unser Hoherpriester und Apostel geworden, als es Fleisch und Mensch wie wir geworden ist, sondern gleichsam ein anderer, neben ihm getrennt bestehender und aus der Frau geborener Mensch; oder wer behauptet, er habe das Opfer auch für sich selbst dargebracht und nicht vielmehr für uns allein (denn er, der die Sünde nicht kannte, hätte keines Opfers bedurft), der sei mit dem Anathema belegt« (DH 261).

<sup>45</sup> »Es gibt [...] eine allgemeine Kirche der Gläubigen [...], in der der Priester selbst zugleich das Opfer ist, Jesus Christus, dessen Leib und Blut im Sakrament des Altars unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten sind, wenn durch göttliche Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut wesentlich verwandelt sind [...] Und dieses Sakrament kann freilich nur ein Priester vollziehen, der göltig geweiht wurde entsprechend den Schlüsseln der Kirche, die Jesus Christus selbst den Aposteln und ihren Nachfolgern gewährte« (DH 802).

<sup>46</sup> DH 1321.

<sup>47</sup> DH 1326.

<sup>48</sup> Vgl. DH 1739ff.; Becker (Anm. 42), 157.

gung.<sup>49</sup> Daneben wird für das Priestertum auch die Vergebungsvollmacht ausgesagt.<sup>50</sup> Auch die Enzykliken bis zum Zweiten Vatikanum bezeugen: »Mitte und Höhepunkt des priesterlichen Wirkens ist die Darbringung des Opfers.«<sup>51</sup> Um dieses Zentrum herum gruppieren sich dann alle übrigen Aspekte priesterlichen Wirkens.

Dies alles wird im Zweiten Vatikanum aufgegriffen und auf die Stellung des Priesters in der Kirche bezogen. Die Zentralität des eucharistischen Opfers wird hierdurch noch mehr unterstrichen, denn es ist Zielpunkt und Vollendung des Lebens der Gläubigen und auch des vielfältigen Wirkens des Priesters und zugleich dessen Kraftquelle.<sup>52</sup> Auch die nachkonziliare lehramtliche Verkündigung bestätigt dies: Gemäß der Lehre Papst Johannes Pauls II. bildet die Verknüpfung zwischen Opfergabe und Priestertum in Christus die Grundlage dafür, dass, wer ›in persona Christi‹ das Opfer darbringt, auch am Priestertum Christi teilhaben muss.<sup>53</sup> Im *Direktorium für Dienst und Leben der Priester* wird das eucharistische Opfer als Gegenwart des Opfers Christi und als Quelle aller übrigen priesterlichen Tätigkeiten bezeichnet,<sup>54</sup> was zu der markanten Aussage führt: »Geweiht, um das heilige Opfer weiterhin darzubringen, manifestiert der Priester dabei auf augenfällige Weise seine Identität.«<sup>55</sup>

Dieser geraffte Überblick über die lehramtliche Entwicklung bezeugt, dass die hypostatische Union in Christus in ihrem Heilswert, nämlich in der Identität von Priester und Opfer, die Grundlage bildet für den Identitätskern des geweihten Priestertums, der folglich mit der Darbringung des eucharistischen Opfers gegeben sein muss. Diese ist also gemäß einhelliger lehramtlicher Bezeugung der zentrale identitätsstiftende Akt priesterlicher Existenz.

<sup>49</sup> »Opfer und Priestertum sind nach Gottes Anordnung so verbunden, dass es in jedem Bunde beides gibt. Da also die katholische Kirche im Neuen Testament das heilige Opfer der Eucharistie aufgrund der Einsetzung des Herrn sichtbar empfangen hat, muss man auch bekennen, dass es in ihr ein neues sichtbares und äußeres Priestertum gibt, in welches das alte überführt wurde« (DH 1764).

<sup>50</sup> Vgl. DH 1765.

<sup>51</sup> Becker (Anm. 42), 159.

<sup>52</sup> »Durch den Dienst der Priester [...] kommt das geistige Opfer der Gläubigen zur Vollendung, in der Einheit mit dem Opfer Christi, des einzigen Mittlers, das durch sie im Namen der ganzen Kirche in der Eucharistie auf unblutige und sakramentale Weise dargebracht wird, bis der Herr selbst kommt. Dahin trachtet der Dienst der Priester und darin findet er seine Vollendung. Denn ihre Dienstleistung, die mit der Botschaft des Evangeliums ihren Anfang nimmt, schöpft ihre ganze Kraft und ihre sittliche Vollkommenheit aus dem Opfer Christi« (Dekret über die Priester Presbyterorum ordinis [PO], 2).

<sup>53</sup> »Indem er den Aposteln das Gedächtnis seines Opfertodes anvertraute, machte Christus sie auch seines Priestertums teilhaftig. Denn es besteht eine enge, unauflöbliche Verbindung zwischen Opfergabe und Priester: derjenige, der das Opfer Christi darbringt, muss am Priestertum Christi teilhaben. Die Berufung zum Priestertum ist deshalb die Berufung, in der Person Christi kraft der Teilhabe an seinem Priestertum sein Opfer darzubringen« (Johannes Paul II., Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1996 [Ausgabe der Vatikanischen Druckerei], 4).

<sup>54</sup> »Wenn der Dienst am Wort das Grundelement des priesterlichen Amtes ist, so bildet dessen Herz und vitales Zentrum ohne Zweifel die Eucharistie, die vor allem die reale Präsenz des einzigen und ewigen Opfers Christi in der Zeit ist. Als sakramentales Gedenken des Todes und der Auferstehung Christi, als reale und wirksame Vergegenwärtigung des einzigen Erlösungsopfers, als Quelle und Gipfelpunkt des christlichen Lebens und aller Evangelisierung ist die Eucharistie der Anfang, die Mitte und das Ziel des priesterlichen Dienstes« (Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester vom 31. 1. 1994 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 113], 48).

<sup>55</sup> Ebd.

### 3) Die Existenz eines spezifisch weihepriesterlichen Opferaktes

Aus den lehramtlichen Texten geht auch hervor, dass Christus, der durch den Priester handelt, Subjekt des eucharistischen Opfers ist. Genügt es nun für die priesterliche Identität, davon überzeugt zu sein, dass es eben ›ohne‹ Priester nicht geht, ist der Priester also nur negativ zu fassen als eine ›condicio sine qua non‹ für das Zustandekommen des eucharistischen Opfers?

In diesem Sinne hat die Mysterientheologie Casels argumentiert, und so tun es noch weite Kreise heutiger Liturgiker. Casel schrieb:<sup>56</sup>

»Die Mysterienlehre möchte nicht nur das ›una eademque hostia‹, sie möchte das ›idem offerens (sacerdotum ministerio)‹ mehr zur Geltung bringen. Sie lehrt daher, dass auch der Opferakt des Herrn in der Messe sakramentale Gegenwart annimmt.«

Daraus folgt für ihn:<sup>57</sup>

»Der eigentliche Opferakt des Priesters und der Kirche oder besser das Opfern der vom Priester geführten Kirche im Anschluss an Christi Opferakt ist nicht in dem Sinne sakramental, sondern übernatürlich, und bewegt sich in der Welt der Gnade, für die die sakramentale Welt nur Mittel ist.«

Im Opferakt sind für Casel also Priester und Laien ohne Unterschied, denn dieser Opferakt ist rein spirituell aufzufassen – Casel nennt dies hier ›übernatürlich‹. Denn der sakramentale Opferakt liegt bei Casel allein in der objektiven Mysteriengegenwart des Opferaktes Christi, so dass dem Priester auf sakramentaler Ebene kein Vollzug eines Opferaktes zukommen kann. Hierbei wird ein Kernanliegen der Mysterientheologie berührt. Was unterscheidet also den Priester vom Laien bei der Messfeier? Wenn man Casels Argument scholastisch ausdrückt, liegt der Unterschied nicht mehr in Wandlungs- und Opfervollmacht, sondern *nur* noch in der Wandlungsvollmacht: Als Konsekrator setzt der Priester im Sinne Casels den Opferakt Christi mysterienhaft gegenwärtig. Dadurch wird aber aus dem Priesters letztlich ein Hilfsdiener zur Gültigmachung der liturgischen Feier. Weit entfernt von den Absichten Casels, ist dies im Hinblick auf die Problematik priesterloser Wortgottesdienste mit Kommunionfeier höchst aktuell: Befürworter dieser Entwicklung bejahen Priester als Konsekratoren; sobald aber genügend Hostien da sind, ›läuft‹ die Feier auch ohne Priester. Kommunionfeiern sind freilich kein Messopfer. Aber das, was Casel wollte, nämlich die Messe als mysterienhafte Gegenwart des Opfers Christi, hat sich in weiten Kreisen heutiger pastoralliturgischer Anschauungen als weltferner religiöser Überbau verflüchtigt, denn es ist an der stark gewandelten Identität des Priesters kaum noch abzulesen. Dies ist aber auch Ergebnis der Mysterientheologie, die mit großer Nachwirkung den spezifisch weihepriesterlichen Opferakt leugnete.

<sup>56</sup> Casel, O., Die Messopferlehre der Tradition, in: Theologie und Glaube 23 (1931), 353.

<sup>57</sup> Ebd., 361.

a) *Das Zeugnis des Lehramtes*

Dies soll nun geprüft werden. Gemäß dem Tridentinum liegt der Opfercharakter der Messe in der sichtbaren kultischen Handlung.<sup>58</sup> Dabei darf nicht nur das bezeichnete Unsichtbare mysterienhaften Opfercharakter haben, sondern dem bezeichnenden Sichtbaren selbst muss der Opfercharakter zukommen.<sup>59</sup> Doch bei der Messe wiederholt Christus weder seine äußere Opfertat noch seine innere Opfergesinnung: »Ein besonderer Darbringungsakt Christi von aktueller Art, der verschieden wäre von der [...] ewige Gegenwart gewordenen Opfergesinnung Christi am Kreuz, müsste« der Einmaligkeit des Kreuzesopfers etwas hinzufügen, »oder es ist nicht einzusehen, welcher Sinn und welche Bedeutung ihm zukommen sollen.«<sup>60</sup> Daher müssen die sichtbare Opferdarbringung der Messe und der Opferakt Christi in ihrer Identität sehr differenziert zusammengedacht werden.

Schon 1938 wies der Dominikaner A. Hoffmann darauf hin, dass Casel sich mit seiner Ansicht nicht auf die tridentinische Lehre berufen kann.<sup>61</sup> Das Tridentinum benützt das Wort ›offerre‹ als transitives Verb im Hinblick auf Christus und sonst ausschließlich mit Bezug auf diejenigen, die in der Nachfolge der Apostel stehen.<sup>62</sup> Für das ›offerre‹ wird vom Tridentinum genauso eine ›potestas‹ in Anspruch genommen wie für das Konsekrieren, das Kommunionsspenden und für die Sündenvergebung: Explizit ist somit von einer Opfervollmacht die Rede. Dabei handelt es sich ausdrücklich um eine ›potestas tradita‹, die sich also auf die apostolische Sukzession zurückführt.<sup>63</sup> Diese ›potestas offerendi‹ kann nicht einfachhin in einer konsekratorischen Vergegenwärtigung des Opferaktes Christi bestehen, denn dann hätte das Tridentinum in ein und demselben Absatz das Wort ›offerre‹ mit verschiedenen Bedeutungen verwendet.<sup>64</sup> Außerdem spricht DH 1764 von der ›potestas consecrandi‹ *neben* der ›potestas offerendi‹ und anderen ›potestates‹, was keine Tautologie bedeuten kann. Im Anschluss an das Tridentinum bezeugt der

<sup>58</sup> So spricht das Konzil von einem »sacrificium visibile« (vgl. DH 1740).

<sup>59</sup> Vgl. Rahner (Anm. 23), 30.

<sup>60</sup> Ebd., 36f. Davon zu unterscheiden ist aber »das durch seine [= Christi] visio beatifica mitgegebene dauernde Wissen und Wollen von allen auf Erden gefeierten Messopfern« (ebd., 37).

<sup>61</sup> Vgl. Hoffmann, A. M., Zur Lehre vom weihepriesterlichen Opferakt, in: Theologie und Glaube 30 (1938), 280–298.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu DH 1740: »Dieser unser Gott und Herr also hat [...] beim letzten Abendmahle [...] der Kirche, ein sichtbares [...] Opfer hinterlassen, durch das jenes blutige [Opfer], das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden [...] sollte [...] [Er hat] seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein Gott, dem Vater, dargebracht [obtulit] und sie unter den Zeichen derselben Dinge den Aposteln [...] dargereicht, damit sie sie empfangen, und ihnen und ihren Nachfolgern im priesterlichen Amte [...] geboten, dass sie sie darbrächten [ut offerrent].«

<sup>63</sup> Vgl. DH 1764: »Dass dieses [Priestertum] aber von demselben Herrn, unserem Erlöser, eingesetzt wurde, und dass den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertum die Vollmacht übergeben [potestatem traditam] wurde, seinen Leib und sein Blut zu konsekrieren [consecrandi], darzubringen [offerendi] und auszuteilen sowie auch die Sünden zu vergeben und zu behalten, das zeigt die Heilige Schrift und hat die Überlieferung der katholischen Kirche immer gelehrt.«

<sup>64</sup> Vgl. in DH 1740 (Anm. 52) das Verhältnis von »obtulit« (auf Christus bezogen) und »offerent« (auf die Apostel und deren Nachfolger bezogen: Letzteres wäre aber gemäß Casel zu verstehen im Sinne von »ut consecrarent«. Eine solche Begriffsunschärfe darf dem Konzilstext nicht unterstellt werden.

Catechismus Romanus den Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen (*sacerdotium interius*) und dem Weihepriestertum (*sacerdotium exterius*).<sup>65</sup> Das Opfern des allgemeinen Priestertums ist in der Taufe verwurzelt, ohne besondere ›potestas‹, das des Weihepriesters in der durch die Priesterweihe mitgeteilten ›potestas‹.<sup>66</sup> Der Opfergegenstand des allgemeinen Priestertums sind die ›spirituales hostiae‹,<sup>67</sup> während es beim Weihepriester das ›Corpus Domini‹ ist.<sup>68</sup>

Thomas von Aquin bindet den priesterlichen Opferakt an den Augenblick der Konsekration, deren eigentlichen Gehalt er in der Opferdimension erkennt. Auch die mit der Priesterweihe gegebene Amtspflicht bezieht sich vornehmlich auf die Darbringung des Opfers.<sup>69</sup>

Dieser in der Tradition klar bezeugte Opferakt tritt im Zweiten Vatikanum hinter dem Stellenwert der Anamnese des Paschamysteriums zurück, wird aber doch festgehalten und dann auch in den Katechismus der Katholischen Kirche aufgenommen:<sup>70</sup>

»Durch den Dienst der Priester vollendet sich das geistige Opfer der Gläubigen in Einheit mit dem Opfer des einzigen Mittlers Christus, das durch die Hände der Priester im Namen der ganzen Kirche bei der Feier der Eucharistie auf unblutige und sakramentale Weise dargebracht wird, bis der Herr selbst kommt.«

Hier ist von drei Dimensionen des Opfers die Rede: (1) vom geistigen Opfer der Gläubigen; (2) vom Opfer Christi; (3) vom Darbringen des Opfers Christi durch die Hände der Priester. Genau das Dritte bekräftigt der Katechismus durch ein Zitat aus den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen: »Wir opfern den für unsere Sünden hingeopferten Christus.«<sup>71</sup> Wird hier nicht explizit der spezifisch weihepriesterliche Opferakt ausgesprochen, so kommt dieser aber bei Papst Johannes Paul II. klar zum Ausdruck: »Die Berufung zum Priestertum ist [...] die Berufung, in der Person Christi kraft der Teilhabe an seinem Priestertum sein Opfer darzubringen.«<sup>72</sup>

### b) Das Zeugnis der Liturgie

Um schließlich den weihepriesterlichen Opferakt am Zeugnis der Liturgie nachzuweisen, darf zunächst auf die spezielle Anamnese des Römischen Kanons hingewiesen werden: Im Gebet »Unde et memores« ist eindeutig von der Darbringung des

<sup>65</sup> Vgl. Catechismus Romanus, VII, 23.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 2; 24.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 23.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., IV, 74; VII, 2.

<sup>69</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, *Summa theologica*, III, 82, a. 10, ad 1: »Dieses Sakrament jedoch wird vollzogen in der Weihe [consecratione] der Eucharistie, durch welche das Opfer [sacrificium] Gott dargebracht wird [offertur], wozu der Priester auf Grund der schon erhaltenen Weihe verpflichtet ist.«

<sup>70</sup> PO 2; vgl. KKK 1369.

<sup>71</sup> Catech. myst. 5,10; vgl. KKK 1371.

<sup>72</sup> Johannes Paul II., Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1996 (Anm. 53), 4.

Opfers Christi die Rede:<sup>73</sup> Der deutlichste Hinweis liegt in dem nur auf die eucharistischen Gaben beziehbaren Ausdruck »panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae«. <sup>74</sup> Doch auch der nachgewiesene judenchristliche Ursprung der Formulierung »hostiam sanctam« deutet darauf hin, dass dieser ursprünglich auf die Opferung Isaaks zu beziehende Ausdruck auf Christus als den neuen Isaak angewandt worden ist. <sup>75</sup> Das »Unde et memores« schließt direkt an den Einsetzungsbericht an <sup>76</sup> und bildet mit ihm eine solche Einheit, dass die in ihm enthaltene Anamnese des Kreuzesopfers und der Auferstehung Christi dank des Wortes »unde« als sachliche Konsequenz aus dem Einsetzungsbericht erscheint. Daher wird der Handlung Jesu beim letzten Abendmahl die Qualität des Kreuzesopfers zugemessen. Das »et« hinter dem »unde« ist eigentlich grammatisch überflüssig, doch gerade so (übersetzbar z.B. mit »auch«) zeigt es das Hinzutreten von etwas bisher noch nicht Ausgesagtem an. Der Bezug dieses »et« zielt natürlich auch auf das Prädikat des Satzes, also »offerimus«. Somit muss dem »offerimus« eine im Vergleich zum vorausgehenden Kanontext andere Dimension zukommen, deren Inhalt sich aus dem zuvor erfolgenden »memores« ergibt, also der Anamnese des Kreuzesopfers. <sup>77</sup> Damit bietet der kreuzestheologisch verstandene Einsetzungsbericht den textlichen Anlass zum sakramentalen Tun desselben: zur Darbringung des Leibes und Blutes Christi im Gedächtnis des Kreuzesopfers. Würde dagegen das nahezu hymnische <sup>78</sup> dreifache »hostiam« auf das geistliche Selbstopfer der Kirche bezogen, so

<sup>73</sup> Die neuere Hochgebetsforschung will dies hingegen in Abhängigkeit von der Deutung des vorausgehenden »Quam oblationem« verstehen, das ursprünglich keine Wandlungsepiklese, sondern eine Opferannahmebitte war (ersichtlich an der mutmaßlichen Vorlage des heutigen Kanontextes, einem mozarabischen Post Pridie; vgl. Messner, Einige Probleme [Anm. 16], 178). Daher ist der folgende Einsetzungsbericht auch nicht konsekratorisch, sondern anamnetisch aufzufassen, als Legitimation für die Darbringung dieses geistlichen Opfers (vgl. ebd., 179). Dies bedeutet dann aber, dass im Gebet »Unde et memores« der Ausdruck »offerimus [...] hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam« ebenfalls nicht auf das Opfer Christi, sondern auf das rein geistliche Selbstopfer der Kirche zu beziehen sei.

<sup>74</sup> Messner will auch hier noch sein rein geistliches Verständnis des Opfers durchhalten, indem er die Genitive »vitae aeternae« und »salutis perpetuae« mit einem auf die Zukunft verweisenden finalen Nebensinn deutet: »Wir bringen dar »panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae«, was aber keineswegs bedeutet, dass hier Leib und Blut Christi Objekt der Darbringung sind, sondern nur auf die Hinordnung der liturgischen Darbringung auf die Heiligung der Gaben verweist, die (als geheiligte) dann ewiges Leben und Heil zu spenden vermögen« (Einige Probleme [Anm. 16], 193). Doch diese Deutung lässt sich durch die Grammatik der lateinischen Sprache wohl kaum abdecken.

<sup>75</sup> Dies kann Frédéric Manns anhand verschiedener jüdischer Quellen nachweisen, zu denen deutliche Parallelen in Texten aus zeitlicher Nähe zur christlichen Zeitenwende existieren: Vgl. Manns, F., *Origine juéo-chrétienne de la prière »Unde et memores« du Canon romain*, in: *Ephemerides Liturgicae* 101 (1987), 60–68, v.a. 66.

<sup>76</sup> Hierin stimmen Enrico Mazza (Alle origini del Canone romano, in: *Cristianesimo nella storia* 13 [1992], 1–46, v.a. 43) und Giovanni Di Napoli (Il lento processo di formazione del canone romano, in: *Ecclesia Orans* 17 [2000], 229–268) überein. Für beide steht das sehr hohe Alter der Texte außer Frage: Die Formulierung der Einsetzungsworte beruht sogar auf einer noch vorbiblischen mündlichen Tradition (vgl. Jungmann, J.A., *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 2, Wien <sup>5</sup>1962, 244).

<sup>77</sup> Darauf deutet auch die offenkundige stilistische Parallele zwischen der Dreiheit »hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam« und der vorausgehenden Dreiheit »tam beatae passionis necnon et ab inferis resurrectionis sed et in coelos gloriosae ascensionis« hin (vgl. Manns [Anm. 75], 63f.).

<sup>78</sup> Vgl. Jungmann (Anm. 76), 280.

liefe dies auf eine merkwürdige Art kirchlicher Selbstströmung hinaus. Die Deutung des »Unde et memores« als Darbringung des Opfers Christi ist außerdem in inhaltlicher Harmonie mit dem nachfolgenden Gebet »Supra quae«, worin die Opferhandlungen Abels, Abrahams und Melchisedeks erwähnt werden: So wie diese die Vorausbilder des Opfers Christi dargebracht haben und Erhöhung fanden, so wollen nun auch wir mit unserer Darbringung<sup>79</sup> des Leibes und Blutes Christi Erhöhung finden.<sup>80</sup>

Diese Deutung des »Unde et memores« erfordert aber keineswegs zwingend, dass das vorausgehende Gebet »Quam oblationem« als Wandlungsepiklese aufgefasst werden muss. Hier legt die moderne Hochgebetsforschung insofern einen methodischen Anachronismus an den Tag, als die historisch erst später erfolgende Frage nach dem Augenblick der Konsekration auf frühchristlich entstandene Texte übertragen wird. Diesen »Augenblick« will man im Römischen Kanon erst bei dem Gebet »Supplices te rogamus« festmachen. Doch dort wird nur das Wirken Gottes an den Gaben fürbittend anerkannt, aber es besteht keinerlei konkreter und expliziter Hinweis auf ein konsekratorisches Geschehen, geschweige denn darauf, dass sich diese Konsekration genau zum Zeitpunkt dieser Gebetsworte ereigne. Erst infolge einer späteren theologischen Entwicklung wurde diese Frage virulent:<sup>81</sup> Im frühen Stadium der Hochgebetsentwicklung dürfen die Einzelaussagen nicht als punktuelle Augenblicksaussagen aufgefasst werden, sondern sind Aussagen über die eucharistische Handlung als Ganze. So darf man die Worte »supplices te rogamus« nicht deuten im Sinne von »und jetzt bitten wir dich flehentlich«, sondern »in dieser Feier bitten wir dich flehentlich«. Für das »offerimus« des »Unde et memores« muss ebenfalls ein vom Augenblicklichen noch absehender genereller Zeitfaktor angenommen werden. Alles, Anamnese, Darbringung und Wandlung, ereignet sich im Hochgebet als Ganzem: Daher kann von einem Opfer die Rede sein, dessen volle Realisierung erst in einem darauffolgenden Textabschnitt ausgesagt wird.<sup>82</sup> Ähnliches gilt für die Deutung des Hochgebetformulars der *Traditio Aposto-*

<sup>79</sup> Das »quae« des Ausdrucks »Supra quae« ist in diesem Sinne nicht losgelöst auf den eucharistischen Herrn zu beziehen, sondern auf das Opfer Christi, insofern es nun von der Kirche dargebracht wird. Erst so verstanden kann die Bitte »propitio ac sereno vultu respicere digneris« sinnvoll sein.

<sup>80</sup> Reinhard Messner hat aber Recht, wenn er den Ausdruck »de tuis donis ac datis« in Parallele zu Bezeugungen aus orientalischen Hochgebeten auf die Gaben von Brot und Wein und nicht auf den Leib Christi bezieht (vgl. Einige Probleme [Anm. 16], 192): Doch dies besagt, dass das Opfer Christi nicht wie bei der Kreuzigung »de corpore physico«, also blutig, dargebracht wird, sondern unblutig sakramental in der Gestalt von Brot und Wein.

<sup>81</sup> Bezeichnenderweise fand sie im Kanon aber ihren Niederschlag in der Umformulierung des »Quam oblationem«, wo aus der ursprünglichen Fassung, die in Brot und Wein als »rationabilis oblatio« eine »imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi« erkannte, nun die tatsächlich zum Prozesshaften tendierende finale Formulierung wurde »ut nobis corpus et sanguis fiat« (vgl. Messner, Einige Probleme [Anm. 16], 178).

<sup>82</sup> Dass es jedoch bis ins Frühmittelalter Kanondeutungen gab (vgl. hierzu die Belege bei Messner, Einige Probleme [Anm. 16], 181f.), die für das »Unde et memores« nicht die Darbringung des Opfers Christi annahmen, hat seinen Grund darin, dass das »offerimus« nur noch punktuell für diese Stelle im Hochgebet aufgefasst wurde und daher abhängig war von der (noch nicht durchgängig konsekratorischen) Deutung des vorangehenden Einsetzungsberichts.

lica.<sup>83</sup> Dass im Römischen Kanon nach der Bitte »supplices te rogamus« von »corpus et sanguis Domini« die Rede ist bzw. dass in der *Traditio Apostolica* nach der Bitte »et petimus« von den »sancta«, also Christi Leib und Blut, gesprochen wird, darf zunächst nur theologisch ausgelegt werden, dass sich nämlich die Konsekration dem erbetenen göttlichen Wirken verdankt. Wann genau dies aber im Verlauf des Hochgebetes erfolgt, ist eine spätere Fragestellung, die übrigens so neuartig gewesen sein muss<sup>84</sup>, dass dies zu einem Neuansatz in der Deutung der Hochgebete führte.<sup>85</sup>

Was nun aber die Frage nach dem weihepriesterlichen Opferakt betrifft, sind im Gebet »Unde et memores« die Worte interessant »nos servi tui, sed et plebs tua sancta«. Dies ist Subjekt des »offerimus«, welches sich auf die »hostia sancta«, also auf das Opfer Christi bezieht. In diesem Ausdruck werden die geweihten liturgischen Diener (»nos servi tui«) und die anwesende Versammlung (»plebs tua sancta«) unterschieden und sogar durch die Verknüpfung »sed et« voneinander abgesetzt. Doch auch in dem »offerimus« des Hochgebetes der *Traditio Apostolica* kann wenigstens implizit ein Hinweis auf die Existenz des weihepriesterlichen Opferaktes erkannt werden: Die mit dem »offerimus« verbundene Aussage »gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare« ist ein in vielen orientalischen Hochgebeten begegnendes Motiv der Danksagung für die Gnade des priesterlichen (bzw. bischöflichen) Dienstes,<sup>86</sup> was genau zu der im Text zuvor geschilderten Bischofsweihe passt.<sup>87</sup> Daher muss mit dem »offerimus« vor allem das priesterliche Opferhandeln gemeint sein,<sup>88</sup> wobei freilich die Einfachheit und Knappheit des Tex-

<sup>83</sup> Obwohl zugegeben wird, dass »der direkte Wandlungsbegriff [...] und die Gegenüberstellung eines terminus a quo und eines terminus ad quem des Wandlungsvorgangs den Epiklesen seit dem 4. Jahrhundert vorbehalten bleibt« (Schulz [Anm. 16], 14f.), solle die in der *Traditio Apostolica* erst nach der Aussage »offerimus tibi panem et calicem« erfolgende Bitte »et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem« als punktuell Wandelungsgeschehen verstanden werden, so dass das, was direkt vorher nur Brot und Wein gewesen sei, genau danach »sancta«, also Leib und Blut Christi sei. Durch das anachronistische Anlegen eines punktuellen Zeitfaktors werden die Aussagen des Textes überinterpretiert. Dass der Opfergegenstand nur äußerlich als Brot und Kelch und nicht auch gemäß der inneren Wirklichkeit als Leib und Blut Christi angegeben wird, ist für ein zur Zeit der Christenverfolgungen schriftlich festgehaltenes Dokument verständlich, als Vorbeugung gegen das Missverständnis christlicher Kultpraxis. So darf die Rede nicht zu spezifisch aufgefasst werden, vielmehr mit der Offenheit für beide Dimensionen, die geistliche wie die sakramentale. Demgegenüber ist die frühe Gestalt des Römischen Kanons in ihrer Unterscheidung zwischen der nur geistlichen »oblatio rationabilis« und der sakramentalen »hostia sancta« differenzierter. (Die *Traditio Apostolica* wird zitiert gemäß: Botte, B., *La tradition apostolique de saint Hippolyte*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Heft 39, Münster<sup>2</sup> 1963, 10–16.)

<sup>84</sup> Diese Neuartigkeit kann aber nicht als Traditionsbruch aufgefasst werden, der nie durch eine bloße Fragestellung, sondern nur durch eine theologische Aussage in die Wege geleitet werden könnte.

<sup>85</sup> Anders als im Osten sah das westliche Denken davon ab, diesen Zeitpunkt in eine rein sachlich-theologisch gemeinte (und deshalb als punktueller Konsekrationsakt nicht unbedingt geeignete) Bitte um Gottes Wirken an Brot und Wein hineinzuverlegen, und suchte den direkten Anschluss an den biblischen Einsetzungsberichten, was dann zur allmählich erhärteten Erkenntnis der konsekratorischen Bedeutung der Einsetzungsworte führte.

<sup>86</sup> Vgl. hierzu Raffa (Anm. 26), 521.

<sup>87</sup> Dies wird deutlich an der Einleitungsrubrik: »Quicumque factus fuerit episcopus [...] cum omni presbyterio dicat gratias agens« (Botte [Anm. 33], 10).

<sup>88</sup> Diese Deutung ist übrigens ganz auf der Linie der vorausgehenden Tradition, da schon der erste Klemsbrief das kultische Darbringen von Opfern (in nicht weiter spezifizierter Redeweise) als vornehmliche Aufgabe der Priester bezeugt (1 Clem 44; vgl. Ziegenaus [Anm. 24], 480f.). Vgl. aber auch Anm. 43.

tes alle anwesenden Gläubigen als Subjekt der Darbringung implizit einschließt. Da jedoch der Römische Kanon an der entsprechenden Stelle einen Unterschied zwischen Priester und Gläubigen festhält, ist er exakter – auch als die nachvatikanischen Hochgebete, die einfach den Plural »offerimus« verwenden.

In diesen Bezeugungen liegt eine wichtige Ergänzung für das vorhin v.a. anhand des Tridentinums entwickelte Argument: Der weihepriesterliche Opferakt ist nicht so exklusiv weihepriesterlich wie der Konsekrationsakt. Wenn er auch in der Weihevollmacht wurzelt, so kann sich das Gottesvolk doch mit ihm verbinden, so dass er in ekklesialer Eingliederung vollzogen wird. Dem entsprechen auch folgende Worte aus SC: Die Gläubigen »sollen die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm, und dadurch sich selber darbringen lernen.«<sup>89</sup>

So können wir zusammenfassend festhalten: Die Existenz eines spezifisch weihepriesterlichen Opferaktes, die Casel abstrikt, ist anhand der lehramtlichen Bezeugung klar nachweisbar; die frühchristlichen Hochgebete legen dafür eine ihrem Stadium der Theologieentwicklung entsprechende Grundlage bereit.

#### 4) Das Wesen des weihepriesterlichen Opferaktes

Da nun die Existenz eines Opferhandelns nachgewiesen ist, das dem geweihten Priester zukommt und ihn von den übrigen Gläubigen zwar nicht trennt, aber unterscheidet, darf nun weiter gefragt werden, worin dieser Opferakt genau besteht. Traditionell hat man sich hier häufig mit dem Hinweis auf die Doppelheit der eucharistischen Gestalten begnügt, die aber letztlich nur ein bildhafter (wenn auch im letzten Abendmahl grundgelegter) Hinweis auf das Kreuzesopfer sein kann. Um das Wesen des priesterlichen Opferhandelns umfassender zu erklären, ist die Eucharistiefeyer in ihrer Gesamtanlage in den Blick zu nehmen – aufbauend auf der zum Tridentinum und zum Zweiten Vatikanum führenden Lehrentwicklung, wozu auch die kirchliche Überzeugung gehört, dass die eucharistische Wandlung durch die vom Priester »in persona Christi« gesprochenen Einsetzungsworte erfolgt.

Der weihepriesterliche Opferakt ist ein theologisches Moment an der Konsekration von Brot und Wein, welches sich der Transsubstantiation verdankt, aber von ihr zu unterscheiden ist. Daher kann man sagen, dass der eine Konsekrationsakt sich virtuell differenziert in Transsubstantiation und Oblation. Das Opfergeschehen wird eingeleitet in der Gabenbereitung: In den Gaben von Brot und Wein erkennt die Kirche und jeder Gläubige sich selbst und bringt sich selbst dar. Dies geschieht von allen, Priester wie Gläubigen, kraft des Taufcharakters, also des allgemeinen Priestertums. Es handelt sich hierbei um ein geistliches Opfer (vgl. Röm 12,1) mit der Intention, dass das eigene Leben dem Wirken Gottes an ihm »geweiht« wird, damit die Gläubigen schließlich im Empfang der gewandelten Gaben auf vertiefte Weise empfangen können, was sie als kirchliche Gemeinschaft sind, nämlich Leib

<sup>89</sup> SC 48.

Christi. Dieser Opfercharakter der Gabenbereitung wird von manchen Tendenzen der modernen Liturgik zurückgewiesen als Auslagerung eines Inhalts, der eigentlich seinen Ort im Hochgebet habe, oder als eine Doppelung dessen, wovon das Hochgebet spreche. Dagegen hat Papst Paul VI. den Opfercharakter der Gabenbereitung ausdrücklich festgehalten, indem er die Einfügung der Worte »quod/quem tibi offerimus« in die Begleitgebete zur Erhebung von Brot und Kelch wünschte.<sup>90</sup> Diese Einfügungen sind freilich insofern missverständlich, als es eigentlich nicht um eine Sachdarbringung (nämlich von Brot und Wein), sondern um eine geistliche Selbstdarbringung in den Zeichen von Brot und Wein geht. Dieses Problem wird jedoch von den Übersetzungen nicht behoben, wenn das Darbringungsmotiv ganz aufgegeben wird, wie z.B. in der deutschen Version »wir bringen es/ihn vor dein Angesicht«.

#### a) Die mediatorische Dimension

Das Opfermoment der Gabenbereitung geht ein in das Hochgebet. Der spezifisch priesterliche Opferakt kann hierbei nun in drei Dimensionen beschrieben werden. Eine erste Dimension hat mediatorischen Charakter: »Durch den Dienst der Priester [...] kommt das geistige Opfer der Gläubigen zur Vollendung in der Einheit mit dem Opfer Christi.«<sup>91</sup> In der eucharistischen Wandlung gehen die Realsymbole für das geistliche Selbstopfer der Kirche ein in den Opferleib Jesu Christi, der sakramental gegenwärtig wird: Sie vereinigen sich also mit dem himmlischen Opfer Christi – mit einer Realität, die in der dritten Osterpräfatation in folgenden Worten ausgedrückt wird:

»In Wahrheit ist es würdig und recht, Dir, Vater, in diesen Tagen freudig zu danken, da unser Osterlamm geopfert ist, Jesus Christus. Er bringt sich Dir allzeit für uns dar und steht vor Dir als unser Anwalt. Denn einmal geopfert, stirbt er nicht wieder, sondern lebt auf ewig als das Lamm, das geschlachtet ist.«

Geht nun im Augenblick der eucharistischen Wandlung das geistliche Selbstopfer der Kirche in das ewige himmlische Opfer Christi ein, entsteht die »Vereinigung der Glieder mit dem Haupt zu einem Gott unendlich wohlgefälligen Opfer«.<sup>92</sup> Damit korrespondiert bereits das »Amen« der Gläubigen am Ende des Hochgebetes (s. u.). Diese Dimension des Opfergeschehens geht über das bloße geistliche Selbstopfer der Kirche hinaus. Es handelt sich dabei nicht nur um ein passives Eingehen der Selbstopferung der Kirche in das Opfer Christi, sondern verdankt sich dem weiherpriesterlich-konsekrationischen Tun. Dieser transitiv-priesterliche Akt ist freilich ermöglicht, getragen und durchdrungen von dem grundlegenden Wesenszug der Messe als »Memoriale«, kraft dessen der virtuell aktualpräsenste Christus<sup>93</sup> persönlich im Priester handelt.

<sup>90</sup> Vgl. Bugnini, A., Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, deutsche Ausgabe hrsg. v. J. Wagner, Freiburg 1988, 391; 396; 398/Anm. 36; 405f.

<sup>91</sup> Zweites Vatikanum, PO 2.

<sup>92</sup> Scheeben, M. J., Mysterien des Christentums, hrsg. v. J. Höfer, Freiburg 1940, 413.

<sup>93</sup> Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 417f.

## b) Die realsymbolisch-personale Dimension

Doch diese mediatorische Dimension des weihepriesterlichen Opferaktes ist verbunden mit einer realsymbolisch-personalen Dimension. Hierbei geht es um das ›in persona Christi‹ des Priesters beim Sprechen der Wandlungsworte, allgemeiner formuliert, um seine Christusrepräsentation im eucharistischen Dienst. Der von Karl Rahner geprägte Begriff des Realsymbols ist besonders gut geeignet, um diesen Sachverhalt zu erklären. Das Wesen des Realsymbols ist gemäß Rahner »der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen«. <sup>94</sup> Seine Bedeutung hört nicht auf, wenn das Symbolisierte erkannt wird, weil das Symbol nicht nur Platzhalter für das Symbolisierte ist, sondern selbst von seiner inneren Eigenart dem Symbolisierten entspricht und zugleich Mittel für dessen Wirksamkeit ist. <sup>95</sup> Die Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl ist vorwegnehmendes Realsymbol des Kreuzesopfers und hat daher selbst Opfercharakter. <sup>96</sup> Auch das ›In persona Christi‹ des priesterlichen Tuns ist nicht (im Sinne Casels) ein ritueller Schleier, hinter dem mysterienhaft Christus handelt, sondern die realsymbolische Darstellung des Opferhandelns Christi. <sup>97</sup> Im Augenblick der Wandlung sind daher Christus als primärer Oblator und der Weihepriester als sekundärer Oblator in einem einzigen realsymbolischen Akt verschmolzen, was deutlich über die scholastische Unterscheidung zwischen primärer Wirkursache und sekundärer Instrumentalursache hinausführt. Da aber die beiden Konstituenten dieser realsymbolischen Beziehung, sowohl Christus als auch der Priester, *Personen* sind, ist auch die ganze Person des Priesters einbezogen: Christus als das in der Messe als ›Memoriale‹ aktualpräsent handelnde Primärsubjekt bedient sich des Priesters als seines Realsymbols, um im Augenblick der Wandlung durch dessen Tun (und folglich auch in dessen Person) seine ewig-himmlische Opferhaltung zu vollziehen. <sup>98</sup> Damit die Person des Priesters aber Realsymbol Christi sein kann, muss sie (a) Christus seinsmäßig angeglichen (›konfiguriert‹)

<sup>94</sup> Rahner, K., Zur Theologie des Symbols, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1960, 290. Eine wichtige patristische Annäherung an die realsymbolische Christusrepräsentation des Priesters liefert die Vorstellung Theodors v. Mopsuestia vom Priester als Abbild des Hohenpriesters Christus; vgl. Ziegenaus (Anm. 24), 313–316.

<sup>95</sup> In diesem Sinne kann z.B. Gott Sohn als Realsymbol von Gott Vater, die Menschheit Christi als Realsymbol des Logos, die Kirche als Realsymbol des Gottmenschen, die Liturgie als Realsymbol der Kirche bezeichnet werden.

<sup>96</sup> Vgl. DH 1740.

<sup>97</sup> Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* vom 17. 4. 2003 (Ausgabe der Vatikanischen Druckerei), 5: »Der Priester spricht diese Worte und stellt seinen Mund und seine Stimme jenem zur Verfügung, der diese Worte im Abendmahlssaal gesprochen hat und der wollte, dass sie von Generation zu Generation von all denen wiederholt werden, die in der Kirche durch die Weihe an seinem Priestertum teilhaben.«

<sup>98</sup> Vgl. Direktorium (Anm. 54), 48: »Wenn der Priester durch den eigenen Dienst Christus, dem ewigen Hohenpriester, Intelligenz, Willen, Stimme und Hände anbietet, damit er dem Vater das sakramentale Opfer der Erlösung darbringen kann, soll er sich die innere Einstellung des Meisters zu eigen machen.«

sein und (b) die Vollmacht haben, Mittel der Wirksamkeit Christi zu sein. Beides leistet der sakramentale Weihecharakter. So kann Leo Cardinal Scheffczyk treffend formulieren:<sup>99</sup>

»Als ›signum configurativum‹ verähnlicht der Charakter der Weihe den Priester in spezifischer Weise dem Hohepriester Christus und seinem Mittlersein zwischen den Menschen und dem Vater. Er verleiht ihm eine Konformität mit Christus, die seine Existenz mit einem Zug *gänzlicher Hingabe an Gott und die Menschen versieht, die sich sakramental vor allem im Opfer der Eucharistie vollzieht*, aber sich im Opfer des ganzen Lebens konkretisiert.«

Wenn der Priester daher spricht »Das ist mein Leib«, so ist er Realsymbol des beim letzten Abendmahl handelnden und sein Kreuzesopfer realsymbolisch vorwegnehmenden Christus. Mit dem Wort »mein Leib« ist deshalb Christi Leib auch insofern gemeint, als die Person des zelebrierenden Priesters realsymbolisch mit betroffen ist.<sup>100</sup> Dieses Mitbetroffensein gilt aber nur für die Dimension der Oblation, nicht für jene der Transsubstantiation. Dem entspricht die scholastische Unterscheidung zwischen der Transsubstantiation, die »ex opere operato physico« erfolgt, und dem Opferakt, der »ex opere operato morali« geschieht.<sup>101</sup>

Diese Verknüpfung der moralischen mit der objektiv-sakramentalen Dimension ist der Grund, warum es für den Priester eine Selbstopferung nicht nur auf der Ebene seines Taufcharakters gibt (die er mit allen übrigen Gläubigen gemeinsam hat), sondern auch auf der Ebene des Weihecharakters. Daher gilt auch hierfür:<sup>102</sup>

»Der Dienst der Priester, die das Sakrament der Weihe empfangen haben, macht in der von Christus bestimmten Heilsordnung deutlich, dass die von ihnen gefeierte Eucharistie eine Gabe ist, die auf radikale Weise die Vollmacht der Gemeinde überträgt.«

Wie ist aber dieses ›Überragen‹ ekklesiologisch zu verstehen? Die hier erwähnte ›radikale Weise‹ zielt freilich ab auf den Wesensunterschied zwischen allgemeinem und amtlichem Priestertum. Da aber die Opferdimension auch moralisch dimensioniert ist, ohne dass der Priester als Mensch eine wesensverschiedene ›Moralität‹ im Vergleich zu den übrigen Gläubigen haben kann, kann das im »ex opere operato morali« gegebene ›Überragen‹ nicht nur in einer ›differentia in essentia‹, in einem Wesensunterschied bestehen, sondern liegt auf moralischer Seite nur in einer ›differen-

<sup>99</sup> Scheffczyk, Leo Card., Der Zölibat als priesterliche Lebensform, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrages beim diözesanen Priestertag der Diözese Feldkirch in Götzis am 16. 10. 2002 (Hervorhebungen vom Verf.).

<sup>100</sup> Vgl. Ziegenaus (Anm. 24), 503: »Bei der Wandlung spricht der Priester von ›meinem Leib‹ und ›meinem Blut‹; das ›mein‹ bezieht sich auf den, den er repräsentiert«, d.h. in dessen ›persona‹ er mit seiner Person am Altar steht.

<sup>101</sup> Vgl. hierzu Scheffczyk, Leo Card., Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie, in: Pro mundi vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960, hrsg. v. d. Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München 1960, 203–222, hier 217.

<sup>102</sup> Papst Johannes Paul II., Enzyklika Ecclesia de Eucharistia (Anm. 97), 29.

tia in gradu«, einem graduellen Unterschied.<sup>103</sup> Auch im Hinblick auf die persönliche Anteilnahme am Messopfer darf der Unterschied zwischen zelebrierendem Priester und übrigen Gläubigen nicht eingeebnet werden.

Als bevollmächtigter Oblator unterscheidet sich der Priester also von den geistlich mitopfernden Gläubigen durch eine ›differentia in essentia«, doch in der persönlichen Anteilnahme am Opfer unterscheidet er sich nur durch eine ›differentia in gradu«, so dass das Festhalten an diesem graduellen Unterschied gerade die nötige ekklesiale Einbindung des Priesteramtes garantiert. Somit eignet auch der graduellen Abhebung des Amtspriestertums vom allgemeinen Priestertum der seit dem Konzil verstärkt betonte *dienende* Charakter, wodurch der berechtigten Kritik an der ›differentia in gradu«, die sich gegen die Vorstellung eines höheren Maßes an Werthhaftigkeit, an Würde oder gar an Heiligkeit richtet,<sup>104</sup> begegnet werden kann. So gesehen, ist die graduelle Differenz im priesterlichen Sein zwar grundgelegt, ergibt sich aber erst aus dem sakramentalen Handeln,<sup>105</sup> und sie bedeutet eine intensivere Inanspruchnahme und ein stärkeres In-die-Pflicht-Genommensein durch das eucharistische Geschehen. Die graduelle Differenz zwischen Gläubigen und Priester kommt besonders treffend zum Ausdruck in der Bitte am Ende der Gabenbereitung »Betet, Brüder und Schwestern, dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle«. Es ist theologisch daher unsauber, stattdessen von ›unserem Opfer« zu sprechen.

Daraus ergibt sich nun, dass der zelebrierende Priester in besonderer Weise vom eucharistischen Opfer moralisch in die Pflicht genommen wird. Als zentraler Aspekt des eucharistischen Opfers im Sinne eines Opfers durch die Kirche hat die morali-

<sup>103</sup> Diese Begriffe wurden der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums *Lumen Gentium* (LG), 10, entlehnt: »Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das amtliche bzw. hierarchische Priestertum unterscheiden sich [differant] zwar dem Wesen [essentia] und nicht bloß dem Grade nach [non gradu tantum]; dennoch sind sie einander zugeordnet« (DH 4126). Hierzu ist der Wandel lehramtlicher Ausdrucksweise interessant: Pius XII. formulierte in der Ansprache *Magnificate Dominum* vom 2. 11. 1954: »Tenendum est, commune hoc omnium christifidelium [...] sacerdotium non gradu tantum, sed etiam essentia differre a sacerdotio proprie vereque dicto« (AAS 46 [1954], 669), also: zu der ›differentia in gradu«, deren Kenntnis gleichsam vorausgesetzt wird, tritt *auch noch* (»etiam«) eine ›differentia in essentia«. Der Text aus LG 10 hat die Worte Pius XII. zur Grundlage. Das heute z.T. diskutierte Wort »tantum«, welches auch im Konzilstext der ›differentia in gradu« einen Raum einräumt, findet sich nicht nur bei Pius XII., sondern auch in allen Entwicklungsstufen des Konzilstextes und spielte in der Diskussion und den Modi der Konzilsväter keine Rolle. Die Umformulierung des Textes Pius' XII. durch das Konzil kann daher nicht die Leugnung der graduellen Differenz zwischen amtlichem und gemeinsamem Priestertum zum Ziel gehabt haben: Vielmehr wurde das gemeinsame Priestertum aufgewertet, indem die Rede von einem ›uneigentlichen« und einem ›eigentlichen« Priestertum aufgegeben und die dienende Hinordnung des Weihenpriestertums auf das allgemeine Priestertum betont wurde. Der Konzilstext führte aber insofern zu einer weiteren Klärung, als nun die ›differentia in gradu« als das an zweiter Stelle Genannte ganz und gar von der ›differentia in essentia« her gedacht ist. Deshalb kann der Wegfall ihrer Nennung in manchen nachkonziliaren Dokumenten (wie z.B. im Direktorium [Anm. 54], 6) der Einfachheit halber erfolgen, ohne dass dies jedoch ihre förmliche Leugnung bedeuten könnte.

<sup>104</sup> Vgl. Johannes Paul II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Pastores dabo vobis* vom 25. 3. 1992 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 105], 17.

<sup>105</sup> Dies entspricht dem Anliegen Gisbert Greshakes, ein übertriebenes »wesens-ontologisches Missverständnis von Priestersein« zu vermeiden (Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Freiburg 2000, 108).

sche Dimension des weiehpriesterlichen Opferaktes teil an dem »ex opere operantis Ecclesiae«, das dem konkreten Messopfer durch die Anteilnahme der Gläubigen zufließt.<sup>106</sup> Hier geht daher die sittliche Verfassung der Gläubigen mit ein und hat maßgeblichen Einfluss auf die Fruchtbarkeit des Messopfers. Gemäß dem bisher Gesagten gilt dies in erster Linie für den zelebrierenden Priester: Insofern zwar der Opferakt »ex opere operato« erfolgt, kann die persönliche Haltung des Priesters (also der Heiligkeitsgrad seiner Lebensführung sowie sein aktueller andächtiger Mitvollzug) keinen Einfluss auf die Gültigkeit des Opferaktes haben. Weil aber die ganze Person des Priesters einbezogen ist, hat seine habituelle und aktuelle Würdigkeit bei der Zelebration einen realen Einfluss auf die Wirksamkeit und Fruchtbarkeit des eucharistischen Opfers, und zwar nicht nur für ihn selbst, sondern auch für die anderen, da der Priester nicht nur als Repräsentant Christi, sondern auch als Repräsentant der Kirche<sup>107</sup> am Altar steht. Daher macht Christus die Wirkung des eucharistischen Opfers mit abhängig von der persönlichen Haltung des zelebrierenden Priesters.<sup>108</sup> Das allgemeine theologische Fundament hierfür liegt im Prinzip des Zusammenwirkens zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit.

Wie groß ist nun aber die Mitverantwortung des Priesters für die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers zu veranschlagen? Gemäß Karl Rahner ist die persönliche Haltung von Priester und Gläubigen *alleine* ausschlaggebend für die Wirkung des Opfers, weil Rahner vom Grundansatz her der »gloria Dei obiectiva« (der kreatürlichen Gutheit, die auf den Schöpfer verweist) nur in Verbindung mit der »gloria Dei formalis« (der bewussten Verherrlichung Gottes durch ein geistiges Wesen) eine Sinnhaftigkeit zubilligen will.<sup>109</sup> Doch dem Menschen steht es nicht zu auszumachen, was für Gott sinnvoll sein soll und was nicht: Einer kreatürlichen Gegebenheit, die dem Menschen bei seiner formellen Verherrlichung Gottes hinderlich ist, muss daher allein aufgrund der auch ihr eignenden »gloria Dei obiectiva« wenigstens ein

<sup>106</sup> Vgl. Rahner (Anm. 23), 52.

<sup>107</sup> Vgl. hierzu Greshake (Anm. 105), 123–126; Eisenbach (Anm. 4), 422–427.

<sup>108</sup> Dies wird auch von der aktuellen Lehrverkündigung allgemein für liturgisches Handeln herausgestellt: »Es besteht kein Zweifel, dass die Ausübung des priesterlichen Dienstes, im Besonderen die Feier der Sakramente, ihre Heilswirksamkeit von dem in den Sakramenten gegenwärtig gemachten Handeln Jesu Christi selbst erhält. Aber auf Grund eines göttlichen Planes, der die absolute Unverdientheit der Heilsrettung hervorhebt, indem er aus dem Menschen einen »Geretteten« und zugleich – immer und nur mit Jesus Christus – einen »Retter« macht, ist die Wirksamkeit der Dienstausbübung auch mitbedingt von der größeren oder geringeren Annahme und Teilnahme. Im Besonderen beeinflusst die größere oder geringere Heiligkeit des Dieners tatsächlich die Verkündigung des Wortes, die Feier der Sakramente, die Leitung der Gemeinde in Liebe« (Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben Pastores dabo vobis [Anm. 104], 25). Vgl. auch Rahner (Anm. 23), 51; Thomas v. Aquin, S.th. III, 79, 5 ad 2; ad 3.

<sup>109</sup> Vgl. Rahner (Anm. 23), 20–23, wo eine für alle weiteren Ausführungen des Buches geltende argumentative Grundlage gegeben wird. Das Anliegen war damals (1949) bzw. in der Neufassung (1966), eine theologische Begründung für die Reduzierung der vielen Einzelzelebrationen zu liefern. Die Argumentation läuft darauf hinaus, dass eine Messhäufigkeit, die für die Teilnehmer nicht mehr mit hinreichender »devotio« mitvollzogen werden kann, dem Sinn des Messopfers widerspreche und folglich sinnlos sei. – Verherrlichung Gottes ist also erst dann sinnvoll, wenn sie von einem verherrlichenden Subjekt bewusst vollzogen wird. Hierin zeigt sich eine Auswirkung der für das Denken Rahners charakteristischen, zum Existentialismus tendierenden Identifizierung von Sein und Erkennen: vgl. schon Rahners (1939 in erster Auflage erschienenen) Frühwerk: Geist in Welt, München<sup>2</sup>1964, 81ff.

Mindestmaß an Sinnhaftigkeit zuerkannt bleiben. Der sich hier einstellende Widerstreit zwischen objektiver und formeller Verherrlichung Gottes ist freilich zugunsten letzterer moralisch gerechtfertigt.<sup>110</sup> Insofern darf die formelle »gloria Dei« als Höhepunkt und Mitte aller »gloria Dei« aufgefasst werden, nicht aber als ausschließliches Maß von deren Sinnhaftigkeit. Wenn man dies nun auf das eucharistische Opfer bezieht, so eignet dem bloßen »ex opere operato« eine »gloria Dei obiectiva« und damit bereits eine grundlegende Sinnhaftigkeit und auch Wirksamkeit. Dies ist kein »Messfrüchte-Automatismus«, da es rückgebunden bleibt an die Bedingung, ernsthaft tun zu wollen, was die Kirche tut. Da aber in kritischer Anlehnung an Rahner zugegeben ist, dass die formelle »gloria Dei« Sinnmitte aller »gloria Dei« ist, muss der moralischen Haltung aller am Messopfer Beteiligten, vorweg des zelebrierenden Priesters, eine nicht geringe Bedeutung für die Wirksamkeit und Fruchtbarkeit des eucharistischen Opfers zugemessen werden. Daher nimmt das Messopfer den Priester moralisch in die Pflicht im Sinne einer echten Verantwortung: Um der Fruchtbarkeit der Eucharistie willen ist der zelebrierende Priester unter allen Beteiligten am entschiedensten aufgerufen, spirituell mitzuvollziehen, was Christus im eucharistischen Geschehen durch sein Tun und somit auch an seiner Person wirkt, und sein ganzes Leben danach auszurichten. »Deshalb muss er lernen, sich mit der Opfergabe innig zu vereinen, indem er auf dem Opferaltar sein ganzes Leben als sichtbares Zeichen der freien und zuvorkommenden Liebe Gottes darbringt.«<sup>111</sup> Es ist daher ein nicht ungewichtiger Mangel, dass in der erneuerten Messliturgie jene Stillgebete des Priesters nicht mehr vorgesehen sind, die den sakramentalen Opferakt mit der Kluft zwischen heiligem Anspruch und sündiger Lebenswirklichkeit fürbittend konfrontieren.<sup>112</sup>

### c) Die intentionale Dimension

Aus der nun ausführlicher dargestellten personalen Dimension des weihepriesterlichen Opferaktes strömt gewissermaßen organisch eine dritte Dimension, die man als intentional bezeichnen kann. Wie beim letzten Abendmahl Christus sich selbst in den Gestalten von Brot und Wein in den Händen hielt und in innerer Opferhaltung dem Vater weihte, so handelt er in der Messe als aktualpräsender Liturge in und durch

<sup>110</sup> So darf z.B. eine lästige Stechmücke, die das Gebet stört, selbstverständlich beseitigt werden.

<sup>111</sup> Direktorium (Anm. 54), 48. Ähnlich sagt Pius XII.: »Darum soll er [der Priester] das eucharistische Opfer nicht nur feiern, sondern auch tief innerlich miterleben. Denn nur so kann er jener übernatürlichen Kraft teilhaftig werden, durch die er verwandelt wird und am Sühneleben des göttlichen Erlösers selber teilnehmen kann« (Apostolisches Mahnwort *Menti nostrae* über die Heiligkeit des Priesterlebens [Rohrbasser (Anm. 8), Nr. 1341]).

<sup>112</sup> Vgl. v.a. das lange Zeit gebräuchliche Gebet zum abschließenden Altarkuss: »Placeat tibi, sancta Trinitas, obsequium servitutis meae: et praesta; ut sacrificium, quod oculis tuae maiestatis indignus obtuli, tibi sit acceptabile, mihi que et omnibus, pro quibus illud obtuli, sit, te miserante, propitiabile. Per Christum Dominum nostrum. Amen« – »Heiliger, dreifaltiger Gott, nimm die Huldigung deines Dieners wohlgefällig an. Lass das Opfer, das ich Unwürdiger vor den Augen deiner Majestät dargebracht habe, dir wohlgefällig sein, und gib, dass es mir und allen, für die ich es darbrachte, durch dein Erbarmen zur Versöhnung werde: durch Christus, unsern Herrn. Amen« (lat. u. dt. zit. n.: Schott, A., *Das Messbuch der heiligen Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1966, 650f.).

die Kirche, die ihn so »vor Gott hinzustellen«<sup>113</sup> vermag. Dies kann man als eine »oblatio oblationis Christi«<sup>114</sup> bezeichnen, als ein Darbringen des Leibes und Blutes Christi durch die Kirche, der eine relative Subjekthaftigkeit zuerkannt bleiben muss: Dieses Hinstellen des Christus passus vor Gott ist nicht passiv und auch nicht bloß geistlich-betend, sondern bevollmächtigt-aktiv: Auch hierfür gilt das »ex opere operato morali«. »Christus legt bei der Eucharistiefeyer seinen Leib und sein Blut gleichsam in die Hände der Kirche, damit diese selbst das Opfer Christi darbringe«<sup>115</sup> und sich dabei auch die Opferhaltung und Opferintention Christi zu eigen mache. Grundsätzlich kommt hier die Eucharistie als Lob-, Dank-, Bitt- und Sühnopfer zum Zuge.<sup>116</sup> Innerhalb des römischen Ritus findet diese intentionale Dimension des Opfergeschehens ihre eindrucksvollste Bekundung in der Elevation der konsekrierten Gaben bei der abschließenden Doxologie (»Per ipsum«), die ein zeichenhaftes Zu-Gott-Entportragen des Christus passus bedeutet.<sup>117</sup>

Da somit alle Elemente des Hochgebetes mit dem weihepriesterlichen Opferakt wesentlich zusammenhängen, kann es als Ganzes auch nur »vi ordinationis«<sup>118</sup> gesprochen werden. Daher wäre es geradezu sinnlos, wenn die Gläubigen dies mitbeten wollten: Sie würden ihrer Berufung im Sinne des allgemeinen Priestertums nicht gerecht.

Doch an die Doxologie schließt sich das bekräftigende »Amen« der Gläubigen an. Darin bekundet sich die Würde der Getauften, nicht nur ihre Opfergaben dem Priester zu überlassen, sondern sich mit dem Tun des Priesters geistlich verbinden zu dürfen: Sie »sollen die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen«. <sup>119</sup> Als biblisches Urbild hierfür kann Maria unter dem Kreuz gelten, die Jesus geistlich mit aufopferte. Insofern ist das »Amen« nach dem Hochgebet der (von der Kommunion abgesehen) höchste Ausdruck der Anteilnahme der Gläubigen am Opfercharakter der Messe: Dies geht nämlich über die geistliche Selbstopferung der Kirche während der Gabenbereitung hinaus, weil »das Volk seine Gesinnungen [...] mit den Gesinnungen oder der inneren Meinung des Priesters, ja des Hohenpriesters selbst, zu dem Zwecke vereinigt, dass sie [nicht nur in der geistlichen Opferung, sondern auch] in der eigentlichen Opferdarbringung [...] Gott dem Vater entboten werden.«<sup>120</sup> Dieses »Amen« als Vereinigung der Gläubigen mit dem weihepriester-

<sup>113</sup> Jungmann, J. A., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 1, Wien 1962, 251.

<sup>114</sup> Scheffczyk, L. Card., *Theologische Grundlagen der Liturgie*, in: Breid, F. (Hrsg.), *Die heilige Liturgie*, Steyr 1997, 16–35, hier 26. Vgl. DH 1752.

<sup>115</sup> Scheffczyk (Anm. 5), 92.

<sup>116</sup> Vgl. DH 1753.

<sup>117</sup> Dies ist mit Sicherheit schon für den stadtrömischen *Ordo Romanus Primus* vom Beginn des 8. Jh. nachzuweisen, von daher freilich als eine Tradition älteren Datums zu vermuten. Vgl. hierzu Andrieu, M., *Les ordines romani du haut moyen age*, Bd. II: *Les textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1971, 147.

<sup>118</sup> *Institutio Generalis* (Anm. 1), Nr. 147.

<sup>119</sup> Zweites Vatikanum, SC 48.

<sup>120</sup> Pius XII., MD (Rohrbasser [Anm. 8], Nr. 286; Zusatz in eckigen Klammern vom Verfasser dieses Artikels).

lichen Opferakt ist also gewissermaßen auffassbar als Ausdruck einer gesteigerten »spiritualis hostia«, deren Höhe ohne das eucharistische Opfer nicht erreicht werden könnte.

In dieser im »Amen« ausgedrückten Vereinigung mit dem Opfer gelangen auch alle übrigen Anteile der Gläubigen an der Messfeier zu ihrer eigentlichen Höhe und finden deshalb darin gewissermaßen zu ihrer Sinnspitze. Daher eignet der Messe als ganzer ein fundamentaler Opfercharakter.<sup>121</sup> Dies gilt auch für den Wortgottesdienst.<sup>122</sup> Die Zweiheit »mensa verbi« – »mensa sacramenti« bleibt daher auf der Ebene des präsentierenden »Modus« und hat den Opfercharakter als gemeinsames »substantiales Sein«.<sup>123</sup> Dem entspricht die Instruktion *Redemptionis sacramentum*: »In der Messfeier sind Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer eng miteinander verbunden, sie bilden eine einzige *Kulthandlung*«,<sup>124</sup> d.h. Opferhandlung.<sup>125</sup>

Fassen wir zusammen: Der weihepriesterliche Opferakt ist eine Dimension am Konsekrationssgeschehen: Das »Ex opere operato« der Konsekration als des sakramentalen Spitzenvollzugs der ganzen Liturgie wird darin in seiner physischen Objektivität geöffnet für das darauf aufbauende Eingehen des Priesters mit seiner Person: Das »Ex opere operato morali« des Opferaktes nähert sich dem »Ex opere operato physico« der Wandlung nicht »von unten kommend« an, sondern baut auf ihm auf und überhöht es. Somit ist das konsekratorische »Gegebenwerden« des Sakraments zugleich und zuerst Verherrlichung Gottes, die der Priester persönlich mitvollziehen darf, und zwar als ein Vollzug des im Weihecharakter Grundgelegten.

Theologisch umfassender ausgedrückt, bedient sich Christus beim Messopfer des Priesters nicht nur als eines Werkzeuges, welches für sich genommen keine Eigen geltung mehr hätte, sondern er lässt den Priester als sein Realsymbol mit seiner ganzen Person und Hingabe und daher auch mit seiner persönlichen habituellen und aktuellen Würdigkeit zum Zuge kommen, freilich ohne dass deshalb der Erlöser in seiner Stellung als eigentlicher Liturge und die einmalige und universale Bedeutung des Kreuzesopfers relativiert würden. Deshalb ist der priesterliche Dienst mehr als nur eine formale »conditio sine qua non« für das gültige Zustandekommen des Messopfers. Der weihepriesterliche Opferakt ist der höchste Vollzug im Leben des Priesters, allerdings auch ein Aufruf zu umfassender Hingabe an Gott und an die Menschen. In diesem Sinne hat das, was Casels Vorstellung vom Opfercharakter der Messe in die

<sup>121</sup> Vgl. Scheffczyk (Anm. 101), 221.

<sup>122</sup> Vgl. Zweites Vatikanum, PO 2: »Durch die apostolische Botschaft des Evangeliums nämlich wird das Volk Gottes berufen und geeint, damit alle, die zu diesem Volk gehören, geheiligt im Heiligen Geist, sich selbst als »lebendiges, heiliges, gottwohlgefälliges Opfer« (Röm 12,1) darbringen. Durch den Dienst der Priester aber kommt das geistige Opfer der Gläubigen zur Vollendung, in der Einheit mit dem Opfer Christi ...«.

<sup>123</sup> Scheffczyk (Anm. 101), 216.

<sup>124</sup> Instruktion *Redemptionis sacramentum* (Anm. 2), Nr. 60; vgl. SC 56.

<sup>125</sup> Dies wird bestätigt durch den Aufbau des Teils über das Messopfer in SC (= SC 47–57): In den drei einleitenden Nummern ist allgemein von der Messe in einer Weise die Rede, dass in der Reichhaltigkeit der Aspekte das Opfer deutlich im Mittelpunkt steht (SC 47–49). Dann kommen Einzelaspekte allgemein zur Messfeier (SC 50, 54, 56–57), zum Wortgottesdienst (SC 51–53) und zum eucharistischen Sakrament (SC 55) zur Sprache.

Theologiegeschichte eingebracht hat, Anteil an einer umfassenden anthropologischen Wende,<sup>126</sup> leider mit teilweise verheerenden Langzeitfolgen für das Priesterbild. Der weihepriesterliche Opferakt ist ein demütiger Dienst am Leben der Kirche. In ihm liegt die elementare liturgische Würde und Ehre des katholischen Priestertums. Dabei muss das Wort ›elementar‹ betont werden: Dies weist nämlich auf das hin, was – tridentinisch ausgedrückt – »die Natur des Menschen erfordert«.<sup>127</sup> Daher ist der weihepriesterliche Opferakt auch der entscheidende Angelpunkt für priesterliche Treue und für das beständige Streben nach einem fruchtbaren und erfüllten Priesterleben. Die Ausblendung des weihepriesterlichen Opferaktes aus Priesterbild und Liturgieverständnis ist keine heilsame Redimensionierung der Bedeutung des Priestertums, keine Beseitigung eines klerikalen Dünkels, sondern bedeutet eine tiefgehende Identitätsgefährdung zum Schaden für die ganze Kirche.

### 5) Die Vollendung des Opfergeschehens

Das scholastisch geprägte Denken hat von den ›Messopferfrüchten‹ gesprochen und damit das, was eigentlich der Zielpunkt der gesamten Opferhandlung ist, als ein nachträgliches Anhängsel betrachtet. Sinn und Frucht des Messopfers ist die vollendete Gemeinschaft zwischen Haupt und Leib,<sup>128</sup> die schon angeeignet wird durch den bloßen gläubigen Mitvollzug der Messfeier (was angesichts der wachsenden Zahl an Gläubigen, die die Kommunion nicht empfangen können, zu betonen ist), im vollkommenen Maße aber im Kommunionempfang. Dieser so genannten ›Messopferfrucht‹ entspricht die Opferhingabe der Kirche, die (als moralischer Akt) keine Wesensunterschiede kennen kann. Deshalb ist auch die ›Frucht‹ der Eucharistie »wesentlich eine, jedem als gleiche angeboten, aber in verschiedener Weise und in unterschiedlichem Grade ergriffen.«<sup>129</sup> Es kann keinen *wesenhaften* Unterschied zwischen dem ›fructus generalis‹ (für die Gesamtkirche), dem ›fructus specialis‹ (für die Messintention) und dem ›fructus specialissimus‹ (für die anwesenden Gläubigen und besonders den Priester) geben.

Die Differenzierung ergibt sich nicht als inneres Moment der ›Messopferfrucht‹, sondern aus dem Unterschied derer, die den Segen des Messopfers empfangen.<sup>130</sup> Insofern erkennt auch Rahner eine Art ›fructus specialissimus‹ für den Priester an.<sup>131</sup>

<sup>126</sup> Die gleiche Beobachtung macht Angelus Häussling überhaupt am Grundanliegen der Theologie Casels in: Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt, in: Klöckener, M., Kranemann, B., Merz, M. (Hrsg.), *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, Münster 1997, 58–70, hier 64.

<sup>127</sup> DH 1740. Vgl. hierzu auch Ziegenaus (Anm. 24), 320f.

<sup>128</sup> Wie Christus, das Haupt des Leibes, sich einst am Kreuz opferte und als Opferfrucht die Verherrlichung beim Vater empfing, so soll die Kirche, der Leib dieses Hauptes, sakramental die gleiche Opfergabe opfern, um die gleiche Opferfrucht zu empfangen (vgl. Rahner [Anm. 23], 100).

<sup>129</sup> Ebd., 101.

<sup>130</sup> Vgl. das Pauluswort: »Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist« (1 Kor 12,4).

<sup>131</sup> Vgl. Rahner (Anm. 23), 99.

Aber er bindet den Dienst des Priesters dermaßen ekklesial ein, dass er ihn nur als amtliche Garantierung der Gültigkeit des Opfers der Kirche deutet.<sup>132</sup> Daher wird es für die Erlangung des ›fructus specialissimus‹ des Priesters egal, ob der Priester zelebriert oder der Messe nur andächtig beiwohnt. Nun gibt es aber beim Priester eine Christusförmigkeit aufgrund des Weihecharakters, die sich *erst* in der von ihm zelebrierten eucharistischen Handlung sakramental vollzieht.<sup>133</sup> Daher kann der ›fructus specialissimus‹ dem Priester auch nur zukommen, wenn er selbst (kon)zelebriert. Somit erklärt sich der Wunsch des Konzils, dass der Priester möglichst täglich zelebrieren soll.<sup>134</sup>

Der Priester muss sich die ihm ›specialissime‹ zukommende Anteilnahme am Opfer Christi aneignen durch den Empfang der Kommunion. Die Priesterkommunion ist also Pflicht, daher Amtshandlung, so dass die Ebene ihrer Wirkung nicht nur den Tauf-, sondern auch den Weihecharakter betrifft. Und dies hat Folgen für die geistliche Haltung und Motivation des Priesters bei seinem Kommunionempfang: Er empfängt die Kommunion eben nicht nur für die persönliche Heiligung, sondern auch als Vollendung des ihm spezifisch zukommenden Opferaktes, und somit zur Stärkung der im Weihecharakter grundgelegten Berufung in all ihren Aspekten. Dem entspricht die vom Zweiten Vatikanum bezeugte inhaltliche Erklärung des (dort so nicht genannten) ›fructus specialissimus‹ des Priesters, in der wiederum die Eigenart des Amtes als Dienst am Volk Gottes stark betont ist.<sup>135</sup> Die Kommunionpflicht bezieht sich aber nur auf den Priester, insofern er (kon)zelebriert, und muss unter beiden aktuell konsekrierten Gestalten erfüllt werden, was auf einen inneren Zusammenhang zwischen dem Konsekrations- und Opferakt und dem Kommunionempfang des Priesters hinweist. Wird den Konzelebranten die Kommunion gereicht, hat dies ohne die Worte »Der Leib Christi« bzw. »das Blut Christi« zu erfolgen und damit auch ohne das bestätigende »Amen« des kommunizierenden Priesters: Der Priester ›tritt‹ also nicht wie die Gläubigen zum Tisch des Herrn ›hinzu‹, sondern ist gewissermaßen ›eins‹ mit ihm. Der Priester ist durch seinen Opferakt so innig mit dem eucharistischen Opfer verbunden, dass sein Opferakt erst mit der Priesterkommunion abgeschlossen ist: Es ist daher angemessen, dass der Priester erst selbst durch seine Kommunion ganz in die Opfer- und Auferstehungswirklichkeit Christi hineingenommen

<sup>132</sup> Vgl. ebd., 72f.; 99.

<sup>133</sup> Darin liegt der von Rahner vermisste »Beweis« für die zu seiner Sicht »gegenteilige Auffassung«, die in der Tat »den Unterschied zwischen Laien (Priester als Laie) und Priester in der Dimension des kulturellen Zeichens und der Vollmacht zu dessen gültiger Setzung in die Dimension der existentiellen Anteilnahme an dem Bezeichneten« (ebd., 99) überträgt.

<sup>134</sup> Vgl. Zweites Vatikanum, PO 13; Direktorium (Anm. 54), 39; 49.

<sup>135</sup> Vgl. hierzu folgende Aussagen: »Die Dienstleistung der Priester, die mit der Botschaft des Evangeliums ihren Anfang nimmt, schöpft ihre ganze Kraft und ihre sittliche Vollkommenheit aus dem Opfer Christi« (PO 2); »Während sich so die Priester dem Handeln des Hohenpriesters Christus anschließen, bringen sie sich täglich Gott ganz dar, und, indem sie mit dem Leib Christi genährt werden, bekommen sie in ihrem Herzen Anteil an der Liebe dessen, der sich seinen Gläubigen zur Speise gibt« (PO 13); »Die Hirtenliebe erwächst am stärksten aus dem eucharistischen Opfer, das daher die Mitte und Wurzel des ganzen priesterlichen Lebens bildet, so dass der Priester sich bemühen muss, all das in sein Herz aufzunehmen, was auf dem Opferaltar geschieht« (PO 14).

wird, bevor er die ›Opferfrucht‹ anderen mitteilt: Er soll nicht etwas mitteilen, was er zuvor nicht selbst empfangen hat.<sup>136</sup>

### *Schluss: Der weihepriesterliche Opferakt in nachkonziliarer theologischer Liturgik*

Obwohl der weihepriesterliche Opferakt selbst bereits in manchen Koordinaten neuerer Theologie erklärt wurde, bedarf er noch der Eingliederung in das Gesamt einer nachvatikanischen liturgischen Theologie. Als Zentralbegriffe nachkonziliarer Liturgik können gelten: (1) anamnetisches Gedenken durch Zeichenhaftigkeit der Riten und (2) die Betonung der ekklesialen Gemeinschaft, die bräutlich Christus als dem virtuell gegenwärtigen und handelnden Hauptliturgen gegenübersteht.<sup>137</sup> Deshalb wird die Repräsentation des Kreuzesopfers weniger als transitiv-bevollmächtigtes priesterliches Wirken, sondern intransitiv aufgefasst. In diesen Grundkoordinaten wird das Priestertum fassbar in einer doppelten Repräsentation: Bei der Christusrepräsentation durch den Priester wird das Handeln nur oder fast ausschließlich Christus zugewiesen, so dass die Aufgabe des Priesters nur im Sinne einer unabdingbaren Vermittlungsinstanz für die Anteilnahme an den von Gott gewirkten Kultmysterien aufgefasst wird.<sup>138</sup> Der weihepriesterliche Opferakt als transitives Tun des Priesters kann daher hier nicht eingeordnet werden. Doch auch die Dimension des geistlichen Selbstopfers der Kirche bietet hierfür keinen Raum, da es immer schon in der Kraft des Opfers des Hauptes geschieht und mit diesem in eins zusammenfließt.<sup>139</sup> Der Priester als Repräsentant der sich selbst opfernden Kirche ist gewissermaßen nur ›primus inter pares‹, nicht aber Oblator kraft seiner Weihevollmacht.

Doch der umfassende anamnetische Horizont der Gegenwart und des Handelns Christi als des Hauptsubjekts der Liturgie ist so groß, dass menschliche Akte, inso-

<sup>136</sup> Vgl. zu alledem die Instruktion *Redemptionis sacramentum* (Anm. 2), 97f: »Sooft der Priester die heilige Messe zelebriert, muss er am Altar zu dem vom Messbuch festgesetzten Zeitpunkt kommunizieren, die Konzelebranten aber, bevor sie zur Kommunionausteilung gehen. Niemals darf der zelebrierende oder konzelebrierende Priester bis zum Ende der Kommunion des Volkes warten, bevor er selbst kommuniziert. – Die Kommunion der konzelebrierenden Priester hat gemäß den in den liturgischen Büchern vorgeschriebenen Normen zu erfolgen, wobei immer Hostien zu verwenden sind, die in derselben Messe konsekriert wurden, und alle Konzelebranten die Kommunion stets unter beiden Gestalten empfangen müssen. Wenn ein Priester oder ein Diakon den Konzelebranten die heilige Hostie oder den Kelch reicht, ist darauf zu achten, dass er nichts sagt, also nicht die Worte ausspricht ›Der Leib Christi‹ oder ›Das Blut Christi‹.«

<sup>137</sup> Darin bestätigt sich das Wort des Tridentinums »Denn die Opfergabe ist ein und dieselbe; derselbe, der sich selbst damals am Kreuze opferte, opfert jetzt durch den Dienst der Priester; allein die Weise des Opfers ist verschieden« (DH 1743) – ein Wort, welches von Casel als Beweis gegen die Existenz des weihepriesterlichen Opferaktes bemüht wurde und ihm zur Bekräftigung der Mysteriengegenwart diente.

<sup>138</sup> Vgl. Eisenbach (Anm. 4), 413: »Die liturgische Repräsentation Jesu Christi durch den Priester [muss] intransitiv verstanden werden [...] Jesus Christus bedient sich des ihm zu diesem Zweck verähnlichten Priesters, um sich selbst als Handelnden in Erscheinung zu bringen. Um seine Gegenwart geht es, nicht um den Priester, der sie darstellt, so unentbehrlich diese Funktion ist.«

<sup>139</sup> Vgl. ebd., 426.

fern sie von Christus eingesetzt sind, darin einen Platz, eine Würde und auch eine Heilsbedeutung haben müssen. Die transitiv-bevollmächtigte realsymbolische Vergegenwärtigung des Opfers Christi, in der der Priester seine liturgische Identität findet, muss als wichtiges Teilmoment eingefügt werden in die umfassende intransitive anamnetisch-versinnbildlichende und gesamtöklesiale Vergegenwärtigung des Mysteriums der Erlösung. Dieses Teilmoment ist nicht nur eine instrumentelle »conditio sine qua non«, sondern ihm kommt eine eigene Würde zu, die ein Licht auf das gesamte Liturgieverständnis wirft: Es sichert nämlich der Liturgie die Reinheit ihrer *latreutischen Theozentrik* und bewahrt darin die größte Würde des Menschen, nämlich selbst Gott ein echtes Opfer darbringen zu können.<sup>140</sup>

Die neuere Theologie betont dagegen eine *soterische Theozentrik*, die im Primat des Handelns Gottes am Menschen und damit des Soterischen vor dem Kultischen liegt, sodass der Mensch vor allem als Adressat des Heilstuns Gottes und erst kraft dessen als Anbeter Gottes betrachtet wird. Das Kultisch-Latreutische ist hier also sekundär, Frucht des Soterischen. Die soterische Theozentrik hat vor der latreutischen Theozentrik einen in der Sache begründeten Vorrang (in dem Sinne, dass jeder Akt der Anbetung ein Geschenk der Gnade Gottes ist). Um aber einen billigen Rangvergleich zwischen beiden Theozentriken zu vermeiden, müssen sie in ihrer jeweiligen Eigenart und gegenseitigen Ergänzung gewürdigt werden.

Dazu ist zu beachten, dass jegliche realsymbolische Repräsentation immer mit einem Zuwachs an Konkretisierung und Applizierung verbunden ist, wie schon an dem inkarnierten Logos als dem Realsymbol des Vaters deutlich wird. Und wegen dieser größeren »Konkretheit« des Realsymbols gegenüber dem Symbolisierten kann das universale Heilsmysterium Gottes nicht einfach mit seiner realsymbolischen Applizierung gleichgesetzt werden: Dadurch würde verdunkelt, dass es bei der Messe nicht um das Heilsmysterium an sich, sondern um dessen konkrete Applizierung in einem raumzeitlichen Punkt geht, und dass auf Ebene dieser Applizierung – nicht auf der Ebene des Heilsmysteriums! – das sichtbare Tun der Kirche (und darin das des Priesters) theologisch zum Zuge kommt. Wird dies in der theologischen Liturgik vernachlässigt, gewinnt die soterische Theozentrik eine solche Dominanz, dass eine Wesensdimension des Messopfers kaum noch wahrgenommen werden kann, nämlich die bevollmächtigte Darbringung des Christus passus durch den Priester, dem sich die Gemeinschaft der übrigen Gläubigen geistlich anschließt.

Der soterischen Theozentrik gebührt zweifellos der Primat für den Heilzusammenhang als ganzen, der latreutischen Theozentrik aber der Primat im Bereich der einzelnen gefeierten Liturgie. Weil jedoch die einzelne liturgische Feier realsymbolischer Ausdruck der Heilsökonomie ist, beeinträchtigt die Existenz des weihepriesterlichen Opferaktes die Wahrheit von Christus als dem Haupthandelnden nicht, sondern bezeugt gerade die Größe des Wirkens Gottes – genauso wie die menschliche

<sup>140</sup> Vgl. Ps 106,47 (= 1 Chr 16,35): »Wir wollen deinen heiligen Namen preisen, *uns rühmen, weil wir dich loben dürfen.*«

Freiheit nicht in Konkurrenz zur göttlichen Allmacht steht, sondern deren Größe offenbart und darin auch eine eigene Heilsbedeutung hat. Anton Ziegenaus bringt dies auf folgende treffende, von Irenäus v. Lyon beeinflusste Formel:<sup>141</sup>

»Die Kirche, die mit Christus als sein Leib den ›Ganzchristus‹ (Augustin) bildet, wird von Christus in sein Opfer miteinbezogen, aber doch so, dass ihre Teilnahme, zu der sie von Christus freigesetzt wird, der Personalität der Gläubigen entspricht. Sie können sich aufgrund der Gnade Christi in echt menschlicher und personaler Weise in seine Bewegung zum Vater hineinbegeben.«

<sup>141</sup> Ziegenaus (Anm. 24), 323; vgl. Irenäus v. Lyon, Adv. haer. IV, 18; Ziegenaus, ebd., 310.