

Die *participatio plena et actuosa* im Lichte der *sacra potestas*

Klärungsversuche zur Sinnerhellung christlicher Liturgie

Von Johannes Nebel FSO (Bregenz)

Zusammenfassung

Die Abhandlung hat zum Ziel, zwei unverzichtbare Begriffe der Theologie der Liturgie fruchtbar miteinander zu konfrontieren: *Sacra potestas* ist zentral für die traditionelle Auffassung der Liturgie; *participatio* ist zentral für die liturgische Erneuerung des 20. Jahrhunderts. Dabei zeigt sich, dass der Begriff *participatio*, genau analysiert, gerade in seiner Unterscheidung von der Liturgie als *actio sacra praecellenter* (SC 10) sinnvoll ist und deshalb auf *sacra potestas* der amtlichen Diener verweist. Dies wird aus der Logik des Begriffs *participatio*, aus der Heilsgeschichte und aus dem Prinzip der *analogia entis* aufgezeigt. – Umgekehrt wird die bleibende Bedeutung bevollmächtigter liturgischer Diener (der Kleriker) auch im Blick auf den Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils herausgestellt. – In einem dritten Schritt der Überlegungen zeigt sich aber, dass auch der Gesamtheit aller Gläubigen in einem grundlegenden Sinne *sacra potestas* zukommen muss und dass gerade daran das Verhältnis der Liturgie zur Welt verankert ist. Das Weltverhältnis der Liturgie aber lässt die Frage nach der Kultkraft wichtig werden, was dazu veranlasst, die *sacra potestas* der Kleriker und das Wesen des bevollmächtigten liturgischen Aktes theologisch darzustellen. Dies Letztere hat aber sein entscheidendes Fundament im liturgischen Gedächtnis (Anamnese), womit das konkrete liturgische Wort theologische Bedeutung erhält. – Das Wort erscheint somit als Angelpunkt liturgischer Kultkraft. Auch der Struktur des *Ordo*, in den die Kleriker eingegliedert sind, kommt selbst ein worthafter Charakter zu. Für die Kultkraft wird daher bedeutsam, wie ausdrücklich die Struktur des *Ordo* die *sacra potestas* nachzeichnet. – All dies wird fruchtbar gemacht, um den Begriff *participatio* differenziert zu klären: Dabei zeigt sich, dass, wie den Gläubigen eine grundlegende *potestas* zukommt, so auch im Gegenzug den Klerikern die *participatio* zukommen muss, sogar an ihren eigenen liturgischen Vollzügen. – Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind jedoch Tendenzen erkennbar, *participatio* und *actio* zu der neuen Synthese der *celebratio* begrifflich zu fusionieren. Dies weist darauf hin, dass beide Ausgangsbegriffe nicht mehr in Komplementarität zueinander, sondern unausgesprochen in Konkurrenz zueinander aufgefasst werden. In der neuen Synthese verlieren sie ihre bisherige Tragweite, mit Folgen für das Konzept des hierarchischen *Ordo* und für das Verhältnis zwischen Liturgie und Welt.

Es gibt wohl keinen Begriff, welcher im Anliegen der Liturgiereform des 20. Jahrhunderts so dominant war wie jener der *participatio plena et actuosa* der Gläubigen. Als Papst Pius X. davon erstmals in seinem *Motu proprio Tra le sollecitudini* sprach, galt dies dem Rahmen der Kirchenmusik. Danach aber hat sich die Idee einer vollen und tätigen Teilnahme aller Anwesenden ausgeweitet auf ihren Bezug zur gesamten Liturgie.

1. Participatio als Hinweis auf Differenz

1.1. Die innere Logik des Begriffs

Was dabei allerdings oft vernachlässigt wird, ist die innere begriffliche Logik, die dem Ausdruck *participatio* unaufgebar eigen ist. Diese ist allein schon am liturgischen Gebrauch des Wortes ablesbar, der an dieser Stelle (unter Einschluss des Adjektivs *particeps*) freilich nicht erschöpfend untersucht werden kann. Es genügt, auf ein Gebet des *Ordo Missae* – sowohl des überlieferten wie des neuen – hinzuweisen, und zwar zur Mischung des Wassers in den Wein bei den Riten der Opferung (bzw. Gabenbereitung): *da nobis ... eius divinitatis esse* (Novus Ordo Missae: *eius divinitatis efficiamur*) *consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps*. Es wird darum gebetet, dass wir der Gottheit dessen teilhaftig (*consortes*) werden, der sich gewürdigt hat, unserer Menschennatur teilhaftig (*particeps*) zu werden. Der Aussagesinn dieser Formulierung ergibt sich daraus, dass die Adjektive *consors* und *particeps* Synonyme sind: Die Rede ist von jenem *admirabile commercium* zwischen Gottheit und Menschheit, das oft in der patristischen Literatur und darüber hinaus ausgedrückt wurde.

Von diesem *commercium* (»Tausch«) empfängt der Ausdruck *particeps* überhaupt seinen Sinn: nämlich an einer Wirklichkeit teilzunehmen, die von der eigenen Wirklichkeit verschieden ist. Anders ausgedrückt: von *participatio* zu sprechen, ist erst dann logisch sinnvoll, wenn es sich auf etwas bezieht, das zu dem Eigenen desjenigen, der partizipiert, in Differenz steht. Denn an dem, was jemandem ohnehin zueigen ist, braucht man nicht mehr zu partizipieren. Auch für die *participatio plena et actiosa* an der Liturgie gilt, dass das Partizipierte, also das Zueigen-Gemachte (= die Liturgie) unterscheidbar bleiben muss von dem was den Partizipierenden (= den Gläubigen) von vorneherein zueigen ist. Sonst kann man von *participatio* nicht mehr sprechen.

Auch zwei Varianten aus dem säkularen Bereich können dies veranschaulichen: Bei der »Teilnahme« an einem Fußballspiel sind die »Teilnehmenden«, also die Zuschauer, von den Fußballspielern zu unterscheiden. Die Trennung ist hier noch radikaler als in der Liturgie, wie wir im Folgenden sehen werden. – Anders bei jemandem, der an einer Firma »teilhat«: Er ist durch die »Teilhabe« Miteigentümer der Firma. Aber auch hier bleibt eine Differenz, solange die betreffende Person nicht alleiniger Eigentümer ist.

1.2. Der Blick in die Heilsgeschichte

Von der logischen Begriffsanalyse führt uns der Blick in die Heilsgeschichte einen Schritt weiter. Das Anliegen, die Liturgie theologisch stärker in den Zusammenhang der Heilsgeschichte zu stellen, hatte vor allem Odo Casel eingebracht.¹ Im Blick auf den Begriff *participatio* fällt dabei etwas auf: Niemals tritt Gott in ein direktes Verhältnis zur Allgemeinheit des Geschaffenen, sondern immer bedient er sich eines be-

¹ Dies hat zusammenfassend in neuerer Zeit gewürdigt z.B. H. Hoping, *Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform*, in: J.-H. Tück (Hrsg.), *Erinnerungen an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i.Br. 2012, 143–164.

sonders Erwählten, der die Allgemeinheit repräsentiert und zwischen Gott und dem Allgemeinen der Schöpfung vermittelt. Es ist wichtig, dies kurz an zentralen Begebenheiten der Heilsgeschichte aufzuweisen.

- Der Mensch repräsentiert vor Gott die Allgemeinheit der Schöpfung und zugleich – als Gottes Ebenbild – Gott in der Schöpfung.² Die ganze Schöpfung partizipiert an der Stellung des Menschen.
- Nicht die Allgemeinheit aller Menschen wurde kollektiv zum Glauben berufen, sondern Abraham wurde erwählt, Vater aller Glaubenden zu werden.³ Alle Glaubenden partizipieren an der Berufung Abrahams.
- Gott offenbarte das Gesetz nicht allen Israeliten zugleich, sondern ließ dazu Mose in seine besondere Nähe treten. Die Israeliten partizipieren an dem, was Mose ihnen vermittelte. Ähnliches beobachtet man in der ganzen weiteren Geschichte der Richter, Könige und Propheten des Alten Bundes.
- Nie ist die Allgemeinheit der Israeliten direkt mit der Opferdarbringung beschäftigt. Für den Kultdienst des Alten Bundes bedurfte es eines eigenen Priestertums. Die übrigen Israeliten partizipieren daran.
- All diese Erwählungen nahm Jesus Christus in seiner Person auf. Über ihn offenbart der Vater: »Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe« (Mt 2,17; Mt 17,5; 2 Petr 1,17). Jesus ist der Erwählte aller Erwählten. »Als mit Gott geeinter Mensch war er in einzigartiger Weise Repräsentant Gottes vor den Menschen, aber zugleich auch in durchgreifender Weise Stellvertreter der Menschheit vor dem Vater.«⁴
- Was Jesus der Menschheit gebracht hat, ist »Gnade und Wahrheit« (Joh 1,17). Aber die Menschen, »die ihn aufnahmen« (Joh 1,12), heißen nicht einfach nur »Gotteskinder« oder »Erlöste«, sondern »Christen« (Apg 11,26; Gal 3,16.26–29): Damit wird nochmals anerkannt, dass wir als Erlöste nur partizipieren an der Erwählung des Einen, Jesu Christi nämlich. Für die gesamte Zeit der Kirche gibt es also keine direkte Relation der Allgemeinheit der Gotteskinder zu Gott ohne die Betonung der Partizipation an Christus. An dem, was Christus eigen ist, können die Menschen durch die Gnade partizipieren.
- Dieses Verhältnis zwischen Christus und den Christen bildet sich in der sakramentalen Struktur der Kirche sichtbar ab im Verhältnis der geweihten Amtsträger zu den übrigen Gläubigen. »In den Amtsträgern sollte sein [Christi] priesterliches Mittlertum zu Häupten der Menschheit auch sichtbar und leibhaftig dargestellt werden bis zum Ende der Zeiten.«⁵ Der priesterliche Dienst an den Gläubigen bewirkt also, »dass Christus im weitergehenden Heilsgeschehen das autoritative

² Vgl. L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik Bd. 3), Aachen 1997, 268; 271ff.; Ders., »Stellvertretung« und *Sendung des Priesters*, in: Ders., *Glaube als Lebensinspiration* (Gesammelte Schriften zur Theologie Bd. 2), Einsiedeln 1980, 413–425, hier 415; vgl. auch ebd., 416–418, eine weitere Ausgestaltung dieser heilsgeschichtlichen Perspektive.

³ Vgl. Gal 3,6–18; auch Scheffczyk, »Stellvertretung« (wie Anm. 2), 416.

⁴ Scheffczyk, »Stellvertretung« (wie Anm. 2), 417f.

⁵ Scheffczyk, *Das allgemeine und besondere Priestertum*, in: *Klerusblatt* 50 (1970/20), 331–334, hier 333.

Gegenüber des heilsempfangenden Menschen bleibt und dieser nicht seiner Subjektivität ausgeliefert ist.«⁶

Damit sind wir wieder beim liturgischen Geschehen angekommen: Die Liturgie ist Abglanz der göttlichen Heilsökonomie immer auch insofern, als die Allgemeinheit des Kreatürlichen stets nur über die Instanz eines besonders Erwählten mit Gott in Beziehung tritt.

1.3. Die *analogia entis* als letzte Begründung

Wir müssen nun grundlegender fragen, warum dies so ist. Wenn wir eben vom göttlichen Heilswerk sprachen und die Liturgie in diesem Zusammenhang steht, stellt sich die Frage nach dem Wirken und Wirken können. Dazu zunächst einmal eine grundsätzliche Erwägung: Jedes Wirken, an dem mehrere beteiligt sind, ist überhaupt nur möglich, wenn zwischen den Beteiligten grundlegende Ähnlichkeit besteht. Sollen also Gott und Kreatur miteinander wirken, muss von der Ähnlichkeit zwischen Gott und Kreatur ausgegangen werden.

Dabei ist aber das in die Lehrverkündigung der Kirche aufgenommene Prinzip der *analogia entis* zu beachten, das besagt: »Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.«⁷ Somit überwiegt im Verhältnis zwischen Gott und Kreatur allgemein immer die Unähnlichkeit.

Deshalb kann Gott niemals mit dem Allgemeinen seiner Schöpfung direkt und unterschiedslos zusammengehen: Dann würde nämlich das Gesetz der *analogia entis* ins Gegenteil verkehrt, indem die Ähnlichkeit zwischen Gott und Schöpfung größer als die Unähnlichkeit veranschlagt würde. So wäre Gott nicht mehr Gott, sondern würde letztlich zu einem Teil der Schöpfung: Gott würde dann an der Schöpfung partizipieren; er würde profaniert.

Wegen der Unmöglichkeit dieser Umkehrung muss immer zwischen Schöpfung und Gott die Vermittlung einer besonders erwählten und abgesonderten Instanz treten: Nur dann bleibt die Eigenständigkeit Gottes gegenüber der Schöpfung und gleichzeitig die Möglichkeit eines Zusammenwirkens der Schöpfung mit Gott gewahrt. Nur dann kann die Schöpfung an Gottes Leben partizipieren; nur dann gibt die unantastbare Heiligkeit Gottes das alleinige Maß der Beziehung zur Schöpfung an.

⁶ Scheffczyk, *Die sakramentale Grundidee des Priestertums*, in: *Unio Apostolica* 30 (1989), 2–13, hier 11. Außerdem werden in der Feier der verschiedenen Sakramente geschöpfliche und leibliche Dinge in das Gegenüber von Gott und Mensch einbezogen; somit wird dieses Gegenüber umso mehr »konkret, geschichtlich greifbar dargestellt und repräsentiert« (Scheffczyk, *Das allgemeine und besondere Priestertum* [wie Anm. 5], 333). – Ähnlich auch J. Ratzinger: »Die paulinischen Briefe ... zeigen uns den Apostel als Träger einer von Christus kommenden Autorität im Gegenüber zur Gemeinde. In diesem Gegenüberstehen des Apostels setzt sich das Gegenüber Christi zur Welt und zur Kirche fort – jene dialogische Struktur, die zum Wesen von Offenbarung gehört. ... Wo dieses Gegenüber als Ausdruck der Exteriorität der Gnade verschwindet, ist die Wesensstruktur des Christentums zerstört« (*Vom Wesen des Priestertums*, in: Ders., *Künder des Wortes und Diener eurer Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes* [Gesammelte Schriften Bd. 12], Freiburg i.Br. 2010, 33–50, hier 42f.).

⁷ DH 806; lat.: »quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda«.

2. Die Träger der liturgischen Handlung

Wenn wir das Bisherige zusammenfassen, können wir erkennen, wie der Begriff der *participatio* in dreifacher Hinsicht eine Differenz fordert zwischen denjenigen, die partizipieren, und dem, woran sie partizipieren: (1) logisch, (2) gemäß der geofenbarten Heilsökonomie, (3) von dem Prinzip der *analogia entis* her. Darin besteht auch zutiefst das Wesen der Liturgie: Sie ist das, was von der Allgemeinheit der Gläubigen unterschiedlich ist, damit die Gläubigen daran *plene et actuose* partizipieren.

Vorweg sei bemerkt, dass es für die *participatio* eine grundlegende gnadenhafte Dimension gibt im dem Sinne, dass alle an einer Liturgie Teilnehmenden und Beteiligten dabei Empfänger von Gnade sein sollen. So gefasst, ist *participatio* identisch mit Gnadenempfang. Diese gnadentheologische Dimension betrifft aber nicht das Anliegen, aus dem die *participatio plena et actuosa* für die Liturgie betont wird. In diesem Anliegen steht vielmehr die Liturgie als Geschehen im Vordergrund: Dem gelten die folgenden Überlegungen.

2.1. Theologische Erwägungen

Die Sakramentalität der christlichen Liturgie besteht gerade darin, dass das Unsichtbare unzertrennlich eins ist mit dem Sichtbaren, indem es durch das Sichtbare ontologisch repräsentiert wird.⁸ Dies entspricht überhaupt dem sakramentalen Wesen der Kirche, wie es gerade von *Lumen Gentium* stark betont wurde.⁹ Daher dürfen wir bei der Liturgie nicht nur an Christus als ihren Träger denken, sondern müssen immer jene miteinbeziehen, die Christus sichtbar repräsentieren. Weil zwischen der *participatio* und dem, woran partizipiert wird, eine Differenz besteht, kann diese Repräsen-

⁸ Dies hat Odo Casel nicht genug berücksichtigt: So wegweisend seine Einordnung der Liturgie in das göttliche Heilsmysterium war, so irreleitend war es, auf welche Weise er der Liturgie formell einen Mysteriencharakter zuschrieb. Genau auf diese Differenzierung zwischen inhaltlicher und formeller Orientierung am Mysterium in Casels Theologie weist H. Hopping hin: »Wenn Casel vom christlichen ›Kult- und Opfermysterium‹ spricht, geschieht dies (was nicht selten übersehen wird) in formaler und nicht in inhaltlicher Analogie zu den antiken Kultmysterien« (*Die Mysterientheologie* [wie Anm 1], 147). Casel sah in dem sichtbaren liturgischen Geschehen nur einen »Schleier«, »hinter dem« sich unsichtbar die »eigentliche« Liturgie – Liturgie als theologisches Mysterium, als Kultmysterium – vollziehe. Casel schrieb z.B.: »Deshalb tritt auch im christlichen Kult, wenn man ihn etwa mit jüdischem oder heidnischem Kult vergleicht, das äußere Handeln im engeren Sinne zurück zugunsten des geistigen Handelns durch den ›Logos‹.« Daher »entspricht ... der rituellen Handlung eine innersakramentale göttliche oder gottmenschliche Handlung« (*Die Messopferlehre der Tradition*, in: *Theologie und Glaube* 23 [1931], 351–367, hier 362). Die rituelle Handlung »ist nicht in diesem Sinne sakramental, sondern übernatürlich« (ebd., weiter oben). Auch Hopping (a.a.O., 147) stellt fest: »Eine angemessene begriffliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Paschamysterium und dem liturgischen Geschehen ist Casel nicht gelungen.« Ein unsichtbares Kultmysterium, wie Casel es mit sehr großer Wirkungsgeschichte behauptet hat, gibt es nicht. Es gibt keine Spaltung in eine nur vorbereitende sichtbare Kulthandlung einerseits und eine eigentliche unsichtbare Kulthandlung andererseits (vgl. dazu G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953; J. Nebel, *Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: St. Heid [Hrsg.], *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Berlin 2014, 53–90). Das Konzil von Trient lehrt, dass das Messopfer ein »visibile ... sacrificium«, ein »sichtbares Opfer« (22. Sitzung, Messopferdekret, Kap 1 [DH 1740]) und ebenso ein »verum et proprium sacrificium«, ein »wahres und eigentliches Opfer« (22. Sitzung, Canon 1 über das Messopfer [DH 1751]) ist.

⁹ Vgl. LG 8.

tation nicht unterschiedslos von der ganzen liturgischen Versammlung wahrgenommen werden. Innerhalb des liturgischen Geschehens muss es solche geben, die als einzelne Subjekte gegenüber der Allgemeinheit der Anwesenden in der Christusrepräsentation stehen: Dies sind jene liturgischen Diener, die in den von Christus der Kirche eingestifteten sakramentalen *Ordo* eingegliedert sind.

Unabhängig davon, ob wir von der »ordentlichen« oder »außerordentlichen« Form der römischen Liturgie sprechen, ist sinnvoll, hierfür das Wort »Kleriker« zu gebrauchen: Denn so wird der Blick nicht auf den Priester eingeengt, sondern auf jeweils alle hierarchischen Dienstämter ausgeweitet. Wir dürfen das Wort »Kleriker« nicht vorschnell mit falschen charakterlichen Haltungen – bekannt unter dem Wort »Klerikalismus« – identifizieren. Wenn Papst Franziskus den »Klerikalismus« in der Kirche bekämpft, kann er nicht den »Kleriker« als solchen meinen: Die Kleriker haben eine spezifische Vollmacht dazu, dass die eigentliche liturgische Handlung – das Handeln Christi selbst – ihrem eigenen sichtbaren Handeln (und damit ihnen selbst!) *innerlich* wird.¹⁰

Woran also partizipieren die Gläubigen *plene et actuose*? An einem von Klerikern vollzogenen liturgischen Geschehen! Eine andere Möglichkeit, den Begriff der liturgischen *participatio* sinnvoll zu verwenden, gibt es nicht. Wenn wir den Begriff »Kleriker« im authentischen sakramentalen Sinne verstehen, hat christliche Liturgie – um der *plena participatio* der Gläubigen willen – von ihrem innersten theologischen Wesen her immer auch einen klerikalen Charakter. Diese Beobachtung wird im weiteren Verlauf der Darlegung durch andere Erwägungen in das rechte Licht gerückt.

2.2. Die Lehre des Zweiten Vatikanums

Das eben angesprochene Prinzip bleibt auch in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils anerkannt. Aber es war kein Anliegen des Konzils, dies besonders zu betonen. Doch auch was zur Zeit des Konzils selbstverständlich war, muss als Wille der Konzilsväter anerkannt bleiben.¹¹ Der Gegenstand der *participatio*, die Liturgie, wird von der Liturgiekonstitution in Kontinuität zur Enzyklika *Mediator Dei* als *cultus publicus* Christi, des Hauptes, zusammen mit seiner Braut, der Kirche, bezeichnet.¹² Das Konzil nennt die Liturgie in demselben Zusammenhang auch *actio sacra praecellentior* (»im vorzüglichen Sinn heilige Handlung«),¹³ und zwar ohne Distanzierung von der Quelle dieser Formulierung, einem Lehrschreiben von Papst

¹⁰ Vgl. dazu J. Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz (Eigenverlag) 2006.

¹¹ Dass der Konzilswille so zu verstehen ist, kann immerhin an einer Bemerkung über die Verrichtung des Stundengebetes erkannt werden, wo davon die Rede ist, dass es »die Priester und andere kraft kirchlicher Ordnung Beauftragte« (SC 84) beten. Deshalb setzt die Liturgiekonstitution wie selbstverständlich die bis dahin seit vielen Jahrhunderten üblichen Stufen des Klerikates gemäß »höheren« und »niederen« Weihen voraus (vgl. SC 17, 55, 76, 84, 95c, 96, 113). An einer Stelle der Liturgiekonstitution wird der Dienst der Leviten beim gesungenen Hochamt erwähnt (vgl. SC 113).

¹² SC 7.

¹³ Ebd.

Pius XI.¹⁴ Die Differenz der partizipierenden Gläubigen an der partizipierten sichtbaren liturgischen Handlung drückt das Konzil insofern aus, als die Gegenwart Christi »in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht«,¹⁵ an vorrangiger Stelle genannt wird: Sichtbares Subjekt der liturgischen Handlung ist somit vor allem der geweihte Amtsträger.

In der Liturgiekonstitution gibt es eine einzige Stelle, die den Eindruck erweckt, von einer Gemeinsamkeit aller vorrangig zur *participatio* auszugehen: Unter Nr. 48 heißt es, die Gläubigen sollen »Gott dank sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen«. Dieses »gemeinsam mit ihm«, das für die Gläubigen im Verhältnis zum Priester ausgesagt wird, muss aber in Kontinuität zur Enzyklika *Mediator Dei* verstanden werden: Auch Emil Joseph Lengeling, ein Liturgiker, der den nachkonziliaren Reformwillen nach Kräften gefördert hat, versteht diese Stelle ausdrücklich so.¹⁶ Die Enzyklika Pius' XII. unterschied für das Opfer der Messe nämlich zwischen der *immolatio*, womit das bevollmächtigte Opferhandeln des Priesters *in persona Christi* gemeint ist, und der darin einfließenden *oblatio*, nämlich den Gesinnungen des Lobes, der Bitte, der Sühne und des Dankes und den persönlichen Anliegen.¹⁷ Nur in dieser letztgenannten Dimension, die eine geistliche ist, spricht die Enzyklika

¹⁴ Vgl. Pius XI., Konstitution *Divini cultus*, in: Acta Apostolicae Sedis 21 (1929), 33–41, hier 33.

¹⁵ SC 7.

¹⁶ Diesen Hinweis verdanke ich P. lic.theol. Sven L. Conrad FSSP; vgl. *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie* (lat.-dt. Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling; Reihe Lebendiger Gottesdienst Heft 5/6), Münster 1964, 108f.: »Die Teilnahme am Opfer besteht darin, dass der Gläubige die unbefleckte Opfergabe nicht nur durch die Hände des Priesters darbringt, sondern auch gemeinsam mit ihm. An diesem wirklichen Mitopfern (im Sinne der *oblatio*, nicht natürlich der *consecratio* und *mystica immolatio*) hat das Konzil festgehalten.«

¹⁷ Vgl. Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei*, in: AAS 39 (1947), 521–600, hier 555: »Incruenta enim illa immolatio, qua consecrationis verbis prolatis Christus in statu victimae super altare praesens redditur, ab ipso solo sacerdote perficitur, prout Christi personam sustinet, non vero prout christifidelium personam gerit. (...) Hanc autem restricti nominis oblationem christifideles suo modo duplicique ratione participant: quia nempe non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso quodammodo Sacrificium offerunt: qua quidem participatione, populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum. Christifideles autem per sacerdotis manus Sacrificium offerre ex eo patet, quod altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit, membrorum omnium nomine offerentis; quo quidem fit, ut universa Ecclesia iure dicatur per Christum victimae oblationem deferre. Populum vero una cum ipso sacerdote offerre (...) statuitur (...) idcirco quod sua vota laudis, impetrationis, expiationis gratiarumque actionis una cum votis seu mentis intentione sacerdotis, Summi ipsius Sacerdotis, eo fine coniungit, ut eadem in ipsa victimae oblatione, externo quoque sacerdotis ritu, Deo Patri exhibeantur.« – »Die unblutige Hinopferung, wobei kraft der Wandlungsworte Christus im Zustand des Opferlammes auf dem Altare gegenwärtig wird, ist das Werk des Priesters allein, insofern er die Person Christi vertritt, nicht aber insofern er die Person der Gläubigen darstellt. (...) An dieser Opferdarbringung im strengen Sinne nehmen die Gläubigen auf ihre Art und in zweifacher Hinsicht teil: sie bringen nämlich das Opfer dar, nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern gewissermaßen zusammen mit ihm; durch diese Teilnahme wird auch die Darbringung des Volkes in den liturgischen Kult selbst einbezogen. Dass die Gläubigen das Opfer durch die Hände des Priesters darbringen, geht aus folgendem hervor: Der Diener des Altars vertritt die Person Christi als Haupt, das im Namen aller Glieder opfert; deshalb kann man auch mit Recht sagen, die gesamte Kirche vollziehe durch Christus die Darbringung der Opfergabe. Die Behauptung aber, das Volk bringe zugleich mit dem Priester das Opfer dar (...) bedeutet (...), dass das Volk seine Gesinnungen des Lobes, der Bitte, der Sühne und der Danksagung mit den Gesinnungen oder der inneren Meinung des Priesters, ja des Hohenpriesters selbst, zu dem Zwecke vereinigt, dass sie in der eigentlichen Opferdarbringung auch durch den äußeren Ritus des Priesters Gott dem Vater entboten werden« (zit. n. A. Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953, Nrr. 285f.).

von einer Gemeinsamkeit zwischen Priester und Gläubigen. Der Konzilswille steht ganz in dieser Kontinuität, auch wenn die begriffliche Unterscheidung der Enzyklika nicht mehr eigens wiederholt, sondern vorausgesetzt wird. Die geistliche *oblatio* aller kann daher nicht anders aufgefasst werden denn als eine Partizipation¹⁸ an der sakramentalen *immolatio*, die allein Sache des Priesters ist. Dem entspricht, dass der Konzilstext an derselben Stelle auch von einer *participatio* der Gläubigen an der *actio sacra* ausgeht (*sacram actionem conscie, pie et actuose participant*).

Wir können somit festhalten: Der liturgische Wille des Zweiten Vatikanischen Konzils übernimmt in fragloser Selbstverständlichkeit von der Tradition eine Bipolarität liturgischer Gestalt: Liturgie einerseits als eine vor allem von Klerikern vorgenommene *actio sacra praecellenter* und andererseits die *participatio plena et actuosa* aller Gläubigen an dieser *actio*.

3. Die Bedeutung der *sacra potestas*

Weil – und zugleich damit – beides nicht in eins fällt, ist das Klerikat als besonderer Träger der *actio* von Bedeutung. Damit wird der Begriff kultischer Vollmacht bedeutsam.

3.1. Die *potestas* aller Gläubigen

Für das Verständnis der Liturgie ist es aber wichtig, zunächst allen Gläubigen Vollmacht zuzuschreiben. Denn ausdrücklich hält der Johannesprolog fest: »Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden« (Joh 1,12). Für »Macht« steht in der Vulgata *potestas* und im griechischen Text *exousía*. Interessant ist freilich, dass diese *potestas* nicht dem Kind-Gottes-Sein, sondern dem Kind-Gottes-Werden (lateinisch *feri*, griechisch *génésthai*) zugeschrieben wird. Wenn aber bereits das Werden eine von Gott verliehene *potestas* benötigt, dann kommt dem Kind-Gottes-Sein *a fortiori* ebenfalls *potestas* zu, in Worten Christi: »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt« (Joh 17,18). Somit muss den Gotteskindern Vollmacht im Blick auf die Welt zukommen.

Folgerichtig erkennt das Neue Testament in den Christen jene, die von Gott erwählt sind.¹⁹ Die Kirche wird im Hebräerbrief bezeichnet als »Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind« (Hebr 12,23). Dazu passt der Sache nach die Etymologie des griechischen Wortes für »Kirche«, *ekklesia*: Auch wenn diese Etymologie für die neutestamentlichen Autoren keine große Rolle spielt,²⁰ ist *ekklesia* »in der Tat die von Gott aus der Welt herausgerufene Menschenschar«.²¹ Dieses Er-

¹⁸ Vgl. dazu aus dem eben aus der Enzyklika Zitierten die Formulierung: »qua quidem participatione, populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum« – »durch diese Teilnahme wird auch die Darbringung des Volkes in den liturgischen Kult selbst einbezogen«.

¹⁹ »Wir wissen, von Gott geliebte Brüder, dass ihr erwählt seid« (1 Thess 1,4).

²⁰ Vgl. K. L. Schmidt, Art. »kaléō [u.a.]«, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (hrsg. v. G. Kittel), Bd. 3, Stuttgart 1938, 488–539, hier 533.

²¹ Ebd., 534.

wählt-Sein²² der Christen ist dogmatisch nicht lösbar von der *analogia entis*²³ und ebenso wenig davon, dass den Christen in ihrem Verhältnis zur Welt die Position der Stellvertretung vor Gott zukommt.²⁴ So erscheint die Welt als eine Allgemeinheit, die von den Christen kraft der besonderen Erwählung, die das Christ-Sein als solches ausmacht, vor Gott repräsentiert wird. Aus demselben Bewusstsein konnte der Diognetbrief formulieren: »Was im Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen.«²⁵

Das vorkonziliare Kirchenrecht verschaffte der liturgischen *potestas*, welche allen Gläubigen im Blick auf die Welt eigen ist, keinen Ausdruck. Vielmehr wurde zwischen *De ministro* und *De subiecto* unterschieden und für die Gläubigen lediglich eine *lex de audiendo Sacro* festgehalten.²⁶ Anders aber die überlieferte römische Liturgie selbst: In ihr wird – wenn auch quantitativ nicht sehr entfaltet – der Gesamtheit der Gläubigen eine akklamatorische Eigenmacht zuerkannt, welche der Priester sogar in einem Falle – nämlich nach der Akklamation der letzten Vater-unser-Bitte *Sed libera nos a malo* – mit einem stillen *Amen* zu bestätigen hat. Umgekehrt bestätigen die Gläubigen den Vollzug des *Canon* mit der Akklamation des *Amen*. Noch andere Akklamationen wären hier zu nennen. Erwähnt werden darf auch, dass die Gläubigen eingeladen werden, Gesten der Verneigung und der Kniebeugung des Priesters während der Rezitation der Lesungen mitzuvollziehen. Die Lesungen werden ja als Kultakt aufgefasst, der allen Lebenden und Verstorbenen zugute

²² Dies ist auch gnadentheologisch greifbar: »Die Heilige Schrift spricht zu wiederholten Malen vom göttlichen Schenken der Gnade, das allgemein und allen gilt wie auch alle betrifft, das aber auch in Form einer electio, einer Auswahl ergeht, die als Wahl offensichtlich nicht alle betrifft. Das erscheint zunächst als ein Widerspruch. Er liegt aber allenfalls in den Worten (>allgemein< – >auserwählend<), nicht aber in der Sache; denn die Entscheidung des freien Willens des Menschen bewirkt es, dass der universale Heilswille Gottes zu einem auserwählenden Willen wird. Die Scholastik hat mit Bezug auf den Willensakt Gottes die rein gedankliche Unterscheidung in >voluntas antecedens< (das ist der der Entscheidung des Menschen vorausgehende göttliche Wille) und in >voluntas consequens< (der der Entscheidung des Menschen folgende Wille) getroffen« (L. Scheffczyk, *Die Heilswirklichung in der Gnade. Gnadenteologie* [Katholische Dogmatik Bd. 6], Aachen 1998, 207).

²³ Denn Gnade ist grundlegend »ungeschaffen«: »Die Gnade ist das göttliche Leben oder die göttliche Liebe, insofern sie sich dem Geschöpf zuneigt und ihm Anteil gibt am göttlichen Sein« (L. Scheffczyk, *Die Heilswirklichung in der Gnade* [wie Anm. 22], 266). Die »realistische katholische Gnadenauffassung« (ebd., 270) fordert aber, dass die Gnade den Menschen innerlich so ergreift, dass der Mensch selbst übernatürliche Akte auf Gott hin setzen kann. Doch für diese Einwohnung Gottes und das Mitwirken mit ihr ist die Geschöpflichkeit des Menschen von sich aus nicht disponiert (vgl. ebd.): Hier zeigt sich das Prinzip der *analogia entis*. Deshalb bedarf es der »Setzung einer endlichen göttlichen Wirkung übernatürlichen Charakters« (ebd., 271), die dem Menschen angemessen ist: der sogenannten »geschaffenen« Gnade.

²⁴ »Nicht mehr Christus als einzelner [hat] die Stellvertretung zu leisten..., sondern ... er [vollzieht] sie als >Christus totus< (wie Augustinus sagt), als Ganzchristus in seinen Gliedern und mit ihnen zusammen zur Ausweitung der Erlösung« (L. Scheffczyk, »Stellvertretung« [wie Anm. 2], 420).

²⁵ *Diognetbrief*, Kap. 6,1 (Die Apostolischen Väter, hrsg. v. F. X. Funk, bearb. v. K. Bihlmeyer, Tübingen 1970, 144).

²⁶ Vgl. K. Mörsdorf, *Der Träger der eucharistischen Feier*, in: M. Schmaus (Hrsg.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 72–91, hier 73. Dies hat seine tiefste historische Ursache darin, dass sich die biblisch-altechristliche Vorstellung von einer Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche unter dem Einfluss des Aristotelismus löste. »Beide wurden stärker in ihrem Eigensein erkannt, ihre gegenseitigen Beziehungen wurden unter dem Aspekt von Ursache und Wirkung gesehen.« So überwog eine »ursächliche Betrachtung des Verhältnisses von Eucharistie und Kirche« (ebd., 74f.).

kommt,²⁷ und die anwesenden Gläubigen tragen diesen Kultakt sichtbar mit.²⁸ Berücksichtigt man dazu noch die ursprüngliche Bedeutung des Ostiarers, nämlich durch seine Gewalt über den Kirchenschlüssel die Gläubigen von den übrigen Menschen abzusondern, wird die Erwählung zum Kult (und somit wenigstens unausgesprochen die Stellvertretung für die Welt) mit ausgesagt.

Gerade also anhand der Vollmacht, die allen Gläubigen zukommt, kommt die Liturgie überhaupt in ihrem Weltverhältnis in den Blick – im Sinne der Stellvertretung für die Welt vor Gott. Ein Bezug von Liturgie und Welt wird neutestamentlich zumindest unübergebar eröffnet, wenn auch nicht näher expliziert: »Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt« (Joh 6,51). Die Präposition »für« – griechisch »hypér« – entspricht dem »hypér« der eucharistischen Opferausgabe in Mk 14,24 und Lk 22,19f.

Die »Welt« ist aber nicht nur äußerlich der profane Bereich außerhalb des Gotteshauses, sondern findet ihr »Territorium« – vom johanneischen Gegensatz zum »Licht« her aufgefasst – auch in jedem Menschenherzen, bis hin zu dem des »höchsten« Kultdieners, so lange Folgen der Erbsünde vorhanden sind. Ein »Seufzen und In-Geburtswehen-Liegen« (vgl. Röm 8,22) der Schöpfung gilt auch noch für die Seelen am Läuterungsort: Immer ist es »Welt«, die von Vollmacht vertreten werden muss: Diese Stellvertretung hat Einfluss auf die Welt, denn die Welt hat gemäß der Lehre Johannes Pauls II. die Fähigkeit, »die Heilskraft des Kreuzes anzunehmen«.²⁹

²⁷ Vgl. hierzu z.B. im überlieferten Usus der römischen Liturgie (gemäß seiner tridentinischen Gestalt) beim Ritus der Subdiakonenweihe die Übergabeformel des Lektionars. Der Bischof spricht: »Accipe librum Epistolarum, et habe potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Pa+tris, et Fi+lii, et Spiritus + Sancti. R: Amen.« (*Pontificale Romanum Summorum Pontificum iussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum*, Mechliniae, 1958, 78). Beim Ritus der Diakonenweihe heißt es an entsprechender Stelle (also zur Übergabe des Evangeliums) bereits im 12. Jahrhundert: »Accipe potestatem legendi evangelium in ecclesia Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine domini. Amen« (*Pontificale Romanum Saeculi XII*, IX, 149 [gemäß folgender Ausgabe: Andrieu, M., *Le Pontifical Romain au Moyen Âge*, Bd. 1: *Le Pontifical Romain du XIIe siècle*, Studi e Testi 86, Città del Vaticano 1938, 133]).

²⁸ All diese Zeichen der äußeren Teilnahme der Gläubigen an der liturgischen Handlung wurden zwar für lange Zeit nur von Klerikern ausgeführt, und das überlieferte *Missale Romanum* erwähnt die Gläubigen in seinen Rubriken nicht. Dennoch war es gemäß dem früheren Kirchenrecht für den Priester verboten, ohne wenigstens einen Ministranten zu zelebrieren, der ihm die Antworten gibt. Für den Fall, dass kein Ministrant da war, konnte dieser – damit nur ja keine Assistenz ausbleibt – sogar von einer Frau ersetzt werden (von den Kirchenbänken aus, nicht wie ein Ministrant innerhalb des Altarraums; vgl. can. 813/CIC 1917: »§1. Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat. – §2. Minister Missae inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat«). Grundsätzlich wurden Zeichen äußerer Beteiligung der Gläubigen niemals ausdrücklich und autoritativ ausgeschlossen: Auch schon vor Beginn der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts gab es Liturgiker, die aus ihrer bloßen Kenntnis der liturgischen Tradition ihren Wunsch einer Re-Integration der Gläubigen ausdrückten, und dies in einer Weise, die auch nicht ansatzhaft erkennen lässt, dass damit eine förmliche Änderung liturgischer Gestalt gegeben wäre; vgl. z.B. Fr. J. Battlogg, *Die liturgischen Gesangsgebete beim Hochamte*, Regensburg 1875, 27: »Von alters her wurde der Gruß des Priesters vom ganzen Volke beantwortet, und es wäre sehr zu wünschen, daß dieses heilige Gepflogenheit zum Nutzen der Priester und des Volkes wieder eingeführt würde«. Vgl. dazu auch G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl dem Großen*, Innsbruck 1930.

²⁹ Papst Johannes Paul II., *Ansprache über den Weltcharakter der Laien* (Generalaudienz am 3. 11. 1993), Nr. 3 (<http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-04/28-10/31193.html>).

Die Vollmacht, die dem Christ-Sein als solchen zukommt, dient der Erlösung der Welt.

So gewinnt die Frage nach der Kraft dieser Stellvertretung an Bedeutung. Die Kultkraft der Liturgie hängt mit der *potestas* zusammen. Kultkraft ist, so gesehen, Gnadenkraft zur Durchsetzung der Erlösung, nicht nur stellvertretend für Nichtchristen, sondern eben auch für die Gläubigen selbst: Auch was in ihnen »Welt« ist, wird zur Partizipation an der von Gott kommenden Vollmacht und damit zur Erlösung gerufen.

3.2. Die *potestas* der geweihten Amtsträger

Aber innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft bilden die Gläubigen, die nicht Kleriker sind, wiederum eine Allgemeinheit des Gottesvolkes, die an der Besonderheit klerikaler Kultvollzüge partizipiert. Deshalb muss (wegen der eingangs herausgearbeiteten Eigenart der *participatio*) Vollmacht im engeren Sinne von den Klerikern ausgesagt bleiben, denen sie nämlich auch als Einzelhandelnden zukommt, während die Vollmacht aller Gläubigen unspezifisch und auch stets kollektiv bleibt.³⁰ Dies führt zu drei Konsequenzen:

- Weil die spezifischen liturgischen Dienstämter mit spezifischen Einzelvollmachten verbunden sind, und weil sich die Ausübung dieser Einzelvollmachten in sichtbaren und textlich/rituell gebundenen Vollzügen verwirklicht, sind ihre Inhaber dementsprechend zu einer spezifischen amtlichen Observanz gerufen. Darin unterscheiden sich die Kleriker von den übrigen Gläubigen, dass zu der allgemeinen »Observanz« des Glaubens eine amtlich-hierarchische Observanz hinzutritt.
- Genau wegen dieser spezifischen Observanz ist der sakramentale *Ordo* aber zugleich eine Garantie für die Einheit liturgischen Handelns: in Gebeten, Riten, Inhalten. (Auch über die liturgiethologische Bedeutung des Lateins könnte man hier übrigens neu nachdenken.)
- In überhaupt jeder Dimension der Einheit der Christen liegt Herrlichkeit (vgl. Joh 17,22) – also auch in der hier angesprochenen liturgischen Dimension –, und Herrlichkeit ist zugleich Macht (vgl. Röm 6,3) – *potestas*.

Die spezifische liturgische Observanz des Klerus führt also zu einer spezifischen liturgisch-ekklesialen Einheit und somit auch zu einer spezifischen Ausformung der *potestas*.

3.3. Die theologische Natur des bevollmächtigten liturgischen Aktes

Weil wir gerade die Frage der Kultkraft berührt haben, müssen wir nun untersuchen, wie ein bevollmächtigter liturgischer Akt, theologisch gesehen, zustande kommt.³¹ Stellen wir dies in vier kleinen gedanklichen Schritten dar:

- Der Johannesprolog schreibt die Vollmacht der Gotteskinder jenen zu, »die ihn aufnahmen« (Joh 1,12). Damit ist zunächst einmal der Glaube als Quelle der *po-*

³⁰ Vgl. L. Scheffczyk, *Das Amt in der Kirche. Friedliche Erwägungen zu einem umstrittenen Thema* (Antwort des Glaubens 43), Freiburg 1986, 14: »Bezeichnenderweise nennt das Neue Testament nie einen einzelnen Gläubigen ›Priester‹, sondern bezeichnet alle zusammen als ›Priesterschaft‹. Das zeigt, dass das Allgemeine Priestertum kein hervorgehobenes Amt ist, sondern die gemeinsame Qualität des aus Taufe und Firmung hervorgegangenen Gnadenlebens des Christen.«

³¹ Vgl. dazu J. Nebel, *Opfer und Person* (wie Anm. 10), 71ff.

testas angesprochen. Der Glaube aber ist nie bloß subjektives Vertrauen (*fides qua*), sondern hat konkreten Inhalt (*fides quae*), den man auch als Gedächtnis des göttlichen Heilswerkes ansehen kann. Das Gedächtnis – etwa daran, dass Jesus von den Toten auferstanden ist, oder grundsätzlich an alles, was das *Credo* der Kirche beinhaltet – ist sozusagen »Kanal« zwischen dem göttlichen Heilswerk und der persönlichen *fides* des Glaubenden.

- Innerhalb der Liturgie aber, die von geweihten Amtsträgern geführt wird, vollzieht sich dieses Gedächtnis (griechisch *Anamnese*) in der Macht der Einheit der gesamten Kirche gemäß der eben herausgestellten spezifischen Observanz und spezifischen *potestas*.
- Diese Macht der Einheit, die göttlichen Ursprungs ist, »hebt« die ganze Kirche in ihrem liturgischen Tun hinein in die Macht dessen, dessen sie gedenkt. Deshalb kann die liturgische Handlung nie über das hinausgehen, was Christus im Abendmahlssaal und am Kreuz getan hat.³²
- In welcher Intensität aber die einzelnen Glieder der Kirche von dieser liturgischen Macht des Gedächtnisses ontologisch betroffen werden, ist verschieden, je nach der jeweils gegebenen Hinordnung zum Kult. Bei einfachen Gläubigen ist diese Ausrichtung auf den Kult nur Ausdruck ihrer fundamentalen *potestas* als Gotteskinder. Wer aber durch eine Weihe Glied des sakramentalen *Ordo* geworden ist, ist auf spezifische Weise auf den Kult hingebunden und wird dementsprechend von der Mächtigkeit des liturgischen Gedächtnisses spezifisch erfasst. Dies befähigt ihn zu entsprechend spezifischen bevollmächtigten Akten.

So gesehen ergibt sich also liturgische *potestas* aus dem Zusammenwirken des liturgischen Gedächtnisses mit der je spezifischen hierarchisch verliehenen Hinordnung zum Kult.

3.4. Die Verbindung zwischen Bezug zur Liturgie und Bezug zur Kirche

Die *potestas* der geweihten Amtsträger hat zwei Dimensionen: Einerseits bezieht sie sich auf die Kirche – das *Corpus Christi Mysticum* –, andererseits auf die Eucharistie – das *Corpus Christi Verum*. Allein die Tatsache dieser Verschränkung von Eucharistie und Kirche entspricht dem altchristlichen Kirchenbild – auch unabhängig davon, wie die Beiwörter »mysticum« und »verum« der Kirche bzw. der Eucharistie zugeordnet werden.³³ Zugleich wird die liturgische *potestas* in sich selbst von dieser

³² Deshalb kann das Konzil von Trient das sichtbare Messopfer als *sacramentum verum et proprium* (DH 1751) bezeichnen, ohne dass dies über seinen Charakter als *sacramentum relativum* (vgl. DH 1743: »una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa«) hinausgehen könnte.

³³ Hier hat es im Frühmittelalter eine Änderung gegeben; vgl. dazu K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, 138–141. Bedingt durch den Verlust des griechischen Urbild-Abbild-Denkens (vgl. ebd., 138), begegnet der »Tausch der Termini« (ebd., 140) erstmals bei Rhabanus Maurus, dann in den Sentenzen des Petrus Lombardus und auf diesem Wege auch bei Thomas von Aquin (vgl. ebd.; Thomas von Aquin, *Summa theologica* III, qu. 80, art. 4). Aber auch bei Thomas darf man die nun erkennbare Unterscheidung zwischen Eucharistie und Kirche »nicht überbewerten« (Menke, ebd.). Langfristig rückte freilich »die Wirkung des Sakramentes im einzelnen Empfänger« (ebd.) in den Vordergrund, doch es wurde »kaum noch« betont, »dass der Empfänger sichtbar machen soll, was er empfängt« (ebd., 140f.).

Zweidimensionalität strukturiert: Immer bezieht sie sich sowohl auf eine *res divina* als auch auf die Gläubigen. Grundlage ist aber jeweils das liturgische Gedächtnis.

Ein Beispiel: Wenn der Priester die Konsekrationsworte spricht, so ist er im engsten Sinne auf die Eucharistie bezogen: »*Hoc/Hic est enim...*«, und auf Gott Vater, an den er das Gebet des ganzen *Canon* richtet. Aber die Worte *pro vobis et pro multis* fügen den Bezug zu den Gläubigen ein. Und die gesamten Konsekrationsworte gehören in das Gedächtnis der Abendmahlshandlung Jesu hinein (*Qui pridie...*) und sind mit dem Gedächtnis von Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu engstens verbunden (*Unde et memores...*).³⁴

Wenn in den liturgischen Gebeten außerdem verschiedene Bitten ausgesprochen werden, so muss man diese immer in Verbindung sehen zu jener Ausrichtung der *potestas*, die auf die Heilungsvermittlung an die Gläubigen zielt. Weil aber die liturgische Ausübung der *potestas* als ganze am Gedächtnis hängt, hängen somit auch die in die *potestas* eingeschlossenen Bitten theologisch am Gedächtnis.

4. Sacra potestas und Kultkraft

4.1. Die Kultkraft im Wort

Die Betonung des liturgischen Gedächtnisses für bevollmächtigte Kultakte ist nicht nur wichtig für die Einordnung der Liturgie in das Heilsmysterium Gottes, sondern auch für die Frage der Kultkraft. Denn das Gedächtnis vollzieht sich immer vor allem in Worten: Dadurch wird die Kraft des konkreten Wortes für die Liturgie bedeutsam. Weil die liturgischen Bitten in das Bezugsfeld der *potestas* gehören (eben jener auf die Gläubigen bezogenen Dimension), kommt es auch bei den Bitten auf den konkreten Wortlaut an. Die Kraft liegt nicht in der quantitativen Länge der Texte, sondern in dem, was ihre Worte inhaltlich ausdrücken. Dies hat die traditionelle Theologie auch so gesehen: »Nur solche von der Andacht des Empfängers unabhängige Wirkungen kommen überhaupt in Frage, welche die Kirche als Fürbitterin bei

³⁴ Der überlieferte römische Messritus kennt noch andere Beispiele: Der Subdiakon hat die Vollmacht, bei der Opferung dem Wein das Wasser beizugeben. Dies ist aber verbunden mit einem Gebet des Priesters, welches das liturgische Gedächtnis beinhaltet: »*Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabiliter reformasti*« – und nochmals »*eius divinitatis ... qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps*«. Das zuletzt Zitierte bezieht sich auf die hypostatische Union, also auf die Person Jesu Christi. Das zuerst Zitierte aber bezieht sich auf Gottes Wirken an den Gläubigen. Genauso ist der Tropfen Wasser, der dem Wein beigemischt wird, sowohl auf die Gläubigen zu beziehen, die davon repräsentiert werden, als auch auf die Eucharistie, deren Konsekration dadurch mit vorbereitet wird. Indem der *Novus Ordo Missae* das Gedächtnis des Heilswerkes Gottes an den Gläubigen (»*mirabiliter condidisti et mirabiliter reformasti*«) wegfallen ließ, kommt diese doppelte Dimension weniger zum Ausdruck. – Ein zweites Beispiel: Der Diakon betet vor der Verkündigung des Evangeliums: »*Deus, qui labia Isaiae Prophetae calculo mundasti ignito*«. Dies ist das Gedächtnis göttlichen Wirkens am Propheten Jesaja (vgl. Jes 6,6f.). Und damit verbindet der Diakon seine Bitte: »*ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare*«. Das *digne* (»würdig«) wird in der anschließenden Segensbitte ergänzt durch *competenter* (»passend«): Das eine (*digne*) gilt der Gottesbeziehung, das zweite (*competenter*) dem Bezug zu den Gläubigen. Dieser doppelte Bezug ist aber bereits in der Reinigung Jesajas gegeben (vgl. Jes 6,7–8), also in dem Gegenstand des Gedächtnisses.

den betreffenden Konsekrationen, Benediktionen und Exorzismen *jeweils erbittet*, was aus dem Wortlaute der Weihe- und Benediktionsformularien zu entnehmen ist.«³⁵

Vertieft wird dies in der modernen Theologie durch Einsichten in die Kraft, die überhaupt dem menschlichen Wort eigen ist: Das Wort wird nämlich »gleich einem Werke und einer Tat in der Welt als geistige Kraft wirksam«,³⁶ zumal in der Bibel, wo »das Wort Gottes Geschehens- und Tatcharakter«³⁷ hat.

Das gilt für das Gotteswort im Alten Testament und setzt sich im Neuen Testament fort; es zeigt sich bei den Aposteln³⁸ und darf auch für jeden autorisierten Verkünder des Gotteswortes, sogar für das Predigtwort, ausgesagt werden.³⁹ Es gilt auch für das liturgische Wort, und hier zunächst einmal für die innere Konstitution der Sakramente. Diese entstehen nämlich aus dem Wort und einem natürlichen Element. Weil aber das Wort »im Verhältnis zum dinglichen Element als die das Sakrament belebende, erfüllende und heiligende Kraft verstanden werden muss, hat es als das höhere Konstitutiv des sakramentalen Zeichens zu gelten.«⁴⁰ Doch auch die Wortgestalt der Liturgie als ganzer hat Anteil an der vom Gotteswort ausgehenden Heilsmacht.⁴¹ Die Heilskraft des Wortes ist also nicht auf das biblisch-inspirierte Wort eingrenzbar: Wenn man vielmehr der Kirche als solcher sakramentalen Charakter zuerkennt,⁴² muss für ein deutlich weiteres Spektrum an kirchlichen Gestalten des Wortes – auch kirchlich veränderbaren – eine Quelle im göttlichen Bereich zuerkannt werden.

4.2. Die Kultkraft im *Ordo* der Dienstämter

Die Ausdrücklichkeit der Texte ist jedoch nur eine der Säulen, auf denen die Kultkraft beruht. Auch die sakramentale Welt in sich hat den Charakter einer Verkündigung. Das Neue Testament bezeugt dies für das zentrale Sakrament, die Eucharistie: »Sooft ihr dieses Brot esst und diesen Wein trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt« (1 Kor 11,26). Was für die Eucharistie gilt, hat für alle Sakramente Bedeutung, daher nicht zuletzt für jene sakramentale Struktur, kraft deren Vollmacht Eucharistie überhaupt möglich wird: den *Ordo* der hierarchischen Dienstämter. Der sakramentale *Ordo* als ganzer ist, so gesehen, eine von Gott ausgehende und auf die Welt ausgerichtete »Verkündigung«. Daher hat der *Ordo* einen Charakter des Wortes. Daraus ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen:

- Wenn dem Wort umso mehr Heilskraft zukommt, je ausdrücklicher es ist, dann bedeutet dies für den *Ordo*: Je differenzierter der eine *Ordo* sich in einzelne Weihe-

³⁵ J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik* (neu bearb. v. J. Gummersbach), Bd. 3, Paderborn 1960, 76.

³⁶ L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966, 89.

³⁷ Ebd., 90.

³⁸ Vgl. ebd., 182ff.

³⁹ Vgl. ebd., 243ff.

⁴⁰ Ebd., 268.

⁴¹ Dies findet übrigens auf ganz anderer Ebene einen Wiederhall: Es hat nämlich Anteil daran, dass die Liturgie im ganzen eine Quelle theologischer Erkenntnisbildung ist (vgl. z.B. J. Schumacher, *Liturgie als »locus theologicus«*, in: Forum katholische Theologie 18 [2002], 161–185).

⁴² Vgl. z.B. L. Scheffczyk, *Die Kirche – das Ganzsakrament Jesu Christi*, in: H. Luthé (Hrsg.), *Christusbegegnung in den Sakramenten*, Kevelaer³1994, 67–124.

stufen gliedert, umso ausdrücklicher manifestiert sich in ihm jene *potestas*, mit der Christus seine Kirche ausgestattet hat.

- Die *potestas* zum Vollzug der Sakramente bleibt der Kirche unverlierbar erhalten, und daher ist die Gültigkeit der Sakramente und Sakramentalien stets garantiert. Aber an der Kirche liegt es, in welchem Ausmaß sie die *potestas* expliziert, konkret, wie ausführlich sie die Dimensionen der *potestas* durch verschiedene Dienstämter nachzeichnet. Je mehr oder weniger ausdrücklich dadurch die *potestas* ist, umso größer oder kleiner ist folglich die kultische Kraft, welche (innerhalb dieses Bezugsrahmens) die Gültigkeit sakramentaler Vollzüge umkleidet und sich mit ihr verbindet.

5. Kultkraft und participatio

Aber auch das Gesetz der *analogia entis*, dass jeder Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt eine noch größere Unähnlichkeit entspricht, wirkt sich im Wort aus. Dies ist biblisch greifbar:

»So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken. Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde trinkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, ... so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe« (Jes 55,9–11).

Demnach ist die Wirksamkeit des Wortes bestätigendes Zeichen für Gottes Erhabenheit.⁴³ Das Wort hat somit selbst sakramentalen Charakter: So hat z.B. Augustinus das Vaterunser einmal als *sacramentum orationis dominicae* bezeichnen können.⁴⁴ Daher kommt dem Wort eine Mittlerstellung zwischen Gott und Kreatur zu, und dies

⁴³ Interessant ist der Vergleich des Gebrauchs der Konjunktionen: Ausgangspunkt ist Gottes großes Erbarmen gegenüber dem Sünder, der umkehrt (55,7). Nun folgt die erste Begründung für dieses Erbarmen (55,8): »Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und meine Wege sind nicht eure Wege«. Das begründende »Denn« ist sowohl in der *Biblia Hebraica* (*ki*) als auch in der *LXX* (*gar*) als auch in der *Vulgata Clementina* (*enim*) gegeben. Nun folgt als zweite Erläuterung (55,9): »So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken«: Dies wird in der *Biblia Hebraica* mit einem weiterführenden *ki* eingeleitet, d.h. das »Denn« aus 55,8 wird fortgesetzt. Anders die *LXX*, die 55,9 einleitet mit *all' hōs* (»sondern wie«), was zwar keine Änderung der Aussage bringt, aber logisch mit der in 55,8 gegebenen Negation korrespondiert. Wieder anders formuliert die *Vulgata*, die 55,9 mit *quia* einleitet: Damit ist die Erhabenheit der Wege und Gedanken Gottes die Begründung dafür, dass seine Wege und Gedanken nicht die der Menschen sind. – Nun folgt die Aussage über die Wirksamkeit des göttlichen Wortes (55,10f.): Sie wird in der *Biblia hebraica* nochmals mit *ki* eingeleitet, so dass sich immer noch das »Denn« aus 55,8 fortsetzt. Die *LXX* wechselt jedoch wieder auf *gar* (»denn«), wodurch nun die Aussage über die Kraft des Wortes gleichsam wie eine Bewahrheitung der zuvor ausgesagten göttlichen Erhabenheit erscheint. Die *Vulgata* leitet hingegen 55,10f. mit einem einfachen *et* ein, wodurch das *quia* von 55,9 fortgesetzt wird. – In jedem Fall schreitet die prophetische Aussage von der Erhabenheit göttlicher Gedanken und Wege bis zur Wirksamkeit des Wortes fort in einer Weise, die begründend vorgeht. In unserem Zusammenhang ist bedeutsam, dass die Wirksamkeit des Wortes Ausweis göttlicher Erhabenheit ist, was sich am genauesten in der Formulierung der *LXX* widerspiegelt.

⁴⁴ Augustinus, *Sermo* 228,3; vgl. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes* (wie Anm. 36), 264.

führt uns – gemäß dem weiter oben gedanklich Entwickelten – zurück zur Frage der *participatio*. Das heilskräftige menschliche Wort ist ein von Gott beanspruchtes Menschenwort. Stellvertretend für alle anderen menschlichen Worte verkörpert es die höchste Würde, die menschlichem Wort überhaupt zukommen kann.

5.1. Subjektive *participatio*

Menschliches Wort ist aber nicht erst das mit den Lippen ausgesprochene oder das geschriebene Wort, sondern zuerst das im Geist gebildete Wort: Es steht für die sprachliche Struktur der gesamten Geistigkeit des Menschen.⁴⁵ In dem Maße, als nun die ganze Geistigkeit des Menschen danach strebt, sich in einem konkreten von Gott besonders beanspruchten Wort repräsentiert zu sehen, erhebt sie sich dazu – im Leben und im Herzen. Dies ist nichts anderes als der Grad persönlicher Heiligkeit, sowie die konkrete *devotio*, mit der der Mensch an der Heilskraft des Wortes partizipiert. *Devotio* und Heiligkeit werden hier also von der *participatio* her aufgefasst: als persönliches Streben, sich selbst immer mehr vom Gotteswort her zu verstehen, wie dieses im liturgischen Wort begegnet – eine geistliche Anstrengung, die sich nicht nur in der konkreten Andacht zeigt, sondern die ganze Lebensführung mitprägt.

Freilich bezieht sich die *participatio actuosa* im Kern auf die innere Heilsdimension der Liturgie (welche unabhängig von der konkreten werthafter Ausprägung allein aus dem wesenhaften Zustandekommen echter Liturgie gegeben ist). Was jedoch die liturgische Kultkraft im Blick auf die Welt betrifft, fließt in diese nicht bloß die *potestas*, sondern erst insofern auch die *participatio* (übrigens als eine Quelle der *potestas* der Gläubigen) ein, als ebendiese *participatio actuosa* – getragen von der generellen christlichen Lebensführung – sich in konkreter liturgischer *devotio* manifestiert: Und darin bleibt sie auf die konkrete liturgische Wortgestalt (im hier gebrauchten umfassenden Sinne) verwiesen.

So gilt die *participatio actuosa* jedoch nicht nur für die gläubigen »Laien«, sondern auch für die bevollmächtigten Kleriker, und zwar sogar im Blick auf ihre eigenen liturgischen Vollzüge.⁴⁶ Denn der Kleriker ist kein besserer oder anderer Christ als die übrigen Gläubigen: Die Macht der Gotteskindschaft (vgl. Joh 1,17) und das daraus sich ergebende Verhältnis zur Welt gilt grundlegend auch für ihn.⁴⁷

Die hier angesprochene Kultkraft bezeichnet man klassisch als äußere Verdienstlichkeit der Liturgie, welche dem unendlichen inneren Wert des in der Liturgie gegen-

⁴⁵ Vgl. Scheffczyk, a.a.O., 30ff.; 56ff.

⁴⁶ Dass das Christsein im Klerikersein nicht untergeht, findet liturgisch seinen Niederschlag z.B. im Gebet *Nobis quoque peccatoribus* des *Canon Romanus*: Mit den Worten *famulis tuis* und dem Brustschlag gilt der Bezug den amtlichen Kultdienern, v.a. dem Zelebranten selbst. Aber inhaltlich drückt er das aus, was er mit allen anderen Gläubigen gemeinsam hat: die Sündigkeit und persönliche Verwiesenheit auf die Gnade.

⁴⁷ Leo Scheffczyk hält sogar fest: Den Weltbezug kann der Priester, »streng genommen, nicht als Amtsträger« aufbauen, »weil ein Amtsträger nur in dem Bereich« bevollmächtigt ist, »für den er bestellt ist und in dem er als solcher auch anerkannt ist. . . . D.h. auf eine Kurzformel gebracht: Für die Welt ist und wirkt der Amtspriester nur wie ein Laie« (*Das allgemeine und besondere Priestertum*, in: Klerusblatt 50 [15. 10. 1970], 331–334, hier 334. Scheffczyk bezieht dies auf priesterliche Leitungsautorität. Insofern dies aber auf das Verhältnis zwischen Liturgie und Welt bezogen wird, darf hier noch weiter differenziert werden; vgl. dazu 5.3.

wärtig gesetzten Erlösungswerkes zufließt. Bezogen auf die *devotio* der Gläubigen ist die Rede von einem Gnadenverdienst tatsächlich angemessen, weil hier die spirituell-moralische Ebene immer einbezogen ist.

Diese äußere Verdienstlichkeit wird durch die Gestalt der Liturgie gefördert. Sie ist zwar, wie gesagt, im objektiven und jeder echten Liturgie innerlichen göttlichen Heilsakt gegründet, der in jeder konkreten Wortgestalt gleichermaßen gegeben ist. Die (im umfassenden Sinne) werthafte Gestalt der Liturgie ist darüber hinaus aber auch der einzige Weg, zwischen dieser inneren Dimension und der *participatio* in deren spezifischem Gnadenverdienst zu vermitteln.

Die Konsequenz davon: Es ist das größere – oder geringere – Ausmaß an Ausdrücklichkeit, wodurch die *participatio* der Gläubigen konkret genährt und folglich zu ihrer größeren (oder geringeren) Kultkraft gebracht wird.

5.2. Formelle *participatio*

Aber diesem umfassend werthafte Bezugspunkt der *devotio* und damit der *participatio*, also der liturgischen Gestalt in Textinhalten, rituellem Gefüge, Strukturierung des *Ordo* der Dienstämtler, ja sogar im »Schmuck« (also in zeremonieller, musikalischer und künstlerischer Entfaltung),⁴⁸ muss Kultkraft gewissermaßen auch in sich selbst zukommen – unabhängig von der *devotio* der Gläubigen.⁴⁹ Es verbinden sich also nicht nur innere unendliche Werthaftigkeit des Messopfers und die »von außen« dazukommende Verdienstlichkeit der andächtig Betenden. Als »Mittleres« gibt es noch die Kultkraft der Gestalt selbst: Hier passt nun das Wort »Verdienstlichkeit« nicht mehr.

Dennoch ist dieses Mittlere keineswegs magisch zu verstehen: Vielmehr berührt es einen Aspekt der Intention der Beteiligten, die liturgische Handlung vorzunehmen, vorweg der Intention des hauptverantwortlichen Zelebranten, aber sekundär auch der Intention aller. Die Intention bezieht sich ja nicht nur darauf, formell tun zu wollen, was die Kirche tut. Vielmehr wird jeder Text, der gebetet wird, jede Vollmacht des *Ordo*, die beansprucht wird – um bei diesen beiden Säulen der Kultkraft zu bleiben – von der betreffenden Person allein schon kraft der Tatsache des liturgischen Vollzuges selbst bejaht. Anders ausgedrückt: Vorgängig zu jeder persönlichen *devotio*, ist jeder liturgische Vollzug ein echter personaler Akt, der die gesamte äußere Gestalt dieses Vollzuges umfasst und bejaht.⁵⁰ Diese Art der Intention ist auch eine Weise der *participatio*. Weil es aber um ein Bejahen allein aus dem Faktum des Vollzugs geht, hat diese *participatio* einen formellen Charakter.

⁴⁸ Vgl. hierzu Chad Ripperger FSSP, *The Merit of a Mass*, in: *Latin Mass* (Summer 2003), 21–31 (<http://www.u.arizona.edu/~aversa/modernism/Merit%20of%20the%20Mass%20%28Fr.%20Ripperger.%20F.S.S.P.%29.pdf> [18. 2. 2015])

⁴⁹ Diese Einsicht verdanke ich Herrn Mag. theol. Jürgen Lercher.

⁵⁰ Vgl. als biblische Grundlage z.B. Ex 17,8–13. – Dass es diese Dimension gibt, kann man an einem ganz anderen Bereich veranschaulichen: Bereits das bloße Christ-Sein – unabhängig also von der subjektiven Intensität, mit der es gelebt wird – hat die Kraft, bei Christenverfolgern zum *odium fidei* gegenüber der konkreten Person zu führen.

5.3. Überblick

Hier ist nun ein Überblick über die Dimensionen der *participatio* angebracht:

- Gnadenhaft ist die *participatio* im Blick auf die Gnade, welche in der Liturgie allen angeboten wird. (Dies ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung.)
- Ontologisch nennen wir hier die *participatio* nicht im Blick auf die subjektive Begnadung (so sehr diese auch »ontologisch« verstanden werden darf), sondern im Blick auf das liturgische Gedächtnis: Kraft des liturgischen Gedächtnisses werden nämlich alle hineingenommen in das Heilstun Gottes, dessen die Kirche gedenkt. Im Blick auf spezifische bevollmächtigte liturgische Akte unterscheiden sich hierbei Kleriker der verschiedenen Weihestufen von den übrigen Gläubigen. Diese »ontologisch«-anamnetische *participatio* ist Quelle der *potestas* im Blick auf das liturgische Geschehen selbst.
- Wenn sich die *participatio* hingegen auf die liturgische Gestalt bezieht, ist sie
 - formell insofern, als das *In se* der liturgischen Gestalt personal getragen und bejaht wird. Insofern Kleriker die Kirche repräsentieren, kommt ihnen hier eine höhere Bedeutung als den übrigen Gläubigen zu.
 - Subjektiv (verdienstlich) ist sie insofern, als die Gläubigen an der Gestalt (und damit auch am Gehalt und der Gnade) persönlich Anteil nehmen durch den Grad ihrer persönlichen Heiligkeit und durch ihre *devotio*. Dem sakramentalen Opfer der Messe und den Sakramentalien fließt der Grad an Heiligkeit und Andacht von den bevollmächtigten Kultdienern innerlicher zu – weil diese die Träger der jeweiligen *actio* sind – als von den übrigen Gläubigen.⁵¹ Dennoch wird die Liturgie von dem, was ihr von den übrigen Gläubigen zufließt – vor allem aus der sakramentalen Ehe – auf eine ganz einzigartige und von klerikalischen Kultdienern so nicht realisierbare Weise in ihrer Kultkraft bereichert.⁵²

Diese formelle bzw. subjektive *participatio* ist Quelle der *potestas* im Blick auf die Welt, weshalb die Frage nach der Kultkraft relevant wird. Die Kultkraft bemisst sich somit an der liturgischen Gestalt und der auf sie bezogenen *participatio*: Denn an der Gestalt hängt es, wie ausdrücklich der fundamentale Wort-Charakter der Liturgie (der alles umfasst: Texte, Riten, Schmuck, aber auch die innere Strukturierung des *Ordo*) ist.

6. Ergebnisse der Untersuchung

Das Ergebnis dieser Überlegungen kann nun in einer stringenten gedanklichen Aufeinanderfolge formuliert werden:

- Die Begriffe *potestas* und *participatio* kann man nicht einfach zwischen Klerus und übrigen Gläubigen aufteilen: Für beide Gruppen gilt beides, jeweils aber auf unterschiedliche Weise.

⁵¹ Vgl. im Blick auf das Opfer der Messe: J. Nebel, *Opfer und Person* (wie Anm. 10), 156–173.

⁵² Vgl. dazu wichtige Argumente bei: L. Scheffczyk, *Eucharistie und Ehesakrament*, in: Ders., *Glaube als Lebensinspiration* (Gesammelte Schriften [Bd. 2]), Einsiedeln 1980, 371–393, hier v.a. 387.

- Zur begrifflichen Aufteilung ist vielmehr die *potestas* der Dimension des »sichtbaren« liturgischen Vollzuges zuzumessen; die *participatio* ist hingegen eine »unsichtbare« Dimension an diesem Sichtbaren.
- In dieser Einordnung liegt das entscheidende Fundament dafür, dass die *participatio* von der sichtbaren liturgischen *actio* in ihrer gestuften Vollmacht unterschieden und somit die eingangs reflektierte innere Logik des *participatio*-Begriffs respektiert bleiben kann.
- Dank dieser Unterscheidung behält folglich auch die *actio* ihren Eigenwert. Weil es dabei aber um spezifisches sakramentales Handeln geht, kann die *actio* nicht nur auf der allgemeinen kollektiven *potestas* des Christ-Seins aller Gläubigen aufbauen, sondern muss eine spezifische *potestas* zur Grundlage und zum Erkennungsmerkmal haben.
- Daher wird vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen *participatio* und *actio* der Klerus als eigentlicher Träger der liturgischen *actio* in einer Weise einsichtig, dass sowohl die liturgische *potestas* der Gläubigen als auch die dem Klerus selbst zukommende *participatio* einbezogen bleiben.
- Der Einbezug der *potestas*, die dem Christ-Sein als solchen eigen ist, lässt die Bedeutung christlicher Liturgie für die Welt erkennen.
- Weil es bei dieser Weltbedeutung der Liturgie um die Durchsetzung der von Christus gewirkten Erlösung geht, ist nicht der innere (unendliche) Wert der Liturgie allein maßgebend, sondern die Intensität, in der dieser Wert einer konkreten raumzeitlichen Situation zugewendet wird.
- Diese Intensität ist die liturgische Kultkraft, für welche die konkrete Ausformung des liturgischen Wort-Charakters (im umfassenden Sinn des Begriffs) entscheidend ist.
- Je mehr Kultkraft die *actio* hat, umso mehr Kultkraft hat auch die *participatio*. Je größer die Kultkraft, umso größer überhaupt die Bedeutung der *participatio* (– und damit aller Gläubigen in der ihnen zukommenden *potestas* –) für die Welt, die »Welt« in ihnen selbst und die Welt »draußen«.

Hier könnte man einwenden, dass dieser gesamte Gedankengang eine Reflexionsebene in den Mittelpunkt stelle, die in Wirklichkeit jedoch »akzidentell« sei. Gewiss, die »essentielle« Wirkkraft christlicher Liturgie kann nur im inneren heilsökonomischen Wert selbst liegen. Dennoch ergibt sich als wichtiges Ergebnis dieser Studie, dass die Kultkraft liturgischer Gestalt, die dem heilsökonomischen Fundament zufließt, sozusagen als »Kanal« fungiert, durch welchen das heilsökonomisch Essentielle überhaupt die konkrete raumzeitliche Situation als Zuwendungspunkt einzelner liturgischer Handlungen erreicht. Kurzum: Obwohl die hier fokussierte Dimension nur »akzidentell« ist, bleibt sie für den gnadenhaften Weltbezug christlicher Liturgie immer das Zünglein an der Waage.

7. Tendenzen zu einem Paradigmenwechsel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Liturgische Kultkraft lebt ganz aus der Unterscheidung zwischen *actio* und *participatio*. Wird nun aber – wie im 20. Jahrhundert vielfach geschehen – die *participatio actuosa* vorrangig der äußeren Ebene sichtbarer liturgischer Vollzüge zugemessen,

geraten *participatio* und *actio* auf gleiche Ebene und laufen folglich Gefahr, miteinander zu konkurrieren. Daraus erklären sich einflussreiche Tendenzen der nachkonziliaren Liturgiereform zu einer neuartigen Synthese zwischen *participatio* und *actio*, nämlich zu einer »neue[n] Akzentuierung für die liturgischen und sakramentalen Handlungen. Sie müssen immer mehr zu ›Feiern‹ werden.«⁵³ Diese Synthese besteht also darin, die Liturgie einfach als *celebratio*, als Feier der Gemeinde, aufzufassen, in der jeder – Amtsträger wie Gläubige – verschiedene ihnen jeweils zukommende Funktionen ausüben. Zumindest der Sache nach folgte Annibale Bugnini dabei der Mysterientheologie Odo Casels, wenn er schrieb, dass das Osterereignis selbst – so wörtlich – »im Sakrament der Kirche lebt und *Mysterium der Gottesverehrung* [»mistero di culto«] geworden ist«:⁵⁴ Dieses Mysterium, als Gegenstand gemeinsamer Feier, appelliert nun an das Bewusstsein der Anwesenden; es ist nicht (oder nicht vorzugsweise) Krafraum eines gestuft vollzogenen Kultaktes. Ein solches Umdenken hat Konsequenzen:

- Obwohl der Ausdruck *participatio actuosa* beibehalten wird, verliert er in dem neuen Paradigma an Relevanz, denn das »Feiern« haben alle gleichursprünglich gemeinsam.
- Auch der Begriff der *actio liturgica* bleibt in theologischen Formulierungen erhalten, aber nicht in dem Sinne, dass die *actio* den inneren Kern der *celebratio* ausmacht, sondern im umgekehrten Sinne, dass die gemeinsame *celebratio* einfach zur *actio* erklärt wird.⁵⁵ Somit verliert der Begriff *actio* seinen Eigenwert und büßt folglich ebenfalls an Relevanz ein.
- Die Frage nach der Kultkraft der Liturgie scheint innerhalb des Paradigmas einer Gemeindefeier nicht mehr vorrangig zu sein. Im Mittelpunkt des liturgischen Interesses steht die gemeinsame Feier der abgeschlossenen Heilstat Christi, nicht aber eine noch ausstehende Durchsetzung der Erlösung in der Welt. Es geht daher nicht in erster Linie um einen liturgischen Akt, der die Erlösung der Welt weiter fördern will, sondern um die gemeinsame Freude über das, was in Kreuz und Auferstehung geschehen ist: die Erlösung der ganzen Welt, von der sich aber ihre noch zu realisierende Durchsetzung nicht mehr abhebt. Das Verhältnis zur Welt ist optimistischer. So wird der Gläubige eingeladen, nach Abschluss der Liturgie mit dem Lob Gottes im Herzen zu seinen täglichen Aufgaben zurückzukehren.⁵⁶ Die Kirche versteht sich somit nur noch sekundär als bevollmächtigt Wirkende und Mitwirkende, primär aber als Empfangende.

Dies hatte Folgen für die liturgischen Texte und auch für die innere Struktur des *Ordo*:

- Die Texte betonen stärker heilsgeschichtliche Inhalte – nun aber nicht, um daraus gezielt anamnetische Kraft für einen Kultakt zu ziehen, sondern um damit an das

⁵³ A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament* (dt. Ausg. hrsg. v. J. Wagner unter Mitarb. v. F. Raas), Freiburg 1988, 62.

⁵⁴ A. Bugnini, *Die Liturgiereform*, (wie Anm. 53), 61 [Hervorhebung v. Verf.]; Ders., *La riforma liturgica (1948–1975)* (Biblioteca »Ephemerides Liturgicae« »Subsidia« Bd. 30), Rom 1983, 50.

⁵⁵ Vgl. Nebel, *Von der actio zur celebratio* (wie Anm. 9), 85.

⁵⁶ Vgl. *Institutio Generalis Missalis Romani* (2000), Nr. 90.

Bewusstsein der Anwesenden zu appellieren und so miteinander Gott zu loben. Entsprechend hat dann auch jene Ausdrücklichkeit, die in liturgischen Akten konkrete Anliegen betont, aufs Ganze gesehen abgenommen.

- Der hierarchische *Ordo* wurde reduziert auf jene drei Ämter, die im engeren Sinne als sakramental und als pastoral angesehen wurden; was hingegen bisher in erster Linie in seinem Kultcharakter die Zeiten überdauert hat – unbeschadet einer ursprünglichen pastoralen Verankerung – fiel weg oder wurde durch laikale Funktionen ersetzt.⁵⁷

Wenn man diese Tendenzen im Blick auf die Kultkraft und die traditionelle Idee der *participatio actuosa* beurteilen würde, käme man in Versuchung, von einer Abschwächung sprechen zu müssen. Dies könnte freilich provozieren zum Gegenargument etwa in dem Sinne, dass die Kultkraft nun wieder entschieden dem alltäglichen Leben, der Bewährung in Glaube und Liebe, zuerkannt sei. Dabei wird die Kultkraft also radikal extrinsisch aufgefasst – »radikal« deshalb, weil die überlieferte Liturgie sehr wohl das Extrinsische kannte und sogar betonte, nämlich die von der Liturgie selbst in den Gläubigen geförderte *devotio* und über die *devotio* auch die Heiligkeit. Die nachkonziliaren liturgischen Tendenzen dagegen betonen – freilich nicht ohne die *participatio* an der Gnade des gültig Vollzogenen zu umgehen (zu diesem unaufgebbaren dogmatischen Kern kann der Begriff freilich weiterhin dienen) – eine gemeinschaftliche Feier, daher die Freude am bewusst Gefeierten, und dies als Stimulator des christlichen Einsatzes in der Welt. Kultkraft ist somit – nicht ausschließlich, aber in erster Linie – außerliturgisch.

Bei alledem handelt es sich freilich nicht um absolute Gegensätze, wohl aber um deutliche Schwerpunktverschiebungen. Hier zeichnet sich ein grundlegenderer Paradigmenwechsel ab, der dann auch zu spürbar anderen liturgischen Erwartungen und Motivationen führt:

- Die Förderung eines extrinsischen Verständnisses christlicher Kultkraft mag dadurch motiviert sein, die Frage nach der Wirksamkeit des Christlichen nicht auf rituelle Vollzüge zu konzentrieren bis zu dem Punkt, am Ende den christlichen Welt-einsatz als sekundär erscheinen zu lassen. So aufgefasst, erweckt der Paradigmenwechsel geradezu den Eindruck einer heilsamen Korrektur. Bei allem Respekt vor solchen Beweggründen stellt sich freilich die Frage, wieweit der Verdacht auf eine solche Korrekturbedürftigkeit wirklich zutrifft: Man wird den Katholiken, die im Rahmen der überlieferten Liturgie gelebt haben und noch heute leben, nicht kate-

⁵⁷ Bedarf daher seit dem *Motu proprio Summorum Pontificum* der »Sprung« aus dem neuen in das überlieferte Paradigma nicht einer wachsenden Prüfung im Blick auf die Kultkraft? Für Priester, welche die *Ordines Minores* nicht empfangen haben, steht die Gültigkeit altritueller Vollzüge freilich außer Frage; aber hängt die der Gültigkeit zufließende Kultkraft, wie oben dargestellt, nicht nur einerseits an den Texten, andererseits jedoch auch an der Ausdrücklichkeit, mit welcher der sakramentale *Ordo* in einzelnen Weihestufen Dimensionen der *potestas* Christi nachzeichnet? Und gilt dies nicht umso mehr, als ein Text oder Ritus eine spezifische in den *Ordines Minores* zum Ausdruck kommende Vollmacht zum Ausdruck bringt? – Dieses Anliegen darf natürlich nicht im Sinne eines simplen additiv-quantifizierenden Denkens missverstanden werden: Vielmehr verleiht sich der grundlegende, von Gott herkommende Wort-Charakter in der Liturgie vieldimensional, so dass gefragt werden muss, inwieweit die Schwächung einer dieser Dimensionen eine qualitative (aber als solche eben für die Kultkraft relevante) Verarmung bedeutet.

gorisch Lauheit im Einsatz für die Welt vorwerfen können. Dies würde keiner historischen oder religionssoziologischen Prüfung stand halten.

- Ein intrinsisches Verständnis liturgischer Kultkraft fasst demgegenüber die Durchdringung der Welt mit der Erlösung vor allem innerlich. Wenn man dabei davon ausgeht, dass »materielle« Gegebenheiten – wie das konkret formulierte Wort, Inhaltlichkeit und Ausdrücklichkeit, rituelle Gestalt, Gliederung des Weihe-*Ordo* – die Kultkraft beeinflussen, so liegt dem die Überzeugung von einem ganz engen Verhältnis von Geist und Materie zugrunde. Im Zuge einer vom Deutschen Idealismus geprägten Philosophie und Theologie ist dies manchmal in den Verdacht eines dinglichen Denkens oder sogar der Magie geraten. Diesem Verdacht wollen die Überlegungen der vorliegenden Studie entgegenwirken, indem das Verhältnis zwischen *participatio*, *actio* und *potestas* neu durchdacht wird. Zugleich aber erfordert diese Problematik eine erneute naturphilosophische Klärung des Verhältnisses von Geist und Materie, und auch eine theologische Klärung des Verhältnisses zwischen Welt und Sünde.

The *participatio plena et actuosa* in the Light of *sacra potestas*

An Attempt to Explain the Meaning of Christian Liturgy

Abstract

This study intends to confront two central concepts: *sacra potestas* is significant for the traditional idea of liturgy; *participatio* is basic for the liturgical reform of the 20th century. The study shows that the concept of *participatio* makes sense properly in its distinction from the liturgy as *actio sacra praecellenter* (SC 10) and therefore implies the *sacra potestas* of the ordained ministers. The importance of authorized liturgical ministers (clerics) results from the liturgical will of the Second Vatican Council as well. – On a principal level *sacra potestas* is also proper to all the faithful. That is mainly how liturgy comes into relation with the world. This leads to the question of cult-power. In this light the *sacra potestas* of the clerics and the essence of the authorized liturgical act are theologially explained. The latter is principally based on the liturgical remembrance (*anamnesis*), whereby the liturgical word becomes relevant as the core issue of the cult-power. The structure of the hierarchical *Ordo* has the character of word as well. How explicitly this structure retraces the *sacra potestas* is therefore relevant for the cult-power. All this leads to explaining the term *participatio* in a nuanced light. – After the Second Vatican Council, however, tendencies arose to amalgamate *participatio* and *actio* to *celebratio* as a novel synthesis. This is symptomatic of a mental attitude by which the two basic terms are no longer seen as complementary but as subliminally concurrent with each other. In the new synthesis their former significance is attenuated. This has consequences for the concept of the hierarchical *Ordo* and for the relation between liturgy and world.