

Der Priester im eucharistischen Opfer: »In persona Christi« – »In persona Ecclesiae«

Von Jan Ambaum

Der Reichtum dessen, was Priester sein bedeutet, ist so groß, daß sich die Bezüge des Ganzen nicht einfach überblicken lassen. Auch wenn man sich Beschränkungen auferlegt und nur über die eucharistische Aufgabe des Priesters nachdenkt, berührt man doch stets die Fülle dessen, was hier in Frage steht. Dies wird vor allem im Wortgebrauch »in persona Christi« und »in persona Ecclesiae« deutlich. Darin ist ausgesprochen, daß der Priester bei der Eucharistiefeyer Christus und die Kirche auf eine besondere Weise vergegenwärtigt. In ihm, dem Priester, ist Christus, aber auch die Kirche als Braut Christi gegenwärtig.

Diese Glaubensüberzeugung, die wegen ihres Bandes mit dem zentralen »Geheimnis des Glaubens« grundlegend ist, berührt auch die Art des Priesterseins selbst. Welche Gestalt hat der amtliche Dienst in der Kirche? Welche Autorität besitzt diese Gestalt? Kann die Kirche, der dieses Amt anvertraut ist, ihm eine neue Form geben, die der Zeit mehr angepaßt ist? Welche Autorität muß die Kirche der faktischen Gestalt ihres Amtes zumessen, wenn sie in einen ökumenischen Dialog mit Repräsentanten anderer Gemeinschaften eintritt, in denen das kirchliche Amt eine andere Gestalt angenommen hat?

Diese Fragen hängen eng mit dem Selbstverständnis der Kirche und dem sakramentalen Dienst ihres Amtes zusammen. Der Priester ist offenbar dann zuhächst bei sich selbst, wenn er in der Eucharistie die Kirche und ihren Herrn vergegenwärtigt. Aber entlehnt der Priester den Sinn dieser Repräsentation der kirchlichen Gemeinschaft, oder müssen wir sein Selbstverständnis daraus herleiten, daß er Christus vergegenwärtigt? Y. Congar hat diese Alternative klar formuliert: »Ist der Priester der qualifizierte Zelebrant der Eucharistie, weil er geweiht ist, um den Aufbau und das Leben der Gemeinde zu leiten, oder ist er Leiter der Gemeinschaft (...), weil er in der Weihe die Vollmacht empfangen hat, die eucharistischen Gaben zu konsekrieren?« Oder schärfer formuliert: Hat bei der Frage nach der priesterlichen Identität der ekklesiale Bezug eine Priorität vor der eucharistischen Aufgabe oder umgekehrt?

Über die spirituelle und praktische Tragweite der Auflösung dieser Alternative müssen wir uns von Anfang an klar sein. Wenn man den eucharistischen Bezug, die »sakrale« Dimension, als Priorität akzeptiert, gilt man als traditionell oder vielleicht sogar als traditionalistisch. Man öffnet aber dann die Tür für eine Spiritualität, in der die liturgisch-sakramentale Aktivität des

Priesters an erster Stelle steht. Auch wenn ein Priester in der praktischen seelsorglichen Tätigkeit weniger Befriedigung findet oder sogar pastoral unfähig ist, würde er doch der Gemeinde dienen, die ihn als vollwertigen Priester zu akzeptieren hätte. Das in einigen Gegenden gängige Konzept der Einsetzung von Laien als hauptamtlichen Pastoralreferenten beruht zumindest partiell auf diesem Priesterbild, das sich an der Priorität der eucharistischen, sakralen Dimension orientiert.

Wenn man dagegen dem ekklesialen und charismatischen Bezug eine dogmatische Priorität zuerkennt, der entsprechend dann der Priester Zelebrant der Eucharistie wäre, wird man gewöhnlich als progressiv eingeschätzt. Nicht die traditionelle Trias von Berufung – Formung – Weihe gibt dann den Ausschlag, sondern die faktische Funktion in einer Pfarre oder Gemeinde. Jemand, auch wenn er die bisher erforderlichen Voraussetzungen nicht erfüllt, würde doch pastoral arbeiten und der Eucharistiefeyer vorstehen können. Auch die Spiritualität würde dann mehr auf das Handeln abgestimmt sein, auf die pastorale Aktivität, die Nöte der Menschen und die Erfordernisse eines kompetenten Aufbaus der Gemeinde. Management, selbstbewußtes Auftreten, Kontaktfreudigkeit und Entschlußfähigkeit würden dann als Tugenden wichtiger sein. Auch die Frage des Priestermangels schien dann gelöst: Der zuständige Bischof könnte den faktischen Vorsteher einer Gemeinde bestätigen, während die Gemeinde jetzt und auch für absehbare Zeit einen Priester zur Verfügung hätte, der als Zelebrant der Eucharistie aus dem eigenen spirituellen Leben der Gemeinschaft berufen wäre.

Aber die Frage bleibt, ob die hinsichtlich des Amtes gestellte Alternative nicht doch falsch ist, da ihre Auflösung in der doppelten Aufgabe liegen könnte, die der Priester in der Eucharistiefeyer übernimmt.

Die solidarische Grundstruktur der Offenbarung

Als Christus am Abend vor seinem Leiden mit den Aposteln das Pascha feierte und ihnen sein geistliches Erbe offenbarte, hat er sie ausdrücklich in seine eigene Sendung einbezogen. Beim Letzten Abendmahl trug Christus den Aposteln auf, zu seinem Gedächtnis das zu tun, was er selbst vorweisend – »hapax« – getan hatte. Das Letzte Abendmahl liegt somit auf der Linie der aus dem AT bekannten prophetischen Antizipation und greift damit auch auf die kommenden Ereignisse des Triduum Paschale voraus.

Als aber das Opfer Christi dann in seiner ganzen »Schonungslosigkeit« gebracht wurde, waren nicht mehr alle anwesend. Unter dem Kreuz steht nur noch ein Rest der Jünger: Johannes, Maria und die beiden anderen Frauen.

Wir können aus den Ereignissen des Triduum Paschale – seit dem Letzten Abendmahl bis zur Erscheinung des Auferstandenen und der Ausgießung des Hl. Geistes – bereits ableiten, daß Christus bei der Ausführung seiner

Sendung stets durch die »Kirche« begleitet wurde: durch den Kreis der Apostel oder durch die wenig betroffenen Zuschauer längs des Weges zum Kalvarienberg oder durch jene letzten, übriggebliebenen Jünger, die unter dem Kreuz verharrten. Die »Kirche« begleitet die verschiedenen Phasen dieses »schonungslosen« Endes, dieser radikalen Preisgabe seiner selbst. Diese Darstellung, die sich auf die Wiedergabe des Triduum Paschale in der Schrift stützt, ist von großer Bedeutung für den theologischen Stellenwert des eucharistischen Opfers, von dem her die Aufgabe des Priesters in diesem Opfer bestimmt werden kann.

Um in den Kreislauf von Eucharistie, Kirche und Amt einsteigen zu können, richten wir zunächst unsere Aufmerksamkeit auf die Eucharistie als die anamnetische Vergegenwärtigung des Einen Opfers, in dem Christus sein Leben hingab. Christus hat die Jünger und die Kirche in der Person der Apostel in seine »Eucharistie« einbeziehen wollen. Den Jüngern ist es geschenkt, gerade in der Anamnese des Opfers Christi ihren Herrn zu erfahren. Damit ist die fundamentale Struktur der Betrachtung des Opfercharakters der Messe vorgegeben.

Das »Opfer Christi« während der eucharistischen Feier ist die Frucht des Einen Kreuzesopfers. Dank der sakramentalen Repräsentation durch die Gemeinde und den Priester, der im Namen Christi auftritt, wird das Opfer Christi auch hier und jetzt wirklich. Aus eigener Kraft kann die Kirche dieses Opfer nicht darbringen. Die Messe als Sakrament setzt voraus, daß von Gott selbst dieses Sakrament als Zeichen zum Träger seiner Liebe gemacht worden ist.

Bei der Eucharistie geht es um das Eine Opfer Christi. Auch wenn die Kirche stets danach strebt, ihr eigenes Tun und das Eine Opfer Christi zu einer geistlichen Einheit zu umfassen, so kann es sich bei der Messe doch nur um eine anamnetische Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers unter den Zeichen von Brot und Wein handeln.

Darum kann die Messe auch als ein »relatives Opfer« im Vergleich zum »absoluten Opfer« Christi bezeichnet werden. Der Auftrag zur Wiederholung, den der Herr selbst gab, gebietet uns, dieses »absolute Opfer« in der sakramentalen Form zu wiederholen, die Er selbst beim Letzten Abendmahl vorgegeben hat. Das eucharistische Handeln der Kirche kann nur in Abhängigkeit vom Opfer Christi geschehen, nicht selbständig. Aber dennoch macht die Wiederholung des Opfers Christi in der Gemeinschaft der Kirche eine Polarität deutlich: Die Kirche handelt in ihrem Kult zwar selbst, aber doch würde die Kulthandlung einen gänzlich anderen Status haben, wenn in ihr nicht Christus selbst gegenwärtig wäre. Die Kirche, als das Subjekt ihrer Liturgie, erscheint als ein Faktor, während Christus selbst der andere Pol ist. Christus handelt »in« seiner Gemeinde, aber zugleich steht er »über« ihr. In der Anamnese der Kirche ist der Herr von ihr abhängig, und doch hängt die

kirchlich-kultische Vergegenwärtigung von ihm ab: Er steht »über« ihr »in« ihrem Handeln.

Das Opfer Christi, das die Kirche anamnetisch vergegenwärtigt, ist eine Handlung, in der der Priester nur »causa instrumental« (Instrumentalursache) ist. Christus selbst ist die »causa principalis« (Erstursache). Der Priester als Repräsentant aktualisiert nur das Eine Opfer des Herrn. Er kann ihm nichts hinzufügen oder wegnehmen. Dies ist auch der Grund, warum die Eucharistie als »Sakrament« verstanden werden muß, da sie, ebenso wie die anderen Sakramente, »ex opere operato«, d. h. aus dem Werk Christi gewirkt wird.

Die Messe wird auch noch in anderem Sinn ein Opfer genannt. In diesem Fall nämlich ist die Kirche selbst das Subjekt ihres Handelns. Bei der Aktualisierung des Opfers Christi sahen wir, daß Er selbst »causa« oder »auctor principalis« ist. Beim Opfer der Kirche dagegen ist die Kirche selbst »causa principalis«. Im Canon Romanus wird dies sehr deutlich ausgedrückt durch das akzentuierte »offerimus«. Auch das III. Hochgebet spricht von einer »oblatio Ecclesiae«. Allerdings kann diese Sprachregelung auch zu Mißverständnissen führen. Es könnte nämlich scheinen, als wäre es die Kirche, die selbst das Eine Opfer Gott anbietet. Aber sie begäbe sich damit auf die Linie der Religionen, die eine zürnende Gottheit durch einen Opferkult zu versöhnen meinen. Die faktische Eine Versöhnung zwischen Gott und Menschen – durch Christus vollbracht (vgl. 2 Kor 5,14-6,1) – wäre damit in Frage gestellt.

Um zu einer angemessenen Beurteilung des Opfers der Kirche zu gelangen, müssen wir nochmals – aber nun in einem breiteren Kontext – bedenken, wie Christus die Versöhnung geleistet hat. Die Versöhnung resultiert – heilsgeschichtlich gesehen – aus dem Erlösungswerk Christi. Aber man darf dieses Erlösungswerk nicht isoliert betrachten. Unsere menschliche Existenz wird nämlich nicht in Partikularität, nicht in Isoliertheit gelebt: Die menschliche Bedingung unserer Existenz ist gerade durch das Mit-sein, durch die Solidarität mit anderen gekennzeichnet. Auch Christus, als menschengewordener Logos, hat seine Sendung zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und zur Erlösung der Menschen im Mit-sein mit anderen erfüllt. Wir können dabei ganz konkret an die biblischen Personen wie Maria, die Mutter des Herrn, denken, an Petrus, Johannes und die übrigen Apostel und Jünger, an Maria von Betanien oder Maria von Magdala. Sie alle formen die menschliche, antwortende Gemeinschaft um den Herrn, die Urgestalt der Kirche.

Indem Maria auf die Botschaft des Engels Gabriel ihr »fiat« gab, fand Gott einen Menschen, der auf sein zugesprochenes Wort des Heils antwortend einging. In dieses antwortende Jawort haben später zahlreiche Menschen eingestimmt, die um die Person des Herrn eine menschliche Konstellation formten. Würden wir diese Gemeinschaft, diese Kirche um Christus, verges-

sen, dann bliebe uns vom Herrn nur noch ein »abstractum«. Im realen Erlösungswerk, dem Opfer der Versöhnung, haben gewöhnliche Menschen antwortend mitgewirkt, mitgelebt und mitgelitten.

H. U. von Balthasar hat nun – ähnlich wie Augustinus und Thomas in ihrer Auslegung der Szene der Fußwaschung – nachdrücklich auf einige Passagen der Hl. Schrift hingewiesen, die es nahelegen, daß die Mitwirkung am Erlösungswerk Christi nicht ausschließlich der Freiheit der Menschen entspringt. Namentlich bei den Personen, die eng in die Sendung Christi einbezogen sind, Petrus und Maria, scheint die Bereitschaft zur Mitwirkung vorausgesetzt (vgl. Lk 1,31.38; Joh 13,6-8; 19,25-27; 21,18). Daraus kann man ableiten, daß die kirchliche Aufgabe der Verkündigung in besonderen Fällen spontan angenommen wird. Weder die formelle Bitte von seiten Gottes, noch ein diskursiver Prozeß von seiten der Kirche scheinen nötig, damit das Heilswort Gottes sein Ziel erreicht. Offenbar rechnet Christus in einigen Fällen selbstverständlich mit der Kirche, so daß die kirchliche Mitwirkung – das Handeln »in persona Ecclesiae« – notwendig in die Form des Gehorsams und der bereitwilligen Mitwirkung übergeht. Wo Liebe überwiegt, sind Freiheit und diskursive Wahl sekundär.

Christus ist angewiesen auf die menschliche Konstellation um seine Person, denn sie gibt, in Solidarität mit seiner Sendung, die menschliche Antwort auf sein göttliches Heilswort. Ohne diese menschliche Solidarität, ohne die Antwort von seiten der Kirche wäre die Sendung des Herrn unvollendet geblieben. Er hätte die Menschen, deren Einheit die Kirche als Sakrament vergegenwärtigt (vgl. LG 1. 9. 48; GS 42.45), nicht mit sich gemeinsam zum Vater führen können. Auch wenn die Mitwirkung der Kirche qualitativ von der Sendung Christi unterschieden ist, so bleibt sie doch in der Sendung selbst einbehalten, als eine eigene Antwort auf die Einladung, die durch das göttliche Wort ausgesprochen wurde.

Wir können dieses Verhältnis zwischen Christus und der Kirche auf die Eucharistie anwenden. Obgleich sich das »Opfer der Kirche« qualitativ vom »Opfer Christi« unterscheidet, so ist doch das antwortende Opfer der Kirche dem sich verschenkenden Wort Gottes zugehörig. Darum ist das Opfer der Kirche für die Erlösung mit-konstitutiv: Es geht zwar nur um eine »Mitwirkung«, aber ohne diese Antwort bliebe das Mysterium unvollendet. Andererseits gilt aber, daß die Menschen oder die Kirche aus sich selbst niemals in der Lage wären, das Opfer Christi zu ersetzen. Das Handeln »in persona Christi« liegt daher als theologales Element dem Handeln »in persona Ecclesiae« zugrunde. Aber das Handeln »in persona Christi« verzerrt sich zur Karikatur, wenn die Vergegenwärtigung »in persona Ecclesiae« entfällt.

In Liebe mitleidend, geht die Kirche in das Opfer Christi ein. Wie Christus vormals umgeben war von einer menschlichen, kirchlichen Konstellation, die in Liebe mit ihm mitlebte und den Willen des Vaters beim Sterben Christi

hinnaht, so leidet auch die Kirche mit dem Opfer Christi, das hier und jetzt, in einem anamnetischen Gedächtnis, in der Messe gegenwärtig ist.

Da die Kirche in ihrem Eigenverständnis nur »marianisch« handeln kann, ist ihr eigenes Opfer faktisch ein »passivum« oder, vielleicht besser, ein »receptivum«: das gehorsame Einstimmen, das betende Hinnehmen des Erlösungstodes ihres Geliebten und ihres Bräutigams. Aber gerade dies bedeutet zutiefst »tätige Partizipation«: ein Stehen unter dem Kreuz, wie Johannes und Maria. Das eigene Opfer der Kirche besteht darin, daß sie – im mitleidenden Mittragen – als eine menschliche, kirchliche Konstellation die Person Christi begleitet, die in der Messe wirklich, wahrhaft und substantiell gegenwärtig ist. Auch in den liturgischen Texten aus der Zeit nach dem Vaticanum II findet man ausdrücklich Hinweise auf dieses »Opfer der Kirche«. Ebenso ist in den Schlußbeten der Eucharistiefeyer häufig der Gedanke eines kirchlichen Opfers formuliert. Nach der Teilnahme am Opfer des Leibes und Blutes Christi bitten die Gläubigen – durch den Priester, der hier deutlich »in persona Ecclesiae« handelt – darum, nunmehr in den Brüdern Gott zu dienen (vgl. 22. Sonntag). Aus der Kraft der eucharistischen Einheit verlangen sie danach, besser, liebevoller zu leben. Die Teilnahme am sakramentalen Opfer, aber gerade damit die durch den Hl. Geist geschenkte »Kommunion« im Leib und Blut Christi führen somit zur kirchlichen »communitas«.

Das Opfer der Kirche stützt sich auf die beiderseitige Solidarität zwischen Gott und den Menschen, Christus und seiner Braut, der Kirche. In der konkreten Polarität, die sich im Opfer Christi und dem Opfer der Kirche zeigt, verweisen die Stellvertretung und das »admirabile commercium« auf das mehrdimensionale Christus-Ereignis, das sich in der heilsgeschichtlichen Bedeutung der korporativen Persönlichkeiten wie Adam, Abraham als Vater des Glaubens oder dem Knecht Gottes aus Deutero-Jesaja ankündigte. Immer geht es um die »Offenheit« der Trinität, die sich auf die Menschen hin verschenkt, damit die Einladung zur »communio«, die durch den Stellvertreter ausgesprochen wird, alle Menschen erreicht. Beide Aspekte – die göttliche Einladung und die menschliche Annahme – sind ineinander verschränkt. Diese doppelseitige Grundstruktur findet diese Grundstruktur der Offenbarung, wiederholt sich – theologisch gesehen – im eucharistischen Opfer insofern, als die Eucharistie eine Vergegenwärtigung Christi, aber auch der ganzen Kirche ist. Deshalb spricht man vom Handeln des Priesters »in persona Christi« und »in persona Ecclesiae«. Damit ist gemeint, daß die handelnde Person nicht aus eigener Vollmacht auftritt, sondern in einer Sendung, die entweder auf Christus selbst oder auf die Kirche zurückgeht.

Wir müssen aber darauf bedacht sein, um Fehldeutungen zu vermeiden, diese Begriffe exakt zu interpretieren. Wie die Begriffsgeschichte zeigt, wurden diese Formeln erst allmählich theologisch aufgearbeitet.

Geschichte des persona-Konzeptes

Anfänglich übernahmen die Väter und auch die Theologen der Frühscholastik für den Sprachgebrauch »ek prosopou«, »in persona«, oder »ex persona« noch den antiken Rahmen, der die Bedeutung dieser Formeln zunächst festlegte. Man bezog diese Begriffe noch nicht in eine theologische Reflexion ein, sondern gebrauchte sie, um darauf hinzuweisen, daß jemand in Vollmacht eines anderen auftritt. Es handelt sich hier um ein rein juridisches Modell, das von einer theologischen Ausarbeitung noch absieht.

Aber in dieser Zeit findet das *persona*-Modell hin und wieder auch in exegetischen Kommentaren der Bibel. Vor allem in Hinblick auf zwei Sachgebiete sprechen die Väter und die fröhscholastischen Theologen über ein Handeln »in persona«: nämlich in der Exegese des AT (der Psalmen und Propheten) und in der Auslegung von 2 Kor 2,10 (Vulgata: »Si quid donavi, propter vos, in persona Christi«)! In der Exegese biblischer Texte scheint dieses juridisches Schema beliebt und auch einleuchtend gewesen zu sein. Wenn der Psalmist in seinen Liedern klagt, lobt oder preist, dann versteht man ihn als Sprecher Christi, aber auch anderer Menschen oder der Kirche. Man kann daher diese erste Rezeptionsphase als juridisches-exegetisch charakterisieren.

Erst im 13. Jahrhundert finden wir Spuren, die eine Aufnahme dieses Denkmodells in die Theologie anzeigen. Autoren wie Innozenz III. und Guericus von St. Quentin versuchen das juridisches-exegetische Schema für das theologische Denken fruchtbar zu machen, indem sie es mit der organischen Struktur der Heilsgeschichte verbinden. Vor allem bei Thomas von Aquin kann man feststellen, daß sich seine Lehre über das Handeln »in persona« auf eine kultisch-sakramentale Auffassung des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche stützt.

Die Kirche mit ihrem Glauben und ihren Sakramenten ist die irdische Gestalt des nunmehr himmlischen Christus. Was im irdischen Leben des Herrn eine organische Einheit formte, setzt sich nun in der Kirche, in ihrem Glauben und in ihren Sakramenten fort. Hier wird das juridisches Modell ausdrücklich in eine ekklesiologische Konzeption einbezogen, die vom Gedanken des Zusammenhangs zwischen Christus und seiner Kirche durchdrungen ist. Aber bei dieser ekklesiologischen Integration müssen wir beachten, daß Thomas in der Summa keine eigene Ekklesiologie entwickelt hat: Nach dem Traktat über Christus folgt unmittelbar die Lehre der Sakramente. Doch gerade diese scheinbare Lücke läßt deutlich werden, daß Thomas die Kirche vor allem als Trägerin der Sakramente gesehen hat, die für ihn *instrumenta separata* sind, entlehnt dem *instrumentum coniunctum divinitati in persona*, das Christus selbst ist. Daraus ist ersichtlich, daß bei Thomas die sakramentale Deputation vor allem eine Beziehung zum Handeln »in

persona Christi« besitzt, während man bei ihm ein geringeres Interesse für das Auftreten »in persona Ecclesiae« findet.

Diese letzte Wendung – »in persona Ecclesiae« – erfährt im 16. Jahrhundert eine Entwicklung, die nicht unwichtig ist. Der historische Kontext führte dazu, daß das Handeln »in persona Ecclesiae« eine stark juristisch-hierarchische Ausprägung gewann. Die Kirche wurde in dieser Zeit nicht so sehr als *congregatio fidelium* verstanden, nicht als ein »auf Sakramente und Glauben aufgebautes Heilsinstitut« oder als der Leib Christi, der göttliche und menschliche Elemente vereinigt, während doch gerade diese ekklesiologischen Konzepte eigentlich das Handeln »in persona Christi« legitimierten. Wie man gegen Ende des 16. Jahrhunderts feststellen kann, richtet sich nunmehr die Aufmerksamkeit zunehmend auf die faktisch hierarchische Struktur der Kirche. Man versteht die Kirche als eine geordnete Gemeinschaft, die sich an einer monarchischen, den Gläubigen bekannten Verfassung orientiert. Diese monarchiale Ekklesiologie weist dann deutlich eine hierarchische und juristische Eigenart auf. Die Stellung, die den Bischöfen und dem Papst zukommt, wird besonders unterstrichen. In dieser Perspektive versteht man dann das Handeln »in persona Ecclesiae« als eine juristische Delegation, die berechtigt, im Namen der Kirche bestimmte Handlungen, etwa das Stundengebet, zu verrichten. Überdies läßt sich im nach-tridentinischen Modell ein gewisser Vorzug für die Wendung »in nomine Ecclesiae« (oder einfach »nomine Ecclesiae«) feststellen. Man kann daran ablesen, daß seit dem 16. Jahrhundert mehr die kirchlichen Strukturen beachtet wurden, aber doch auf Kosten einer spirituellen und theologischen Betrachtung der Kirche, in der der göttliche Ursprung und die christologische Beziehung teilweise zurücktreten. Dies Aspekte werden zunehmend der persönlichen Frömmigkeit zugeordnet und verschwinden so immer mehr aus der Dogmatik.

Wenn das II. Vatikanische Konzil die Kirche in erster Linie als ein »Mysterium« beschreibt (LG 1), das sich in die Trinität zurücknimmt (LG 2-4), dann wird hier ein gewisser Abstand zu einer Ekklesiologie deutlich, die sich auf sich bezieht. Für unsere Fragestellung bedeutet dies, daß wir die Konzepte »in persona Christi« und »in persona Ecclesiae« aus der Mitte einer Dogmatik verstehen müssen, die für das Wirken Gottes offen ist: Die Kirche ist ein Instrument in der Hand Gottes zum Nutzen der Verkündigung, zur Erfahrung seiner Herrlichkeit und zum Dienst am Heil der Menschheit.

Eucharistie – Christus – Kirche

Bei der Darbringung des Eucharistischen Opfers repräsentiert der Priester Christus und die Kirche. In der theologischen Tradition ist die Eucharistiefeier von einigen Autoren strukturell segmentiert worden, um dann den

einzelnen Segmenten entweder ein »agere in persona Christi« oder ein »agere in persona Ecclesiae« zuzuschreiben. Auch wenn diese Strukturierung dem differenzierten Aufbau der Messe angemessen scheint, so ist es doch nicht notwendig, an dieser Einteilung festzuhalten: Das Vaticanum II hat die gesamte priesterliche Existenz als ein »agere in persona Christi« verstanden.

Es würde eigentlich schon genügen, beide Dimensionen der priesterlichen Aufgabe klar zu unterscheiden. Auf Grund seiner Weihe repräsentiert der Priester in der konkreten Gemeinschaft die Person Christi. Er tut dies durch seine ganze Existenz, aber auch durch die spezifischen Handlungen, die er verrichtet. Die sakramentale Aktivität, aber vor allem die Eucharistie haben in der theologischen Tradition deswegen einen ausgezeichneten Stellenwert, weil der Priester hier am deutlichsten in der Repräsentation Christi spricht und handelt.

Aber die Eucharistie ist nicht ausschließlich eine Repräsentation Christi. In der konkreten Situation, in der die Eucharistie gefeiert wird, ist auch immer die universale Kirche als Leib und Braut Christi gegenwärtig. Eine Eucharistiefeier außerhalb der Einen Kirche ist theologisch ebensowenig denkbar wie eine Kirche ohne Eucharistie. Aber dennoch beruht der kirchliche Charakter der Eucharistie weder auf der Vollmacht der Ortskirche noch auf einer Delegation aus ihrer Mitte, sondern auf der Einheit der universalen Kirche, die als solche Leib und Braut Christi ist. »Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht« (Sacr. Conc. 7).

Das Entstehen der Kirche in ihrer ganzen Universalität für den einzelnen Gläubigen beim Gebet oder bei der Eucharistiefeier gründet darin, daß sie zur Solidarität berufen ist. Seit dem Mittelalter wird diese Funktion der gesamten Kirche an der Frage verdeutlicht, ob jemand mit unzureichendem Glauben aufrichtig das »Credo« sprechen kann oder – unter einer anderen Hinsicht – ob ein Gläubiger, der sich weigert, seinem Nächsten zu verzeihen, in aller Gewissensruhe beim Vaterunser beten kann: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern«. Die zutreffende Antwort auf diese Frage lautete stets, daß dies nur »in persona Ecclesiae« und nur auf Grund des Glaubens der ganzen Kirche möglich sei. Der persönliche Status genügt hier nicht.

Auch bei der Eucharistiefeier tritt ein analoges Verhältnis hervor. Als sündiger Mensch kann der Zelebrant nur in der Kraft des Glaubens der universalen Kirche, als Braut Christi, der Gemeinschaft vorstehen. Es dürfte klar sein, daß sich dieser Bezug zur Universalkirche auf die Art und Weise der Zelebration auswirkt, aber auch auf die Texte, mit denen der Priester das eucharistische Opfer feiert.

Am Anfang unserer Überlegungen stellten wir die Frage, ob im priesterli-

chen Dienst der eucharistische Bezug eine Priorität gegenüber der ekklesialen Relation zukommt oder umgekehrt. Wenn man das Amt in seiner differenzierten Gestaltfülle aus der Einheit von Eucharistie-Christus-Kirche versteht, dann wird deutlich, daß man diese Frage wohl als Alternative stellen, aber sie nicht alternativ beantworten kann. Weder bei der Eucharistiefeier noch beim Priesteramt darf man einseitig von einer nur christologischen oder nur ekklesialen Begründung sprechen, da beide Aspekte in gleicher Weise gegenwärtig sind. Darum scheint die Alternative zwischen Kultdienst und pastoralem Dienst falsch gestellt. Ein authentischer Kult gründet stets im Leben der Gläubigen ebenso wie der pastorale Dienst sich in den Kult und vor allem in die Eucharistie zurücknehmen muß.

Die Vergegenwärtigung Christi und der Kirche in der Eucharistiefeier durch den Priester beruht auf dem lebendigen Austausch, der Solidarität zwischen Christus und seiner Braut, Gott und der Menschheit. Die Liebe Gottes erreicht erst dann ihre volle Offenbarung, wenn sie durch den Tod und die Auferweckung Christi hindurchgegangen ist. Ihre Vollendung aber wird diese Liebe dann finden, wenn die Menschen in ihre Heimat, zu Gott, zurückkehren. Bis dahin wird die Kirche, als Sakrament der Menschheit, gerade im mitleidenden Opfer der Eucharistie der Liebe Gottes immer gleichförmiger werden, um mehr und mehr in die göttlichen Mysterien einzugehen. Die Gegenwart Christi und der Kirche in jedem eucharistischen Opfer ist daher die Quelle der Fruchtbarkeit, um in der Zeit, die uns noch von der Vollendung trennt, »Früchte der Bekehrung« zu bringen.