

Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das »Wesen« des eucharistischen Opfers

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Das Opfer Christi als »Grundgestalt«

»Was ist die Heilige Messe?« Diese Frage führt das Thema weiter, das in dem vorangehenden Beitrag über »Die ›Grundgestalt‹ der Eucharistiefeyer nach Joseph Ratzinger« entwickelt wurde¹. Wir haben die Stellungnahme Romano Guardinis untersucht, wonach »Gestalt« und »Gehalt« der Heiligen Messe ganz verschiedene Dinge sind: die Messfeier ist von der »Gestalt« her ein Mahl, aber vom »Gehalt« her ein Opfer. Dieses Auseintreten von liturgischer Gestalt und dogmatischem Gehalt bildet nach Ratzinger »wohl das zentrale Problem der liturgischen Reform [...]; von dieser Hypothek her erklärt sich ein Großteil der Teilprobleme, mit denen wir seitdem zu tun haben«². Ratzinger zeigt, dass es keine Spaltung zwischen Gestalt und Gehalt geben darf: beides wird bestimmt durch die Danksagung (»Eucharistie«) oder den segnenden Lobpreis (»Eulogia«). Dabei ist die Bewegung auf Gott hin zu betonen, die sich mit besonderer Deutlichkeit in dem auf den Osten bzw. auf das Kreuz hin orientierten Eucharistischen Hochgebet ausdrückt.

Ich habe diese Position weiterzuentwickeln versucht, indem ich den Sinngehalt der Danksagung in den Begriff des Opfers einfügte: Danksagung ist ein Teil des Opfers, das Lob und Dank enthält, aber auch Bitte und Sühne. In der klassischen Beschreibung vom Zweck des Opfers, die wesentlich im Konzil von Trient begründet ist, werden vier Sinngehalte genannt: Lobpreis, Danksagung, Bitte und Sühne. Das Mahl ist ein integrierender Bestandteil des Messopfers, bildet aber nicht dessen Grundgestalt³.

Zweifellos sind verschiedene komplementäre Gesichtspunkte der eucharistischen Feier miteinander zu verbinden. Das von der Theologie Max Thurians beeinflusste Dokument von Lima des Weltkirchenrates aus dem Jahre 1982 beispielsweise (über Taufe, Eucharistie und Amt) legt fünf grundlegende Aspekte der Eucharistie dar: Danksagung an den Vater, Gedächtnis Christi, Anrufung des Geistes, Gemeinschaft

¹ Vgl. M. Hauke, *Die »Grundgestalt« der Eucharistiefeyer nach Joseph Ratzinger*, in Forum Katholische Theologie 28 (2012) 81–110. Siehe auch die englischsprachige Version: *The »Basic Structure« (Grundgestalt) of the Eucharistic Celebration According to Joseph Ratzinger*, in J. E. Rutherford – J. O'Brien (Hrsg.), *Benedict XVI and the Roman Missal. Proceedings of the Fourth Fota International Liturgical Conference, 2011*, Dublin – New York 2013, 70–106.

² J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 33 = *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg i.Br. 2008, 361.

³ Vgl. Hauke (2012), 106–109.

der Gläubigen und Mahl des Gottesreiches⁴. Der Innsbrucker Jesuit Lothar Lies (1940–2008), den Ratzinger in seiner Studie über die »Grundgestalt« der Eucharistie zitiert, nimmt diese Elemente auf, gibt ihnen aber eine andere Reihenfolge und fügt ausdrücklich den Gehalt den Opfers hinzu (bzw. der Darbringung): die Eucharistie ist Anamnese Jesu Christi, Epiklese des Heiligen Geistes, Gemeinschaft (*koinonia*) in der Kirche als Leib Christi und sakramentales Dankopfer, »Darbringung« (*prophora*) Christi⁵.

Eine umfassende Beschreibung des eucharistischen Geheimnisses bietet das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution: »Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl ... das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird«⁶.

Der »Katechismus der Katholischen Kirche« hebt vor allem zwei zentrale Gesichtspunkte der Eucharistie hervor, die das Ostergeheimnis offenbaren: das »sakramentale Opfer« und das »österliche Mahl«⁷. »Die Messe ist zugleich und untrennbar das Opfergedächtnis, in welchem das Kreuzesopfer für immer fortlebt, und das heilige Mahl (*sacrum convivium*) der Kommunion mit dem Leib und dem Blut des Herrn«⁸.

Die verschiedenen Aspekte finden ihr Zentrum im Opfer Christi für unser Heil; diese Mitte opfernder Hingabe kann als Grundgestalt der Messfeier benannt werden. Die Gegenwart des auferstandenen Christus mit seinem verklärten Leib ist eine Folge seiner Darbringung auf dem Kalvarienberg, die sakramental auf dem Altar dargestellt wird. Auch die eucharistische Kommunion ist eine Frucht von Christi Opfer. Auf die Frage »Was ist die Heilige Messe?« können wir darum antworten: »Das Opfer Christi«, weil das heilige Gastmahl der Kommunion ein integraler Bestandteil von ihm ist. Zur liturgischen Gegenwart des Opfers Christi gehört auch das Opfermahl.

2. Geschichtliche Skizze des Themas

Da die Untersuchung der »Grundgestalt« der Eucharistie zum Opfer Christi führt, sei nun der systematische Zugang zum Thema fortgesetzt mit der Frage nach dem

⁴ Vgl. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen* (»Lima-Dokument«) 1982, in H. Meyer – H.J. Urban – L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982*, Paderborn – Frankfurt a.M. 1983, 545–585 (557–567, Nr. 2–26).

⁵ Vgl. L. Lies, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, Graz etc. 1996, 7.

⁶ Sacrosanctum Concilium 47.

⁷ KKK 1356–1401.

⁸ KKK 1382.

»Wesen« des eucharistischen Opfers: »Was ist das Messopfer?« Oder, genauer gefragt: »Was begründet das Wesen des Messopfers?«⁹

Das Thema der Grundgestalt der Eucharistie in einem engeren Sinne kommt erstmals 1939 zum Vorschein mit einigen Betrachtungen Romano Guardinis; es beschränkt sich mehr oder weniger auf den deutschen Sprachraum. Die Frage nach dem »Wesen« der Messe ist viel älter und wurde systematisch erstmals im 16. Jahrhundert gestellt. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde sie intensiv diskutiert, verschwand aber beinahe vollständig in den theologischen Abhandlungen nach dem Zweiten Vatikanum. Bevor wir die systematische Frage angehen, seien in aller Kürze einige geschichtliche Daten in Erinnerung gerufen¹⁰.

Die Lehre, dass die Eucharistiefeier die wirksame Darstellung des Opfers Christi ist, hat biblische Wurzeln und zeigt sich mit ihrer spezifischen Opferterminologie schon in den Apostolischen Vätern. Der Brief von Papst Klemens I. an die Korinther am Ende des ersten Jahrhunderts bezieht sich auf den Dienst der Presbyter-Episkopen als »Darbringung der Gaben«¹¹, und die genannte »Zwölf-Apostel-Lehre« (Didache) stellt die Eucharistie als *tusía* dar, als »Opfer«. Nach der Didache erfüllt das eucharistische Opfer die Verheißung des Propheten Maleachi: »An jedem Ort und zu jeder Zeit (ist) mir ein reines Opfer (LXX *tusía*) darzubringen, denn ich bin ein großer König, spricht der Herr, und mein Name wird bei den Heiden bewundert« (Mal 1,11)¹².

Da der Begriff des »Opfers« sich auch auf die an Gott gerichteten Gebete beziehen kann, gibt es eine moderne Diskussion über das eucharistische Opfer in den ersten zwei Jahrhunderten: meint »Opfer« bereits die Darbringung der konsekrierten Gaben, also von Leib und Blut Christi? Oder hat der Begriff eine mehr allgemeine Bedeutung? Bei einer Untersuchung der frühen Texte zeigt sich eine gewisse Fluktuation, aber es ist auch deutlich, zumindest seit Irenäus am Ende des zweiten Jahrhunderts, dass die konsekrierten eucharistischen Gaben selbst das Opfer Christi bilden¹³.

Gemäß den Kirchenvätern¹⁴ ist die einzige opfernde Darbringung Christi in der eucharistischen Feier gegenwärtig durch die Konsekration seines Leibes und Blutes.

⁹ Vgl. etwa A. García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2006, 330.

¹⁰ Für eine geschichtliche Darstellung der Frage nach dem »Wesen des Messopfers« vergleiche man vor allem M. Lepin, *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'Origine jusqu'à nos jours*, Paris³ 1926; García Ibáñez (2006), 330–380.

¹¹ 1 Clem 44,4. Vgl. J. Betz, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4a), Freiburg i.Br. 1979, 31; J. O'Connor, *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist*, San Francisco² 2005, 10f.

¹² Didache 14 (Fontes christiani 1, 132–135). Vgl. Betz (1979), 31; O'Connor (2005), 6; García Ibáñez (2006), 110.

¹³ Vgl. J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg i.Br. 1918; H. Moll, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon* (Theophaneia 26), Köln – Bonn 1975; R.J. Daly, *Christian Sacrifice: the Judaeo-Christian Background before Origen*, Washington, D.C. 1978; K.S. Frank, *Zum Opferverständnis in der Alten Kirche*, in K. Lehmann – E. Schlink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg i.Br. – Göttingen 1983, 40–50.

¹⁴ Vgl. dazu den Ertrag der dogmengeschichtlichen Forschung bei García Ibáñez (2006), 179f.

Das eucharistische Opfer ist die sichtbare Darstellung des Leidens Christi, das die ewige Erlösung bewirkt hat; es ist ein »Bild«, ein »Typus«, ein »Mysterium« oder ein »Sakrament« Christi und seines erlösenden Opfern. Es ist das Opfer Christi und das Opfer der Kirche, die das Gedächtnis Christi feiert, die für das Empfangen des Leibes und Blutes ihres Herrn Dank sagt und die Christus dem Vater darbringt, indem sie sich selbst mit seinem Opfer verbindet.

Im Mittelalter konzentriert sich das theologische Nachdenken auf die wirkliche Gegenwart Christi durch die Wesensverwandlung, während die Gesichtspunkte des Opfers und der Gemeinschaft im heiligen Gastmahl weniger entwickelt sind¹⁵. Das Opfer Christi wird in den liturgischen Riten der Messfeier betrachtet, häufig mit Hilfe der allegorischen Deutung, aber die systematische Reflektion geht hier kaum über das Erbe hinaus, das von den Kirchenvätern übermittelt worden war¹⁶.

Diese Situation ändert sich nach dem Konzil von Trient, welches das Messopfer gegen die protestantische Leugnung verteidigt. Für die Reformatoren war die Eucharistie das »Abendmahl«, aber nicht die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers¹⁷. Nach Luther ist »die Messe im Papsttum ... der größte und schrecklichste Greuel«, denn sie widerspricht dem Hauptartikel der christlichen Lehre, nämlich der Rechtfertigung allein aus Gnade und aus Glauben. Das Messopfer erscheint als menschliches Werk, das dem einzigen Opfer des Lammes Gottes entgegensteht, das unsere Sünden hinweg nimmt¹⁸.

Die katholische Theologie musste auf diese Kritik antworten und betonte den Opfercharakter der Heiligen Messe. Im 16. Jh. vertieft sich das Nachdenken über das eucharistische Opfer. Selbst die Fachbegriffe zu unserem Thema entstammen dieser Zeit: der spanische Jesuit Alfonso Salmeron († 1585) unterscheidet als einer der ersten die Konsekration als »Wesen« oder »Substanz« des eucharistischen Opfers von anderen liturgischen Handlungen, die zur »Vollständigkeit« oder »Vollkommenheit« gehören¹⁹. Die Tatsache des Opfers als solches ist klar, aber es bleibt viel Raum für die theologischen Ansichten über die spezifische Handlung, die das Messopfer begründet.

Das Konzil von Trient veröffentlichte drei verschiedene Dokumente über die Eucharistie²⁰: über das Messopfer, das Sakrament der Eucharistie und die Kommunion

¹⁵ Vgl. García Ibáñez (2006), 260f.

¹⁶ Vgl. Lepin (1926), 3–240.

¹⁷ Zu den Stellungnahmen der Reformatoren zum Messopfer siehe J. Rivière, *La Messe durant la période de la Réforme et du Concile de Trent*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 10 (1928), 1085–1142 (1085–1099); B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4b), Freiburg i.Br. 1963, 51–54; F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, Oxford ²1967; K.W. Stevenson, *Eucharist and Offering*, New York 1986, 129–170; O'Connor (2005), 134–152; H. Hoping, *Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i.Br. 2011, 246–261.

¹⁸ M. Luther, Schmalkaldische Artikel, II. Teil, Art. 2: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen ¹²1998, 416.

¹⁹ Alfonsus Salmeron Toletanus, *Commentarii in Evangelicam historiam et in Acta apostolorum*, Bd. IX, Madrid 1601: tract. 29, pp. 284^b–286^a, zitiert in Lepin (1926), 353, Anm. 1: »solam ... consecrationem esse substantiam sacrificii ... de aliis actionibus ... licet non pertineant ad essentiam, pertinent tamen vel ad integritatem et perfectionem, vel majorem perfectionem«.

²⁰ Vgl. Rivière (1928), 1112–1142; Neunheuser (1963), 57–62; O'Connor (2005), 207–236; García Ibáñez (2006), 288–319.

unter beiderlei Gestalt. In der Folgezeit erhielt das Geheimnis der Eucharistie häufig keine systematische Behandlung als organische Ganzheit, sondern wurde vorgestellt unter den verschiedenen Gesichtspunkten als Sakrament Christi, der durch die Transsubstantiation gegenwärtig wird, und als Opfer. Die Gesichtspunkte des gemeinschaftlichen Gastmahls und der Verbindung mit dem Geheimnis der Kirche wurden weniger entwickelt²¹.

Im 20. Jh. entsteht eine biblische und patristische Erneuerung, die in den der Eucharistie gewidmeten Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils ihren Ausdruck findet, vorbereitet durch die Enzyklika *Mediator Dei* (1947), die einige Irrtümer der liturgischen Bewegung zurückweist. Ein wichtiger Begriff des Konzils ist das »Paschamysterium«, zu dem das Gedächtnis des Kreuzes, aber auch das der Auferstehung gehört²². Manche Theologen versuchen, die Aufspaltung zwischen der Behandlung der Eucharistie als »Sakrament« und »Opfer« zu überwinden durch den Begriff des »sakramentalen Opfers«²³ (der sich bereits in den Schriften des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin findet²⁴). Die organisch-ganzheitliche Behandlung der Eucharistie bietet den Vorteil einer Gesamtschau auf das Mysterium.

Manchmal wurde der Gehalt des Opfers in der Messfeier beiseite gestellt und der Mahlcharakter in den Vordergrund gerückt²⁵. Das gilt besonders für die sechziger und siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Eine derartige Präsentation wurde nicht nur durch das Gemeinschaftsanliegen der Liturgischen Bewegung gefördert, sondern auch durch das ökumenische Gespräch mit den Protestanten, welche die Eucharistiefeyer als »Abendmahl« vorstellten. Nichtsdestoweniger findet sich ein Nachdenken über die Eucharistie als Opfer auch im ökumenischen Bereich, beispiels-

²¹ Vgl. Neunheuser (1963), 62–64; H.B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 287f.

²² Vgl. M. Stuflesser, *Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochbeten nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Altenberge 1998, 184–189; R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in P. Hünermann – B. J. Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil II*, Freiburg i.Br. 2004, 1–227 (62–65; 120f); García Ibáñez (2006), 371–374; Hoping (2011), 321.

²³ Vgl. Neunheuser (1963), 64f; J. Auer, *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie* (Kleine Katholische Dogmatik VI), Regensburg 1974, 147. Der Ausgangspunkt für den Konsens der heutigen Theologie über den sakramentalen Charakter des eucharistischen Opfers, vorbereitet von früheren Studien (vor allem Gabriel Vasquez, † 1604), ist anscheinend das Werk von L. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, Roma 1893; vgl. G. Anichini, *Note alla teoria sacramentale del sacrificio eucaristico*, in *La Scuola Cattolica* 91 (1963), 331–352 (331); M.M. Elbl, *Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille* (Eichstätter Studien 50), Regensburg 2003, 14f, der auch die Rolle unterstreicht von Maurice de la Taille, *Mysterium Fidei*, Paris 1931, und von Ansgar Vonier, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, New York 1925. Zu Billot siehe schon Lepin (1926), 606–610.

²⁴ Vgl. D.C. Fandal, *The Essence of the Eucharistic Sacrifice*, River Forest, Illinois 1960, 13f (und passim). Zu Augustinus vgl. unten, Anm. 61.

²⁵ Siehe etwa die Kritik an diesen Tendenzen bei Johannes Paul II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003), Nr. 10. Vgl. H. Hoping, *Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform*, in J.-H. Tück (Hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i.Br. 2012, 143–164 (160): »Im Zuge der Liturgiereform kam es ... zu einer einseitigen Betonung des Mahlcharakters der Eucharistie, bei der ihr Opfercharakter weithin unterbestimmt blieb oder ganz ausgeblendet wurde«.

weise die Studien von Max Thurian, die vor allem den katholischen Dialog mit Lutheranern und Anglikanern beeinflussten²⁶. Der Repräsentation des Opfers Christi näherte man sich mit dem biblischen Begriff des »Gedächtnisses«²⁷. In den letzten 15–20 Jahren (mehr oder weniger) finden wir auch eine neue Aufmerksamkeit für das Thema des Opfers; dazu gehört die Beziehung zu den anderen Religionen und der Menschheit als solcher²⁸. Selbst die besondere Thematik des Messopfers wird in ihren liturgischen und dogmatischen Aspekten wiederentdeckt²⁹.

Die Spekulation über zahlreiche Messopfertheorien vom 16. Jh. bis in die erste Hälfte des 20. Jh. scheint der Vergangenheit anzugehören. Andererseits können die neuen Diskussionen über das eucharistische Opfer auch neues Licht auf die früheren Debatten werfen. Indem wir *nova et vetera* miteinander verbinden, könnte es möglich sein, im theologischen Nachdenken über das Geheimnis der Eucharistie Fortschritte zu machen.

3. Der Begriff des Opfers

Bevor wir näher auf die Diskussion um das eucharistische Opfer eingehen, ist eine Klärung des Opferbegriffes notwendig³⁰. Eine der Wurzeln für die extreme Vielfalt der Messopfertheorien nach dem Tridentinum besteht in einer unzureichenden Be-

²⁶ Über Thurian vgl. García Ibáñez (2006), 359–361.

²⁷ Vgl. K. Lehmann – E. Schlink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg i.Br. – Göttingen 1983; D.N. Power, *The Sacrifice We Offer. The Tridentine Dogma and its Reinterpretation*, Edinburgh 1987, 1–21; E. Hönic, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn 1989; Stuflesser (1998), 150–164; García Ibáñez (2006), 426–443. Diese Tatsache bemerkt bereits J. Ratzinger, *Ist die Eucharistie ein Opfer?* In Ders., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg i.Br. 2008, 259–270 (269f) = *Concilium* 3 (1967), 299–304.

²⁸ Siehe etwa S. Ubbiali (Hrsg.), *Il sacrificio: evento e rito*, Padova 1998; A. Gerhards – K. Richter (Hrsg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg i.Br. 2000; B. Dieckmann (Hrsg.), *Das Opfer – aktuelle Kontroversen*, Münster 2001; S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer*, Münster 2001; A.E. Baumgarten (Hrsg.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden etc. 2002; J. Ratzinger, *Theologie der Liturgie*, in Forum Katholische Theologie 18 (2002), 1–13 = Ders., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11), Freiburg i.Br. 2008, 639–656 (640–648: Die aktuelle Debatte über das Problem des Opfers); J. Negel, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005; M. Levering, *Sacrifice and Community. Jewish Offering and Christian Eucharist*, Malden, MA 2005; U. Berner u.a. (Hrsg.), *Opfer und Gebet in den Religionen*, Leipzig 2012.

²⁹ Vgl. etwa Stuflesser (1998); Gerhards – Richter (2000); T. Witt, *Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie*, Paderborn 2002.

³⁰ Vgl. M. Ten Hompel, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. Mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen* (Freiburger Theologische Studien 24), Freiburg i.Br. 1920, 20–94; V. Warnach, *Vom Wesen des kultischen Opfers*, in B. Neunheuser, Hrsg., *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, Düsseldorf 1960, 29–74; A. Piolanti, *Il Mistero Eucaristico*, Città del Vaticano ³1983, 405–418; R. Schenk (Hrsg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart – Bad Canstatt 1985; Ubbiali (1998).

griffsbestimmung des Opfers, weil allzu spezifische Elemente dazu gerechnet wurden, die nicht die wesentlichen Gehalte betreffen³¹. Die Definition des Opfers nimmt eine natürliche menschliche Wirklichkeit auf, die von der Religionsphänomenologie beschrieben wird und die ihre Erfüllung im Heilswerk Christi findet, das wiederum vom Alten Testament vorbereitet wurde³². Zweifellos muss die Definition des Opfers auf die von Jesus Christus vollbrachte Erlösung konzentriert sein, aber das Verständnis der Erlösung setzt eine natürliche menschliche Erfahrung voraus, die zu einer Erfüllung gelangt, die nur der Mensch gewordene Sohn Gottes schenken kann.

In einem allgemeinen Sinn meint »Opfer« einen Verzicht oder eine freiwillige Einschränkung (aus praktischen, moralischen oder religiösen Gründen). Das lateinische Wort *sacrificium* integriert bereits in seinem etymologischen Sinn die religiöse Dimension: »heilig machen (*sacrum facere*), einen Gegenstand dem Göttlichen übereignen«³³. Eine sehr allgemeine Definition stammt von Augustinus: »Ein wahres Opfer ist jedes Werk, das vollbracht wird, damit wir in heiliger Verbundenheit Gott anhängen«³⁴. Diese umfassende Beschreibung betrifft bereits die Hingabe des menschlichen Geistes an Gott im Gebet.

Eine grundlegende Definition, die auch für einen religionsphänomenologischen Zugang akzeptabel ist, findet sich in der Abhandlung Thomas von Aquins über die Tugend der *religio*: durch diese Tugend wenden sich menschliche Personen zu Gott, indem sie ihm als Ursprung und Ziel ihres Lebens die ihm zukommende Verehrung erweisen³⁵. Der menschlichen Natur entspricht es, Gott zu ehren und gegenüber ihrem Schöpfer ihre Unterordnung zu bezeugen; außerdem ist es angemessen, ihn durch sichtbare Zeichen zu verherrlichen³⁶. »Das äußerlich dargebrachte Opfer ist Zeichen eines innerlichen, geistigen Opfers, durch das sich die Seele Gott darbringt ...«. Die äußerlichen Akte der Religion sind den inneren zugeordnet: »Die Seele ... bringt sich Gott als dem Ursprung ihrer Schöpfung und als dem Endziel ihrer Glückseligkeit als Opfer dar«³⁷.

Das hauptsächliche Opfer ist das innere: Gott ein ergebenes Herz darbringen³⁸. Nichtsdestoweniger hat das Opfer auch eine sichtbare und gesellschaftliche Dimen-

³¹ So bereits die Bemerkung von J. Brinktrine, *Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Messopfers*, Paderborn – Wien – Zürich 1938, 9.

³² Vgl. H. Bürkle, *Die religionsphänomenologische Sicht des Opfers und ihre theologische Relevanz*, in Schenk (1985), 153–169.

³³ Vgl. etwa B. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e sulla salvezza I*, Cinisello Balsamo, 1991, 292f (frz. Original: *Jesus-Christ l'unique Médiateur I*, Paris, 1988).

³⁴ Augustinus, *De civitate Dei* X,6: »Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaeramus Deo«. Siehe auch Thomas von Aquin, *STh III q. 48 a. 3*. Über den Begriff des Opfers bei Augustinus vgl. Ten Hompel (1920), 56–64; J. Lécuyer, *Le sacrifice selon Augustin*, in AA. VV. (*Auctores varii*), *Augustinus Magister II*, Paris 1954, 905–914; R.J. Teske, *The definition of sacrifice in De civitate Dei*, in Ders., *Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian*, Milwaukee, Wis. 2009, 253–269.

³⁵ Vgl. besonders *Summa theologiae II-II q. 81 a. 1*. Ausführlicher A. Hoffmann: *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 28, Heidelberg etc. 1956, 395; Fandal (1960), 38–48.

³⁶ Vgl. *Summa theologiae II-II q. 85 a. 1*.

³⁷ *STh q. 85 a. 2*. Deutsche Übersetzung in Thomas von Aquin, *Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar*. Hrsg. von Arthur F. Utz, Paderborn 1998, 216.

³⁸ *STh II-II q. 85 a. 4*: »... primum et principale est sacrificium interius, ... devotam mentem offerre«. Vgl. *Summa contra gentiles III*, 121.

sion, die für die Liturgie grundlegend ist. Aus diesem Grunde bietet der hl. Thomas auch eine rituelle Beschreibung des Opfers. In diesem liturgischen Kontext erfährt der als Opfer dargebrachte Gegenstand eine gewisse Veränderung:

»Von Opfer spricht man im eigentlichen Sinn, wenn an den Gott dargebrachten Dingen etwas geschieht (*quando circa res Deo oblatas aliquid fit*), wie z.B. durch Tötung und Verbrennung von Tieren, durch Zerschneiden, Genießen und Segnen von Brot. Der Name deutet selbst schon darauf hin, denn »Opfer« (*sacrificium*) heißt es deshalb, weil der Mensch etwas Heiliges daraus macht [*facit sacrum*]. Von Darbringung (*oblatio*) spricht man, wenn Gott etwas dargeboten wird, auch wenn man es nicht umgestaltet, wie man z.B. sagt, dass Geld oder Brot auf dem Altar dargebracht werden, ohne dass damit etwas geschieht. So ist also jedes Opfer eine Darbringung, aber nicht umgekehrt. Die Erstlingsgaben sind Darbringungen, weil sie Gott dargebracht wurden entsprechend Dt 26; sie sind jedoch keine Opfer, weil mit ihnen nichts Heiliges geschah.- Die Zehnten sind, genau genommen, weder Opfer noch Darbringungen, weil sie nicht unmittelbar Gott, sondern den Dienern des göttlichen Kultes zugute kommen«³⁹.

Thomas unterscheidet so das »Opfer«, bei dem eine Veränderung stattfindet, so dass der Gegenstand heilig wird, von der »Darbringung«, bei der die Gabe sich nicht verändert. Die Thomistenschule gebraucht hier den lateinischen Begriff *immutatio* (Veränderung)⁴⁰. »Dass ein Opfertier oder eine Opfergabe zerstört werden, ist sicher die deutlichste Weise des *sacrum faciens*, aber die Zerstörung ist offenbar nicht die einzige Art des Opfern oder des Heiligmachens, die den Worten des hl. Thomas entspricht ...«⁴¹.

Im Blick auf das eucharistische Opfer werden wir später die begriffliche Unterscheidung finden zwischen Immolation, bei der eine Veränderung gewirkt wird, und Oblation, wo beim dargebrachten Objekt keine Änderung stattfindet⁴². Unter den verschiedenen Messopfertheorien finden sich zwei Grundströmungen: manche setzen eine Immolation voraus, während andere von einer Oblation sprechen⁴³.

Wenn Thomas von Aquin vom Opfer Christi spricht, setzt er nicht nur die allgemeine Definition von Opfer voraus, sondern die konkrete Situation der Menschheit nach der ersten Sünde. In dieser sündigen Lage muss das Opfer das vorrangige Ziel der Sühne integrieren: »die eigentliche Wirkung eines Opfers ist, dass Gott dadurch versöhnt wird«⁴⁴. Das Leiden Christi wirkt als Opfer, »sofern wir dadurch mit Gott versöhnt werden«⁴⁵.

³⁹ STh II-II q. 85 a. 3 ad 3 (eigene Übersetzung, unter Berücksichtigung von Utz, aaO., 219); vgl. q. 86 a. 1.

⁴⁰ Vgl. etwa die Belege bei Lepin (1926), 343; 367f (Suarez SJ); 457 (Joannes a S. Thoma OP); 534 (Billuart OP).

⁴¹ Fandal (1960), 44f, mit Hinweis auf STh I-II q. 102 a. 3.

⁴² Vgl. Piolanti (1983), 408–410.

⁴³ Siehe etwa die Übersicht zu den verschiedenen Theorien bei Piolanti (1983), 420–443; García Ibáñez (2006), 331–340. Schon Lepin (1926), VI, bemerkt: »La pensée des auteurs a comme oscillé sans cesse entre les deux idées fondamentales d'immolation et d'oblation«.

⁴⁴ STh III q. 49 a. 4: »Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus ...«.

⁴⁵ STh III q. 48 a. 6 ad 3: »... passio Christi ... agit ... per modum ... sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo ...«.

4. Die Vergegenwärtigung des Opfers Christi im Messopfer

Die genaueste biblische Kennzeichnung des Opfers Christi⁴⁶ findet sich im Hebräerbrief. Christus hat sein Opfer dargebracht »ein für allemal, als er sich selbst geopfert hat« (Hebr 7,29); er »ist ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und hat so eine ewige Erlösung bewirkt« (Hebr 9,12; vgl. 10,10). Das Blut Christi reinigt unser Gewissen von »toten Werken«, aber es ist Er, »der sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makellostes Opfer dargebracht hat« (Hebr 9,14). Das Blutvergießen ist darum nur die sichtbare Darstellung eines geistigen Opfers, das schon bei der Inkarnation beginnt: »bei seinem Eintritt in die Welt« spricht Christus: »Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen ...« (Hebr 10,5). Das gesamte Leben Christi ist ein Opfer, aber der Brennpunkt seines Opfers ist sicherlich sein Tod am Kreuz als sichtbarer Ausdruck seiner Hingabe. Ausgehend von den Hinweisen des Hebräerbriefes über den priesterlichen Dienst Christi im himmlischen Heiligtum (Hebr 8,1–3; 9,11–12), können wir sogar von einem »Opfer« Christi »im Himmel« sprechen⁴⁷; dieser himmlische Gottesdienst ist freilich in jedem Fall rückgebunden an den wirksamen Verdienst des auf dem Kalvarienberg dargebrachten Opfers⁴⁸.

Das Konzil von Trient bietet in seinem Dekret über das Messopfer (1562) die grundlegenden Daten für die Beziehung zwischen dem einzigen Opfer Christi und dem Messopfer⁴⁹. Das Konzil gibt eine Antwort an die Reformatoren, welche die Messe als Sühnopfer zurückgewiesen hatten, weil sie es als Wiederholung des einzigen Opfers Christi deuteten. Sie anerkannten nur ein Opfer der Danksagung, das sich bereits in jedem Gebet findet⁵⁰.

Die neun Canones des tridentinischen Dekrets verurteilen Irrtümer: wer diese Häresien verteidigen sollte, wäre exkommuniziert. Wenn dergleichen Verurteilungen durch ein Ökumenisches Konzil den Glauben betreffen (und nicht einfach eine prinzipiell flexible Praxis der Kirche verteidigen), dann ist das Gegenteil des zurückgewiesenen Irrtums ein definiertes Dogma. Vor den Canones finden wir freilich die Lehrkapitel, die auf eine positive Weise, mit katechetischen und pastoralen Akzenten, die katholische Lehre vom eucharistischen Opfer darlegen. Wir erinnern hier nur

⁴⁶ Dieses Thema wird ausführlicher in den Traktaten der Soteriologie behandelt, z.B. bei J. Galot, *Gesù Liberatore* (Cristologia II), Firenze ³1983, 105–300. Siehe auch etwa Diekamp-Jüssen, *Katholische Dogmatik. Bearbeitet von Ramon de Luca*, Wil (Schweiz) 2013, 578–583; K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg ²2011, 116–147.

⁴⁷ Vgl. etwa Ten Hompel (1920), 135–150; G. Gäbel, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes*, Tübingen 2006, 236f und passim.

⁴⁸ Vgl. Hebr 9,24–28.

⁴⁹ Vgl. P. Junglas, *Die Lehre des Konzils von Trient über das hl. Meßopfer*, in Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 2 (1925), 193–212; Lepin (1926), 293–331; Neunheuser (1963), 57–62; H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, III, Freiburg i.Br. 1970, 341f; IV,1, Freiburg i.Br. 1975, 177–187; H. Jorissen, *Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient*, in Lehmann – Schlink (1983), 176–189; Idem, *Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Messopfer auf dem Konzil von Trient*, in Gerhards – Richter (2000), 92–99; Power (1987), 27–133; Witt (2002), 72–76.

⁵⁰ Vgl. Junglas (1925), 194–200; Neunheuser (1963), 51–54; Auer (1971), 221f.

an die entscheidenden Punkte, die für die Lehre über das »Wesen« des eucharistischen Opfers unverzichtbar sind.

Der erste Kanon unterstreicht, dass die Messe ein »wahres und eigentliches Opfer« ist und weist die Meinung zurück, wonach »die Opferhandlung nichts anderes sei, als dass uns Christus zur Speise gegeben werde« (DH 1751). Das bedeutet, für unser Thema, dass das Wesen des eucharistischen Opfers nicht im Empfang der hl. Kommunion bestehen kann.

Mit dem Auftrag »Tut dies zu meinem Gedächtnis« hat Christus die Apostel »als Priester eingesetzt« und »angeordnet, dass sie selbst und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut opferten« (zweiter Kanon, DH 1752). Mit anderen Worten: das Wesen des Messopfers muss sich auf das liturgische Handeln des Priesters konzentrieren, der in der apostolischen Nachfolge eine gültige Weihe empfangen hat.

Der dritte Kanon betrifft die Zielbestimmung der Messfeier: sie ist ein Sühnopfer (*sacrificium propitiatorium*) und nicht ein Lob- oder Dankopfer (DH 1753).

Im ersten Lehrkapitel finden wir die Grundbegriffe, um das Verhältnis zwischen dem Opfer Christi und dem Messopfer zu beschreiben. Christus opferte sich selbst ein und für allemal auf dem Altar des Kreuzes; »weil jedoch sein Priestertum durch den Tod nicht ausgelöscht werden sollte [...], hat er beim letzten Abendmahle ... seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein Gott, dem Vater, dargebracht ...«. Dies geschah, »um seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares (wie es die Natur des Menschen erfordert) Opfer zu hinterlassen, durch das jenes blutige (Opfer), das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden (*repraesentetur*), sein Gedächtnis (*memoria*) bis zum Ende der Zeit fort dauern und dessen heilbringende Kraft für die Vergebung der Sünden, die von uns täglich begangen werden, zugewandt werden solle (*applicaretur*) ...« (DH 1740).

Hervorzuheben sind hier der Begriff des »sichtbaren Opfers« sowie die drei Begriffe, die das Verhältnis zwischen dem Kreuz und dem Messopfer beschreiben: Vergegenwärtigung, Gedächtnis und Zuwendung⁵¹. Die Heilige Messe ist also das Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi, wobei seine Hingabe wirkkräftig vergegenwärtigt wird und die geistlichen Wirkungen zugewandt werden. Es ist Christi Handeln als Priester, aber auch ein sichtbares Opfer der Kirche.

Das zweite Lehrkapitel beschreibt die Messfeier als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene. Die »Opfergabe ist ein und dieselbe; derselbe, der sich selbst damals am Kreuz opferte, opfert jetzt durch den Dienst der Priester; allein die Weise des Opfers ist verschieden. Die Früchte jenes Opfers nun (nämlich des blutigen) werden überreich durch dieses unblutige (Opfer) empfangen ...« (DH 1743).

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Kreuz und Heiliger Messe unterstreicht das Konzil von Trient die Identität des Priesters und der Opfergabe (Christus opfert sich selbst). Nicht ausdrücklich festgestellt wird die Identität der Opferhandlung⁵². Aus diesem Grund sprechen manche Theologen später von einem neuen Opferakt Christi

⁵¹ Vgl. Junglas (1925), 201.

⁵² Vgl. Brinktrine (1938), 41f; Power (1987), 120; Witt (2002), 73f.

im Himmel bei jeder Messfeier⁵³, während es nach anderen reicht, von einer göttlichen Kraft zu sprechen, die in der Darbringung des Erlösers am Kreuz begründet ist⁵⁴. Réginald Garrigou-Lagrange unterstreicht die Tatsache, dass Christus sich selbst in der Eucharistie nicht nur virtuell (also der Kraft nach) darbringt, sondern aktuell, weil er innerlich den Akt der Hingabe aufrechterhalte und in der seligen Gottesschau auf Erden bereits die eucharistischen Opfer der Geschichte gekannt habe⁵⁵. Die gegenwärtige Theologie spricht gewöhnlich von der numerischen Identität des Opferaktes Christi am Kreuz und in der Heiligen Messe⁵⁶. Andererseits kann die sakramentale Handlung nicht vom distinkten Wirken Christi abgelöst werden, so dass Papst Pius XII. 1954 bemerkte: »Was die Darbringung des eucharistischen Opfers betrifft, gibt so viele Handlungen Christi des Hohenpriesters wie zelebrierende

⁵³ Vor allem Suarez, *Disput. 77, sect. 1*, und die Karmeliten von Salamanca (Salmaticenses) (17. Jh.) (*Curus Theol.*, vol. 18, Paris 1882, 496), welche dies als die bei weitem zutreffendere und verbreitetere Lehre bezeichnen (*sententia longe verior et communior*): vgl. B. Poschmann, »*Mysteriengegenwart*« im *Licht des hl. Thomas*, in *Theologie und Glaube* 116 (1935), 53–116 (90). Weitere Quellen werden erwähnt bei R. Garrigou-Lagrange, *De Eucharistia*, Torino – Paris 1943, 290–293. Der erste Autor, der diese Frage stellt (wie Poschmann und Garrigou-Lagrange erwähnen), ist Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales* 20, n. 22 (ed. Vivés, Bd. 26, 321): die Messe ist das Gedächtnis der Darbringung Christi am Kreuz (*commemoratio oblationis quam Christus obtulit in cruce*); vgl. Lepin (1926), 221.

⁵⁴ Beispielsweise Poschmann (1935), 90, der seine Position mit der Tatsache begründet, dass die Eucharistie auch in ihrem Opfercharakter ein Sakrament ist. Nach Thomas von Aquin war die von Christus beim Letzten Abendmahl gewirkte Konsekration die Wirkursache aller folgenden eucharistischen Wandlungen: *STh III q. 78 a. 5*; vgl. Brinktrine (1938), 53f. »Although the passion of Christ, together with all of the things that he did and suffered, have ceased to exist *secundum se*, yet in virtue of its union with the Word, his human nature is efficacious in securing the effects of salvation in all times and places according as Christ wills« (Fanal, 66, über Thomas von Aquin). In diesem Sinne ist der Akt des Opfers in der Messfeier virtuell präsent.

Brinktrine (1938), 40–42; 54 bemerkt, dass es nichtsdestoweniger für ein sichtbares Opfer unterschiedliche Akte Christi am Kreuz und beim eucharistischen Opfer gebe müsse. Eine distinkte Darbringung Christi beim Letzten Abendmahl und am Kreuz ist bereits, als Ergebnis einiger Diskussion, vorauszusetzen für das erste Lehrkapitel über das Messopfer auf dem Konzil von Trient: vgl. Lepin (1926), 297–305; Piolanti (1983), 432f; Elbl (2003), 66–72

⁵⁵ Vgl. R. Garrigou-Lagrange, *De Eucharistia*, Torino – Paris 1943, 290–298, gefolgt beispielsweise von Piolanti (1983), 489f.

⁵⁶ Vgl. B. Neunheuser, *Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Messopfer*, in Ders. (Hrsg.), *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Düsseldorf 1960, 139–151; K. Rahner – A. Häussling, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (*Quaestiones disputatae* 31), Freiburg i.Br. ²1966, 34–40.

Eine numerische Differenz wird hingegen behauptet beispielsweise von J.A. de Aldama u.a., *Sacrae Theologiae Summa* IV, Madrid 1953, 353f; Piolanti (1983), 432f.

García Ibáñez (2006), 377–380 bemerkt, dass das Kreuz und die Messe »den selben Opferakt« enthalten, mit Hinweis auf eine Botschaft Johannes Pauls II. für den Eucharistischen Kongress von Lourdes am 21. Juli 1981: *Nuntius televisificus iis cui XLII Eucharistico ex omnibus Nationibus Conventui interfuere missus*, n. 2: *AAS* 73 (1981), p. 551; dort heisst es in der von Kardinal Gantin vorgetragene französischen Version: »Vous le savez fort bien, chers Frères et Sœurs, cette célébration eucharistique ne fait pas nombre avec le Sacrifice de la Croix; elle ne s'y ajoute pas et ne le multiplie pas. La Messe et la Croix ne sont qu'un seul et même sacrifice (cf. *Dominicae coenae*, n. 9). Néanmoins la fraction eucharistique du pain a une fonction essentielle, celle de mettre à notre disposition l'offrande primordiale de la Croix. Elle la rend actuelle aujourd'hui pour notre génération. En rendant réellement présents le Corps et le Sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, elle rend — du même coup — actuel et accessible à notre génération le Sacrifice de la Croix, qui demeure, dans son unicité, le pivot de l'histoire du salut, l'articulation essentielle entre le temps et l'éternité«.

Priester ...«⁵⁷. Diesen Punkt unterstrich der Papst, sogar noch ein weiteres Mal zwei Jahre später (1956)⁵⁸, gegen eine 1949 formulierte These von Karl Rahner, nach der die spezifische Handlung der Messfeier das Opfer der Kirche ist (und nicht das Opfer Christi). Für Rahner gibt es bezüglich der Früchte der Messfeier keinen Unterschied, ob ein Priester die Eucharistie feiert, sie konzelebriert oder auch auf der Seite des Volkes an der Messfeier eines anderen Priesters teilnimmt⁵⁹.

Nach dem Konzil von Trient verurteilte Papst Pius V. 1567 die These des Baius, nach dem das Messopfer nur in dem von Augustinus beschriebenen allgemeinen Sinne ein »Opfer« ist: gemeint ist die Definition, dass »Opfer« ein jedes gutes Werk ist, um Gott in heiliger Gemeinschaft anzuhängen⁶⁰. Auf diese Weise unterstrich der Papst die Heilige Messe als sichtbares Opfer.

Indem das Trienter Konzil die Heilige Messe als »sichtbares Opfer« erwähnt, nimmt es eine Lehre der Kirchenväter auf, die wir beispielsweise beim hl. Augustinus finden: »das sichtbare Opfer ist das Sakrament, d.h. das heilige Zeichen, eines unsichtbaren Opfers«⁶¹. Diese Lehre ist vom ordentlichen Lehramt aufgenommen worden, etwa im »Katechismus der Katholischen Kirche«: die Eucharistie ist »das Sakrament unseres durch Christus am Kreuz vollbrachten Heiles« (KKK 1359), »das Gedächtnis des Pascha Christi, die sakramentale Vergegenwärtigung und Darbringung seines einzigen Opfers in der Liturgie seines Leibes, der Kirche« (KKK 1362).

5. Die Konsekrationsworte als konstitutives Element des eucharistischen Opfers

Beim Nachdenken über das konstitutive Element des eucharistischen Opfers unterscheiden Theologen den Teil der Feier, in der es sich vollzieht, und die Art und Weise, in der dies geschieht. Einige Lehrbücher beschrieben diese Unterscheidung mit den Begriffen des »physischen« und des »metaphysischen« Wesens: so bei-

⁵⁷ Pius XII, Ansprache vom 2. November 1954: AAS 46 (1954), 669.

⁵⁸ Vgl. Pius XII, Ansprache »Vous Nous avez demandé« für den Internationalen Kongress für Pastoralliturgie, 22. September 1956: AAS 48 (1956), 711–725 (716–718).

⁵⁹ Vgl. Rahner – Häussling. Für eine kritische Bestandsaufnahme zur Theorie Rahners siehe R.M. Schmitz, *La concelebration eucaristica*, in Piolanti (1983), 501–520 (514–516); vgl. bereits Ders., *Zur Theologie der Konzelebration*, in Theologisches n. 139 (Nov. 1981), 4323–4334; P. Tirot, *La concélébration et la tradition de l'Eglise*, in Ephemerides Liturgicae 110 (1987), 33–59; 182–214 (193–203); O'Connor (2005), 255–257.

⁶⁰ Pius V., Bulle »Ex omnibus afflictionibus«, 1567, Irrtum Nr. 45 (DH 1945): »Sacrificium Missae non alia ratione est sacrificium, quam generali illa qua ,omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat« (vgl. Augustinus, De civitate Dei X,6)«. Baius selbst nahm seine These schon vor der päpstlichen Verurteilung zurück. Vgl. Lepin (1926), 357–360.

⁶¹ Augustinus, De civitate Dei X,5 (PL 41, 282 A; CChr.SL 47, 277): »sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est«. Der Satz wird zitiert beispielsweise bei Thomas von Aquin, STh III q. 48 a. 3 ob. 2. Siehe auch Augustinus, Epistula 98 (PL 33, 363): Christus wurde in sich nur einmal geopfert, wird aber täglich im Sakrament geopfert (»Nonne semel immolatus est Christus in seipso? Et tamen in sacramento ... omni die populis immolatur ...«). Zum eucharistischen Opfer bei Augustinus vgl. Lepin (1926), 37–39; Betz (1979), 153–154; García Ibáñez (2006), 178–179.

spielsweise die international verbreiteten neuscholastischen Handbücher von Joseph Pohle⁶² und Ludwig Ott⁶³, aber auch die Abhandlung über die Eucharistie von Johann Auer in der von ihm und Joseph Ratzinger veröffentlichten Dogmatik⁶⁴. »Physisches Wesen« meint die Frage: »In welchen *konkreten Bestandteilen* der Messe liegt das Opfer?« Beim »metaphysischen Wesen« geht es hingegen um die *Modalität*, wodurch die Messe ein wahres Opfer wird⁶⁵.

Die erste Frage betrifft die liturgischen Teile der Messe, in denen sich das Wesen des Opfers findet. Dabei ist es offenkundig, dass wir hier unsere Aufmerksamkeit auf die Worte Christi beim Letzten Abendmahl konzentrieren müssen; diese Worte bilden den Kern der Konsekrationsformel. Es wäre seltsam, das Wesen des eucharistischen Opfers in irgendeiner liturgischen Handlung zu begründen, die sich von den Worten des Herrn unterscheidet. Nichtsdestoweniger hat es solche Meinungen gegeben; sie sind nicht zu billigen, können aber das Finden der richtigen Lösung fördern.

Um einen systematischen Zugang besser würdigen zu können, sei ein Blick auf das Werk Melchior Canos gerichtet († 1560), eines berühmten spanischen Dominikaners, der am Konzil von Trient teilnahm. In seinem Werk »De locis theologicis« bringt er ein Kapitel über »Das Messopfer« (De Sacrificio Missae), um zu zeigen, wie eine theologische Beweisführung zu erstellen sei⁶⁶. Bei der Definition von »Opfer« geht er aus von der Beschreibung des hl. Thomas, nach dem mit der Opfergabe »etwas geschieht« (*aliquid fit*)⁶⁷. Ein solcher äußerer Ritus kann sich bei der Eucharistie in vier Bestandteilen finden: der Konsekration, der Darbringung (mit dem Gebet nach der Konsekration »Unde et memores ... offerimus«), der Brechung der heiligen Gestalten (beim Agnus Dei) und der Konsumierung in der Heiligen Kommunion⁶⁸. Cano betont besonders die Brotbrechung: vorher, so meint er, ist das Opfer nicht vollständig⁶⁹.

Die Erklärung beschreibt richtig, dass es mehrere Bestandteile der Heiligen Messe gibt, die das Gott dargebrachte Opfer ausdrücken⁷⁰, aber Cano wird von den nachfolgenden Theologen kritisiert, weil er das »Wesen« des eucharistischen Opfers verfehlt: die Brechung betrifft die Gestalten von Brot und Wein, nicht aber den Leib und das Blut Christi selbst.

Eine weitere Theorie, die in das Wesen des eucharistischen Opfers noch Elemente über die Konsekration hinaus einschließt, stammt von dem Jesuitenkardinal und

⁶² Vgl. J. Pohle – J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik* III, Paderborn⁹ 1937; Nachdruck 1960, 346–368.

⁶³ Vgl. L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Bonn¹¹ 2005, 555–559.

⁶⁴ Auer (1974), 221–236.

⁶⁵ Pohle – Gummersbach III, 347.

⁶⁶ M. Cano, *De locis theologicis*, ... , l. XII, cap. 12. Siehe die Vorstellung und Diskussion bei J. Schwane, *Dogmengeschichte* IV, Freiburg i.Br. 1890, 380–383; Lepin (1926), 346–349.

⁶⁷ Cano erwähnte dies bereits während des Konzils von Trient: vgl. Lepin (1926), 320f.

⁶⁸ Cano, op. cit.: »Manet igitur, non consecrationem modo et oblationem, veram et fractionem quoque ac consumptionem ad integritatem externi sacrificii pertinere«.

⁶⁹ Ibidem: »certissimum accipere argumentum possumus, ante fractionem nondum esse expletum sacrificium«.

⁷⁰ Für eine neuere Diskussion der rituellen Handlungen in der Heiligen Messe, die auf irgendeine Weise das Opfer Christi und der Kirche darstellen, vgl. Witt (2002), 133–329.

Heiligen Robert Bellarmin († 1621), der wie Cano nach einer »Änderung« Ausschau hält, die nach ihm eine wirkliche Zerstörung der Opfergabe enthält durch ihre Konsumierung im Mahl⁷¹. Dieser zerstörerische Akt ist die Kommunion des Priesters (und nicht der anderen Gläubigen, die nicht die Eucharistie konsekrieren). Bellarmin formuliert die Frage nach dem »Wesen« des eucharistischen Opfers und unterscheidet es von den Elementen, die zur »Vollständigkeit« (Integrität) gehören. Nach ihm gehören nur Konsekration und Kommunion (des Priesters) zum Wesen: durch die Wandlung nimmt der Leib Christi die Form der Speise an, aber die Speise ist zum Essen da, also für die Zerstörung⁷². Die Darbringung von Brot und Wein vor der Konsekration, aber auch das Gebet zur Darbringung nach der Wandlung und die Brechung der Gestalten gehören nicht zum unverzichtbaren Wesen, sondern zur Integrität des liturgischen Ritus.

Die Theorie Bellarmins erhielt vor allem den Beifall des hl. Alfons von Liguori⁷³, wurde aber auch heftig kritisiert. Selbst wenn der problematische Akzent auf der »Zerstörung« der Wahrheit entspräche, zerstört die Kommunion nicht die Opfergabe (nämlich Christus), sondern nur die Gestalten von Brot und Wein. Der Jesuitenkardinal befindet sich nicht einmal in vollem Einklang mit dem Tridentinum, das in seinem ersten Kanon im Messopferdekret betont: »Wer sagt, in der Messe werde Gott kein wahres und eigentliches Opfer dargebracht, oder dass die Opferhandlung nichts anderes sei, als dass uns Christus zur Speise gegeben werde: der sei mit dem Anathem belegt« (DH 1751). Der Jesuit ist freilich durch diese Worte nicht formell exkommuniziert, denn er beschränkt seine These auf die Kommunion des Priesters.

Die Schwierigkeiten, das Wesen des eucharistischen Opfers in anderen Teilen der Messfeier als den Konsekrationen zu suchen, wie in der Brechung der Gestalten oder in der Heiligen Kommunion, sind jedenfalls so groß, dass nach Bellarmin die Überzeugung vorwiegt, dass nur die vom Priester in der Person Christi gesprochenen Herrenworte zum Wesen des eucharistischen Opfers gehören⁷⁴. Wenn die heilige Messe ein sakramentales Opfer ist, dann findet es in der sakramentalen Handlung statt. Schon Thomas von Aquin bemerkte, dass »dieses Sakrament vollzogen wird in der Konsekration der Eucharistie, in der Gott ein Opfer dargebracht wird«⁷⁵. Während der Priester die Konsekrationen in der Person Christi ausspricht, ist die Kommunion vorzüglich auf den geistlichen Nutzen des Empfängers ausgerichtet.

⁷¹ R. Bellarminus, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, 4 Bde., Paris 1608: *De Missa*, I, cap. 2–3 und 27. Siehe die Zusammenfassung und Bewertung bei Schwane (1890), 383–385; J. Dalmau, *Bellarmino e la nozione del Sacrificio nella teologia cattolica del secolo XVI*, in *Gregorianum* 2 (1921), 543–578; Lepin (1926), 383–387; Piolanti (1983), 436f; O'Connor (2005), 237–239; García Ibáñez (2006), 332f.

⁷² Vgl. Bellarminus, op. cit., *De Missa*, I,1, c. 27.

⁷³ Vgl. Lepin (1926), 517–519; O'Connor (2005), 239.

⁷⁴ Vgl. J.B. Umberg, *Die wesentlichen Messopferworte*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 50 (1926), 73–88; A. Michel, *La Messe chez les théologiens postérieurs au concile de Trente.- Essence et efficacité*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 10 (1928), 1143–1316 (1252–60). Nichtsdestoweniger finden wir selbst noch im 20. Jh. gelegentlich die Meinung, dass das Messopfer im strikten Sinne noch nicht in der Konsekration verwirklicht ist; siehe etwa Lepin (1926), 752.

⁷⁵ STh III q. 82 a. 10 ad 1: »... hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur«. Vgl. Fanal (1960), 60f.

Die kommunizierende Aufnahme der Hostie setzt die Tatsache voraus, dass das Opfer bereits dargebracht ist. Schon für eine phänomenologische Analyse des Opfers ist es offenkundig, dass es auch Opfer ohne ein heiliges Mahl geben kann, wie beispielsweise das Opfer am Kreuz.

Die Lehre, dass das Wesen des eucharistischen Opfers in den Konsekrationsworten gelegen ist, kann als »sententia certa« oder »sententia communis« gewürdigt werden⁷⁶. Papst Pius XII. äußerte sie in seiner Ansprache für den Internationalen Kongress für Pastoralliturgie 1956⁷⁷, und sie findet sich auch im »Katechismus der Katholischen Kirche«⁷⁸.

Nichtsdestoweniger ist diese Lehre selbst in neuerer Zeit in Frage gestellt worden. Eine theologische Strömung bestreitet die besondere Bedeutung der Konsekrationsworte; für andere Theologen bildet die heilige Kommunion das spezifische Element, und es gibt sogar einen Vorschlag, in das Wesen des eucharistischen Opfers auch das »offertorium« aufzunehmen, den liturgischen Ritus für die Vorbereitung der heiligen Gaben vor der Konsekration.

6. Die Diskussion um das Hochgebet von Addai und Mari

Im Jahre 2001 anerkannte ein Brief des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der von der Glaubenskongregation approbiert wurde, die Möglichkeit für katholische Christen, in schwierigen Situationen an den Eucharistiefiern teilzunehmen in den orientalischen Kirchen, die sich nach dem Konzil von Ephesus von der Einheit der Kirche getrennt hatten (die assyrische »Kirche des Ostens«) und die zu bestimmten Zeiten die »Anaphora von Addai und Mari« benutzen⁷⁹. Dieses

⁷⁶ Siehe beispielsweise A. Tanquerey, *Brevior synopsis theologiae dogmaticae* (Roma – Tournai – Paris, 21914), Nr. 1105 (»sententia longe communior«); Umberg (1926), 88 (eine moralische und praktische Gewissheit); De Aldama (1953), 341 (»Thesis ... iam communis et certa«); Ott (2005), 556 (»sententia communis«).

⁷⁷ Pius XII, Allocutio »Vous Nous avez demandé« für den Internationalen Kongress für Pastoralliturgie, 22. September 1956: AAS 48 (1956), 717: »Das zentrale Element für das eucharistische Opfer besteht darin, dass Christus einwirkt als derjenige, der sich selbst darbringt... Wenn die Konsekration von Brot und Wein gültig vollzogen ist, ist die gesamte Handlung Christi selbst vollendet. Wenn das noch Bleibende nicht vollzogen werden könnte, würde der Darbringung des Herrn nichts Wesentliches fehlen« (eigene Übersetzung). Vgl. O'Connor (2005), 258.

⁷⁸ KKK, Nr. 1353: »Im *Einsetzungsbericht* machen die Kraft der Worte und des Handelns Christi und die Macht des Heiligen Geistes den Leib und das Blut Christi, sein am Kreuz ein für allemal dargebrachtes Opfer, unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig«. Siehe ebenso die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem Abschlussbericht über die ökumenischen Gespräche mit Vertretern der Anglikanischen Gemeinschaft: *Observations on the Final Report of ARCIC*, in AAS 74 (1982), pp. 1062–1074 (1066): »Damit die Katholiken an diesem Punkt ihren Glauben zur Gänze ausgedrückt sehen, wäre die Klarstellung nützlich gewesen, dass die Realpräsenz des Opfers Christi, die durch die Worte des Sakraments vollbracht wird, also durch das Amt des Priesters, der »in Persona Christi« die Worte des Herrn spricht, eine Teilhabe der Kirche, des Leibes Christi, an der Opfertat ihres Herren so einschließt, dass sie sakramental in ihm und mit ihm sein Opfer darbringt« (Übersetzung aus www.vatican.va ...).

⁷⁹ Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen, Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der chaldäischen Kirche und der assyrischen Kirche des Orients, 20. Juli 2001 (vgl. www.vatican.va ...).

eucharistische Hochgebet enthält normalerweise nicht den Einsetzungsbericht, sondern dessen Worte finden sich, so das Dokument des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, auf verstreute Weise in der gesamten Anaphora⁸⁰. Dieser Brief hat die Überzeugung gefördert, dass es gültige Eucharistische Hochgebete geben könne selbst ohne die ausdrückliche Zitierung der Worte Christi. Einige Theologen unterstreichen die Bedeutung des gesamten Eucharistischen Hochgebets, um die Konsekration vorzunehmen. Obwohl viele orthodoxe Theologen die Bedeutung der Anrufung des Heiligen Geistes, der Epiklese, betonen, bestehen manche katholische Ökumeniker darauf, Epiklese und Anamnese des Einsetzungsberichtes als komplementäre Elemente zusammen zu sehen, d.h. den Akzent auf das ganze Eucharistische Hochgebet zu legen⁸¹.

Es gab eine umfangreiche Diskussion über die historischen Daten der Anaphora von Addai und Mari, die noch nicht zu einer allgemein anerkannten Konklusion gelangt ist⁸². Es ist nicht klar, ob der Einsetzungsbericht in der Anaphora wirklich ursprünglich fehlte oder ob dieses Fehlen auf eine spätere Entwicklung zurückgeht. Selbst wenn es bewiesen sein sollte, dass die Anaphora tatsächlich von Anfang an ohne die Worte Christi existiert hätte, könnte eine solche Situation nicht als dogmatischer Beweis angenommen werden, um eine solche Praxis für die universale Katholische Kirche zu verteidigen. Die assyrische Praxis war in ihrer geographischen Ausdehnung beschränkt und betrifft eine Gemeinschaft, die sich selbst von der Weltkirche getrennt hat.

7. Das Wesen der Eucharistie im Mahl der Kommunion?

Neben dem Relativismus bezüglich der wesentlichen Form der Eucharistie gibt es in neuerer Zeit eine gewisse Wiederbelebung von Tendenzen, welche das Wesen des eucharistischen Opfers im Mahl der Kommunion sehen. Eine typische Ausprägung findet diese Richtung schon in dem Werk von Franz Seraph Renz über die Geschichte des Messopferbegriffs, der im Jahre 1902 meinte: »Der eucharistische Gottesdienst ist seinem Wesen nach Mahl, welches sakrifikalen Charakter hat«⁸³. Nach ihm

⁸⁰ Ibidem, Nr. 3: »Schließlich sind die Worte der eucharistischen Einsetzung in der Anaphora von Addai und Mari tatsächlich vorhanden, zwar nicht als fortlaufender Bericht und »ad litteram«, aber an verschiedenen Stellen und eucharologisch, das heißt, sie sind in die nachfolgenden Gebete der Danksagung, des Lobpreises und der Fürbitte eingeflochten«.

⁸¹ Zur »forma sacramenti« vgl. Piolanti (1983), 574–591; V. Raffa, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 1998, 798–822 (2003); García Ibáñez (2006), 503–510; U.M. Lang (Hrsg.), *Die Anaphora von Addai und Mari. Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn 2007.

⁸² Vgl. Lang (2007); A. Santogrossi, *Anaphoras without Institution Narrative: Historical and Dogmatic Considerations*, in *Nova et Vetera* 10 (1/2012), 27–59.

⁸³ F.S. Renz, *Geschichte des Messopferbegriffs ... II*, Freising 1902, 500. Eine ähnliche Theorie findet sich bereits bei J. Bellord, *The notion of sacrifice*, in *Ecclesiastical Review* 33 (1905), 1–14; *The sacrifice of the New Law*, ibidem, 258–273; vgl. Lepin (1926), 619; Elbl (2003), 161. Zu Renz siehe auch M. Hauke, *Die »Grundgestalt« der Eucharistiefeyer nach Joseph Ratzinger*, in *Forum Katholische Theologie* 28 (2012), 81–110 (81f).

besteht das »formale Wesen« des unblutigen Opfers in der heiligen Kommunion⁸⁴. Die eucharistische Wandlung ist die Vorbereitung des Mahles⁸⁵. Während Christus sich selbst am Kreuz darbrachte, bringen wir ihn bei der Messfeier dar durch seine Kraft. Das formale Wesen des Opfers besteht darin, dass wir uns selbst Christus im eucharistischen Mahl hingeben⁸⁶. »Mit Renz beginnt in der neueren deutschen katholischen Theologie die Tendenz zur wachsenden Betonung des Mahlcharakters der heiligen Messe«⁸⁷.

Der Vorschlag von Renz wurde zu Recht kritisiert, weil er die Gehalte des Opfers und des Sakramentes miteinander verwechselt. Opfer bedeutet die Darbringung an Gott, während der Begriff »Sakrament« auf die Heiligung weist, die Mitteilung von Gnade durch ein heiliges Zeichen⁸⁸. Während das Opfer eine Gott dargebrachte Gabe beinhaltet, geht es beim heiligen Mahl um den Empfang der Gabe Gottes⁸⁹. Renz »verwechselt die Natur des Opferaktes mit seinem Zweck der Vereinigung mit Gott«⁹⁰. So schreibt er beispielsweise: »Das Opfer ist eben wesentlich ein Sakrament, ein den Menschen heiligendes, vergöttlichendes Mittel, und zwar jenes, welches unmittelbar durch den Leib und das Blut Christi den Menschen vergöttlicht«⁹¹.

Diese Verwechslung führt zur Überzeugung, dass es nach Renz in der heiligen Messe keinen wirklichen Opferakt Christi gibt, sondern nur ein abbildliches Gedächtnis seiner Darbringung. Die Messe ist nur deshalb ein Opfer, weil Christus mit Leib und Blut anwesend ist⁹². Laut Renz ist die wesentliche Handlung des eucharistischen Opfers nicht die Darbringung Christi, sondern das Opfer der Kirche, die sich

⁸⁴ Ibidem, 503: »das formale Wesen des unblutigen Sakrifiziums des Neuen Bundes« ist »die objektive und subjektive Vollziehung des Kommunionsakramentes mittels des in Brots- und Weingestalt erscheinenden wesenhaften Leibes und Blutes Jesu Christi«.

⁸⁵ Vgl. ibidem, 502.

⁸⁶ Vgl. ibidem, 491. Siehe auch die Zusammenfassung und Kritik der Ideen von Renz bei G. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i.Br. 1910, 60–71; Ten Hompel (1920), 107–108; 175–180; Lepin (1926), 619–623; E.F. Dowd, *A Conspectus of Modern Catholic Thought on the Essence of the Eucharistic Sacrifice*, Washington, D.C. 1937, 17f; W. Imkamp, *Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, in W. Brandmüller (Hrsg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte* III, St. Ottilien 1991, 539–651 (576–578); Idem, *Eine deutsche Diskussion über das hl. Meßopfer im Schatten des Modernismus*, in Autori vari, *Miscellanea Brunero Gherardini* (Studi Tomistici 61), Città del Vaticano 1996, 249–259; Elbl (2003), 161–164.

⁸⁷ Imkamp (1996), 254.

⁸⁸ Vgl. die Anwendung auf die Eucharistie bei Thomas von Aquin, STh III q. 79 a. 5: »hoc sacramentum [Eucharistiae] simul est sacrificium et sacramentum: sed rationem sacrificii habet in quantum offertur; rationem autem sacramenti in quantum sumitur«. Siehe auch Auer (1974), 201f; J.H. Nicolas, *Sintesi dogmatica* II, Città del Vaticano 1992 (Französisches Original: *Synthèse dogmatique*, Fribourg, 1985), S. 388f (Nr. 866).

⁸⁹ Vgl. Nicolas II (1992), 371f (Nr. 854), gegen die Behauptungen von L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966, 108. Nach Bouyer besteht das Wesen des Opfers im heiligen Mahl; eine kritische Behandlung Bouyers bietet C. Boukema, *Pour une théologie anthropologique du sacrifice – Repas Eucharistique. Réflexions critiques sur »le rite et l'homme« de Louis Bouyer*, in *Eglise et théologie* 4 (1973), 295–329.

⁹⁰ Imkamp (1991), 578.

⁹¹ F.S. Renz, *Geschichte des Messopferbegriffs ... I*, Freising 1901, 683.

⁹² Vgl. Renz II, 484f.

selbst Christus in der Kommunion hingibt. Diese Theorie widerspricht der Lehre, dass Christus selbst das hauptsächliche Subjekt des eucharistischen Opfers ist.

Die Enzyklika »Mediator Dei« von Pius XII. (1947) wies ausdrücklich die These zurück, wonach das Mahl der Kommunion zum Wesen des Opfers gehört:

»Es weicht ... vom Weg der Wahrheit ab, wer das heilige Opfer nur feiern will, wenn das christliche Volk zum Tische des Herrn hinzutritt; noch mehr ist im Irrtum, wer – um es als unbedingte Notwendigkeit hinzustellen, dass die Gläubigen zusammen mit dem Priester das eucharistische Mahl empfangen – arglistig behauptet, es handle sich hier nicht nur um ein Opfer, sondern zugleich um ein Opfer und ein Mahl der brüderlichen Gemeinschaft, und es sei die gemeinschaftlich empfangene Kommunion sozusagen der Höhepunkt der ganzen Opferfeier.

Es muss immer wieder betont werden: Das eucharistische Opfer ist seiner Natur nach eine unblutige Hinopferung des göttlichen Opferlammes, was auf geheimnisvolle Weise durch die Trennung der heiligen Gestalten und durch ihre Darbringung an den ewigen Vater zum Ausdruck kommt. Die heilige Kommunion gehört zu dessen Vollständigkeit und zur Teilnahme daran mittels der hochheiligen sakramentalen Vereinigung; während diese für den offernden Priester unbedingt erfordert ist, wird sie den Gläubigen nur dringend empfohlen⁹³.

In den Worten von »Mediator Dei« finden wir auch im Voraus die Antwort auf ein ökumenisches Konsenspapier aus Deutschland, das 1983 von lutherischen und katholischen Theologen veröffentlicht wurde unter dem Titel »Das Opfer Christi und der Kirche«. Die Theologen sprechen von Christi Selbstopfer durch die Liebe, das in der Eucharistie gegenwärtig ist; die Kirche nimmt teil an dieser Selbstdarbringung. Dieser beachtenswerte Konsens wird freilich leider getrübt durch die These, dass die Unterscheidung zwischen der Eucharistie als Opfer und als Sakrament »unbrauchbar« sei, weil sie »die Grundstruktur« der Eucharistie verdunkelt, die ein Mahl ist. »Im Anbieten seiner selbst als Speise findet Jesu Hingabe auf der Ebene des liturgischen Zeichens ihren deutlichsten Ausdruck«. Nach diesen Darlegungen wäre es unzureichend, von der »Wandlung« als »Opferakt« zu sprechen und von »der Kommunion als eines sich daran erst anschließenden »Opfermahles«⁹⁴.

⁹³ AAS 39 (1947), 563. Deutsche Übersetzung in A. Rohrbasser (Hrsg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 302–303; vgl. auch DH 3854.

⁹⁴ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht*, in Lehmann – Schlink (1983), 215–238 (233f, Nr. 4.3.1).

In den vorausgehenden Thesen für die Diskussion wurde sogar gesagt, dass das »sichtbare Zeichen« des eucharistischen Opfers das eucharistische »Mahl« sei, »also die ganze eucharistische Feier mit Verkündigung, Bereitung und Speisung«. Um die Unterscheidung zwischen Opfer und Sakrament in der Eucharistie abzuschaffen, beziehen sich die Autoren auf Hans Urs von Balthasar, für den das Mahl das tiefgründigste Moment des Opfers darstellt: *Anhang: Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Thesen als Gesprächsgrundlage*, ibidem, 190–195 (194, Nr. 11). Vgl. H.U. von Balthasar, *Die Messe, ein Opfer der Kirche?* in Idem, *Spiritus Creator* (Skizzen zur Theologie 3), Einsiedeln 1967, 166–217 (195). Die Position Balthasars wird vorgestellt von G. Bätzing, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1986, 107–109. Die Stellungnahme, wonach die Kommunion ein »Wesensbestandteil« des eucharistischen Opfers ist (Balthasar, ibidem, 209), nimmt in gewisser Weise die bereits oben erklärte These Bellarmins wieder auf.

Die Ausmerzungen eines distinkten Opferaktes hängt anscheinend ab von der Lehre, wonach das Opfer Christi vor allem »die Hingabebewegung von Gott zu den Menschen« sei, während die »Hinwendung des Menschen Jesus zu seinem Vater« nur eine »Antwort« sei auf seine Sendung vom Vater⁹⁵. Diese Darlegung gibt dem Opfer Christi als Selbsthingabe an den Vater nicht das nötige Gewicht: zweifellos ist seine Hingabe ermöglicht durch die vorausgehende Initiative Gottes, aber sein Opfer als solches ist ein Akt seines menschlichen Gehorsams, durch den er sich Gott hingibt, und nicht ein göttliches Geschehen. Wahrscheinlich stehen die problematischen Thesen unter dem Einfluss der lutherischen Theologie, deren Urheber (Martin Luther) in der Menschheit Jesu nur den passiven Gesichtspunkt hervorhob und die aktive Hingabe des Menschen Jesus an Gott beiseite stellte⁹⁶.

8. Ein »dreiteiliges Opfermodell« (Offertorium, Konsekration, Kommunion)?

Vor einigen Jahren brachte Michael McGuckian, ein im afrikanischen Malawi lehrender irischer Jesuit, ein »dreiteiliges Modell des Opfers« ins Gespräch (*»three-part model of sacrifice«*): demnach gehören zum Messopfer wesentlich das Offertorium, die Konsekration und die Kommunion. Der Theologe behauptet, die westliche Theologie habe sich tausend Jahre lang auf ein Opfermodell konzentriert, das nur eine Handlung umfasst. Dieses aus einem Akt bestehende Modell (*»one act« model*) nehme als Maßstab aus dem Alten Testament das Brandopfer, wobei die Opfergabe durch den Priester verbrannt wird. Das einaktige Modell bekunde sich im Eucharistischen Hochgebet, während »die beiden anderen wichtigen Teile der Liturgie, das Offertorium und die Kommunion, überhaupt nicht als Wesenselemente der Opferhandlung gesehen werden«⁹⁷. McGuckian möchte vom Mahlopfer des Alten Testaments ausgehen, das aus drei Teilen besteht: das Herbeibringen der Opfergaben durch das Volk, die priesterliche Vermittlung durch den zeremoniellen Gebrauch von Blut und die Austeilung der Speise an die Teilnehmer des Mahles. »So gibt es die einfache dreiteilige Struktur: das Offertorium, die priesterliche Vermittlung und das Mahl«⁹⁸. Im Offertorium sieht der Verfasser »die wesentliche Rolle der Laien bei der

⁹⁵ Ibidem, 232f, Nr. 4. 2.4: »Wenn ... vom Opfer am Kreuz oder von seiner Vergegenwärtigung und Zuwendung in der Eucharistie gesprochen wird, dann geht es grundlegend zuerst darum, die Hingabebewegung von Gott zu den Menschen wahrzunehmen, zu empfangen und dafür zu danken. Innerhalb dieses Tuns Gottes zu unserem Heil ist deshalb die *menschliche Hinwendung zu Gott* gefordert und ermöglicht ... Die Hinwendung des Menschen Jesus zu seinem Vater ... ist grundlegend Antwort ... der vorgängigen Zuwendung Gottes im Gehorsam gegen seine Sendung«.

⁹⁶ Vgl. M. Kreuzer, »Und das Wort ist Fleisch geworden«. *Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther*, Paderborn 1998.

⁹⁷ M. McGuckian, *The Holy Sacrifice of the Mass. A Search for an Acceptable Notion of Sacrifice*, Leominster – Chicago 2005, 28: This »one-act« model manifests itself in the Eucharistic prayer, whereas »the other two important parts of the liturgy, the Offertory and Communion, are not seen as being essential elements of the sacrificial action at all«.

⁹⁸ Ibidem, 31.

Darbringung des Opfers«; »zuerst opfert das Volk Gott seine Gaben in den Händen des Priesters, der sie wiederum Gott opfert«⁹⁹.

Dieser Vorschlag betont die Bedeutung des Offertoriums, das in der Tat in gewisser Weise das natürliche Opfer und den Beitrag der Laien einschließt¹⁰⁰, erreicht aber nicht das Wesen des eucharistischen Opfers, das nach dem Konzil von Trient in der Darbringung von Leib und Blut Christi durch den geweihten Priester besteht (vgl. DH 1743). Das Offertorium (Gabenbereitung, »Opferung«) hat eine vorbereitende Bedeutung, und ihre Formulierungen können in gewisser Hinsicht vorausnehmen, was durch die Konsekration geschieht, vor allem in den östlichen Liturgien¹⁰¹ und in der außerordentlichen Form des römischen Ritus. Das Opfer Christi vollzieht sich in der Konsekration; dabei integriert es die menschliche Vorbereitung, die auf ein höheres Niveau gehoben wird¹⁰². Zum alttestamentlichen Hintergrund der Eucharistie gehört sicherlich das Mahlopfers, das schon im Nachdenken der Kirchenväter aufgenommen wird. Die Diskussion um das Wesen des eucharistischen Opfers kann freilich nicht auf zwei verschiedene Modelle aus dem Alten Testament zurückgeführt werden.

9. Die Rolle der Doppelkonsekration

Wenn wir das Ergebnis der Diskussion um das sogenannte »physische« Wesen des eucharistischen Opfers vorstellen, dann sollte es ganz klar sein, dass nur die

⁹⁹ Ibidem, 34. Der Verfasser hängt ab von der Darlegung des anglikanischen Mönches Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, vor allem 110 (vgl. McGuckian, 62), der meint, das Offertorium habe eine eigenständige Bedeutung, ohne die der ursprüngliche Sinngehalt der Eucharistie unvollständig sei (the offertory has a »meaning of its own, without which the primitive significance of the whole Eucharist would be not only incomplete but actually destroyed«). Wie Dix will McGuckian betonen, dass die Eucharistie die Darbringung der gesamten hierarchisch strukturierten Gemeinde ist, gibt aber selbst zu, dass nach seinem Vorschlag »die Eucharistie nicht einfachhin ein sakramentales Opfer ist« (»the Eucharist is not simply a sacramental sacrifice«) (ibidem, 111). Mit anderen Worten: in Wirklichkeit behandelt er gar nicht das systematische Thema des Wesens des eucharistischen Opfers, das zum sakramentalen Vollzug gehört. Man siehe dazu auch die freundlichen, aber kritischen Bemerkungen von K. Baker, Homiletic and pastoral review, April 2009: <http://www.hprweb.com/2009/04/a-new-view-of-sacrifice/>.

¹⁰⁰ Zur Rolle des Offertoriums vgl. J. Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung*, Regensburg ²1924, 51–83; J. Brinktrine, *Die Heilige Messe*, Paderborn ³1950, 132–167; Raffa (1998), 323–377; Witt (2002), 279–316; M. Hauke, *Das Offertorium als Herausforderung liturgischer Reformen in der Geschichte*, in S. Heid (Hrsg.), *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Berlin 2014, 315–347 (in Vorbereitung).

¹⁰¹ Vgl. Witt (2002), 104–106.

¹⁰² Dies ist ganz klar beispielsweise bei Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Dominicae cenae* (1980), Nr. 9 (teilweise sogar von McGuckian, 74, zitiert): Aus dem zuvor Gesagten folgt, dass »der Zelebrant als Diener dieses Opfers wahrhaft Priester ist und kraft der besonderen Vollmacht seiner Weihe einen Opferakt vollzieht, der die Menschen und Dinge mit Gott verbindet. Alle anderen, die an der Eucharistiefeier teilnehmen, opfern nicht in der gleichen Weise, bringen aber mit ihm kraft des allgemeinen Priestertums ihre eigenen geistlichen Opfer dar, die vom Augenblick der Gabenüberreichung am Altar durch Brot und Wein dargestellt werden. Dieser liturgische Akt, den fast alle Liturgien feierlich gestalten, hat nämlich »seinen geistlichen Wert und seine geistliche Bedeutung«. Brot und Wein werden gewissermaßen zum Symbol für alles das, was die Gemeinde bei der Eucharistiefeier Gott zum Opfer bringt und im Geiste darbietet«. Übersetzung nach www.kathpedia.com s.v. »Dominicae cenae (Wortlaut)«.

Worte der Konsekration, den Worten Christi selbst im Neuen Testament entnommen, den Teil der Messe begründen, in dem sich das sakramentale Opfer vollzieht.

Eine andere Frage betrifft die Notwendigkeit der Doppelkonsekration für den Vollzug des Opfers. Manche Theologen meinen, dass die sakramentale Handlung als solche, die Christus in seiner Opferhingabe vergegenwärtigt, bereits in der Konsekration allein des Brotes oder allein des Weines geschehe¹⁰³. Die vorherrschende Lehre bezieht sich freilich auf die Darlegung des hl. Thomas von Aquin, die vor allem durch die Enzyklika »Mediator Dei« Pius XII. (1947) bestätigt wird. Nach Thomas ist der Leib Christi durch die Kraft des Sakramentes unter der Gestalt des Brotes enthalten und das Blut Christi unter der Gestalt des Weines. Aufgrund der natürlichen Zusammengehörigkeit jedoch (Konkomitanz) ist es nicht möglich, im auferstandenen Christus seinen Leib und sein Blut voneinander zu trennen¹⁰⁴. »Wohl ist der ganze Christus unter jeder Gestalt, doch nicht vergebens. Denn erstens vermag dies das Leiden Christi zu vergegenwärtigen, in dem das Blut vom Leibe getrennt worden ist. Darum wird auch in der Konsekurationsformel über das Blut sein Vergossenwerden erwähnt«¹⁰⁵.

Die Enzyklika »Mediator Dei« ruft diese Lehre in Erinnerung:

»Durch die Wesensverwandlung des Brotes in den Leib und des Weines in das Blut Christi ist ... sein Leib ebenso gegenwärtig wie sein Blut; die eucharistischen Gestalten aber, unter denen er gegenwärtig ist, versinnbildeln die gewaltsame Trennung des Leibes und des Blutes. So wird das Gedächtnis seines Todes, der sich auf Kalvaria wirklich vollzogen hat, in jedem Opfer des Altares neu begangen, insofern durch deutliche Sinnbilder Jesus Christus im Opferzustand dargestellt und gezeigt wird ... Es muss immer wieder betont werden: Das eucharistische Opfer ist seiner Natur nach eine unblutige Hinopferung des göttlichen Opferlammes, was auf ge-

¹⁰³ Vgl. Brinktrine (1938), 28–37; Witt (2002), 200–203. Schon Suarez stellt die These auf, dass die Transsubstantiation Christus vergegenwärtigt, der sich selbst opfert, ohne dabei die Doppelkonsekration in das Wesen des Opfers aufzunehmen. Vgl. P. Schepens, *Sententia Suarez de essentia sacrosancti sacrificii Missae*, in *Gregorianum* 5 (1924), 94–102; Lepin (1926), 366–373; García Ibáñez (2006), 332. Die Position von Suarez wird im wesentlichen übernommen von Brinktrine (1938), 55f, nach dem die Konsekration als solche eine Heiligung der Gaben begründet.

¹⁰⁴ Vgl. STh III q. 76 a. 1.

¹⁰⁵ STh III q. 76 a. 2 ad 1; vgl. Fandal (1960), 75 (Übersetzung in *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 30, S. 95). Es gab eine Diskussion darüber, ob Thomas von Aquin wirklich in der getrennten Konsekration von Leib und Blut Christi den formellen Grund (*ratio formalis*) des eucharistischen Opfers gesehen hat. Diese Auffassung wurde verneint vor allem durch P. Rupprecht, *Der heilige Thomas und das Leidensgedächtnis der Eucharistie*, in *Theologische Quartalschrift* 118 (1937), 403–436 (423f); sie wurde verteidigt beispielsweise durch A. Hoffmann, *De sacrificio Missae iuxta S. Thomam*, in *Angelicum* 15 (1938), 262–285 (267–281); F. Diekamp – K. Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas III*, Münster¹³1962, 204–207. Selbst wenn Thomas das Thema nicht direkt behandelt, scheint die zustimmende Deutung doch plausibler, vor allem angesichts von STh III q. 80 a. 12 ad 3: »representatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari ...«. Über das eucharistische Opfer bei Thomas von Aquin siehe auch (mit weiterer Literatur) Levering (2005), 160–164; García Ibáñez (2006), 233–237; J.H. Tück, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i.Br. ²2011, 112–185.

heimnisvolle Weise durch die Trennung der heiligen Gestalten und durch ihre Darbringung an den ewigen Vater zum Ausdruck kommt¹⁰⁶.

10. Bemerkungen über das »metaphysische Wesen« des eucharistischen Opfers

Die Diskussion um das »physische Wesen« des Messopfers ist zu einem plausiblen Ergebnis gelangt, indem das wesentliche Opfer in die Handlung der Konsekration verlegt wird. Die Debatte um das »metaphysische Wesen« oder den formellen Aspekt (*ratio formalis*) des Opfers findet hingegen keine allgemein angenommene Lösung. Hier finden wir eine dermaßen extreme Variationsbreite von Meinungen, dass es – zumindest auf den ersten Blick – hoffnungslos scheint, eine klare Antwort zu geben. Eine neuere Studie gibt an, es habe ungefähr 500 verschiedene Theorien gegeben¹⁰⁷. Der weite Bereich der Lösungsversuche in der Geschichte kann jedoch begrenzt werden, indem wir einige Vorstellungen ausscheiden, die irgendein Element des natürlichen Opfers, wie etwa die Zerstörung, die nicht verifizierbar ist, auf die Eucharistie anwenden. An dieser Stelle ist es nicht möglich, alle Arten von Lösungen hier zu diskutieren oder das Thema erschöpfend zu behandeln, aber es sei der Versuch geboten, einige Grundsätze zu formulieren, welche die Diskussion leiten können.

Ein erstes Prinzip ist *die sakramentale Art des Opfers*. Das einzige absolute Opfer ist die Darbringung Christi am Kreuz, während das Messopfer ein relatives Opfer ist, das völlig vom Opfer auf dem Kalvarienberg abhängt¹⁰⁸. Der relative Charakter des Opfers wird ausgedrückt durch den Begriff des »sakramentalen Opfers«. Nach dem Konzil von Trient ist die Heilige Messe ein »wirkliches« und »sichtbares« Opfer. Aus diesem Grund kann ihre spezifische Prägung nicht allein die innerliche Darbringung Christi sein, sondern findet sich in der sakramentalen Handlung als solcher.

Ein zweites Prinzip ist *die Analogie zwischen dem Opfer Christi am Kreuz und der Heiligen Messe*. Im theologischen Nachdenken der Überlieferung, beispielsweise in der Eucharistielehre des hl. Thomas, sowie in der Liturgie finden wir einen Nachdruck auf dem Kreuzesopfer Christi, auch wenn das gesamte Leben des Herrn eine Opfergabe an den Vater darstellt. Offenbar lässt sich die kennzeichnende Eigenschaft des Opfers (*sacrificium*), in seinem Unterschied zur Darbringung (*oblatio*) gemäß Thomas von Aquin, bereits auf die Hingabe Jesu am Kreuz anwenden: »etwas geschieht« (*aliquid fit*) durch das Blutvergießen, das die Vorbereitung des Opfers im Alten Testament zu einem Höhepunkt führt. Für die sakramentale Darstellung dieses Ereignisses ist ebenso eine Handlung zu erwarten, durch die »etwas geschieht«.

¹⁰⁶ Mediator Dei: AAS 39 (1947), 548; 563; deutsche Übersetzung nach Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche*, Nr. 268; 303. Die päpstliche Enzyklika lehrt freilich nicht formell, dass die Doppelkonsekration zum Wesen des Messopfers im strikten Sinne gehört: vgl. J. Brinktrine, *Lehrt die Enzyklika Pius XII. Mediator Dei, dass die Doppelkonsekration zum Wesen des eucharistischen Opfers erforderlich ist?* in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 9 (1962), 237–241.

¹⁰⁷ Vgl. García Ibáñez (2006), 331, Anm. 36.

¹⁰⁸ Diese Begriffe finden sich bereits bei Gabriel Vasquez († 1604): vgl. Lepin (1926), 407.

Dieses Geschehen kann, je nach den unterschiedlichen theologischen Meinungen, die Konsekration sein (auch die einer einzigen Spezies alleine) oder die Doppelkonsekration, welche die Trennung von Leib und Blut ausdrückt. Es scheint nicht hinreichend, den Herrn in seiner andauernden Hingabe gegenwärtig zu machen: bei einer solchen Deutung gäbe es keinen Unterschied zwischen dem eucharistischen Opfer und der Gegenwart Christi im Tabernakel¹⁰⁹. Um das Ereignis des sakramentalen Opfers zu beschreiben, braucht es irgendeine Art der Aufopferung (*immolatio*). Die plausibelste Erklärung, gelehrt in der Enzyklika »Mediator Dei«, scheint die unterschiedene Konsekration von Leib und Blut unseres Erlösers als geheimnisvolle Darstellung des blutigen Opfers.

Ein drittes Prinzip ist die *Bedeutung des sakramentalen Aktes*, der sich von dem geschichtlichen Akt des Opfers Christi am Kreuz unterscheidet. Dieser Unterschied wird bestritten von der Mysterientheologie Odo Casels, der den geschichtlichen Akt der Erlösung mit seiner Gegenwart in den liturgischen Mysterien gleichsetzt. Die Hypothese von Casel, mit ihrer biblischen und geschichtlichen Begründung, ist nicht beweisbar und widerspricht der philosophischen Evidenz, dass eine Handlung der Vergangenheit nicht mit einer Handlung der Gegenwart identisch sein kann¹¹⁰. Christus bewirkt vom Himmel her die sakramentalen Früchte durch das Handeln seiner Diener; aus diesem Grund gibt es einen neuen sakramentalen Akt, der seine Kraft schöpft aus dem Kreuzesopfer, dessen Hingabe in alle Ewigkeit erhalten bleibt. Auf dem Kalvarienberg und auf unseren Altären finden wir zweifellos denselben Hohenpriester (Jesus Christus) und dieselbe Opfergabe, die Menschheit unseres Herrn. Es gibt aber auch einen Unterschied zwischen dem Opferakt des Kreuzes und dem sakramentalen Akt Christi in der Eucharistie, durch den er die Früchte seines Leidens Tag für Tag der Kirche und der gesamten Welt zuwendet. Aus diesem Grunde hat jede Feier der Heiligen Messe ebenso ihren unschätzbaren Wert. Das gilt auch dann, wenn wir den verdienstlichen Opferakt Christi auf Kalvaria und auf dem Altar miteinander gleichsetzen sollten¹¹¹.

Ein viertes Prinzip ist die enge *Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche* bei der Feier der Eucharistie. Christus ist der hauptsächliche Priester, der durch den Amtspriester als lebendiges Werkzeug handelt. Der Priester handelt vor allem in der Person Christi als Haupt der Kirche, aber seine Rolle schließt auch die Kirche ein. Die Enzyklika »Mediator Dei« bemerkt: »Dass die Gläubigen das Opfer durch die Hände des Priesters darbringen, geht aus folgendem hervor: Der Diener des Altares 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«¹¹².

¹⁰⁹ Vgl. Piolanti (1983), 434. Siehe bereits den Catechismus Romanus II,4,69: »... sacra eucaristia, dum in pyxide continetur, vel ad aegrotum deferetur, sacramenti, non sacrificii rationem habet«.

¹¹⁰ Vgl. Poschmann (1935); G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Theophaneia, 9), Bonn 1953; Piolanti (1983), 455–466; Witt (2002), 76–78; García Ibáñez (2006), 344–352.

¹¹¹ Vgl. García Ibáñez (2006), 517–534.

¹¹² Mediator Dei: AAS 39 (1947), 556. Deutsche Übersetzung bei Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche*, Nr. 286.

Ein fünftes Prinzip ist die *Verbindung von geistlichem und äußerem Opfer* in der Heiligen Messe. Schon das Kreuz ist der Höhepunkt von Christi geistlichem Opfer, das bereits bei der Inkarnation begann, und der Bezugspunkt für seinen geistlichen Priesterdienst im Himmel. Die Offenbarung des Johannes beschreibt Jesus im Himmel als Lamm, das geschlachtet ward und seine Wunden vorweist (Offb 5,6). Die Heilige Messe stellt Christi Kreuzesopfer dar, wobei sie seine ständige Darbringung im Himmel einbezieht und das geistliche Opfer der Kirche, das in der gesamten Liturgie der Eucharistie seinen Ausdruck findet, vor allem im Offertorium und den Gebeten nach der Wandlung. In gewisser Weise bildet die Messfeier eine Verbindung verschiedener »Opfer«, welche ihr Zentrum in der Konsekration finden. In diesem Sinne nannte der mittelalterliche Theologie Rupert von Deutz die Konsekration das »Herz« des eucharistischen Opfers (in einem weiten Sinne verstanden): »*ipsa sacrificii mens*«¹¹³. Für eine klare Definition des »Wesens« des eucharistischen Opfers jedoch müssen wir eine ähnliche Unterscheidung treffen, wie sie die Theologen des 12. Jahrhunderts unternommen haben, indem sie »Sakramente« und »Sakramentalien« voneinander unterschieden¹¹⁴. In diesem Sinne begründen die Konsekrationsworte das »Wesen« des eucharistischen Opfers als sakramentaler Repräsentation von Christi Hingabe am Kreuz.

11. Abschließender Vorschlag

»Was ist das Wesen der Heiligen Messe?« Um das bislang Dargelegte kurz zusammenzufassen, ist zunächst einmal das Messopfer als sakramentale Darstellung oder Gedächtnis von Christi Kreuzesopfer hervorzuheben. Christus selbst macht seine einzigartige Darbringung durch den Dienst des geweihten Priesters gegenwärtig in der Wandlung von Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut. Mit seiner ständigen Darbringung im Himmel ist er der hauptsächliche Urheber der sakramentalen Handlung, welche die Früchte des Erlösungsopfers auf Kalvaria zum geistlichen Nutzen der Kirche und der ganzen Menschheit anwendet, die zum Empfang des Heils berufen ist. Das »allen« am Kreuz angebotene Heil wird in der nachfolgenden Geschichte »für viele« in der Feier der Heiligen Messe verwirklicht¹¹⁵. Die Konsekration begründet das von Christus eingesetzte »sichtbare Opfer«. Gleichzeitig ist sie das Herz eines jeden geistlichen Opfers, das die Kirche in der Feier der Eucharistie darbringt. Sie wird vorbereitet durch das Offertorium und findet ihren Ausdruck in den Gebeten und liturgischen Zeichen der Hingabe, die mit dem heiligen Gastmahl der Kommunion abgeschlossen werden.

¹¹³ Vgl. *De divinis officiis per anni circulum* II,8 (PL 170, 39); Lepin (1926), 131.

¹¹⁴ Vgl. Brinktrine (1938), 9.

¹¹⁵ Vgl. M. Hauke, »Für viele vergossen«. *Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des pro multis in den Wandlungsworten*, Augsburg ²2012.