

# Das Geheimnis der Eucharistie in der systematischen Theologie Matthias Joseph Scheebens<sup>1</sup>

Von Michael Stichelbroeck, St. Pölten

## I. Einführung

Der Kölner Theologe Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) behandelt das eucharistische Opfer in drei Phasen seines theologischen Werkes: Zuerst in einigen Aufsätzen in der Zeitschrift »Der Katholik« (1882–1886), dann – ausführlicher – in den »Mysterien des Christentums« (1865), und schließlich in seiner »Dogmatik« (1875–1887). In seinem reifsten Werk war ihm die Befassung mit den Sakramenten und besonders mit der Messe nicht mehr möglich, denn der frühe Tod hatte ihm die Feder vor der Fertigstellung aus der Hand gerissen. Jedoch bieten seine Darlegungen über die priesterliche Funktion Christi in dessen Opfer (§§ 270–273) wichtige Grundlinien für die Entfaltung einer Lehre über das Messopfer. Aus diesem Grunde ist jeder, der versucht, die Lehre Scheebens über die Eucharistie zusammenzufassen, immer auch auf seine früheren Schriften verwiesen.

Es geht mir hier darum, Scheeben selbst zu folgen und die Eucharistie in einem Zusammenhang mit dem »Wurzelgeheimnis der Trinität« und dem »Geheimnis der Inkarnation« zu verorten, bevor ich mich der Messe als solcher zuwende.

## II. Verortung der Eucharistie in den Zusammenhang von Trinität und Inkarnation

### 1. Die Trinität als erster Kommunikationsraum

Für Scheeben ist die Trinität der göttlichen Personen »der Ausgangs- und Zielpunkt einer ganzen Ordnung von Wahrheiten, die nur in Bezug auf sie verstanden und dargestellt werden können. Sie ist ein »wahres Mysterium, dessen Bedeutung gerade darin liegt, daß es die Quelle und der Mittelpunkt anderer Mysterien ist, in denen es sich offenbart«. <sup>2</sup> Das innere Leben Gottes ist nicht nur absoluter Selbstbesitz, der sich in Erkenntnis und liebendem Wollen selbst genügt. Vielmehr ist es ein Leben, das über den Selbstbesitz einer Person hinaus geht und Frucht bringt, da ja das göttliche Wort und die Person des Heiligen Geistes vom Vater ausgehen. In diesem göttlichen Leben, das in sich ganz vollkommen ist, gibt es reale Hervorgänge, denn der Vater zeugt aus der vollkommenen Selbsterkenntnis den Sohn als göttliches Wort, dem er alles, was er selbst besitzt, mitteilt.

<sup>1</sup> Dies ist die leicht revidierte deutsche Fassung eines Vortrags, den Vf. am 9. Juli 2012 bei der 6. Internationalen Liturgiekonferenz, veranstaltet von der »St. Colman's Society for Catholic Liturgy« in Cork / Irland gehalten hat.

<sup>2</sup> M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, hrsg. von J. Höfer, Freiburg <sup>2</sup>1951, § 23, 111.

Und aus der wechselseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes geht der Heilige Geist als Frucht der gegenseitigen Selbsthingabe hervor. Wie die göttliche Erkenntnis, so ist auch seine Liebe überschwänglich und grenzenlos, reiner Akt.

»Bei Gott geht der Akt der Liebe nicht aus dem ›Habitus‹ oder der Potenz hervor, ist also auch kein wirkliches Produkt. Gott *ist* seine Liebe in der reinsten und vollsten Aktualität; aber eben deshalb, lehrt uns der Glaube, weil die Liebe in Gott kein erst hervorgerufener Akt, weil sie ein ewiger Urakt und eben dadurch zugleich *ein überreicher* Akt ist, ist sie nicht minder fruchtbar als die göttliche Erkenntnis; deshalb bringt Gott durch sie einen unermeßlichen Hauch, eine Aspiration der Liebe hervor und ein unendliches Liebespfand.«<sup>3</sup>

An anderer Stelle schreibt Scheeben:

»Und da erscheint es keineswegs [...] unmöglich, dieses Wohlgefallen als solches auf ähnliche Weise fruchtbar zu denken wie die Anschauung der göttlichen Vollkommenheit –nohne dasselbe spezifisch als Wohlgefallen an der Güte einer andern Person und als Zuneigung zu dieser zu fassen –, nämlich als fruchtbar in einem unendlichen Jubel, der sich zugleich als Lobpreis des geliebten Gutes und Frohlocken über den Besitz desselben darstellt, und in einer Ausatmung (exhalatio), die wie ein aus ihrer Glut aufsteigender kostbarer Weihrauchduft das geliebte Gut umgibt und verherrlicht und dem Liebenden die ganze Süßigkeit seines Besitzes bekundet.«<sup>4</sup>

Die innertrinitarischen Hervorgänge haben nichts gemein mit dem Prozess der Selbstvervollkommnung oder der Entwicklung von einer anfänglichen Unbewusstheit zu einer stufenweise Selbsterkenntnis. Vielmehr kann die göttliche Person aus ihrer eigenen höchsten Aktualität und Fülle ihre eigenen Vollkommenheiten und damit auch ihr eigenes Wesen einem anderen mitteilen oder sich rückwendend in Empfang nehmen.

Aufgrund des Heilsratschlusses findet die nach »außen« gerichtete Kommunikation der innergöttlichen Selbstmitteilung an geschaffene Geistgeschöpfe statt. In der Gnadenordnung wird das, was in Gott mitgeteilt wird, zu einem nicht-göttlichen Seienden hin kommuniziert. »Gnade« bedeutet die Kontinuation der trinitarischen Mitteilung zur Schöpfung hin.

Der Mittler des nach außen hin sich fortsetzenden göttlichen Lebens ist der Heilige Geist, den Vater und Sohn einander in der Hauchung schenken und als Person hervorgehen lassen. Wenn Gott sich dem Menschen erschließt, so kann dies nicht ohne die Vermittlung des Heiligen Geistes erfolgen. Im Heiligen Geist setzt sich Gott potenziert als Mitteilungsmysterium. Er ist die Steigerung der Selbstmitteilung, in der das göttliche Leben als solches wesentlich außerhalb seiner selbst, in der Ökonomie, hervortritt, und somit die Kommunikationsmächtigkeit Gottes in Person – derjenige, der den Abgrund zum Geschöpf hin überbrückt.

Der Vater hat den Sohn zugleich mit dem Sohn in die sichtbare Welt gesandt, und der Sohn gibt uns, nachdem er sein »consummatum est« gesprochen hat, den Geist unbegrenzt. Selbstmitteilung Gottes zum Menschen hin ist Sendung. Die Sendungen

<sup>3</sup> M. J. Scheeben, Die Mysterien, §10, 52.

<sup>4</sup> Ebd., § 54, 10. Scheeben hat diese Stelle in der zweiten Auflage hinzugefügt.

der göttlichen Personen sind eine »Verlängerung« der innertrinitarischen Mitteilung in den geschaffenen Bereich. Durch sie kann der Mensch in die trinitarische Gemeinschaft des göttlichen Lebens hinein gehoben werden.

In der Menschwerdung geschieht dies in der Weise, dass die erste göttliche Mitteilung (vom Vater zum Sohn hin diesen zeugend) in den geschöpflichen Bereich weitergeführt wird, indem eine vollständige und individuelle menschliche Natur in die Hypostase mit dem ewigen Wort und damit in die *Communio* von Vater und Sohn hineingenommen wird.

## 2. Die Entfaltung der Trinität in der Inkarnation und in der Gnadenmitteilung

Der ewige Heilsratschluss Gottes setzt das innergöttliche Leben für geistige Geschöpfe nach außen (*ad extra*). In dieser Weise offenbaren die Sendungen (Inkarnation und Gnade) das dreifaltig-göttliche Leben und lassen es nach außen hervortreten.

Die Bedeutung der Dreieinigkeit für die geistigen Geschöpfe liegt darin, »daß die göttlichen Personen durch *ihre gemeinschaftliche Wirksamkeit und Wirkungsweise ihre innern Verhältnisse und Bezüge nach außen ausdehnen und weiterführen bzw. nachbilden und reproduzieren und dadurch eine Ordnung der Dinge hervorrufen, die als eine reale Entfaltung und Offenbarung des innern Kernes jenes Mysteriums erscheint und nur in und aus demselben gründlich und vollkommen verstanden werden kann*«. <sup>5</sup>

Die Ordnung der Gnade wurzelt in der Dreifaltigkeit.

»Wenn die Trinität aber eine wahrhaft lebendige Wurzel ist, dann muß sie nicht nur jene Ordnung aus sich hervorgehen lassen und sie tragen; dann muß sie sich auch in dieselbe hineinleben, ihre Äste in sie hineinverzweigen, sie nach allen Seiten hin durchdringen [...] indem sich in der Gnadenordnung eine Fortführung der ewigen Produktionen und Ausgänge und eine reale Einführung der ewigen Produkte derselben in die begnadete Kreatur darstellt.« <sup>6</sup>

Wenn die Trinität zur Gnadenordnung, die durch Inkarnation und Gnade konstituiert ist, in Beziehung gesetzt wird, nimmt sie – mit Scheebens Worten – die Funktion einer »Wurzel« ein, während letztere eine »Pflanze« darstellt, die aus dieser Wurzel hervorwächst.

Die eucharistische *Communio*, die zugleich eine *Incorporatio in Christum*, eine *Communicatio spiritus* und eine *Communio ecclesiae* ist, findet in den Hervorgängen und Sendungen der Trinität ihre Möglichkeitsbedingung. Die »neue Geburt« auf dem Altar und in den Herzen der Gläubigen korrespondiert mit der Zeugung des Sohnes und dessen Sendung in der Inkarnation. Und die Kraft, die die Gaben – und auch den Menschen, der in den Leib Christi eingehen soll – in der Wesensverwandlung wandelt, kommt mit der Hauchung des Geistes und dessen Sendung, die die Gnade zu den Menschen leitet, überein.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., § 24, 115.

<sup>6</sup> Ebd., § 26, 125.

### 3. Die Ökonomie des Gottmenschen

Die stärkste Beziehung zwischen der Eucharistie und der Sendung einer göttlichen Person liegt in der Inkarnation. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Ökonomie des Gottmenschen. Diese gott-menschliche Ökonomie führt dann zu dem benachbarten Thema der Eucharistie. Es lassen sich in ihr nämlich drei Momente unterscheiden:

- a) die Hypostatische Union
- b) die Rekapitalition der Menschheit in Christus (durch die Annahme der individuellen menschlichen Natur in der Inkarnation) und
- c) die sakramentale Inkorporation in Christus (durch die Aufnahme der Gläubigen in den mystischen Leib Christi in der Taufe)

Dies sei im Folgenden kurz erläutert. Zu a) Im Gottmenschen nimmt die menschliche Natur in höchstem Maße an der Qualität der göttlichen Natur teil (Idiomenkommunikation) – eine Teilnahme, die nicht – wie bei Adam – auf der freien Gnadengabe beruht, sondern gerade aus jener Natur resultiert, die einer göttlichen Person eigen ist. Gott vermag es in seiner Allmacht, eine geschaffene Natur so an sich zu ziehen, »daß er sie seine eigene nennen kann, ohne irgendwie an sie gebunden zu sein«. <sup>7</sup> Die ganze Fülle der Gottheit des Logos wohnt in der Menschheit Jesu, so dass sie in leibhafter Verbundenheit mit ihm lebt.

»[...] kraft der hypostatischen Union vermag die Menschheit Christi namentlich ihre eigenen übernatürlichen Vorzüge auch für andere ohne Zahl zu erwerben und in ihnen zu bewirken. Die ihr zur Ausstattung gegebene Gnade ist eine überfließende, fruchtbare, sich selbst mitteilende Gnade, was bei Adam nicht der Fall war. [...] Der Gottmensch hingegen ist in seiner Menschheit im eigentlichen Sinne ein quellenhaftes Prinzip der Gnade.«<sup>8</sup>

Kurz gesagt: Die Inkarnation ist die Verlängerung des trinitarischen Lebens in die außergöttliche Sphäre.

Zu b) Christus ist sowohl das Haupt der Menschheit wie des gesamten Universums. Um dies zu verstehen, muss man bedenken, dass die Menschheit nicht nur eine Spezies, sondern ein stark verästelter Baum ist, weil sie aus einem gemeinsamen Prinzip hervorgegangen ist: Adam.<sup>9</sup> Das bedeutet, dass der generative Ursprung der Menschheit auf die Form der Einheit hinweist, die der Menschheit eigen ist. Die Funktion Christi als des Hauptes der gesamten Menschheit hat deren generative Einheit zur Voraussetzung. Christus ist Haupt aller Menschen, da er die im Ursprung vereinte menschliche Spezies durch die unendliche Macht, die aus seiner göttlichen Person hervorkommt, an sich zieht:

»Diese Stellung hatte Adam dadurch, daß das ganze Geschlecht aus ihm hervorging und, von ihm ausgehend, mit ihm verbunden blieb; der Gottmensch hat sie dadurch, daß er das ganze Geschlecht, obgleich es nicht von ihm selbst ausgegangen, durch seinen Eintritt in dasselbe in sich aufnahm, mit sich verband und sich aneigne-

<sup>7</sup> Vgl. ebd., § 50, 267.

<sup>8</sup> Ebd., 275.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., § 56, 303.

te. Adam war Haupt des Geschlechtes, weil und insofern er die Ursache der natürlichen Einheit desselben war; der Sohn Gottes eignet sich durch die unendliche Anziehungskraft seiner göttlichen Person dieses so geeinte Geschlecht in seinem ganzen Umfange an.<sup>10</sup>

Scheeben vergleicht diese Beziehung Christi zur Menschheit mit einer Hochzeit. Damit möchte er zum Ausdruck bringen, dass es sich bei der Beziehung zwischen Christus als dem Bräutigam und der ganzen Menschheit um eine »virtuelle Vermählung« handelt.<sup>11</sup>

Zu c) Das dritte und intensivste Moment ist bei der sakramentalen Inkorporation in Christus verwirklicht, die zugleich mystisch und real ist. Warum muss die erste Vereinigung zwischen Gott und der Menschheit durch die sakramentale Einheit fortgeführt und übertroffen werden? Scheeben hält die erste »virtuelle Hochzeit« für eine noch »tote Einheit«. Durch den Glauben (des einzelnen) wird sie lebendig, durch die Taufe »organisch«, durch die Eucharistie »substantial«.<sup>12</sup> Bei diesem dritten Schritt führt die Einheit mit Christus als dem Haupt der Menschheit zur realen und substantialen Kommunikation mit dem inneren göttlichen Leben, die eine höhere Form der Kindschaft Gottes einleitet, in der die erste Kindschaft, die auf einer Adoption beruhte, übertroffen wird, denn in ihr erweist sich Gott der Vater als der Vater in dem Sinn, in dem er auch Vater der angenommenen Menschheit seines Sohnes ist. Dies läuft aber – in der Terminologie Scheebens – auf eine Ausdehnung der trinitarischen Vaterschaft auf die Menschen hinaus.

Die Hineinnahme (*recapitulatio*) in Christus durch eine reale Inkorporation ist der zentrale Begriff in Scheebens Konzeption von Gnade, Inkarnation und Eucharistie. Deren Implikationen für die Teilnahme der Gläubigen am eucharistischen Opfer sollen im nächsten Abschnitt zur Sprache kommen. Die Bedeutung der Hauptes-Funktion Christi liegt zuerst in der Konstitution und Vollendung der Gotteskindschaft, sodann in der Mitteilung des göttlichen Lebens wie in der Berufung zur Verherrlichung Gottes. Das Opfer des Gottmenschen, um das es nun gehen soll, bildet den Höhepunkt der latreutischen Verehrung Gottes.

### III. Das Opfer der Messe

#### 1. Das Verständnis des Opfers Christi

##### 1.1 Die Überwindung einer verengten Perspektive

In der neuscholastisch geprägten Handbuch-Dogmatik tritt, wie Scheeben zeigt, eine ungenügende Auffassung des Opfers zutage. Vom 16. Jahrhundert an leidet die Fassung des Opferbegriffs an einer Übergewichtung des destruktiven Aspektes, indem man hervorhebt, dass die Gaben, die der Mensch Gott im Opfer darbringt, in

<sup>10</sup> Ebd., § 56, 304.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., § 56, 311.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., §56 / 57, 310–327.

dessen Vollzug genichtet oder zerstört wird (Destruktionstheorien). Auf diese Weise würde durch das Opfer zum Ausdruck kommen, dass die geschaffenen Wirklichkeiten, einschließlich des Menschen selbst, vor Gott nichtig sind. Doch hierin liegt eine unnötige und zu überwindende Restriktion der ursprünglichen christlichen Idee des Opfers, sowohl was den Inhalt wie was die Form betrifft.<sup>13</sup>

An den Stellen, wo Scheeben dieses Themas behandelt, benutzt er – vor allem in seiner »Dogmatik« – Konzepte wie »Transmutation« und »Transfiguration« (Verklärung). Ähnlich wie vor ihm Augustinus<sup>14</sup> konzipiert er das Opfer als die Spitze der Ausübung von Religion überhaupt, bei der es darum geht, Gott aufs Höchste zu verherrlichen. Das Opfer verwandelt den Menschen im Sinne der Transfiguration und Heiligung und führt ihn so zur Verähnlichung und Vereinigung mit Gott. Daher ist für Scheeben das primäre Ziel des Opfers nicht Sühne für die Sünden, auch nicht der Erhalt von Segen und Gnade; vielmehr liegt er darin, das Opfersubjekt in den Stand zu setzen, ganz für Gott zu leben und so die eigene Seligkeit zu finden. Daher verwendet er für die positive Fassung des Opfers den Begriff der »immutatio perfecta«. Als Beispiel mag das Feuer dienen, das die Dinge, die es verzehrt, zu einer höheren Form des Seins führt, die im Vergleich mit der früheren als die vollkommenere erscheint.

### 1.2. Das Opfer Christi

Nach dem Konzil von Trient ist das Opfer der Messe mit dem Opfer Christi am Kreuz identisch.<sup>15</sup> Aus diesem Grunde ist es notwendig, sich zuerst mit dem Opfer Christi zu befassen, um sich dann der Eucharistie, in der dieses Opfer gegenwärtig und als *oblatio* der Kirche vollzogen wird, zu zuwenden.<sup>16</sup> Ausgehend von dem eben skizzierten positiven Opferverständnis, situiert Scheeben das Kreuz Christi innerhalb des ursprünglichen Heilsplanes, den Gott mit der Menschheit hatte.

»Dieses typische Verhältnis der ersten Schöpfung erstreckt sich aber auf Christus nicht abstrakt, ohne Rücksicht auf seinen Leidenstod, sondern ganz konkret auf Christus als denjenigen der durch seinen *Opfertod* das Heil und die Vollendung der Menschheit begründen sollte. [...] ist in concreto der durch sein Kreuz in sich selbst vollendete und die Welt vollendende Christus als Inhalt der ursprünglichen schöpferischen Intention Gottes zu denken, wie auch das Kreuzesopfer Christi [...] zugleich als die konkrete Form der höchsten Vollendung der Welt und der höchsten Offenbarung Gottes in der Welt intendiert ist.«<sup>17</sup>

Um das hier Gesagte nachvollziehen können, muss man sich vor Augen halten, dass der eigentliche Sinn des Opfers nicht in erster Linie darin besteht, die Sünde zu eliminieren, sondern darin, Gottes Leben in die Menschheit einzuführen und die

<sup>13</sup> Vgl. dazu F.-J. Bode, *Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Die Lehre von der Eucharistie bei Matthias Joseph Scheeben*, Paderborn 1986, 198–208.

<sup>14</sup> Vgl. Augustinus, *Civ. Dei* I, 10, c. 6.

<sup>15</sup> Vgl. DH 1743.

<sup>16</sup> Vgl. M. J. Scheeben, *Dogmatik V / 2 (Erlösungslehre)*, hrsg. von C. Feckes, Freiburg <sup>2</sup>1954, nr. 1507.

<sup>17</sup> Ebd., nr. 1384.

höchste Form der Gottesverehrung und –Verherrlichung, und zwar von der geschaffenen Welt her, zu begründen.<sup>18</sup>

Beim Opfer Christi lässt sich die Gabe, die geopfert wird, vom Subjekt der Opferhingabe unterscheiden: Die Gabe bei diesem Opfer ist – alle prächristlichen Opfer überholend – lebendiges menschliches Fleisch, das in der Person dessen, der opfert, als eine geistliche und vernünftige (*rationabilis*) Gabe hypostatisch eingeschlossen ist. Aus diesem Grund besitzt dieses Opfer im Hinblick auf den Menschen, in dessen Namen das Opfer vollzogen wird, eine reale (und nicht bloß symbolische) Stellvertretungsfunktion. Was das Subjekt des Opfers angeht, so schreibt Scheeben:

»Dasselbe göttliche Prinzip, welches als geistliches Öl Christum in seinem menschlichen Geiste zum *erhabensten Priester* weiht, weihte ihn ebenso auch zum *erhabensten Altare*, der sein Opfer tragen sollte, und sei zugleich das *geistige Altarfeuer*, wodurch sein Opfer verklärt und belebt werden sollte [...] wie in Christus der durch seinen menschlichen Geist persönlich handelnde *Logos*, als der eigene Sohn Gottes, *selbst der Priester* ist, so ist auch *derselbe göttliche Logos* als hypostatischer Träger des Fleisches Christi in und mit seinem menschlichen Geiste der Altar, auf welchem das Opfer [...] in den Schoß Gottes gebracht wird.«<sup>19</sup>

Der göttliche Logos kann »Priester«, »Altar« und »Feuer« genannt werden, da er personal durch den menschlichen Geist handelt, den er ja zusammen mit dem gleichfalls in ihm hypostasierten »Fleisch« Christi, trägt, geistlich verklärt und lebendig macht.

Die blutige Hinopferung Christi wird als eine *immutatio* (eine Metamorphose) aufgefasst, die durch das Altarfeuer (den Logos) bewirkt wird. Dieses Konzept stellt eine Analogie mit der Auferstehung her. Daher weist die *immutatio* auf den geistlichen Charakter der eucharistischen Opferwandlung.<sup>20</sup> Christus selbst besaß eine übernatürliche, geistliche Macht über sich selbst. Anders als bei der Opferung von Tieren bei den alten Opfern vollzieht sich die *immolatio* Christi durch die positive und geistliche Macht seines Willens, in der Hingabe seines Blutes und Lebens. Christus gibt sein Leben so hin, dass er es sich auch wieder zurückgeben kann.

»Die Selbstopferung als effektive Vollziehung der Hingabe seines Blutes und Lebens wurde vielmehr von Christus vollzogen durch die positive und direkte, zugleich rechtliche und physische, geistige Gewalt seines Willens über sein Blut und Leben, vermöge deren er den äußeren materiellen Einfluß wirksam werden ließ und hierbei über sein Leben in wirksamer Weise so verfügte, daß er selbst von innen heraus es ‚setzte‘ oder ablegte (Is 53, 10; vgl. Jo 10,17) und es mit seinem Blute in aktiver Weise verströmte oder ausgoß, d. h. sich desselben ›entleerte‹.«<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Damit baut Scheeben auf einem patristischen Fundament auf, vor allem auf Cyrill von Alexandrien. Vgl. dazu Bode, 242ff.

<sup>19</sup> M. J. Scheeben, Dogmatik, nr. 1472.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., nr. 1475: »Bei der verklärten Belebung des Opferleibes Christi in der Aufstehung, wie auch in der eucharistischen Opferwandlung, ist der geistliche Charakter der Immutation offenbar.« Vgl. auch ebd., 1476: »Der durchaus geistliche Charakter der blutigen Opferung Christi tritt am deutlichsten hervor, wenn sie, wie überhaupt der ganze sakrifikale Einfluß, den Christus kraft seiner priesterlichen Gewalt auf seine Opfergabe übt, unter dem Gesichtspunkte der auf dem Altare durch das Altarfeuer stattfindenden Immutation aufgefaßt wird.«

<sup>21</sup> Ebd., nr. 1475.

Der geistige Charakter seiner blutigen Hinopferung wird sogar noch klarer, wenn das Opfer aus dem Blickwinkel der *immutatio*, wie sich durch das Altarfeuer – auf dem Altar – vollzieht, d. h. in ihrem pneumatologischen Aspekt, betrachtet wird. Die Hingabe seines Lebens kann als Auflösung und Metamorphose (Verklärung) durch das geistige Feuer auf dem Altar aufgefasst werden, weil die grausame Hinrichtung durch seine Verfolger zu einem Opfer der Selbsthingabe wird, indem das Feuer des Geistes es von innen her als Liebe Christi durchglüht.

»Wie der lebendige Leib Christi im Gegensatz zu den rein animalischen Opfern von vornherein kraft seiner Aufnahme in die Person des Priesters eine von diesem Gott dargebrachte lebendige und vom Hl. Geiste beseelte Ischeh oder Feuerspeise ist, so geschieht jede sakrifikale Verwendung und Umgestaltung desselben auf Grund und infolge des ihn beseelenden göttlichen Feuers, wie sie auch eben diesem Feuer ihre konsekratorische Kraft und Bedeutung entlehnt.«<sup>22</sup>

Christus ist – da er vom Heiligen Geist belebt wird – von Anfang an »Feuerspeise«. Dies steht in engem Zusammenhang mit zwei anderen Handlungen seiner priesterlichen Vollmacht, nämlich mit der verklärenden Belebung seines Leibes in der Auferstehung und der verklärenden Belebung jener Gaben, die von Kirche durch die Verwandlung der Spezies von Brot und Wein bei der Eucharistie präsentiert werden. In diesen beiden Akten vollendet Christus sowohl seine Selbsthingabe wie die Opferung, die seine Kirche vollzieht. Der zweite Aspekt – die Darbringung der Kirche – zeigt die große Bedeutung der Epiklese im eucharistischen Opfer an. An der Stelle, wo die Messe in ihren wesentlichen Momenten der Darbringung (*oblatio*) und Epiklese (*Epiclisis*) behandelt wird, soll darauf noch genauer eingegangen werden (2.2. und 2.4.). Mit dieser Vergeistigung des Konzepts von »Opfer« geht Scheeben über frühere Messopfertheorien, die zu sehr auf die Immolation als solche fixiert waren, hinaus.<sup>23</sup>

Der folgende Blickpunkt verleiht dem über die Inkorporation der Menschheit in Christus Gesagten mehr Relief: Es geht beim Opfer Christi um Stellvertretung, nicht nur des dreifaltigen Gottes, den Christus in seine Opfer repräsentiert, wodurch die Ausgießung seines Blutes im Namen der Menschheit zu einer erlösenden Gabe seines Blutes von Gottes Seite wird, sondern auch der Menschheit, da Christus, indem er das menschliche Fleisch, die Gabe der Darbringung, in seine eigene Person aufnimmt, alle Menschen in vollkommener Weise als deren Haupt repräsentieren kann. Der priesterliche Charakter Christi in seinem Kreuzesopfer tritt besonders in seiner göttlichen Selbstbestimmung zu seiner Hingabe (*oblatio*) und in dem Umstand hervor, dass die Verbrennung der alten Opfertgaben ihre Vollendung in dem verzehrenden Feuer des Heiligen Geistes, der die glühende Liebe Christi anfeuert, ihre Vollendung findet.

<sup>22</sup> Ebd., nr. 1478.

<sup>23</sup> Zu diesen »Opfertheorien« vgl. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg <sup>2</sup>1996, 707.

## 2. Die Lehre von der Messe als Opfer

### 2.1. Das Problem der nachtridentinischen Messopfertheorien

Nach dem Konzil von Trient besteht eine Identität zwischen dem Opfer der Messe und dem Kreuzesopfer – beide sind lediglich »offerendi ratione diversa«.<sup>24</sup> Eine überzeugende Begründung der Identität des Messopfers mit dem Opfer am Kreuz konnte das Konzil – über die Feststellung hinaus – nicht liefern. Es handelt vom Opfercharakter in einem von der Behandlung sakramentaler Zeichen verschiedenen Kontext. Das sichtbare Opfer, das von der Kirche vollzogen wird, stellt einen eigenen Darbringungsakt (*oblatio*) dar, der von jenem am Kreuz numerisch verschieden ist. Dabei ist der liturgische Akt der Darbringung<sup>25</sup> ein Akt der ganzen Kirche.

Genau diese Differenz zwischen dem Oblationsakt, den die Kirche ausübt, und dem einen Opfer Christi ist es, die einen gewissen Problemüberhang bildet, der weitere Fragen generiert und schließlich zur Entstehung einer Reihe von sogenannten »Messopfertheorien« mit der für sie typischen Trennung von Sakrament und Opfer führt.<sup>26</sup>

### 2.2. Das Messopfer als *oblatio*, *sacrificium* und *transsubstantiatio*

Das zentrale Moment der Heiligen Messe ist die Darbringung (*oblatio*): »Quam oblationem [...]«. In der Messe wird das *eine* Opfer Christi dem himmlischen Vater dargebracht. Doch wie kann dies geschehen? Kann die Kirche in der Messe den Opferakt vollziehen? Kann sie wirklich das Opfer Christi – als ihr eigenes Opfer Gott darbringen? Oder kann sie das einzige Opfer, dessen Opfersubjekt Christus ist, nur von Gott empfangen?

Das primäre Ziel der Wandlung bei der Messe besteht nicht darin, einfach die Realpräsenz herbeizuführen. Die Kirche opfert nicht lediglich Brot und Wein, um es in den Leib und das Blut Christi verwandeln zu lassen, so dass die Gläubigen sie dann als Sakrament empfangen können. Sie geht vielmehr in das Opfer Christi – dem *idem offerens* des Tridentinum – ein und bringt es dem Vater dar, indem sie ihm auf unblutige Weise dasselbe Opfer von Kalvaria vergegenwärtigt. Für Scheeben besitzen die folgenden Momente für die Erklärung, wie die Kirche selbst einen Akt vollziehen kann, der die Selbsthingabe Christi – als *repraesentatio et recapitulatio* des Kreuzesopfers – repräsentiert, größte Bedeutung:

Das Opfer korrespondiert mit der innertrinitarischen und ökonomischen Selbstverherrlichung. »Doxa« und »latreia« bestimmen den Horizont des Messopfers. Es

<sup>24</sup> Vgl. DH 1743.

<sup>25</sup> Dieser kommt zum Ausdruck in dem Gebet »Unde et memores« im römischen Messkanon, wo es heißt: »Offerimus praeclarae majestati tuae [...] Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam.«

<sup>26</sup> Vgl. dazu J. Wohlmuth, Opfer, Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs, in: A. Gerhards / K. Richter (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186) Freiburg u. a. 2000, 100–127. Schon am Ende der Patristik hatte Isidor von Sevilla in der Westkirche das *sacrificium*, d. h. die aktuelle Präsenz des Opfers Christi in der Eucharistie, vom *sacramentum* als der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den eucharistischen Gestalten, getrennt.

handelt sich um die höchste Form der Annahme, Danksagung, Anbetung und Lobpreis. Es ist auf die Vereinigung mit Gott durch Verklärung, die den Menschen ganz in das Leben Gottes eingehen lässt, als seinem Ziel ausgerichtet. So kann Scheeben in seinen »Mysterien« sagen:

»Man erkennt sie [sc. Die Erhabenheit des Messopfers] nur dann, wenn man ein-  
sieht, daß die Verherrlichung, die der Mensch Gott darzubringen hat, eine Fortset-  
zung und Ausbreitung jener unendlichen Verherrlichung ist, die Gott nicht als  
Schöpfer, sondern als Vater in seinem Schoße von dem ihm wesensgleichen Sohne  
empfängt. Diese konnte von den Kreaturen nachgebildet werden, wenn sie durch die  
Gnade zur Teilnahme an der Natur [...] des Sohnes Gottes berufen wurden. Aber  
fortgesetzt und ausgebreitet wird sie nur dann, wenn die begnadigte Kreatur dem  
Sohne Gottes einverleibt wird.«<sup>27</sup>

Daher ist das konstitutive Prinzip des eucharistischen Opfers nicht Destruktion,  
sondern Liebe – eine Liebe, die den Menschen befähigt, Gott in der höchsten Weise  
Ehre, Lobpreis und Verherrlichung entgegen zu bringen.

Die Messe ist an erster Stelle *oblatio*: Die Kirche bringt – unter ihrem eulogischen  
Gebet – Gott ihre Gaben dar, und in diesen Gaben bringt sie sich selbst Gott dar – ei-  
ne Bewegung, die durch den Anschluss an die Selbsthingabe Christi an den Vater  
vollzogen wird. Die Gaben der Kirche, besonders jene von Brot, repräsentieren sie  
selbst als die Gemeinschaft von Gliedern, die durch die Liebe zusammengeschmie-  
det wurden. Doch die vorkonsekrationische Oblation bezieht sich auf diese Gaben, in-  
sofern sie in den Leib und das Blut Christi transsubstantiiert werden.<sup>28</sup> Das zentrale  
Moment des eucharistischen Opfers ist die Wandlung. Diese ist der eigentliche Op-  
ferakt, denn darin kommt es zur Aneignung der Gaben durch Gott, wodurch sie  
allerst »Leib« werden.

»Denn seine Opfergabe, d. h. sein menschliches Fleisch, ist eben eine vom Volke  
ihm dargebotene und von ihm angenommene Gabe, aber eine Gabe, die als wahre  
und homogene und zugleich höchste Frucht des Volkes dieses selbst in lebendiger  
Wirklichkeit repräsentiert.«<sup>29</sup>

Nicht das Brot als solches, sondern der Leib Christi, ist – und dies ist jedoch ent-  
scheidend – die eigentliche Opfergabe:

»Aber dieser Leib ist wird erst dadurch eigentlich Opfer *der Kirche*, daß die Kir-  
che ihn aus sich selbst durch die Wandlung des Brotes in ihn Gott entgegenbringt und  
durch dieselbe Wandlung die Hingabe ihrer selbst an Gott verpfändet und darstellt.  
Und wenn diese Opfergabe nicht bloß einfach Gott offeriert und mit Beziehung auf  
eine bereits geschehene Opferhandlung dargestellt, sondern durch eine neue, wirkli-  
che Opferhandlung offeriert werden soll, so muß als solche die Wandlung einer an-  
dern Gabe in diese herbeigezogen werden.«<sup>30</sup>

<sup>27</sup> M. J. Scheeben, Die Mysterien, § 71, 407.

<sup>28</sup> Vgl. M. J. Scheeben, Studien über den Messkanon II § 1 (hrsg. und kommentiert von Michael Stickle-  
broeck, Regensburg 2011), 88.

<sup>29</sup> M. J. Scheeben, Dogmatik, nr. 1482.

<sup>30</sup> M. J. Scheeben, Die Mysterien, § 72, 420.

Gerade das, was natürlicherweise »ein Leib mit uns« (durch Alimentation) werden kann – das Brot –, wird durch die Wandlung zum Leib Christi.<sup>31</sup> An dieser Stelle wirkt sich nun die These Scheebens, dass die sich im Opfer vollziehende Wandlung eine *conversio in melius* sei, aus: »Da die Opferhandlung hier in einer Immutation liegt, wodurch das Niedere in ein Höheres übergeht, so hat sie in ihrem Wesen mehr Analogie mit der Vollziehung der hypostatischen Union und der Auferstehung des Leibes Christi als mit der Immolation desselben am Kreuz.«<sup>32</sup>

Bei der Transsubstantiation geht es nicht darum, dass die Gaben vernichtet werden; sie gehen in eine pneumatische Seinsweise über. Es ist der Heilige Geist als *calor verbi*, als Verwandlungskraft, die schon bei der Inkarnation präsent ist, durch den die Wandlung des Brotes und zugleich damit auch die Wandlung der anwesenden Gläubigen, die dem durch Kreuz und Tod in seine Herrlichkeit hindurchgegangen Christus verähnlicht werden, zustande kommt. Diese Verwandlung, die auf ontologischer Ebene liegt, führt zu einer tieferen Inkorporation der Gläubigen als Glieder Christi in dessen Leib und zur Teilnahme an dessen Opfer: Nur wenn das Feuer des Heiligen Geistes im innersten Wesen der Elemente wirkt, ist eine wahre Einverleibung der vielen in Christus möglich, so wie sich Christus, indem er in die Kommunion eingehend, aus ihnen einen Leib bildet. Transsubstantiation und Opfer (*sacrificium*) als *immutatio* sind unmittelbar mit der wirksamen Inkorporation verbunden, durch die Gottes Mitteilungswille an sein Ziel kommt.

### 2.3. Vollkommene Einverleibung (Inkorporation) in Christus

Die eucharistische Inkorporation in Christus liegt in der Verlängerung der Inkarnation und korrespondiert mit der *transsubstantiatio*<sup>33</sup> – nicht nur als Verwandlung des Brotes, sondern als »Einschmelzung« der Gläubigen in Christus, der »uns in sich hineinpflanzen, uns in sich selbst Wurzel schlagen lassen« will, »wie er bei der Inkarnation in unserem Geschlecht Wurzel geschlagen; und das tut er gerade dadurch, daß er die Nahrung unseres Leibes in seinen Leib wandelt, um in ihr und durch sie unsern Leib selbst als einen Rebzweig in sich als den Weinstock aufzunehmen«.<sup>34</sup>

Hier findet auch die nächste Sinnbestimmung dieser Mysterien ihre Erfüllung: nämlich, Christus und seinen (mystischen) Leib, jene, die in ihm sind, zu dem einen Opfer zu vereinigen, in dem Gott seine höchste Verherrlichung findet.

So dient also die Transsubstantiation nicht einfach als Mittel, um die sakramentale Realpräsenz Christi herbeizuführen, so dass die Gläubigen ihn in der Kommunion empfangen können. Vielmehr zielt sie auf die höchste Form der Kommunikation mit Christus und die Teilnahme der Kirche an seinem Opfer. Sein Opferakt

<sup>31</sup> Vgl. ebd.: »und nur dann bringt die Kirche sich selbst in dem Leibe Christi Gott dar, wenn sie das Brot, welches als das edelste Aliment ihrer Glieder die Leiber derselben repräsentiert, in den Leib Christi wandelt und durch diese Konsekration des Brotes ihre Glieder Gott hingibt und konsekriert.«

<sup>32</sup> Ebd., 421.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 412: »Demnach ist die Transsubstantiation ebenso – wenn nicht noch mehr – eine wesentliche Bedingung zur vollständigen Durchführung der erhabenen Idee unserer Inkorporation in Christus, wie die substantiale Gegenwart seines Leibes überhaupt.«

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 413.

führt zum Darbringungsakt der Kirche, die zugleich voll und ganz in ihn inkorporiert wird.<sup>35</sup>

Um dies zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass nicht Destruktion, sondern Transfiguration das Wesen des Opfers ausmacht:

»Die Umwandlung unserer geistigen Substanz ist zwar keine solche, daß diese selbst ihr wesenhaftes Seins verlöre; es ist keine Vernichtung, sondern eine Verklärung derselben, eine Transformation derselben von Klarheit zu Klarheit [2 Kor 3,18]. [...] Sie findet also auch ein entsprechendes Ideal in jener Verwandlung, durch welche die Substanz des Brotes mit der Vernichtung ihres eigenen Wesens in die unendlich höhere und vollkommener Substanz des Leibes Christi übergeht.«<sup>36</sup>

Aus diesem Grunde hat die Transsubstantiation zunächst mit der Aktualpräsenz Christi, der durch sein Kreuz zur Auferstehung und Verherrlichung hindurchgeht, zu tun. Und so gibt es eine Analogie zwischen diesem entscheidenden Moment der Eucharistie und der Hypostatischen Union wie der Auferstehung.<sup>37</sup>

Die Kirche, die mit Christus vereint und ihm als ihrem Haupt eingegliedert ist, kann mit ihm zu einer lebendigen Opfergabe werden; sie wird wirklich mit ihm mitgeopfert.

»Denn wie das Brot real in den Opferleib Christi übergeht, so sollen auch wir nicht zwar durch substantielle Verwandlung, aber doch durch substantielle Vereinigung mit Christus sein Opferleben und seinen Opfertod in uns nachbilden.«<sup>38</sup>

Nachdem die Bedeutung der Inkorporation der Glieder der Kirche in Christus im Zusammenhang mit der Teilnahme an seinem Opfer hervorgehoben wurde, soll nun die anfangs gestellte Frage wieder aufgegriffen werden; nämlich: Wie kann die Kirche bei der Eucharistie eine Darbringung vollziehen, die ihre eigene ist? Man könnte für die Lösung dieses Problems in die folgende Richtung weisen:

Die Eucharistie ist ein Opfer der Kirche. Dabei ist jedoch im Auge zu behalten, dass sie in einer leiblichen (substantiellen) Einheit mit Christus steht. Wenn man die *oblatio* der Kirche auf diese Weise konzipiert, dann kann diese kein zweites, selbstständiges, von Christus unabhängiges Opfersubjekt sein. Trotzdem kann sie in das Opfer Christi, mit dem sie eine solche leibliche Einheit (wie zwischen den Gliedern und dem Haupt ihres Leibes) bildet, eingehen. Freilich kann dies nur so geschehen, dass der *idem offerens*<sup>39</sup> des Konzils von Trient nichts von seiner personalen Bestimmtheit verliert.

Der eigentliche Opferakt, der von den Gliedern der Kirche (mit)vollzogen wird - konstitutiv ist dabei der *in persona Christi* handelnde Priester -, kann nur darin bestehen, sich in die Selbsthingabe Christi an den Vater unter dem Antrieb des Heiligen Geistes einzufügen zu lassen.

In der Eucharistie verbindet Christus die teilnehmenden Glieder seiner Kirche so mit sich selbst, dass sie in das eine vollkommene Opfer eingehen und so - mit ihm

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 415ff.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 414f.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 421.

<sup>38</sup> Ebd., 417.

<sup>39</sup> Vgl. DH 1743.

und in ihm – eine lebendige Opfergabe werden, die der Verherrlichung des Vaters dient.

#### 2.4. Eucharistie als Epiklese

In seinem Aufsatz »Studien über den Messkanon« (1866) bezieht sich Scheeben auf den Regens des Erländer Priesterseminars Ludwig Augustin Hoppe, der in seiner Dissertation<sup>40</sup> den Stellenwert der nachkonsekrationen Epiklese im Römischen Kanon, die im Hinblick auf die Konsekration einige Probleme aufgibt, behandelt hat. Hoppe trachtet unter Beweis zu stellen, dass dieser Teil des eucharistischen Kanons zur Tradition der ersten (apostolischen) Zeit gehört, zumindest, was dessen Substanz angeht. Während sie im Römischen Kanon nicht ausdrücklich erwähnt wird, enthält die römische Liturgie für Scheeben doch diese Epiklese, u. z. in den drei Gebeten: *Unde et memores, Supra quae und Supplices te rogamus*, die auf die Konsekration folgen.<sup>41</sup>

Welche Bedeutung kommt, so kann man fragen, der in dem Gebet »*Supplices*« erwähnten »*perlatio in sublime altare tuum*« zu? Nach der von Scheeben vorgestellten Deutung ist muss man beachten, dass Christus selbst als der fleischgewordene Logos *in sinu Patris* ewig präsent ist:

»Die Menschheit Christi, bzw. das Fleisch und Blut Christi, ist darum eigentlich das auf dem himmlischen Altare befindliche Opfer, das nicht erst dahin gebracht werden soll, sondern seit seiner vollständigen Erhebung in der Auferstehung und Himmelfahrt sich auf demselben befindet.«<sup>42</sup>

Und trotzdem heißt es im Kanon: »*Jube haec perférri per manus sancti angeli tui in sublíme altare tuo, in conspéctu divínitatis tuae.*« Obwohl der *angelus Sanctus* entweder Christus oder den Heiligen Geist meinen kann, wird die Wandlung natürlicherweise – per appropriationem – mit dem Heiligen Geist, der in diesem Moment (so wie auch schon bei der Inkarnation und Auferstehung) zugleich als Heiligmacher und Lebendigmacher wirkt, in Verbindung gebracht. Daher repräsentiert die Oratio »*Supplices*« für Scheeben nichts anderes als eine Epiklese.<sup>43</sup> Also gibt es auch im römischen Kanon eine Epiklese auch nach der Konsekration.

Aber warum gibt es diese Epiklese nach der Konsekration? Was ist der Grund dafür? Zur Erklärung, warum jetzt noch eine Epiklese notwendig ist, muss man den ei-

<sup>40</sup> L. A. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationenkanon, Schaffhausen 1864. Hoppe hatte sich einige Schwierigkeiten mit der römischen Indekongregation, die sein Buch indizieren wollte, eingehandelt. Scheeben, der die Studie Hoppes in ihrem Wert sehr hoch veranschlagte, hat mit einem Brief an seinen Lehrer Kleutgen für Hoppe interveniert, so dass die Indizierung schlussendlich nicht vorgenommen wurde. Vgl. Th. Marschler, Scheeben und Kleutgen – ihr Verhältnis im Spiegel zweier unveröffentlichter Briefdokumente, in: N. U. Buhlmann / P. Styra (Hrsg.) Signum in Bonum. FS für Wilhelm Imkamp zum 60. Geburtstag, Regensburg 2011, 459–484, hier 468ff.

<sup>41</sup> Lateinische Theologen haben seit dem 12. Jahrhundert dafür die Erklärung gegeben, dass der reale Leib Christi in diesem Moment mit seinem mystischen Leib, repräsentiert durch den ersteren, identifiziert werde, und für diesen seien die Orationen nicht unpassend.

<sup>42</sup> Scheeben, Studien über den Messkanon I, (Ed. Stickelbroeck, 68). Die *oblaciones fidelium* sind identisch mit den *dona ac data* der Oration »*Unde et memores*«, in der das Opfer Gott dargeboten wird.

<sup>43</sup> Vgl. ebd. (Ed. Stickelbroeck, 71).

genen Akt der Kirche beim eucharistischen Opfer ins Spiel bringen – ein Akt, der mit der Tätigkeit Gottes organisch verbunden, aber nicht im selben Augenblick und in einem Atemzug mit dieser gesetzt werden kann. Es gibt hier eine Korrespondenz mit der zweifachen Funktion des Priesters, der einerseits Christus vergegenwärtigt, dann aber auch die Kirche, die den Sohn in den Händen hält. Die miteinander verbundenen Tätigkeiten Gottes und der Kirche verlangen liturgisch zwei Aussagen:

a) Die Kirche lässt das Werk Christi nicht einfach durch ihre Vermittlung geschehen, sondern sie lässt es durch ihre eigene Aktivität zu einer Begegnung mit ihm kommen. Nur indem das Gut tatsächlich erstrebt wird, verändert sich dessen bloß passives Empfangen in ein lebendiges, aktives und sich selbst hingebendes Ergreifen von Seiten der Kirche.

b) Die klassische konsekratorische Terminologie am Ende des Kanons (*per quem haec omnia bona creas...*) weist auf die Tatsache, dass die Effektivität des Geistes nie von den Gaben getrennt werden darf. Der Konsekrationsakt dauert durch das Wirken des Geistes, der in jedem Moment angerufen werden muss, fort.

Ferner sind der Leib und das Blut Christi zuerst »eine Gabe der Kirche an den Vater« (anabatischer Aspekt) und erst an zweiter Stelle »eine Gabe Gottes an die Kirche«. <sup>44</sup> Die Wandlung ist der eigentliche Opferakt, wobei in diesem Moment jedoch die Initiative Christi eine größere Aufmerksamkeit erhält als das Handeln der Kirche. Daher ist es notwendig, klarwerden zu lassen, dass es bei der Eucharistie immer auch um eine Darbringung der Kirche geht. In der auf die Wandlung folgenden Oblation können der Leib und das Blut Christi nur insofern dargebracht werden, als sie aus jenen Gaben, die die Kirche Gott weihet und ihm durch ihre Wandlung übergibt, hervorkommen. Die Kirche handelt hier nicht als bloßes »Organ Christi«, sondern opfert auch selbständig – als seine Dienerin und Braut. <sup>45</sup>

Das Opfer der Kirche kann nur in dem Opfer Christi, das im Himmel perpetuiert wird, bestehen. Daher bildet die »Übertragung ihrer Opfergabe in den himmlischen Leib Christi [...] demnach den objectiven, oblatorischen Act, wodurch das Opfer der Kirche wirklich [...] vor Gott hingebacht wird«. <sup>46</sup> Die Kirche bittet um die reale Elevation (Hinaufnahme) in das Opfer Christi, um die *perlatio per manus sancti Angeli* – den Heiligen Geist selbst, der die »Verbindung zwischen Christus in seinem

<sup>44</sup> Vgl. Scheeben, Studien II (Ed. Stichelbroeck, 87).

<sup>45</sup> Vgl. ebd. (Ed. Stichelbroeck, 89): »Wenn nämlich die Kirche hier nicht bloß als einfaches Organ Christi, Sondern auch selbstständig als seine Dienerin und Braut opfern soll, dann muß ihre Oblation ganz von dem in der Epiklese ausgesprochenen Geiste durchdrungen sein. [...] Sie sieht also ein, daß sie ihre Opfergabe mit dem himmlischen Opfer vereinigen, oder vielmehr in dasselbe übergehen lassen müsse, damit sie auf jenen himmlischen Altar gebracht und dort in odorem suavitatis von Gott dem Vater angenommen werde. Diese Übertragung ihrer Opfergabe in den himmlischen Leib Christi bildet demnach den objectiven, oblatorischen Act, wodurch das Opfer der Kirche wirklich in der Weise vor Gott hingebacht wird, wie es gebracht werden soll.« Vgl. Studien I (Ed. Stichelbroeck, 79): »Nicht darin allein, daß die Tätigkeit Gottes hier nicht nach ihrer ganzen Fülle in dem Augenblicke, wo sie gesetzt wird, ausgesprochen werden kann, Sondern darin, daß die in der Epiklese ausgesprochene That der Kirche, welche mit der durch sie vermittelten Tätigkeit Gottes einen lebendigen Organismus bildet, nicht in demselben Augenblicke, wie diese, gesetzt in einem Athemzuge vollzogen werden mag, kann und muß die Rechtfertigung und Motivierung der Epiklese gesucht werden.«

<sup>46</sup> Vgl. Studien II (Ed. Stichelbroeck, 89).

himmlischen Hohepriesterthum und seiner priesterlichen Braut hier auf Erden« vermittelt.<sup>47</sup>

Mit anderen Worten: In der nachkonsekrationischen Epiklese intendiert die Kirche, ihre eigene Opfergabe mit der objektiven »*perlatio*« des himmlischen Christus zu verbinden. Dabei ist der Heilige Geist das Opferfeuer, das die Opfergabe der Kirche in das Opfer Christi »umschmilzt«. <sup>48</sup>

»[...] der Leib und das Blut Christi werden auf den himmlischen Altar gebracht, nicht als ob sie früher nicht da gewesen wären, sondern weil sie in der Wandlung aus etwas hervorbracht worden, was nicht auf dem himmlischen Altar war. Wie der Leib Christi in der Consecration aus dem Schooße der Kirche gleichsam neugeboren, so wird er auch durch die Hand der Kirche zunächst auf ihrem Altare Gott dargereicht, aber dergestalt, daß er eben deshalb, weil er an und für sich auf dem himmlischen Altare existiert, durch die Identität mit sich selbst auf dem irdischen Altare, auch auf jenem Gott dargebracht wird.«<sup>49</sup>

Die prinzipielle Idee, die den ganzen Opferakt erklärt, ist die der Einheit zwischen der kirchlichen Darbringung auf Erden und der himmlischen.<sup>50</sup> Wann immer die Kirche ihr Opfer darbringt, wird mit ihrer äußeren Darbringung die innere Hingabe ihrer selbst repräsentiert:

»Denn die geistige Bedeutung der Oblation und Consecration des Brotes geht ganz darin auf, daß, wie das Brod in dem Leibe Christi vollkommen offeriert und consecrirt wird, so auch die Kirche sich selbst als den mystischen Leib im Anschlusse an und in der Einheit mit dem realen Leibe Christi Gott darbringt.«<sup>51</sup>

In der Eucharistie opfert sich die Kirche mit Christus. Die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Heiligen Messe besteht darin, sich in das Opfer Christi hineinnehmen zu lassen. Dabei muss nachdrücklich hervorgehoben werden, dass es eine tiefe Vereinigung mit Christus gibt, die über jede nur moralische Verbindung hinausgeht. Die Kirche ist ermächtigt, mit ihrem Tun als Pendant Christi zu wirken, wie es im epikletischen, für die Kirche als solche gültigen Charakter der Eucharistie zum Ausdruck kommt.

Die Feier der Heiligen Messe zielt darauf ab, die Inkorporation in Christus und die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist zu intensivieren. Das Wirken des Geistes für die Kirche versichert diese, dass sie wirklich am Opfer Christi teilnimmt. Auf diese Weise ist ein reales *Mitopfer* der Kirche in ihren Gliedern möglich. Wegen der ständigen Beziehung auf den Heiligen Geist, wie sie in der epikletischen Umrahmung der Wandlung zum Ausdruck kommt, muss der christozentrische Blickpunkt zu einer pneumatologischen Sichtweise ausgeweitet und durch eine trinitarische Rückbin-

<sup>47</sup> Vgl. ebd. (Ed. Stickelbroeck, 91).

<sup>48</sup> Vgl. ebd.: »In der Bitte um die Herabkunft des heiligen Geistes als eines verzehrenden Feuers und eines vermittelnden Gesandten, der ihre Gaben in das vom odor suavitatis erfüllte Gabe umschmelzen und zu Gott in den Himmel emportragen soll, führt die Kirche ihre persönliche Oblation in sinniger, ausdrucksvoller Weise fort und schließt dieselbe ab.«

<sup>49</sup> Ebd. (Ed. Stickelbroeck, 95ff).

<sup>50</sup> Vgl. ebd.; vgl. auch Scheeben, Dogmatik V / 2, nr. 1495ff.

<sup>51</sup> Studien II (Ed. Stickelbroeck, 97).

dung vertieft werden: Die Kirche gründet auf dem Willen Gottes, hinter dem die ganze Dreifaltigkeit steht, sich in der Inkarnation und Geistsendung selbst mitzuteilen. Diese Selbstmitteilung Gottes will den Menschen in die gottmenschliche Gemeinschaft hineinführen. Diese radikalisiert sich in der Eucharistie, die uns für die wirkliche personale Kommunion mit ihm öffnet:

»Schon durch die Inkarnation sind wir nicht mehr bloße Adoptivkinder Gottes, sondern in den natürlichen, eingeborenen Sohn Gottes durch seine Menschheit als seine Glieder mit aufgenommen und partizipieren als seine Glieder auf ähnliche Weise wie seine eigene Menschheit an seiner persönlichen Stellung zum Vater. [...] Aber das tiefste Element der Zeugung, der substantiale Zusammenhang zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten, würde hier fehlen, wenn nicht der Sohn Gottes in seiner Substanz sich mit uns vereinigte und uns in seine Substanz aufnahm. Beides geschieht in der Inkarnation, welche in der Eucharistie sich fortsetzt. In der Eucharistie empfangen wir nicht nur das Leben von Gott, sondern empfangen es durch substantiale Vereinigung mit seinem Sohne. [...] Die eucharistische Kommunion mit Gott vertritt zugleich die Zeugung und Nahrung der Kinder Gottes.«<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Scheeben, *Die Mysterien*, §71, 405.