

Die Bedeutung des zelebrierenden Priesters für den *actus sacrificialis missae* – Skizzen zu einer offenen Problematik¹

Von Sven Leo Conrad FSSP, Bettbrunn

Zusammenfassung

Auch das neuere Lehramt betont mit der traditionellen Theologie einen eigenen weihepriesterlichen Opferakt bei der Feier der Messe. Das Opfern des Zelebranten unterscheidet sich dabei von jenem der Mitfeiernden. Das Lehramt unterlässt aber eine nähere Bestimmung dieses Unterschiedes. Die scholastische Tradition sieht das Wesen des Messopfers weitgehend im Zustandekommen der Doppelkonsekration begründet. Die Mysterientheologie Ordo Casels reduziert nun die priesterliche Opfervollmacht auf das Faktum der gültigen Konsekration, leugnet damit einen speziellen weihepriesterlichen Opferakt und verändert die Theologie der Messe erheblich. Mit Blick auf die Studien von Gottlieb Söhngen sowie Johannes Nebel sucht vorliegender Beitrag den Problemhorizont zu umreißen und Wege zu einer Lösung aufzuzeigen.

Einleitung

Die folgenden Überlegungen wollen einen Aspekt des »in persona Christi agere« bei der Feier der Eucharistie erörtern, nämlich die Frage des Bezugs des zelebrierenden Priesters zum *actus sacrificialis* selbst. Dabei soll vor allem der sehr komplexe Problemhorizont vorgestellt werden, um dann den Weg einer möglichen Lösung anzudeuten.

*1. Das Tridentinum und die traditionelle Bestimmung des *actus sacrificialis missae**

Um der Frage nachzugehen, ob es so etwas geben kann, wie ein *Proprium sacerdotis celebrantis* bei der Darbringung des Messopfers, also wohlbemerkt nicht nur bei der Konsekration, muss zunächst kurz auf einige Festlegungen des Konzils von Trient eingegangen werden.

¹ Bei diesem Artikel handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung eines Beitrags zur »Fota VII International Liturgical Conference«, die im Juli 2014 in Cork, Irland stattgefunden hat: Sven Conrad, *The meaning of the celebrating priest for the *actus sacrificialis missae*: outlines of an open question*, in Mariusz Biliniewicz (Hrsg.), *Agere in persona Christi. Aspects of the Ministerial Priesthood*, Wells, Somerset (England) 2015, 87–106.

Das Tridentinum lehrt in Bezug auf die Messe, sie sei ein *sacrificium visibile* (DH 1740), *verum et proprium* (DH 1738/ 1751) und ein *sacrificium relativum* (DH 1740). Um den Charakter als *sacrificium relativum* näher zu beschreiben, gebraucht das Konzil die Wörter *repraesentare* und *memoria* sowie *applicatio* (DH 1740).² Mit Manfred Hauke können wir die wesentliche Verhältnisbestimmung des Messopfers zum Kreuzesopfer wie folgt fassen: »Die Heilige Messe ist also das Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi, wobei seine Hingabe wirkkünftig vergegenwärtigt wird und die geistlichen Wirkungen zugewandt werden.«³

Opferpriester und Opfergabe sind identisch, nicht aber die Art des Opfern. Bei der Messe geschieht das Opfern »ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus« (DH 1741) oder, wie die bekanntere Formulierung über Christus als hauptsächlich Handelnden sagt: »offerens sacerdotum ministerio« (DH 1743).

Aus den Definitionen des Tridentinums ergibt sich im Wesentlichen das Problem, die Messe sowohl einerseits als *sacrificium verum et proprium* als auch andererseits als *sacrificium relativum* zu denken. Verschiedene Versuche haben die sich hier ergebende Spannung, wie wir noch sehen werden, unsachgemäß in Richtung eines der beiden Pole aufgelöst.

Die nachtridentinische Theologie hat bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auf dieser Grundlage eine präzisere Fassung des Wesens der Messe als Opfer versucht. Während man schließlich dazu gelangte, das physische Wesen in der Konsekration zu sehen, vermochten auch die verschiedenen Messopfertheorien, die sich zum Teil erheblich voneinander unterscheiden, das metaphysische Wesen des Messopfers noch nicht präzise zu bestimmen.⁴

Auf die verschiedenen Theorien braucht hier nicht im Detail eingegangen zu werden. Ein wesentlicher Punkt ist ihnen aber allen gemeinsam, nämlich die Erkenntnis eines Opferaktes der Messe selbst, der sich nicht allein auf den Opferakt des Kreuzes reduzieren lässt oder (nicht selten damit verbunden) der Rekurs auf einen himmlischen Opferakt Christi⁵. Dieser Opferakt der Messe ist in der Lehre vom *sacrificium verum et proprium* grundgelegt. Dabei steht zumeist bei diesen Theorien der zelebrierende Priester im Zentrum einer gewissen Verschiedenheit von Kreuz und Messe durch die schon genannte Formulierung »sacerdotum ministerio«.

Es handelte sich hierbei aber nicht um eine Hinzufügung zum Kreuzesopfer, sondern nur um dessen Applikation, diese allerdings eindeutig verstanden als »applicatio

² Wörtlich: »ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur ...«

³ Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers, in FKTh 30 (1/2014), 6–29, hier: 15.

⁴ Vgl. Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers, in FKTh 30 (1/2014), 6–29, hier: 27. Hauke verweist auf die theologiegeschichtlich nachweisbare beeindruckende Zahl von 500 verschiedenen Versuchen. Vgl. Ebd.

⁵ Zu letzterem vgl.: Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers, in FKTh 30 (1/2014), 6–29, hier: 16. Gegen einen neuen himmlischen Opferakt Christi vgl.: Antonio Piolanti, Il Mistero Eucaristico, Città del Vaticano 1996, 433.

per modum sacrificii«⁶. Gemeinsam sind dem Kreuzesopfer und dem Messopfer der Opferpriester und die Opfergabe in numerischer Identität und die Opferhandlung in spezifischer, was prinzipiell eine Vervielfältigung zulässt.⁷ Im Unterschied zum Kreuzesopfer kommt dem Messopfer allerdings noch ein offerens visibilis zu. Hier wären wir beim priesterlichen Opferakt des Zelebranten.

Wenn man nun versucht, näher zu bestimmen, worin dieser priesterliche Opferakt gemäß der scholastischen Herleitung besteht, so wird eine merkwürdige Diskrepanz erkennbar:

Einerseits wird fast einhellig und bis in die liturgietheologisch bedeutende Enzyklika *Mediator Dei* hinein trotz aller Unterschiede das Wesen des Messopfers in der durch die Doppelkonsekration sichtbaren, sakramentalen Trennung der eucharistischen Gestalten gesehen. Wenn man nun fragt, was in Bezug auf diese der Priester tut, so reduziert sich eigentlich im Letzten der actus offerendi in den der Konsekration.

Andererseits nun ist in der Liturgie selbst eine aszetische Sicht des Priesters verankert, die sich in langen Abhandlungen über das priesterliche Leben diversifiziert hat. Bei der Priesterweihe wird deutlich, dass der Priester selbst beim Messopfer in irgendeiner Weise in die Pflicht genommen ist, und zwar in einer Weise, die die innere Beziehung der Gläubigen zum Messopfer übertrifft. Berühmt sind die Worte der Weiheliturgie: »Agnosce quod agis: imitare quod tractas; quatenus mortis Dominicae mysterium celebras, mortifica membra tua a vitiis, et concupiscentiis omnibus procures.«⁸

Die theologische Tradition und auch das Lehramt betonen nun einen eigenen Opferakt des Zelebranten, d.h. eine ihm eigene und ihn von den Laien unterscheidende Weise des Opfermitvollzugs.⁹ Auch das neuere Lehramt bezeugt klar den eigenen Opferakt des Priesters, allerdings ohne ihn näher zu bestimmen. So bemerkt der hl. Papst Johannes Paul II. in seinem Brief *Dominicae Cena* über die Eucharistie, »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 Eucharistiefeyer teilnehmen, opfern nicht in der gleichen Weise, bringen aber mit ihm kraft des allgemeinen Priestertums ihre ei-

⁶ Josef Pohle/ Michael Gierens/ Josef Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik III*, Paderborn 1960, 350.

⁷Vgl. Ebd.

⁸ *Pontificale Romanum, De Ordinatione Presbyteri (Admonitio)*, Ausgabe Mecheln 1958, 44f.

⁹ Vgl. zur Theologie etwa: »Sacerdotem vero esse offerentem, tum quod virtute Christi Sacramentum conficit, tum quod ex persona Christi consecrationis verba pronuciat: denique Laicos etiam esse Offerentes, vel quod per ministerium sacerdotum offerunt, vel quod suam cum Sacerdotum intentione conjungunt, vel quod externum aliquid exhibent Missae ministrando, necessaria ad sacrificium suppeditando, eleemosynam largiendo.« Prospero Lambertini/Benedikt XIV, *De sacrosanctae Missae sacrificio*, Liber II, caput 13, 12. Vgl. zum Lehramt: »Denn obwohl alle Gläubigen am einmaligen und einzigartigen Priestertum Christi teilhaben und bei der Darbringung der Eucharistie mitwirken, ist allein der zum heiligen Dienst bestellte Priester kraft des Weihesakramentes bevollmächtigt, das eucharistische Opfer <in persona Christi> zu vollziehen und es im Namen des ganzen christlichen Volkes darzubringen.« Schreiben der Hl. Kongregation für die Glaubenslehre *Sacerdotium Ministeriale* vom 6. August 1983, approbiert von Papst Johannes Paul II. in forma specifica, Nr. 1, zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 49, 5.

genen geistlichen Opfer dar, die vom Augenblick der Gabenüberreichung am Altar durch Brot und Wein dargestellt werden.«¹⁰

Der priesterliche Opferakt als solcher ist also theologisch bezeugt, aber auch zugleich schwer zu fassen. Dies steht allerdings in einem Kontext, in dem sich die klassische Theologie und das Lehramt¹¹, auch durch verschiedene Umstände gezwungen, fast vollständig auf die Klärung der eucharistischen Gegenwart konzentriert hatten. Dabei »trat die aktuelle Gegenwart des Herrn mit dem Vorgang seines Opfers gegenüber der personalen Gegenwart gänzlich in den Hintergrund.«¹² Die Studien des 20. Jahrhunderts haben wesentlich dazu beigetragen, mit den verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Eucharistie auch jene seines Opfers wieder mehr in den Mittelpunkt zu rücken. Klassisch geworden sind die diesbezüglichen Unterscheidungen von Johannes Betz.¹³ Allerdings war dann gerade auch die Liturgische Bewegung dieser Zeit darauf fixiert, das eigentliche Opfern der Gläubigen herauszustellen, sodass wiederum keine Klärung des weihepriesterlichen Opferaktes erfolgte.

Die Problematik des klassischen Ansatzes ist darin erkennbar, dass bei der Erfassung des Opferaktes alles allein auf die Frage der Doppelkonsekration hinausläuft. Lehramtlich letztverbindlich ist diese Position aber auch nach der Enzyklika *Mediator Dei* nicht.¹⁴ Eine mit ihr verbundene Problematik zeigt sich dann, wenn man den Opferakt im Wesentlichen personal fasst, wie es ihm zukommt. Dies formuliert überzeugend Thomas Witt:

»Es scheint uns unmöglich, anzunehmen, dass etwa durch die Konsekration vermittels der *Verba Testamenti* die personal-substantiale Gegenwart des Herrn hergestellt wird (und das u.U. durch die Konsekration nur einer *species*), die aktuelle Gegenwart seines Opferaktes aber erst durch die Doppelkonsekration hergestellt wird, die – bei einem unbeabsichtigten Defekt – eben auch unterbleiben könnte, so dass zwar die eine Gegenwartsform hergestellt wäre, die andere aber nicht.«¹⁵

¹⁰ Papst Johannes Paul II., Brief *Dominicae Cena*e vom 24. Februar 1980, Nr. 9, zitiert nach: http://stjosef.at/dokumente/cena_domini.htm

¹¹ Siehe die Zusammenfassung bei: Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des *Missale Romanum* 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 185–190.

¹² Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des *Missale Romanum* 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 185.

¹³ »Die Gegenwart Christi in der Eucharistie lässt sich in drei Aspekte aufgliedern: 1. die personale, pneumatische Wirkgegenwart (Aktualpräsenz) des erhöhten Christus als *principalis agens* im Sakramentsvollzug (die prinzipale Aktualpräsenz); 2. die anamnetische Gegenwart seines einmaligen Heilswerkes (anamnetische, memoriale Aktualpräsenz); 3. die substantiale Gegenwart der leibhaftigen Person Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, in der Schultheologie einfachhin als Realpräsenz bezeichnet.« Johannes Betz, *Die Eucharistie als zentrales Mysterium* in in: *MySal* IV/2, 267.

¹⁴ Vgl. Johannes Brinktrine, *Lehrt die Enzyklika Pius XII* »*Mediator Dei*«, daß die Doppelkonsekration zum Wesen des eucharistischen Opfers wesentlich ist?, in: *FZPhTh* 9 (1962), 237–241.

¹⁵ Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des *Missale Romanum* 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 201.

Er weist konsequenterweise der Doppelkonsekration den Rang eines Zeichens im Sinne der ausdeutenden Riten zu,¹⁶ allerdings ist dieses Zeichen »integraler und un-aufgebbarer Bestandteil der eucharistischen Feier.«¹⁷ Mit Verweis auf Schmaus betont er dabei, dass das Opfer bereits bei der Konsekration auch nur einer Gestalt gegenwärtig sei.¹⁸

Grundlegend kann man bei einer ausschließlichen Fokussierung der Doppelkonsekration bemängeln, dass die Gefahr besteht, das Messopfer rein materialiter, verdinglicht zu fassen, indem man sich auf den geopferten Leib und das geopfert Blut des Herrn konzentriert. Die Grundlegung seines personalen Opferaktes kann dabei aus dem Blick geraten. Ebenso kann sich daraus ein Missverständnis ergeben, das die Einmaligkeit des Kreuzesopfers Christi relativiert.

2. Die Verschiebungen durch die Mysterientheologie

Die Messopfertheorien auf Grundlage der Scholastik wurden durch die Mysterientheologie Odo Casels in ihren Grundfesten erschüttert. War die bisherige Sichtweise bemüht, den sakrifikalen Aspekt der Applizierung des Kreuzesopfer und damit die Lehre von der Messe als eines *sacrificium proprium* hervorzuheben, so schlug dies nun ins Gegenteil um, was auch unmittelbare Folgen für die theologische Bestimmung des priesterlichen Opferaktes selbst hatte.

Casels Anliegen war die Überwindung der sogenannten Effektheorie, also der Lehre, durch die Messe werde allein die vom Herrn durch sein Kreuzesopfer erwirkte Gnade der Kirche und den Einzelnen appliziert. Dazu betonte er, dass man in der Messe nicht nur diese Gnade erhalte, sondern vielmehr in lebendigen Kontakt mit Christus und seinem Heilswerk stehe. Christi Heilswerk werde selbst in mysterio gegenwärtig. Ja, die Messe sei Opfer, weil Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers. Nicht nur die Opfergabe und der Opferpriester, sondern auch der Opferakt der Messe seien mit dem Kreuzesopfer identisch.¹⁹ Man wird erkennen, dass im gleichen Maße, wie sich hier das *sacrificium proprium* der Messe auf das *sacrificium relativum* re-

¹⁶ Vgl. Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie* (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 202.

¹⁷ Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie* (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 203.

¹⁸ Vgl. Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie* (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 203. Vgl. dazu: Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik IV/1*, München 41952, 305.

¹⁹ »Die Messe ist also kein auf sich stehendes Opfer, kein neues Opfer, kein »natürliches« Opfer, sondern das Mysterium des Kreuzesopfers und insofern wahres und eigentliches Opfer. Kreuzesopfer und Meßopfer sind identisch, der Opfergabe, dem Opferpriester und dem Opferakte nach; nur erscheint im zweiten Falle das Opfer in sakramentaler Seinsweise«. Odo Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition*, in: *JlW* 6 (1926), 198f., zitiert nach: André Gozier, *Odo Casel Kunder des Christismysteriums*, Regensburg 1986, 44.

duziert, auch der Opferakt der Messe schlichtweg numerisch identisch ist mit jenem des Kreuzes. Dadurch reduziert sich notwendigerweise der Akt, den der Priester in der Messe vollzieht, auf die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers durch die Konsekration und, insofern er in persona Ecclesiae handelt, ist er der Erste, der das Opfer der Kirche auf das Opfer Christi bezieht. Qualitativ tun dies aber auch alle Glieder der Kirche. Die Trienter Lehre vom priesterlichen actus offerendi²⁰ ist so kaum noch zu halten.

Die durch die Mysterientheologie Casels erfolgte Verschiebung der Koordinaten Trients bedeutet also letztlich die Reduzierung des agere in persona Christi auf die Konsekration als solche. Sie brachte aber noch einige weitere Punkte mit sich, die letztlich zeigen, dass die Lösung Casels selbst auch nicht ausgereift war. An dieser Stelle können die sich hieraus ergebenden Probleme nur angedeutet werden. Casel wurde durch die Kontroverse um seine Lehre immer mehr dazu gezwungen, bei der Frage der Gegenwart des Opfers den Schwerpunkt von den facta historica wegzuverlegen, weil die metaphysische Ermöglichung der Gegenwart eines vergangenen factum historicum schlichtweg negiert wurde.²¹ Letztlich verlagert Casel den Schwerpunkt seiner Überlegungen und spricht von der unteilbaren Gegenwart des ganzen Erlösungswerkes Christi,²² womit der Akt von Golgotha seine sakrifikale und damit soteriologische Bedeutung – konsequent zu Ende gedacht – einbüßen musste. Tatsächlich finden wir im Kontext der Mysterientheologie auch eine starke Hinwendung zum Konzept der Consecratio und Verklärung. Dies nun wird geradezu »Gestaltungsprinzip der Liturgie«²³. Diesen Ansatz verfolgt in anderer Weise übrigens auch Scheeben.²⁴

Welche liturgietheologischen Folgen hat dieses Prinzip der Verklärung? So wichtig dieser Aspekt für die Liturgie zweifelsohne ist, so ergibt sich aus ihm als Gestaltungsprinzip auch von hier her jene schon eben angesprochene Relativierung des Kreuzes. Das Kreuz selbst wird zumindest sekundär. Man spricht zum Beispiel von »Christus als dem verklärten Gekreuzigten, besser gekreuzigt gewesenen Verklärten«²⁵. Dies alles hat aber auch Folgen für die theologische Bedeutung des Priestertums. Dies betrifft zunächst die Christologie, d.h. nichts Geringeres als das Priestertum Christi. Die liturgische Bewegung fokussiert so sehr das Bild des verklärten Christus, »dass das des Hohenpriesters fast ganz zurücktritt. Dieses erscheint nur dort, wo vom Subjekt der Messfeier die Rede ist.«²⁶

²⁰ Vgl. DH 1764.

²¹ Vgl. etwa: Cyprian Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1959, 81–84.

²² »Nach der Mysterienlehre wird daher das ganze Erlösungswerk – nicht allein das Kreuzesopfer – in der Liturgie gegenwärtiggesetzt, denn das Erlösungswerk ist ein unteilbares Ganzes.« André Gozier, *Odo Casel Kündler des Christumysteriums*, Regensburg, 1986, 50.

²³ Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 55.

²⁴ Vgl. Michael Stickelbroeck, *Das Geheimnis der Eucharistie in der systematischen Theologie Matthias Joseph Scheebens*, in: *FKTh* 30 (1/2014), 30–45.

²⁵ Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 60. Birnbaum zitiert hier Wintersig.

²⁶ Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 62.

Doch nicht nur für das Christusbild selbst hat dies Konsequenzen, sondern für einen anderen Begriff, der letztlich in engem Zusammenhang mit dem Priestertum der Kirche stehen muss, jenem der Mitwirkung. Die Mysterientheologie entwickelt auf Grundlage der Idee der Verklärung eine derartige Christozentrik, dass menschliches Handeln, gerade auch in der Liturgie und ausgehend von ihr, allein in einer eindeutig passiv verstandenen Hingabe seiner selbst besteht und vom Handeln des Herrn total absorbiert wird.²⁷ Dies muss enorme Konsequenzen für den priesterlichen Opferakt haben.

Auch wenn es sicher richtig ist, den Wert des Kreuzes nicht an der Summe des Leids zu messen²⁸, so muss doch außer Frage stehen, dass gerade die sich im Leid auf singuläre Weise manifestierende liebende Hingabe auch von einzigartig soteriologischer Bedeutung ist.²⁹ So richtete schon Przywara seine Kritik gegen diesen Ansatz. Birnbaum bringt sie wie folgt auf den Punkt: »Przywara stellt fest, dass die benediktinische Auffassung der Liturgie nur den einen Pol der ›Verklärung‹³⁰ betone, der die Wirklichkeit Gottes in sich fasst: ›Sein‹, die ›Seligkeit‹, den ›Besitz‹. Katholisch aber sei es, auch den anderen Pol mit aller Schärfe zu betonen, der das spezifisch Menschliche aufweist: das ›Werden‹, das ›Erringen‹, das vor allem im Leid seine Erscheinungsform hat. Katholisch sei die Polarität von Leid und Verklärung, nicht das Aufgehenlassen des Leides in der Verklärung.« Der protestantische Theologe Birnbaum, der große Sympathien für die Mysterientheologie hegt, kommentiert: »Przywara hat damit wirklich den Angriff gegen das ›Herz‹ der Bewegung gerichtet, gegen ihre ›letzte Idee‹.«³¹ Nicht unerwähnt soll bleiben, dass eine einseitige Fokussierung der

²⁷ Das deutlichste Beispiel führt Birnbaum aus einer Rede des langjährigen Priors von Maria Laach, P. Albert Hammensteede OSB, an: »Deshalb ist die Aufgabe des Gläubigen die ›Hingabe‹. Gibt er sich dem eucharistischen Christus hin, so geschieht die Verklärung. Die Seelenhaltung des die Eucharistie feiernden Christen ist: ›Hier bin ich, mein Sein und Tun, mein Besitz und mein Werk, Opfergabe für die Wandlung des Mysteriums‹ (Lum. Chr., S. 160). Diese Verklärung ist für die Kinder der Kirche Erlebnis. Es wird aber nicht durch das Gefühl vermittelt, sondern geschieht, unabhängig davon, ob es uns subjektiv bewusst wird. Es kommt nicht auf Gefühl an, sondern auf die intentio der Hingabe. Dann verklärt uns Christus, ›verchristet‹ uns. Das ist der opus-operatum-Charakter der Liturgie (Hammensteede; Przywara in Augsb. Postz. 1924, 4/2). Hammensteede erläutert die Verklärung in seinem Hamburger Vortrag mit drastischen Beispielen: ›Wenn ein Eisenbahner früh die Messe besucht hat, dann rangiert nicht er den Wagen, sondern ›Christus in ihm rangiert den Wagen‹. Wenn die Arbeiterfrau in der Messe war, dann bereitet nicht sie das Frühstück für den Mann, sondern ›Christus tut es in ihr‹. Das ist nicht so zu verstehen, ›als ob‹ Christus es täte, sondern Christus tut es wirklich. Das liturgische Erlebnis besteht also ›im innersten Wesen‹ in einem Passiv, in einem ›sich Gott erschließen.« Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 55.

²⁸ Vgl. dazu etwa: Joseph Ratzinger, *Theologia crucis*, in: Manuel Schlögl, *Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln* (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155–163, hier: 162.

²⁹ Thomas fasst dies wie folgt zusammen: »Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa occurrerunt ad salutem hominis pertinentia, praeter liberationem a peccato. Primo enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligit, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit.« STh III 46 3 c. Vgl. auch: »The notion of satisfaction is an integral part of doctrine on the mystery of the Redemption and should never be set aside.« Fernando Ocariz / Lucas F. Mateo-Seco / José Antonio Riestra, *The Mystery of Jesu Christ*, Dublin 2008, 276.

³⁰ Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 57.

³¹ Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 58.

Verklärung auch der Pastoral an leidenden Menschen nicht immer gerecht zu werden vermag.

Noch einmal: Die Bestimmung der Liturgie gemäß ihrem verklärenden Charakter kann sehr Vieles erhellen, bleibt aber in Bezug auf den Opfercharakter unbestimmt. Vor allem vermag sie nicht ohne Probleme den besonderen Bezug zum Paschageheimnis Christi und besonders zu seiner Kreuzestat zu erklären, welche die Messe zweifelsohne auszeichnet. Der Tendenz nach lässt diese Theorie, wenn man sie von anderen Aspekten löst, die Gegenwart des Opferaktes in der eucharistischen Gegenwartsform als solcher aufgehen, wobei dann auch die eucharistische Gegenwart außerhalb der Messe opferhaften Charakter haben müsste.³²

Fassen wir die bisherigen Überlegungen zusammen, so erscheint in der Folge von Casel der priesterliche Opferakt als faktisch durch das Handeln Christi absorbiert und das Opfer selbst nicht präzisiert genug gefasst oder auf die gültige Setzung der *consecratio* reduziert. Dies alles steht im Kontext einer Relativierung der *facta historica* und des Verständnisses von Christus, dem Hohenpriester, und der menschlich-kirchlichen *cooperatio* am Priestertum. Der Einfluss der Mysterientheologie war gerade in diesem Bereich groß. Bezeichnend ist zum Beispiel, wie Michael Schmaus 1941 das Handeln des Amtspriesters konsequent im Handeln der Kirche aufgehen lässt, und zwar gerade dann, wenn es um den priesterlichen Opferakt geht. Bei ihm vollzieht »die Kirche (!) das Opfer Christi in der Person Christi.«³³

Folgendes Resümee von Karl-Heinz Menke über die Wirkungsgeschichte Casels sei an dieser Stelle als Korrektiv festgehalten: »Casel will die nachtridentinische Vorstellung ausmerzen, die Eucharistiefeier sei ein eigenes Opfer der Liturgie feiernden Kirche neben dem einen und einzigen Opfer Christi. Er wurde damit zu einem Pionier der vorkonziliaren Ökumene. Denn im Horizont seines Denkens bezeichnet der Sakramentsbegriff nicht bestimmte Effekte *ex opere operato*, sondern die Gegenwart des Heilshandelns Christi selbst. Christus ist der eigentlich Handelnde. Das kam den protestantischen Theologen entgegen, die das katholische Meßopfer [sic] als Opfer der Kirche zusätzlich zum Opfer Christi verstanden. Auf einmal erschien das, was die Protestanten als Abendmahl des einladenden Christus feiern, gar nicht mehr so weit entfernt vom katholischen Meßopfer [sic] – wenn man denn den einladenden Mahlherrn Jesus Christus auch als den sich in *mysterio vel sacramento* Opfernden versteht.

Inzwischen ist, was das ökumenische Potential des erweiterten Sakramentsbegriff [sic] betrifft, Ernüchterung eingetreten. Denn die sakramentale Gegenwart des Heilshandelns Christi ist ein Bundeshandeln. Christus handelt nicht an seiner Kirche ohne sie, sondern mit ihr. Deshalb ist das sakramental vergegenwärtigte Opfer des Erlösers auch ein Opfer der Erlösten – gewiss nicht im additiven Sinn, aber doch so, dass die Empfänger keine bloßen Objekte, sondern Subjekte dessen sind, was sie empfangen.«³⁴

³² So etwa: Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen*, München 1 und 21941, 205.

³³ Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen*, München 1 und 21941, 297 (Hervorhebung von mir).

³⁴ Karl-Heinz Menke, *Die Sakramentalität der Eucharistie*, in: *IKZ* 42/2013, 249–269, hier: 250.

3. Personale Ansätze zur Meßopferlehre bei Gottlieb Söhngen

Von den bisher skizzierten Versuchen unterscheidet sich der Ansatz von Gottlieb Söhngen, den wir uns zur Klärung der Frage genauer anschauen wollen. Der Doktor- und Habilitationsvater von Joseph Ratzinger knüpft zur theologischen Bestimmung des Messopfers in seiner von grundsätzlicher Sympathie getragenen Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie Odo Casels an der traditionellen Bestimmung des Opferbegriffes an. Auch ihm ist es ein Anliegen, das Handeln der Kirche in eine enge Verbindung zum Handeln Christi zu stellen, also die Liturgie nicht als eine rein äußere Vermittlung eines Gnadeneffektes zu verstehen. Allerdings interpretieren nicht wenige seinen Ansatz als eine modifizierte Effektheorie. Warum?

Das, was historisch einmal geschehen ist, bleibt auch nach ihm vergangen. Söhngens Ansatz wird in der Literatur als effektive Gegenwart der Heilstat bezeichnet.³⁵ Filthaut beschreibt den Unterschied zu Casel wie folgt: »Die Vergegenwärtigung [sc. des Kultmysteriums, Anm. S.C.] ereignet sich nach Casel zunächst unabhängig vom Empfänger, während sie nach Söhngen an den Mitvollzug durch den Empfänger gebunden ist.«³⁶ Dabei nimmt der Mystische Leib, also die Kirche, jene Stelle ein, die der irdische Leib des Herrn beim Kreuzesgeschehen eingenommen hatte.³⁷ Filthaut sagt: »Das Opfer der Kirche kommt nicht von außen zu dem Opfer Christi hinzu; weder folgt es dem Opfer Christi, noch wird es in dieses eingeschlossen. Sondern das Selbstopfer der Kirche ist die sakramentale Existenzweise des Opfers Christi. Die Eucharistie ist nichts anderes als ›der historische Opfertod Christi in der sakramentalen Seinsweise des Selbstopfers der Kirche.«³⁸

Mit diesem Ansatz kommt automatisch dem Träger der Handlung eine große Bedeutung zu. Insofern es sich hier um die Kirche und die in ihr handelnden Subjekte handelt, bedeutet der Ansatz Söhngens eine Personalisierung der Theologie des Messopfers. Der Sinn der Messe besteht darin, dass das Opfer Christi auch zum Opfer der Kirche werde.³⁹

Er rückt dabei aber nicht (wie Casel und seine Schüler) das ganze Heilswerk des Lebens Jesu in den Mittelpunkt, sondern jene Elemente, die klassischerweise das Opfer konstituieren, also einen inneren Akt und einen äußeren Vollzug, d.h. eine äußere, punktuelle Manifestation des inneren Aktes.⁴⁰ Dies wird zwar auch in jener Weise verstanden, die man im 20. Jahrhundert gerne die religionsgeschichtliche Opferidee nennt⁴¹, also jene, die sich von der *virtus religionis* herlei-

³⁵ Vgl. etwa: Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 49–54.

³⁶ Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 49.

³⁷ Vgl. Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 59.

³⁸ Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 60.

³⁹ Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 14.

⁴⁰ Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

⁴¹ Heute sieht man das Verhältnis des christlichen Opferbegriffes zum religionsgeschichtlichen wieder positiver. Vgl. etwa die diesbezüglichen Hinweise bei: Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers, in FKTh 1/2014, 6–29, hier: 11 und 12.

tet⁴², die generelle Interpretation bei Söhngen ist aber eindeutig christlich: Es geht um Christi »Akt der oblatio«, verstanden als »Übereignung an Gott«⁴³. Am Kreuz habe Christus die oblatio in ein und demselben Akte als immolatio oder mactatio vollzogen. Hierdurch will er einem falschen Verständnis vorbeugen, wobei er einen Gedanken äußert, den später auch Joseph Ratzinger immer wieder als ein Missverständnis benennen wird, nämlich jenes, das in den Henkern die Träger der Opferhandlung sieht.⁴⁴ Der innere Akt der oblatio gewährleistet es, das Opfer nicht als destructio misszuverstehen, sondern als »Umwandlung der irdischen Gabe in eine heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe.«⁴⁵ Auch Söhngen erkennt den Charakter des Opfers Christi als eines Transitus⁴⁶, was an Verklärung erinnert, verankert diesen aber durch die gerade dargestellten Überlegungen eindeutig im traditionellen Opferbegriff.

Söhngens Ansatz zur theologischen Bestimmung des Messopfers ist ein strikt sakramentaler: »Die Messe ist das Sakrament des Kreuzopfers«⁴⁷ Dabei vermischt er aber nicht die beiden Ebenen von Opfer und Sakrament wie etwa Franz Seraph Renz, der den Opferakt Christi in der Messe leugnet.⁴⁸ Mit seinem sakramentalen Ansatz bestimmt Söhngen das grundsätzliche Verhältnis vom Messopfer zum Kreuzesgeschehen.

Die Formalstruktur des Opfers als eines Zusammenspiels von oblatio und immolatio überträgt er auch auf die Eucharistie. Auch hier gehe es nicht um eine destructio, sondern um eine transmutatio.⁴⁹ Bei Söhngen hat der Mahlcharakter wie in der damaligen Zeit üblich eine große Bedeutung. Interessant ist, dass er die Messe als »Teilhabe am Kreuzopfer in der Gestalt eines heiligen Mahles«⁵⁰ bezeichnet, die Teilhabe aber nicht primär in der Kommunion verortet, sondern im Opferakt.⁵¹ Durch das Abendmahl werde Christi einmal vollzogenes Kreuzesopfer »zum ständigen Opfer«⁵² der Kirche, wobei auch Opferterminologie gebraucht wird.⁵³

⁴² Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 48. Vgl. zu dieser klassischen Herleitung: Ludwig Eisenhofer, *Grundriß der katholischen Liturgik*, Freiburg 2 und 3 1926, 1–3; Cyprian Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1959, 94–102. Vgl. besonders zur diesbezüglichen Lehre des hl. Thomas die folgende ausführliche Darstellung: Franck M. Quoëx, *Les actes extérieurs du culte dans l'histoire du salut selon Saint Thomas d'Aquin*. Dissertation ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Rom 2001, 19–46.

⁴³ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 48.

⁴⁴ Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 50.

⁴⁵ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 50.

⁴⁶ Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 51.

⁴⁷ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 7.

⁴⁸ Vgl. Manfred Hauke, *Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers*, in *FKTh* 30 (1/2014), 6–29, hier: 21f.

⁴⁹ Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 52.

⁵⁰ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 54.

⁵¹ Diesen Ansatz Söhngens würdigt auch Leo Scheffczyk. Vgl. Leo Scheffczyk, *Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie*, in: *Pro Mundi Vita*. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960, München 1960, 203–222, hier: 220.

⁵² Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 54.

⁵³ »So werden wir mitten in Christi Opfer selbst hineingenommen; wir opfern mit Christus und wie Christus geopfert hat. Wir sterben mit Christus seinen Opfertod, um so auch wie Christus zur Gott wohlgefälligen Opfergabe zu werden und vom fleischlichen Leben der Sünde und des Todes in das neue und ewige Leben heiligen Geistes versetzt oder verwandelt zu werden.« Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 54. Söhngen wiederholt hier nochmals seine Ausführungen zur Grundgestalt der Messe. Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 38.

Söhngen betont auf der Linie der klassischen Theologie, dass es sich beim Kreuzesopfer und beim Messopfer »der Zahl nach« um zwei Opferakte handelt, »die aber ihrem Wesensgehalte nach übereinstimmen.«⁵⁴ Es handelt sich ausdrücklich nicht um eine schlichte Gegenwärtigsetzung, sondern es handelt sich beim *actus sacrificialis* um »einen Akt, der sich gegenwärtig vollzieht«,⁵⁵ um eine »opfernde Gegenwärtigsetzung eines vollbrachten Opfers«⁵⁶. Und um jedes Missverständnis restlos auszu-schließen, fügt er hinzu: »Ein Akt, der gegenwärtig geschieht, ist etwas anderes als ein geschehener Akt, der vergegenwärtigt wird.«⁵⁷ Eine einfache Vergegenwärtigung erscheint ihm doch letztlich als ein Heraufholen eines vergangenen *factum historicum* aus der Vergangenheit.⁵⁸

Ihrem Wesen nach ist die »oblatio« der Messe die Darstellung der blutigen »im-molatio« des Kreuzesopfers Christi, wodurch die Messe »*memoria passionis Christi*«⁵⁹ sei. Es handelt sich um eine »*repraesentatio per imitationem sacramentalem*«⁶⁰. Den Opferakt der Messe selbst sieht auch Söhngen klassisch im Opferritus der Doppelkonsekration.⁶¹ Sie bezeichnet die substantielle Gegenwart von Leib und Blut Christi (Substanzgegenwart), die nach ihm als solche noch keine opferhafte ist, eindeutig als Opfer.⁶² Das Kreuzesgeschehen ist vergangen und muss sich in gewisser Weise neu ereignen, wenn es wirklich sein soll. Es wird neu »in der Gestalt einer geistwirklichen Nachahmung«⁶³. Während Christi Fleisch und Blut auf substantielle Weise gegenwärtig werden, wird die *passio* gegenwärtig als an die Substanzgegenwart gebunden und hier »als opferhafte Gegenwart«⁶⁴.

Söhngen sucht aber auf allen Ebenen, die den Opferbegriff bestimmen, eine sakramentale Entsprechung zur am Kreuz vollzogenen Wirklichkeit, so auch auf der uns besonders interessierenden Ebene des Opferpriesters. Dabei entspricht dem Opferpriester des Kreuzes bei der Messe der geweihte Priester.⁶⁵ Also auch hier finden wir zumindest einen personalen Ansatz im ministerialen Priestertum der Kirche.

Fragt man näher nach dem priesterlichen Opferakt, so ist nach Söhngen zunächst einmal Christus als »Erst- und Hauptopferer«⁶⁶ zu nennen, der sich aber des geweihten Priesters bedient.⁶⁷ Eine personale Komponente fügt Söhngen insofern einem rein in-

⁵⁴ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 41.

⁵⁵ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 27.

⁵⁶ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 45.

⁵⁷ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 27.

⁵⁸ Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 41. Jahre später wird sich Leo Scheffczyk mit ähnlichen Gedanken gegen Casels Theorie der einfachen Vergegenwärtigung der Heilstat selbst wenden und auf das liturgische Gedächtnis verweisen. Vgl. Leo Scheffczyk, *Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, München 1973, 73f.

⁵⁹ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 37.

⁶⁰ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 37.

⁶¹ Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 37, vor allem Leitsätze 3 und 6.

⁶² Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 10 und 52.

⁶³ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 40.

⁶⁴ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 41.

⁶⁵ Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 27.

⁶⁶ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 25.

⁶⁷ Vgl. Ebd.

strumentalen Verständnis des Priesters hinzu, als er mit dem hl. Thomas diesen als *imago Christi* versteht⁶⁸. Nach Söhngen ist der Priester ein Opfernder⁶⁹, und zwar sowohl in *persona Christi* als auch in *persona Ecclesiae*⁷⁰ bzw. als *imago Ecclesiae*.⁷¹ Insofern leitet er von seinem Handeln in der Messe das Opfern der Gläubigen ab⁷²: »Im Priester reicht Christus seinen Gläubigen seine Hand, mit der sie sein Leiden ergreifen und es im Sakramente seines Leidens darbringen. ... Die Gemeinde der Christgläubigen feiert durch die Priester Christi und der Kirche das Selbstopfer Christi am Kreuze als sakramentales Selbstopfer Christi und seiner Kirche. So betätigt das heilige Volk Gottes im sakramentalen Opfer sein allgemeines Priestertum mit und unter dem Hohenpriestertum Christi und dem besonderen Priestertum in der Kirche.«⁷³

In einem mehrfachen Sinn ist bei Söhngen ein personaler Ansatz zum Opferbegriff vorhanden. Zunächst einmal, wie bereits gesehen, bei der Bestimmung des Opfers als Übereignung, dann aber auch bei der Bestimmung des Trägers der Handlung. Dabei kommt dem Priester die Bedeutung eines sakramentalen *imago Christi et Ecclesiae* zu. Der Opferakt des Sakramentes selbst ist aber allein die Doppelkonsekration. Hier geht Söhngen nicht wesentlich über die klassische Lehre hinaus.

Söhngen scheint uns das rechte theologische Gespür gehabt zu haben, die Messe der unmittelbar vorhergehenden theologischen Tradition gemäß als eine *applicatio* zu fassen, die selbst als solche opferhaften Charakter hat und die Eucharistie konsequent als sakramentale Nachahmung zu bestimmen, wobei Substanzgegenwart und Aktgegenwart in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander stehen. Der priesterliche Opferakt als solcher gerät aber eher noch unvollkommen in den Blick.

Johannes Betz leitet ähnliche Gedanken wie Söhngen aus dem Begriff der Anamnesis ab: »Wenn die Anamnesis nach Liturgie und Tradition letztlich wesenhafte Identität mit der erinnerten Tat Christi besagt, dann wird sie selbst weitgehend sich der letzteren angleichen, wird selber opferhafte Qualität haben. Und in der Tat ist nach Ausweis der Liturgie der Vollzug des Gedächtnisses Opfer: *memores offerimus*.«⁷⁴ Konsequenterweise benennt er die Messe auch mit der scholastischen Formulierung »*oblatio oblationis Christi*«⁷⁵. Bei der Frage, wie sich nun das Mitopfern der Kirche zum Opfer Christi verhält, lehnt Betz zurecht eine irgendwie geartete sukzessive Denkweise ab und spricht von einem »Ineinander«⁷⁶.

⁶⁸ Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 26.

⁶⁹ »Die Priester opfern den Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein; und zusammen mit seiner Kirche opfert Christus durch seine und ihre Priester seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein, und auf unseren Altären hier und jetzt opfernd macht er sein Kreuzopfer zum Opfer der Kirche.« Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 27f.

⁷⁰ Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 30.

⁷¹ Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 31.

⁷² Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 31f.

⁷³ Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 32.

⁷⁴ Johannes Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185–313, hier: 285.

⁷⁵ Johannes Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185–313, hier: 285.

⁷⁶ Johannes Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185–313, hier: 285.

Das Handeln des Priesters bestimmt er nicht nur in Bezug auf die Konsekration als Gegenwärtigsetzung der Substanzgegenwart, sondern ausdrücklich mit Bezug auf deren Ineinander zum Opfervollzug:

»Die Einsetzungsworte Jesu spricht der Priester in der direkten Redeweise des Herrn, in nomine et persona Christi, da er durch den Ordo ein besonderes Christusgepräge erhalten hat. Die Sätze rücken die Opfergabe radikal in den Bezugszusammenhang der Opferhingabe Jesu.«⁷⁷ Er verweist aber für das Opfer selbst auch lediglich wieder auf die Doppelkonsekration.⁷⁸

Ausblick zu einer Lösung

Wenn wir auf die Entwicklung der Messopferlehre im 20. Jahrhundert schauen, so bemerken wir generell die Tendenz einer stärkeren personalen und ekklesialen Fassung der Opferidee.⁷⁹ Der protestantische Theologe Birnbaum sieht darin wohl zu recht eine Akzentverschiebung der Liturgietheologie von der *iustitia* hin zur *caritas*.⁸⁰ Dieser Weg scheint uns prinzipiell dann legitim, wenn das Moment der *iustitia* und der damit doch auch verbundenen *satisfactio*, anders gesagt, der konkrete Bezug auf die Sühnetat des Kreuzes, nicht fehlt.⁸¹

Was jedoch den priesterlichen Opferakt betrifft, so kommt er entweder (wie bei Casel) nicht vor oder er wird in einem engen personalen Kontext gesehen, ohne dass

⁷⁷ Johannes Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: Johannes Feiner – Magnus Löhner (Hg.). *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185- 313, hier: 286.

⁷⁸ »Die Doppelkonsekration, ob als totale Verfügung Jesu über seinen Leib und sein Blut, ob als Trennung dieser Realitäten verstanden, erinnert in jedem Fall an Jesu Tod, setzt sein Opfer mit seiner Opfergabe gegenwärtig. Die Einsetzungsworte sind, wie Thomas bemerkt, der eigentliche Akt der Darbringung und Übereignung an Gott. Dieser nimmt sie an, weil er keine andere Opfergabe als seinen Sohn will.« Johannes Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: Johannes Feiner – Magnus Löhner (Hg.). *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185- 313, hier: 286.

⁷⁹ Allerdings muss auch festgehalten werden, dass diese in der vorhergehenden theologischen Durchdringung nicht völlig gefehlt hatte, auch wenn der Akzent stark auf dem äußeren Vergießen des Blutes und der Frage der *destructio* lag. Vgl. etwa die Darstellung der Messopfertheorie des Cienfuegos bei Thalhofer: »Der in der Wandlung auf dem Altar gegenwärtig gewordene Christus müsse daselbst an seinem Leibe eine ganz reale Destruction erfahren, die aber nicht eine rein leibliche bleiben dürfe, sondern Wirkung eines Willensactes Christi sein müsse, wie ja auch am Kreuze die Destruction des leiblichen Lebens aus Gehorsam von Christus gewollt gewesen sei.« Valentin Thalhofer, *Das Opfer des alten und des neuen Bundes*, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre exegetisch-dogmatisch gewürdigt, Regensburg 1870, 255. Oder generell über das Kreuzesopfer: »Die innere Form dieses Opfers bildete der leidende, entsagende Gehorsam, als äußere Form erschien die Trennung des Blutes vom Leibe.« Ebd. 260.

⁸⁰ Vgl. Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I*. Die deutsche katholische liturgische Bewegung, Tübingen 1966.

⁸¹ Vgl. z. B. auch die Bemerkungen von Prospero Lambertini (Papst Benedikt XIV.) zur liturgischen Annamense des Westens, die im Gegensatz zum Osten nicht das ganze Heilswerk als solches commemoriert, sondern die wesentlichen Elemente des Opfers: »Quapropter in hac Oratione Ecclesia Graeca de Incarnatione, de Nativitate, de Passione, de Resurrectione, de Ascensione, deque Spiritus S. adventu mentionem facit. Quod si nunc Romana Ecclesia in eadem Oratione Passionem, Resurrectionem, & Ascensionem solum commemorat, in causa illud est, quod in tribus hisce mysteriis, quae sunt praecipuae Sacrificii partes, optime repraesentantur immolatio victimae & consumptio.« Prospero Lambertini/Benedikt XIV., *De sacrosanctae Missae sacrificio*, Liber II, caput 11, 6. Dies gilt auch gegen die oben dargestellte Meinung Casels.

der Akt selbst dabei erfasst worden wäre. Mit der theologischen Fixierung auf den sakramentalen Opferakt durch die Doppelkonsekration war der Blick auf eine Weiterführung weitgehend verstellt, wenn man den Opferakt nicht (wie Casel) in einem reinen Gegenwärtigwerden der vergangenen *facta historica* suchte.

Die Ausführungen hatten bislang zum Ziel, zu zeigen, wie die opferhafte Vergegenwärtigung des Opfers Christi letztlich eng mit dem *agere in persona Christi* und damit auch mit der Person des Zelebranten in Bezug gebracht werden muss. Sowohl die Mitwirkung der Kirche als auch ein in diesem Kontext stehender weihepriesterlicher Opferakt sind für die Messe in der Tradition klar bezeugt. Söhngen und Betz führen in ihrer Messopfertheologie nahe an diesen Zusammenhang heran, führen ihn aber nicht weiter aus.

An dieser Stelle nun soll auf einige wichtige Klärungen im Lehramt Papst Pius XII. hingewiesen werden, die zuweilen übersehen werden. So spricht er in seinem Apostolischen Schreiben *Menti nostrae* vom 23. September 1950 davon, dass Christus alle Glieder der Kirche, ja sogar alle Menschen, opfert: »Christus ... non modo semetipsum, sed christianos universos et quodam modo omnes etiam homines offert et immolat.« In besonderer Weise gelte dies für die Priester: »Iamvero si hoc pro christianis omnibus, maiore profecto titulo pro sacerdotibus valet, qui idcirco praesertim divini Redemptoris ministri sunt, ut Eucharisticum sacrificium peragant.«

In einer Ansprache zum Pastoraliturgischen Kongress von Assisi im Jahr 1956 wendet sich Pius XII. gegen die numerische Identität des Messopfervollzugs und begründet eine Multiplikation des Opferaktes selbst durch nichts anderes als durch die Multiplikation der Zelebranten: »Quoad sacrificii Eucharistici oblationem tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes, minime vero quot sunt sacerdotes Missam episcopi aut sacri presbyteri celebrantis pie audientes; hi enim, cum sacro intersunt, nequaquam Christi sacrificialis personam sustinent et agunt, sed comparandi sunt christifidelibus laicis, qui sacrificio adsunt.«⁸² Der Papst behandelt die Frage hier u. a. im Kontext einer Konzelebration.

Damit liefert er zugleich implizit eine lehramtliche Erklärung für die eingangs erwähnte eigentümliche Aszese, die den Priester aufgrund der Messfeier betrifft wie keinen anderen. Der Priester ist, um mit Thomas zu sprechen, *imago des offerens principalis* und, um mit Söhngen zu sprechen, sakramentales Zeichen desselben.

Ergänzt werden kann dies noch durch eine Äußerung des hl. Papstes Johannes XXIII. zur Römischen Synode von 1960. In einer Ansprache verweist u. a. auf den *Catechismus Romanus* und sagt dann selbst:

»Primum praecipuumque munus, sacerdoti creditum, id postulat, ut se ipse hostiam immaculatam offerat ad humani generis Redemptionem, a Divino Servatore peractam, plene exsequendam. De hac sacerdotis coniunctione cum Christo, qua idem Crucis Sacrificium in ara iteratur, Tridentina Synodus haec admonet : »Divina res [est] tam sancti sacerdotii ministerium.«⁸³ Hier wird also die Darbringung des eigenen Lebens als Teil der *applicatio* gesehen! Er spricht später auch von der Darbringung des Lebens der Laien, aber in anderer Weise.

⁸² AAS 48 (1956), 716.

⁸³ AAS 52 (1960), 204.

Was Pius XII. in den angeführten Zitaten ekklesial hergeleitet und lehramtlich verankert hat, das findet eine gewisse Entsprechung in den Ausführungen von Johannes Nebel zum Opferakt der Messe. Dabei stellt er sich ähnlich wie Söhngen dem Problem, die Messe als *sacrificium proprium / visibile* und als *sacrificium relativum* gleichermaßen fassen zu können und entwirft eine Theologie des *actus sacrificialis* selbst.

In gewisser Hinsicht können wir – bei aller Verschiedenheit – in diesen Gedanken zugleich mit ihrer Komplementarität zu Pius XII. wichtige Ergänzungen zur Mess-theologie sehen, wie sie gerade von Theologen wie Gottlieb Söhngen vorgelegt worden war. Nebel verweist auf das, was wir zuvor die physische Beschaffenheit des Messopfers genannt hatten, auf die Konsekration und das Sprechen der *verba testamenti* in der eigenen Person, um die Frage zu stellen, inwieweit der zelebrierende Priester von diesen Worten mitbetroffen ist.⁸⁴

Bei seiner Antwort lässt er sich von feinen Unterscheidungen leiten. Insofern es sich um die *verba consecrationis* handelt, ist ein Mitbetroffensein des Priesters natürlich auszuschließen. Anders hingegen in Bezug auf dieselben Worte als Vollzug des Opferaktes. Hier greift jene Subjekteinheit, die angenommen werden muss, soll die klassische Deutung des Sprechens der *verba testamenti* in *persona Christi* überhaupt einen Sinn haben und über ein rein narratives Element hinausreichen.⁸⁵

Nebel sagt, dass »für diesen Augenblick die Opferseele Christi und die Priesterseele, in der Christus sein Opfer realisiert, in ihrem Wirken nur virtuell, nicht aber real, unterschieden werden können. Daher empfindet sich der Priester beim Sprechen dieser Worte zurecht als Mitbetroffener ... Christus kommt die eigentliche Opferhandlung zu, und zugleich kommt dem sichtbaren Priester dieselbe Opferung auch innerlich zu. Beides, das Opferhandeln Christi und das des Priesters, ist total identisch: ein einziges Opfer, das, kraft des liturgischen Gedächtnisses, auch identisch ist mit dem Opfer vor 2000 Jahren. Zu diesem Opfer fügt das Messopfer absolut nichts hinzu.«⁸⁶ Demselben Integriert-Sein des Priesters in den Opferakt nähern sich die vorhin zitierten Worte Pius XII. aus »*Menti nostrae*« von anderer Blickrichtung an.

Es entsteht dadurch jene »Gleichzeitigkeit«, von der auch Joseph Ratzinger oft spricht.⁸⁷ Ratzinger geht dabei von einem christologischen Gedanken aus: «Der menschliche Willensgehorsam Jesu ist hineingesenkt in das immerwährende Ja des Sohnes zum Vater. ... Wie der leibliche Schmerz in das Pathos des Geistes hineingezogen und zum Ja des Gehorsams wird, so wird Zeit hineingezogen in das, was über

⁸⁴ Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 84.

⁸⁵ Ein scholastisches Lehrbuch etwa verweist auf den Vollzug des Opfers durch die Konsekration und sagt von ihr: »In qua sacerdos minister propriam exuit personam atque personam induit Christi«. *Sacrae Theologiae Summa: iuxta Constitutionem Apostolicam »Deus scientiarum Dominus« / Patres Societatis Jesu facultatum theologicarum in Hispania professores, IV. De Sacramentis. De novissimis*, Madrid 1962, Nr. 1097.

⁸⁶ Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 85f.

⁸⁷ Vgl. etwa: JRGS 11, 64f. Nebel verweist ebenfalls auf diese Stelle. Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

die Zeit hinausreicht. Der eigentliche Akt, der doch ohne den äußeren nicht bestünde, überschreitet die Zeit, aber weil er aus der Zeit kommt, kann die Zeit immer wieder in ihn hinein geholt werden. Darum ist Gleichzeitigkeit möglich.«⁸⁸

Nebel arbeitet gerade mit Blick auf diese Überlegungen Ratzingers die Bedeutung des *sacrificium visibile* heraus. Es steht gewissermaßen an der Nahtstelle von Zeit und Ewigkeit. Es bewirkt ein »«Hineinholen» der Zeit in die Ewigkeit«⁸⁹. So zielt nach Nebel das liturgische Gedächtnis auf »das totale Integriert-Sein in die Wirkmacht Christi«⁹⁰, allerdings unter dem Aspekt der Bezogenheit auf das Kreuzesgeschehen, also der Messe als *sacrificium relativum*. Genau dieselbe Zielrichtung habe aber auch die priesterliche Vollmacht, die wiederum auf die Messe als *sacrificium proprium* verweist.⁹¹

Söhngen hatte bereits darauf verwiesen, dass der geweihte Priester bei der Messe ein Zeichen für den *offerens principalis* sei.⁹² Nebels Gedanken verhelfen uns zu einer weiteren Vertiefung. Der Zelebrant gehört in gewisser Hinsicht zum *sacrificium visibile* dazu: »Im zelebrierenden Priester begegnet ... das Gottesvolk sichtbar der Selbstopferung Christi, da deren sakramentale Vergegenwärtigung der weihepriesterliche Opferakt ist.«⁹³

Diese Gedanken stehen und fallen natürlich mit der eben so stark betonten Subjekteinheit zwischen Christus und Priester, nehmen aber hierbei sowohl die Personaltät des Opferaktes (und somit den Vorrang der inneren Hingabe) als auch die Person des mitwirkenden Zelebranten zutiefst ernst – mit allen Konsequenzen für einen fruchtbaren und würdigen Vollzug.⁹⁴

Der zelebrierende Priester ist der erste, der mit dem *offerens principalis* kooperiert, ja wird gewissermaßen Teil des Opfers, und dies in qualitativ anderer Weise als alle anderen Mitopfernden. Dies hat starke Parallelen zur Lehre des hl. Thomas von der

⁸⁸ JRGS 11, 64f. Nebel verweist ebenfalls auf diese Stelle. Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

⁸⁹ Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

⁹⁰ Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

⁹¹ Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

⁹² »Auch hier gehen wir wieder davon aus, daß Christi Opferersein in der Messe innerhalb des sakramentalen Bereiches zu suchen ist. Das bedeutet ...: Christus opfert in der Messe nicht wie er in sich selbst west, sondern wie er im Sakramente, in der Gestalt des Sakramentes tätig ist. Die sinnbildliche Gestalt, durch die Christus als Opferer in der Messe handelt, ist der Priester als Diener Christi und der Kirche.« Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 25.

⁹³ Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 99.

⁹⁴ Nebel geht sehr ausführlich und in feinen Unterscheidungen auf all diese Konsequenzen ein: Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 121–180. Dabei kommt er auch auf den diesbezüglichen Unterschied von Zelebrant und Gläubigen zu sprechen. Vgl. etwa: Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 169f.

Opferteilhaber.⁹⁵ Ebenso sieht der Aquinate im Bildcharakter des Priesters sein Opfer-Sein begründet und damit in einem Bereich, der eben das *sacrificium visibile* betrifft.⁹⁶

Dabei behält auch die Doppelkonsekration ihre wesentliche Bedeutung, wird nun aber ganz anders gefasst: Sie liegt für Nebel nämlich nicht in erster Linie in der sinnbildlichen Darstellung der Opferrealität, sondern darin, dass nur durch sie die anamnetische *imitatio* der Abendmahlshandlung Christi, welcher ja Kreuzesopfercharakter zukommt, vollständig (und somit wirkmächtig) ist.⁹⁷

Mit diesen Gedanken ergibt sich also eine konsequent personale und sakramentale Sichtweise des Messopfers. Verwurzelt in der anamnetischen Dimension, akuiert der weihepriesterliche Opferakt im Augenblick seines Vollzugs den priesterlichen Weihecharakter. Mit Kardinal Scheffczyk definiert Nebel diesen als »eine Konformität mit Christus, die seine [sc. des Priesters, Anm. S.C.] Existenz mit einem Zugänzlicher Hingabe an Gott und die Menschen versieht« und in scholastischer Weise als »similitudo cum Christo crucifixo«⁹⁸. Damit wird der priesterliche Opferakt in seiner ganzen Tiefe verstanden »als höchster und zentralster Selbstvollzug der vom Weihecharakter geprägten Personalität«⁹⁹.

Im Moment der Konsekration verwandelt der Priester also die Gaben von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi (Ausübung der *potestas consecrandi*). Zugleich vollzieht er in diesem Moment die ihm in der Weihe verliehene Opfervollmacht (Ausübung der *potestas offerendi*)¹⁰⁰, und der seine Seele bezeichnende Weihecharakter wird in Angleichung an den sich hingebenden Herrn akuiert. In diesem Sinne kann man auch verstehen, wenn das II. Vaticanum lehrt: »Während sich so die Priester mit dem Tun des Priesters Christus verbinden, *bringen sie sich täglich Gott ganz dar*, und genährt mit dem Leib Christi, erhalten sie wahrhaft Anteil an der Liebe dessen, der sich seinen Gläubigen zur Speise gibt.«¹⁰¹

Unsere Betrachtung über das Wesen des priesterlichen Weiheaktes hat gezeigt, wie Theologen im Anschluss an das Tridentinum um die Frage des Wesens des Messopfers gerungen haben, wobei der Schwierigkeit darin bestand, all das zu berücksichtigen, was das Tridentinum lehrt und die sich daraus ergebende Spannung der Pole nicht zuungunsten einer Definition unsachgemäß aufzulösen. Manche der nachtridentinischen Theorien können dem Eindruck eines dinghaften Opferverständnisses nicht wehren.

⁹⁵ Vgl. auch die prinzipielle Feststellung des Aquinaten: »Quicumque autem sacrificium offert, debet fieri sacrificii particeps. Quia exterius sacrificium quod offert, signum est interioris sacrificii quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere.« STh III 82

⁹⁶ »Ad tertium dicendum quod, per eandem rationem, etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.« STh 83 1 ad 3.

⁹⁷ Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 15.

⁹⁸ Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 75.

⁹⁹ Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 99.

¹⁰⁰ Vgl. DH 1771.

¹⁰¹ Dekret über Dienst und Leben der Priester »*Presbyterorum ordinis*«, 13. (Hervorhebung von mir).

Durch den Einfluss einiger Vertreter der liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts vollzieht sich eine Wende hin zu einem mehr personalen Opfer- bzw. Liturgieverständnis. Dies brachte, vor allem für die Spiritualität, eine große Bereicherung, war zuweilen aber mit dem gravierenden Nachteil verbunden, die Lehre des Tridentinums nicht in all ihren Facetten zu berücksichtigen. Gottlieb Söhngen, der Doktorvater Joseph Ratzingers, verband auf Grundlage eines sakramentalen Verständnisses des Messopfers den personalen Ansatz mit der klassischen Lehre der Messe als *sacrificium proprium*.

Die unabhängig von Söhngen entwickelten Gedanken von Johannes Nebel entsprechen manchen Einsichten des Lehrers Ratzingers. Sie helfen uns zu einer weiteren Vertiefung und zu einer Bestimmung des weihepriesterlichen Opferaktes im strikten Bezug zum *character sacramentalis* des Priesters selbst.¹⁰² Die traditionelle priesterliche Aszese bleibt somit nicht im Unbestimmten, sondern erhält so eine mögliche sakramentale Fundierung. Auch jede theologische Bestimmung des weihepriesterlichen Opferaktes wird in Zukunft auf diesem Wege voranschreiten müssen, nämlich alle Klärungen des Tridentinums ernst zu nehmen und zugleich sowohl das Opfer der Messe als auch die Instrumentalität des Priesters personal zu verstehen.

The Meaning of the Celebrating Priest for the actus sacrificialis Missae: Outlines of an Open Question

Abstract

Also the more recent pronouncements of the magisterium emphasize, in accordance with traditional theology, that the obligatory offering of the sacrifice, celebrated in the Holy Mass, is solely in the hands of an ordained priest. The offering of the celebrant differs from that of the participants. The magisterium, however, is refraining from a more precise determination of this difference. The Scholastic tradition sees the essence of the Eucharistic sacrifice constituted mainly in the realization of the double consecration. The so-called Mystery Theology conceived by Odo Casel, now reduces the special priestly power concerning the offering of the sacrifice, to the fact of the valid consecration. Thereby he denies a special, solely priestly sacrificial act of offering and considerably changes the theology of the Mass.

Looking at the studies of Gottlieb Söhngen as well as those of Johannes Nebel, this article seeks to outline the problem horizon and indicate ways for a solution.

¹⁰² Vgl. dazu auch: »Unter jenen Aufgaben, die Christus ausschließlich den Aposteln und deren Nachfolgern übertragen hat, ragt in besonderer Weise die Vollmacht heraus, die Eucharistie zu feiern. Allein den Bischöfen, ebenso den Priestern, denen die Bischöfe selbst Anteil an ihrem Amt gegeben haben, ist daher die Vollmacht vorbehalten, im eucharistischen Geheimnis neu zu vollziehen, was Christus beim Letzten Abendmahl getan hat. Damit jene ihre Aufgaben – speziell den wichtigen Dienst, das eucharistische Geheimnis zu vollziehen – recht erfüllen können, bezeichnet Christus der Herr all jene, die er zum Bischofs- oder Priesteramt beruft, kraft des Weihesakraments mit einem besonderen Zeichen, das auch in den feierlichen Dokumenten des Lehramts ›Character‹ genannt wird. Er selbst nimmt sie nämlich dadurch in eine solche Gleichgestaltung mit sich hinein, daß sie beim Sprechen der Wandlungsworte nicht im Auftrag der Gemeinde, sondern ›in persona Christi‹ handeln, was mehr bedeutet als ›im Namen‹ oder ›in Stellvertretung‹ Jesu Christi, ... nämlich ›die spezifische sakramentale Identifizierung mit dem ›ewigen Hohenpriester‹, der Urheber und hauptsächlichliches Subjekt dieses seines eigenen Opfers ist, bei dem er in Wahrheit von niemandem ersetzt werden kann.« Schreiben der Hl. Kongregation für die Glaubenslehre Sacerdotium Ministeriale vom 6. August 1983, approbiert von Papst Johannes Paul II. in forma specifica, Nr. 4, zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 49, 9.