

Die Eucharistie als Opfer der Kirche

Thomas Marschler

1. Hinführung

Spätestens seit der großen Entzweiung der Christenheit, die durch die Reformation eingeleitet wurde und durch das Konzil von Trient nicht überwunden werden konnte, steht die Frage nach der Eucharistie als Opfer im Zentrum theologischer Kontroversen.¹ Bis in die ökumenischen Debatten der letzten Jahrzehnte hinein ist die Präsenz gerade dieses Themas nicht zu übersehen, und trotz beachtlicher Annäherungen ist ein genereller Konsens noch nicht in Sicht.² Aber auch innerkatholisch ist das Verständnis des Opfercharakters der Eucharistie mit vielen Problemen behaftet. Die zahlreichen, sehr pluriformen „Messopfertheorien“, an denen sich die Dogmatik seit der frühen Neuzeit abgearbeitet hat,³ belegen dies ebenso wie das Ringen um die Opfertheologie und -terminologie im Kontext der Debatten nach dem Zweiten Vatikanum und der vom Konzil angestoßenen liturgischen

¹ Zur Ansicht Luthers vgl. W. SIMON, *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption* (SuR, N.R. 22), Tübingen 2003; eine knappe aktuelle Übersicht bietet H. HOPING, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 2011, 246–261.

² Zuweilen finden sich protestantischerseits gegenüber diesem katholischen Lehrstück bis in die Gegenwart recht schroffe Abgrenzungen. So plädiert W. JOEST, *Dogmatik*, Bd. 2: *Der Weg Gottes mit den Menschen*, Göttingen 21990, 587, für eine völlige Vermeidung des Opferterminus in der Abendmahlslehre; noch schärfer formuliert H.-M. BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh 32008, 646: „Das reformatorisch verstandene Lob-,Opfer‘ hat mit dem römisch-katholisch verstandenen Meß-,Opfer‘ nicht mehr als den Namen gemein. [...] Der Einspruch der Reformation ist mit den Formeln des II. Vatikanums nicht wirklich aufgenommen. Die eucharistischen Hochgebete, die heute im Gebrauch sind, formulieren nach wie vor unklar.“ Auch die unmittelbaren Konsequenzen für die Verbindung von Amts- und Eucharistieverständnis werden von Barth deutlich benannt (ebd. 647). Sehr stark abgrenzend äußert sich auch T. G. HARDT, *Hat Rom die Lehre von der Messe geändert?*, in: *LuthBei* 5 (2000) 102–116, bes. 108–115.

³ Gute, ausführliche Überblicke zu dieser Debatte bieten u. a. die Studie von M. LEPIN, *L'idée du Sacrifice de la Messe*, Paris 1926, der Artikel von A. MICHEL, *Art. Messe, V. La Messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente*, in: *DThC* 10 (1928) 1143–1316, und das Lehrbuch von E. DORONZO, *Tractatus dogmaticus de Eucharistia*, Tom. II: *De sacrificio*, Milwaukee 1948, 917–1033. Übersichten zum Thema finden sich regelmäßig in den Eucharistietraktaten der neuscholastischen Dogmatik-Handbücher.

Veränderungen. Während heute die Vorstellung einer *anamnetischen Vergegenwärtigung* des Kreuzesopfers Christi in der Eucharistiefeyer gute Chancen auf breite Zustimmung hat,⁴ scheiden sich an der Vorstellung, dass die Kirche den Leib und das Blut Christi bzw. sein Opfer „darbringe“, weiterhin die Geister. In der eher von Exegeten und Systematikern dominierten ökumenischen Debatte wird (wie schon in der traditionellen Dogmatik) oftmals kaum erkennbar, dass in der Liturgiewissenschaft ebenfalls seit vielen Jahrzehnten um das rechte Verständnis der Opferaussagen in den unterschiedlichen gottesdienstlichen Traditionen gerungen wird.⁵ Die nachfolgenden Überlegungen über die Eucharistie als Opfer der Kirche sollen daher bewusst im Ausgang von einem profilierten liturgiewissenschaftlichen Beitrag der Gegenwart entfaltet werden, nämlich von den Thesen des Innsbrucker Theologen Reinhard Meßner über die Entwicklung des Opfernverständnisses in der römischen Tradition. Aus der Auseinandersetzung mit ihnen wollen wir versuchen, einen Zugang zur Lehraussage des Trienter Konzils zu entwickeln, der zugleich Kriterien einer interkonfessionellen Verständigung in unserer Frage bereitzustellen vermag.

2. Vom eucharistischen Lobopfer zum Messopfer der Kirche: Die liturgiehistorische These Reinhard Meßners

Meßner verfolgt schon in seiner Grazer Dissertation über „Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche“,⁶ aber auch in mehreren Artikeln der Folgezeit⁷ das Ziel, eine historische Rekonstruktion der Sinngestalt des

⁴ Vgl. dazu paradigmatisch die Beiträge in K. LEHMANN/E. SCHLINK (Hrsg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche* (DiKi 3), Freiburg i. Br. 1983; ergänzend W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*. Bd. 3, Göttingen 1993, 348–352; H. MEYER, *Der sich abzeichnende evangelisch/katholische Konsens im theologischen Verständnis der Eucharistie und die Frage der Eucharistiegemeinschaft*, in: ZKTh 127 (2005) 165–182. Die Vorbereitung dieser Annäherung in der protestantischen Theologie vor dem II. Vatikanum wird nachgezeichnet bei W. AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* (KKTS 19), Paderborn 1967; zum Niederschlag der Diskussion in neueren ökumenischen Konvergenzdokumenten E. HÖNIG, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen* (KKTS 54), Paderborn 1989.

⁵ Daneben gibt es in der jüngeren Vergangenheit eine breite interdisziplinär ausgerichtete Wiederentdeckung der Opferthematik, die im Konnex von philosophischen, historischen, religionswissenschaftlichen, ethnologischen und theologischen Einsichten das christliche Eucharistieverständnis in unterschiedlicher Intensität miteinbezieht. Diese bleibt im vorliegenden Beitrag weitgehend ausgeklammert.

⁶ R. MESSNER, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft* (ITS 25), Innsbruck 1989.

⁷ Vgl. bes. DERS., *Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets*, in: DERS. u. a. (Hrsg.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie* (FS H. B. Meyer) (ITS 42), Inns-

römischen Messkanons „ohne dogmatische Vorurteile“⁸ vorzulegen. Seine Hauptthesen kann man – gewiss vergrößernd – folgendermaßen zusammenfassen.

(1) Dass die Eucharistie „Opfer“ der Kirche ist, steht für die römische Liturgie von Beginn an außer Frage. Aber wie in den übrigen altkirchlichen Eucharistiegebeten ist dieses Opfer primär das Dank- und Lobopfer der durch Christi Kreuz erlösten und in der Taufe geheiligten priesterlichen Gemeinde, das in den Gaben von Brot und Wein seinen sichtbaren Ausdruck findet.

(2) Ziel dieses Lobopfers ist der himmlische Altar, auf dem der Hohepriester Christus das Opfer der Gemeinde annimmt, vor den Vater bringt und es den zur Eucharistie Versammelten als seinen Leib und sein Blut zurückschenkt;⁹ in der Kommunion (und erst hier!) erhalten die Gläubigen also Anteil am Opfer Christi, und zwar als Antizipation des himmlischen Hochzeitsmahles, der Tischgemeinschaft mit Christus und seinen Heiligen. Darum bittet die Kirche um Segnung und Heiligung ihrer aus der Schöpfung für den kultischen Gebrauch ausgesonderten Gaben.¹⁰ Dies ist nach Meßner die ursprüngliche Bedeutung der *Supplices*-Strophe im Römischen Kanon. Die Bitten für die Kirche erweisen sich in diesem Kontext ursprünglich ebenfalls als vorwegnehmende Aussagen, die auf die eschatologische Sammlung und Vollendung der das himmlische Lobopfer darbringenden Kirche gerichtet sind.¹¹

(3) Die Relevanz des sühnenden Kreuzesopfers Christi für das ursprüngliche Eucharistieverständnis wird durch Meßner keineswegs in Frage gestellt. Diese Glaubensüberzeugung ist Voraussetzung des Eucharistiegebets; in der Kommunion wird in neuer Weise die Teilnahme an der Wirkung dieses Opfers angezielt,

bruck/Wien 1995, 174–201; DERS., Unterschiedliche Konzeptionen des Meßopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: A. Gerhards/K. Richter (Hrsg.), Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 128–184. Wie sehr jede „Dogmatik“, die sich nicht in den engen Grenzen liturgiewissenschaftlich anerkannter Begrifflichkeiten bewegt, für Meßner „Überbau“ mit Tendenz zu „schultheologischer und apologetischer Realitätsferne“ ist, wird auch anderswo deutlich; vgl. DERS., Die eucharistische Epiklese und die Offenbarung der neuen Schöpfung, in: ZKTh 127 (2005) 203–214, hier 203.

⁸ DERS., Konzeptionen 128.

⁹ Vgl. ebd. 157.

¹⁰ „Das eschatologische ‚reine Opfer‘, das die Kirche Gott in der Eucharistie darbringt, besteht im Gebet und in den Gaben Brot und Wein, die für das eucharistische Kultmahl benötigt werden. Der römische Kanon selbst sagt uns: Die Kirche bringt dar: 1. sacrificium laudis (Memento Domine), 2. dona, munera, sancta sacrificia illibata (Te igitur)“ (ebd. 130).

¹¹ Vgl. ebd. 163. Zusammenfassend kann man nach Meßner für das Gesamtgeschehen der Eucharistie sagen: „Das eschatologische Opfer hat für die Gläubigen zwei Dimensionen, entsprechend dem Abstieg und Aufstieg des himmlischen Hohenpriesters: Das einmalige Opfer Christi ist die Gabe, die sie in der eucharistischen Kommunion empfangen, es ist damit zugleich die Grundlage für die (im Gottesdienst antizipatorisch erfahrene) Teilnahme am himmlischen Lobopfer“ (ebd. 142).

das Ermöglichungsgrund des Lobopfers der Kirche ist. Das Hochgebet wird dagegen nicht mit der Absicht vorgetragen, die Kirche in ihrer Darbringung selbst irgendwie zur Mitvollzieherin des Opfers Christi zu machen. Die Kirche opfert weder Leib und Blut des Herrn bzw. sein Leiden und Sterben auf, noch kennt sie bei ihrem eigentlichen Darbringungsakt eine Anamnese des Passionsgeschehens. Leib und Blut Christi sind eindeutig „nicht die Gabe der Kirche an Gott, sondern Gottes Gabe an die Menschen“,¹² mitgeteilt in der Kommunion.

(4) Aus der Perspektive dieser Rekonstruktion der ursprünglichen Sinngestalt des Römischen Kanons erweist sich dessen Weiterentwicklung und Deutung für Meßner eigentlich schon seit sehr früher Zeit¹³ als fortschreitende Verfallsgeschichte.¹⁴ Indem der fürbittende Charakter des Eucharistiegebets immer deutlicher betont wurde, war der Schritt nicht weit zur Vorstellung, dass die „für“ bestimmte (lebende oder verstorbene) Personen darzubringende Messe Aktualisierungsgestalt des Kreuzesopfers Christi ist. Die Kommunion als Ort der Opferbeteiligung dagegen wurde sekundär, das Motiv der Antizipation des himmlischen Lobopfers trat zurück. Stattdessen galt die Messe zunehmend als bildhafte Darstellung des Kreuzesopfers Christi. Damit wurde die Rolle des Priesters zu der des *in persona Christi* Handelnden, des Christusrepräsentanten, so dass sich die Feier auf den klerikalen Aktionspart zentrierte. Auch wenn der Text des römischen Hochgebets seit dem Mittelalter weitgehend unangetastet geblieben war, wurde nach Meßner seine ursprüngliche Sinngestalt durch unsachgemäße Deutungen verdunkelt und gestört. Die allegorischen Erklärungen der liturgischen Riten (vor allem seit dem Frühmittelalter), die konsekrationsfixierte scholastische Eucharistielehre und die dazu passende gestisch-mimetische rituelle Ausgestaltung des mit dem Einsetzungsbericht verbundenen Konsekrationsmoments haben diese Entwicklung verfestigt.

(5) An diesem Punkt macht Meßner schon in seiner Dissertationsschrift den Schritt von der liturgiehistorischen Rekonstruktion zur kontroverstheologischen Debatte um die Messopferlehre. Im Blick auf das ursprüngliche Opferverständnis der römischen Liturgie, so sein provozierendes Votum, darf ausgerechnet Martin Luther als echter „Theologe des Meßopfers“¹⁵ bezeichnet werden, zumal die Kategorie des „Messopfers“ sowieso nur als „ein Interpretament“ anzusehen sei, „das nicht notwendig Bestandteil einer genuinen christlichen Eucharistielehre sein“ müsse¹⁶. Dessen originäre Sinngestalt habe Luther insofern wiederentdeckt, als er den Schwerpunkt klar auf das Lob- und Dankopfer der priesterlichen Ge-

¹² Ebd. 158.

¹³ Meßner sieht den Beginn der Vorstellung von der „Messe als Repräsentation des Opfers Christi“ im syrischen Denken des 4. Jahrhunderts: DERS., Probleme 194.

¹⁴ Vgl. DERS., Konzeptionen 173–184; DERS., Probleme 180–197.

¹⁵ Vgl. DERS., Meßreform 183.

¹⁶ Ebd. 172.

meinde gelegt habe, die im Glauben den rechtfertigenden Zuspruch des Testaments Jesu entgegennehmen darf.¹⁷ Trotz mancher Einseitigkeit, die auch bei ihm zu konstatieren sei, habe er „die Opferaussagen der Liturgie im Grunde genommen besser verstanden [...] als die Väter von Trient“.¹⁸ Diese nämlich seien mit ihrer Vorstellung von der Messe als Repräsentation des Kreuzesopfers und der Betonung des besonderen Priestertums dem sekundären, auf eine „sehr künstlich[e] und konstruiert[e]“ Konzeption hinauslaufenden mittelalterlichen Interpretationsschema des Römischen Kanons verfallen, der in diesem Verständnis als „eine der Hauptursachen der westlichen Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert“ angesehen werden müsse.¹⁹ Die Väter von Trient sind also in Meßners Sicht Opfer ihrer liturgiehistorischen Unkenntnis im Verbund mit ihrer Prägung durch scholastische Sakramentenlehre geworden; indem Luther sich von dieser distanzierte, habe er auch ohne wesentlich bessere historische Kenntnis zumindest die korrekte Richtung eingeschlagen. Der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums gesteht Meßner die gute Absicht zu, die Aporien der lateinischen Tradition zu überwinden, hält ihre Umsetzung jedoch keineswegs für umfassend gelungen. Konsequenterweise lobt er die nachkonziliaren Veränderungen in allen Punkten, in denen sie „der Lutherschen Reform verblüffend ähnlich“ sehen,²⁰ aber er kritisiert sie scharf dafür, dass sie die seiner Meinung nach falsche Messopferlehre, die bislang immerhin nur als theologische Deutung neben den im Kern unveränderten liturgischen Texten existierte, erstmals in den Wortlaut der Hochgebete selbst übernommen haben. Wo etwa das Vierte Hochgebet von der „Hingabe des Leibes und Blutes Jesu“ durch die Kirche spricht oder das sogenannte Versöhnungshochgebet sogar die – Zitat Meßner – „schockierende Formulierung“ von der „Darbringung“ des „Opfers der Versöhnung“ beinhaltet, fordert der Liturgiewissenschaftler dringend Revision.²¹ Dass diese Forderung gleich auch auf die Lehre des Zweiten Vatikanums auszudehnen wäre, sei nur am Rande bemerkt.²² Jedenfalls treffen sich in diesem Punkt Meßners Forderungen mit Einschätzungen anderer Liturgiewissenschaftler²³ und prominenter Systematiker in der ökumenischen Debatte.²⁴

¹⁷ Vgl. ebd. 184f.

¹⁸ Vgl. ebd. 184.

¹⁹ DERS., *Konzeptionen* 128.

²⁰ Vgl. DERS., *Meßreform* 209.

²¹ Vgl. ebd. 211; DERS., *Probleme* 197–201.

²² Vgl. PO 5: „celebratione praesertim Missae [sc. Presbyteri] Sacrificium Christi sacramentaliter offerunt.“

²³ Vgl. die Belege bei R. LAUFEN, *Ist die Eucharistie ein Opfer der Kirche? Auf dem Weg zu einer unmissverständlichen Liturgiesprache*, in: *Pastoralblatt Köln* 52 (2002) 163–173.195–204, und beim evangelischen Liturgiker H.-CHR. SERAPHIM, *Vom Darbringen der Gotteskinder an den Vater im Eucharistiegebet*, in: *ZKTh* 127 (2005) 237–252. Beide verweisen auf übereinstimmende Aussagen in der neueren Liturgiewissenschaft (z. B. – neben Meßner

(6) So weit der knappe Blick auf Meßners Thesen und die aus ihnen entwickelten Postulate. Es kann hier nicht darum gehen, ihre Wurzeln in der Forschung aufzuzeigen oder sie liturgiehistorisch bzw. -theologisch zu bewerten. Kritik an Meßner aus der eigenen Zunft wäre in beiden Hinsichten beizubringen,²⁵ zentrale Prämissen seiner Argumentation aber dürften in der heutigen Liturgiewissenschaft weit hin geteilt werden.²⁶ Nun könnte man es sich aus systematischer Perspektive leicht machen und die von Meßner aus dem geschichtlichen Befund abgeleiteten Schlussfolgerungen mit primär formalen Argumenten zu entkräften suchen. Man könnte (wie früher unter Dogmatikern nicht selten) der Liturgie den Rang eines echten *locus theologicus* absprechen²⁷ oder die weltanschaulich vorgefärbte Tendenz

– bei H. J. Schulz, H. B. Meyer, W. Haunerland, M. Stuflesser). Seraphims Fazit lautet ebd. 244: „In den großen allgemein rezipierten Liturgien der Alten Kirche in Ost und West hat es keine Darbringung von Leib und Blut Christi an den Vater durch Liturg und Gemeinde gegeben. Im abendländischen Mittelalter hat der dogmatische Gedanke einer Wandlung der Gaben von Brot und Wein durch priesterliches Zitat der *ipsissima verba* Christi den altherwürdigen, schwierigen, wegen seiner Rückführung auf Petrus für unveränderbar gehaltenen Text überlagert und verändert zur Aussage einer Darbringung der *consecrata* an Gott.“ Nach dem Blick auf die nachvatikanischen Hochgebetsformulare kommt Seraphim sogar zum Schluss (ebd. 247): „Dadurch rückt die Frage der Interpretation der römischen Hochgebete oder ihrer Revision neben der Amtsfrage in die Mitte der drängenden Fragen nach einer Abendmahlsgemeinschaft.“

²⁴ Vgl. neben dem in Anm. 2 zitierten Votum von H.-M. Barth etwa TH. SCHNEIDER, Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient, in: K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche (DiKi 3), Freiburg i. Br. 1983, 176–195, hier 195; noch deutlicher O. H. PESCH, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2, Ostfildern 2010, 568–572. Was L. LIES, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz/Wien/Köln 1996, 200f., über die „mittelalterliche Verirrung“ der Messopfertheologie zu sagen weiß, ist an Pauschalität und Polemik kaum zu überbieten.

²⁵ Vgl. etwa Elemente der Kritik an Meßner und verwandten Theorien (H.-Chr. Seraphim, H. J. Schulz) bei M. STUFLESSER, Memoria passionis. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil, Altenberge 2000, 257–298. Im Kern teilt allerdings Stuflesser die Kritik an bestimmten Formulierungen der neueren Hochgebete.

²⁶ Gemeint ist vor allem die Betonung des primär eulogisch-doxologischen Charakters der altchristlichen Anaphoren, des ursprünglich nicht auf die Einsetzungsworte fixierten Konsekrationsverständnisses oder der Hinweis auf das Fehlen der Vorstellung in den ältesten liturgischen Traditionen, dass in der Messe die Kirche Leib und Blut Christi „darbringe“. Verwiesen sei dazu nur auf die Arbeiten des nicht für allzu große Nähe zum Protestantismus bekannten Liturgiewissenschaftlers Klaus Gamber, z. B. K. GAMBER, Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform (SPLi 4), Regensburg 1972, 12–20; DERS., *Sacrificium laudis*. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets (SPLi 5), Regensburg o. J. [1973]; DERS., *Sacrificium Missae*. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche (SPLi 9), Regensburg 1980.

²⁷ Vgl. eine bezeichnende Bemerkung bei CH. JOURNET, La messe. Présence du sacrifice de la croix, Paris 1957, 130, Anm. 1.

in Meßners Ansatz kritisieren, eine recht kurze Epoche angeblich „sachgemäßer“ Liturgie einer anschließenden, um ein Vielfaches längeren Epoche des „Verfalls“ gegenüberzustellen – ein Konzept, das stark an die Katholizismuskritik des Liberalprotestantismus erinnert und das Konzept einer organischen Liturgieentwicklung apriorisch auszuschließen scheint. Doch mit solchen Feststellungen allein wird man der These von einem Bruch zwischen dem liturgischen Opferverständnis der Alten Kirche und dem mittelalterlich-tridentinischen Lehrbegriff vom eucharistischen Opfer aus dogmatischer Perspektive kaum schon zufriedenstellend begegnen können. Vielmehr gilt es, positive Argumente dafür beizubringen, dass diejenige theologische Deutung des eucharistischen Opfergeschehens, die letztlich in den Aussagen des Konzils von Trient ihren lehramtlichen Niederschlag gefunden hat, nicht bloß als problematische „Notverordnung“,²⁸ sondern als prinzipiell legitime, ja theologisch weiterführende Antwort auf Fragen interpretiert werden darf, die im altkirchlichen Verständnis zumindest angelegt sind. Genau darum möchte sich der zweite Teil unseres Beitrags bemühen.²⁹

3. Das „Opfer Christi“ als Geschehen personaler Selbsthingabe

(1) Das Opfer der Kirche, so hatten wir gehört, ist im altkirchlichen Verständnis zunächst der Ausdruck von Lob und Dank im Gedenken an Gottes Heilstaten, Selbsthingabe der feiernden Kirche an Gott, die in den Gaben von Brot und Wein ihren zeichenhaften Ausdruck findet. Mit dem Gedanken an eine sakramentale Repräsentation oder Darbringung des (Kreuzes-)Opfers Christi wurde dieses

²⁸ L. LIES, Eucharistie 206; daran anschließend S. HELL, Der sakrifizielle Charakter eulogischer Vollzüge. Ökumenische Anmerkungen zum Messopfer, in: ZKTh 127 (2005) 215–236, hier 219.

²⁹ Die folgende Skizze stimmt in den Grundintentionen mit dem brillanten systematischen Entwurf überein, den schon vor fast einem Jahrhundert der Paderborner Theologe Max ten Hompel vorgelegt hat: M. TEN HOMPEL, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen (FThSt 24), Freiburg i. Br. 1920. Zu Inhalt und Bedeutung dieses Buches vgl. A. P. OSITADINMA, Der Beitrag Ansgar Voniers (1875–1938) und Max ten Hompels (1882–1960) zur Neubesinnung auf den Opfercharakter der Eucharistie im 20. Jahrhundert, St. Ottilien 1993; J. NEGEL, Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs, Paderborn 2005, bes. 61–333 (stärker problematisierend). Negel weist mit Recht auf die Bezüge ten Hompels zu Scheeben hin und zeigt Ähnlichkeiten zu neueren Positionen in der Opferdebatte auf (z. B. bei J. Ratzinger). Die tieferen theologischen Wurzeln des ethisch-oblatorischen Opferverständnisses sind ihm aber verborgen geblieben. Wichtig wäre hier der Hinweis auf die frühneuzeitliche *École française*, aber auch auf breite Strömungen innerhalb der Neuscholastik gewesen. Vgl. auch G. PELL, Jesu Opferhandlung in der Eucharistie. Noch ein Lösungsversuch zur Meßopferfrage, Regensburg³1912.

Opfermotiv zunächst nicht verbunden. An diesem Punkt ist eine Vorbemerkung wichtig. Auch Theologen, die in der klassischen Messopferlehre die Einzigartigkeit des Opfers Christi gefährdet sehen, gehen oft erstaunlich schnell über die Frage hinweg, was unter diesem „Opfer“ eigentlich zu verstehen sei.³⁰ So erscheint Christi Kreuzestod vielfach in recht traditioneller Weise als punktuelles Ereignis, dessen sakrifizieller Charakter primär die Sündentilgung in der Versöhnung von Gott und Mensch betrifft. Gewiss hat das Konzil von Trient diese Sichtweise gefördert, indem es das „unblutig“ vollzogene Messopfer ganz auf das Kreuzesopfer in seinem „blutigen“ Darbringungsmodus zurückführte und gegen die Reformatoren betonte, dass die Messe „nicht nur“ ein „Opfer des Lobes und der Danksagung“ sei, sondern auch ein „wahrhaft sühnendes Opfer“.³¹ Man muss dem Konzil nicht widersprechen, wenn man dieselbe Aussage etwas anders akzentuiert: Christi Opfer am Kreuz war selbst *nicht nur* ein „Sühnopfer“, sondern mindestens ebenso, vielleicht sogar in erster Linie ein Opfer des Lobes und der Danksagung (und vielleicht erst als solches auch *sacrificium propitiatorium*). Diese Einsicht ist m. E. für einen gegenwärtigen theologischen Zugang zur Lehre vom Opfer Christi fundamental. Eine Vorstellung vom Kreuzesopfer als satisfaktori-scher Ausgleichshandlung Jesu gegenüber dem Vater für (in einer gewissen Verdinglichung betrachtete) menschliche Sünden, wie sie im Kontext der Satisfaktionslehre in allen christlichen Konfessionen lange präsent war, kann heute exegetisch und dogmatisch nicht mehr überzeugen. Ein christologisch angemessener Opferbegriff muss vom ethischen Gedanken der personalen Selbsthingabe und ihrer erlösenden Kraft ausgehen und ihn mit dem biblisch zentralen Motiv der in Christus erfolgten Selbst-Gabe Gottes an die Menschen verbinden.

(2) Ausgangspunkt jeder neutestamentlichen Christologie und darum auch des christologischen Opferverständnisses ist das einzigartige Verhältnis Jesu Christi zum Vater: das totale Sich-Verdanken vom Vater her und das antwortende Sich-Ausrichten auf ihn hin, wie es in Jesu Leben, Sterben und in seiner Auferweckung sichtbar wird. Das Credo der Kirche interpretiert diese menschliche Geschichte Jesu als endgültiges Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes, das seine Möglichkeitsbedingung im einzigartigen (personalen) Seinsgrund Jesu besitzt. Während menschliche Personen Beziehungen (auch zu Gott) immer nur als sekundäre, zum

³⁰ Mit Recht konstatiert M. WELKER, Was geschieht beim Abendmahl?, Gütersloh ³2005, 112: „Die ökumenischen Gespräche über das Abendmahl in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts haben das Verhältnis des Abendmahls zum ‚Opfer‘ Jesu am Kreuz kaum christologisch-inhaltlich erkundet und geklärt.“ Auf die exegetisch-systematische Debatte über die *prinzipielle* Berechtigung der Rede vom „Opfer Christi“ kann hier nicht eingegangen werden; eine positive Beantwortung wird in unserem Kontext vorausgesetzt. Vgl. den Überblick bei M. ECKHOLT, Die theologische Deutung des Todes Jesu am Kreuz als Opfer und Sühne. Wiederkehr eines umstrittenen Themas, in: Th. Söding (Hrsg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, Regensburg 2002, 59–86.

³¹ Vgl. DH 1743.1753.

personalen Selbstand veränderlich hinzutretende Bestimmungen zu entfalten vermögen, erkennt der Glaube in Jesus Christus die Relation zum Vater als einzigen, alles Sein und Tun ursprünglich bestimmenden und als Medium der göttlichen Selbstkundgabe qualifizierenden Subsistenzgrund an. Eine solche „subsistierende Relation“ kann keine geschöpfliche Personcharakteristik sein, sondern ist nur als Bestimmung Gottes selbst von Ewigkeit her zu denken. Wenn wir die Geschichte Jesu als Kundgabe und konkrete Entfaltung dieses ewigen Sohnseins im Medium seiner wahren Menschheit deuten, dann erschließt sich uns die Menschwerdung Gottes als Geschehen erlösender Neuschöpfung. Gott hat in seinem inkarnierten Sohn einen „neuen Menschen“ in die Welt gesandt, dessen sündenloser menschlicher Wille in der liebenden Ganzhingabe an den Willen des Vaters, jene Anbetung und Gottesverehrung zu vollziehen vermochte, der sich der „alte Mensch“ in der Sünde verweigert hatte. Letztlich wird also die soteriologische Aussage nur im Kontext einer Inkarnationschristologie überzeugend zu entfalten sein. Die erlösende Kraft der Menschwerdung für die Sünder besteht darin, dass Christus sie in seine einzigartige Beziehung zum Vater einbezieht und sie dabei zugleich von denjenigen Hindernissen befreit, die sie (als Sünder) bislang von der Gottesgemeinschaft ferngehalten hatten. Der positive Aspekt der neuschaffenden, den Menschen erhebenden Begnadung und der negative Aspekt der Schuldbewältigung (Sühne) sind im Geschehen der Erlösung durch Christus untrennbar verbunden. Das gesamte Erlösungswerk Christi besitzt demnach seine Wurzel in jener Hingabe, die der konkrete Existenzmodus der Inkarnation des Sohnes ist. Weil der Wille des Vaters, dem Jesus als Sohn radikalen Gehorsam entgegenbringt, kein anderer ist als der Wille zur Erlösung der Menschen, sind bei Christus die zwei Dimensionen seiner „Proexistenz“, das Leben „für Gott“ und „für die Menschen“, untrennbar miteinander verbunden. Die „Hingabe“ des Sohnes als Sakrament der Liebe Gottes in der Welt kann in katabatischer Betrachtung primär als Werk des Vaters verstanden werden; sie schließt aber die anabatische Perspektive des antwortenden menschlichen Gehorsams Jesu, seiner unbedingten Selbsthingabe an diese Sendung und in ihr, notwendig ein. Sofern Christus in diesem Dienst alles, letztlich auch seine leibliche Existenz einsetzt und hingibt, ist *sein ganzes Leben* „Opfer“ für Gott und die Menschen (vgl. Hebr 10,7). In ihm werden alle vorangehenden Opferbemühungen der durch Sünde belasteten Menschheit in ihrem positiven Willen, mit Gott in Verbindung zu treten, überboten und vervollkommenet, zugleich aber in ihrer materialen Unvollkommenheit und Erfolglosigkeit (als Ausweichen auf ersatzhafte destruktive Gabenopfer) entlarvt und beendet.³² Wegen dieser Normativität Christi für jedes andere Opfer-

³² Vgl. M. TEN HOMPEL, Opfer 78–89. Damit wird zugleich verständlich, weshalb das Destruktions-Kriterium in so vielen klassischen Opfertheorien für prinzipiell unverzichtbar gehalten wurde.

verständnis vermag der klassische Einwand, ein als Selbsthingabe konzipiertes Opfer könne von den übrigen Werken der *devotio* bzw. *religio* oder von der Betätigung der *caritas* nicht mehr hinreichend unterschieden werden,³³ kaum zu überzeugen. Das für das Opfer als Selbsthingabe konstitutive Moment besteht darin, dass wirklich das „Selbst“ in all seinen Dimensionen (also auch der leiblichen) Gott als vorbehaltloser Einsatz angeboten und damit geheiligt, d. h. aus der natürlichen Funktionsordnung in das Hingegebensein an Gott überführt wird. Wo dieser Einsatz tatsächlich zur Einlösung kommt, nämlich im Tod, wird der Opferwille vollendet manifest und in die Tat gesetzt.³⁴

(3) Damit lässt sich das Opfer Jesu zugleich als *Kreuzesopfer* richtig einordnen. Jesu Hingabe in seinem Sterben konstituiert seine Lebensbewegung der doppelten Proexistenz nicht erst, sondern offenbart und verendgültigt sie. Die in „Leib und Blut“ bestehende menschliche Existenz Jesu wird darin „geheiligt“, sofern sie im Sterben unwiderruflich aus ihrem naturhaften Eigen-Sein in das reine Für-Sein der Heilssendung übergeben wird,³⁵ die inkarnatorische Vorgabe der in der göttlichen Person ganz in die Beziehung zum Vater gestellten menschlichen Natur ist so unter Einbeziehung all ihrer Dimensionen durch Christus frei ratifiziert und vollkommen eingeholt worden. Zugleich ist seine Selbsthingabe am Kreuz ein Werk universaler Sühne, weil sie die radikalste Verweigerung der Menschen, die in der grundlosen Verurteilung des Heiligen und Schuldlosen und der Verwerfung des in seiner Botschaft enthaltenen eschatologischen Heilsangebots besteht, mit der Beständigkeit treuer Liebe gegenüber dem Vater und dem gehorsamen Verbleiben in seiner Sendung unterfängt und entmachtet.³⁶ Die in Christus zur Welt gekommene Liebe Gottes erweist ihre erlösende Kraft gerade dort, wo sie der Sünde in höchster Gestalt begegnet; der Sieg dieser sich hingebenden Liebe aber wird in der Auferweckung des Sohnes durch den Vater offenbar gemacht.³⁷ Das Kreuz

³³ Vgl. dazu etwa J. BRINKTRINE, *Das Opfer der Eucharistie. Dogmatische Untersuchungen über das Wesen des Meßopfers*, Paderborn 1938, 11f.

³⁴ Für den wahren Opfercharakter genügt jedoch die Oblation als solche, wie das Opfer Abrahams zeigt, auf das im Römischen Messkanon ausdrücklich Bezug genommen wird.

³⁵ Dieses Motiv ist in der Tradition der Messopfertheorien bei denjenigen Theologen herausgearbeitet worden, die das Wesen des Opfers nicht in einer *immutatio destructiva*, sondern einer *immutatio perfectiva/consecrativa* der Gaben gesehen haben; vgl. E. DORONZO, *De Eucharistia 800–807*, mit Belegen aus Suárez, Condren, Olier, Scheeben u. a. Allerdings fehlte dort meistens die konsequente Verbindung mit dem Grundelement der Selbsthingabe (Christi).

³⁶ Mit dieser Einsicht wird der schwerwiegende Vorwurf auflösbar, wonach die in Jesu Gottesreichbotschaft bedingungslos angesagte Vergebung mit der Deutung seines Todes als stellvertretender Sühnehandlung unvereinbar sei; die wichtigsten exegetischen Belege sind bei H. HOPING, *Mein Leib* 41f., Anm. 66, aufgeführt.

³⁷ Dies ist ein in der neueren Soteriologie häufig anzutreffender Gedanke; vgl. schon L. RICHARD, *Le mystère de la rédemption*, Paris 1959, 246 u. ö. Damit wird in dieser Rede vom (aktiven) „Opfer“ (*sacrificium*) Jesu die Einsicht integrierbar, dass er am Kreuz zunächst

zesopfer ist also höchstes Sühnopfer, *weil* es vollendetes Opfer des Gehorsams und der Verherrlichung Gottes in Gestalt der Selbsthingabe ist, die schon Paulus als Antitypos zum Ungehorsam Adams gedeutet hat.³⁸ Opfergabe und Priestertum Christi erweisen sich am Kreuz als materiales bzw. formales Moment eines einzigen Geschehens. Von diesem Ansatz her, der wenigstens seinem Prinzip nach in der heutigen Systematik breite Zustimmung findet,³⁹ kann der soteriologische Opferbegriff von missverständlichen Konnotationen der älteren Satisfaktionslehre befreit werden, ohne dass deren zentrale Anliegen verloren gehen.⁴⁰

(4) Beim Letzten Abendmahl hat Jesus in sakramentaler Weise die alles bestimmende Haltung seines Lebens sichtbar gemacht und ihre Verendgültigung im Sterben antizipiert, indem er die dem Vater als Zeichen seiner gehorsamen Annahme der Sendung unter Lob und Dank dargebrachten Gaben von Brot und Wein zugleich den Seinen als Ausdruck seiner vorbehaltlosen Selbsthingabe für sie als Speise und Trank gereicht hat. Wenn diese Zeichenhandlung im Kontext der gesamten Lebensbewegung Jesu gedeutet wird, kann ihr schon vom biblischen Ursprungsbefund her problemlos „Opfercharakter“ zugesprochen werden. Als vorwegnehmende Deutung der am Kreuz vollendeten leiblichen Selbsthingabe hat das Abendmahlsgeschehen insofern besondere theologische Bedeutung, als es die zum Opfer notwendig gehörende Freiheit und bewusste Annahme des Kreuzes durch Christus ebenso bestätigt wie die von ihm selbst damit verbundene Heilsrelevanz. Die Abendmahlsgeste eröffnet uns den klarsten Zugang zu Jesu

von Menschen (passiv) zum „Opfer“ (*victima*) gemacht worden ist. Vgl. M. WELKER, Abendmahl 114-116, mit Verweis auf die Arbeit von S. BRANDT, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer (Altes Testament und Moderne 2), Münster 2001.

³⁸ Vgl. M. TEN HOMPEL, Opfer 106: „Das Primäre, Formale, Wesentliche im Kreuzesopfer Christi ist seine Selbsthingabe an Gott im vollkommenen Liebesgehorsam entsprechend dem formalen Element der Adamssünde, dem Ungehorsam; das Sekundäre, Materiale ist das Erdulden des blutigen Todes am Kreuze – entsprechend dem materialen Elemente der Adamssünde, dem Mißbrauch der geistig-sinnlichen Natur im verbotenen Genuße.“

³⁹ Die heutige *opinio communis* dürfte Th. Schneider ausdrücken, wenn er schreibt: „Hier [im NT, Th. M.] wird der Kultgedanke ganz entschieden personalisiert: [...] Die traditionelle Unterscheidung zwischen Priester und Gabe, zwischen Opferndem und Opfer ist aufgehoben. Er [sc. Christus, Th. M.] ist Priester und Opfergabe zugleich, Priester weil und insofern er Opfergabe ist. Was sein ganzes Leben entscheidend prägt, kulminiert im Kreuzesgeschehen: Er macht sich zur Gabe. [...] Gott selbst handelt, er gibt hin, er schenkt, er ist der Initiator dieses Opfers, in welchem Versöhnung geschenkt wird, er drückt seine Liebe zu uns aus in dem restlosen Einsatz Jesu bis hin zur völligen Selbstpreisgabe“ (TH. SCHNEIDER, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1992, 167).

⁴⁰ Die genauere Entfaltung dieser Aussagen gehört in die Soteriologie und kann im vorliegenden Kontext nicht geleistet werden. Genauer zu bedenken wäre etwa, wie auch das Moment eines „gerechten, stellvertretenden Ausleidens“ der Sündenfolgen durch Christus in einer heutigen Sühnetheologie Berücksichtigung zu finden vermag.

eigenem Verständnis seines Sterbens,⁴¹ an das die nachösterliche Soteriologie anknüpfen konnte.

(5) Das biblische Zeugnis über das Abendmahls geschehen als sakramentale Verdichtung der Opferhaltung Jesu und als Vorwegnahme ihrer Vollendung im Kreuzestod steht selbst bereits im Licht des vollendeten Ostergeschehens. Tatsächlich ist die Verherrlichung Jesu in der Auferweckung als Vollendung des Opfers in seiner irdischen Gestalt (durch die vom Vater ausgesprochene Annahme) und als Schritt in seine umfassende Erschließung für das gläubige Verstehen (vor allem in seiner Notwendigkeit als Sühne) zu betrachten. Sie transformiert Christi irdische Proexistenz in den Modus ewiger vollendeter Selbstübergabe des Sohnes an den Vater. Denn sofern Christus auch in seiner verkärten Existenz in Ewigkeit wahrer Mensch bleibt, muss das himmlische Verherrlichungsoffer, das er in dieser Menschheit dem Vater darbringt, für immer andauern.⁴² Die österliche „Öffnung“ seines Leibes für „die Vielen“, die als „in Christus Hineingetaufte“ Kinder des Vaters und wahre Anbeter Gottes werden sollen, weist auf den veränderten Modus dieses Opfers ebenso hin wie auf seine eucharistisch-ekklesiale Dimension, die im Folgenden zu bedenken sein wird.

(6) Wenn die Kirche von Anfang an der Weisung Jesu folgt und den Kernritus des Abendmahls „zu seinem Gedächtnis“ vollzieht, wenn sie also die Gaben des Abendmahls als Zeichen *ihres* Lobes und *ihrer* Selbsthingabe dem Vater darbringt, lässt sich darin bereits ihre grundlegende „Teilnahme am Opfer Christi“ und darum „Repräsentation des Kreuzesopfers“ erkennen, wenn wir dieses nur von seiner innersten Mitte her verstehen. Auf diesem Weg kann das Opfer der Eucharistie tatsächlich als „seinem Wesen nach ein ‚geistiges Opfer‘ (*logikē thysia*)“ (vgl. Röm 12,1) betrachtet werden, „das sich aber in einer sichtbaren Darbringung vollzieht“.⁴³ Diese Darbringung hat mit einem „Nachahmen“ des Opfers Christi

⁴¹ Vgl. J. RATZINGER, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 150f. In dieser Einsicht liegt der wahre Kern der Verhältnisbestimmung von *coena* und *passio* bei M. de la Taille SJ, obwohl seine Unterscheidung von der im Abendmahl stattfindenden *oblatio* (als „Form“ des Opfers) und der am Kreuz vollzogenen *immolatio* (als „Materie“) wohl zu weit geht. Dazu: M. M. ELBL, Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille (ESt NF 50), Regensburg 2003, 41–96.

⁴² Ob man bei der Rede von der Vergegenwärtigung des Opfers Christi in der Messe primär auf den im verherrlichten Christus verewigten irdischen Opferakt oder einen das irdische Opfer vollendenden himmlischen Hingabeakt blicken möchte, ist m. E. weniger wichtig, als die kontroverse Debatte der Vergangenheit zuweilen glauben macht. Klar ist auf jeden Fall, dass von einer Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi in der Messe unter der Voraussetzung seiner Auferweckung und Verklärung zu sprechen ist.

⁴³ H. HOPING, Mein Leib 440. Vor allem J. Ratzinger betont dieses Moment des christlichen Opferbegriffs und sieht darin die erst durch die Inkarnation möglich gewordene Vollendung des Opferstrebens Israels; vgl. J. RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 2000, 30–43; DERS., Ist die Eucharistie ein Opfer?, in: Conc 3 (1967) 299–304, hier 303f.

am Kreuz in seinem äußeren („blutigen“) Vollzug nichts zu tun, und auch das Geschehen des Abendmahls wird darin nicht eigentlich imitiert. Es geht vielmehr um die fortgesetzte Darbringung jener Anbetung, die Christus (in vollendeter Gestalt am Kreuz) vollzogen hat, und um symbolisch vermittelte Übernahme seiner Opfergesinnung, um das Einstimmen in jenes Opfer also, in dem nicht mehr „etwas“, sondern nur noch das eigene „Selbst“ als Gabe an Gott (in Christus) angemessen sein kann. Das in den eucharistischen Hochgebeten seit ältester Zeit anzutreffende Motiv, wonach die Kirche in der Darbringung der eucharistischen Gaben ein reines, makelloses Opfer vollzieht, wie es gerne mit Rekurs auf die Prophetie Mal 1,11 und in Anknüpfung an alttestamentliche Opfertypologien heißt,⁴⁴ speist sich aus dem Bewusstsein, in Christus erlöst, in seinen reinen Opferwillen aufgenommen zu sein und sein Lobopfer in Gebet und symbolischer Gabendarbringung fortsetzen zu dürfen.⁴⁵ Wohl deswegen ist in der altkirchlichen liturgischen Opferauffassung so wenig von der späteren Sorge spürbar, dass das eucharistische Opfer der Kirche (das Speiseopfer der Naturalgaben ebenso wenig wie das eulogische *sacrificium laudis*) irgendwie in Konkurrenz zum vorangehenden erlösenden Opfer Christi treten könnte. Diese Sorge treibt die Theologen (auch die katholischen) erst seit der Kritik Luthers um.⁴⁶

(7) Bis zu diesem Punkt dürfte unsere Ausdeutung des eucharistischen Opfergeschehens vermutlich bei Liturgiewissenschaftlern wie Meßner, aber auch bei den meisten im ökumenischen Diskurs beteiligten Systematikern keine größeren Einwendungen provozieren. Die antwortende Hingabe der Kirche an Gott, die sich mit der Opfergesinnung Christi vereinigt, wird auch in Verbindung mit einem symbolischen Gabenopfer zumeist als akzeptabel betrachtet. Allerdings ist mit dem bisher Gesagten die Lehre des Konzils von Trient noch nicht vollständig eingeholt. Das Konzil spricht in Kap. 1 des Messopferdekrets von der Eucharistie

⁴⁴ Vgl. K. GAMBER, *Sacrificium missae* 53: „Es gibt kaum eine theologische Schrift aus der Frühkirche, in der im Zusammenhang mit dem eucharistischen Opfer nicht direkt oder indirekt auf die Weissagung des Malachias verwiesen wird. Auch in einige Anaphora-Texte ist sie, wie wir sahen, als Zitat eingegangen.“ Ausführliche Nachweise bieten J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg i. Br. 1955; J. DE WATTEVILLE, *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premières siècles*, Neuchâtel 1966; H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon* (Theoph. 26), Bonn 1975.

⁴⁵ Vgl. LG 83: „Als der Hohepriester des Neuen und Ewigen Bundes, Christus Jesus, Menschennatur annahm, hat er in die Verbannung dieser Erde jenen Hymnus mitgebracht, der in den himmlischen Wohnungen durch alle Ewigkeit erklingt. Die gesamte Menschengemeinschaft schart er um sich, um gemeinsam mit ihr diesen göttlichen Lobgesang zu singen.“

⁴⁶ Sie prägt auch noch die bereits erwähnte, oft ängstlich wirkende Kritik an den Oblations-Theorien in der scholastischen Debatte der Neuzeit; vgl. etwa J. BRINKTRINE, *Opfer* 18.

als „neuem Pascha“, welches darin bestehe, dass „er [sc. Christus, Th. M.] selbst von der Kirche durch die Priester unter sichtbaren Zeichen dargebracht werden sollte zum Gedächtnis an seinen Übergang aus dieser Welt zum Vater, als er uns durch das Vergießen seines Blutes erlöste“.⁴⁷ Und wenig später heißt es im zweiten Kapitel, „jener selbe Christus“ sei im Opfer der Messe „enthalten“ und werde „unblutig geopfert, der auf dem Altar des Kreuzes sich einmalig blutig geopfert hat“.⁴⁸ Damit sind die liturgietheologisch und auch ökumenisch heiklen Punkte erreicht. Umstritten ist zunächst die Vorstellung von einer Teilnahme der Kirche am Opfer Christi, die nicht bloß eine Identität der ethischen Opfergesinnung (der Hingabe an Gott) und des Opferzieles (der Verherrlichung Gottes durch Vereinigung mit Christus) beinhaltet, sondern eine *Identität der Opfergabe* einschließt (Leib und Blut Christi als „una eademque hostia“ am Kreuz und in der Messe). Nicht minder kontrovers ist die vom Konzil im gleichen Atemzug gelehrte enge Verbindung zwischen dem Hohenpriester Christus als dem eigentlichen Subjekt der Darbringung und den Priestern der Kirche, durch „deren Dienst“ der Herr sein Opfer nun auf neue Weise vollzieht (im Text von Trient erscheint Christus als „idem nunc offerens sacerdotum ministerio“). Die Priester der Kirche repräsentieren folglich bei der Feier der Eucharistie Christus *als Opfernden* (wenigstens in einer bestimmten Hinsicht). Exakt diese Aussagen, in denen Meßner (trotz einer bestimmten Bezeugungstradition in der Vätertheologie seit Cyprian)⁴⁹ den entscheidenden Bruch mit der ältesten liturgischen Tradition erkennt, versucht man meist auch in der neueren Systematik hermeneutisch möglichst zu entschärfen.⁵⁰

4. „Opfer der Kirche“ – ein systematischer Erklärungsvorschlag

Wenn man diesen Weg einfach fortsetzen würde, wäre man im gegenwärtigen Diskurs auf der sicheren Seite.⁵¹ Man könnte dann etwa mit Alexander Gerken die

⁴⁷ DH 1741: „novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit ...“. Das Zweite Vatikanum hat diese Formulierung in SC 7 wörtlich aufgegriffen.

⁴⁸ Vgl. DH 1743. Hier finden sich auch die nachfolgenden Zitate.

⁴⁹ Vgl. die Belege bei K. GAMBER, *Sacrificium missae* 34–46.

⁵⁰ Vgl. L. ULLRICH, *Ist die katholische Meßopferlehre ein Hindernis für eine katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?*, in: F. Hoffmann/U. Kühn (Hrsg.), *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*, Berlin 1980, 191–220, hier 196–208; TH. SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi*; H. JORISSEN, *Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Meßopfer auf dem Konzil von Trient*, in: A. Gerhards/K. Richter (Hrsg.), *Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 92–99.

⁵¹ Typische Beispiele für solches Vorgehen bieten etwa G. KOCH, *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*, in: W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholi-*

(anzuerkennende) Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Eucharistie scharf von einem (abzulehnenden) rituellen Darbringungscharakter der Messe selbst unterscheiden⁵² oder mit Hans Jorissen feststellen: „Danksagendes Gedenken, danksagendes Empfangen u[nd] danksagendes Antworten ist die umfassende Kategorie, die allein jetzt noch ein angemessenes Sprechen v[om] ‚Opfer(n) der Kirche‘ erlaubt“.⁵³ Ich möchte dagegen im Folgenden den Versuch unternehmen, einen positiven Zugang zur Lehraussage des Trienter Konzils zu eröffnen, der sich nicht von vornherein einer derartig starken terminologischen Selbstbeschränkung unterwirft.⁵⁴

(1) Nach dem, was wir bisher über die Eucharistie als Lobopfer, das die Kirche in Christus darbringt, gesagt haben, mag es fast überraschen, dass es in den alten Liturgien nicht bei der Anbetung des Vaters durch und in Christus bleibt, sondern das Anbetungsoffer stets auch ausgeweitet wird auf die Bitte um *Verwandlung* der symbolischen Gaben und um „Gnade und Segen“ für die feiernde Kirche aus dem Empfang von Leib und Blut des Herrn. Nach Meßners Kanondeutung bringt die priesterliche Gemeinde einerseits schon jetzt im Gottesdienst antizipatorisch ihre Danksagung mit Christus im himmlischen Heiligtum dar, aber bittet andererseits um neuen Anteil an dem dieses Lobopfer erst ermöglichenden Kreuzesopfer ihres Herrn in der Kommunion. Ist das nicht ein Rückschritt und Widerspruch: Die durch die Taufe längst in den mystischen Leib Christi Aufgenommenen bitten erneut um Anteil an Christi sakramentalem Leib? Der Grund für dieses Beten kann nur in der Tatsache liegen, dass die Kirche im gläubigen Bewusstsein ihrer *Einheit mit Christus* sich zugleich ebenso deutlich ihrer *Differenz gegenüber Christus* bewusst wird. Denn während in der Selbsthingabe Christi am Kreuz die Einheit von Opferwille und Opfergabe vollkommen war, fehlt ebendiese Einheit der Selbsthingabe der Kirche *in statu viatoris*. Die Kirche als „Leib

schen Dogmatik, Bd. 3, Paderborn 1995, 309–523, hier 439f.; L. LIES, Eucharistie, 159–233; E. M. FABER, Einführung in die katholische Sakramententheologie, Darmstadt 2002, 107–111.

⁵² Vgl. A. GERKEN, Theologie der Eucharistie, München 1973, 144 (gegen Rahner).150.152 (mit der sonderbaren These: „Man könnte höchstens von so etwas wie einer ‚potentia ob- oedientialis‘ des Ritus selbst für den Opfercharakter sprechen, einer Hinordnung also, die dem Christuseignis den Raum gewährt, in dem es sich dann *sichtbar*, im sakramentalen Zeichen, *als* Opfer, *als* Hingabe, *als* Gehorsamstat, vergegenwärtigt.“).168 u. ö. Die Rolle der Kirche im eucharistischen Opfergeschehen wird bei Gerken fast ausschließlich passiv verstanden (vgl. ebd. 224).

⁵³ H. JORISSEN, Art. Meßopfer, II. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 7 (2006) 182–184, hier 184; vgl. DERS., Verhältnis 98f.

⁵⁴ Für umfangreichere Belege aus der theologischen Tradition sowie der neueren lehramtlichen Verkündigung hinsichtlich der eucharistischen Einbeziehung der Kirche in das Opfer Christi sei verwiesen auf J. R. VILLAR, El sacrificio de Cristo y de la Iglesia, in: ScrTh 36 (2004) 111–130.

Christi“, als Einheit der Vielen in Christus, steht hier und jetzt in der Spannung zwischen objektiver Heiligung und subjektivem Zurückbleiben hinter der Erlösungsgnade. Von ihrer Taufberufung her darf die Kirche zwar in Christus schon jetzt als *eine* Quasi-Person lobpreisend vor den Vater treten; zugleich weiß sie sich als Gemeinschaft menschlicher Personen, deren Christuseinheit diachron noch heranwächst und synchron durch die Möglichkeit bzw. Realität individueller Sünden gefährdet und unvollkommen bleibt. Die Kirche kann sich in den Gaben der Eucharistie faktisch nicht so darbringen, wie sie es eigentlich will und soll, denn sie ist hier und jetzt von ihren Gliedern her noch der fragmentarische, ja versehrte Leib.⁵⁵ Das eigene Leben dem Vater als vollkommenes Lobopfer in Christus zu übergeben, mag einzelnen Heiligen in der Kirche gelingen, nicht aber der Kirche in der Gesamtheit aller Getauften. Darum ist ihr Lob- und Dankopfer notwendig mit der Bitte um fortgesetzte Heiligung verbunden,⁵⁶ konkret: mit der Bitte um Bewahrung, Erneuerung und Förderung der gefährdeten Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander.⁵⁷

(2) An dieser Stelle begreifen wir die Bedeutung der eucharistischen Konsekration für das umfassende Opferverständnis. Wenn die Kirche nicht nur für sich um „Frieden und Einheit“, sondern um Verwandlung ihrer Gaben in Leib und Blut des Herrn bittet, dann bittet sie darum, dass ihr in den Willen Christi aufgenommener Opferwille schon jetzt auch in einer *vollkommenen Gabe* Entsprechung finden kann: in der vollendeten Hingabe des ganzen mystischen Leibes Christi. Weil sie selbst aber diese Gabe noch nicht ist, kann dies nur der Leib des Herrn sein, wie er selbst ihn am Kreuz hingegen hat; in ihm ist ja die vollendete Kirche

⁵⁵ In unserer Theorie entsteht gerade aus dem Wissen der Kirche um ihre eigene Unvollkommenheit die Notwendigkeit, in der Darbringung des eigenen Lobopfers um dessen Verwandlung in Christi Opfer hinein zu bitten. Insofern ist es unverständlich, dass Brinktrine die von einem ethischen Opferbegriff ausgehenden Erklärungen ausgerechnet an der Unfähigkeit bestimmter Glieder der Kirche zu ethischen Akten (etwa bei getauften unmündigen Kindern) oder an ethischen Defekten der die Messe feiernden Priestern scheitern sieht (vgl. J. BRINKTRINE, Opfer 13f.). Der Verweis auf den Unterschied zwischen der objektiven Heiligung der Kirche, die allen Gliedern in der Taufe zuteilwird und ihnen die Darbringung des Lobopfers aufträgt, und der Unfähigkeit, das Opfer schon jetzt als vollkommene Selbsthingabe in Christus vollziehen zu können, löst das Problem und begründet das spezifische Opfergeschehen, auf das wir in der Messe treffen.

⁵⁶ „Nur weil die Glieder Christi immer hinter der an sie ergangenen Forderung, sich selbst darzubringen und somit in der Nachahmung ihres Herrn zurückbleiben, haben Annahmebitten im Hochgebet ihren Sinn [...]“: R. KACZYNSKI, Das Opfer Christi und die Darbringung der Kirche. Anmerkungen zur angeblichen Verworrenheit unserer Hochgebetstexte, in: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (FS B. Fischer), Freiburg i. Br. 1992, 149–166, hier 163. Kaczyński verteidigt ausdrücklich auch die „starken“ Darbringungsformulierungen in den neuen Hochgebeten.

⁵⁷ Darum ist das Speiseopfer, das die Kirche unter den Gaben von Brot und Wein seit ältester Zeit gemeinsam mit dem Lobopfer darbringt, ein Opfer „pro ecclesia“.

geheimnisvoll vorgebildet. Durch sein geistwirksames Wort erklärt Christus je neu das aus sich heraus gebrochene, ohne vollkommene „leibliche“ Entsprechung bleibende Lobopfer der Kirche für identisch mit seinem vollkommenen Lob- und Sühnopfer, indem er die materiellen Gaben, die die Selbsthingabe der Kirche symbolisieren, in seinen eigenen Leib verwandelt, in die bislang einzig vollkommene Opfermaterie menschlicher Selbsthingabe.⁵⁸ Die Konsekration der eucharistischen Gaben ist die Erhöhung der Bitte um Vollendung des Opfers der Kirche in Christus. Der Herr schenkt sich sakramental als er selbst in den Opfervollzug der Kirche hinein und verwandelt mit der Gabe auch das Opfer.⁵⁹ Damit ist derjenige Schritt benannt, den die mittelalterlich-tridentinische Lehre vom Messopfer über das altkirchliche Ursprungsmodell, wie es etwa Meßner rekonstruiert, hinaus geht. Er bedeutet jedoch keine Verfälschung, sondern in Wirklichkeit eine konsequente theologische Vertiefung des Ursprungs. Der Charakter des „Lobopfers in Christus“ bleibt leitend, aber die Momente der Konsekration und Kommunion werden jetzt noch besser in ihrer integralen Verbindung mit dem Opfergeschehen erkennbar. Die Eucharistie der Kirche fällt nicht in einen aktiven Teil des Opfers und einen passiven Teil des Empfangens auseinander, sondern das material jetzt noch unvollkommene Opfer der Kirche wird durch die konsekratorische Selbstgabe Christi, um deren Empfang die Kirche bittet, sakramental in seine eschatologische Vollendungs-gestalt hinein transformiert. Jetzt erweist sich die Eucharistie wahrhaft, wie das Konzil von Trient sagt, als „Symbol jenes einen Leibes, dessen Haupt er [sc. Christus, Th. M.] selbst ist“,⁶⁰ denn in „jeder Darbringung des eucharistischen Opfers erscheint die individuelle menschliche Natur Christi gleichsam erweitert und bereichert durch die Gläubigen, die sich mit ihm zusammenschließen“,⁶¹ „opfert sich Christus in Gemeinschaft mit seinen zwar erlösten, aber noch unvollendeten Brüdern. Da tritt er gleichsam als Anwalt ihrer Schwäche auf, die allein ein wahrhaft gotteswürdiges Opfer der Selbsthingabe nicht bringen und durch ihr unzulängliches Opferstreben nicht zur Verklärung gelangen kann“. ⁶² Alle weiteren Bitten der Kirche sind letztlich in diese eine große Bitte um Aufnahme aller (der Lebenden und Verstorbenen, ungeachtet ihrer persönlichen

⁵⁸ Die Kritik, dass diese These „der Lehre von Trient über die ‚una eademque hostia‘ in Kreuzes- und Meßopfer nicht gerecht“ werde (vgl. J. BRINKTRINE, Die Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche, Bd. 1, Paderborn 1961, 355), vermag ich nicht zu teilen. Sie übersieht, dass schon die Gabendarbringung vor der Konsekration durch die Kirche „in Christus“ erfolgt und in der sakramentalen Identität der Gabe selbst ihren entscheidenden Zielpunkt findet.

⁵⁹ Man kann sagen, „daß durch die Wandlung das Opfer Christi zum Opfer der Kirche, in der Kirche gegenwärtig gemacht wird, oder besser noch, das Opferstreben der Kirche mit sich verbindet, also zum eucharistischen Opfer sich gestaltet“ (M. TEN HOMPEL, Opfer 167).

⁶⁰ DH 1638.

⁶¹ M. TEN HOMPEL, Opfer 169.

⁶² Ebd. 170.

Fehler und Sünden) in den Leib der vollkommenen Selbsthingabe eingeschlossen. Wie im Lebensopfer Christi erweist sich auch in seiner eucharistischen Vergegenwärtigung und Applikation für den alle Glieder einschließenden Leib das latreutische Opferziel als allen weiteren Intentionen vorgeordnet und sie letztlich einschließend; auch hier ist die Sühne (nur) Bedingung für die Anbetung, als solche freilich für die Kirche auf Erden unverzichtbar.⁶³ Zusammenfassend könnten wir in Anknüpfung an eine meist nur für die Erläuterung der Realpräsenz herangezogene dreigliedrige Differenzierung der scholastischen Eucharistielehre sagen: Die unter den Zeichen von Brot und Wein vollzogene Selbsthingabe der Kirche in Christus (*sacramentum tantum*) wird durch die Konsekration der Gaben in Leib und Blut des Herrn, d. h. in die vollkommene Materie der Selbsthingabe Christi, auch selbst als Opfer verwandelt. Als *res et sacramentum* bezeichnet das Opfer der Kirche in seiner durch die Konsekration veränderten Realität (als Darbringung des eucharistischen Leibes Christi) nun wirklich die vollendete Selbsthingabe des „ganzen Christus“ aus Haupt und Gliedern an den Vater (*res sacramenti*) und führt die Gläubigen, die in der Kommunion dem Opferleib Christi immer enger eingegliedert werden, zugleich wirksam zu diesem Ziel. Die sakramentale Repräsentation des Kreuzesopfers in der Messfeier umfasst somit Konsekration und Sich-zur-Speise-Geben zugleich.⁶⁴ So wird in der immer neu dargebrachten Eucharistie das „übernatürliche Leben“ erkennbar als „fortgesetzte Verkettung von Gnade und Opfer, Opfer und Gnade“,⁶⁵ als fortschreitende Dynamik der „Vereinigung von sakrifizielltem Tun und sakramentalem Entgegennehmen“.⁶⁶ Erläuternd können wir hinzufügen: Die konsekratorische Intervention Christi deckt einerseits die Unvollkommenheit des kirchlichen Lobopfers in der Erdenzeit radikal auf; sie enthält aber andererseits die Versicherung, dass die Kirche wirklich zu dem Ziel gelangen wird, das sie in Christus erstrebt. Das Opfer der Messe ist insofern Vorgriff auf das vollendete eschatologische Opfer, das die Kirche durch, mit und in

⁶³ Vgl. ebd. 188f.: „Durch die sich Gott nähernde aktive subjektive Tätigkeit, die wesentlich Selbsthingabe an Gott durch Christus ist, schließt die Kirche sich als mitopfernde und mitdargebrachte, als Priesterin und Gabe, in das objektive Opfer Christi ein; und weil so Christus mit den – wenigstens zum Teil – noch unversöhnten Gliedern seines Leibes sich opfert, so gibt er natur- und zweckgemäß seiner Opfergabe neben dem latreutischen auch das propitiatorische Ziel.“

⁶⁴ Ganz abzulehnen ist die in einigen einflussreichen älteren Messopfertheorien (de Lugo, Franzelin u. a.) entfaltete Idee, die Hingabe Christi als Speise impliziere einen (dann als *ratio formalis* des Messopfers zu deutenden) besonderen Akt der Entäußerung bzw. Selbsterniedrigung Christi.

⁶⁵ M. TEN HOMPEL, Opfer 153.

⁶⁶ Ebd. 174.

Christus im Himmel auf ewig dem Vater darbringen wird,⁶⁷ weil ihr die „reine und makellose Opfergabe“ ihrer Selbstdarbringung – der „Leib Christi“ – schon jetzt in die Hand gegeben wird.⁶⁸ Vorläufig bleibt dieses Opfer aber, sofern sich Christus der Kirche in der Feier der Eucharistie *in sakramentaler Form* übergibt, also in Gestalt einer Gabe, die die vollendete Einheit der Kirche zugleich bezeichnet und (als Speise in der Kommunion) erst noch real bewirken und befördern will.

(3) Aus dem Vorherigen ergeben sich einige wichtige Konsequenzen. Der Zwiespalt zwischen Opfer und (Einladung zum) Mahl verschwindet von diesem Zugang her ebenso wie die oft kritisierte Aufspaltung in Opfer und Sakrament.⁶⁹ Allerdings fallen die Gehalte auch nicht einfachhin ineinander, sondern bezeichnen aufeinander verweisende Aspekte des eucharistischen Gesamtgeschehens.⁷⁰

⁶⁷ Vgl. LG 8: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind ...“

⁶⁸ Diesem aktiven Moment wird m. E. der sich gegen den Ansatz der Mysterientheologie Odo Casels wie gegen die Deutungen von Max Thurian und Louis Bouyer gleichermaßen abgrenzende Versuch Hans Urs von Balthasars nicht gerecht (H. U. v. BALTHASAR, *Die Messe ein Opfer der Kirche?*, in: DERS., *Spiritus Creator* [SkTh 3], Einsiedeln 1967, 166–217). Der Grund dafür ist letztlich in Balthasars Kenosis- und Karsamstags-Christologie zu suchen, die das „Opfer“ der Kirche wie dasjenige Christi in die Annahme des Nicht-Verstehens, des reinen Geschehen-Lassens und der Selbstnegation drängt; vgl. etwa ebd. 199: „Aber nicht eigentlich in dieser steilen Selbsttranszendenz liegt das ‚Opfer‘, das der Mensch zu bringen hat, sondern in dem ihn *nach* diesem Selbstverzicht erwartenden Verzicht Gottes, den er bejahen soll, und der im Kreuzesmysterium der Eucharistie, im zerrissenen Fleisch und vergossenen Blut, sichtbar wird.“ Eine eingehende Kritik dieser Sichtweise, die das Opfermoment der Eucharistie einseitig in die Kommunion (als reiner „Entgegennahme“ des Opfers Christi) verlegt, ist hier nicht möglich.

⁶⁹ Richtig stellt J. AUER, *Das Mysterium der Eucharistie* (KKD 6), Regensburg 1971, 201f., fest: „Zur Eucharistie als ‚Opfer‘ und ‚Opfermahl‘ ist nur zu sagen: Der primäre Sinn des Opfers ist Gottesverehrung, der Versuch, durch reuige, irgendwie aktive Teilhabe des Sünders am Sühnopfer Christi Versöhnung zu erlangen, um in neuer Weise Dank und Lob des Geschöpfes vor den Schöpfer zu bringen.“

⁷⁰ Eine zu starke Identifizierung von „Opfer“ und (kommemorativem) „Mahl“, die bereits vor mehr als einem Jahrhundert F. S. Renz (1884–1916) vertreten hatte (vgl. F. S. RENZ, *Die Geschichte des Meßopferbegriffs oder: Der alte Glaube und die Neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, 2 Bde., Freising 1901/02; zum Buch und seinen Nachwirkungen vgl. W. IMKAMP, *Eine Dillinger Diskussion um das hl. Meßopfer*, in: JVABG 29 [1995] 38–47) und die in neueren ökumenischen Konvergenzdokumenten und auch Dogmatikentwürfen wieder anklingt, bleibt hinter der katholischen Auffassung zurück; vgl. etwa F. J. NOCKE, *Spezielle Sakramentenlehre*, in: Th. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 226–376, hier 297: „Sakramentales Zeichen des Opfers ist das Teilen von Brot und Wein: Christus gibt sich selbst, die Brot und Wein Teilenden lassen sich auf die Bewegung seiner Hingabe ein“; im Hintergrund steht wohl eine (durch Th. Schneider geprägte) Formulierung aus: ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Das Opfer Jesu Christi und der Kirche*, in: K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche* (DiKi

Als problematisch erweisen sich im Licht unserer Erklärung alle Versuche, das formelle Wesen des Opfers allein in der Konsekration⁷¹ finden zu wollen. Erst recht ist die Ansicht abzulehnen, die *Doppelkonsekration* besitze konstitutiven Charakter für das Messopfer. Auch wenn sie durch eine Passage der Enzyklika *Mediator Dei* Pius XII.' Unterstützung gefunden hat⁷² und sogar in neueren Beiträgen vereinzelt anklingt,⁷³ darf ihre Aporetik längst als erwiesen gelten.⁷⁴ Im vorge-tragenen Modell entfällt des Weiteren die strikte Notwendigkeit, den exakten Zeitpunkt der Konsekration festzuschreiben; dies mag im Wissen darum begrüßt werden, dass die Alte Kirche das ganze Eucharistiegebet als konsekratorisch ansah⁷⁵ und die Ostkirche bis heute den Schwerpunkt auf die Epiklese, die Bitte um Herabkunft des Geistes legt, die auch noch nach den *verba Domini* vorgetragen werden kann. Und doch erscheint im Licht der vorgetragenen Deutung die von der theologischen Reflexion des Westens seit Ambrosius regelmäßig vorgenommene Verbindung der Konsekration mit den Einsetzungsworten⁷⁶ als höchst sinnvoll und schlüssig. Denn Christus selbst ist es ja, der sein im Heiligen Geist transtemporal wirksames Wort immer neu in den Opfervollzug der Kirche hinein spricht, um diesen sakramental zu vollenden. Wenn allerdings in den Texten der eucharistischen Hochgebete, wie wir sie jetzt vor uns haben und deuten müssen, einerseits schon vor der Rezitation der *verba Christi* auf die konsekrierte Wirklichkeit der Gaben vorausgeschaut und andererseits nach der Konsekration noch um

3), Freiburg i. Br. 1983, 215–238, hier 233. Problematisch an diesen Einschätzungen ist, dass der souveräne Hingabeakt Christi (der in der Messfeier im verwandelten Hingabeakt der Kirche als ganzer real präsent wird) mit der *gläubigen Annahme des Sakraments durch die einzelnen Kommunizierenden* gleichgesetzt zu werden scheint. Demgegenüber bleibt festzustellen: Die Unterscheidung von Darbringungsritus und Mahl ist nicht willkürlich „konstruiert“, sondern ein Strukturelement der eucharistischen Liturgie seit ihren Anfängen. Daher greift ein Satz wie: „Das ‚Opfern‘ der Gläubigen ist die dankbare Annahme seines [sc. Christi, Th. M.] Opfers“ (F. J. NOCKE, Sakramentenlehre 297) zu kurz. Auch H. U. von Balthasar entgeht m. E. nicht der Gefahr, das Mahlmoment überzubetonen (vgl. H. U. v. BALTHASAR, Messe 195). Unbeschadet dessen bleibt die Kommunion *integraler Bestandteil* des eucharistischen Opfers und das Mahl *Ziel* der Selbsthingabe Christi in der Speisegestalt.

⁷¹ Treffend schreibt M. TEN HOMPEL, Opfer 208: „Die Wandlung ist nicht die eigentliche formelle Opferhandlung Christi, sondern die Voraussetzung für die spezifisch eucharistische Opferhandlung Christi“, nämlich als „Ausdruck für die Opfergemeinschaft Christi und der Gläubigen, die gerade die spezifische Eigentümlichkeit des eucharistischen Opfers ausmacht.“

⁷² Vgl. DH 3848: „eucharisticae autem species, sub quibus adest [sc. Christus, Th. M.], cruentam corporis et sanguinis separationem figurant.“

⁷³ Vgl. etwa H. HOPING, Kreuz und Altar. Die Gegenwart des Opfers Christi in der Eucharistie, Augsburg 2010, 23.

⁷⁴ Vgl. J. BRINKTRINE, Opfer 28–44; DERS., Lehre 346–352.

⁷⁵ Vgl. K. GAMBER, Sacrificium Missae 27.

⁷⁶ Vgl. zur Frage nach der Relevanz der Herrenworte in der Eucharistie die historischen und systematischen Darlegungen bei H. HOPING, Mein Leib 84–95.117–121.194–229.460f.

ihre „Annahme“ gebetet wird, mag dies als Hinweis darauf gelten, dass sich die Darbringung der Kirche und ihr Hineinverwandeltwerden in die Selbsthingabe Christi in der eucharistischen Anaphora nicht wie punktuelle Größen berühren, sondern dass sie als dynamische Vollzüge ineinander verschränkt sind. Christi pneumatisches Wort kommt gewissermaßen wie eine konsekratorische Gesamtform auf das Lobopfer der Kirche herab. Eine Isolation der Konsekrationsformel, wie sie die scholastische Theologie in ihrer auf das Geheimnis der Wesensverwandlung fokussierten Reflexion zumindest in analytischer Hinsicht vorgenommen hat, würde daher die Messe *als Opfer* tatsächlich unverständlich werden lassen.

(4) Mit Blick auf die konsekratorische Überführung des Opfers der Kirche in das vollendete Opfer Christi hinein kann man die Aufgabe des besonderen Priestertums der Kirche gegenüber dem gemeinsamen Priestertum recht exakt bestimmen. Einerseits ist der Weihepriester in der Eucharistie Repräsentant der Kirche, die als objektiv in Christus erlöste das Opfer des Lobes darbringt.⁷⁷ Für dieses Handeln *in persona Ecclesiae* wäre aber neben der Beauftragung durch die kirchliche Gemeinschaft kaum eine besondere sakramentale Befähigung und Weihe über die Initiationssakramente hinaus notwendig; im Eucharistieverständnis des Protestantismus ist diese Einsicht zur konsequenten Durchsetzung gekommen. Das spezifische Wesen des Weihepriestertums ist dagegen darin zu sehen, dass der Priester (auch und vor allem in der Eucharistie) Christus als Haupt der Kirche repräsentiert, d. h. in seiner Souveränität gegenüber seinem Leib und in der Fähigkeit, seinen vollkommenen Opferwillen in einer entsprechenden Opfergabe wirksam werden zu lassen. Der Priester übt diese Christusrepräsentanz aus, indem er *in persona Christi*, vom Herrn instrumental in Dienst genommen, die Opfergabe der Kirche als sakramentalen Ausdruck der vollkommenen Selbsthingabe in Christus (d. h. als Repräsentation des vollständigen Leibes Christi aus Haupt und Gliedern) Gott darbringen und zugleich am Aufbau dieses Leibes durch Ausspendung der sakramentalen Speise beitragen darf.⁷⁸ Insofern kann man mit dem Zweiten Vatikanum sagen, dass sich bei der Feier der Eucharistie das geistig-sichtbare Opfer aller Gläubigen in der Kirche durch den Dienst der ordi-

⁷⁷ Das Zweite Vatikanum hat mehrfach deutlich gemacht, dass die Christen kraft ihrer Taufberufung primär „ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben [...] und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen“ sollen (LG 10); ähnlich LG 11; SC 6. Zur Relevanz TH. MARSCHLER, *Kleine Theologie der Anbetung*, in: FKTh 28 (2012) 1–32, hier 25–28.

⁷⁸ Die Rolle des Priesters in der *Ausspendung* der Eucharistie ist folglich mit seiner Funktion im Opfervollzug verbunden und darf nicht, wie heute oft üblich, durch den Einsatz von außerordentlichen Kommunion Spendern über echte pastoral begründete Notwendigkeiten hinaus verdunkelt werden.

nierten Priester in Einheit mit dem Opfer Christi vollendet.⁷⁹ Darum verbindet schon das Konzil von Trient die Begründung des Weihepriestertums aufs engste mit der Lehre über den Opfercharakter der Eucharistie. In seinem spezifischen Amt dient der Priester unmittelbar Christus, sofern dieser durch Konsekration und Sich-zur-Speise-Geben seinen Leib, die Kirche, immer mehr mit sich vereinigt und als vollendete Gabe seines ewigen Opfers an den Vater zubereitet. Mit der unersetzbaren sakramentalen Aufgabe, die der Priester in der Eucharistie übernimmt und aus der die Würde seines Amtes resultiert, erwächst gewiss ein besonderer sittlich-religiöser Anspruch an seine Person, der aber zu keiner Überhöhung des Priesterideals und damit zu einer Überforderung derer führen sollte, die das Amt ausüben. Wie die Konsekration der Gaben ist auch die damit verbundene Konsekration des Opfers der Kirche als prinzipiell unabhängig von der sittlichen Disposition des Priesters, also rein auf der Ebene des *ex opere operato* Geschehenden anzusiedeln.⁸⁰ Mit allen anderen Eucharistie feiernden Gläubigen bedarf der Zelebrant wegen seiner Unvollkommenheit der Verwandlung der dargebrachten Gabe in Christi sakramentalen Leib, und deshalb kommuniziert er selbst in jeder Messe, die er feiert.

(5) Die Doppelrolle des Priesters – das Sprechen, Handeln und Beten *in persona Ecclesiae*, als Repräsentant des priesterlichen Gottesvolkes, und das Sprechen und Handeln *in persona Christi*, als Repräsentant Christi in seiner „inklusive Vorrangstellung“ als Haupt der Kirche⁸¹ – verkörpert insgesamt jene sakramentale Differenz, in die sich die Eucharistie feiernde Kirche in der Erdenzeit unweigerlich gestellt sieht: Sie darf im sakramentalen Zeichen der Darbringung von Christi Leib ihre eigene Vollendung aktiv⁸² vorwegnehmen, muss aber zugleich die Speise der Eucharistie als sakramentale Stärkung auf dem Weg zu dieser Vollendung je

⁷⁹ PO 2: „Durch den Dienst der Priester vollendet sich das geistige Opfer der Gläubigen in Einheit mit dem Opfer des einzigen Mittlers Christus, das sie mit ihren Händen im Namen der ganzen Kirche bei der Feier der Eucharistie auf unblutige und sakramentale Weise darbringen, bis der Herr selbst kommt“; vgl. J. R. VILLAR, *El sacrificio* 128-130.

⁸⁰ Die im wertvollen Buch von J. NEBEL, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, in Anknüpfung an L. Scheffczyk vertretene These, wonach bereits im *opus operatum* des priesterlichen Opfervollzugs in der Eucharistie ein „moralisches“ Moment (nicht identisch mit dem *opus operantis*) anzusetzen sei und darum die Würdigkeit des Priesters in den objektiven Vollzug des Opfers hineinreiche (vgl. bes. 127–135), halte ich nicht für glücklich. Eine detaillierte Diskussion dieses Punktes kann hier nicht geführt werden.

⁸¹ Präzise formuliert J. BRINKTRINE, *Lehre* 345: „Wenn der Priester opfert, handelt er in persona Christi, denn Christus ist der offerens principalis. Wenn er kommuniziert, handelt er aber nicht in persona Christi, sondern in eigener Person und zu seinem Nutzen.“

⁸² Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre* (KD 7), Aachen 2003, 323: „Die Kirche, die mit Christus als sein Leib den ‚Ganz-Christus‘ (Augustin) bildet, wird von Christus in sein Opfer miteinbezogen, aber doch so, dass ihre Teilnahme, zu der sie von Christus freigesetzt wird, der Personalität der Gläubigen entspricht.“

neu empfangen. Erst im Vollzug der himmlischen Liturgie wird es keine Scheidung zwischen besonderem und allgemeinem Priestertum mehr geben,⁸³ weil es dort keine sakramentale Eucharistie in der Spannung zwischen Bezeichnen und Bewirken mehr geben wird. Dort gibt es nur noch das eine, ewige Opfer, in dem Christus in reiner Willenseinheit mit seiner Kirche diese mit sich selbst als seinen vollendeten Leib dem Vater darbringt.

5. Fazit und Ausblick

(1) Im dogmatischen Nachdenken über die Eucharistie als Opfer der Kirche wird deutlich, dass in der irdischen Zeit die Einheit zwischen Christus und der Kirche als seinem Leib noch nicht in letzter Vollkommenheit zur Realisierung kommt. Sie ist nicht automatisch dort gegeben, wo die Kirche als Gemeinde der Getauften Gott das Opfer des dankenden Lobpreises darbringt. Christus selbst aber ermöglicht in der Feier der Eucharistie seiner Kirche diese Hingabe, indem er ihr Opfer durch die Gabe seines sakramentalen Leibes in sein eigenes Opfer hineinverwandelt und indem er die Kirche zugleich durch diese Selbstgabe im Sakrament auf immer vollkommenerer Weise mit sich vereint. „Die Kirche wäre ohne diesen Opferakt, den sie in der Übernahme und im Nachvollzug des Kreuzes- und des Abendmahlsopfers leistet, eigentlich ohne den letzten Höhepunkt ihres Lebens auf Gott hin. Ihr würden Zentrum und Gipfel der Gottbegegnung fehlen“.⁸⁴

(2) Unsere Interpretation des eucharistischen Opfergeschehens knüpft an die schon in der altkirchlichen Eucharistie konstitutive Doppelpoligkeit von Selbsthingabe der erlösten Kirche im Lob- und Gabenopfer und erlösender Selbstgabe Christi unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein an. Sie versucht diese Differenz zu vermitteln durch eine vertiefte Reflexion der Bedeutung, welche das performative Sprechen des Priesters als Repräsentant des Hohenpriesters Christus *in* und in gewissem Sinn *gegenüber* dem eulogischen Vollzug des kirchlichen Hochgebets besitzt. In systematischer Perspektive muss dieser theologische Denkweg nicht als Verfälschung der von den Liturgiehistorikern aufgezeigten Ursprungsidee der Eucharistie als Opfer verstanden werden, sondern ist als deren legitime, ja sachlich sehr angemessene Fortentwicklung aufweisbar. Dass die hier vorgetragene Deutung nicht direkt aus den biblischen Aussagen zur Eucharistie abgeleitet werden kann, sondern nur im Kontext eines langen ekkle-

⁸³ Y. CONGAR, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 31964, 254, sagt, dass im Himmel das Weihepriestertum vom „Priestertum der Heiligkeit“ vollständig „aufgesogen“ wird, „da es die Rolle der Mittlerschaft nicht mehr innehat, die es in der ‚Exodus-Situation‘ ausübt, in der wir von unserem Ägypten fort ins Gelobte Land wandern“.

⁸⁴ L. SCHEFFCZYK, *Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, München 1973, 90.

sialen Reflexionsprozesses Plausibilität gewinnt, ist fraglos zuzugestehen; dies gilt aber für das Verständnis der Eucharistie als Opfer ganz generell. Mit einer reinen *sola scriptura*-Kriteriologie werden wir schon die frühesten nachbiblischen Zeugnisse über die Eucharistie als das „reine Opfer“ gemäß Mal 1,11 (Didaché, Justin, Irenäus, Hippolyt) kaum befriedigend interpretieren können.

(3) Was die Problematik unserer Frage im ökumenischen Dialog zwischen Katholiken und Protestanten angeht, bietet die von uns präsentierte Lösung manche Ansätze für eine vertiefte Verständigung. Indem sie die Deutung des Opfers ganz aus der Selbsthingabe Jesu entwickelt, distanziert sie sich von der Vorordnung religionswissenschaftlich gewonnener Opferbegriffe, wie sie seit längerem konfessionsübergreifend kritisiert wird:⁸⁵ „Das Opfer Christi ist nicht deshalb von unendlichem Werte, weil es ‚auch‘ ein Opfer ist, vielmehr sind die vorchristlichen Opfer deshalb von gewissem Werte, weil sie mit dem Opfer Christi Ähnlichkeit haben“.⁸⁶ Im Gegensatz zu den meisten katholischen Messopfererklärungen, die nachreformatorisch entwickelt wurden, hält die von uns unterstützte Lösung das Moment der Destruktion der Gaben nicht für konstitutiv für das Opfer,⁸⁷ wohl aber die möglichst adäquate Korrespondenz zwischen Opferwille und Opfermaterie in der Selbsthingabe. Im Kontext unserer „ethischen“ Opfertheorie lässt sich der Verdinglichungsvorwurf gegen das eucharistische Opfergeschehen auch ohne die ihrerseits nicht problemlose Bemühung einer „relationalen Ontologie“⁸⁸ entkräften. Dass der Ausgangspunkt für die Erklärung des eucharistischen Opfers beim Aspekt der eulogischen Verherrlichung Gottes durch die priesterliche Gemeinschaft aller Getauften gesucht wird, ist mit einem zentralen Anliegen der lutherischen Gottesdiensttheologie kompatibel. Indem das Wesen des Messopfers in der sakramentalen Verwandlung des Opfers der Kirche in das Opfer Christi in Verbund mit der sakramentalen Selbstgabe Christi als Speise an sie verstanden wird, ist der Vorrang Christi und seines Heilswerkes klar akzentuiert; das Opfer der Kirche ist seinem Ursprung und seiner Vollendung nach im tiefsten Wortsinn „relativ“⁸⁹ und insofern niemals „Eigenwerk“ der Kirche in irgendeiner Konkur-

⁸⁵ Diese Kritik bildet einen *cantus firmus* in fast allen neueren Beiträgen zum Thema; vgl. beispielhaft A. GERKEN, *Theologie* 151f.; L. SCHEFFCZYK, *Heilszeichen* 86. Dass der Begriff des Opfers als Selbsthingabe dennoch auch in philosophischer Explikation einsichtig gemacht werden kann, zeigt M. TEN HOMPEL, *Opfer*, im ersten Teil seiner Arbeit (20–94).

⁸⁶ Ebd. 96f.

⁸⁷ Dies ist in der katholischen Theologie seit Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend Konsens geworden; vgl. schon H. LAIS, *Gedanken zu den Meßopfertheorien*, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (FS M. Schmaus), München 1957, 67–88, hier 74: „Eine Destruktion in der hl. Messe wird heute nahezu allgemein abgelehnt ...“.

⁸⁸ Zur Kritik vgl. A. GERKEN, *Theologie*, bes. 199–210.

⁸⁹ Weshalb diese Begrifflichkeit ausgerechnet am Maßstab der Trienter Aussagen zur Eigenständigkeit des Messopfers „verwirrend“ sein soll, wie L. LIES, *Eucharistie* 197, meint, bleibt unerfindlich.

renz zum vorgängigen Erlösungshandeln ihres Herrn. Auch das ist interkonfessionell vermittelbar.

(4) Andererseits weist die hier vorgeschlagene Lösung auf Grenzen ökumenischer Verständigung zum Thema „Messe als Opfer“ hin. Ob die in den neueren Konsensdokumenten unter den Stichworten „anamnetische Repräsentation des Opfers Christi“ bzw. „Opfer als Gedächtnis“ bemühte theologische Basis schon breit genug ist, um die Differenzen dauerhaft zu beheben, darf nach dem Gesagten bezweifelt werden. Während im protestantischen Verständnis die Gemeinde, die das eucharistische Lobopfer im Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit feiert, aus dem ihr zugesprochenen, in neuer Heilsgegenwärtigkeit entgegentretenden Verheißungswort und -werk Christi im Glauben Trost erfährt,⁹⁰ sieht die katholische Lehre die Antwort auf diese Differenz Erfahrung darin, dass Christus sein Heilswerk im Opfervollzug der Kirche selbst je neu sakramental (bezeichnend-wirksam) gegenwärtig setzt durch den Dienst des besonderen priesterlichen Amtes. Während sich in der einseitigen Betonung der passiv-anehmenden Rolle der Kirche im Blick auf das als rein vorgängig gedachte Opfer Christi das protestantische Grundverständnis der Soteriologie und Rechtfertigungslehre konsequent ausdrückt, sieht die katholische Theologie die Kirche zum Mitvollzug der Selbsthingabe erwählt und zur echten Teilnahme an seiner erlösenden Opferbewegung befähigt.⁹¹ Passives Aufgenommen- bzw. Genährt-Werden und aktives Sich-Darbringen treten dabei in direkt proportionale Beziehung zueinander. Dieses Verständnis folgt der Überzeugung, dass „es tief in den Grundgesetzen des übernatürlichen Lebens, das ein Zusammenwirken von Gnade und Freiheit ist und auch bei Christus in der Inkarnationsgnade und der freien Opfertat gipfelt, begründet [liegt], dass nicht nur dem verdienten Erwerb, sondern auch der Übermittlung der Gnade durch Christus ein Opferakt entspreche“⁹² – nämlich das eucharistische Opfer Christi *und* seiner Kirche. Über diese konkrete Seins- und Wirkeinheit zwischen Christus und Kirche im Hier und Heute, d. h. die Sakra-

⁹⁰ Vgl. ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Opfer Jesu Christi* 226f.; H.-CHR. SERAPHIM, *Darbringen* 250, betont dabei durchaus das „Opfermoment“ (gegen zu einseitige Betonung des reinen Verheißungscharakters unter Ausschaltung jedes Darbringungsmoments als „eine protestantische Version mittelalterlichen Denkens“ bei E. Jüngel oder D. Wendebourg). Nach H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik*, Bd. 3: *Theologie des Geistes*, Tübingen 1978, 391, liegt die Kritik Luthers an der Vorstellung vom Messopfer „ausschließlich im Felde seiner Rechtfertigungslehre und damit in der sola-gratia-Zusage des Wortes.“

⁹¹ Vgl. auch SC 7: „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.“

⁹² M. TEN HOMPEL, *Opfer* 182.

mentalität der Kirche als Handlungssubjekt⁹³ in der Repräsentation und Zuwendung des Heilswerkes Jesu Christi, besteht bislang noch kein tragfähiger ökumenischer Konsens.⁹⁴ Ekklesiologie und Amtstheologie erweisen sich somit in unserer Problematik wie in vielen anderen Kontexten als die schwierigsten Kontroversen.⁹⁵

⁹³ Vgl. F. COURTH, *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 1995, 211: „Mit Christus bildet die Kirche ein Handlungssubjekt. Die Hingabe des Hauptes will die Hingabe des Leibes sein; sie ist die prägende Form der Kirche und des Christseins.“ Von einer „Perichorese“ zwischen den drei göttlichen Personen und der Kirche in der eucharistischen Darbringung sollte man besser nicht sprechen (gegen L. LIES, *Eucharistie* 174.179–182.198 u. ö.). Das (menschliche) Opfer besitzt, anders als Lies meint (198), keine innertrinitarische Analogie.

⁹⁴ So heißt es im Abschlussbericht des „Ökumenischen Arbeitskreises“ der frühen 1980er Jahre über unser Thema: „Deswegen kann für die evangelische Lehre die Feier des Abendmahls nicht zugleich ein von der Kirche dargebrachtes Opfer sein, so als wäre diese selbständiges Subjekt oder Mitakteur der Darbringung. Inwiefern sie deren notwendiges Medium ist, wird von den Reformatoren nur unzureichend reflektiert“ (ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Opfer Jesu Christi* 228). Das Bekenntnis zur Subjekthaftigkeit der Kirche im Erlösungsgeschehen ist aber für die katholische Position zentral; vgl. dazu (mit einigen Überspitzungen) K.-H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.

⁹⁵ Aus katholischer Perspektive hat jüngst H. HOPING, *Kreuz und Altar* 13, das deutliche Urteil formuliert: „Wegen der bestehenden Differenzen im Verständnis der Eucharistie als Opfer, der leiblichen Realpräsenz Christi und des geistlichen Amtes ist eine Eucharistiegemeinschaft zwischen Lutheranern und Katholiken auf absehbare Zeit nicht zu verantworten. Sie spiegelte eine Einheit vor, die theologisch so nicht besteht.“