

WINFRIED HAUNERLAND

Die Messe – eine Opferfeier?

Kein einzelner Begriff kann das Wesen der Eucharistie umfassend zum Ausdruck bringen. Diese Relativierung der Rede vom Opfercharakter der Messe erlaubt allerdings nicht den Verzicht auf die Opferkategorie. Anknüpfend an die ökumenische Diskussion versucht unser Autor, Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, die bleibende Bedeutung der Rede von der Messe als Opfer für Theologie und christliche Existenz aufzuzeigen. (Redaktion)

Seit der Reformationszeit ist es offensichtlich: Vom Opfer der Messe wurde gesprochen, und vom Opfer der Messe wurde kontrovers gesprochen. War das Meßopfer für die einen „der größte und schrecklichste Greuel im Papsttum“¹, so war es für die anderen geradezu die Mitte ihrer Theologie². Die Rede vom Meßopfer und die Lehre von der Messe als Opferfeier gehörten allerdings nicht nur zu den großen Themen der Kontroverstheologie in der Vergangenheit, sondern auch zu den schwierigen, aber wichtigen Fragen der ökumenischen Gespräche unseres Jahrhunderts³. Die kirchenge-

schichtliche Sprengkraft, aber auch das theologische Gewicht der damit verbundenen Bekenntnisfragen ließen eine Alternative nicht zu: Vom Opfer und über das Opfer mußte geredet werden.

Doch so sehr auch nachweislich in den ökumenischen Dialogen um den Opfercharakter der Messe gerungen wurde – innerhalb des alltäglichen Sprachgebrauchs der katholischen Kirche geriet die Rede vom Meßopfer dennoch in Mißkredit. Hatte man früher mit Selbstverständlichkeit von der Darbringung des Meßopfers gesprochen, so gilt mittlerweile der Gebrauch dieser Terminologie geradezu als Ausweis einer konservativen oder gar traditionalistischen Denkweise. Umgekehrt muß die Frage gestellt werden, ob der Verzicht auf die traditionelle Terminologie nicht auch bereits Auswirkung des Verlustes einer theologisch wichtigen Kategorie ist: Die „Opfer“-freie Rede von der Eucharistie könnte zugleich schon Spiegelbild eines verflachten Eucharistieverständnisses sein.

Vor diesem Hintergrund sind in einem ersten Punkt einige Erkenntnisse vorzustellen, mit denen die zeitbedingten Engführungen der Reformationszeit

¹ Martin Luther, Die Schmalkaldischen Artikel. Teil II. Artikel 2, hier zit. nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Bearb. von Horst Georg Pöhlmann (GTB/Siebenstern 1289). 3. erw. Aufl. Gütersloh 1991, 443–500, hier 451 (Nr. 373).

² Vgl. etwa die zutreffende Bemerkung über den weiter unten erwähnten Valentin Thalhofer: „Zentrales Thema im Denken dieses herausragenden Vertreters der Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert war die Lehre vom Opfer“ (Erich Naab, Kirchen- und Amtsverständnis bei Valentin Thalhofer, in: Forum Katholische Theologie 5. 1989, 291–301, hier 292).

³ Vgl. dazu zusammenfassend Elisabeth Hönig, Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen (KKTS 54), Paderborn 1989.

überwunden werden und die über den Raum der katholischen Kirche hinaus konsensfähig sein dürften. In einem zweiten Schritt soll ein Blick auf die liturgischen Ausdrucksformen geworfen und dabei nach der Rolle der Kirche im Opfergeschehen der Messe gefragt werden. Abschließend ist zu zeigen, welchen „Sitz im Leben“ die Frage nach dem Opfercharakter der Messe heute hat.

1. Konsensfähige Rede vom Meßopfer am Ende des 20. Jahrhunderts

„Was in *allen* Kulturen seit dem Sündenfalle eine so zentrale Bedeutung hatte, wie das Opfer, kann auch im christlichen Kult nicht fehlen, muß sich in demselben in verklärter, vollendeter Form vorfinden.“⁴ So argumentiert Valentin Thalhofer (1825–1891) 1883 in seiner Liturgik und zeigt damit die lange Zeit maßgebliche Richtung für die Bestimmung des christlichen Opferbegriffes an: Ein religionsgeschichtlich gewonnenes Opferverständnis wird auf das Christusergebnis und auf die Eucharistie übertragen, wobei freilich das Lebensopfer Jesu am Kreuz als Aufgipfelung und Vollendung aller Opfer verstanden wird. In den verschiedenen nachtridentinischen Meßopfertheorien⁵ hat sich dieser Ansatz als folgenreich erwiesen.

Mehr als sechs Jahre lang und intensiver als alle anderen konfessionsübergreifenden Kommissionen hat sich der

Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (nach seinen Gründern häufig als „Jäger-Stählin-Kreis“ bezeichnet) mit der Opferproblematik beschäftigt. Unter der Überschrift „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche“ hat der Arbeitskreis das Ergebnis seiner Bemühungen der Öffentlichkeit übergeben⁶. Darin wird deutlich, daß nicht ein vor- oder außerchristlicher Opferbegriff zum Schlüssel für die christliche Rede vom Opfer werden kann. Vielmehr wird festgehalten: „Für das christliche Verständnis hat *Jesu Tod entscheidende hermeneutische Funktion*. Deshalb kann im Blick auf Opferverständnis und Opferterminologie nur noch Jesu Sterben Orientierungsmaßstab sein“⁷.

Unter dieser methodischen Prämisse muß nicht mehr nachgewiesen werden, daß im Ritus der Messe eine Zerstörung der Opfergabe geschieht. Vielmehr muß jetzt gezeigt werden, inwiefern das Wesen der Messe teilhat am Wesen der Lebenshingabe Jesu. Nun wird schon im Neuen Testament der Kreuzestod Jesu als Sühne- beziehungsweise Opfertod interpretiert⁸. Der Sühnecharakter des Kreuzesopfers Jesu war ja auch den Reformatoren keine Frage. Vielmehr sahen sie die Allgenügsamkeit dieses seines Lebensopfers durch die Meßopferpraxis und Meßopferlehre der Altgläubigen gefährdet. Wenn wir nach den Worten des Hebräerbriefes „durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für

⁴ Valentin Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. Erster Band. Freiburg 1883, 149.

⁵ Vgl. zum Beispiel B. Neunheuser, Art. „Meßopfertheorien“, in: LThK² 7. 1962, 350–352.

⁶ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht, in: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Hg. von K. Lehmann/E. Schlink (Dialog der Kirchen 3). Freiburg/Göttingen 1983, 215–238; im folgenden zitiert als „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche“ mit Gliederungsnummer (und Seitenzahl).

⁷ Das Opfer Jesu Christi und der Kirche 2.1.5 (218).

⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Christoph Niemand in diesem Heft und die dort angegebene Literatur.

allemaal geheiligt“ (Hebr 10,10) sind, dann braucht sein Opfer keine Ergänzung durch andere menschliche Opfer. Luther sieht diese Einmaligkeit des Kreuzesopfers nur gewahrt, wenn das Abendmahl kein Opfer ist und die *memoria passionis*, das Gedächtnis des Leidens, in der Eucharistie als eine subjektive Erinnerung verstanden wird. Gegen diese Auffassung, das Meßopfer sei ein bloßes Erinnern des Kreuzesopfers (*eine nuda commemoratio*⁹), verwehrt sich das Konzil von Trient, betont aber zugleich die Identität von Opfergabe und Opferpriester beim Kreuzesopfer und beim Meßopfer. Allerdings konnte es ihm nicht gelingen, die *repraesentatio passionis* sakramental zu denken.

Zu Recht verweist der Ökumenische Arbeitskreis auf die mittelalterliche Krise der sakramentalen Idee, die eine Verständigung in der Reformationszeit kaum möglich machte. Man muß sich vor Augen halten, „daß auf dem Konzil von Trient die Eucharistie als die wahre und wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament und die damit zusammenhängenden Fragen der Transsubstantiation, der Anbetung und der Kommunion unabhängig von der Problematik des Opfers behandelt worden ist“¹⁰. Daß also nicht nur die eucharistischen Gestalten Sakrament sind, sondern daß die Opferfeier selbst sakramentalen Charakter hat, war auf dem Hintergrund der mittelalterlich-scholastischen Eucharistietheologie nicht mehr präsent. Die verhängnisvolle Trennung von Sakrament und Opfer¹¹ zeigt, daß der Gedanke einer

sakramentalen und insofern realen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Meßfeier seinerzeit weder den Konzilsvätern noch den Reformatoren erreichbar war. Erst in unserem Jahrhundert konnte der biblische Gedächtnisbegriff wieder in einer christlichen Theologie der Anamnese aufgegriffen werden. Vor allem Odo Casel (1886–1948) hat mit seiner Theologie der Mysteriengegenwart einen Zugang zu der altchristlichen Vorstellung eröffnet, in der die Einheit der vergangenen Heilstat und der aktuellen Gedächtnisfeier bewahrt bleibt.

Der ökumenische Arbeitskreis kann deshalb prägnant zusammenfassen: „Eucharistiefeier ist die Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der Gestalt der sakramentalen Memoria (im gefüllten biblischen Sinn des Wortes). Eucharistie ist wahres und eigentliches Opfer nicht ‚in sich‘, nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Eröffnung ... des einen, sühnenden, universalen Opfers für die Kirche, insofern eucharistische ‚Realpräsenz‘ immer auch Gegenwart des Erhöhten als Mahlherrn (‚kommemorative Personalpräsenz‘) und Gegenwart seiner Hingabe am Kreuz (‚Aktualpräsenz‘) bedeutet“¹².

Mit einer solchen sakramentalen Sicht ist sowohl die Einmaligkeit des Kreuzesopfers bewahrt, als auch eine Verflüchtigung in eine *nuda commemoratio* vermieden. Eine ökumenische Verständigung auch durch jene, die in den verschiedenen Kirchen Lehrautorität haben, sollte auf dieser Basis erreichbar sein. Katholischerseits finden sich so-

⁹ Vgl. DH 1753.

¹⁰ Ferdinand Pratzner, Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik (Wiener Beiträge zur Theologie 29). Wien 1970, 89.

¹¹ Auf dem Konzil von Trient wird das Dekret über das Sakrament der Eucharistie (DH 1635–1661) elf Jahre vor der Lehre und den Kanones über das Meßopfer verabschiedet (DH 1738–1760).

¹² Das Opfer Jesu Christi und der Kirche 4.3.2 (234).

wohl in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils als auch in den Gebetstexten des nachkonziliar erneuerten Missale Romanum deutliche Aussagen, die eine solche Sicht der Eucharistie als *memoriale* und damit als sakramentale Vergegenwärtigung der Erlösungstat Jesu Christi zum Ausdruck bringen¹³. Auch der Katechismus der Katholischen Kirche greift diese Sicht zustimmend auf¹⁴.

In diesem Sinn kann also als erste Antwort auf die in der Überschrift gestellte Frage gesagt werden: Ja, die Messe ist eine Opferfeier, weil sie das Lebensopfer Jesu vergegenwärtigt. Dabei setzt sie seine Hingabe an den Vater wie seine Hingabe an die Menschen präsent. Wenn dennoch die Frage nach dem Opfercharakter der Messe nicht als erledigt gelten kann, so liegt dies nicht zuletzt an den liturgischen Texten. Dort nämlich wird nicht nur vom Opfer Christi gesprochen, sondern auch die Kirche, die feiernde Gemeinde und ihre Priester erscheinen als Subjekt im Opfervorgang¹⁵.

2. Die Messe als Opfer der Kirche im Spiegel liturgischer Texte

Mindestens zwei Handlungsträger können in der Liturgie unterschieden

werden. Einerseits ist die Liturgie ein kirchlicher Vollzug und damit auf der Ebene der Empirie ein Tun von konkreten Menschen. Andererseits ist die Liturgie theologisch zu bestimmen als Vollzug des Priesteramtes Christi, so daß Christus selbst als Handelnder und primäres Subjekt jeder liturgischen Feier im Blick bleiben muß¹⁶. Das Tun der Kirche und das Tun Christi sind zwar zu unterscheiden, können aber nicht einfach getrennt werden. Diese Verbindung kann nach Josef Andreas Jungmann (1889–1975) geradezu als „ein Hauptthema in der Geschichte des Eucharistiedenkens“ angesehen werden. Während in der Liturgie und in den liturgischen Texten meist das Tun der Kirche im Vordergrund stehe, spreche die Sprache der Theologie häufig sofort von dem, was die Tat Christi in diesem ekklesialen Vorgang sei¹⁷. Für die Opferproblematik wird man nach Jungmann nur dann Klarheit in diesem spannungsvollen Zueinander finden, wenn man die alte Unterscheidung anerkennt: „Das *verum sacrificium* ist am Kreuze geschehen, was die Kirche tut, ist dessen *oblatio*“¹⁸. Das Problem ist allerdings nicht nur, daß eine solche sprachliche Unterscheidung im Deutschen schwer durchzuhalten ist, sondern auch, daß die liturgischen Texte eine

¹³ Vgl. Winfried Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum (LQF 71). Münster 1989, v.a. 202–205.

¹⁴ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. München u.a. 1993, v.a. Nr. 1362–1367.

¹⁵ Die Aussagen vom Opfer der Kirche im abschließenden Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises (Das Opfer Jesu Christi und der Kirche 4.5 und 4.6 [235–238]) sind auch deutlich auf Reserven in evangelischen Reaktionen gestoßen und können wohl noch nicht als konsensfähig angesehen werden. Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV. Antworten auf kirchliche Stellungnahmen. Hg. von Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Dialog der Kirchen 8). Göttingen/Freiburg 1994, 81f.

¹⁶ Vgl. Kurt Koch, Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie, in: StdZ 121. 1996, 75–89. Koch unterscheidet hier zwischen Christus als dem primären Subjekt, der Kirche als dem sekundären Subjekt und dem ordinierten Priester als dem tertiären Subjekt der Liturgie.

¹⁷ Vgl. J. A. Jungmann, Oblatio und Sacrificium in der Geschichte des Eucharistieverständnisses, in: ZKTh 92. 1970, 342–350, hier 343.

¹⁸ Ebd. 349.

solche Differenzierung nicht konsequent enthalten.

Ein eindrucksvolles Beispiel ist sicher die Gebetsaufforderung vor dem Gabengebet, in der es heißt: „Betet, Brüder und Schwestern, daß mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle“¹⁹. Wörtlich ist hier das lateinische „meum ac vestrum sacrificium“ übersetzt. Die schon im 9. Jahrhundert bekannte Formel²⁰ wurde bei der Liturgiereform erst nach einer eindringlichen Intervention des Papstes im Ordo Missae belassen²¹. Nicht nur die Unterscheidung zwischen dem Opfer des Priesters und dem Opfer der Gemeinde, sondern schon die Rede vom *sacrificium* angesichts der Gaben, die gerade auf den Altar gelegt wurden, läßt die Formel zumindest äußerst mißverständlich erscheinen²². Doch ist der Verzicht auf diesen mißverständlichen Text nur legitim, wenn auf andere Weise und unmißverständlich positiv zum Ausdruck kommt, welche Rolle der Kirche und der konkret versammelten Gottesdienstgemeinde beim Opfergeschehen der Messe zukommt.

Nun kann die liturgietheologische Sinngestalt der Eucharistie als eulogisches Gedenken oder preisende Anamnese bezeichnet werden²³. Im anamnetisch-epikletischen Hochgebet der Eucharistiefeier tritt diese Sinngestalt am deutlichsten in Erscheinung. Zentraler Ausdruck des Zueinanders von sakramentaler Memoria und liturgischem Vollzug der Kirche ist die Formel, die schon in der *Traditio Apostolica* auf die Einsetzungsworte und den Gedächtnisbefehl folgt: „memores... offerimus...“ – „Seines Todes und seiner Auferstehung eingedenk bringen wir dir das Brot und den Kelch dar.“²⁴ In der Tat wird hier ganz im Sinne der Unterscheidung von Jungmann der Kirche das Offerieren zugeschrieben. Dieses Offerieren der Kirche ist dabei nicht einfach parataktisch mit dem Gedenken verbunden. Der prädikative oder adverbiale Ausdruck „memores“ gibt dabei die Umstände an, von denen die Offerierenden bei ihrem Handeln bestimmt sind²⁵. Der enge syntaktische Bezug eines solchen adverbialen Ausdrucks dürfte nicht nur temporal sein. Vielmehr liegt es nahe, hier modal zu

¹⁹ Die Feier der Heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Zweite Aufl. Einsiedeln u.a. 1988, 347; im folgenden zit. als „Meßbuch 1988“.

²⁰ Vgl. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 5., verb. Aufl. Bd. 2. Wien/Freiburg/Basel 1962, 105 Anm. 16.

²¹ Vgl. Annibale Bugnini, *Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Dt. Ausg. hg. von Johannes Wagner unter Mitarbeit von François Raas. Freiburg/Basel/Wien 1988, 406.

²² Vgl. jüngst wieder Franz Nikolasch, Überlegungen zur Struktur des Meßordo für ein Meßbuch 2000, in: *HID* 51. 1997, 179–189, hier 185.

²³ Vgl. zu dieser Bestimmung im Anschluß an Überlegungen von Lothar Lies, die auch von Joseph Ratzinger zustimmend aufgenommen wurden, vor allem Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GdK 4). Regensburg 1989, 454–457.

²⁴ *Traditio Apostolica* 4 (Geerlings: FC 1, 227f).

²⁵ Vgl. Lothar Lies, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*. Graz/Wien/Köln 1996, 195: „Die Formel besagt nach der lateinischen Grammatik nicht, daß Opfern und Gedenken nebeneinander, aber gleichzeitig, also synchron sind. Das Partizip ‚memores‘ gibt vielmehr die eigentliche Tätigkeit und so die Art des Opfern an“. Das Adjektiv *memores* wird in der Tat hier wie ein adverbiales Partizip gebraucht. Aber trotzdem wird man kaum sagen können, daß die Hauptsache im Partizip ausgedrückt wird. Auch ist die logische Verbindung nach der Grammatik doch offener, als Lies suggeriert. Denn: „Das adverbiale Partizip gibt die Umstände an, in denen sich das Bezugswort zur Zeit der Prädikatshandlung befindet; es vertritt die verschiedensten Nebensätze, so Temporal-, Modal-, Konditional- und Konzessivsätze“ (Lateinische Grammatik von Hans Rubenbauer/J.B. Hofmann, neubearb. von R. Heine. 10. Aufl. Bamberg/München 1977, 213).

interpretieren: Indem wir eingedenk sind beziehungsweise – in Anlehnung an die entsprechende Formel im 4. Hochgebetstext²⁶ – indem wir ein Gedächtnis feiern, offerieren wir. Dann aber kann man sagen: Das eulogische Gedenken beziehungsweise die preisende Anamnese ist selbst die Weise, in der die Kirche offeriert.

Was allerdings meint nun dieses lateinische Wort *offerre*? Bekanntlich stammt das deutsche Wort *opfern* nicht von *offerre*, sondern von *operari*. Und nicht nur im antiken Latein, sondern auch im lateinischen Meßbuch wäre es völlig unangebracht, *offerre* stereotyp mit *opfern* zu übersetzen. Denn das Wort wird in den lateinischen Texten in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet. So kann es einerseits das Herbeibringen der Gaben für die Eucharistiefeier beschreiben, andererseits aber auch das Niederstellen vor Gottes Angesicht oder auch ihre Übergabe an Gott im Sinne des Darbringens. Ferner ist *offerre* terminus technicus für den Meßvollzug selbst und kann dabei als typisch amtpriesterliches Handeln oder als Handeln der ganzen Kirche verstanden werden.

Schließlich bezeichnet dasselbe Wort allerdings auch die Selbstdarbringung Christi am Kreuz²⁷ und die Selbsthingabe der Gläubigen²⁸.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Darbringungsaussagen nach den Einsetzungsworten möglichst exakt zu analysieren und zu interpretieren²⁹. Dabei zeigt sich, daß verschiedene Versuche auch in jüngerer Zeit jeweils mit relativer Berechtigung gemacht worden sind. Ausgehend von der *Traditio Apostolica* und ältesten Traditionen kann man in den Darbringungsaussagen primär den liturgischen Vollzug der Gabendarbringung ausgedrückt sehen³⁰. Das Wort *offerimus* bleibt damit auf der Ebene der liturgischen Handlung, die vom Wort *memores* bestimmte adverbiale Ergänzung bringt den theologischen Gehalt dieser Gabendarbringung zum Ausdruck.

Man kann als Ausgangspunkt einer Interpretation auch die westliche Tradition nehmen, nach der unter den Zeichen von Brot und Wein nach den Einsetzungsworten Jesu Leib und Blut gegenwärtig sind. Dann geht es in dem *offerimus*-Satz darum, Christus, die Opfergabe des Kreuzesopfers und der

²⁶ Vgl. *Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica altera. Libreria Editrice Vaticana 1975*, 470: „Unde et nos, Domine, redemptionis nostrae memoriale nunc celebrantes“. – Im folgenden wird das Buch zit. mit „*Missale Romanum 1975*“.

²⁷ Vgl. zum Beispiel die Praefation I de *Ss.ma Eucharistia*, in: *Missale Romanum 1975*, 420: „Qui, verus aeternusque Sacerdos, formam sacrificii perennis instituens, hostiam tibi se primus obtulit salutare, et nos, in sui memoriam, praecepit offerre.“

²⁸ Vgl. in diesem Sinne zumindest *Institutio Generalis Missalis Romani* Nr. 55f, in: *Missale Romanum 1975*, 40: „Intendit vero Ecclesia ut fideles non solummodo immaculatam hostiam offerant sed etiam seipsos offerre discant...“

²⁹ Dem Charakter dieses Beitrages entsprechend können hier weder die Texte im einzelnen analysiert noch die Literatur umfassend diskutiert werden. Vgl. zur Sache neben den im folgenden zitierten Arbeiten v.a. auch Reinhard Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft* (ITS 25). Innsbruck/Wien 1989, 45–67; ders., *Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets*, in: *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie*. FS Hans Bernhard Meyer. Hg. von Reinhard Meßner/Eduard Nagel/Rudolf Pacik (ITS 42). Innsbruck/Wien 1995, 174–201, v.a. 191–199; auch Georg Bätzing, *Der Opfergedanke in der erneuerten Meßliturgie*, in: *LJ* 39. 1989, 105–118, v.a. 113–117.

³⁰ Vgl. in diesem Sinn meinen Versuch: *Haunerland* (s. Anm. 13) 106–113.

Meßfeier, vor den Vater zu tragen³¹. Sehr realistisch sagt es der 4. Hochgebetstext: „So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt“.³² Die Interpretation, daß die Kirche nach den Einsetzungsworten Christus vor den Vater trägt, findet Unterstützung durch die zweite Strophe nach den Einsetzungsworten im 3. Hochgebetstext; dort heißt es: „Schau gütig auf die Gabe der Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat“.³³

Es dürfte allerdings durchaus klärend sein, einen Moment vom Objekt der Darbringung abzusehen und den Darbringungsvorgang selbst bewußt in den Blick zu nehmen³⁴. Da die Liturgie eine sakramentale Grundstruktur hat, können auch einzelne liturgische Vollzüge an dieser sakramentalen Grundstruktur Anteil haben. Die sichtbaren Vorgänge sind dann Träger unsichtbarer Wirklichkeiten, dem empirisch Faßbaren entspricht ein inneres Geschehen des Glaubens, und die konkreten Handlungen haben einen Bedeutungsüberschuß. Das kirchliche Darbringen in der Liturgie ist unter dieser Voraussetzung mehr als eine äußere Handlung. Wir bringen Brot und Wein,

aber wir bringen die Gaben gerade nicht als Gaben für ein Naturalopfer, sondern wir bringen diese Gaben herbei und legen sie auf den Altar, weil wir mit diesen Gaben uns selbst in diese Feier einbringen wollen. Wir halten sie Gott hin, nicht damit er diese Gaben uns aus den Händen nimmt, sondern weil wir uns selbst ihm hingeben wollen.

Allerdings ist alles liturgische Tun keine autonome Handlung, die wir aus eigener Kraft und Vollkommenheit vollbringen könnten. Liturgische Akte können von der Kirche nur in Gemeinschaft mit Christus und in Teilhabe an seinem priesterlichen Handeln vollzogen werden. Also sind auch jede liturgische Darbringung und die darin zum Ausdruck kommende Selbsthingabe nicht losgelöst von seiner Hingabe. Vielmehr nehmen wir mit unserer liturgischen Selbsthingabe an seiner priesterlichen Selbstdarbringung teil. Die Rede von der Darbringung des Leibes und Blutes Christi³⁵ kann in diesem Kontext durchaus noch einmal anregend wirken: Wir, die Kirche, der mystische Leib Christi, bringen in der Tat uns selbst dar, wenn wir die sakramentalen Zeichen darbringen. Denn auch im Leib und Blut Christi steht uns nicht einfach eine Gabe gegenüber, mit der wir wie mit einem beliebigen Ob-

³¹ Vgl. in diesem Sinn *Reiner Kaczynski*, Das Opfer Christi und die Darbringung der Kirche. Anmerkungen zur angeblichen Verworrenheit unserer Hochgebetstexte, in: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. FS Balthasar Fischer. Hg. von *Andreas Heinz/Heinrich Rennings*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 149–166, v.a. 157–159.

³² Meßbuch 1988, 508.

³³ Meßbuch 1988, 496.

³⁴ Vgl. zu diesem Ansatzpunkt (die insgesamt für die anstehende Problematik einschlägige Studie) *Martin Stuflesser*, Memoria Passionis. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MthA 51), Altenberge 1998, 273f. – Zur theologischen Interpretation des darbringenden Handelns der Kirche vgl. insgesamt auch *Lies* (s. Anm. 25) 159–233.

³⁵ Vgl. neben der Formulierung im 4. Hochgebetstext auch Kanon 2 in der Lehre und den Kanones über das Meßopfer auf dem Konzil von Trient (DH 1752).

jekt umgehen könnten. Vielmehr können wir mit dieser Gabe nur umgehen, weil er selbst uns dazu ermächtigt, indem er uns zu seinem Leib gemacht hat und uns Anteil gibt an seiner eigenen Hingabe³⁶.

Die Frage bleibt natürlich erlaubt, ob die liturgischen Texte diesen Gedanken der personalen Partizipation an der Selbsthingabe Jesu optimal zum Ausdruck bringen³⁷. Doch vor jedem korrigierenden Eingriff muß man bedenken, daß liturgische Texte keine definitorischen Texte sind. Häufig umspielen sie das, was sie meinen, und fordern von daher dazu heraus, sich auf das Ausgesagte und damit auf den liturgischen Vollzug immer wieder neu einzulassen. Selbst sperrige Texte können also durchaus eine wichtige Funktion haben³⁸.

Gerade weil die liturgischen Texte nun eine einfache Unterscheidung in das *sacrificium* Christi am Kreuz und die *oblatio* der Kirche im liturgischen Tun nicht erlauben, halten sie wach, daß unser liturgisches Tun Teilhabe an Christi eigenem Werk ist. Die Messe ist also auch eine Opferfeier, weil sie

unser Opfer ist, insofern es um unsere Selbsthingabe an den Vater und an die Menschen geht. Diese Hingabe ist aber nicht autarke Leistung, sondern Geschenk des Geistes und sakramental vermittelte Teilhabe an der Hingabe Christi.

Die sakramentale Teilhabe ist in gewisser Weise die andere Seite der sakramentalen Anamnese. Auf eine entsprechende Sichtweise macht Hans Bernhard Meyer im Anschluß an Cesare Giraudo aufmerksam. Nach dessen Interpretationsmodell zielt die gottesdienstliche Feier „nicht darauf ab, Christus und sein Heilswerk uns gegenwärtig zu setzen. Es geht vielmehr darum, daß wir im Medium rituell-kultischen Tuns je neu in die Gegenwart seiner Person und seines Heilswerkes eintreten dürfen“³⁹. In dieser Perspektive ist es vielleicht noch einfacher zu verstehen: Die Einmaligkeit und Allgenügsamkeit der Erlösungstat Jesu wird durch ein Opfern der Christen nicht in Frage gestellt, weil die Christen sakramental Anschluß erhalten an seiner Hingabe.

³⁶ Diese Dimension war auch für das sakramental-anamnetische Denken der Mysterientheologie wichtig. So kann Odo Casel beispielsweise formulieren: „Weil wir aber mit Christus ein Leib sind, sind wir in dieses Opfer eingeschlossen. Wir opfern uns selbst in ihm und mit ihm dem Vater. Durch Christus können wir den Leib und das Blut des Herrn Gott opfern. Wir selbst aber sind dieser Leib und dieses Blut. Wenn nämlich der Priester bei der Mysterienfeier spricht: ‚Das ist mein Leib, das ist mein Blut‘, so werden diese Worte nicht nur über die Gestalten von Brot und Wein gesprochen, sondern über uns. Wir alle sind durch diese Worte bezeichnet“ (Odo Casel, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*. Hg. von Viktor Warnach, Graz/Wien/Köln 1968, 424f).

³⁷ Auch kann man Hans-Joachim Schulz (Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie, in: ALW 19, 1978, 7–28, hier 25) zustimmen, „daß die unmittelbare Verbindung von *offerimus*- und *Corpus-Christi*-Aussagen nicht als optimaler Ausdruck einer Teilhabe am Opfer Christi im Sinne der Mysterientheologie gelten kann“. Für eine Korrektur mißverständlicher liturgischer Ausdrücke votiert immerhin sogar ein Gutachten, das im Auftrag des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen erstellt wurde und von diesem Rat dem Ökumenischen Arbeitskreis zur Verfügung gestellt worden ist; vgl. dazu Ökumenischer Arbeitskreis: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* IV (s. Anm. 15) 81.

³⁸ Sie bedürfen allerdings der Ergänzung durch andere Ausdrucksformen, in denen das Gemeinte auf einfachere Weise zum Tragen kommt. Die unvermeidlichen Vereinfachungen und Einseitigkeiten in solchen Texten scheinen solange akzeptabel, wie der einzelne Text durch das Gesamt der liturgischen Texte noch einmal neu interpretiert werden kann und muß.

³⁹ Meyer (s. Anm. 23) 449.

3. Zum aktuellen „Sitz im Leben“ der Frage nach dem Opfercharakter der Messe

Das Mißbehagen, das in der Vergangenheit aus verständlichen Gründen bei manchem opfertheologischen Sprachspiel aufkam, hat weitgehend zu einem Verlust der Rede vom Meßopfer geführt. Gewiß war eine Aufarbeitung der ökumenischen Kontroversen notwendig. Aber wäre es jetzt nicht besser, auf die mißverständliche Rede vom Opfer ganz zu verzichten? Hat die Frage nach dem Opfercharakter der Messe denn wirklich noch eine Lebensrelevanz?

Der ersatzlose Verzicht auf den Opferbegriff wäre verhängnisvoll, weil der Begriff nachweislich durch die ganze Kirchengeschichte hindurch zum theologischen Symbolwort für eine sakramententheologisch bedeutsame Wirklichkeit geworden ist. Daß die sakramentale Vergegenwärtigung der Hingabe Christi und die sakramentale Teilhabe an seiner Hingabe das gläubige Bewußtsein in der Gegenwart nicht prägen, hat bereits konkrete Folgen für eine aktuelle pastoralliturgische Frage mit ekklesiologischer Tragweite. Denn wie kann ohne eine angemessene Meßopfertheologie ausgesagt werden, was die Meßfeier von einem Wortgottesdienst unterscheidet, der mit einer Kommunionfeier verbunden wird?

Die zeitweise engagiert geführte Debatte um die Sinnhaftigkeit und theologische Legitimität einer Kommunionausteilung bei priesterlosen Gemeindegottesdiensten⁴⁰ hat die Praxis der meisten Gemeinden nicht beeinflußt. Grund dafür dürfte sein, daß die eucharistische Frömmigkeit der praktizierenden Gemeindeglieder heute weitgehend allein auf die Kommunion bezogen ist. Angestoßen durch die Kommuniondekrete Pius' X. (*1835; 1903–1914) am Beginn des 20. Jahrhunderts und gefördert durch die Verkürzung der eucharistischen Nüchternheit auf eine Stunde konnte sich eine solche Kommunionfrömmigkeit im Gefolge der nachkonziliaren Liturgiereform in prinzipiell erfreulicher Weise entwickeln. Der bisher kaum wahrgenommene Mangel ist allerdings, daß sich eine wirkliche Meßfrömmigkeit und damit eine umfassende Eucharistiefrömmigkeit in dieser Zeit auf breiter Basis nicht ausgebildet haben⁴¹.

Eine zeitgemäße Meßopfertheologie könnte helfen, das Wesen der Meßfeier selbst wieder in den Blick zu bekommen. Denn eine gewisse Fixierung auf die (somatische) Realpräsenz korrespondierte mit einer Frömmigkeit, die wesentlich von der Anbetung bestimmt war. Eine gesunde Kommunionfrömmigkeit zielt auf die personale Begegnung mit Christus und

⁴⁰ Ohne eingehende (und sauber abwägende) Diskussion nennt die wichtigste Literatur *Bernhard Kirchgessner*, Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier (StPLi 11). Regensburg 1996, 189–200; die Bedenken gegen die Kommunionfeiern hat v.a. *Arno Schilson* mehrfach herausgestellt (vgl. etwa den in Anm. 41 genannten Beitrag); zur Gegenposition vgl. v.a. *Reiner Kaczynski*, Sonntägliche Kommunionfeier. Irrweg oder legitimer Ausweg? In: *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt*. FS Jakob Baumgartner. Hg. von *Alberich Martin Altermatt/Thaddäus A. Schnitker* unter Mitarbeit von *Walter Heim*, Würzburg/Freiburg 1986, 213–224; jüngst auch *Manfred Waltl*, Von der Tugend, die Not zu lindern. Zur theologischen Legitimität priesterloser Gottesdienste mit Kommunionfeier, in: *Gottesdienst* 31. 1997, 145–148.

⁴¹ Vgl. in diesem Sinne auch *Arno Schilson*, Aus der Not keine Tugend machen! Bemerkungen zu theologischen Problemen sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 102. 1993, 93–96; 158–164, hier 158f.

entspricht damit einem Sakramentenverständnis, in dem die Personalpräsenz stärker betont wird. Erneuerung der Meßopfertheologie könnte bedeuten, die Aktualpräsenz, das heißt die Gegenwart der Selbsthingabe Christi und unsere Teilhabe an dieser seiner Hingabe zum Ausgangspunkt einer erneuerten Eucharistieförmigkeit werden zu lassen. Vorläufig allerdings drängt sich der Eindruck auf, daß die verhängnisvolle Trennung von Sakrament und Opfer in der Spiritualität noch weiterbesteht.

Gelänge es, diese Trennung zu überwinden, dann könnte eine erneuerte Meßopfertheologie helfen, daß die *lex orandi* nicht nur zum Maßstab der *lex credendi* wird; als *lex agendi*⁴² oder *lex vivendi*⁴³ könnte sie spirituell und existentiell prägend werden⁴⁴. Denn wenn die Rede von der Messe als Opfer der Kirche wesentlich bedeutet, daß wir teilhaben an der Selbsthingabe Jesu, dann kann sich diese *communio* mit ihm nicht auf die sakramentale Feier beschränken. Die Teilhabe an seiner Selbsthingabe beinhaltet eine Selbsthingabe der Kirche und der Gläubigen und zielt auf eine Selbsthingabe auch im Alltag. Eucharistische Existenz ist auf diesem Hintergrund eine Existenz, die wesentlich von der Lebensbewegung Jesu bestimmt ist. Dabei ist diese

Hingabe der einzelnen Christen nicht eine Leistung, die als verdienstvolles Werk neben die Hingabe Jesu tritt, sondern sie wird durch ihn und sein Werk gerade erst ermöglicht.

Dieser Zusammenhang von Meßopfer und Lebenshingabe des einzelnen Christen war noch vor wenigen Jahrzehnten im religiösen Bewußtsein präsent. Ein Beispiel dafür ist die Erzählung „Der Zug war pünktlich“, mit der Heinrich Böll (1917–1985) 1949 an die Öffentlichkeit trat. Sie handelt von dem jungen Soldaten Andreas, der auf dem Weg an die Ostfront immer mehr von der Gewißheit seines nahenden Todes erfüllt wird. Selbst der Zeitpunkt seines Endes steht ihm vor Augen: „Ich werde sterben, wenn Paul [d.i. sein priesterlicher Freund] zum Altar tritt“⁴⁵. Ein innerer Zwang liegt auf ihm, für die ganze Welt und für jeden einzelnen zu beten. Noch unmittelbar vor seinem Ende denkt Andreas: „Gott, Gott, wo habe ich meine Zeit gelassen, nichts habe ich getan, nie habe ich etwas getan, ich muß doch beten, beten für alle, und in diesem Augenblick ersteigt Paul zu Hause die Stufen des Altares und beginnt zu beten: Introibo. Und auch seine Lippen beginnen das Wort zu formen: Introibo“⁴⁶. Durch das Meßopfer, das sein Freund Paul „in diesem Augenblick“ des Todes feiert,

⁴² Vgl. diesen Ausdruck bei Teresa Berger, *Lex orandi – lex credendi – lex agendi*. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik, in: ALW 27. 1985, 425–432.

⁴³ Vgl. diesen Ausdruck bei Klaus-Peter Jörns, *lex credendi – lex orandi – lex vivendi*. ‚Gemeindefortbildung‘ in der 1. und 2. Phase (praktisch-)theologischer Ausbildung, in: Festschrift für Frieder Schulz. Freude am Gottesdienst. Hg. von Heinrich Riehm, Heidelberg 1988, 30–38, v.a. 33f.

⁴⁴ Daß es mir hier nicht einfach um einen ethischen Sollensanspruch und nicht nur um eine ekklesiologische beziehungsweise gemeindetheologische Dimension, sondern um eine Lebenshaltung geht, ist bei der Interpretation der Begriffe *lex agendi* und *lex vivendi* zu beachten. – Vgl. zu diesen Überlegungen auch Stuflesser (s. Anm. 34) 462–476.

⁴⁵ Heinrich Böll, *Der Zug war pünktlich*. Erzählung (dtv 818). 18. Aufl. München 1987, 77. – Den Hinweis auf diese Erzählung und ihre opfertheologischen Implikationen verdanke ich meinem Assistenten Mag. Christoph Freilinger.

⁴⁶ Ebd. 123f. – Mit dem „Introibo“ („Zum Altare Gottes will ich treten...“) begann der Priester im seinerzeitigen Ritus die Messe.

wird das vordergründig sinnlose Sterben des Andreas als Opfertod gedeutet⁴⁷. Mit dieser Deutung nimmt Böll nicht seine Anklage gegen die Sinnlosigkeit des Krieges zurück. Aber er besteht auf der Möglichkeit eines Sinnes für das Leben und Sterben der Einzelnen auch inmitten der kriegesischen Absurdität. Treffend sagt der evangelische Theologe Heinrich Jürgenbehning: „So wird Andreas, der ja Glied der katholischen Kirche und somit Glied am Leibe Christi ist, hineingenommen in das Opfer der Eucharistie, das der Kaplan vollzieht.

Und dieses geschieht in ‚Gleichzeitigkeit‘. Der Augenblick der ‚Wandlung‘ ist der ‚Augenblick‘, in dem Andreas stirbt, um ins ‚Leben geführt‘ zu werden“⁴⁸.

Vor knapp 50 Jahren konnte es offensichtlich gelingen, mit einem menschlichen Lebensschicksal das Wesen des Meßopfers und mit dem Wesen des Meßopfers das Leben eines Menschen zu interpretieren. Bleibt die Hoffnung, daß auf neue Weise solche Interpretationen wieder möglich werden – freilich nicht nur in der Literatur, sondern im realen Leben gläubiger Menschen.

⁴⁷ Vgl. *Heinrich Jürgenbehning*: Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll (Theologie und Literatur 2), Mainz 1994, 82.

⁴⁸ Ebd. 98.