

HANS-CHRISTIAN SERAPHIM

## Messopfer und Eucharistie

Weg und Irrweg der Überlieferung<sup>1</sup>

*Der Autor ist Pfarrer i.R. der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Er absolvierte zunächst ein Juristisches Seminar mit 1. Examen und studierte danach Theologie in Marburg und Heidelberg. Nach den Jahren als Assistent von Prof. G. Kretschmar in Hamburg und München wirkte er die Jahre 1971–1991 als Pfarrer im Gemeindedienst, zuletzt an St. Lorenz in Nürnberg. Er ist Mitglied der »Societas Liturgica« (Ed.).*

### I. VORBEMERKUNGEN

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) hat in seiner Untersuchung zu »Lehrverurteilungen kirchentrennend?« (LV) hinsichtlich der Messopferkontroverse geurteilt, dass »ihr kirchentrennender Charakter ... überholt« sei, da die jeweiligen Positionen des 16. Jahrhunderts »jedenfalls heute den Dialogpartner nicht mehr (treffen)«<sup>2</sup>. Dieses Urteil wird begründet mit einem »vertieften Verständnis des ›Gedenkens‹ im Sinne des Alten und Neuen Testaments«<sup>3</sup>, auf Grund dessen eine »liturgische und

<sup>1</sup> Veröffentlicht in: Christian Schmidt / Thomas Melzl (Hgg.), Lutherische Liturgische Konferenz in Bayern. Gottesdienst leben. 60 Jahre Lutherische Liturgische Konferenz in Bayern, Nürnberg 2011, 283–324. – Veränderte Fassung aus: KuD 44 (1998/4) 238–273. – Pfr. i.R. Dr. Hans-Christian Seraphim, Keßlerplatz 7, 90489 Nürnberg, E-Mail: seraphim@odn.de. Alle Rechte vorbehalten.

<sup>2</sup> Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg (Hgg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 1, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (DiKi 4), Freiburg i. Br. 1986. – Im Folgenden als LV abgekürzt, hier LV 121, 29–33. – Unter den Vorarbeiten ist insbesondere wichtig: Karl Lehmann / Edmund Schlink (Hgg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (DiKi 3), Freiburg 1983. – Im Folgenden als OC abgekürzt.

<sup>3</sup> LV 91,12f.

begriffliche Scheidung von sacrificium (Opfer) einerseits und sacramentum (Sakrament) andererseits in Lehre und Praxis der Eucharistie als überwunden gelten kann«<sup>4</sup>. Für die gottesdienstliche Praxis der römisch-katholischen Kirche ist diese Auffassung jedoch umstritten, da der Gedanke einer postkonsekratorischen Darbringung der Kirche von Leib und Blut Christi an Gott in ihren Hochgebeten nicht ausgeschlossen ist.<sup>5</sup> Es stellt sich insbesondere die Frage, ob der alte römische Messkanon trotz seiner leicht überarbeiteten Form als Hochgebet 1 im Sinne des ÖAK gelesen werden kann.<sup>6</sup> Dieser Text ist immerhin mindestens 1300 Jahre in der Westkirche z.T. täglich gebetet worden. Das Schwergewicht dieser Tradition kann kaum übergangen werden. Eine Lösung der Schwierigkeiten ergibt sich jedoch auf Grund der Interpretationsgeschichte des römischen Messkanons. Die Messopferproblematik beruht im Wesentlichen auf einem Missverständnis des alten Textes durch eine liturgiefremde Theologie. *Aus der Darbringung der consecranda zur Segnung / Wandlung durch Gott bzw. den Heiligen Geist wurde eine Darbringung der consecrata an Gott.* Diese grundlegende Veränderung der Sinngestalt

<sup>4</sup> LV 92,23–25.

<sup>5</sup> Siehe dazu den Exkurs »Postkonsekratorische Darbringung?«, in: Winfried Haunerland, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum*, Münster 1989, 106–113, hier 108: »Es kann keine Frage sein, daß die normative Gestalt der vier Hochgebetstexte des Römischen Meßbuchs ausgeht vom westlichen Verständnis, wonach die Herrenworte konsekratorische Wirkung haben und die folgenden Gebetsteile im Verständnis ihrer Redaktoren von den konsekrierten Gaben ausgehen. Der älteren Tradition ist diese Sicht offensichtlich fremd.« – Vgl. auch: 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, 300ff, 353, der eingehend die Hochgebete analysiert.

<sup>6</sup> So in: Dietz Lange (Hg.), *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute*, Göttingen 1991. – Im Folgenden als ÜV abgekürzt. In ÜV 106f wird entschieden die Irrtumslosigkeit des römischen Messkanons (can. 6 der 22. Sitzung von Trient) bestritten und seine »unmissverständliche Fassung und Interpretation« (wie in LV 93,1–5 gefordert) im Sinne eines evangelischen Verständnisses als nicht möglich erachtet. – Vorsichtiger in: Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, 3, Göttingen 1993, 349, Anm. 696: An diesem Punkt bleiben allerdings manche Formulierungen der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der römisch-katholischen Kirche eingeführten eucharistischen Hochgebete noch hinter den Einsichten der Theologie zurück und geben immer noch Anlass zu Missverständnissen.

wurde bewirkt durch die Lehre vom Konsekrationsmoment in den Einsetzungsworten. Bevor diese These weiter entfaltet wird, soll Luthers Stellungnahme zur Messopferfrage deutlich werden.

## II. LUTHER UND DAS MESSOPFER

Der alte römische Messtext war für Martin Luther so gewichtig, dass er für ihn einer der wesentlichen Punkte in der Frage nach Kircheneinheit oder Trennung wurde. Sein Kurfürst Johann Friedrich hatte von ihm im Hinblick auf das von Papst Paul III. ausgeschriebene Konzil ein Gutachten erbeten (Brief vom 11. Dez. 1536), in welchen Glaubensfragen man um des Friedens und der Einigkeit der Christenheit willen nachgeben dürfe und wo das nicht möglich sei. Die Antwort finden wir noch heute in den Schmalkaldischen Artikeln, wo es heißt<sup>7</sup>:

»Dieser Artikel von der Messe wird's ganz und gar (der entscheidende Punkt) sein im Konzil; denn wo es möglich wäre, daß sie uns alle anderen Artikel nachgeben, so können sie doch diesen Artikel nicht nachgeben ... So werde ich mich ... mit Gottes Hilfe eher zu Asche machen lassen, ehe ich einen Meßknecht mit seinem Werk lasse meinem Heilande Jesu Christo gleich oder höher sein. Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und widereinander ...«

Was hat es nun mit diesem »Messopfer« auf sich, das als die alles entscheidende Frage zwischen der Römischen Kirche und der Reformation stand – oder möglicherweise heute noch steht? Es fällt auf, dass Luther lieber den Scheiterhaufen besteigen und sich verbrennen lassen will, als in diesem Punkte nachzugeben, und dass er von einem »Messknecht« meint, er gelte so viel oder noch mehr als der Heiland Jesus Christus. Wie kommt er zu diesem Urteil? Der Grund liegt einmal in den landauf, landab geltenden Frömmigkeitsvorstellungen, nach denen die Stiftung eines Messgottesdienstes etwas mit der künftigen Seligkeit zu tun habe. So war es zu der Inflation von Messen überall gekommen (Rechtfertigung durch die Stiftung von Messen, statt Rechtfertigung im Glauben an Christus). Was aber den »Mess-

<sup>7</sup> Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (= BSELK), Göttingen 1952, 419, 7-9 und 12-16.

knecht« und die Wurzel dieser Frömmigkeit betrifft, lässt sich wohl vom Messkanon her verstehen. Er wurde zu Luthers Zeiten vom Priester leise gebetet. Nach dem Einsetzungsbericht heißt es dort<sup>8</sup>: »(*Unde et memores*:) Daher sind wir denn eingedenk, Herr, wir Deine Diener, aber auch Dein heiliges Volk, des heilbringenden Leidens, der Auferstehung von den Toten und der glorreichen Himmelfahrt Deines Sohnes, unsres Herrn Jesus Christus, und *bringen so Deiner erhabenen Majestät von Deinen Geschenken und Gaben (de tuis donis ac datis) ein reines + Opfer dar, ein heiliges + Opfer, ein makello-ses + Opfer: das heilige + Brot des ewigen Lebens und den Kelch + des immerwährenden Heiles.*

(*Supra quae*:) Schau huldvoll *darauf* nieder mit gnädigem und mildem Angesichte, und nimm es wohlgefällig an, wie Du einst mit Wohlgefallen aufgenommen hast die Gaben Abels, Deines gerechten Dieners, das Opfer unsres Patriarchen Abraham, das heilige Opfer und die makellose Gabe, die Dein Hoherpriester Melchisedech Dir dargebracht hat.

(*Supplices*:) Demütig bitten wir Dich, allmächtiger Gott: Dein hl. Engel möge dieses Opfer (lat. nur »haec«) zu Deinem himmlischen Altar emportragen vor das Angesicht Deiner göttlichen Majestät (lat. »ut ...«). Laß uns alle, die wir gemeinsam von diesem Altare das hochheilige + Fleisch und + Blut Deines Sohnes empfangen, mit allem Gnadensegen des Himmels erfüllt werden. Durch Christus, unsern Herrn. Amen.

(Gedächtnis der Toten – Bitte um Gemeinschaft mit den Heiligen – Abschluß).«

Wenn wir von der für die Lutherzeit selbstverständlichen Voraussetzung ausgehen, dass nach den zitierten Deuteworten Jesu im Einsetzungsbericht die Wandlung vollzogen<sup>9</sup> und also die sakramentalen Gestalten von Leib und Blut Christi auf dem Altar gegenwärtig sind, was ja anscheinend durch die Ausdrucksweise im *Unde-et-memores-Gebet* vom »reinen, heiligen, unbefleckten Opfer«, vom »Brot des

<sup>8</sup> Deutsche Übersetzung nach: Anselm Schott, Das vollständige Römische Meßbuch, Freiburg 1958.

<sup>9</sup> Konzil von Florenz, Dekret für die Armenier, in: Denzinger, Heinrich (Begr.) / Hünermann, Peter (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (verb., erw., ins Dt. übertr. unter Mitarb. von Helmut Hoping), Freiburg <sup>37</sup>1991, 1321. – Im Folgenden als DH abgekürzt.

ewigen Lebens und Kelch des immerwährenden Heils« der Fall ist, dann sind also das gemeinsame Objekt der Gebete *Unde-et-memores*, *Supra-quaе* und *Supplices* die gewandelten Gaben: Leib und Blut Christi, – so unbezweifelbar nach der Grammatik! – aber passt das in den Text? Gott möge auf Leib und Blut Christi huldvoll mit gnädigem und mildem Angesichte schauen und sie wohlgefällig annehmen, wie alttestamentliche Opfertgaben? Demütig wird gebeten, »dies« auf den himmlischen Altar vor Gottes Angesicht zu bringen – was meint diese Bitte? Luther hat im Zusammenhang mit den Bestrebungen der Abschaffung des Kanons im Wittenberger Stift 1523 sehr drastisch dazu gesagt: »Dort bringen sie wiederum Christus dar, der einmal dargebracht und gestorben ist, nicht von neuem ... Das ist ein solch grausames Ding, daß es nicht gestraft werden kann auf Erden ... Ja aufs neue bittet er (der Priester) für Christus, daß unser Herr Gott sich das Opfer angenehm sein lasse, das sie darbringen, doch wohl Christi Fleisch und Blut. Es (das Blut Christi) soll für mich rufen und bitten, ich aber bitte für es!«<sup>10</sup>

Und zu *Supplices* bemerkt Luther: »(Der Priester) will Christum erst fürbringen durch die Engel dem Vater, entgegen dem Psalm 110 (Christus zur Rechten Gottes) ... Meint auch, Gott habe einen Altar im Himmel und tritt Christus in sein Amt, der allein Priester ist. So fährt der Esel her und will Christum selber opfern, als ob dieser es ein für allemal nicht recht hab ausgericht.«<sup>11</sup> Drei Jahre zuvor hatte er noch den Priestern den Rat gegeben, »die Worte des ... Meßkanons ... die offensichtlich allzusehr nach Opfer klingen, nicht auf das Sakrament (zu) beziehen, sondern entweder auf das zu konsekrie-

<sup>10</sup> »Ibi rursum Christum offerunt, semel oblatus sicut semel mortuus, non rursum etc. das ist ein solche grausam ding, quod nit kan gestrafft werden auff erden, so eciam ignem plueret, servabitur hoc peccatum igni inferorum. Iam rursam orat pro Christo, das unser her got laß es anghem sein das opfer, quod offerunt, nempe Christi carnem et sanguinem. Es soll für mich ruffen und bitten, et ego pro eo imploro!« (Rörers Mitschrift in WA 15, 769,14–770, 5 zu *Unde-et-memores*). – Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar o. J. – Im Folgenden als WA abgekürzt. – Vgl.: Kroker, Ernst, Rörers Handschriftenbände und Luthers Tischreden, in: Archiv für Reformationgeschichte (hg. im Auftr. d. Vereins für Reformationgeschichte u. d. American Society for Reformation Research), Gütersloh 1908. – Vgl. Hebr 12,24: »Ihr seid gekommen ... zu dem Mittler des Neuen Testaments, Jesus, und zu dem Blut der Besprengung, das da besser redet denn Abels.«

<sup>11</sup> WA 15,771, 20–24.

rende Brot und den Wein selbst oder auf ihre Gebete. Denn Brot und Wein werden zuvor zur Segnung dargebracht, damit sie durch Wort und Gebet geheiligt werden. Nachdem sie aber gesegnet und konsekriert sind, werden sie nicht mehr geopfert, sondern als Gabe, die von Gott kommt, empfangen. Und in dieser Sache möge der Priester bedenken, daß das Evangelium allen von Menschen verfaßten Meßkanons und Kollekten vorzuziehen ist. Das Evangelium läßt aber, wie du gehört hast, nicht zu, daß die Messe ein Opfer ist.«<sup>12</sup>

### III. UNSICHERHEIT IN DER KANON-AUSLEGUNG DES MITTELALTERS

Die Problematik der Gebete nach den Einsetzungsworten ist freilich schon im Mittelalter von aufmerksamen Erklärern immer wieder gesehen worden.

#### 1. Thomas v. Aquin († 1274)

Er bemerkt zu *Supra-quadrales*: »Wenngleich dieses Opfer von sich aus vor allen Opfern der alten Zeit den Vorrang hat, so waren doch die Opfer der Alten Gott höchst angenehm in Anbetracht ihrer Hingebung. Der Priester bittet also, dass dieses Opfer ebenso von Gott angenommen werde in Anbetracht der Hingebung der Opfernden, wie jene Gott angenehm waren.«<sup>13</sup> Thomas möchte die Bitte also subjek-

<sup>12</sup> WA 6, 524f. – Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel. Übertragen von Horst Beintker, in: Luther, Martin, Die reformatorischen Grundschriften, 4 Bde., Die Gefangenschaft der Kirche, 3, Die Gefangenschaft der Kirche (neu übertr. u. kommentierte Ausg. v. Horst Beintker, Orig.-Ausg.) (dtv 6127), München 1983. – Vgl. auch: Vom Mißbrauch der Messe (1521): »Sagt uns, ihr Pfaffen Baals: Wo steht geschrieben, daß die Messe ein Opfer ist, oder wo hat es Christus gelehrt, daß man gesegnetes Brot und Wein Gott opfern soll? Hört ihr nicht? Christus hat sich selbst einmal geopfert; er will von keinem anderen in Zukunft geopfert werden. Er will, daß man seines Opfers gedenken soll. Wie seid ihr so kühn, daß ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht?« – WA 8, 482 ff, übertragen von Karl-Heinz zur Mühlen, in: Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling (Hgg.), Martin Luther, Ausgewählte Schriften, Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, 3, Frankfurt a. M. 1983.

<sup>13</sup> S.th.III, qu.83,4 zu 8. – Thomas von Aquin, Summa theologica. III, 73–83. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Das Geheimnis der Eucharistie, 30 (Schriftl.: Heinrich Maria Christmann; vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg.), Salzburg 1938.

tiv auf die Gesinnung der Darbringenden beziehen, wie das übrigens noch J. A. Jungmann in seiner großen Messerklärung in unseren Tagen gemacht hat.<sup>14</sup> Und zu *Supplices* bemerkt Thomas: »Der Priester bittet nicht, daß die sakramentalen Gestalten in den Himmel gebracht werden, noch auch, daß dies mit dem wahren Leib Christi geschehe, der dort nicht zu sein aufhört. Er bittet vielmehr für den mystischen Leib, der in diesem Sakramente bezeichnet wird, daß nämlich der Engel, welcher den göttlichen Mysterien beiwohnt, die *Gebete* sowohl des Volkes als auch des Priesters vor das Antlitz Gottes bringe, nach Offb 8,4: »Der Duft des Rauchwerks stieg von den Opfern der Heiligen aus der Hand des Engels empor«. Oder unter dem Engel ist Christus selbst zu verstehen ... der Seinen mystischen Leib mit Gott dem Vater und der triumphierenden Kirche verbindet. Und deshalb heißt die Feier auch »Messe«, weil der Priester durch den Engel *Gebete* zu Gott »sendet« ... Oder weil Christus die uns von Gott »gesandte« Opfertgabe ist.«<sup>15</sup>

## 2. Wilhelm Durand († 1296)

Er schreibt in seinem *Rationale divinarum officiorum*: »Die voranstehenden Worte können auch ... so erklärt werden: Allmächtiger Gott, befehl, daß dies, d.h. *Brot* und *Wein* auf Deinen himmlischen Altar gebracht, d.h. verwandelt werden ... Aber weil sie schon verwandelt sind ...«<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Josef A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe. Opfermesse*, 2, <sup>3</sup>1962, 283: »Sowie man ... darauf achtet, daß das Opfer des Neuen Bundes als kultisches Opfer wesentlich den Händen der Kirche übergeben ist, die sich an das Opfer Christi anschließt, wird sofort klar, daß wir darin trotz der Erhabenheit seines Wesenskernes doch nur ein äußeres Zeichen haben, mit dem die Kirche ... Gott huldigt und das Gott als Huldigungsgabe aus ihren Händen tatsächlich nur dann annehmen kann, wenn wenigstens ein Mindestgrad von innerem Hingabewillen der Beteiligten die äußere Darbringung begleitet und beseelt«. – Im Folgenden abgekürzt als MS.

<sup>15</sup> S.th. III, qu. 83, 4 zu 9.

<sup>16</sup> *Gullelmi Duranti (Wilhelm Durandus), Rationale divinarum officiorum, Lib. IV, cap 44,9,280, Neapel 1859.*

### 3. Innozenz III. († 1216)

Er schreibt in *De sacro altaris mysterio*: »Hier erhebt sich eine Frage, die nicht stillschweigend übergangen werden darf: Warum bezeichnet man die gesegnete und vollständig konsekrierte Eucharistie ... noch mit dem Segenszeichen oder bringt eine weitere Konsekra-tionsbitte vor? In der Tat folgt gleichsam solches im Kanon, das an-zudeuten scheint, daß die Konsekration noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Über diese Frage will ich lieber belehrt werden als be-lehren, lieber über eine Ansicht berichten, als selbst etwas vortra-gen.«<sup>17</sup> Im Laufe seiner Überlegungen äußert er dann die Ansicht, dass im Hinblick auf die Konsekration die Einsetzungsworte eigent-lich an das Ende des Kanons gehörten, denn in ihnen werde ja die Konsekration vollendet. Aber weil sie das Herz des Kanons seien, habe man sie mitten hineingesetzt. Das schränkt er freilich im Fol-genden wieder ein, weil er dann doch die Darbringung in *Unde-et-memores* auf die *consecrata* bezieht.

### 4. Paschasius Radbertus († 859)

Von ihm wird in seinem Werk *De corpore et sanguine Domini* zum ersten Mal der Ambrosiusgedanke einer Konsekration durch gött-lich-schöpferisches Befehlswort klar ausgesprochen,<sup>18</sup> ohne dass er freilich dessen Werk *De sacramentis* zitiert. Dennoch bemerkt er zu *Supplices*<sup>19</sup>:

<sup>17</sup> Innozenz III., *De sacro altaris mysterio libri sex* (PL 217), col. 887D–888C.

<sup>18</sup> »Quibus verbis hoc mysterium conficiatur ...: Propterea veniendum ad verba Christi et credendum, quod in eiusdem verbis ista conficiantur. Reliqua omnia quae sacerdos dicit aut clerus canit, nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt aut certe obsecrationes fidelium, postulationes, petitiones. Verba autem Christi sicut divina sunt, ita efficacia, ut nihil aliud proveniat quam quod iubent, quia aeterna sunt ... In hoc ergo verbo creatur illud corpus, quia divinum verbum est et omnipotentia plenum, ubique omnia complens. Et quod dicit? Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Crede o fili, quia ita est, quoniam ipse dixit, et factum dubitare non potes, ipse mandavit et creatum est.« – Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, cura et studio Bedae Paulus (CChr.CM 16), Turnholt 1969, cap. XV, 17–23; 42–46.

<sup>19</sup> Ebd., cap. XII, 16–24: Sic itaque in hoc mysterio credendum est, quod eadem virtute Spiritus Sancti per verbum Christi caro ipsius et sanguis efficiatur invisibili operatione. Unde et sacerdos: *Iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae*. Ut quid perferenda illuc ea deponit, nisi

(Ebenso wie bei der Inkarnation) »muß man in diesem Mysterium glauben, daß in derselben Kraft des Heiligen Geistes durch das Wort Christi sein Fleisch und Blut hervorgebracht wird durch unsichtbares Wirken. Daher (sagt) auch der Priester: ›Befiehl, daß dies durch die Hand Deines Engels hinaufgetragen werde auf Deinen himmlischen Altar vor das Angesicht Deiner göttlichen Majestät‹. – Wozu bittet er, daß dies dorthin getragen werde, wenn nicht, damit man verstehe, daß dies durch sein (Christi) Priestertum geschieht. Denn Er selbst ist gesetzt zum Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks, nach dem Zeugnis des Apostels, um für uns einzutreten, indem Er sich selbst Gott dem Vater darbringt.«

Und kurz darauf<sup>20</sup>: »Der Priester trägt ..., weil er anstelle Christi der sichtbaren Gestalt nach offenbar zwischen Gott und den Menschen vermittelt, durch die Hand des Engels die *Gebete (vota) des Volkes zu Gott und erhält sie zurück, d.h. er bringt Gebete und Gaben (vota et munera) dar*, das Erbetene aber erhält er zurück durch Leib und Blut; und er teilt den einzelnen aus, nicht was der Augenschein bietet, sondern was der Glaube faßt.«

Es ist doch bemerkenswert, wie die genannten hoch- und frühmittelalterlichen Erklärer nicht bei der Textaussage bleiben, sondern bei der Auslegung des Gebetes *Supplices* als Objekt der Darbringung entweder die *Gebete (vota)* oder auch die *unkonsekrierten Gaben (munera)* nennen. Es zeigt sich in ihrer Auslegung eine große Unsicherheit. Bei Paschasius Radbertus bleibt eine Spannung bestehen zwischen der aufgenommenen Ambrosiustradition und der Auslegung von *Supplices*.

---

ut intellegatur, quod in eius sacerdotio ista fiant? Ipse enim factus est pontifex in aeternum secundum ordinem Melchisedech teste apostolo ad interpellandum pro nobis offerens semetipsum Deo Patri.

<sup>20</sup> Ebd., cap. XII, 73–78: Ceterum sacerdos quia vices Christi visibili specie inter Deum et populum agere videtur, infert *per manus angeli vota populi* ad Deum et refert. *Vota quidem offert et munera*, refert autem impetrata per corpus et sanguinem et distribuit singulis, non quantum visus exterior praebet, sed quantum fides capit.

#### IV. AUFBAU DER EUCHARISTIE UND OBJEKT DER DARBRINGUNG IN DER ALTEN KIRCHE

Gehen wir noch einen Schritt weiter in die Vergangenheit. Sehen wir uns die *westlateinische Liturgietradition* an, also die altspanischen und altgallischen Eucharistiegebete. Das ist in unserem Zusammenhang legitim, nicht nur, weil Gallien ein Teil des Frankenreiches war, sondern auch, weil Isidor von Sevilla, man nennt ihn den letzten Kirchenvater des Abendlandes, im Reiche Karls des Großen als die liturgische Hauptautorität<sup>21</sup> galt. Isidor aber war westgotischer Bischof. Er starb im Jahre 636.

Die *altspanische* (mozarabische) Überlieferung, aus der er kam, hatte für jeden Sonntag und für viele Heiligtage ein je eigenes Eucharistiegebet. Diese Ordnung konnte sich lange halten, weil große Teile Spaniens von 711 bis 1492 unter arabischer Herrschaft waren. In den zurückeroberten Gebieten wurde die römische Liturgie eingeführt und viel aus der alten Liturgie vernichtet. Doch das Erhaltene gibt hinsichtlich der Frage, *ob die Kirche Leib und Blut Christi an Gott darbringt*, ein klares Bild. Wir können auch gleich die alte Überlieferung aus Gallien mit dazunehmen, weil die Eucharistiegebete den gleichen Aufbau haben, nämlich nach den Einsetzungsworten ein *Post-Prädie-* oder *Post-Secreta-Gebet* wie das Folgende, dessen fast gleiche Textstellen mit dem römischen Kanon ich kursiv wiedergebe<sup>22</sup>:

»Eingedenk des seligsten Leidens, der Auferstehung von den Toten und der Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, bringen wir Deiner erhabenen Majestät dar die *hostia* des Brotes und Weines. Sieh freundlich darauf nieder und nimm sie wohlgefällig an. Und so kom-

<sup>21</sup> Josef R. Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933, 114.

<sup>22</sup> *Recolentes Domini nostri Jesu Christi beatissimam passionem, necnon et ab inferis resurrectionem, sed et in caelis ascensionem, offerimus praeclarae Maiestati tuae hostiam panis et vini: quam sereno vultu respicias et acceptam eam habere iubeas. Descendat itaque super hoc Spiritus tuus Sanctus altare, qui et munera populi tui sanctificet, et sumentium corda placatus emundet.* – Marius Férotin (Hg.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (publi pour la première fois avec une introduction, des notes, une étude sur neuf calendriers Mozarabes) (MELi 5), Paris 1904, col. 269.

me herab über diesen Altar Dein Heiliger Geist. Er segne das Opfer Deines Volkes und reinige gnädig die Herzen der Empfänger.« Der Aufbau ist klar. Nach den Einsetzungsworten folgt die Anamnese. Dann werden Brot und Wein zur Segnung durch den Heiligen Geist dargebracht, den Empfängern zum Heil.

In den *altgallischen Sakramentaren* können wir noch den fortschreitenden Einfluss der römischen Texte von der Mitte des 7. Jahrhunderts bis ins 8. Jahrhundert beobachten.<sup>23</sup> In den Mone-Messen bieten noch 5 von 7 Texten ein Post-Secreta-Gebet, im Missale Gothicum noch 1/4, im Missale Gallicanum Vetus noch 1/6 und im Missale Frankorum, das freilich nur einen Kurzsakramentar enthält, ist endlich der römische Kanon ganz an die Stelle der alten Gebete getreten. Wenn nun in den altgallischen Messbüchern der ganze römische Kanon oder doch Teile von Unde-et-memores bis Supplices *neben* (Missale Gallicanum vetus) oder in bunter Reihe *zwischen* (Missale Gothicum) anderen alten Eucharistiegebeten mit Post-Secreta-Schluss stehen, dann empfand man offenbar keine grundsätzliche Andersartigkeit der römischen Tradition. Mit anderen Worten: Der Abschnitt von Unde-et-memores bis Supplices galt als Post-Secreta-Gebet.

Wir befragen die alten Gebete auf den Gedanken einer *Darbringung der consecrata durch die Kirche an Gott*. Wenn wir die spanische und gallische Tradition zusammennehmen, ergibt sich ein Bestand von ca. 250 erhaltenen verschiedenen Formularen. Doch diese kennen keine Darbringung der *consecrata* an Gott. Dargebracht werden nach den Einsetzungsworten und der Anamnese die zu segnenden Gaben.<sup>24</sup> Wenige scheinbare Ausnahmen können anders erklärt werden.<sup>25</sup> Wir können also festhalten: Die alte westlateinische Liturgie-

<sup>23</sup> Vgl.: Hans-Christian Seraphim, Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Meßkanons (Diss.), München 1970, 114–120.

<sup>24</sup> Der gesamte Bestand ist statistisch erfasst bei H.-Ch. Seraphim, Messe, 1970, 104–109 für die altspanische und 114–120 für die altgallische Überlieferung.

<sup>25</sup> Vgl. dazu: H.-Ch. Seraphim, Messe, 1970, 109–114. – J. R. Geiselman, Die Abendmahlslehre, 1933, 189f, hat bei einigen Eucharistiegebeten gemeint, es liege bei ihnen ein »geklärterer Konsekrationsbegriff« vor, nach dem eine Vergegenwärtigung des Herrenleibes durch das Zitat der Einsetzungsworte von einer Geisterfüllungsbite im folgenden Post-Prædicatione zu unterscheiden sei. Diese Theorie lässt sich wohl nicht aufrechterhalten, vgl. dazu: H.-Ch. Seraphim, Messe, 1970, 8–24.

tradition kennt nach den Einsetzungsworten Anamnese und Epiklese, aber keine Darbringung der *consecrata* an Gott.

Lassen Sie uns nun kurz auf das uns erreichbare Urmodell eines Eucharistiegebetes zurückgehen. Die frühe Überlieferung kannte freilich kein fest formuliertes und kanonisiertes Eucharistiegebet. Aus dem vielleicht 3. Jahrhundert ist uns in der so genannten *Traditio Apostolica* ein Eucharistiegebet überliefert, das unter dem Namen »Hippolyts« allgemeiner bekannt ist.<sup>26</sup> Es war als Modell gedacht. Seinem klassischen prägnanten Aufbau entsprechen noch heute in dem für uns wichtigen Teil nach den Einsetzungsworten die ostkirchlichen Liturgien in der Abfolge: Gedächtnis der Erlösung durch Christus (Anamnese) – Darbringung der Gaben zur Segnung – Bitte um Segnung der Gaben und der Kommunikanten durch den Heiligen Geist (Epiklese):<sup>27</sup>

»Darum feiern wir das Gedächtnis Deines Sohnes, Seines Todes und Seiner Auferstehung und bringen Dir dieses Brot und diesen Kelch. Wir danken Dir, daß Du uns für würdig befunden hast, vor Dir zu stehen und Dir zu dienen. Wir bitten Dich, sende Deinen Heiligen Geist auf die Darbringung der heiligen Kirche. Führe zur Einmütigkeit zusammen und gib allen, die von dem Heiligen (d.h. Leib und Blut Christi) empfangen, daß sie erfüllt werden mit Heiligem Geiste, zur Stärkung des Glaubens in der Wahrheit, damit wir Dich loben und preisen durch Deinen Knecht Jesus Christus, durch welchen Dir sei Preis und Ehre, dem Vater und dem Sohn mit dem Heiligen Geiste in Deiner heiligen Kirche ...«

<sup>26</sup> Nach jetzigem Forschungsstand (2010) ist der Verfasser des Eucharistiegebetes, wie der ganzen *Traditio Apostolica*, unbekannt, vgl. in: Christoph Marksches, Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*, in: Wolfram Kinzig / Christoph Marksches / Markus Vinzent, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten »Traditio Apostolica«, zu den »Interrogationes de fide« und zum »Römischen Glaubensbekenntnis« (AKG 74), Berlin 1999, 1–74.

<sup>27</sup> »Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus, ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae; in unum congregans, des omnibus qui percipiunt <de> sanctis in repletionem Spiritus sancti, ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum: per quem tibi gloria et honor Patri et Filio cum sancto Spiritu in sancta Ecclesia tua ...«, in: Hänggi, Anton, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (singularum partium textus paraverunt Louis Ligier ...) (SpicFri 12), Freiburg/Schweiz 1968, 81.

Wichtig für unsere Überlegungen ist auch die ostkirchliche Überlieferung. Sehen wir uns die *Basilius-Liturgie* an, einen Text, der noch heute in Gebrauch ist:<sup>28</sup>

»(Anamnese) Eingedenk nun, o Herrscher, Seiner (Christi) heilsamen Leiden, des lebenschaffenden Kreuzes, der dreitägigen Grabesruhe, der Auferstehung von den Toten, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zu Deiner Rechten, des Gottes und Vaters, und Seiner glorreichen und furchtbaren Wiederkunft, *bringen wir Dir dar das Deine von dem Deinen* ...

(Epiklese) Deshalb, allheiliger Herrscher, wagen auch wir, die Sünder, und Deine unwürdigen Knechte, die gewürdigt wurden, an Deinem heiligen Opferaltar die Liturgie zu vollziehen ... uns Deinem heiligen Opferaltar zu nahen. Nachdem wir *die Abbilder des heiligen Leibes und Blutes Deines Christus dargebracht* haben, bitten wir Dich und rufen Dich an, Heiliger der Heiligen, durch das Wohlgefallen Deiner Güte: Dein Heiliger Geist komme auf uns und auf die vor uns liegenden Gaben, er segne sie, heilige sie und offenbare dieses Brot als den kostbaren Leib selbst unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu Christi. Diesen Kelch als das kostbare Blut selbst unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu Christi, das für das Leben und Heil der Welt vergossen wird. Uns aber alle, die an dem einen Brot und dem einen Kelch teilhaben, einige untereinander zur Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes ...«

An diesem Text sehen wir nicht nur, wie sich das Modell »Hippolyts« weiter entfaltet hat. Bemerkenswert sind vor allem zwei Formulierungen. »*Wir bringen dar das Deine von dem Deinen*«. Das entspricht dem *de tuis donis ac datis* des römischen Kanons,<sup>29</sup> steht im gleichen Wortlaut an derselben Stelle wie bei diesem und ebenso auch in der Chrysostomusliturgie, ist offensichtlich eine Wiedergabe aus dem Dankgebet, das nach 1 Chr 29,14 im Tempel Salomos gesprochen wurde, ein Bekenntnis, dass wir alles aus Gottes Hand empfangen, und das hier nur die irdischen Gaben meinen

<sup>28</sup> Übersetzung in Anlehnung an: Fairy von Lilienfeld (Hg.), Die göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, 2, A (griech.-dt.) (Oikonomia; 2), Erlangen <sup>2</sup>1986, 104f G.

<sup>29</sup> Vgl.: J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 2, 279, Anm. 31a, mit Verweis auf Chr. Mohrmann.

kann,<sup>30</sup> wie im Folgenden deutlich wird. Vor der Epiklesebitte wird nun dieses Dargebrachte benannt als »*Abbilder (antitypa) des heiligen Leibes und Blutes ... Christi*«. Hier kann nicht weiter auf die Eigentümlichkeiten der byzantinischen Liturgie eingegangen werden, nach der Brot und Wein, die irdischen Gaben, z.B. schon beim Großen Einzug Christus symbolisieren, der zur Passion einzieht.<sup>31</sup> Ähnliche Parallelisierungen von Leben Jesu und liturgischem Ablauf finden sich seit Amalar v. Metz dann auch in der abendländischen Überlieferung. Wichtig ist daran, dass diese *Antitypa des heiligen Leibes und Blutes Christi* nicht etwa die konsekrierten Gaben meinen, sondern Brot und Wein. Das geht eigentlich schon aus der darauf folgenden Wandlungsbitte hervor. Unbezweifelbar klar wird es jedoch durch die in diesem Sinne *authentische Interpretation* des Ausdrucks durch das VII. Ökumenische Konzil, das II. von Nizäa aus dem Jahre 787, das auch von Papst Hadrian anerkannt wurde.<sup>32</sup> In der Darbringungsaussage der *Chrysostomusliturgie* finden wir nach dem schon besprochenen Ausdruck »*das Deine von dem Deinen darbringend*« am Anfang der Epiklese die höchst bemerkenswerte Wendung:<sup>33</sup>

<sup>30</sup> »Dieselbe Formulierung findet sich auch in (weiteren) griechischen Anaphoren: ... Markus-Anaphora ...; Gregorius-Anaphora ... In all diesen Fällen ist ganz fraglos nicht das Opfer Christi gemeint, sondern die natürlichen Schöpfungsgaben Brot und Wein«, in: Reinhard Meßner, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: Reinhard Meßner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik (Hgg.), *Bewahren und Erneuern, Studien zur Meßliturgie* (FS für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag) (IthS 42), Innsbruck 1995, 192, Anm. 70.

<sup>31</sup> Hier zeigt sich ein »neues Verständnis der Liturgie als bildhaft-mimetische(r) Repräsentation der Heilsmysterien«, in: Reinhard Meßner, *Prex eucharistica. Zur Frühgeschichte der Besileios-Anaphora*, in: Erich Renhart / Andreas Schnider (Hgg.), *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv* (FS für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag), Graz 1991, 123f. – Vgl. auch: Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt* (Sophia; 5), Trier 2000, 95–103.

<sup>32</sup> Hans-Joachim Schulz, *Hochgebet und eucharistische Darbringung*, in: E. Renhart / A. Schnider (Hgg.), *Sursum corda*, 143: »Das VII. Konzil, das II. von Nizäa (787) ... hat lange nach Serapion und Basilius, aber die von beiden bezugte Tradition richtig interpretierend, gesagt (Mansi XIII, 265 BC), das Wort von den ›Gleichbildern‹ (antitypa) des Leibes und Blutes Christi in der Überleitung zur Epiklese der Basiliananaphora sei von der liturgischen Darbringung von Brot und Wein, nicht aber von der sakramentalen Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi zu verstehen, wie sie (erst) in der Epiklese erleht ... werde.«

<sup>33</sup> *Chrysostomusliturgie*, in: F. v. Lilienfeld (Hg.), *Die göttliche Liturgie*, 21986, 65 G.

»Auch bringen wir Dir diesen *geistigen* und unblutigen *Dienst* dar,<sup>34</sup> und rufen Dich an und bitten Dich und flehen Dich an. Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben herab ...« Der »*geistige ... Dienst*«, von dem hier die Rede ist, ist Zitat aus Röm 12,1:

»Ich ermahne euch daher, Brüder, kraft der Barmherzigkeit Gottes, [Ihm] darzubringen eure Leiber als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer – [das ist] euer *geistiger Gottesdienst*« (Röm 12,1). Damit ist ein Schlüssel zum Verständnis der Darbringungsaussagen insgesamt gewonnen. Das lebendige, heilige Opfer der Christen ist nach Meinung des Apostels, sich selbst, ihre Leiber Gott zur Verfügung zu stellen. Das ist die Konsequenz aus ihrer Taufe (Röm 6,13).<sup>35</sup> Wer die Barmherzigkeit Gottes erfahren hat, soll für Gott leben. In der Eucharistie, im Lobpreis der Barmherzigkeit Gottes wird dies vor Gott zum Ausdruck gebracht und bekannt. Die Existenzweise Christi soll durch sein Gedächtnis mächtig werden in den Christen, auf dass sie ein Leib werden mit Ihm. Mit den Verstehenshilfen der altkirchlichen und ostkirchlichen Liturgien können wir uns nun wieder der Darbringung im römischen Kanon zuwenden. Wir hatten gesehen, dass die Wendung »*wir bringen (Dir) dar von Deinen Geschenken und Gaben*« sich auf die *unkonsekrierten* Gaben bezieht.

<sup>34</sup> »... prosperomen soi ten logiken tauten kai anaimakton latreian ...«, in: Ebd.

<sup>35</sup> Vgl.: Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 3, Röm 12–16 (EKK 6), Zürich 1982 (42008), 3. – In ebd. zu Röm 12,1f: »Mit parastesai wählt Paulus zweifellos mit Bedacht dasselbe Wort, das den Kontext von 6,12ff bestimmte: Christen sollen aus ihrer Taufe die Konsequenz ziehen und ihre Glieder bzw. sich selbst Gott zum Dienst der Gerechtigkeit ›zur Verfügung stellen‹ ... Das gleiche ist in 12,1 gemeint ... Mein Leib ... gehört seitdem ganz dem Herrn (1 Kor 6,13) und ist dazu da, Gott zu preisen (1 Kor 6,20).« – In ebd., 8f: »Doch ist aufs ganze gesehen, unverkennbar, daß im Eucharistieverständnis der gegenwärtigen katholischen Theologie der Gedanke des Lobopfers und vor allem des Selbstopfers der Kirche überwiegt: (Zitat O. H. Pesch: ›Die Kirche opfert nicht Christus – wie eine beliebte Vorstellung es haben will –, sie ›opfert‹ sich selbst, und das bedeutet nichts anderes, als daß sie in den Gehorsam Christi gegenüber Gott eintritt; Otto Hermann Pesch, in: Johannes Feiner / Lukas Vischer (Hgg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg i. Br. 1973, 580). – Dies ist genau der Gedanke von Röm 12,1f. In dem Maße, in dem sich diese Auffassung vom Opfer-Charakter der Messe im Zusammenhang des gesamten christlichen Lebens als gemeinsames Selbstopfer an Gott durchsetzte, wäre der vom Neuen Testament her gravierendste konfessionelle Streitpunkt beseitigt und von Röm 12,1f aus ein gemeinsam vertretbares Verständnis der Eucharistie als Opfer gewonnen.«

Aus diesen Gaben wird dargebracht die »*hostia pura, sancta, immaculata*«. Wenn man nicht die abendländische Anamnese ehrwürdigen Alters und damit unsere Vorfahren *in malam partem* interpretieren will, wird man zunächst nach den biblischen Bezügen fragen müssen. Und siehe da: Das »*heilige Opfer*« wird entsprechend der Chrysostomusliturgie als Zitat aus Röm 12,1 zu verstehen sein! Von dem »*reinen Opfer*« aber spricht schon Justin der Märtyrer um 150 im Zusammenhang mit der Eucharistie und sieht es als Erfüllung der Prophezeiung aus Mal 1,11:<sup>36</sup>

»... an jedem Orte wird meinem Namen ein ... *reines Opfer* dargebracht ... Diese Prophezeiung bezieht sich auf die von uns Heiden Gott an jedem Orte dargebrachten Opfer, das ist auf das Brot der Eucharistie und ebenso auf den Kelch der Eucharistie.«

Dabei sind Brot und Kelch offensichtlich Zeichen des Gedächtnisses und als solches in die Eucharistie einbezogen, denn im selben Text sieht Justin in »*Gebet und Danksagung*« das »*allein vollkommene und gottgefällige Opfer*«<sup>37</sup>. Die Bezeichnung des Opfers als »*makellos*« aber bleibt in demselben Gedankenkreis des unblutigen Opfers, das in »*Gebet und Danksagung*« besteht bzw. das Melchisedek als Brot- und Weingabe herausgetragen hat, die dann in *Supra-quaе* wiederum als »*makellos*« bezeichnet wird.<sup>38</sup>

Als Hinweis, dass das Objekt der Gebete nach den Einsetzungsworten die konsekrierten Gaben meinen könnte, bleibt nun ihre Bezeichnung als »*das heilige Brot des ewigen Lebens und der Kelch des*

<sup>36</sup> Just. Dial. c. Tryph., 41,2, in: Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Trypho (Dialogus cum Tryphone) (Aus dem Griechischen übersetzt von Philipp Haeuser) (BKK 33), Kempten 1917, 62. – Vgl. zu »*memores – offerimus*« in der speziellen Anamnese auch: R. Meßner, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebetes, in: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.), Bewahren und Erneuern, 1995, 192f, 196, 198f.

<sup>37</sup> Dial. c. Tryph. 117,2. – Vgl.: Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, 1,1, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg i. Br. 1955, 212f.

<sup>38</sup> Vgl.: Gen 14,18; Ps 110,4. – Da Melchisedek als Priester bezeichnet wird, sind »Brot und Wein« offenbar als Opfergaben gedacht. – Theodor Schneider merkt mit Recht an, dass die Bezeichnung der Melchisedek-Gabe als »heiliges Opfer und ... makellose Gabe ... übrigens ohne Textfundament in der Genesis und im Hebräerbrief [ist], der doch gerade diese Typologie ausführt«, in: Theodor Schneider, Das Opfer der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche, in: GuL 41 (1968) 92.

*immerwährenden Heiles*« übrig. Allein für sich betrachtet könnte diese Wendung ein überzeugender Hinweis sein. Im Textzusammenhang würde das nun freilich eine *interpretatio in malam partem*, eine Auslegung im Sinne eines heidnischen Denkens bedeuten<sup>39</sup> und im übrigen widersinnig sein<sup>40</sup>. Denn die sakramentalen Gestalten des Opfers Christi, sein »Leib und Blut«, können nicht auf eine Stufe mit den alttestamentlichen Opfern gestellt werden und um ihre Annahme durch Gott und um ihre Hinaufnahme auf den himmlischen Altar »demütig« gebeten werden. Das hat Luther richtig gesehen! Die Frage ist nur, ob seine Auslegung zwingend ist. Und diese Frage ist auf dem altkirchlichen Hintergrund mit Nein zu beantworten. Vielmehr kann es sich hier nur um eine symbolische oder vorwegnehmende, proleptische Ausdrucksweise handeln. Das ist aber im *Missale Romanum* keine Seltenheit. So werden schon im ersten Kanongebet *Te igitur* – also vor den Einsetzungsworten – Brot und Wein »heilige, makellose Opfern« genannt und im gleichen Atemzug wird um ihre Annahme und Segnung durch Gott gebeten.<sup>41</sup> Vorher, im Offertorium, wird Gott bereits gebeten, »diese makellose Opfergabe« gnädig anzunehmen, und ihm wird der »Kelch des Heils« dargebracht.<sup>42</sup> Kein anderer als J. A. Jungmann hat dazu auslegend geschrieben<sup>43</sup>:

<sup>39</sup> »... man [hat] plötzlich das beklemmende Gefühl, auch der Kanon der Messe sei (wenigstens an diesen Stellen) getragen von einem alttestamentlichen, ja von einem allgemein religionsgeschichtlichen, dinglichen Opferbegriff, und man sieht nicht, wie solche Formulierungen mit der Opfertheologie des Hebräerbriefes in Einklang zu bringen sind«, in: Ebd.

<sup>40</sup> Darum sagt mit Recht W. Haunerland über »die Interpretation liturgischer Texte und die Analyse ihres theologischen Gehaltes«, dass durchgängig der liturgische »Sitz im Leben der Texte (zu) beachten« ist. »Aus diesem Grund können Worte und Wortgruppen nicht einfach absolut gedeutet werden. Wer eine liturgische Aussage verstehen will, muß vielmehr den jeweiligen Kontext zur Kenntnis nehmen«, in: W. Haunerland, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen*, 1989, 66f.

<sup>41</sup> »Te igitur, clementissime Pater ... supplices rogamus, ac petimus, uti accepta habeas et benedicas, haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata ...«

<sup>42</sup> »Suscipe, sancte Pater, ... hanc immaculatam hostiam ...« »Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris ...« – W. Haunerland schreibt: »Die Gaben werden näher bezeichnet ... und – wohl bereits im proleptischen Blick auf das eucharistische Geschehen – als heilige Gaben«, in: W. Haunerland, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen*, 1989, 77f.

<sup>43</sup> J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 2, <sup>3</sup>1962, 125.

»Wenn es im ersten Oblationsgebet vom Brote heißt: ›hanc immaculatam hostiam‹, so ... können wir es ... (objektiv) vom schlichten irdischen Brot verstehen, und zwar mit dem gleichen Recht, mit dem wir im Kanon das Opfer Melchisedechs bezeichnen als ›sanctum sacrificium, immaculatam hostiam‹. Etwas Ähnliches gilt vom ›calix salutaris‹ in der Kelchformel. Unser Kelch ist auch schon auf dieser Vorstufe des Opfers mindestens ebenso heilig und heilsam wie der Dankesbecher des Sängers im 115. (= 116,13) Psalm, dem das Wort entnommen ist. Dabei bleibt es selbstverständlich, daß, wenn wir diese Gebete sprechen, die höhere Bestimmung unserer Gaben mit im Blickfelde steht ...«

Beachtlich ist in diesem Zusammenhang auch der Ritus der Kelchmischung im Offertorium. Isidor von Sevilla hatte eine Erläuterung über die Beifügung von Wasser in den Wein von Cyprian übernommen und an das frühe Mittelalter weitergegeben.<sup>44</sup> Darin heißt es:

»Der Kelch des Herrn wird mit Wein und Wasser gemischt dargebracht, weil wir sehen, daß unter dem Wasser das Volk verstanden, *im Wein aber das Blut Christi gezeigt* wird. Wenn nun im Kelch zum Wein das Wasser gemischt wird, wird das Volk mit Christus eins.«

Daneben erinnert noch ein anderer Symbolismus an Blut und Wasser, die aus der Seitenwunde Jesu flossen.<sup>45</sup> Der Wein ist demnach schon im Offertorium Symbol für das Blut Christi. Hier haben wir also eine ähnliche Denkweise vor uns, wie sie uns in der byzantinischen Liturgie mit den »Abbildern« begegnete. Die Wendung vom »*heiligen Brot des ewigen Lebens und dem Kelch des immerwährenden Heils*« muss also nicht auf die konsekrierten Gaben bezogen werden! Dann entfällt der widersinnige Vergleich von Leib und Blut Christi mit den Opfergaben Abels, Abrahams und Melchisedechs in der Bitte um das Wohlgefallen Gottes.<sup>46</sup> Die Bitte um Versetzung un-

<sup>44</sup> Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* I, c. 18,4–7 (= Cyprian, ep. 63,13). – Übernommen von Hrabanus Maurus, in: *De inst. cler.*, cap. 31, in: Rabani Mauri, *De institutione clericorum libri tres* (textum rec., adnotationibus criticis et exegeticis ill., introd. atque indicem addidit Aloisius Knoepfler), München 1900, 66f. – Vgl. in: Migne, PL 107, Col. 293–418. – Ebenso: Comm. in Matth. 26,26, in: Migne, PL 107, 1106 C.

<sup>45</sup> Joh 19,35. – Vgl.: J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 2, <sup>1</sup>1962, 49.

<sup>46</sup> Die beiden neutestamentlichen Stellen, die vom Opfer (thysia) der Christen sprechen, Röm 12,1 und Hebr 13,15f, bemerken, dass diese Opfer Gott wohlgefällig seien. Das schließt freilich die Bitte nicht aus, dass unser Opfer wohlgefällig sei, wie es in *Supra-quad*e geschieht.

serer Darbringung auf den himmlischen Altar vor Gottes Angesicht, damit wir Leib und Blut Christi empfangen und mit allem Gnadensegen des Himmels erfüllt werden, wird verständlich. Denn »die Vorstellungsgehalte einer Herabkunft des Geistes auf die Gaben einerseits sowie der Hinaufnahme der Darbringung ins umschaffende Kraftfeld des göttlichen Angesichtes andererseits (sind) sakramententheologisch gleichbedeutend und werden zudem im voranaphorischen orientalischen Textgut verschiedentlich miteinander ausgetauscht« (H.-J. Schulz)<sup>47</sup>. Das Gebet *Supplices* ist also ein Epiklese-Äquivalent. Der Aufbau des römischen Kanons wird nicht nur in der Abfolge Einsetzungsworte – Anamnese – Darbringung mit Zitat von 1 Chr 29,14 und Röm 12,1 und nachfolgender Bitte um Segnung der Gaben zum Heil der Empfänger der Chrysostomusliturgie ähnlich, sondern entspricht dem Modell aller altkirchlichen Eucharistiegebete sowohl des lateinischen Westens als auch des griechischen Ostens. In der Alten Kirche hat man in der Tat auch keinen grundsätzlichen Unterschied empfunden. Die Feststellung des VII. Ökumenischen Konzils, des letzten gemeinsamen Konzils von Orthodoxie und Abendland über die Gaben nach den Einsetzungsworten, dass hier *Brot und Wein* gemeint seien, kann auch für den römischen Kanon gelten, ja damit liegt auch für ihn eine »authentische« Interpretation vor! Diese Erkenntnis in der Auslegung ist wesentlich eine Frucht römisch-katholischer liturgiewissenschaftlicher Forschung der jüngsten Zeit.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Hans-Joachim Schulz, Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie, in: ALW 19 (1978) 9–28, 22f.

<sup>48</sup> Vgl. vor allem: Hans-Joachim Schulz, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (KKTS 39), Paderborn 1976, 56–72; 68: »Im Lichte der theologisch und liturgiegeschichtlich einzig möglichen Interpretation der Kanongebete *Supraquae* und *Supplices* erscheinen nun auch die Aussagen der Anamnese in ihrer Harmonie mit denen der genuinen Überlieferung. Die Schwierigkeit, die bestände, wenn die Grundaussagen der Anamnese: »indem wir das Gedächtnis also vollziehen ... bringen wir dir von deinen Geschenken und Gaben dar: als präsentische Feststellung über die Darbringung der *dona ac data* und doch zugleich als Zeugnis der schon geschehenen Konsekration verstanden werden müßte, wird gegenstandslos, da erst das Epiklese-Äquivalent des *Supplices-te-rogamus* die definitive Unterscheidungslinie zieht zwischen den einfachen Gabenbezeichnungen nach Art der »*dona ac data*« und den die Konsekration nun wirklich voraussetzenden Bezeichnungen wie: »Leib und Blut Christi« zur Heiligung derer, die sie empfangen.« – Reinhard Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten

Das Abendland ist im Hinblick auf das Messopfer einer Sonderentwicklung gefolgt. Sie beruht auf einem Interpretationsirrtum über den Sinn des Kanontextes.<sup>49</sup> Ein Grund ist sicher die jedenfalls für heutige Menschen höchst missverständliche symbolische Ausdrucksweise. Diese hat ohne Zweifel die Entwicklung einer Idee begünstigt, die so in den wesentlichen Liturgien der Alten Kirche keinen Ausdruck gefunden hat, die Idee vom *Konsekrationsmoment*. Erstmals findet sie sich in der Erklärung eines liturgischen Textes bei Ambrosius in »De sacramentis«. Der Liturge schlüpft für den Augenblick der in direkter Rede im Einsetzungsbericht wiedergegebenen Deuteworte in die Rolle Christi. Hat Gott die Welt geschaffen durch sein Schöpferwort: »So Er spricht, so geschieht, so Er's gebietet, so stehts da« (Ps 33,9), so habe Christus durch das Aussprechen der Deuteworte das Sakrament geschaffen. Durch die Übernahme dieser Rolle durch den geweihten Priester werde konsekriert. Vor diesen Worten seien die Gaben Brot und Wein, danach Leib und Blut Christi.<sup>50</sup> Meiner Vermutung nach ist das ein katechetischer Ge-

---

Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (IThS 25), Innsbruck 1989, 91: »Das Supplices ist also die Epiklese bzw. das Epiklese-Äquivalent des römischen Kanons ... Insgesamt entspricht ... der römische Kanon in der Abfolge Danksagung – Einsetzungsbericht – Anamnese – Epiklese dem Zeugnis der alt- und ostkirchlichen Liturgien ...« – Vgl. auch: Herwig Aldenhoven, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet, in: IKZ 61 (1971) 79–118, 150–189; 110, 170ff, 173, insbes. 180!

<sup>49</sup> »... im Lauf des Mittelalters begann [man], ohne genügende Kenntnis der Quellen und entsprechende Rücksicht auf die im Kern einheitliche Liturgietradition des Ostens und des Westens eine Theologie der Eucharistie zu entwickeln, deren liturgiefernes Denken vor allem an der theoretisch-systematischen Frage der Realpräsenz interessiert war«, in: Hans Bernhard Meyer, Die Feiargestalt der Prex eucharistica, in: Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hgg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS für Balthasar Fischer) (PLR-GD), Freiburg 1992, 304. – R. Meßner, Die Meßreform Martin Luthers, 1989, 84: »... die Feier der Eucharistie zur Zeit Luthers [war] einem den altkirchlichen Liturgien und der *authentischen Interpretation* des Kanons nicht mehr entsprechenden Verständnis ausgesetzt ...«

<sup>50</sup> De sac. IV, 14: »... ubi venit ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum«. – IV, 15: »Quis est sermo Christi? Nempe is quo facta sunt omnia. Iussit dominus factum est caelum, iussit dominus facta est terra ... Vides ergo quam operatorius sermo sit Christi ... audi dicentem David: Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt«. – IV, 23: »... Antequam consecratur

danken-Blitz gegen die Arianer in Mailand, gegen die sich Ambrosius durchsetzen musste. Wie Gott Vater in der Schöpfung, so handelt Gott der Sohn in der Neuschöpfung. Mit eigentlicher Liturgieerklärung hat das wenig zu tun, auch nicht mit der Liturgie, die Ambrosius in diesem Zusammenhang zitiert.<sup>51</sup> Nun kennt selbstverständlich auch die ost- und altkirchliche Überlieferung einen Zusammenhang zwischen den Deuteworten Christi als Verheißungswort und der jeweiligen Eucharistiefeyer.<sup>52</sup> Aber dieser Zusammenhang wird hergestellt durch das Stiftungsgedächtnis der Eucharistie und die Bitte, dass dieses durch Gottes Geist jetzt hier aufs Neue wahr werde, also durch den anamnetischen Lobpreis und die epikletische Bitte. Die liturgiegeschichtliche Forschung hat ans Licht gebracht, wie die Idee vom Konsekrationsmoment um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert das Messeverständnis verändert hat. *Setzte man in der Frühzeit die Konsekration mit dem Eucharistiegebet gleich*, so wird sie jetzt zeitlich genau eingegrenzt auf die Deuteworte. Der ursprüngliche Erlebnishöhepunkt, die Kommunion, verliert seine Bedeutung. Die Messe ist nun wie ein gotischer Bogen. Sein Höhepunkt ist der Wandlungsaugenblick. Jetzt erst werden die Einsetzungsworte für das allgemeine Bewusstsein deutlich als die »Wandlungsworte« vom übrigen Handeln abgehoben, und dieser neuen Erkenntnis entsprechend (nach über 1000 Jahren Kirchengeschichte!) wird der Ritus verändert. Jetzt kommt das Glockenzeichen zur Wandlung auf, die Erhebung der Gestalten danach und die Verehrung der gewandelten Hostie im unmittelbaren Anschluss an die Wandlung. J. A. Jungmann spricht davon, dass das Schauverlangen

---

panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi«, in: Ambrosius von Mailand, *Des Sacrements. Des Mystères* (SC 25), Paris 1961.

<sup>51</sup> Vgl.: R. Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers*, 1989, 93.

<sup>52</sup> Nikolaos Kabasilas, der das Supplices-Gebet als Epiklese-Äquivalent richtig erkannt hatte, nahm in der Auseinandersetzung über die Epiklesefrage einen Gedanken von Johannes Chrysostomus aus *De prod. Judae* 1,6 (PG 49, 380) wieder auf und verglich die schöpferische Kraft der Stiftungsworte Christi mit »dem alle menschliche Fortpflanzung umspannenden Auftrag des Schöpfers: ›Wachset und mehret euch!«. Jede menschliche Kreativität hat ihre Kraft in Gottes Schöpfermacht. Aber kein zur Weitergabe des Lebens bereites Menschenpaar von Mann und Frau würde meinen, das göttliche Urwort aller Lebensweitergabe ohne die Akte der Zeugung und Empfängnis zur Geltung bringen zu können«, in: H.-J. Schulz, *Hochgebet und eucharistische Darbringung*, in: E. Renhart / A. Schnider (Hgg.), *Sursum corda*, 141.

der Gotik »mitten im Kanon der Messe ... *einer sehr beträchtlichen Neuerung* zum Durchbruch verholfen« habe.<sup>53</sup> Das *Decretum pro Armenis* vom Jahre 1439 verhilft dann diesem Verständnis, das auf Grund der Ambrosiustradition in der Verarbeitung durch scholastisches Denken herangewachsen ist, zu seiner lehramtlichen Gestalt. Hier, in der Auseinandersetzung mit der Ostkirche, spricht dann Papst Eugen IV. lehramtlich aus<sup>54</sup>:

»Die Form dieses Sakramentes sind die Worte des Erlösers, mit denen er dieses Sakrament vollzog; der Priester vollzieht dieses Sakrament nämlich, indem er in der Person Christi spricht.«

Damit wird nun aber der altkirchliche Text durch ein lehramtliches Interpretament auf ein Verständnis festgelegt, das er in der altkirchlichen Überlieferung nicht hatte. Nun werden alle auf die Gaben bezüglichen Wendungen nach den Einsetzungsworten *postkonsekretorisch* verstanden. Dadurch wird ein Verständnis möglich, ja eigentlich zwingend, nach dem erst gewandelt und dann die *consecrata* dargebracht werden. Dieses Verständnis aber ist ein Missverständnis des alten Textes.<sup>55</sup> Freilich hatte schon *Thomas von Aquin* versucht, die

<sup>53</sup> Vgl. die Darstellung bei: J. A. Jungmann, MS II, 1962, 252–271, hier 259 (kursiv von mir). – H.-J. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit*, 1976: »Die heute auffälligste Heraushebung des Einsetzungsberichtes aus seinem liturgischen Gefüge, die Kniebeugen des Priesters, setzten sich erst im 16. Jahrhundert allgemein durch.« – J. A. Jungmann, MS II, 1962, 265: »In röm. Meßbüchern erscheint die Kniebeugung seit 1498 ... [und wird] ... durch das Missale Pius V. 1570 endgültig vorgeschrieben.«

<sup>54</sup> DH 1321.

<sup>55</sup> H.-J. Schulz, *Glaubenseinheit*, 1976, 57: »Die punktuelle Konsekrationauffassung normierte ihrerseits das eucharistische Opferverständnis. Die Opferannahmebitten nach dem Einsetzungsbericht schienen von ihrer Stellung her eo ipso postkonsekretorisch zu verstehen zu sein. Dann aber konnte die Eucharistie als ›Opfer der Kirche‹ nur besagen, daß der Priester als Konsekretor auch das Opfer vollziehe, dessen Opfergabe Christus selber sei.« – Ders., *Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen*, in: ALW 19 (1978) 22, 24 Anm. 48: »... ›Wir bringen den Leib Christi dar‹, beruht auf einem Mißverständnis der altkirchlichen liturgischen Texte, deren Anamnese landläufig postkonsekretorisch im Sinne scholastischer Konsekrationlehre gedeutet wird.« – K. Richter: »... aus der Bitte der Kirche um Teilhabe am Opfer Christi [ist] das Darbringen seines Leibes und Blutes durch die Kirche [an Gott] geworden ...«, in: Klemens Richter, *Das eucharistische Hochgebet – ein Durchbruch zu ökumenischer Gemeinsamkeit*, in: Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Vorgeschnack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie* (FS für Theodor Schneider), Mainz 1995, 322; unter Berufung auf: Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ am 16. Nov. 1989; mit e. Beitr. von Irmgard Pahl, Josef Andreas Jungmann) (GDK 4), Regensburg 1989, 351. – Albert Gerhards, *Entste-*

Darbringung der vielen Messen und das einmalige Opfer Jesu theologisch annehmbar zu fassen. Er tat es durch die Konzentrierung der Opferaussagen auf den Wandlungsaugenblick: Wie im Ritus – so also auch in der theologischen Lehre. Thomas<sup>56</sup> bezeichnet die Messe als Opfer deshalb, weil in ihr die repraesentatio – er kann dafür auch memoria oder commemoratio sagen – des Leidens Christi erfolge (S.th.III,qu. 76,2 zu 1; 74,1; 73,4):

»Dieses Sakrament heißt Opfer, sofern es das Leiden Christi selbst vergegenwärtigt« (qu. 73,4 zu 3).

Diese repraesentatio des Leidens Christi aber geschieht durch die Konsekration (qu. 80,12 zu 3), weil in ihr unter den Gestalten von Brot und Wein Christi Leib und Blut voneinander getrennt gegenwärtig werden. Christus wird dadurch im Zustand seines Todesleidens repräsentiert. Nach Thomas wird damit *auch Christi Opferhandeln selbst gegenwärtig gesetzt, sakramental dargestellt durch den Priester*.

»Wie die Feier dieses Sakramentes ein Bild ist, welches das Leiden Christi vergegenwärtigt, so ... stellt auch der Priester das Bild Christi dar, in dessen Person ... er die Konsekrationsworte ausspricht« (qu. 83,1 zu 2 und 3).

Da Christi Handeln am Gründonnerstag sein Opfer am Kreuz vorwegnehmend darstelle und der Priester dieses Handeln sakramental nachvollziehe, könne man sagen:

»Durch die Konsekration dieses Sakramentes werde Gott ein Opfer dargebracht« (qu. 82,10. ebd. zu 1).

Insofern der Priester durch die Wandlungsworte die Opferhandlung Christi sakramental darstellt, »sind auch gewissermaßen Priester und

---

hung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hgg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (FS für Balthasar Fischer), Freiburg 1992, 75–96, 81: »Eins ist sicher: Der Gedanke der Darbringung von Fleisch und Blut Christi, wie er in den neuen Hochgebeten in der römischen Liturgie mehr oder weniger stark zum Ausdruck gebracht ist, war der gesamten Kirche bis in unsere Gegenwart hinein fremd.« – Vgl. auch das Urteil von AS. Aldenhoven, der von einer »fatale[n] Umbildung des eucharistischen Opfergedankens« spricht, in: Herwig Aldenhoven, *Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet*, in: IKZ 61 (1971) 79–118, 150–189; abgedruckt in Anm. 87.

<sup>56</sup> Vgl. zum Folgenden den Kommentar von D. Winzen, in: Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. III, 73–83. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 30, 1938.

Opfer miteinander identisch« (qu. 83,1 zu 3). So lässt sich die Auffassung von Thomas in dem Satz zusammenfassen: *Gott das Opfer darzubringen heißt, das Leiden Christi durch Konsekration zu vergegenwärtigen*. Diese *theologische Konstruktion* hat jedenfalls für sich, dass man mit ihrer Hilfe in einem bestimmten Sinn vom »Messopfer« sprechen kann ohne Widerspruch zum Neuen Testament. Und so hat eine an Thomas geschulte liturgiefremde dogmatische Lehrposition bis in unsere Tage hinein als allgemeine Meinung den Satz vertreten:

»Die wesentliche Opferhandlung besteht allein in der Wandlung.«<sup>57</sup> Die Frage ist nur, ob dieses Verständnis auch *im Messetext nachvollziehbar* ist. Die Gebete nach den Einsetzungsworten sind mit dieser Konstruktion eigentlich überflüssig, wenn doch die Darbringung durch die Konsekration in der Weise der Zitierung des Einsetzungsberichtes geschieht. So sagt auch noch J. A. Jungmann:

»Was in der Messe geschieht, geschieht mit den Einsetzungsworten. Alles andere ist Entfaltung und Ausdruck.«<sup>58</sup>

Die theologische Konstruktion Thomas von Aquins hat aber das natürliche Sprachempfinden ebenso wie die liturgische Überlieferung der Alten Kirche gegen sich. Das zeigt sich bereits darin, dass nicht nur Luther, sondern auch seine Gegner von einer postkonsekratorischen Darbringung ausgingen.<sup>59</sup> Aber nicht nur sie, sondern auch das Konzil von Trient wird man in seiner 22. Sitzung über das Messopfer kaum anders verstehen können.<sup>60</sup> Zwar lässt sich der Sprachgebrauch

---

<sup>57</sup> Ludwig Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg 41959, 486. – Franz Diekamp / Klaudius Jüssen, Katholische Dogmatik. Nach den Grundsätzen des heiligen Thomas (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium), Münster 131962, § 36.

<sup>58</sup> Besprechung der Dissertation von H.-Ch. Seraphim, in: ZKTh 95 (1973) 92. – (Im Sinne einer solchen Konzentration hätten übrigens auch alle lutherischen Abendmahlsfeiern das Messopfer).

<sup>59</sup> Vgl.: Hans-Bernhard Meyer, Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters (KKTS 11), Paderborn 1965, 252 Anm. 25; unter Hinweis auf Gabriel Biel, dass die Kirche bei den spätmittelalterlichen Theologen als die eigentlich opfernde durchaus im Vordergrund stand, und das hieß praktisch: »Wir, d.h. die Kirche, opfern Christus ... dem Vater.«

<sup>60</sup> Die Väter des Konzils standen vor der undankbaren Aufgabe, ohne die liturgiegeschichtlichen Kenntnisse unserer Tage den alten Kanontext in dem ihnen gegebenen Verständnis gegenüber der Reformation zu verteidigen, und waren damit »zwangsläufig überfordert« in: H.-J. Schulz, Glaubenseinheit, 1976, 71.

von *offerre* grundsätzlich ebenso wie auf ein Darbringen an Gott auch auf ein Darbringen zur Kommunion beziehen, aber Kanon 1 schließt diese Deutung aus.<sup>61</sup> Nach Kapitel 1 hat sich Christus als Priester zwar »ein für allemal auf dem Altar des Kreuzes ... Gott, dem Vater opfern wollen«, aber zu seinem Gedächtnis brachte er »seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein Gott, dem Vater« dar, reichte ihn »den Aposteln, die er damals als Priester des Neuen Bundes einsetzte«, unter denselben Zeichen zum Genuss und befahl ihnen und ihren Nachfolgern im Priestertum dieses Opfer darzubringen mit den Worten: »Tut dies zu meinem Gedächtnis«. So »setzte er das neue Pascha ein, sich selbst, *der von der Kirche durch die Priester unter den sichtbaren Zeichen geopfert werden sollte zum Gedenken an seinen Hinübergang ... zum Vater ...*«<sup>62</sup> M. Chemnitz, einer der führenden lutherischen Theologen bei der Verfassung der Konkordienformel (1577), schrieb dazu in seiner Untersuchung der Konzilsbeschlüsse: »Die Päpstlichen unterscheiden die Konsekration von der Darbringung; von dem nämlich, was konsekriert worden ist, sagen sie, daß es dargebracht werde.«<sup>63</sup> Der Gedanke einer solchen postkonsekratorischen Darbringung an Gott bestimmt noch die Auslegung im vorigen Jahrhundert. Zur Problematik schreibt H.-J. Schulz: »Was die liturgische Gemeinde einst theologisch unverfänglich sich selbst zuschreiben konnte: die Darbringung der Gaben als ›oblatio rationabilis‹ gemäß Röm 12,1 (in welcher Selbsthingabe und Nachfollegesinnung gegenüber dem Abendmahlshandeln Christi zum Ausdruck kommen), das wird nun zur Zuschreibung eines eigentlich nur von Christus selbst aussagbaren Tuns (Opfer des wirklichen Leibes Christi) an die liturgische Gemeinde (›offerimus Corpus eius‹).«<sup>64</sup> Wenn ich recht sehe, hat

<sup>61</sup> »Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari: anathema sit« (DH 1751).

<sup>62</sup> Siehe DH 1740f.

<sup>63</sup> »Pontificii distinguunt consecrationem ab oblatione, ea enim quae consecrata sunt, dicunt offerri«, in: Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini (hg. v. Eduard Preuss), Berolini 1861, 384.

<sup>64</sup> H.-J. Schulz, Glaubenseinheit, 1976, 70. – Vgl. auch: W. Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen, 1989, 106–113; und die kath. Position in dem Dokument: Gemeinsame röm.-kath.-evang.-luth. Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn 1978, Nr. 58; wobei als Ermöglichungsgrund für die Darbringung Christi durch die Kirche das »Einswerden zwischen Christus und den Christen« genannt wird, in: W. Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen, 1989, 112, Anm. 548.

die *Enzyklika Mediator Dei* Pius' XII. u.a. die Frage zu lösen versucht, wie die liturgische Gemeinde im Verhältnis zum Priester an der Darbringung des eucharistischen Opfers beteiligt ist. Mir ist freilich eine Lösung durch sie nicht deutlich geworden, sondern der Eindruck geblieben, dass hier an entscheidender Stelle wesentlich verschiedenartige Stellvertretungsverhältnisse (Christus für uns – Christus in unserem Namen) miteinander verwechselt werden, wenn es heißt: »... daß die Gläubigen das Opfer durch die Hände des Priesters darbringen, geht aus folgendem hervor: Der Diener des Altars vertritt *die Person Christi als des im Namen aller Glieder* (Christus im Namen des Volkes? – doch wohl *zugunsten*, aber nicht *im Namen!*) opfernden Hauptes; *deshalb kann man auch mit Recht (?)* sagen: Die gesamte Kirche vollzieht durch Christus die Darbringung der Opfergabe.«<sup>65</sup>

Um den Gedankengang im Schema vereinfacht wiederzugeben, können wir vom Vertretungsverhältnis zwischen Christus und dem Priester absehen, weil Christus durch diesen handelt.<sup>66</sup> So können wir den Satz vereinfacht wiedergeben: Christus (hat ge)opfert in unserem (»aller Glieder«) Namen sich selbst (»als Haupt«) »deshalb kann man auch mit Recht sagen«, wir (die Kirche) opfern durch Christi Stellvertretung Ihn selbst (»die Opfergabe«). Dieser Satz ist nur schlüssig, wenn er im Rechtssinne gemeint ist, d.h., wenn Christus in unserem Namen (ge)handelt (hat). Ein Handeln »in unserem Namen« setzt rechtlich unsere Bevollmächtigung voraus. Das ist hier jedoch keine biblisch mögliche Aussage. Christus hat allein im Namen Gottes für uns gehandelt. Mit unserer Macht ist nichts getan! – Wenn man den päpstlichen Satz biblisch in Ordnung bringen will, wird man die paulinischen Indikativ-Imperativ-Aussagen zu Versöhnung und Tod Jesu bedenken müssen. Ebenso wie Gott die Welt mit sich selbst versöhnt hat durch Christus und dies die Vermahnung zur Folge hat, uns versöhnen zu lassen (2 Kor 5,19f.), so ist Christus »dafür für alle gestorben, damit die, so da leben, hinfort nicht sich

<sup>65</sup> »Christifideles autem per sacerdotis manus Sacrificium offerre ex eo patet, quod altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit, membrorum omnium nomine offerentis; quo quidem fit, ut universa Ecclesia iure dicatur per Christum victimae oblationem deferre«, in: Pius XII., Rundschreiben *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 556 (lat. u. dt. Text), Freiburg 1948, 92.

<sup>66</sup> »Das ... Opfer des Altares ist ... eine ... Opferhandlung, bei welcher der göttliche Hohepriester ... *das tut*, was er schon am Kreuze tat ...« (*Mediator Dei*, 67).

selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist« (2 Kor 5,15). Paulus hätte hier auch Röm 12,1 zitieren können, »uns selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt«<sup>67</sup>. *Ebendies ist aber die authentische Interpretation des Anamnesetextes des römischen Messkanons!* Die Fehlinterpretation des Konzils von Trient und der Enzyklika *Mediator Dei* hat jedoch auch wesentliche Formulierungen in der Liturgiekonstitution und in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils bestimmt. So heißt es in der Kirchenkonstitution: »In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, *bringen sie (die Gläubigen) das göttliche Opferlamm Gott dar* und sich selbst mit ihm.«<sup>68</sup> Es ist kein Wunder, dass diese Fehlinterpretation auf die Formulierung neuer Hochgebete seit 1968 eingewirkt hat. Vergleicht man das jetzige Hochgebet II mit seiner Vorlage, der Eucharistie »Hippolyts«, dann wird die Veränderung durch den Gedanken des Konsekrationsmomentes deutlich. Vor den Einsetzungsbericht hat man eine sogenannte »Wandlungsepiklese« eingefügt. Die auf die Einsetzungsworte folgende Anamnese ist zu einer Darbringung der *consecrata* umformuliert worden, gefolgt von einer »Kommunionepiklese« anstelle der alten ungeteilten Epiklese.<sup>69</sup> Den gleichen Aufbau haben alle neuen Hochgebete, wobei es bei einigen davon zu ganz krasen sachhaften Formulierungen kommt. So heißt es im vierten

<sup>67</sup> Der Satz aus *Mediator Dei* müsste also biblisch lauten: Das Haupt hat geopfert im Namen Gottes für den Leib sich selbst, »deshalb« mahnen die Boten Gottes dazu, dass auch der Leib opfert durch das Haupt sich selbst.

<sup>68</sup> »Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen, participantes, *divinam Victimam Deo offerunt* atque seipso cum Ea« (LG 2,11), in: II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium* (1964), in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung (Herderbücherei; 270/273), Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1966.

<sup>69</sup> »(»Wandlungsepiklese«) Darum bitten wir Dich: Sende Deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib + und Blut Deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus. Denn am Abend, an dem Er ausgeliefert wurde ... (Anamnese:) Darum ... feiern wir das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Deines Sohnes und bringen Dir so das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar. Wir danken Dir, dass Du uns berufen hast ... (»Kommunionepiklese«) Wir bitten Dich: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut, und lass uns eins werden durch den Heiligen Geist ...«

Hochgebet nach der Anamnese: »So bringen wir Dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das Dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt.« Im Hochgebet für Gehörlose ist formuliert: »Wir denken jetzt an den Tod und die Auferstehung Deines Sohnes Jesus Christus und *opfern Dir seinen Leib und sein Blut.*« Im zweiten Hochgebet für Kinder heißt es: »Wir gedenken des Todes und der Auferstehung Jesu, der sich ganz Dir schenkt und *unsere Opfergabe sein will.*« Diese Formulierungen einer Darbringung von »Leib und Blut Christi« an Gott durch die Kirche sind nur möglich geworden durch die Festlegung einer Konsekrationsformel in den Einsetzungsworten und die Aufspaltung der altkirchlichen Epiklese, wobei die Wandlungsbite vor den mittelalterlichen Wandlungsaugenblick gesetzt wurde.<sup>70</sup> »Aus der Bitte der Kirche um Teilhabe am Opfer

<sup>70</sup> Die liturgiegeschichtliche Rechtfertigung für die Aufspaltung der Epiklese liegt in der Behauptung, dass das Gebet *Supplices* im römischen Kanon eine reine »Kommunionepiklese« sei und dem »genius Romanus« nur eine Wandlungsbite vor den Einsetzungsworten entspräche (*Quam oblationem*). Diese Behauptung trifft aber nicht zu, auch nicht die Berufung auf die ägyptische Überlieferung. – Vgl. dazu: A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets, in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), *Gratias agamus*, 1992, 75–96, 84f: »Das einzige bekannte ostkirchliche Beispiel einer Wandlungsepiklese vor dem Einsetzungsbericht, der eucharistische Papyrus von Der Balyzeh in Ägypten, ist wegen seines fragmentarischen Erhaltungszustandes und wegen der fragwürdigen redaktionellen Qualität in seinem Zeugniswert umstritten« (84). »Wandlungs- und Kommunionepiklese ... sind nicht voneinander zu trennen« (85). »Die gesamte Tradition einschließlich des Canon Romanus spricht dafür, daß die Bitte um Heiligung und Wandlung der Gaben und die Bitte für die Kommunizierenden in den Textblock nach Einsetzungsbericht, Anamnese und Darbringung gehören. Somit gibt es für die isolierte Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsworten kein geschichtliches Vorbild« (84). – Der Sekretär von Coetus X. des liturgischen Consilium, das die neuen Hochgebete ausgearbeitet hat, Adalbert Franquesa, berichtet: »... that it was relatively easy to secure agreement with respect to the inclusion of the double epiclesis in the new eucharistic prayers with a certain proviso. The second epiclesis was not allowed to refer to the consecration of the gifts insofar as it might detract from the realization of transubstantiation in the words of institution«, in: Richard Albertine, *The Problem of the (double) epiclesis in the new Roman eucharistic prayers*, in: *EL* 91 (1977) 3, 193–202, 198f. – A. Bugnini berichtet, dass an die Einführung eines fünften Hochgebetes, nämlich der *alexandrinischen Basiliius-Anaphora* gedacht war. Obwohl dieses Hochgebet in den mit Rom unierten Kirchen in Gebrauch ist und in der koptischen Kirche, in allen byzantinischen Kirchen, griechischen und slavischen beliebt ist und für die Ökumene bedeutsam gewesen wäre, gab es gegen die Einführung u.a. das Bedenken, dass die Epiklese »hier nach der Konsekration« (!) erfolge, nicht davor. – Vgl. dazu in: Bugnini, *Annibale, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament* (dt. hg. von Johannes Wagner), Freiburg i. Br. 1988, 491. – Dabei wird

Christi [ist] das Darbringen seines Leibes und Blutes durch die Kirche geworden.«<sup>71</sup> Das ist der Irrweg des Messopfergedankens in der abendländischen Theologie.

## VI. STEHEN WIR HEUTE (1998) VOR EINEM KONSENS IN DER MESSOPFERFRAGE?

Zum 450-jährigen Todestag Martin Luthers schrieb J. Brosseder in Würdigung des ökumenisch-theologischen Gesprächs: »Von besonderem Gewicht ist die volle Übereinstimmung zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche in der Lehre vom Abendmahl ...«<sup>72</sup> Seine Zuversicht stützt sich auf die Er-

---

man doch mit R. Albertine (s.o.) sagen müssen: »... the Eastern Catholic liturgies do use epiclesis forms entirely in accord with the ancient formularies, viz. after the institution narrative and anamnesis. They are part of the *authentic tradition* [von mir kursiv]. It is lamentable that at least one or more of the anaphoras of this tradition were not included in the reform of Roman Catholic eucharistic prayer, especially since the practice of borrowing from the East has had roots deep in the history of the Roman Rite.« – Vgl.: H.-J. Schulz zum Gebet *Quam-oblationem*: »In keinem Hochgebet wird eine Wandlungsaussage exklusiv auf die Rezitation des Einsetzungsberichts bezogen. Selbst die sekundäre Schlußbitte des Kanongebets *Quam-oblationem* ... muß nicht zwingend notwendig auf den Einsetzungsbericht als einzigen Bezugspunkt fixiert werden; und schon gar nicht kann die Kanonstruktur aus dieser Wandlungsbitte als einem scholastisch zu verstehenden Konsekrationshinweis gedeutet werden, wie der ursprüngliche Sinn der Gebete *Supra quae* und *Supplices* ... eindeutig beweist«, in: H.-J. Schulz, *Glaubenseinheit*, 1976, 82. – R. Meßner: »Als Objekt der kirchlichen Darbringung erscheinen immer Brot und Wein, die materiellen Gaben, die erst infolge der Darbringung vom Heiligen Geist ergriffen und zu Leib und Blut Christi werden. Daß die Kirche Leib und Blut Christi darbringt, ist ein der liturgischen Tradition fremder Gedanke«, in: R. Meßner, *Die Meßreform*, 1989, 65. – Vgl.: Ders., in: *Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets*, in: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.), *Bewahren und Erneuern* 1995, 174–201.

<sup>71</sup> H. B. Meyer, *Eucharistie* (GDK 4), Regensburg 1989, 351. – H. Sasse schrieb: »Menschen bringen Leib und Blut des Herrn zum Opfer dar. Der Mensch opfert das, was der Gottmensch Jesus Christus geopfert hat und was Er allein opfern konnte. Das Eindringen dieses Gedankens in die Abendmahlsliturgie ... ist die große Tragödie in der ergreifenden Geschichte der Eucharistie in der alten Kirche«, in: Hermann Sasse (Hg.), *Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls*, Leipzig 1941, zitiert nach: Heinrich Kahlefeld, *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, Frankfurt a. M. 1980, 172.

<sup>72</sup> *Süddeutsche Zeitung* 40 (17./18. Februar 1996) Feuilleton-Beilage, 10.

gebnisse, die der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen über »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« nach jahrelanger Arbeit vorgelegt hat. Sie haben Zustimmung und Widerspruch erfahren.<sup>73</sup> Der ÖAK hat über die »Messopfer«-Kontroverse zusammenfassend gesagt (LV 121): »Es hat sich als möglich erwiesen, die gläubige Überzeugung von der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi und von der *Tragweite seiner Anamnese in der Eucharistiefeyer* der Kirche gemeinsam auszusagen.« Werfen wir einen Blick auf die Verwerfungsaussagen von Trient<sup>74</sup> und die Stellungnahme des ÖAK:

Can. 1: »Wenn jemand sagt, in der Messe werde Gott nicht ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht, oder geopfert werden, sei nichts anderes, als daß uns Christus zum Genuße gereicht werde: anathema sit.«

ÖAK: »Eucharistie ist wahres und eigentliches Opfer nicht ›in sich‹, nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Zuwendung des einen, sühnenden, universalen Opfers für die Kirche« (LV 90). Dabei wird aus OC 231 eine Personalisierung der Opfervorstellung vorausgesetzt: »Fortan geht es nicht mehr um Sachgabe, sondern um Selbstgabe (vgl. Röm 12,1); alle ›Dinge‹, die ›dazwischen‹ treten können, sind diesem personalen Vollzug ein- und unterzuordnen, sie haben Bedeutung nur noch als Zeichen der Person und ihrer Bereitschaft zur Hingabe.« (OC 232, entspricht LV 92,2f:) »Christliche Existenz aus sakramentalem Vollzug ist nie ›paralleles‹ Geschehen i.S. eigenständiger Ergänzung, sondern Teilhabe an dem Opfer Jesu Christi ... Dieser Gedanke ist von grundsätzlicher Bedeutung für alle folgenden Erwägungen: Nur wenn das Handeln Gottes und die *Antwort der Menschen* nicht in ausschließender Konkurrenz zueinander gedacht werden, wenn Gottes einzigartiges Heilswirken in Jesus Christus so beschrieben wird, daß es die Ant-

<sup>73</sup> Arnoldshainer Konferenz (Hg.), *Lehrverurteilungen im Gespräch*. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993 (= LG). – Dietz Lange (Hg.), *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute*, Göttingen 1991 (= ÜV). – Vgl. dazu: Wolfhart Pannenberg, *Müssen sich die Kirchen immer noch gegenseitig verurteilen?*, in: *Kerygma und Dogma* 38 (1992) 311–330.

<sup>74</sup> Zu Kanon 1–6 siehe DH 1751–1756.

wort der Menschen nicht nur fordert und zur Folge hat, sondern zuvor überhaupt *ermöglicht und trägt*, läßt sich so etwas wie Teilhabe am Opfer Jesu Christi angemessen zur Sprache bringen. Diese Antwort erfolgt vor allem als dankendes Empfangen, Zustimmung und Nachfolgen der Kirche. (LV 92,7ff. fügt hier ein: Entsprechend bezeichnen der *katabatische* Aspekt, gegen dessen Vereinseitigung sich das Tridentinum verwahrt, und der *anabatische* Aspekt des Altarsakraments einen wechselseitigen, wenngleich unumkehrbar gerichteten Beziehungszusammenhang.) Nur so kann ›unser‹ Leben im Glauben an Jesus Christus und im Heiligen Geist *sein* Leben in uns genannt werden (vgl. Gal 2,20; 1,4; Röm 8,9f; Kol 3,3f).«

Can. 4: »Wenn jemand sagt, daß dem heiligsten am Kreuze vollbrachten Opfer Christi, durch das Meßopfer eine Lästerung zugefügt werde, oder jenem durch dieses Eintrag geschehe: anathema sit.«  
ÖAK: »(Die) Unstimmigkeiten lassen sich heute klären durch ein vertieftes Verständnis des ›Gedenkens‹ i.S. des Alten und Neuen Testaments: Im gottesdienstlichen Gedächtnis der Heilstaten Gottes werden diese selbst in der Kraft des Geistes gegenwärtig, und die feiernde Gemeinde wird mit der früheren, die die Heilstaten selbst erfuhr, verbunden. So ist auch der Befehl Christi im Abendmahl gemeint: In der Verkündigung seines Heilstodes mit seinen eigenen Worten (?) beim Nachvollzug seines Mahlhandelns vollzieht sich das ›Gedenken‹, in dem Jesu Wort und Heilswerk selbst gegenwärtig werden. (In diesem Sinne gehören *verbum* und *elementum* wesentlich zusammen.) So wird es heute beiden Seiten möglich, das Verhältnis von einmaligem Kreuzesopfer und eucharistischem Vollzug als einen in sich differenzierten Zusammenhang zu verstehen, wobei sowohl die Gefahr einer unterschiedslosen Gleichung als auch die Gefahr einer alternativen Trennung vermieden werden kann ...« (LV 91). – Zu dieser Interpretation ist zu fragen: Vollzieht sich das »Gedenken« nur mit Jesu »eigenen Worten«, so dass es wie in der mittelalterlichen Interpretation beschränkt ist auf die Rezitation der Einsetzungsworte? Der Wiederholungsbefehl bezieht sich doch auf die ganze Handlung, deren Kern nach Paulus jedenfalls die Eulogie umfasst (1 Kor 10,16). Ferner: Wie verhält sich das »Gedenken« zur Subjekt-Objekt-Aussage der Darbringung (Selbstgabe statt Sachgabe)? – Ob diese Formulierungen wirklich tragfähig sind, muss sich an den Eucharistiebeten selbst und ihrem Verständnis erweisen.

Can. 6: »Wenn jemand sagt, daß der Canon der Messe Irrtümer enthalte und deshalb abzuschaffen sei: *anathema sit.*«

ÖAK: »Auch die *neuen eucharistischen Hochgebete* weisen noch erhebliche Spannungen in der Opferterminologie auf, wenngleich eine Vertiefung der Opferaussagen unbestreitbar ist« (LV 92,18f).

»Überzeugend beheben lassen sich die vielfältigen konfessionellen Verstehensschwierigkeiten in diesem Problembereich zuletzt nur unter der Voraussetzung, daß die für die spätmittelalterliche und reformatorische Theologie übliche, wenn auch erst nach dem Konzil von Trient prinzipiell durchgeführte liturgische und begriffliche *Scheidung von sacrificium (Opfer) einerseits und sacramentum (Sakrament) andererseits* in Lehre und Praxis der Eucharistie als überwunden gelten kann« (LV 92,20–25).

»In der Konsequenz dieser Überlegung ist die einschlägige reformatorische Kritik der Opferthematik des römischen Meßkanons verständlich; sie beabsichtigt indes keineswegs die völlige Beseitigung des Kanons, erfordert vielmehr allein seine unmißverständliche Fassung und Interpretation. In dem Maße, wie die Identifizierung von Kanon und (falscher) Opfertheologie aufgebrochen wird, können auch in den reformatorischen Kirchen traditionelle Elemente des eucharistischen Hochgebets gewahrt werden« (LV 93,1–7).

»Die auf die Herrenworte folgenden *Anamnesetexte der neuen eucharistischen Hochgebete* bemühen sich sämtlich, deutlich zu machen, daß es im kirchlichen Opfer um ein Eingehen der Kirche in das sakramental präsente, unwiederholbare Kreuzesopfer geht (vgl. schon das charakteristische *DE TUIS DONIS AC DATIS* im Hochgebet I). Kein neues, gleichsam von unten herauf veranstaltetes Opfer wird dargebracht, sondern das durch Christi Aufforderung zum gedenkenden Nachtun der Kirche in die Hände gelegte, sakramental gegenwärtige Kreuzesopfer Christi« (LV 94, A16). – Die Frage nach Irrtümern im Canon der Messe ist, wie der liturgiegeschichtliche Überblick gezeigt hat, abhängig von seiner Interpretation. Hierin sind m.E. die neuen Hochgebete nicht besser als der alte Canon bzw. der alte Canon ist, mit altkirchlichen Augen betrachtet, im Hinblick auf die Opferaussagen nicht mit kirchentrennenden Irrtümern behaftet. Der Gedanke einer Darbringung der sakramentalen Gestalten beruht, wie gezeigt, auf einem Interpretationsirrtum, findet sich im Wortlaut der *eucharistischen liturgischen Texte* erst seit

1968 (!), kommt also in den Hauptüberlieferungen der Alten Kirche nicht vor, widerspricht der Meinung des letzten, des VII. Ökumenischen Konzils, und ist nach der alten Formel des Vincentius von Lerinum<sup>75</sup> kaum »katholisch« zu nennen. Der ÖAK hat Recht, wenn er bei den neuen Hochgebeten von »noch erhebliche[n] Spannungen in der Opferterminologie« spricht (LV 92,18f). Entscheidend sind letztlich nicht die sehr erfreulichen theoretischen Konsensformulierungen, sondern das eucharistische Bekenntnis am Altar. Hier werden unmissverständliche Formulierungen unumgänglich sein. Der Gedanke, dass die Aufnahme traditioneller Elemente des eucharistischen Hochgebets in den reformatorischen Kirchen abhängig sei von römisch-katholischen Kanonformulierungen, ist zwar auf Grund der gegenseitigen polemischen Abhängigkeit verständlich, aber da die reformatorischen Kirchen beanspruchen, die universale Kirche zu repräsentieren, dürften solche Abhängigkeiten eigentlich keine Rolle spielen.

Das Gutachten von Professoren der *Göttinger Theologischen Fakultät* vom Juli 1990 widerspricht an entscheidenden Stellen dem ÖAK: »Es wird ausgeschlossen, das Abendmahl gleichsam zweipolig als Tun Gottes auf den Menschen hin (>katabatisch<) und als Tun der Kirche auf Gott hin (>anabatisch<) anzusprechen (gegen LV 92,7f – siehe S. 121 zu can. 1). Es ist einzig und allein Gabe Gottes, die im Genuß des Mahles nur empfangen werden kann. Denn der Brauch dieses Sakraments ... steht in konstitutivem und unauflöslichen Zusammenhang mit dem Einsetzungsbefehl Christi: »Nehmt und eßt, nehmt und trinkt!«; im Gehorsam gegen ihn hat sich jede Abendmahlsfeier zu vollziehen. Von daher bestimmt sich die Bedeutung der der Austeilung vorangehenden Gebete in der Abendmahlsfeier: Sie sind Vorbereitung auf das Mahl und Preis und Dank für das Heil, das in ihm dann sakramental empfangen wird. Es geht deshalb nicht an, im Essen und Trinken einen bloßen Teilvollzug der Feier zu sehen, derart, dass neben oder sogar vor ihm ein eigener, dem Mahl nicht untergeordneter Akt stehe, konkret: das »eucharistische Opfer« (ÜV 89f).

<sup>75</sup> »In ... catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum.«

Von dieser Position aus wird festgestellt, dass die erste Aussage von can. 1, Gott werde ein »wahres, eigentliches Opfer dargebracht« und dies nicht im »Gegensatz zur reformatorischen Lehre« stehe, »zweifelhaft« sei. Die Aussagen des ÖAK zu seiner zweiten Aussage aber seien »eindeutig unzutreffend. Denn er setzt voraus, daß die *Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers* [von mir kursiv] etwas Eigenes neben der den gegenwärtigen Christus darbietenden Austeilung ist. Eben das aber bestreitet reformatorische Theologie. Darum wird sie von dem Urteil des Canons durchaus getroffen« (ÜV 101).

Zu can. 4, der die ausschließt, »die im Meßopfer eine Lästerung oder Herabsetzung des Kreuzesopfers Christi sehen«, wird bemerkt, dass der im Canon angesprochene Gegensatz »nicht schon als »gegenstandslos« beurteilt werden« könne (ÜV 106).

Zu can. 6, der die ausschließt, die sagen, dass der Messkanon Irrtümer enthalte oder abzuschaffen sei, bemerkt es:

»Die Kritik der Reformatoren [zielte] durchaus auf »völlige Beseitigung« des römischen Meßkanons, weil dieser ganz und gar vom Verständnis des Abendmahls als Opfer geprägt« sei (ÜV 106) ... »Der römische Meßkanon ist nach wie vor liturgisches Formular der römisch-katholischen Kirche. Als Mittel, die in ihm liegenden Anstöße zu entschärfen, wird in LV vorgeschlagen, die »Identifizierung von Kanon und (falscher) Opfertheologie (aufzubrechen)« ... Jenes »Aufbrechen« soll offenbar durch Interpretation geleistet werden, und zwar im Rahmen der auch sonst zur Deutung des Opfergedankens vorgelegten Lösung, das Meßopfer *als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers* [von mir kursiv] zu betrachten ... Von den ... Schwierigkeiten dieser Lösung selbst abgesehen muß festgestellt werden, daß sich die Opfergebete des Canon Romanus nicht auf ein solches Verständnis reduzieren lassen ...«

»Die reformatorischen Kirchen müssen also an der von can. 6 a) verworfenen Aussage festhalten, »daß der römische Meßkanon Irrtümer enthält« ... Aber auch eine Anknüpfung an die römische Meßliturgie ... muß im Bereich des Meßkanons mit so massiver Reduktion und Veränderung der Gebete einhergehen, daß hier nur von der Abschaffung dieses Kanons als einer in evangelischer Sicht weiterhin bestehenden Notwendigkeit gesprochen werden kann. Auch der zweite Teil von can. 6 trifft also die reformatorischen Kirchen nach wie vor« (ÜV 107). – Der ÖAK hatte, aufbauend auf die Arbeiten in »Das

Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche« (= OC)<sup>76</sup>, vom Gedächtnisbegriff her argumentiert, der sich auf Grund der heutigen Forschungslage anbot. Das Göttinger Gutachten ist ihm darin jedoch nicht gefolgt, sondern ist stattdessen von dem schon in Trient gebrauchten Begriff einer liturgischen *Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers* ausgegangen.

W. Pannenberg merkt dazu in seiner Kritik des Gutachtens an,<sup>77</sup> dass »der Ansatz bei der Anamnese, welcher Realpräsenz und Opferproblematik zusammenfaßt (LV 99ff), nicht deutlich genug unterschieden [wird] von dem schon in Trient gebrauchten Gedanken einer liturgischen Repräsentation des einen Kreuzesopfers«. »Während die liturgische Repräsentation immer noch als etwas Zusätzliches zu dem einen Opfer Christi erscheinen konnte, wird durch den Ansatz bei der Anamnese der Anschein ›eigenständiger Ergänzung‹ beseitigt, weil es sich in der Anamnese um ›Teilhabe‹ des Glaubens an dem einen Opfer Christi handelt (LV 92,12 = OC 232, hier S. 299). Die Göttinger Stellungnahme scheint an dieser Stelle nicht zur vollen Klarheit über den Diskussionsstand ... gelangt zu sein. Sonst könnte nicht von einer ›Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers‹ als ›etwas Eigenes neben der den gegenwärtigen Christus darbietenden Austeilung‹ die Rede sein ...«

Weil die Göttinger Stellungnahme auf die Argumentation des ÖAK an entscheidender Stelle nicht eingeht, wird die heutige Gesprächssituation nicht wirklich aufgenommen. Damit verbleibt das Gutachten weitgehend bei den konfessionellen Standpunkten des 16. Jahrhunderts. Das gilt vor allem für die katabatisch-anabatischen Aussagen, an denen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Darbringungs- bzw. Opferaussagen hängt. Freilich wird man auch sagen müssen, dass ohne eine beispielhafte Formulierung eines Hochgebetes die Konsensaussagen des ÖAK blass bleiben. Liturgiegeschichtliche Überlegungen zum Verständnis des Römischen Kanons fehlen völlig, wie übrigens auch beim ÖAK. Positiver als das Göttinger Gutachten ist die Stellungnahme vom gemeinsamen Ausschuss der *Verinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* und dem

---

<sup>76</sup> Karl Lehmann / Edmund Schlink (Hgg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (DiKi 3), Freiburg 1983 (= OC).

Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes vom September 1991. Das biblische Verständnis des »Gedenkens«, »in dem das Heilsgeschehen selbst gegenwärtig« wird, wird aufgenommen (LG 116,1f). Die klare Aussage von LV 90,10f, dass das Kreuzesopfer Christi »weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden« kann, findet volle Zustimmung (LG 115,36f). Die Frage des Verhältnisses von »gedenken« und »darbringen« scheint freilich durch LV noch nicht so einleuchtend durchgeklärt worden zu sein, dass eine einfache Zustimmung möglich erscheint.

So »bereitet uns die römisch-katholische Bestimmung des Verhältnisses des Handelns Christi und des Tuns der Kirche im Abendmahl nach wie vor Schwierigkeiten. Eine Brücke für die Verständigung sehen wir in einer Theologie des Lobopfers [von mir kursiv]: Im Lobopfer erkennen wir dankend an, was Gott an uns getan hat. Dabei ist die Person voll beteiligt, doch die Pointe dieses Lobes ist es, daß es von sich weg auf Gott weist« (LG 116,13–18). – Das Gutachten gibt dann eine Beschreibung der »reinterpretierten römisch-katholischen Lehre« aus »Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament« (= KWS), einem Dokument der Bilateralen Arbeitsgruppe der Kirchenleitung der VELKD und der Deutschen Bischofskonferenz<sup>78</sup> zur Opferfrage wieder, die ihm als Ausgangspunkt für eine Verständigung wichtig ist:

»Theologisch versteht sich die Kirche nicht als selbständiges Subjekt der Darbringung neben Jesus Christus, sondern als Leib Jesu Christi, in dem und durch den Jesus Christus als Haupt seines Leibes das eigentliche Subjekt ist. Jesus Christus und seine ein für allemal geschehene Lebenshingabe am Kreuz ermöglicht und fordert als Antwort unsere Hingabe im Heiligen Geist und durch ihn an den Vater. Sie hat die Gestalt des Dankes (Eucharistie) und des Lobes (hostia laudis) für Gottes Heilstat in Jesus Christus, und sie hat dabei Gott nichts anderes darzubieten als eben das Opfer Jesu Christi [von mir kursiv]. Wir können Gott für das heilbringende Opfer seines Sohnes nicht anders danken, als daß wir uns in seine Hingabe an den Vater hineinziehen lassen und so in Christi Opfer eingehen, uns durch ihn,

<sup>77</sup> W. Pannenberg, Müssen sich die Kirchen, in: KuD (1992) 325f.

<sup>78</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn 1984.

mit ihm und in ihm dem Vater hingeben« (KWS 37,42 = LG 116,19–32).

Zu dieser Beschreibung wird am entscheidenden Punkt gesagt – erläuternd oder korrigierend (?): »... wir sprechen allerdings nicht von einer ›Darbietung des Opfers Christi durch die Kirche‹, sondern von der Darbringung unseres Dankes für das Opfer Christi« (LG 116,37–117,2). Zusammenfassend stellt das Gutachten fest: »Wenn die römisch-katholische Lehre so gedeutet wird,

- daß Jesus Christus als der für uns Gestorbene und Auferstandene gegenwärtig ist,
- daß er uns so an seinem Sühnopfer Anteil gibt,
- daß von der Seite des Menschen kein anderes Opfer als das des Lobes und des Dankes dargebracht wird und
- daß das liturgische Handeln des Priesters vom gegenwärtigen Handeln Christi, der sich für uns hingibt, klar zu unterscheiden ist, dann treffen unsere Verwerfungen den Partner nicht mehr; und wir werden von den Canones 1 ... und 4 nicht mehr getroffen (LG 117,6–17) ... Insofern wir Widerspruch gegen die *Opfergebete des römischen Canons* und gegen mißverständliche Formulierungen hinsichtlich der Opfer-Terminologie in *anderen Hochgebeten* erheben, trifft uns can 6. In dem Maße, in dem diese Formulierungen im Sinne der von uns dargelegten Verständigung behoben werden, fällt dieser Gegensatz weg« (LG 117,36–41).

In dieser Stellungnahme scheint mir der Gedanke einer »Brücke für die Verständigung ... in einer Theologie des Lobopfers« hilfreich und fruchtbar zu sein. Auf ihn hatte schon Artikel 24 der Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses in Anbetracht des neutestamentlichen Zeugnisses hingewiesen. In der Auslegung von 1 Kor 11,24–26 hat G. Bornkamm<sup>79</sup> die begründete Vermutung ausgesprochen, dass das »Gedenken« liturgisch als die »Danksagung zu verstehen [sei], die zu Brot und Kelch gesprochen wurde. Sie hat den *Charakter des lobpreisenden Bekenntnisses* [von mir kursiv], an Gott gerichtet, auf dessen Offenbarung es antwortet, aber damit zugleich an die Welt gerichtet, der der Heilstod Christi und seine gegenwärtige Herrschaft feierlich angesagt wird. Beides, die Richtung auf

---

<sup>79</sup> Günther Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: Ders., Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze, 2 (BEvTh 28), München 1959, 159f.

Gott und auf die Welt, gehört unlöslich zum Wesen des urchristlichen Bekenntnisses. Dies eben wird in der Erläuterung der Wendung εἰς τὴν ἐμὴν ἀναμνησιν durch τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε deutlich. Es wird auch durch die Sprache der Psalmen bestätigt, die ἐξομολογησὶς und μνησὶν ποιησθαι, μνησκεισθαι und ἐξομολογεῖσθαι oder ἀπαγγέλλειν synonym gebrauchen.<sup>80</sup>

Wenn das *Eucharistiegebet als lobpreisendes Bekenntnis* charakterisiert werden kann, ist damit eine entscheidende Grundlage sowohl für das Verständnis der altkirchlichen Texte als auch für die Messopferproblematik gefunden. Es beginnt mit der Bitte um die Gegenwart des Herrn (Gruß) und die Herzen zu Gott zu erheben und endet mit dem »Amen« der Gemeinde. Im Bekenntnis sind Danksagung, Anbetung, Zeugnis und Bittgebet, die Grundformen der theologischen Aussage, vereint.<sup>81</sup> So ist das Eucharistiegebet die Zusammenfassung aller Antworten des Glaubens vor Gottes Angesicht am Altar, ist Lobopfer und Bekenntnis seines Namens (Hebr 13,15). Es ist das sonntägliche Glaubensbekenntnis der ersten Jahrhunder-

<sup>80</sup> Meines Erachtens hat Th. Schneider von römisch-katholischer Seite denselben Sachverhalt ausgedrückt, wenn er schreibt: »Mit diesem Wort *memoria* kennzeichnen die Einsetzungsberichte die Gegenwart des Opfers Christi im Mahl. Ähnliche Bedeutung hat der erklärende Zusatz ... So oft ihr dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn ... (1 Kor 11,26). Auch dieses Verkündigen, kataggellein, ist kein »Reden über«, keine erläuternde Predigt, sondern Ansage, Proklamation, welche die Wirklichkeit des heilschaffenden Todes gegenwärtig macht«, in: Th. Schneider, *Das Opfer der Messe*, in: GuL (1968) 97.

<sup>81</sup> Edmund Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem*, in: KuD 3 (1957) 251–306, hier 252–263. – Wieder abgedruckt in: Edmund Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen*, Göttingen 1961, hier 24ff. – (Zusammenfassung durch mich:) Alles Handeln der Kirche ist Antwort des Glaubens auf das Evangelium. Im *Gebet* wird von den Einzelnen oder der Gemeinschaft Gott gedankt für die göttlichen Heilstaten um unseretwillen und das Heil für uns neu erfleht. In der *Doxologie* bittet der Christ nicht für sich, sondern er betet Gott an und *bringt damit in der Hingabe an Gott sein Ich zum Opfer*. Im *Zeugnis* an die Mitmenschen wird die Antwort des Glaubens vor ihnen zugleich zum Wort, das neu ergeht. In der *Lehre* wird die Überlieferung des Evangeliums ohne das Element des persönlichen Zuspruchs weitergegeben, ist die Überlieferung nur indirekt auf die Erweckung des Glaubens gerichtet. Diese vier Grundformen: Gebet, Doxologie, Zeugnis und Lehre, fallen im Bekenntnis in eigentümlicher Weise zusammen, sind in ihm konzentriert, so dass *im Bekenntnis die Fülle der Antwort des Glaubens enthalten ist*. Im aktuellen Bekenntnis verschwindet jedoch die Grundform der Lehre um ihres unpersönlichen Charakters willen.

te.<sup>82</sup> Dieses ist wesentlich gerichtet auf die »Verkündigung des Todes des Herrn«, den »Existenzakt Christi, welcher Hingabe an Gott ist, der über die Feiernden mächtig wird«<sup>83</sup>, und geschieht wie Jesu Lobspruch (an Gott im Angesicht des Todes) über dem Brot und dem Kelch (1 Kor 11,24f; 10,16), den Elementen des Abendmahls. Mit dem Bekenntnischarakter ist eindeutig gegeben, was Luther im Lied ausdrückt<sup>84</sup>: »Dir uns lassen ganz und gar mit allen rechten Christen«, nämlich die »Selbstübereignung« der Glaubenden an die bekannte Wirklichkeit Gottes in Christus, wobei eigentlich umgekehrt zu formulieren ist, dass Christus in den Glaubenden mächtig wird und der Heilige Geist – wie erbeten – die Handlung trägt und die Feiernden ergreift. Darum beginnt auch das zitierte Lutherlied mit den Worten: »Gott der Vater / Jesus Christus / Heilig Geist, der wohn uns bei und laß uns nicht verderben«. Damit ist aber alles Wesentliche der Messopferproblematik angedeutet. Christus mit seinem Existenzvollzug, seiner gehorsamen Hingabe in Glauben und Vertrauen an den Vater und zugleich mit seinem Für-uns-Sein will mächtig werden in den Christen. Er ist, um in der Opferterminologie zu sprechen, Priester und Opfer zugleich, der sich selbst einmal geopfert hat (Hebr 7,26f), damit auch wir als Priester und Opfer nicht uns selbst leben, sondern dem, der für uns gestorben und auferstanden ist (2 Kor 5,15). Th. Schneider formuliert: »Die Personalisierung (Christologisierung) des Opfergedankens ist die Basis aller christlichen Rede vom Opfer: nicht mehr Sachgabe, sondern Selbstgabe ... Auf der Ebene der Heilswirklichkeit ... muß der personale Charakter der Selbsthingabe ernst genommen werden: Christus opfert sich – und wir uns – und er sich mit uns als seinem Leib – und wir uns mit ihm als unserem Haupt, aber »wir ihn«?<sup>85</sup> – Ebendiese

<sup>82</sup> Das »nizänische« Glaubensbekenntnis wurde in die Messe erst eingefügt in Konstantinopel im 6. Jh. durch Patriarch Timotheus, in Spanien nach dem Übertritt des westgotischen Königs Rekared zum Katholizismus 589, im Frankenreich zur Zeit Karls des Großen, in Rom auf Verlangen Kaiser Heinrichs II. im Jahre 1014; das »apostolische« (Tauf-)Bekenntnis taucht in Predigtgottesdiensten erst im Mittelalter auf.

<sup>83</sup> H. Kahlefeld, Das Abschiedsmahl Jesu, 1980, 165.

<sup>84</sup> Evangelisches Gesangbuch 138 (ursprünglich wohl besser: Gott der Vater *wohn uns bei*, statt »steh uns bei«).

<sup>85</sup> Theodor Schneider, in: K. Lehmann / E. Schlink (Hgg.), Das Opfer Jesu Christi (= OC), 1983, 191, 195. – Th. Schneider war Mitglied des ÖAK.

letzte, mit Fragezeichen versehene Aussage beruht auf der dogmatisch verfestigten missverstandenen Auslegung des römischen Messkanons<sup>86</sup> und ist die Wurzel der ganzen Messopferproblematik. Da-

<sup>86</sup> Das ist auch auf römisch-katholischer Seite gesehen worden von Hans-Joachim Schulz, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnese-texten der eucharistischen Hochgebete, in: Paul-Werner Scheele / Franz Hengsbach (Hgg.), Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien (FS für Franz Hengsbach zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 93–128. – Ders., in: Ökumenische Glaubenseinheit, 1976, 56–72. – Ders., in: Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen, in: ALw 19 (1978) 9–28. – Und öfter. – Ferner: H. B. Meyer, Eucharistie (GDK 4) 1989. – K. Richter, Das eucharistische Hochgebet, in: B. J. Hilberath (Hg.), Vorgeschmack, 1995, 308–325. – A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets, in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), Gratias agamus, 1992, 75–96. – R. Meßner, Die Meßreform, 1989. – Robert Trottmann, Die Eucharistische Liturgie in den Diözesen Basel und Chur seit dem Konzil von Trient bis zum Ende der napoleonischen Herrschaft. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung aufgrund kirchenamtlicher Publikationen, 1 (Diss.), Freiburg/Schweiz 1987, 101f. – H. Kahlefeld, Das Abschiedsmahl Jesu, 1980, 134, 137f, 152, 160. – W. Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen, 1989, mit dem Exkurs: »Postkonsekrationische Darbringung?«, 106–113. – Vgl. auch die sorgfältige altkatholische Untersuchung von: H. Aldenhoven, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet, in: IKZ 61 (1971) 79–118, 150–189, 110, 170ff, 173, insbes. 180, der von einer »fatale[n] Umbildung des eucharistischen Opfergedankens« spricht, »die aus der realsymbolischen Darstellung des Opfers Christi vor Gott eine dingliche Darbringung von Leib und Blut Christi in der Gestalt der bereits konsekrierten und gewandelten Elemente macht« (ebd., 180). – Andererseits versucht man im Sinne des Missverständnisses zu interpretieren. So berichtet R. Kaczynski, in: A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), Gratias agamus, 1992, 158, zustimmend: »Josef Andreas Jungmann verglich den Übergang von der Dankagung zur Darbringung mit einem Fest, das man für einen verdienten Menschen veranstaltet: Man hält eine Festrede und überreicht anschließend eine Festgabe.« – Und von Balthasar Fischer: »Wir stehen vor Gott wie kleine Kinder, die ihrer Mutter nur das schenken können, was diese selbst ihnen in die Hände gelegt hat.« – In diesen Vergleichen ist aber die Subjekt-Objekt-Spaltung gerade nicht aufgehoben, d.h. im Bilde des Sachopfers gesprochen! Und wie verträgt sich das mit Jungmanns Bemerkung (s.o. S. 115): »Was in der Messe geschieht, geschieht mit den Einsetzungsworten, alles andere ist Entfaltung und Ausdruck? Ist Anamnese mit Darbringung nur eine Meditation dessen, was beim Zitat der Einsetzungsworte »geschehen ist«? – R. Kaczynski selbst denkt im Bilde vom mystischen Leib Christi und beauftragt sich auf Liturgiekonstitution 7 von Vaticanum II, aber auch er bleibt im Bild des Sachopfers, in: A. Gerhards, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets, in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), Gratias agamus, 1992, 157f. Merkwürdigerweise bringt er noch den Hinweis auf die Anaphora der östlichen Kirchen, die doch diese undurchsichtigen theologischen Konstruktionen durch lehramtliche Festlegungen aufgrund irrtümlicher Auslegung der liturgischen Tradition der Anaphora so nicht kennen mit ihrem in den Grundzügen klaren Aufbau: Einsetzungsworte – Anamnese – Darbringung der consecranda – ungeteilte Epiklese, in: Ebd. 158.

rum ist auch noch die Formulierung von KWS, die Kirche habe »Gott nichts anderes darzubieten als eben das Opfer Jesu Christi« (LG 16,27–29) eine untragbare Aussage, wenn diese sich auf die konsekrierten Gaben bezieht<sup>87</sup> und die auch durch das biblische Verständnis des »Gedenkens« nicht gedeckt ist. Die Kirche, d.h. die Christen, können nur die Hingabe ihres Herrn im Lobpreis bekennen im Nachhinein der Eulogie Christi über Brot und Wein und dann bitten, dass die Verheißung wahr werde und sie an dem Verheißenen teilhaben in der Kommunion.

Beide, die Stellungnahmen der Göttinger Professoren (ÜV 89) und der VELKD (LG 116,13–15), sehen Schwierigkeiten in der Verhältnisbestimmung »des Handelns Christi und des Tuns der Kirche im Abendmahl« trotz der Erläuterung in LV 92,2–15 (s. zu can. 1). – Solange das Opfer Christi vergegenständlicht in den konsekrierten Gaben von der Kirche an Gott dargebracht wird, ist das verständlich,<sup>88</sup> ist es doch auch keine – im eigentlichen Sinne – katholische Traditi-

<sup>87</sup> In gleicher Weise fragwürdig sind die Aussagen in LV 94 A 16 (s.o. zu can 6) über das »Eingehen der Kirche in das sakramental präsente, unwiederholbare Kreuzesopfer«. Dieses »der Kirche in die Hände gelegte (?), sakramental gegenwärtige Kreuzesopfer Christi« (was ist das, sind das die consecrata?) wird offenbar in der Anamnese an Gott in »gedenkendem Nachhinein« dargebracht. Wird dieses »sakramental präsente« Opfer durch das Zitat der Einsetzungsworte erzeugt und dann »gedenkend« an Gott dargebracht? Natürlich besagt das »de tuis donis ac datis«, dass alle Gabe von Gott stammt, aber diese Formel bezieht sich eigentlich auf Brot und Wein, wie die ganze liturgische Überlieferung weiß, selbst noch: J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia 2* (= MS II) 280 A 36. – Vgl.: H.-J. Schulz, Christusverkündigung, in: P.-W. Scheele / F. Hengsbach (Hgg.), *Christuszeugnis der Kirche*, 1970, 93–128, 103. – Das »gedenkende Nachhinein« kann sich doch eigentlich nur auf die Eulogie/Eucharistie beziehen, die über Brot und Wein gesprochen wird.

<sup>88</sup> Vgl. dazu die scharfsinnige Bemerkung von O. H. Pesch: »Um hier ... die »Opfer-Problemik andeutend anzusprechen: Auch ein historisch und systematisch »gereinigtes« Verständnis vom »Opfercharakter der Messe«, d.h. ein personales Verständnis (Opfer = Selbsthingabe der Kirche mit Christus an den Vater ...), versteht die Eucharistie nicht allein als Gabe Gottes an die Glaubenden (»katabatisch«, »absteigend«), sondern bewußt zugleich als personale Glaubens- und Gehorsamsantwort an den uns beschenkenden Gott (»anabatisch«, »aufsteigend«). Ist darin auch der letzte Rest eines dinghaften Verständnisses von Opfer (Christus wird wie eine Sache Gott »dargebracht«) getilgt, so bleibt nach wie vor die Frage, wie diese Glaubensantwort der Kirche zustandekommt. Ist auch sie reines Geschenk, so kann sie nicht »aufsteigend« sein ...«, in: Otto Hermann Pesch, *Gemeinschaft beim Herrenmahl – Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen*, in: K. Richter, *Das eucharistische Hochgebet – ein Durchbruch zu ökumenischer Gemeinsamkeit*, in: B. J. Hilberath (Hg.), *Vorgeschmack*, 1995, 539ff, 546f.

on. In einem wiedergefundenen Verständnis der Eucharistie als Lobopfer und Bekenntnis über den Gaben entfällt aber m.E. die Schwierigkeit. Die Heilstat Gottes in Christus – auf den Einzelnen bezogen und ihn zum Christen werden lassend in seiner Taufe –, ist immer (!) vorgängig und begründend, das Vorzeichen für alles Handeln der gottesdienstlichen Gemeinde, das Antwort auf Gottes Wort ist.<sup>89</sup> Sogar die Einsetzungsworte sind vom Liturgen und von der Gemeinde aus gesehen (nicht in erster Linie, aber *auch*) Antwort als Teil des Eucharistiegebetes.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Treffend sagt K. B. Ritter: »Die christliche Liturgie ist ... insofern Danksagung im strengen Sinne des Wortes, wie sie die lateinische Wendung ›gratiam referre‹ zum Ausdruck bringt. Die Gratia Gottes strahlt in dieser Danksagung zurück auf ihren Ursprung«, in: Karl Bernhard Ritter, Die Liturgie als Lebensform der Kirche, Kassel 1947, 10.

<sup>90</sup> In der römisch-katholischen Liturgiewissenschaft ist die mittelalterlich-scholastische Isolierung der Einsetzungsworte aus dem Eucharistiegebet weitgehend überwunden. – K. Richter: »Es steht heute außer Streit, daß es [das eucharistische Hochgebet] sich vom einleitenden Dialog bis zur Schlußdoxologie um einen in sich geschlossenen Text handelt, den der Vorsteher im Namen der Gemeinde (!) spricht ...«, in: K. Richter, Das eucharistische Hochgebet, in: B. J. Hilberath (Hg.), Vorgeschmack, 1995, 308–325, 315. – H. B. Meyer: »Die Sinngestalt, d.h. die formale Vollzugsgestalt des eucharistischen Hochgebetes ist die eines vom Vorsteher der ... Gemeinde in ihrem Namen und mit ihr vollzogenen, Gott lobenden, mit Dank seiner Heilstaten gedenkenden Gegenwart des eucharistischen Leibes Christi und communio mit ihm und mit seinem ekklesialen Leib erbittenden Gebetes über den Gaben von Brot und Wein ... Eine besondere Stellung nimmt in diesem Gebet der Einsetzungsbericht deshalb ein, weil er (als ›locus theologicus‹ des Hochgebetes) Anamnese jener Heilstat ist, die wir Stiftung der Eucharistie nennen, und weil er den Grund dafür nennt, warum die Gemeinde, den Gedächtnisauftrag Jesu erfüllend, Brot und Wein darbringen, über diesen Gaben der Heilstaten Gottes gedenken sowie in ihnen und durch sie Gegenwart ihres Herrn und communio mit (ihm) ... erbitten kann. In diesen Kontext gehören auch die Herrenworte. Sie sind explikative, erzählend-berichtende (Gebets-) Worte ›über‹ das, was Jesus beim Letzten Mahl, seine Lebenshingabe zeichenhaft antizipierend, mit deklarativen (Vollzugs-) Worten ›auf‹ Brot und Wein hin gesagt und getan hat. Weder der Einsetzungsbericht noch die Herrenworte können daher aus dem Gebetskontext herausgelöst werden, ohne die innere Einheit der Sinngestalt ... des Hochgebetes zu zerstören. Eben das ist aber geschehen, als man im Lauf des Mittelalters begann, ohne genügende Kenntnis der Quellen und entsprechende Rücksicht auf die im Kern einheitliche Liturgietradition des Ostens und des Westens eine Theologie der Eucharistie zu entwickeln, deren liturgiefernes Denken vor allem an der theoretisch-systematischen Frage der Realpräsenz interessiert war. Das hat zur Isolierung des Einsetzungsberichtes und insbesondere der Herrenworte geführt ... Deren Folgen sind daher nicht als authentische liturgische Tradition zu betrachten ...«, in: H. B. Meyer, Die Feiergestalt der Prex eucharistica, in: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.), Gratias agamus, 1992, 304f.

Sämtliche Verkündigung ist Antwort und Wort zugleich.<sup>91</sup> So ist auch die Eucharistie über Brot und Wein auftragsgemäßes Handeln nach dem Einsetzungsbefehl. Zusammenfassend lässt sich also entsprechend dem Votum der VELKD sagen, wenn die römisch-katholische Lehre so gedeutet wird, dass von der Seite des Menschen kein anderes Opfer als das des Lobes und des Dankes für das Opfer Christi dargebracht wird (wobei der Lobende sich selbst im Glauben – auch ohne dies ins Wort zu heben – der Heilswirklichkeit des Opfers Christi hingibt), und wenn die Hochgebete so formuliert werden, dass sie im Einklang mit der altkirchlichen liturgischen Überlieferung in Ost und West entsprechend der Meinung des VII. Ökumenischen Konzils keine Darbringung der *consecrata* durch die Kirche an Gott enthalten, dann hat der Irrweg in der Messopferfrage, was die römisch-katholische Seite betrifft, sein Ende gefunden. Im Konsens mit der Alten Kirche ist auch der Konsens in der Messopferfrage begründet.

#### VII. NEUERE RÖMISCH-KATHOLISCHE STELLUNGNAHMEN ZUM MESSOPFER (2010)

Zwölf Jahre seit diesem 1998 publizierten Vortrag finden sich auf römisch-katholischer Seite einige beachtliche Veröffentlichungen, die direkt oder indirekt Bezug zur Messopferfrage haben, nämlich zu den Hochgebeten mit ihrer Aussage einer Darbringung von »Leib und Blut Christi« an Gott. A. Budde hat entwicklungsgeschichtlich »Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes« skizziert und kommt dabei hinsichtlich der orthodoxen Überlieferung und beim Verständnis des römischen Messkanons zum gleichen Ergebnis wie diese Arbeit. In dem Sammelband *Das Opfer* finden sich auch weitere wichtige Arbeiten, so von H. Jorissen, *Das*

---

<sup>91</sup> Das Ineinander von Wort und Antwort ist unentrinnbar mit dem Handeln der Kirche gegeben, solange es noch legitim Antwort und somit Handeln der Kirche ist. Hier ist auf die Arbeit zu verweisen von: E. Schlink, *Der kommende Christus*, (1957) 1961. Im Zeugnis an die Mitmenschen wird die Antwort des Glaubens vor ihnen zugleich zum Wort, das neu ergeht. Das Zeugnis ist aber wie das Gebet im Bekenntnis konzentriert und also aufgehoben in der Eucharistie über den Gaben an den Vater. – Vgl. auch: G. Bornkamm zu 1 Kor 11,24–26, in: Ders., *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in: Ders., *Studien zu Antike und Urchristentum*, 2, 1959.

*Verhältnis von Kreuzesopfer und Messopfer auf dem Konzil von Trient*, von J. Wohlmüt, *Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs*, und weitere Artikel, u.a. von R. Meßner, H.-J. Schulz, M. Stuflesser, G. Winkler und F. Schulz.<sup>92</sup> O. H. Pesch nimmt im zweiten Band seiner *Katholischen Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*<sup>93</sup> zur Frage Stellung. Positiv ist gleich zu vermerken: Auch er fordert »mit Nachdruck« eine Überarbeitung der fragwürdigen römisch-katholischen Hochgebete und bemerkt dazu: »Katholiken jedenfalls, die nach den zitierten Hochgebeten ihr ›Amen‹ sprechen, können dies nur dadurch tun, indem sie die fragwürdigen Formulierungen notfalls gegen den unmittelbaren Sinn des Wortlauts im Licht der jüngsten lehramtlichen Klarstellungen verstehen«. Schon die Reformatoren hätten »nicht auf eine ›klassische‹ oder gar geltende Lehrtradition reagiert, vielmehr auf eine spätmittelalterliche Praxis« und auch jetzt stünden jüngste lehramtliche Dokumente nicht im Einklang mit den fragwürdigen liturgischen Formulierungen.<sup>94</sup> Die »klassische« Lehrtradition begründet er mit Thomas von Aquin. Zu diesem ist oben schon Stellung genommen worden. Bei den jüngsten lehramtlichen Dokumenten beruft sich Pesch auf die Enzykliken *Mediator Dei* (1947) und *Mysterium fidei* (1965), in denen klargestellt sei, dass Lehramt und Theologie nicht mehr von der reformatorischen Kritik getroffen würden.<sup>95</sup> Die Aussagen aus *Mediator Dei*, auf die er sich beruft,<sup>96</sup> beziehen sich auf die »Darstellung« (»Repräsentation«) des Selbstopfers Christi in der Doppelkonsekration von Brot und Wein – wie bei Thomas von Aquin –, sagen aber nichts über die anschließende Darbringung »der göttlichen Opfergabe« durch die Gläubigen an Gott. Doch ist auch davon in

<sup>92</sup> Achim Budde, Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze, in: Albert Gerhards / Klemens Richter (Hgg.), *Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 185–202.

<sup>93</sup> Otto Hermann Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. 2. Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Ostfildern 2010.

<sup>94</sup> Ebd., 491f.

<sup>95</sup> Ebd., 487f.

<sup>96</sup> Ebd., 488: »Nach Papst Pius XII. wäre also die Messe dadurch ›Opfer‹, dass sie den (wirklich gegenwärtigen) Christus symbolisch im Zustand seiner Selbstopferung, das heißt seines Todes darstellt (memorialis demonstratio eius mortis)«.

der Enzyklika die Rede, nämlich von jener Darbringung »durch welche die Gläubigen in diesem Opfer die göttliche Opfergabe dem himmlischen Vater darbieten (christifideles divinam victimam Caelesti Patri offerunt) ...«<sup>97</sup> Hierzu mehr im Zusammenhang mit: *Das Herrenmahl* Nr. 58 weiter unten.<sup>98</sup>

Aus der Enzyklika *Mysterium fidei* folgert Pesch für das Opfern der Kirche: »Das ›Opfern‹ der Kirche aber besteht darin, dass sie mit Christus zusammen geopfert wird und sich selbst opfert ... Der ›Opferakt‹ der Kirche ist also kein eigener Opferakt ..., sondern der Einbezug der Kirche, also der feiernden Gläubigen in den Opferakt, das heißt in den Gehorsam und die Selbsthingabe Christi ... Die Teilnehmer (gehen) gewissermaßen in den Opfergehorsam Jesu Christi ein und treten mit ihm vor den Vater.« Mit dieser Auskunft konnte und kann man sich im ökumenischen Gespräch hören lassen. Eine etwas andere Fassung des Gedankens aus dem Jahre 1984 ist gewiss ökumenisch tragfähig: »Wir können Gott für das heilbringende Opfer seines Sohnes nicht anders danken, als daß wir uns in seine Hingabe an den Vater hineinziehen lassen und so in Christi Opfer eingehen, uns durch ihn, mit ihm und in ihm dem Vater hingeben.«<sup>99</sup> Weiter bezieht sich Pesch auf das Dokument *Das Herrenmahl* und zitiert dort aus Nr. 56: »Gemeinsam bekennen katholische und lutherische Christen Jesus Christus ... als das Opfer, das ein für allemal für die Sünden der Welt dargebracht wurde. Dieses Opfer kann weder fortgesetzt, noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden, wohl aber kann und soll es je neu in der Mitte der Gemeinde wirksam werden.« Für unsere Frage muss freilich noch Nr. 58 in Betracht gezogen werden: »In der eucharistischen Vergegenwärtigung des geopfert und sich opfernden Herrn können die von ihm Erlösten im besten Sinne opfern. Sie bringen dem himmlischen Vater eine Gabe dar, ... wir bringen Christus dar; er ist Lob, Preis und Ehre. Dieses, die eigene Ohnmacht bekundende, sich ganz auf Christus verlassende und ihn dem Vater vorstellende und darbringende Handeln ist ge-

<sup>97</sup> MD 97 (Herder-Nummerierung).

<sup>98</sup> Gemeinsame Römisch-Katholisch-Evangelisch-Lutherische Kommission (Hg.), *Das Herrenmahl*, Paderborn 1978.

<sup>99</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten-Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.), *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn 1984, 42.

meint, wenn die katholische Kirche zu sagen wagt, daß nicht nur Christus sich für die Menschen opfert, sondern daß auch sie ihn »opfert«. Die Glieder des Leibes Christi sind durch Christus so mit Gott und miteinander vereint, daß sie Teilhaber werden an seiner Anbetung, seiner Selbsthingabe, seinem Opfer für den Vater. Durch dieses Einswerden zwischen Christus und den Christen bringt die Abendmahlsgemeinde Christus dar, indem sie einwilligt, in der Kraft des Heiligen Geistes durch ihn dem Vater dargebracht zu werden. Außer Christus haben wir keine Gaben, keine Anbetung, kein Opfer, das wir von uns aus Gott darbringen könnten. Wir können nichts anderes vorbringen als Christus, das Opferlamm und Opfer, das der Vater uns selbst gegeben hat.«<sup>100</sup> Beim Lesen der gewundenen Formulierungen von Nr. 58 wird man den Eindruck kaum los, dass hier ein verzweifelter Versuch vorliegt, die Darbringung einer »Gabe« an Gott, nämlich Christus durch die Kirche, doch noch zu rechtfertigen. Das betrifft auch die »Darbringung der göttlichen Opfergabe« in *Mediator Dei*.

Wenn Paulus im Römerbrief davon spricht, dass Christus Jesus, der auferstandene Herr, zur Rechten Gottes sitzt und uns vertritt (Röm 8,34), und in gleicher Weise uns der Hebräerbrief Christus bekannt macht als den Hohenpriester, wenn wir im Glauben evangelisch und katholisch gemeinsam *Christus sitzend zur Rechten Gottes* bekennen und im großen Gloria beten und singen: »Herr und Gott, Lamm Gottes, Sohn des Vaters, Du nimmst hinweg die Sünde der Welt: erbarme Dich unser; Du nimmst hinweg die Sünde der Welt: nimm an unser Gebet; Du sitztest zur Rechten des Vaters: erbarme Dich unser«, dann bleibt unverständlich, was eine Darbringung oder Darstellung des Opfers Christi durch die Kirche vor Gott sein soll, abgesehen von der »Darbringung des Lobopfers, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen« (Hebr 13,15). Hinter allen diesen Formulierungen der Lehrdokumente steht der Leib-Christi-Gedanke. Gewiss, die Taufe und das Teilhaben am Leib Christi als Abendmahlsgabe macht die Feiernden zum Leibe Christi (1 Kor 10,17; 12,13), das heißt zur Gemeinde, zum Organismus handelnder Glieder Christi in der Welt für Gott und die Menschen. Dennoch kann die Kirche, die Gemeinde, nicht einfach mit dem Herrn identi-

---

<sup>100</sup> Nr. 58, in: Gemeinsame Kommission (Hg.), Das Herrenmahl, 1978, 35f.

fiziert, sondern muss von Christus unterschieden werden.<sup>101</sup> Sehr erfreulich behandelt H. Jorissen die Frage des »Opfers der Kirche«, wenn er schreibt: »Aufgrund der ›interpretatio christiana‹ des Opferbegriffs gilt: Das einzige, jetzt nur noch vor Gott geltende und wohlgefällige Opfer ist die Totalhingabe Jesu an den Vater ›pro nostra salute‹. Dieses personhafte Ganzopfer Jesu kann in der Messe nicht wie eine ›dingliche‹ Gabe Gott dargebracht werden. Die Kirche kann nicht das ›Opfer Jesu opfern‹ ..., sie kann es nur unter Danksagung empfangen. ›Opfern‹ kann jetzt nur noch heißen: ›durch, mit und in ihm‹ Opfergabe zu werden, in Jesu Hingabe einzuschwingen. Nicht die Kirche opfert Christus, sondern Christus opfert uns, die Kirche ..., indem er uns mitnimmt in die Dynamik seines gehorsamen Lebensvollzugs (Phil 2,8) und uns zum Mitvollzug und darin zum Empfang seiner Heilsgabe befähigt. Danksagendes Gedenken, danksagendes Empfangen und danksagendes Antworten ist die umfassende Kategorie, die allein jetzt noch ein angemessenes Sprechen vom ›Opfer[n] der Kirche‹ erlaubt.«<sup>102</sup> In dieser Formulierung ist die römisch-katholische Theologie wohl nicht mehr von der reformatorischen Kritik betroffen. Betroffen sind weiterhin die Formulierungen der Hochgebete.

Unsere Überlegungen zu *Messopfer und Eucharistie, Weg und Irrweg der Überlieferung*, werden jedoch infrage gestellt durch ein Axiom – eines keinen Beweises bedürftigen Grundsatzes – von Papst Benedikt XVI. A. Angenendt schreibt: »[Sein Axiom] ist die sogenannte *organische Liturgie-Entwicklung*, zu verstehen als die ›von der apostolischen und ununterbrochenen Überlieferung empfangenen Gebräuche‹<sup>103</sup>. Deren Geltung wird im päpstlichen Begleitbrief

<sup>101</sup> Beachte zu: Das Herrenmahl Nr. 58, in: Johannes Rehm, *Das Abendmahl. Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog*, Gütersloh 1993, 223–226. – Vgl. auch: Hans-Christian Seraphim, *Thesen zur Gastbereitschaft*, KuD 50 (2004) 203–207. – Ebd., These 9: »Auch wenn wir als Kirche eingehen in die Hingabe Christi, bleiben Christus und wir unvertauschbare Subjekte. Im Heiligen Geist bringen wir keine andere Gabe dar als uns selbst und erweisen uns darin als Leib Christi, an dem Er handelt.«

<sup>102</sup> Hans Jorissen, *Messopfer* II,5, in: LThK 7 (Sonderausg. 2006) 178–184.

<sup>103</sup> Apostolisches Schreiben *Motu proprio Summorum Pontificum*, in: Eckhard Nordhofen (Hg.), *Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio »Summorum Pontificum«* Benedikts XVI. Arnold Angenendt u.a. im Gespräch, Kevelaer, 2009, 123–131, 123.

zum Motu proprio (an die Bischöfe) mit der Sentenz unterstützt: »In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch.«<sup>104</sup> Passt in diese Vorstellung einer bruchlosen ununterbrochenen Überlieferung seit den Aposteln ein Aufsatz, den J. Ratzinger nach dem letzten Konzil veröffentlicht hat: »Ist die Eucharistie ein Opfer?«, in dem er versucht, den Opfergedanken der Hochgebete für Christen, die an Martin Luther orientiert sind, plausibel zu machen? Diesen Aufsatz hat er auch in seine im Jahre 2008 erschienene »Theologie der Liturgie« übernommen.<sup>106</sup> Im Laufe der Erörterung drängt sich ihm der Gedanke auf, dass das dank sagende Empfangen die christliche Weise des Opfers ist, indem es Gegenwart des Christusopfers und unser Erfülltwerden von ihm bedeutet. Am Ende bemerkt er dazu: »Das »Verkündigen« (1 Kor 11,26) ... ist Ansage, Proklamation, die im Wort des Gedenkens und Verkündigens Wirklichkeit schafft. Das ist deshalb so wichtig, weil damit sichtbar wird, wie eng Wortgeschehen und Opfer hier zusammenhängen, wie sehr das christliche Opfer als »Gedächtnis« sich gerade in der Verkündigung zuträgt, die zugleich Danksagung und Bekenntnis der Hoffnung ist; wie wenig eine Antithese zwischen Wort und Sakrament besteht, mit der wir leider später das Wesen beider nur allzu sehr verstellt haben. Dabei hatten die Kirchenväter zunächst gerade an diesen Tatbestand angeknüpft und von der Idee des »worthaften Opfers« aus den eucharistischen Opfergedanken entfaltet, der sich zunächst mehr an das Wort als an die sakramentalen Elemente knüpft.« In diesen Zeilen wird deutlich, wie die altkirchliche Eucharistie *zunächst* als Lobopfer mit Hingabecharakter gesehen, dann aber von Ratzinger überführt (an die sakramentalen Elemente geknüpft) wird in eine Darbringung der *consecrata ad Deum*. Diese Veränderung der Darbringungsaussage zeigt genau die Sonderentwicklung<sup>107</sup> der mittelalterlich-abendländischen Kirche durch den Gedanken des Konsekrationsmomentes an, die dieser im Gefüge des

<sup>104</sup> Ebd., Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe, 108–115, 113.

<sup>105</sup> Arnold Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie?, in: StZ 135 (2010) 651–662, 651.

<sup>106</sup> Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer?, in: Conc 3 (1967) 299–304, hier 303. – Ders., Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Gesammelte Schriften; 11), Freiburg i. Br. 2008, 259–270, hier 270.

<sup>107</sup> A. Angenendt, Lobpreis der Alten Liturgie?, 656f; mit weiteren Gedanken zur Sonderentwicklung.

alten Textes angerichtet hat. Aus der Darbringung der Gemeinde von Brot und Wein zur Segnung/Wandlung wurde jetzt eine Darbringung von *Leib und Blut Christi* durch die Gemeinde (»nos servi tui, sed et plebs tua sancta ... offerimus«). Hier liegt ein Bruch vor, »eine völlig neue Ausrichtung«<sup>108</sup>, die angesichts der allgemeinen altkirchlichen östlichen und westlichen liturgischen Überlieferungen mit einer *ununterbrochenen apostolischen Überlieferung* wohl kaum mehr etwas zu tun hat.

#### VIII. ZUSAMMENFASSEND UND ABSCHLIESSENDE GEDANKEN

Die Eucharistiegebete der großen Hauptstränge der Überlieferung in den ersten Jahrhunderten sind als die sonntäglichen Glaubensbekenntnisse der Christenheit zu werten.<sup>109</sup> Sie werden vom Vorsteher der Gemeinde als ihr Mund gesprochen und durch die Gemeinde mit ihrem Amen bekräftigt. Die Eucharistie Hippolyts ist auch wie die Glaubensbekenntnisse trinitarisch aufgebaut im Lob für Schöpfung, Erlösung und Heiligung und erbittet ganz konsequent nach dem Gedächtnis von Gottes Heilstaten mit ihrer Verheißung in den Worten Jesu dann in der Epiklese die Eingliederung der Gemeinde in das verheißene Heil. Hier sind gedenkender Lobpreis, Verkündigung und Bitte in der Eucharistie vereint, die nach der *Struktur der theologischen Aussage* als *Bekenntnis* zu werten ist.<sup>110</sup> Den altkirchlichen

<sup>108</sup> Ebd., 654.

<sup>109</sup> Wenn das Eucharistiegebet als *Bekenntnis* zu werten ist (G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, 1959. – E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage*, in: *KuD* 3 (1957) 251–306. – O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik*, 2, 2010), ergeben sich daraus Konsequenzen für die Frage, ob die römisch-katholischen Hochgebete mit *Amen* beantwortbar sind und damit Gastbereitschaft möglich ist. – Vgl. dazu: Hans-Christian Seraphim, *Nicht der Leib bringt das Haupt dar, sondern das Haupt den Leib – Evangelische Christen gastweise bei der römisch-katholischen Kommunion?*, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 110 (2010) 133–137. – Auf römisch-katholischer Seite siehe dazu: Reinhard Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB Theologie; 2173), Paderborn 2001, 192: »Der eigentliche eucharistische Akt des Bekenntnisses ist das eucharistische Hochgebet.« – 203: »Die anamnetische Proklamation der Heilstaten geschieht ... in Gestalt der Eucharistie ... [sie ist] der zentrale Bekenntnisakt der Kirche ...«

<sup>110</sup> Vgl.: E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage*, in: *KuD* 3 (1957) 251–306. – Damit ist auch die innerevangelische Kontroverse über das Verhältnis von Einsetzungsworten und Eucharistiegebet zwischen H.-Ch. Schmidt-Lauber und

Eucharistiegebeten fehlt jedoch in ihren entscheidenden Aussagen die spätere Messopfervorstellung. Aussagen einzelner Kirchenväter, die man als Opferaussagen nach späterem Verständnis lesen könnte, sind an entscheidender Stelle, nämlich in den Eucharistiegebeten, *nicht rezipiert*. Das ist noch der Stand der Dinge im achten Jahrhundert zur Zeit des VII. Ökumenischen Konzils und gilt für Ost und West. Wie es zur Ausbildung der problematischen Messopferlehre in der Westkirche hat kommen können, habe ich versucht zu skizzieren. Aus dem Glaubensbekenntnis der Gemeinde wurde ein leise gebetetes Priestergebet, an dem die Gemeinde gegen den Wortlaut des römischen Kanons (»wir Deine Diener und Dein heiliges Volk«) kaum noch beteiligt sein konnte und das etwa nach Albertus Magnus in alttestamentlicher Allegorese Sache des Priesters allein war.<sup>111</sup> Die Eintragung eines Konsekrationsmomentes<sup>112</sup> in den missverstandenen alten Text und sein Verständnis unter dieser Voraussetzung hatte die abendländische Kirchenspaltung sehr wesentlich mit zur Folge und mit ihr eine Geschichte – christlich gesprochen: einen ungeheuren Skandal von Blut und Tränen. Im geschichtlichen Rückblick fragt man sich, warum die Opferfrage im Sinn von Trient heute noch so wichtig genommen wird. Viele Jahrhunderte der ungeteilten Christenheit haben ohne das tridentinische Messopfer gelebt, die Ostkirche tut das noch heute. Nicht die altkirchliche eucharistische Überlieferung, sondern die tridentinische Überlieferung bedarf der Korrektur.<sup>113</sup> Das wäre gewiss auch im Sinne der Väter von Trient,

---

D. Wendebourg hinfällig, siehe dazu: Klaus Raschzok, Der Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation, in: Winfried Haunerland (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie (Würzburger Theologie; 1), 145–172, bes. 162 unter Hinweis auf Frieder Schulz.

<sup>111</sup> In allegorischer Auslegung von Ex 19,21f, wo eine Grenze gezogen wird, damit das Volk nicht auf den Sinai steigt, sondern allein Mose, wird das Volk vom Priester geschieden, in: B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, 38 (hg. v. August Borgnet), Paris 1899, De sacrificio Missae III, 1, 81.

<sup>112</sup> Das berühmte Wort Augustins »*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*« hat ursprünglich wohl nicht die von der Scholastik und dem späteren Verständnis vorausgesetzte Bedeutung von »verbum« gleich Einsetzungswort, denn »verbum« meint im nächstliegenden Sinn an der Fundstelle bei Augustin das *Gebet* über dem Wasser bei der Taufwasserweihe (vgl.: Joh. tract. 80,3). – Vgl. in: Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche (Leit. 5) Kassel 1966, 242.

<sup>113</sup> Das ist etwa vom 2. neuen Hochgebet zu sagen, dem alten »Hippolyt«-Text, der gegen seinen ursprünglichen Sinn verändert worden ist, damit die Kirche die *consecrata* darbringen kann!

wollten sie doch im Grunde nur verteidigen, was im ursprünglich gemeinten Sinn »katholisch« ist und nicht im Widerspruch zur Alten Kirche steht.<sup>114</sup> Aber ihnen stand die heutige liturgiegeschichtliche Kenntnis nicht zur Verfügung. Wir heute müssen jedenfalls fragen, »welche gesamtkirchliche Bedeutung für die Herrenmahlsüberlieferung eine kirchliche Lehre haben kann, deren eigentliches Ziel es ist, die liturgisch-sakramentale Überlieferung gegen Mißverständnisse zu schützen, die aber dann als eigene, von der Liturgie emanzipierte und dominierend sich gebende Lehrtradition fortlebt und einer Überprüfung am Maßstab ihrer eigentlichen Traditionsgrundlage historisch nachweisbar nicht voll mehr standzuhalten vermag«<sup>115</sup>. In den neuen Hochbeten der römisch-katholischen Kirche (ebenso wie in der Lima-Liturgie) wird durch die Aufspaltung der Epiklese in eine Gabenepiklese vor und eine Kommunionepiklese nach den Einsetzungsworten zum ersten Mal (1968) die mittelalterliche »westliche« Sakramententheologie *im liturgischen Text eindeutig rezipiert*. Diese Rezeption stellt, wenn man vom Wortlaut und ursprünglichen Sinn der Gebete ausgeht, einen Bruch mit der gesamten bis dahin praktizierten liturgischen Überlieferung der Alten Kirche dar.<sup>116</sup> Dieser Traditionsbruch hat Konsequenzen. Was bisher an entschei-

<sup>114</sup> Im Vorwort zur 22. Sitzung des Konzils heißt es: »Damit die alte, unbedingte und in jeder Hinsicht vollkommene Glaubenslehre über das große Geheimnis der Eucharistie in der heiligen katholischen Kirche beibehalten und ... bewahrt werde, lehrt und erklärt das ... Konzil von Trient ... folgendes ...« (DH 1738).

<sup>115</sup> H.-J. Schulz, Ökumenische Glaubenseinheit (KKTS 39) 1976, 56–72, 71. – Vgl. dazu ebenfalls: Hans-Joachim Schulz, Bekenntnis statt Dogma – Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163), Freiburg 1996. – Der Verfasser versucht auf Grund des Selbstverständnisses der altkirchlichen Ökumenischen Konzilien eine Kriteriologie der für die Kirche konstitutiven apostolischen Überlieferung zu finden.

<sup>116</sup> »Was im Mittelalter nur auf der Ebene der Liturgiedeutung festzustellen war – die Idee der Darbringung der konsekrierten Gaben – ist hier in den liturgischen Text eingedrungen ... Wie die Opferaussagen in allen neuen Hochbeten zu verstehen sind, zeigt in aller Deutlichkeit das 4. Hochgebet, in dem es – entgegen so gut wie der gesamten liturgischen, aber mit einer langen (mittelalterlich-neuzeitlichen) sakramententheologischen Tradition – unmißverständlich heißt: Wir »bringen dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt«, in: R. Meßner, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: R. Meßner u.a. (Hgg.), Bewahren und Erneuern (IthS 42) 1995, 197. – W. Haunerland: »Der älteren Tradition ist diese Sicht offensichtlich fremd«, in: W. Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen, 1989, 106–113.

dender Stelle nicht Sinngestalt der liturgischen Überlieferung war, wird nun in die Anamnese geschrieben: *offerimus Deo corpus et sanguinem Domini*. In ökumenischer Verantwortung wäre es dringend wichtig, diese neuen Hochgebete rasch einer gründlichen Revision im Sinne der allgemeinen Kirche zu unterziehen, die sowohl der Ostkirche als auch den Reformationskirchen entspricht.

#### LITERATUR

- ALBERTINE, Richard, The Problem of the (double) epiclesis in the new Roman eucharistic prayers, in: EL 91 (1977) 193–202.
- Albertus Magnus, De sacrificio Missae, in: B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia, 38 (hg. v. August BORGNET), Paris 1899.
- ALDENHOVEN, Herwig, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet, in: IKZ 61 (1971) 79–118, 150–189.
- Ambrosius von Mailand, Des Sacrements. Des Mystères (SC 25), Paris 1961.
- ANGENENDT, Arnold, Lobpreis der Alten Liturgie?, in: StZ 135 (2010) 651–662.
- ARNOLDSHAINER KONFERENZ (Hg.), Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993.
- Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (= BSELK), Göttingen <sup>2</sup>1952.
- BETZ, Johannes, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, 1,1, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg i. Br. 1955.
- BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS (Hg.), Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn 1984.
- BORNKAMM, Günther, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: DERS., Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze, 2 (BEvTh 28), München 1959.
- BORNKAMM, Karin / EBELING, Gerhard (Hgg.), Martin Luther, Ausgewählte Schriften, Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, 3, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1983.
- BUDDE, Achim, Die Darbringung im Gedankengang des Eucharistischen Hochgebetes. Eine entwicklungsgeschichtliche Skizze, in: Albert GERHARDS / Klemens RICHTER (Hgg.), Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 185–202.

- BUGNINI, Annibale, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament (dt. hg. von Johannes WAGNER), Freiburg i. Br. 1988.
- CHEMNITZ, Martin, Examen Concilii Tridentini (hg. v. Eduard PREUSS), Bero-  
lini 1861.
- DENZINGER, Heinrich (Begr.) / HÜNERMANN, Peter (Hg.), Kompendium der  
Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (verb., erw.,  
ins Dt. übertr. unter Mitarb. von Helmut HOPING), Freiburg <sup>37</sup>1991.
- DIEKAMP, Franz / JÜSSEN, Klaudius, Katholische Dogmatik. Nach den  
Grundsätzen des heiligen Thomas (Lehrbücher zum Gebrauch beim  
theologischen Studium), Münster <sup>13</sup>1962.
- Duranti, Gullelmi (Wilhelm Durandus), Rationale divinatorum officiorum,  
Lib. IV, cap 44,9,280, Neapel 1859.
- FEINER, Johannes / VISCHER, Lukas (Hgg.), Neues Glaubensbuch. Der ge-  
meinsame christliche Glaube, Freiburg i. Br. <sup>7</sup>1973.
- FÉROTIN, Marius (Hg.), Le Liber Ordinum en usage dans l'église Wisigothi-  
que et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle (publi pour la  
première fois avec une introduction, des notes, une étude sur neuf calen-  
driers Mozarabes) (MELi 5), Paris 1904.
- GEISELMANN, Josef R., Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen  
Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933.
- GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE-EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION,  
Das Herrenmahl, Paderborn 1978.
- GERHARDS, Albert / RICHTER, Klemens (Hgg.), Das Opfer – Biblischer An-  
spruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i. Br. 2000.
- GERHARDS, Albert, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hoch-  
gebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewis-  
senschaft zur liturgischen Erneuerung, in: Andreas HEINZ / Heinrich REN-  
NINGS (Hgg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet  
(FS für Balthasar FISCHER) (PLR-GD), Freiburg 1992, 75–96.
- HÄNGGI, Anton, Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus se-  
lecti (singularum partium textus paraverunt Louis LIGIER ...) (SpicFri 12),  
Freiburg/Schweiz 1968.
- HAUNERLAND, Winfried, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der  
Euchologie des Missale Romanum, Münster 1989.
- HEINZ, Andreas / RENNINGS, Heinrich (Hgg.), Gratias agamus. Studien zum  
eucharistischen Hochgebet (FS für Balthasar FISCHER) (PLR-GD), Frei-  
burg 1992.
- HILBERATH, Bernd Jochen (Hg.), Vorgesmack. Ökumenische Bemühungen  
um die Eucharistie (FS für Theodor SCHNEIDER), Mainz 1995.
- Innozenz III., De sacro altaris mysterio libri sex (PL 217), col. 887D–888C.
- JORISSEN, Hans, Messopfer II,5, in: LThK 7 (Sonderausg. 2006) 178–184.
- JUNGMANN, Josef Andreas, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung  
der Römischen Messe. Opfermesse, 2, Wien <sup>5</sup>1962.

- Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Trypho (Dialogus cum Tryphone) (Aus dem Griechischen übersetzt von Philipp HAEUSER) (BKK 33), Kempten 1917.
- KAHLEFELD, Heinrich, Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche, Frankfurt a. M. 1980.
- KRETSCHMAR, Georg, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche (Leit. 5), Kassel 1966.
- KROKER, Ernst, Rörers Handschriftenbände und Luthers Tischreden, in: Archiv für Reformationsgeschichte (hg. im Auftr. d. Vereins für Reformationsgeschichte u. d. American Society for Reformation Research), Gütersloh 1908.
- LANGE, Dietz (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute, Göttingen 1991.
- LEHMANN, Karl / PANNENBERG, Wolfhart (Hgg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 1, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (DiKi 4), Freiburg i. Br. 1986.
- LEHMANN, Karl / SCHLINK, Edmund (Hgg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (DiKi 3), Freiburg 1983.
- LILIENFELD, Fairy von (Hg.), Die göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, 2, A (griech.-dt.) (Oikonomia; 2), Erlangen <sup>2</sup>1986.
- LUTHER, Martin, Die reformatorischen Grundschriften, 4 Bde., Die Gefangenschaft der Kirche, 3 (neu übertr. u. kommentierte Ausg. v. Horst BEINTKER, Orig.-Ausg.) (dtv 6127), München 1983.
- LUTHER, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar o.J.
- MARKSCHIES, Christoph, Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*, in: Wolfram KINZIG / Christoph MARKSCHIES / Markus VINZENT, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten »Traditio Apostolica«, zu den »Interrogationes de fide« und zum »Römischen Glaubensbekenntnis« (AKG 74), Berlin 1999, 1–74.
- MESSNER, Reinhard, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (IThS 25), Innsbruck 1989.
- MESSNER, Reinhard, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB Theologie; 2173), Paderborn 2001.
- MESSNER, Reinhard, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: Reinhard MESSNER / Eduard NAGEL / Rudolf PACIK (Hgg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS für Hans Bernhard MEYER SJ zum 70. Geburtstag) (IthS 42), Innsbruck 1995, 174–201.

- MESSNER, Reinhard, *Prex eucharistica. Zur Frühgeschichte der Basileios-Anaphora*, in: Erich RENHART / Andreas SCHNIDER (Hgg.), *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv* (FS für Philipp HARNONCOURT zum 60. Geburtstag), Graz 1991, 123f.
- MEYER, Hans Bernhard, *Die Feiergestalt der Prex eucharistica*, in: Andreas HEINZ / Heinrich RENNINGS (Hgg.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet* (FS für Balthasar FISCHER) (PLR-GD), Freiburg 1992.
- MEYER, Hans Bernhard, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas JUNGEMANN SJ am 16. Nov. 1989; mit e. Beitr. von Irmgard PAHL, Josef Andreas JUNGEMANN) (GDK 4), Regensburg 1989.
- MEYER, Hans-Bernhard, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters* (KKTS 11), Paderborn 1965.
- NORDHOFEN, Eckhard (Hg.), *Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio »Summorum Pontificum« Benedikts XVI.* Arnold Angenendt u.a. im Gespräch, Kevelaer 2009.
- OTT, Ludwig, *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1959.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Systematische Theologie*, 3, Göttingen 1993.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Müssen sich die Kirchen immer noch gegenseitig verurteilen?*, in: *KuD* 38 (1992) 311–330.
- PESCH, Otto Hermann, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. 2. Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie*, Ostfildern 2010.
- PIUS XII., *Rundschreiben Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 556 (lat. u. dt. Text), Freiburg 1948.
- Rabanus Maurus, *De institutione clericorum libri tres* (textum rec., adnotationibus criticis et exegeticis ill., introd. atque indicem addidit Aloisius KNOEPFLER), München 1900.
- Radbertus, Pascasius, *De corpore et sanguine Domini* (cura et studio Bedae Paulus) (CChr.CM 16), Turnholt 1969.
- RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung* (Herderbücherei; 270/273), Freiburg i. Br. 1966.
- RASCHZOK, Klaus, *Der Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation*, in: Winfried HAUNERLAND (Hg.), *Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie* (Würzburger Theologie; 1), 145–172.
- RATZINGER, Joseph, *Ist die Eucharistie ein Opfer?*, in: *Conc* 3 (1967) 299–304.
- RATZINGER, Joseph, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften; 11), Freiburg i. Br. 2008.
- REHM, Johannes, *Das Abendmahl. Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog*, Gütersloh 1993.

- RICHTER, Klemens, Das eucharistische Hochgebet – ein Durchbruch zu ökumenischer Gemeinsamkeit, in: Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), Vorgesmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie (FS für Theodor SCHNEIDER), Mainz 1995, 308–325.
- ITTER, Karl Bernhard, Die Liturgie als Lebensform der Kirche, Kassel 1947.
- SASSE, Hermann (Hg.), Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls, Leipzig 1941.
- SCHLINK, Edmund, Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (DiKi 3), Freiburg 1983.
- SCHLINK, Edmund, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961.
- SCHLINK, Edmund, Die Struktur der dogmatischen Aussage als oekumenisches Problem, in: KuD 3 (1957) 251–306.
- SCHNEIDER, Theodor, Das Opfer der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche, in: GuL 41 (1968) 92.
- SCHOTT, Anselm, Das vollständige Römische Meßbuch, Freiburg 1958.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Bekenntnis statt Dogma – Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163), Freiburg 1996.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete, in: Paul-Werner SCHEELE / Franz HENGBACH (Hgg.), Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien (FS für Franz HENGBACH zur Vollendung des 60. Lebensjahres), Essen 1970, 93–128.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Sophia; 5), Trier 2000.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Hochgebet und eucharistische Darbringung, in: Erich RENHART / Andreas SCHNIDER (Hgg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv (FS für Philipp HARNONCOURT zum 60. Geburtstag), Graz 1991, 143.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie, in: ALw 19 (1978) 9–28.
- SCHULZ, Hans-Joachim, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (KKTS 39), Paderborn 1976.
- SERAPHIM, Hans-Christian, Messopfer und Eucharistie. Weg und Irrweg der Überlieferung, in: Christian Schmidt / Thomas Melzl (Hgg.), Lutherische Liturgische Konferenz in Bayern. Gottesdienst leben. 60 Jahre Lutherische Liturgische Konferenz in Bayern, Nürnberg 2011, 283–324. (Veränderte Fassung aus: KuD 44 (1998) 238–273).
- SERAPHIM, Hans-Christian, Nicht der Leib bringt das Haupt dar, sondern das Haupt den Leib – Evangelische Christen gastweise bei der römisch-katholischen Kommunion?, in: Deutsches Pfarrerbblatt 110 (2010) 133–137.

- SERAPHIM, Hans-Christian, Thesen zur Gastbereitschaft, KuD 50 (2004) 203–207.
- SERAPHIM, Hans-Christian, Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Meßkanons (Diss.), München 1970.
- STUFLESSER, Martin, 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.
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. III, 73–83. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Das Geheimnis der Eucharistie, 30 (Schriftl.: Heinrich Maria CHRISTMANN; vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg.), Salzburg 1938.
- TROTTMANN, Robert, Die Eucharistische Liturgie in den Diözesen Basel und Chur seit dem Konzil von Trient bis zum Ende der napoleonischen Herrschaft. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung aufgrund kirchenamtlicher Publikationen, 1 (Diss.), Freiburg/Schweiz 1987.
- WILCKENS, Ulrich, Der Brief an die Römer, 3. Teilband, Röm 12–16 (EKK 6), Zürich 1982 (2008).