

Kreuz und Altar

Die Gegenwart des Opfers Christi in der Eucharistie

von Helmut Hopping

*Exzellenz, hochwürdigster Herr Erzbischof Burke
sehr verehrte Frau Rheinschmitt,
meine sehr geehrten Damen und Herren!*

Ganz herzlich bedanke ich mich bei der Laienvereinigung „Pro Missa Tridentina“ für die Einladung, bei der diesjährigen Jahresversammlung den öffentlichen Vortrag zu halten. Gerne habe ich die Einladung in die Nachbarschaft meiner norddeutschen Heimat angenommen. Meinen ersten Zugang zur klassischen Form des römischen Ritus vermittelte mir mein emsländischer Heimatpfarrer, der mich zu Beginn des 2. Vatikanischen Konzils außerhalb des Jahrgangs zur Frühkommunion führte und unmittelbar danach zum Ministranten machte. Es folgten die Feier der Messe nach dem Interimsmisale von 1965 und eine längere Zeit des Übergangs, bis schließlich 1975 das Messbuch für den deutschen Sprachraum erschien. Erst Anfang der neunziger Jahre kam ich an der Ostküste Nordamerikas wieder in Kontakt mit dem *usus antiquior* des römischen Ritus. Seit dem Motu Proprio „*Summorum Pontificum*“ (2007) nehme ich in unregelmäßigen Abständen an der „tridentinischen“ Messe teil. Die Regel ist für mich freilich die Teilnahme an der Messe Pauls VI., in der ich seit 1995 als Diakon meinen Assistenz- und Predigtendienst ausübe. An der klassischen Form des römischen Ritus schätze ich ihre dichte Sakralität sowie ihren manifesten lateinischen Charakter, der mich oft intensiver als sonst erleben läßt, was es heißt, daß sich die Darbringung der Eucharistie in dank sagender Anbetung vollzieht. In meinem Vortrag zum Thema „Die Gegenwart des Opfers Christi in der Eucharistie“ geht es mir um den für das christliche Opferverständnis zentralen Zusammenhang von Kreuz und Altar. Ich gliedere meinen Vortrag in drei Teile. Da das Opfer der Eucharistie voraussetzt, daß der Tod Jesu ein Opfertod war, will ich zunächst auf die sakrifizielle Dimension des Sterbens Jesu als Grundlage des eucharistischen Opfers aufmerksam machen.

1. Kreuz und Kult

Der Tod Jesu als Opfertod

Daß das Christentum ursprünglich eine kultlose Religion gewesen sei, wird in der Theologie ebenso behauptet wie das Gegenteil, das Christentum sei von Anfang an kultorientiert gewesen. Dies hängt nicht nur mit einem unklaren Kultbegriff zusammen. Das Frühchristentum hatte von Beginn an ein dialektisches Verhältnis zum Kult: Während es den zentralen jüdischen Kult an entscheidender Stelle transformierte, grenzte es sich von der Idolatrie des paganen Kultes scharf ab (Röm 1,25; 1 Kor 5,10f; 10,14.19-22; 2 Kor 6,15-17).¹ Für das Neue Testament ist der Tod Jesu das Heilsereignis schlechthin. Eine Heilsbedeutung kann der Tod Jesu aber nur haben, wenn Jesus mehr war als das passive Opfer des Gerechten, dessen Viktimisierung den in allen Kulturen wirksamen Sündenbockmechanismus offenlegte, den René Girard in seinem Werk so eindrucksvoll beschrieben hat.² Jesus wurde – das steht außer Zweifel – ein Opfer (*victima*) staatlicher Gewalt. „Gekreuzigt“ bzw. „gelitten unter Pontius Pilatus“ – so heißt es im Glaubensbekenntnis. Doch ist der Tod Jesu ausschließlich das Resultat eines politisch-religiösen Konflikts? Gehört er nicht zugleich in die Reihe der *sacrificia*?³ Die Achse der neutestamentlichen Aussagen zur Heilsbedeutung des Todes besteht in dem Bekenntnis, daß Jesus „für uns“ gestorben ist (1 Thess 5,10; Röm 5,8; 1 Kor 15,3 u.a.).⁴ Sowohl in den Evangelien und im *Corpus Paulinum* als auch in der übrigen neutestamentlichen Briefliteratur wird der Tod Jesu sühnetheologisch verstanden: Jesus hat sein Leben stellvertretend für unsere Sünden dahingegeben. Bis hinein in die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus begegnet diese Deutung des Todes Jesu. Der Exeget Helmut Merklein hat daher Recht, wenn er schreibt: „Den Glauben an den stellvertretenden Sühnetod Christi aufzugeben, wäre für Paulus wohl dasselbe wie die Aufgabe der christlichen Identität.“⁵ Ja es spricht alles dafür, daß Jesus beim letzten Abendmahl selbst auf das kultisch konnotierte Sühnemotiv zur Deutung seines Sterbens Bezug genommen hat.⁶

In den letzten fünfzig Jahren ist es zu einer massiven Erosion des Glaubens an den stellvertretenden Sühnetod Jesu gekommen, die daher rührt, daß die mit der Deutung dieses Todes untrennbar verbundene spezifische Opfersemantik nicht mehr verstanden wird. Vielmehr wird der Tod Jesu auf der Linie Friedrich Nietzsches mit rituellen Opfern archaischer Religionen in Verbindung gebracht, die einen als bedrohlich scheinenden Gott zu besänftigen suchten. In seinem Werk „Der Antichrist. Fluch auf das Christentum“ (1888) schreibt Nietzsche: „Auf die Katastrophe des Kreuzes fand die gestörte Vernunft der kleinen Gemeinschaft eine geradezu schrecklich absurde Antwort: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als *Opfer*. Wie war es mit einem Male zu Ende mit dem Evangelium! Das *Schuldopfer*, und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen! Welches schauerhafte Heidentum!“⁷

Die Vorstellung eines durch Opfer zu besänftigen Gottes war aber schon mit dem nachexilischen Sühnopferkult des Jersusalemmer Heiligtums überwunden. Für das Neue Testament gilt, daß der Tod Jesu die Identität Gottes nicht wie einen Souverän betrifft, der zur Genugtuung ein Menschenopfer fordert. Dies wäre in der Tat ein Gott der Gewalt, der keinen Glauben verdient. Nicht der Mensch ist es, der Gott mit sich versöhnt, indem er ihm ein Opfer darbringt, sondern Gott hat den Menschen mit sich versöhnt: „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat“ (2 Kor 5,19). „Christus hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben“ (Röm 3,25), so faßt der Apostel Paulus die Heilsbedeutung des Todes Jesu zusammen. Das Neue Testament legt auf den stellvertretenden Sühnetod Jesu so großen Wert, daß es die ganze Breite der in den Schriften Israels anzutreffenden Opfersprache bemüht – nicht nur als literarische Reminiszenz, sondern im Sinne theologisch bedeutsamer Metaphorik und Typologie.⁸ Zur Deutung des Todes Jesu reicht es aber nicht aus, nur von seiner Hingabe für uns zu sprechen. Denn Jesu Hingabe für uns ist die Preisgabe seines Lebens, das heißt das Opfer seines Lebens. Doch der Kern des Kreuzesopfers Jesu besteht nicht in seiner Viktimisierung, sondern in der äußersten Gabe, die Gott uns im Sterben Christi schenkt. Das Kreuzesopfer Christi ist das „radikal gewendete Opfer“ (Christof Gestrich), die Gabe, die Gott selbst gibt. Es handelt sich um ein göttliches „Opfer jenseits der Gewalt“⁹. Das eine Opfer der Erlösung ist die „äußerste Gabe“ einer gott-menschlichen Liebe, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Wie Marcel Mauss und andere nach ihm gezeigt haben, ist das Wesen des Opfers nicht die Tötung, sondern die Gabe.¹⁰ Gabe ist ein Ur-wort der christlichen Religion. Der Apostel Paulus nennt Christus die „Gabe Gottes“, die „ewiges Leben“ ist (Röm 6,23). Für das vierte Evangelium ist Gottes Liebe dadurch offenbar geworden, daß er „seinen einzigen Sohn gab“ (Joh 3, 16), damit wir das Leben haben. Sollte sich eine Interpretation des Todes Jesu durchsetzen, die diesen als Beendigung aller Opfer durch Überwindung der Opferidee versteht, wäre die Identität des katholischen Glaubens bis hinein in seinen Kult von Grund auf zerstört.¹¹ Kultgeschichtlich gesehen ist das Opfer ein religiöses Zentralphänomen, die sakrale Handlung schlechthin. Bei aller Differenz im Opferverständnis gilt dies auch für das Christentum. In seinem Buch „Das christliche Kultmysterium“, konstatiert Odo Casel deshalb: „Es gibt keine Religion ohne *Opfer*.“¹² Das Frühchristentum beanspruchte nicht, den Kult zu überwinden, sondern wollte ihn zu sich selbst führen. Dabei wurde der Kult vom Kreuz her verstanden. Für den Begriff des Kultes kann man auf die von Günter Lanczkowski vorgeschlagene Definition zurückgreifen. Danach bezeichnet Kult „festgesetzte und geordnete Formen des Umgangs mit dem Göttlichen, die einerseits der Verehrung der Gottheit dienen, andererseits der Förderung und Heiligung des menschlichen Lebens“¹³.

Das Kreuz war und ist bis heute die Basis und Norm des christlichen Kultes.¹⁴ Die Geheime Offenbarung des Johannes erkennt im geschlachteten Lamm (Offb 5,6.9) die Mitte der himmlischen Liturgie. Der gekreuzigte und erhöhte Herr, der für uns sein Leben dahingegeben hat und dem wie Gott, dem Vater, Lob, Ehre und Anbetung gebühren, ist das Zentrum der christlichen Liturgie (Offb 6,13f). Mit den Worten aus dem Hochgebet der Chrysostomusliturgie faßt der „Katechismus der Katholischen Kirche“ den Angelpunkt des christlichen Kultes so zusammen: Das Lamm ist „der gekreuzigte und auferweckte Christus, der einzige Hohepriester des wahren Heiligtums, der zugleich *opfert und geopfert wird, darbringt und dargebracht wird*“¹⁵. Der Gedanke des Priestertums Christi steht im Zentrum des Hebräerbriefs, der Jesu Heilstod auf dem Hintergrund des levitischen Opferkultes beschreibt. Christus ist Priester „durch die Kraft unzerstörbaren Lebens“ (Hebr 7,16). Ein Priester aber wird bestellt, „um Gaben und Opfer darzubringen“ (Hebr 8,3). Das Opfer Christi besteht darin, „daß er sich selbst dargebracht hat“ (Hebr 7,27). Mit seinem einmaligen Opfer hat Christus den Zugang zu einem nicht von Menschenhand gemachten Heilig-

tum eröffnet, das er ein für allemal durchschritten hat (Hebr 9,23-26). Der Raum der Kirche soll Abbild dieses Heiligtums sein und die Christen sich als geheiligte Kultgemeinde verstehen (Hebr 10,29-22; vgl. Eph 5,25-26; Offb 1,5f).

In der Dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium“ über die Kirche erklären die Väter des 2. Vatikanischen Konzils, das „Opfer der Eucharistie“ (*sacrificum eucharistiae*) sei „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“¹⁶. Mahatma Gandhi soll einmal gesagt haben: „Es gibt keinen Gottesdienst ohne Opfer“. Das ist in dieser Allgemeinheit sicher richtig, doch wird unter Opfer jeweils sehr Unterschiedliches verstanden, vom Speise- und Tieropfer, das in archaischen Religionen Gott dargebracht wird, um ihn zu ernähren oder zu versöhnen, bis zum geistigen Lob- und Dankopfer. Martin Luther akzeptierte für das evangelische Abendmahl nur das Lob- und Dankopfer zum Gedächtnis des Kreuzestodes Jesu. In seiner Schrift „Vom Mißbrauch der Messe“ (1521) schrieb er im Jahr seiner Exkommunikation: „Sagt uns, ihr Pfaffen Baals: Wo steht geschrieben, daß die Messe ein Opfer ist, oder wo hat Christus gelehrt, daß man gesegnetes Brot und Wein opfern soll? Hört ihr nicht? Christus hat einst sich selbst geopfert, er will von keinem anderen hinfort geopfert werden. Er will, daß man seines Opfers gedenken soll. Wie seid ihr denn so kühn, das ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht.“¹⁷

Mit Blick auf die katholische Lehre vom Meßopfer erklärte Luther sechzehn Jahre später in den „Schmalkaldischen Artikeln“ (1537): „Also sind und bleiben wir ewig geschieden und widereinander.“ Ich weiß nicht, ob Luther mit seiner Skepsis recht behalten wird. Eines aber ist gewiß: Zwischen Lutheranern und Katholiken gibt es in der Frage des eucharistischen Opfers ebenso wenig einen Lehrkonsens wie in der Frage der leiblichen Realpräsenz Christi über die Feier der Eucharistie hinaus, geschweige denn in der Frage des geistlichen Amtes, worüber die ökumenische Theologie zumeist hinwegtäuscht. Das Opfer der katholischen Messe, so das Trienter Meßopferdekret, ist das „göttliche Opfer“ (*sacrificium divinum*) des Pascha Christi¹⁸, das in dieser Feier nicht nur in der Form des Gedächtnisses gegenwärtig ist, sondern sichtbar in unblutiger Form vollzogen wird.¹⁹ Zur Feier der heiligen Messe gehört konstitutiv die Darbringung der auf dem Altar bereiteten und konsekrierten Opfertgaben, weshalb das Konzil von Trient die Messe ein „wahres“ und „eigentliches“ Opfer nennt, das „unter den sichtbaren Zeichen“ von Brot und Wein dargebracht wird²⁰. Natürlich ist die Feier der Messe kein „eigenständiges, in sich beruhendes Opfer“²¹, losgelöst vom Kreuzesopfer Christi. Wohl aber handelt es sich dabei um ein „sichtbares Opfer“, durch das das Kreuzesopfer Christi vergegenwärtigt wird (*repraesentatur*) und das darin begründete Heil, die Vergebung der Sünden, den Gläubigen zugewendet wird.²² Mit der Vätertheologie sieht das Tridentinum in der Eucharistie das „reine Opfer“ (Mal 11,1), in dem alle vorausgehenden Kultopfer an ihr Ziel kommen.²³

Das 2. Vatikanische Konzil hat die katholische Lehre vom eucharistischen Opfer mit der Autorität eines allgemeinen Konzils bestätigt: Im „heiligen Opfer der Eucharistie“, so erklären die Konzilsväter, vollzieht sich das „Werk unserer Erlösung“²⁴. „In der Teilnahme am eucharistischen Opfer“ bringen die Gläubigen „das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm; so übernehmen alle bei der liturgischen Handlung ihren eigenen Teil, sowohl in der Darbringung wie in der heiligen Kommunion, nicht unterschiedslos, sondern jeder auf seine Art.“²⁵ Wenn es daher im Abschlußbericht des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Das Opfer Christi und der Kirche“ heißt, „das Zeichen für die Opferhingabe Jesu Christi in der Eucharistiefeier und unser Einbezogenwerden in diese Selbsthingabe“ sei kein „Darbringungsritus“, sondern das „Mahl“, also das „Anbieten und Austeilen“ Jesu Christi als „Speise“²⁶, so entspricht dies nicht der katholischen Lehre vom Meßopfer.

Von den grundsätzlichen Gedanken zum Kreuzesopfer Jesu und seiner Gegenwart in der Eucharistie komme ich nun zum zweiten Teil meines Vortrags. In ihm will ich einen Blick auf die Opferausagen im *Offertorium* und im *Canon Romanus* des Meßbuchs von 1962 werfen – mit einem kurzen Seitenblick auf das Meßbuch Pauls VI. Dabei soll deutlich werden, daß das Opfer der Eucharistie nach katholischem Verständnis nicht nur im Austeilen und Empfangen der Eucharistie besteht, sondern in ihrer Darbringung als Opfertgabe.

2. Opfertgabe und Konsekration

Die Darbringung der Eucharistie

In der klassischen Form des römischen Meßritus ist der Opfergedanke textlich wie rituell überall mit Händen zu greifen. In seiner modernen Form ist er zwar abgeschwächt, Dank mehrerer Interventionen Pauls VI. aber gleichwohl bewahrt worden. Im Meßbuch für das deutsche Sprachgebiet, das derzeit einer Revision unterzogen wird, ist dagegen mehrfach die Tendenz bemerkbar, den Opfergedanken zu unterlaufen. Dies beginnt damit, daß beim *Offertorium* nicht von „Darbringung der Gaben“, sondern schlicht von „Gabenbereitung“ die Rede ist, so als ob es sich beim *Offertorium* nur um den technischen Vorgang des Bereitstellens der Gaben von Brot und Wein auf den Altar in Verbindung mit der Kollekte der Gläubigen handeln würde. Die *Oratio super oblata*, das Gebet über die Opfergaben am Ende des *Offertorium*, wird als Gabengebet bezeichnet, während *Offertorium* unübersetzt bleibt.

Die traditionellen Begleitgebete zur Darbringung der Opfergaben von Brot (*Suscipe, sancte Pater*) und Wein (*Offerimus, tibi*), die in theologisch nicht ganz einfacher Antizipation schon von der makellosen Opfergabe (*immaculata hostia*) und dem Kelch des Heiles (*calix salutaris*) sprechen, wurden durch neue, den jüdischen *berakhot* nachempfundene Begleitgebete ersetzt. Diese Gebete sind ohne Zweifel sehr schön. In der Fassung, die Paul VI. zur Überprüfung vorgelegt wurden, enthielten sie aber keinerlei Opferaussage mehr. Der Zusatz „quem (quod) tibi offerimus“, das Brot, das wir dir opfern, den Kelch, den wir dir darbringen, wurde erst auf Drängen des Papstes eingefügt.²⁷ Die deutsche Übersetzung hat die von Paul VI. gewünschte Opferaussage wieder unkenntlich gemacht. Denn hier heißt es: „wir bringen dieses Brot bzw. diesen Kelch vor dein Angesicht“. Natürlich stammt die alttestamentliche Redeweise „etwas vor Gottes Angesicht tragen“ letztlich aus dem semantischen Feld des Opfers, doch wer weiß das?

Das Segensgebet *Veni, sanctificator* über die Opfergaben, das der Händewaschung vorausgeht, wurde ersatzlos gestrichen, weil man darin eine Vorwegnahme der Wandlungsepiklese des Hochgebets sah. Wenn man im *Offertorium* aber mehr sieht als ein „zeremonielles Tischdecken“²⁸ mit anschließendem Tischsegen, dann hat eine dem Hochgebet vorausgehende Segnung der für die Feier der Eucharistie ausgesonderten und bereitgestellten Opfergaben durchaus einen guten Sinn. Ersatzlos gestrichen wurde im *Novus Ordo Missae* ebenfalls das an den dreieinen Gott gerichtete Darbringungsgebet *Suscipe, sancta Trinitas*, was aus zwei Gründen einen Verlust bedeutet: Zum einen zeigt das Darbringungsgebet, daß die Messe im Lebensraum des dreieinen Gottes gefeiert wird. Zum anderen bringt es die Einheit mit den Heiligen, die unsere Fürbittsprecher im Himmel sind, zum Ausdruck.

Das Paul VI. zur Überprüfung vorgelegte Meßschema sah auch die Gebetsbitte *Orate fratres* sowie das nachfolgende *Suscipiat* nicht mehr vor. Wiederum auf Drängen des Papstes wurden beide wieder in das *Offertorium* eingefügt.²⁹ Im Meßbuch für das deutsche Sprachgebiet wird das *Betet Brüder* freilich als letzte von insgesamt drei Varianten für die Gebetseinladung aufgeführt. Ergebnis dieses Sonderwegs ist es, daß die Gebetseinladung *Betet Brüder* im deutschsprachigen Raum kaum mehr Verwendung findet. In der Regel wird die zweite Gebetseinladung genommen, die in einem schlichten, von jeder Opferaussage freien *Oremus* besteht. Das *Offertorium* erschöpft sich aber nicht nur in einer *praeparatio donorum*, der Bereitung der Gaben. Dazu gehört auch die Darbringung der Opfergaben, die mit dem Gebet über die Opfergaben abschließt.³⁰

Die Gaben von Brot und Wein werden Gott dargebracht, damit sie für uns der Leib und das Blut Christi werden. Natürlich hat die Kirche das, was sie darbringt und reicht, zuerst zu empfangen und sich immer neu schenken zu lassen. Doch Brot und Wein werden nicht nur auf den Altar gelegt, sondern dargebracht. Dies verdeutlicht auch ihre Elevation über dem Altar, die beim *Offertorium*, anders als bei der postkonsekrationischen Elevation, nicht eine Geste zur Anbetung darstellt, sondern ein Zeichen der Darbringung. Also werden Gaben von Brot und Wein Gott dargeboten: *offerimus*. Das aber ist der „Elementarakt des Opfers“³¹.

Daß von der eucharistischen Liturgie ihre sakramentale Opfergestalt nicht zu trennen ist, zeigt neben dem *Offertorium* auch die große *Oratio* des Eucharistischen Hochgebets. Beim *Canon Romanus* verdienen folgende Gebete Beachtung. In der Annahmearbitte *Hanc igitur*, die ihre heutige Form durch Gregor den Großen erhalten hat, wird die *oblatio*, die Opfergabe, zwar nicht direkt auf die Gaben von Brot und Wein bezogen. Sie sind aber gemeint, da die Annahmearbitte die Intention der Darbringung formuliert und den ersten Teil der Interzessionen abschließt. Bei der Wandlungsbitte *Quam oblationem*, die bereits bei Ambrosius überliefert wird und daher zum ältesten Bestand des Römischen Kanon gehört, handelt es sich um eine indirekte Epiklese. Auch wenn der Geist nicht, wie bei der Wandlungsepiklese der drei neuen Hochgebete des Meßbuchs von 1970 auf die

Gaben von Brot und Wein herabgerufen wird, so bittet doch der Priester darum, daß die Opfergabe durch Gottes Segen der Leib und das Blut Christi werde.

Die Doppelkonsekration von Brot und Wein bildet zusammen mit der Wandlungsbite das Zentrum des eucharistischen Opfers. Der erhöhte Herr wird unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig als Opfergabe und Opferpriester zugleich. Die Doppelkonsekration deutet auf das blutige Sterben Christi am Kreuz. Die *Verba Testamenti* sind mehr als ein Zitat, das Jesu Letztes Abendmahl mit seinen Apostel in Erinnerung ruft. Durch die *Verba testamenti* geschieht die Konsekration der Opfergaben. Dies ist nicht eine mittelalterliche Theorie, die sich erst mit der Transsubstantiationslehre durchgesetzt hätte. Vielmehr geht die Lehre, daß die Opfergaben durch die Worte Christi konsekriert werden, auf Ambrosius von Mailand zurück, der hier für die katholische Kirche traditionsbildend wurde. Der geweihte Priester, der den zentralen Sprechakt der *Wandlungsepiklese* und der *Verba Testamenti* vollzieht, macht als „Ikone“ Christi manifest, daß Christus uns die göttliche Gabe der Eucharistie schenkt, die aller menschlichen Verfügbarkeit entzogen ist. Der Augenblick der Wandlung bleibt auch unsichtbar und kann nur angezeigt werden.

Nach der Konsekration von Brot und Wein folgt die postkonsekrationische Darbringung. Im *Unde et memores*, dem Gedächtnis des Erlösungswerkes Christi, bringt der Priester das heilige Brot des ewigen Lebens (*Panem sanctum vitae aeternae*) und den Kelch des immerwährenden Heiles (*Calicem salutis perpetuae*) als reines, heiliges und makellooses Opfer dar (*offerimus*). Ausdrücklich wird dabei gesagt, daß die Kirche nur darbringen kann, was sie zuvor empfangen hat. Die Darbringung von Leib und Blut Christi erfolgt im Gedächtnis (*memores*) des Paschamysteriums Christi. Im *Supra quae*, der Bitte um Annahme des Opfers, wird das Opfer des Leibes und Blutes Christi in einer Typologie des Opfers mit den Opfern Abels (Gen 4,1-16), Abrahams (Gen 22,2-18) und Melchisedechs (Gen 14,17-19) in Verbindung gebracht. Dabei nimmt das Opfer Abrahams eine Sonderstellung ein. Denn es besteht in einer rituellen Doppelhandlung, der Bindung Isaaks und der ersatzweisen Darbringung des im Gestrüpp hängenden Opfertieres, das wie Isaak in der christlichen Tradition als Typos des Gekreuzigten erscheint. Demgegenüber verweist das Opfer Melchisedechs auf die eucharistischen Gaben von Brot und Wein.

Das Gebet *Supplices, te rogamus* vor der zweiten Reihe der Interzessionen formuliert eine zweifache Bitte. Rätselhaft bleibt die erste Bitte, der heilige Engel möge das Opfer emportragen zum himmlischen Altar vor das Angesicht Gottes – ist dieser Engel Christus selbst oder ein besonderer Opferengel? Manche wollen in der Bitte das ursprüngliche epikletisch-konsekrationische Element des römischen Kanons sehen. In der überlieferten Fassung des *Canon Romanus* bezieht sie sich freilich auf das Emportragen der schon konsekrierten Opfergaben.³² In der zweiten Bitte, die Gläubigen, die Anteil am Leib und Blut Christi erhalten, mögen mit allen Segensgaben des Himmels erfüllt werden, kann man eine Art Kommunionepiklese sehen. Die Darbringung der Opfergaben zielt auf Verwandlung der Gaben, diese selbst aber auf die Verwandlung der Gläubigen.

Die aufgezählten Gebete vom *Quam oblationem* bis zum *Supplices, te rogamus*, die zum ältesten Bestand des *Canon Romanus* gehören, dokumentieren die signifikante Opfergestalt der Eucharistie. Diese besteht nicht nur im Bereiten und Austeilen der Gaben in Verbindung mit dem Lobopfer der Kirche – so die These Martin Luthers. Zum Opfer der Eucharistie gehört nach katholischem Verständnis auch ihre Darbringung vor und nach der Konsekration. Die Struktur der prä- und postkonsekrationische *oblatio* besitzen auch die drei neuen Hochgebete des Meßbuchs von 1970. Im *Memores igitur* wird die postkonsekrationische Darbringung sogar noch verstärkt. So heißt es vom Opfer der Kirche im Zweiten Hochgebet: „Dir, Herr, bringen wir das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar“ (*tibi, Domine, panem vitae et calicem salutis offerimus*). Im Vierten Hochgebet betet der Priester: „Wir bringen dir seinen Leib und sein Blut dar“ (*offerimus tibi eius Corpus et Sanguinem*). So wird Christus von der Kirche Gott als ihr Opfer präsentiert. Die Messe ist also mehr als eine Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Jesu, sondern selbst ein Opfer.

Nach der Analyse der Opferaussagen im *Offertorium* und Eucharistischen Hochgebet möchte ich abschließend im dritten Teil meines Vortrages noch kurz auf die Bedeutung des Altares sowie die seit einigen Jahren wieder intensiver diskutierte Frage der Gebetsrichtung zu sprechen kommen. Wie der zweite Teil berührt auch der dritte und letzte Teil Fragen einer „Reform der Reform“.

3. Altar und Gebet

Die Hinwendung zum Herrn

Der christliche Altar ist der Ort, an dem die Darbringung der Eucharistie erfolgt. Der Altar ist nicht nur Symbol für Christus, sondern Opferstein. Man sieht dies daran, daß Brot und Wein, aber auch der Altar selbst, inzensiert werden (in der modernen Form der Messe nur noch *ad libitum*) und so der Meßritus etwas vom Brandopferkult in sich aufnimmt. Die Darbringung der Kirche und ihr Gebet sollen wie Weihrauch vor das Angesicht Gottes emporsteigen (vgl. Ps 140 [141] 2).³³ Die Bezeichnung des Altares als „Tisch des Mahles“ ist in hohem Maße erklärungsbedürftig. Denn das letzte Abendmahl ist nicht die erste Eucharistie. Zwar stiftete Jesus das Gedächtnis seines Todes und seiner Auferstehung im Rahmen eines jüdischen Festmahls. Doch hat er nicht das Mahl selbst zur Wiederholung aufgetragen, sondern den dank sagenden Lobpreis über Brot und Wein, in denen uns der Leib und das Blut Christi geschenkt werden. Die Eucharistie ist kein Sättigungsmahl, auch wenn sie damit mancherorts anfänglich verbunden gewesen ist. Bei der Feier der heiligen Messe handelt es sich nicht um eine Darstellung des Letzten Abendmahls. Der Altar ist daher auch nicht Ort des gemeinsamen Essens. Nur für den Priester ist der Altar der Platz, an dem der Leib und das Blut Christi empfangen werden. Die Gläubigen kommunizieren nicht am Altar, sondern – wie es im *Supplices, te rogamus* heißt – *ex hac altaris participatione*, also durch Teilhabe am Altar. Dies gilt nicht nur für den *usus antiquior* der römischen Messe, sondern auch für ihre moderne Form – zumindest, wenn man sich dabei an die liturgische Ordnung der Kirche hält. Richtig verstanden meint „Tisch des Mahles“ also, daß uns vom Altar aus, an dem der Priester das Opfer der Eucharistie in der Person Christi vollzieht, die Kommunion gereicht wird. Der Altar ist an erster Stelle der Ort der Darbringung des Opfers der Eucharistie. In der Darbringung der Eucharistie vergegenwärtigt sich der erhöhte Herr, der zugleich Priester und Opfergabe ist. Die Darbringung der Eucharistie wird von Christus, dem Hohenpriester, als *principalis agens* vollzogen. In *oratio* und *oblatio*, Gebet und Darbringung, leiht der menschliche Priester Christus Mund und Hände. Da die Eucharistie „einen Tod gekostet“³⁴ hat, muß uns in der Eucharistie – so Josef Ratzinger – „die Ehrfurcht vor diesem Geheimnis, die Scheu vor dem Mysterium des Todes erfüllen, der anwesend wird in unserer Mitte“³⁵. Die Feier der Eucharistie droht oberflächlich zu werden, wo sie nicht mehr bis in die Tiefe des Todes hinabreicht. Daher wird der Altar in der Tradition nicht nur mit der Krippe, dem Ort der Menschwerdung des Gottessohnes, sondern mit dem Grab Christi verglichen. Zugleich symbolisiert der erhöhte Altar, in Verbindung mit nach oben hin geöffnetem Altarraum, Öffnung hin zur himmlischen Liturgie, an der die sichtbare Liturgie teilhat. Der Altar überschreitet also den Kreis der zur Feier der Eucharistie versammelten Gläubigen. Die Mitte der Gemeinde ist nicht einfach der sichtbare Altar. Die Mitte der Gemeinde ist vielmehr „ex-zentrisch“³⁶. Letztlich ist sie positionslos, also auch durch und im Priester nicht einfach abbildbar: „The true sacred centre is unplaceable and lies beyond place itself, in God“³⁷.

In der klassischen Form des römischen Meßritus werden die priesterlichen Präsidialgebete am Altar gesprochen. Mit wenigen Ausnahmen sind alle priesterlichen Präsidialgebete in der römischen Liturgie an Gott den Vater gerichtet. Dies gilt auch für das Eucharistische Hochgebet. Darin spiegelt sich die trinitarische Grundstruktur im Beten der Kirche: *ad Patrem per Iesum Christum in Spiritu Sancto*. Diese Grundstruktur hat Canon 21 der Synode von Hippo Regius von 393 im Blick, wenn darin gefordert wird: „Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio.“ Wenn am Altar der Dienst vollzogen wird, soll das Gebet immer an den Vater gerichtet sein. Der heilige Augustinus, der diesem Prinzip zum Durchbruch verhalf, nahm an der nordafrikanischen Synode als Presbyter teil. Die Liturgie der Kirche wurde aber immer auch im Bewußtsein der Gegenwart Christi und in der Erwartung seiner Parusie gefeiert. So war die Apsis der Kirchen schon früh mit einem Kruzifix oder einem Bild des *Christus triumphans* ausgemalt, auf den die Blicke des Priesters und der Gläubigen gerichtet waren. Die Kirche betete *versus orientem* bzw. *versus Dominum*, was aus topographischen Gründen freilich nicht immer identisch war.

Das Gebet *versus orientem* bzw. *Dominum* ist die christliche Form der *sacred direction*, der heiligen Gebetsausrichtung, wie wir sie auch im orthodoxen Judentum und im Islam antreffen, wo die Gebete nach Jerusalem oder Mekka hin ausgerichtet gesprochen werden.³⁸ Die Behauptung, ursprünglich habe der Bischof bzw. Priester *versus populum* zelebriert, ist eine von Otto Nußbaum verbreitete Legende³⁹, die zwar schon bald durchschaut wurde⁴⁰, aber bis heute immer wieder vorgetragen wird. Das Bewußtsein, bei der Feier der Eucharistie zum Volk hin zu zelebrieren, war in der alten Kirche und darüber hinaus unbekannt.⁴¹ Unabhängig vom Kirchenbau und der Ausrichtung der Kirche, war es entscheidend, daß die versammelte Gemeinde zusammen mit dem

Zelebranten zu Gott hin ausgerichtet betet, in der Erwartung der Wiederkunft Christi.⁴² Die *sacred direction* der traditionellen Gebetsrichtung öffnet die versammelte Gemeinde auf ihren göttlichen Ursprung hin und richtet sie auf ihr eschatologisches Ziel aus. Die *celebratio versus populum* mit ihrer ständigen *face-to-face* Beziehung erweckt dagegen sehr oft den Eindruck des geschlossenen Kreises. So ist das nach dem 2. Vatikanischen Konzil vorherrschende Eucharistiemodell, das bis in die Kirchenarchitektur wirksam wurde, die um den „Tisch des Mahles“ versammelte Gemeinde geworden.

Da eine gemeinsame Gebetsrichtung nicht von heute auf morgen wiedergewonnen werden kann, hat Joseph Ratzinger in seinem Buch „Der Geist der Liturgie“ (2000) den Vorschlag gemacht, auf den Altar ein weithin sichtbares Kreuzifix zu stellen, um so deutlich zu machen, daß Priester und Gläubige bei der eucharistischen Liturgie gemeinsam auf den gekreuzigten und erhöhten Herrn ausgerichtet sind.⁴³ Denn unbeschadet der Patrozentriz der eucharistischen Liturgie im römischen Ritus, ist sie zugleich auf den Herrn bezogen, der in ihr gegenwärtig wird, der uns vor Gott versammelt und den wir in seiner Parusie erwarten. Das auf dem Altar stehende Kreuzifix mit jeweils drei Leuchtern rechts und links ist das Emblem der von Benedikt XVI. verfolgten „Reform der Reform“. Die Zentralstellung des Altarkreuzes in der päpstlichen Liturgie, die einen wichtigen Beitrag zur Wahrnehmung der Einheit von klassischer und moderner Form des römischen Meßritus darstellt, ist bislang freilich nur sporadisch aufgegriffen worden.

Der Verlust der *sacred direction* für die Darbringung der Eucharistie hat dazu geführt, daß ihr la-treutischer Charakter immer weniger wahrgenommen und daher ein Kreuzifix auf dem Altar als störend für die Kommunikation zwischen Priester und Gemeinde empfunden wird. Die Änderung der Position des Priesters hat das Bewußtsein dafür schwinden lassen, daß wir die Eucharistie im Angesicht Gottes feiern, der sich uns im gekreuzigten und auferstandenen Herrn geoffenbart hat. Die Positionsänderung des Priesters hat auch die Wahrnehmung der Eucharistie als sichtbares, von ihm am Altar zusammen mit den Gläubigen dargebrachtes Opfer beeinträchtigt. Daher sehe ich im Verlust der gemeinsamen Gebetsrichtung für die eucharistische Liturgie das Hauptproblem der nachkonziliaren Liturgie. Vieles von dem, was wir heute rund um den Altar erleben müssen und was der sakralen Handlung, die sich an ihm vollzieht, widerspricht, hätte bei Beibehaltung der gemeinsamen Gebetsrichtung ab dem *Offertorium* vermieden werden können.

An dieser Stelle sei abschließend noch einmal daran erinnert, daß die *celebratio versus populum* nicht aus theologischen Gründen, etwa einer Abkehr vom katholischen Verständnis des eucharistischen Opfers, erlaubt wurde, sondern dafür pastorale Überlegungen entscheidend waren. Die veränderte Gebetsrichtung ist auch bis heute niemals vorgeschrieben worden.⁴⁴ Noch während des 2. Vatikanischen Konzils erklärte die Gottesdienstkongregation, daß eine in gemeinsamer Gebetsrichtung zelebrierte eucharistische Liturgie voll und ganz dem Geist der erneuerten Liturgie entspricht.⁴⁵ *Participatio actiosa* und *sacred direction* schließen einander keineswegs aus; zumindest sahen die Konzilsväter⁴⁶ und die römische Kirche zur Zeit des Konzils darin keinen Gegensatz. Wer heute dagegen für die Darbringung der Eucharistie am Altar eine Rückkehr zur traditionellen Gebetsrichtung empfiehlt, der gilt den meisten in unserer Kirche schon als Feind des 2. Vatikanischen Konzils. Fast fünfzig Jahre nach Verabschiedung der Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ (1963) ist eine Debatte um die Früchte der nachkonziliaren Liturgiereform immer noch ein vermintes Gelände.

¹ Vgl. Knut BACKHAUS, *Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer Beziehung*, in: ders., *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*, Tübingen 2009, 239-260: 240. – Der Lektüre des in jeder Hinsicht lesenswerten Beitrages des Münchener Neutestamentlers verdanke ich sehr viel für die Behandlung meines Themas.

² Vgl. René GIRARD, *Der Sündenbock*. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruth, Düsseldorf 1998 (1988); DERS., *Das Heilige und die Gewalt*. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruth, Düsseldorf 2006 (1987). – Die Opfertheorie Girards kreist um das Sündenbockritual. Der Sündenbock hat die kulturelle Funktion, die mimetische Wirkung der Gewalt zu durchbrechen. Die Gewalt richtet sich gegen ein stellvertretendes Opfer, in dessen Tötung die Gewalt gleichsam „gereinigt“ wird. – In seinem späteren Werk kommt es bei Girard zur Differenzierung seiner Position. Jetzt nimmt Girard den Opferbegriff auch positiv auf und spricht vom Tod Jesu als *sacrificum* (vgl. René GIRARD, *Hiob. Ein weg aus der Gewalt*, Zürich-Düsseldorf 1990, 195-211; DERS., *Mimetische Theorie und Theologie*, in: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*. FS R. Schwager, hg. von J. Niewiadomski und J. Palaver, Thaur 1995, 15-29).

³ Vgl. Christof GESTRICH, *Christentum und Stellvertretung*. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen, 2001, 353.

⁴ Vgl. Karl LEHMANN, *Er wurde für uns gekreuzigt. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie*, in: *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 298-317: 305.

⁵ Helmut MERKLEIN, *Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus*, in: *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), hg. von A. Gerhards und K. Richter, Freiburg-Basel-Wien: 2000, 59-91: 91.

⁶ Vgl. Helmut MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS 111), Stuttgart ³1989 (1983) 93-131: 96-109.263f; DERS., *Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod* (1984), in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 181-191: 184.

⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* (WW II, 1203).

⁸ In der Verbindung mit dem Tod Jesu ist vom *Opferlamm* (1 Kor 5,7; Joh 1,29.36; Apg 8,32 (Jes 53,7); 1 Petr 1,19; Abendmahlsworte umstritten), vom *Bundesopfer* (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25; 1 Petr 1,2; Hebr 9,15.18.20.22; 10,29; 13,20), vom *Sühnopfer* (Röm 3,25 [Hebr 9,5]; Hebr 2,17; 1 Joh 2,2; 4,10), vom *Sündopfer* (2 Kor 5,21; Röm 8,3; Hebr 10,6.8; 13,11; vgl. 5,3; 10,12.18.26), vom *Schlachtopfer* (Eph 5,2; Hebr 7,27; 9,23.26), vom *Brand- und Ganzopfer* (Eph 5,2; Hebr 10,10.14.18) die Rede, in denen das einzigartige Opfer (1 Petr 3,18; Hebr 9,25-28; Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10) des Neuen Bundes gesehen wird. – Es handelt sich um Bilder von „ritueller, dinglicher Schwere“, deren Materialität rational nicht auflösbar ist (Günter BADER, *Jesu Tod als Opfer*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983) 411-431: 412.414).

⁹ Josef WOHLMUTH, *Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs*, in: *Das Opfer* 125.

¹⁰ Vgl. Marcel MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/Main 1968.

¹¹ Vgl. Robert SPAEMANN, *Bemerkungen zum Opferbegriff*, in: *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch* (Collegium Philosophicum 1), hg. von R. Schenk, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 11-24: 15.

¹² Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg ²1935, 39.

¹³ Günther LANCKOWSKI, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt ³1992, 114.

¹⁴ Vgl. BACKHAUS, *Kult und Kreuz* 257.

¹⁵ KKK 1137 (kursiv: Zitat aus der Chrysostomus-Anaphora).

¹⁶ LG 11.

¹⁷ Martin LUTHER, *De abroganda Missa privata*: WA 8, 411-563: 421.493.

¹⁸ DH 1741.1743.

¹⁹ Vgl. DH 1753.

²⁰ DH 1740.1751.

²¹ DH 1740.

²² Vgl. DH 1740.

²³ Vgl. DH 1742.

²⁴ SC 2.

²⁵ LG 11.

²⁶ Vgl. *Das Opfer Christi und der Kirche. Erklärung zum Opfercharakter des Herrenmahls* (DiKi 3), hg. von K. Lehmann und E. Schlink, Freiburg-Basel-Wien 1983, 215-238: 233.

²⁷ Vgl. Annibale BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe herausgegeben von J. Wagner unter Mitarbeit von F. Raas, Freiburg-Basel-Wien 1988, 398.

²⁸ Alex STOCK, *Gabenbereitung. Zur Logik des Opfers*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 53 (2003) 33-51: 37.

²⁹ Vgl. BUGNINI, *Die Liturgiereform* 398.

³⁰ Vgl. *Institutio Generalis Missalis Romani* Nr. 73-74.

³¹ STOCK, *Gabenbereitung* 38.

³² Umstritten ist, ob der heilige Engel Christus selber ist oder ein besonderer Opferengel.

³³ Vgl. AEM Nr. 51.

³⁴ Ebd. 43. Vgl. RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie* 213.

³⁵ RATZINGER, *Quelle des Lebens* 43.

³⁶ Vgl. Reinhard MESSNER, *Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde*, in: *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg 2003, 27-36.

³⁷ Catherine PICKSTOCK, *After writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford/UK ²2000, 174.

³⁸ Es ist das Verdienst von Uwe Michael Lang, in der katholischen Kirche eine sachliche Diskussion über die gemeinsame Gebetsrichtung *ad Dominum* angestoßen zu haben (vgl. Uwe Michael LANG, *Conversi ad Dominum. Zur Geschichte der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Ratzinger*, Freiburg ³2005; DERS., *The Direction of Liturgical Prayer*, in: *Ever Directed Towards the Lord*, 90-107).

³⁹ Otto NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahr 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 18), 2 Bde., Bonn 1965.

⁴⁰ Vgl. Marcel METZGER, *La place des liturges à l'autel*, in: *RevScRel* 45 (1971) 113-145.

⁴¹ Vgl. auch Stefan HEID, *Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* 82 (2006 [2008]) 347-404.

⁴² Für die nicht apsisgeosteten Basiliken Roms ist vermutet worden, daß die eucharistische Liturgie in Richtung der geöffneten Türen gefeiert wurde, wobei die Gläubigen in den Seitenschiffen standen (vgl. Louis BOUYER, *Liturgie und Architektur*, Freiburg 1993, 56-57; Klaus GAMBER, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit*, Regensburg 1976, 23-25). Eine andere These besagt, daß Zelebrant und Gläubige bei der eucharistischen Liturgie im Sinne einer „ideellen Ostung“ zum Apsisbogen, der mit seinen Mosaiken die Einheit der irdischen mit der himmlischen Liturgie symbolisiert, ausgerichtet waren (vgl. LANG, *Conversi ad Dominum*, 90-92).

⁴³ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (2000), Freiburg-Basel-Wien Neuausgabe 2006, 73.

⁴⁴ Vgl. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Editoriale: Pregare “ad orientem versus” in: *Notitiae* 29 (1993), 245-249, 247. - Ein Brief der Kongregation vom 25. September 2000 weist darauf hin, daß die *celebratio versus populum* keine Verpflichtung darstellt und es gute Gründe geben kann, warum man die *celebratio versus orientem*, die auch eine symbolische sein kann, wählt. Vgl. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Responsa ad quaestiones de nova Institutione Generali Missalis Romani*, in: *CCCIC* 32 (2000) 171-174.

⁴⁵ Vgl. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, in: *Notitiae* 2 (1965) 251.

⁴⁶ Vgl. LG 33.