

Ist die Eucharistie ein Opfer?

I. PROBLEMSTELLUNG: DAS ANLIEGEN LUTHERS

Die Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie steht zwar heute nicht im Vordergrund des kontroverstheologischen Gesprächs, sie gehört aber doch zu den entscheidenden Differenzen, die im Jahrhundert der Reformation der Kirchenspaltung ihr Gepräge, ihren geistlichen und theologischen Tiefgang gaben. Das Problem der Rechtfertigung, in dem Luther die Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens neu erfahren und die katholische Weise des Glaubens als Abwendung von dessen eigentlicher Mitte anzusehen sich genötigt gefunden hatte, erhält hier seine ganze Schärfe und seine Konkretheit: Solange es um die Diskussion über Glaube und Werke geht, wird der Sinn der Frage dem einzelnen Christenmenschen schwer faßbar, der so und anders aus dem Glauben leben muß, d. h. nur im Glauben den Anruf Gottes verwirklichen kann, im Glauben ihn aber auch verwirklichen muß. Hier jedoch, wo sich die Form der christlichen Anbetung entscheidet, erhalten die Dinge ihre unmittelbare Faßbarkeit. Für Luther ist die Messe, d. h. die als Opfer verstandene Eucharistie Götzendienst, ein Greuel, weil Rückfall hinter die christliche Neuheit ins pagane Opferwesen; für den Katholiken ist sie die christliche Weise der gemeinsamen Verherrlichung Gottes durch Christus in der Kirche.

In der Tat ist für Luther der Streit um die Messe nur ein Anwendungsfall des Grundproblems der Rechtfertigung; wenn er in ihr das eigentliche Wesen des christlichen Glaubens verkehrt sieht, das Christentum in seinem Zentrum zerstört und auf den Kopf gestellt glaubt, so drückt sich darin letztlich das Ringen um das Grundverständnis des Glaubens aus, um das seine Theologie immer wieder kreist. Im Letzten gibt es für ihn nur zwei gegensätzliche Weisen, sich zu Gott zu verhalten: die Weise des Gesetzes und die Weise des Glaubens. Der Weg des Gesetzes besagt, daß der Mensch von

sich aus Gott zu versöhnen sucht, da er Gott Werke und Leistungen anbietet, womit er ihm genug tun und sich das Heil verschaffen will. Das Christus-Geschehen, von dem das Neue Testament Zeugnis ablegt, bedeutet demgegenüber, daß Gott all diesen letztlich heillosen Versuchen ein Ende bereitet, daß er von sich aus durch Christus das Heil schenkt, das der Mensch mit seinen Werken und Opfern doch nie zu verdienen vermag. So ist aber die Richtung des Glaubens genau umgekehrt als die des Gesetzes: Sie ist das Empfangen der göttlichen Huld, nicht das Darbringen von Gaben. Christlicher Kult kann folglich seinem Wesen nach nur Empfangen, nicht Geben sein; er ist danksagendes Entgegennehmen der ein für alle Mal genügenden Heilstat Gottes in Christus Jesus. Das bedeutet dann umgekehrt, daß christlicher Kult seinem Wesen nach entstellt, ja, in sein eigenes Gegenteil verkehrt ist, wenn an die Stelle der Danksagung wieder die Darbringung tritt. Denn dann ist das Gesetz wieder an die Stelle der Gnade getreten, das Genügen der Heilstat Jesu Christi geleugnet und der Mensch wieder zum Versuch der Selbsterlösung, der Leistung und der Eigenmacht zurückgekehrt. Von hier aus ist es zu verstehen, daß Luther in dem Gedanken des Meßopfers die Leugnung der Gnade, die Revolte der menschlichen Eigenmacht, den von Paulus mit solcher Schärfe bekämpften Rückfall aus dem Glauben ins Gesetz erblickte.¹

Das schwere theologische Gewicht dieser Überlegungen ist unmöglich zu verkennen, zumal es möglich wäre, ähnliche Gedanken unter Abscheidung von Luther direkt aus dem Neuen Testament selbst, besonders aus dem Brief an die Hebräer zu entwickeln, der mit schärfstem Nachdruck die unwiederholbare Einmaligkeit des Priestertums und des Opfers Jesu Christi herausstellt und mit den wiederholten Opfern des Alten Bundes kontrastiert. Deshalb sollte eine Theologie des Meßopfers niemals leichthin an diesen Fragen vorübergehen; freilich ist auch nichts damit getan, daß man die Sache verschämt in die Ecke schiebt, indem man sich

auf die Betonung des Mahlcharakters der Eucharistie beschränkt: Durch bloßes Verschweigen von Fragen kann die Theologie nicht vorwärts kommen und dem Daseinsvollzug der Gläubigen nicht genützt werden. Was sollen wir also sagen? Sicherlich ist es nicht leicht, eine Antwort zu finden und noch manches redliche Streitgespräch wird nötig sein, um ihr von beiden Seiten her näher zu rücken.

Ich denke, man kommt auf den Weg dahin, wenn man zunächst sich bewußt macht, daß Luthers leidenschaftliche Polemik, deren Inhalt ich eben anzudeuten versuchte, ja nicht nur Negationen, sondern auch positive Entscheidungen enthält, die sich vielleicht in diesen zwei Sätzen formulieren lassen:

a. Die Heilstat Christi ist das ein für alle Mal genügende Opfer, in dem Gott uns selber, gegen die Vergeblichkeit unseres Kultes das wahre, versöhnende Opfer schenkt: Diese große Leitidee des Hebräerbriefes liegt auch den Thesen Luthers zugrunde.

b. Christlicher Kult kann daher nicht mehr im Darbringen eigener Gaben bestehen, sondern ist seinem Wesen nach Empfangen der einmal gespendeten Heilstat Jesu Christi, also Danksagung: Eucharistia.

Man kann nun ohne falsche Apologetik behaupten, daß in diesen beiden Thesen, recht betrachtet, zugleich ein doppelter Ansatzpunkt für einen eigentlich christlichen Opferbegriff und für ein theologisch legitimes, im Inneren neutestamentlichen Glaubens sich vollziehendes Verständnis der Eucharistie als Opfer verborgen liegt:

a. Es scheidet zwar die Vorstellung der Messe als eines eigenständigen, in sich beruhenden Opfers schlechterdings aus, aber um so mehr drängt sich der Gedanke auf, ob sie als Zuwendung der Christus-Gabe an die Seinigen nicht auch auf irgendeine Weise Gegenwart dieser Gabe, Gegenwart des Heilstuns Jesu Christi bedeuten müsse. Gerade Luthers Theologie, die so sehr das «Für mich» als Inhalt des Glaubens herausstellt, die Heilstat gar nicht bloß an sich als geschene Geschichte, sondern nur in ihrer Bezogenheit auf mich, als angeeignete und so erst zu ihrem Sinn gekommene Wirklichkeit kennt, mußte eigentlich auf diesen Gedanken stoßen. Tatsächlich sagt Luther: «...so lange es mir nicht zugeteilet wird, ist's gleich, als wäre es für mich noch nicht geschehen... Denn mir wird's vergossen, wenn mir's zugeteilet... wird...»² Hier zeichnet sich doch recht deutlich die Einsicht

ab, daß das einmal an sich Geschehene in der sakramentalen Feier auf mich hin Gegenwart wird; daß der Akt des Empfangens sich nicht auf ein schlechterdings Vergangenes bezieht, sondern das Vergangene als Gegenwart geschenkt erhält.

b. Von da aus drängt sich der Gedanke auf, daß das dankagende Empfangen die christliche Weise des Opfers ist, indem es Gegenwart des Christus-Opfers und unser Erfülltwerden von ihm bedeutet. In der Tat hat Melanchthon einen Anlauf auf einen solchen Gedanken unternommen, ihn aber doch so sehr polemisch eingeengt, daß Trient darin keinen brauchbaren Ansatz für eine zulängliche Formulierung des Opfercharakters der Messe fand.³

Brechen wir an dieser Stelle unsere Überlegungen einstweilen ab, um uns direkt dem Zeugnis der Heiligen Schrift zuzuwenden!

2. DAS NEUTESTAMENTLICHE ZEUGNIS

a. Die Texte

Jede Theologie des Abendmahls hat ihren unverrückbaren Maßstab in den Stiftungsworten des Herrn, die für immer das Zentrum alles Sprechens und Denkens in dieser Sache bleiben müssen. Ihr unauslotbarer Reichtum hat schon Stoff zu zahllosen gelehrten Monographien geboten, so daß es geradezu vermessen erscheinen muß, hier in wenigen Zeilen diesen Text für unsere Frage auswerten zu wollen. Die umfassende exegetische Arbeit, die eine gründliche Betrachtung erheischen würde, kann folglich hier nur vorausgesetzt werden; wir wollen versuchen, ihr sozusagen in ihrem letzten Stadium zu begegnen und wenigstens in geraffter Gestalt den Kern dessen aufzunehmen, was daraus für die Problematik von Abendmahl und Opfer folgt.⁴

Den Ausgangspunkt wird die Erinnerung daran bilden müssen, daß die vier Abendmahlsberichte, die uns das Neue Testament vermittelt (Mt 26, 26 bis 29; Mk 14, 22–25; Lk 22, 15–20; 1 Kor 11, 23 bis 26), sich in zwei Typen aufteilen, den von Matthäus – Markus vertretenen und den von Lukas – Paulus gebotenen. Die Hauptunterschiede zwischen diesen beiden Überlieferungsformen bestehen einmal im Fehlen des Wiederholungsbefehls bei Mt – Mk, zum anderen in der unterschiedlichen Benennung der Kelchgabe. Das entsprechende Deutewort lautet bei Mt – Mk «Dies ist mein Blut des Bundes», während es bei Lk – Pl heißt «Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blut». Analysiert man diese

beiden Formeln, so wird man wiederum zwei hervortretende Differenzen feststellen können, wodurch sie sich bei aller äußeren Nähe nicht unerheblich unterscheiden. Das eine Mal (Mt – Mk) wird die Gabe in recto als «Blut» bezeichnet, das andere Mal aber ist die Gabe als solche «der Bund» (Lk – Pl). Dazu kommt, daß bei Mt – Mk nur von «Bund» ohne Zufügung gesprochen wird, während im paulinischen Typ vom «Neuen Bund» die Rede ist.

b. Der marcinische Typ: Alttestamentliche Opfertheologie

Der eigentliche Tiefgang dieser zunächst, wie es scheint, rein formulierungsmäßigen Unterscheidungen wird sichtbar, wenn man erkennt, daß die beiden Textgruppen auf diese Weise einen je völlig verschiedenen alttestamentlichen Hintergrund ins Spiel bringen, sozusagen eine je andere neutestamentliche Theologie des Alten Testaments bieten. Der erstaunliche Reichtum der Abendmahlsworte gründet ja darin, daß sie einen umfassenden Bereich alttestamentlicher Überlieferung mit aufklingen lassen, mit dem einen Akkord, den sie anschlagen, gleichsam eine ganze Symphonie ins Gedächtnis rufen und sie zugleich unter ein neues Vorzeichen stellen, das ihr erst ihre entscheidende Gestalt gibt. Hinter dem aus Ex 24,8 entnommenen Wort vom Bundesblut steht die ganze Bundestheologie des Exodus und mit ihm auch die Opfertheologie, der Kultgedanke der Moses-Bücher. Die Gegenüberstellung von «Leib» und «Blut», die in dieser Fassung die Abendmahlsworte enthalten, greift die Opferterminologie des Alten Testaments auf. Das eigentliche Zentrum der Thora, der Bundesgedanke und seine kultische Realisierung reicht so in diese Abendmahlsworte hinein und erhält von da aus einen neuen Sinn. Das Abendmahl erscheint in Parallele zum Bundesgeschehen am Sinai und zu seiner die Geschichte Israels fortan durchziehenden kultischen Besiegelung, freilich so, daß der neue Moses – Jesus – zugleich selbst das Bundesblut dieser Bundesliturgie dahingibt. Wir brauchen hier nicht über die weitreichenden Perspektiven nachzudenken, die sich aus der Parallele zwischen dem Geschehen vom Sinai und dem Abendmahl ergeben, das damit als Bundesschluß und so als Gründung von Volk Gottes erscheint; für uns ist wichtig, daß durch den Begriff des «Bundesblutes» unweigerlich der Opfergedanke ins Abendmahlsgeschehen eintritt: Die Liturgie des Lebens und des Sterbens Jesu Christi wird als Bundesopfer ausge-

legt, das den mosaischen Ansatz auf höherer Ebene aufgreift und zu seinem eigentlichen Sinn fügt.

c. Der paulinische Typ: Prophetische Kultkritik

Eine ganz andere Atmosphäre ergibt sich zunächst, wenn wir auf den alttestamentlichen Hintergrund des paulinischen Abendmahlstyps achten. Wenn wir eben feststellen konnten, daß die wesentliche alttestamentliche Wurzel des Mt – Mk-Textes in der Thora, in den Gesetzesbüchern also liegt, so knüpfen Lk – Pl an den anderen großen Strom alttestamentlicher Überlieferung an: an die Theologie der Propheten. Das Wort vom «Neuen Bund» erinnert zunächst an die bei Jeremias aufgezeichnete Verheißung: «Fürwahr, Tage kommen» – Spruch des Herrn, «da schließe ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund, nicht dem Bunde gleich, den ich mit ihren Vätern abschloß... Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz...» (Jr 31, 31ff). Hinter diesem Verheißungswort aber steht die prophetische Bundestheologie und ihre Auseinandersetzung mit dem in der Thora sich spiegelnden priesterlichen Bundesverständnis. Wenn für die Thora Bund und Kult zueinander gehören, der Bundesbegriff kultisch gefaßt wird und umgekehrt, so beruht die Bundestheologie der Propheten auf einer unerhört scharfen Kultkritik, die die Selbstgenügsamkeit der kultischen Verrichtung von Grund auf in Frage stellt: «Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer» (Os 6,6; vgl. 1 Sam 15, 22; dazu Mt 9, 13). Als der wirkliche Kult wird das Leben aus dem Glauben an Jahwe und in der Liebe zu den Brüdern hingestellt, ohne den der äußere Kult zur leeren, ja, abstoßenden Farce wird (vgl. Ps 40 [39], 7ff; 50 [49], 8ff; 51 [50], 18f; Is 1, 11ff; Jr 6, 20; 7, 22f). Mit der Formel vom Neuen Bund, in dem das Wort Gottes erfüllt und nicht leerer, kalter Pomp getrieben werden soll, klingt diese ganze Linie alttestamentlichen Denkens auf, die wuchtige Antithese, die sie zur Kulttheologie der Thora bietet, tritt in die Abendmahlsworte ein und läßt ihren Sinn in einem ganz neuen Licht erscheinen: Das Abendmahl des Herrn steht nun da als die Erfüllung dieser geistigen Linie, so wie es vorhin als die Erfüllung des Gesetzes aufgefaßt war. Es erscheint als die Überwindung des Kultes und des Opferwesens durch den, der keine Stiere und Widder, sondern wahrhaft sich selbst darbringt: «Schlachtopfer und Gaben liebtest du nicht, doch die Ohren hast du mir geöffnet» (Ps 40 [39], 7), oder, wie der Hebräerbrief den Text zitiert:

«Opfer und Gaben hast du nicht verlangt, aber einen Leib hast du mir bereitet...» (10, 5). An die Stelle der Opfersachen ist das hingebende Ich Jesu Christi getreten, die Kultkritik ist an ihrem Ziel angelangt, der Tempel überflüssig geworden.

d. Die gemeinsame Mitte: der Stellvertretungsgedanke

Heißt das nun, daß zwischen dem kultischen Aspekt von Mt – Mk und dem prophetischen von Lk – Pl ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht? Die Antwort ergibt sich, wenn wir auf ein weiteres Stück alttestamentlicher Theologie achten, das – in verschiedener Gestaltung – wieder allen vier Texten gemeinsam ist. Nach Mt – Mk sagt Jesus, das Bundesblut des Abendmahles werde «für viele» vergossen; Lk aktualisiert die grundsätzlich unbegrenzte Universalität, die der alttestamentliche Begriff der Vielen einschließt, auf die anwesende kultische Gemeinde zu, indem er aus der Gewißheit, die diese Universalität enthält, konkret zur Gemeinde sagen läßt: «für euch». Das hebt die Universalität, wie gesagt, nicht auf, sondern bedeutet, sie praktisch anzuwenden, sie auf ihrem hic et nunc zu behaften. Paulus bietet das «für euch» nur im Zusammenhang mit dem Brotwort (wo es sich bei Lk, der es zweimal ausspricht, ebenfalls findet), läßt es dagegen beim Becherwort wegfallen. Dieses Wort vom Dienst «für viele» nimmt das Herzstück der Gottesknechtslieder des Deutero-Jesaja in die Abendmahlsworte hinein; vom Knecht Gottes wird ja gesagt, daß er die Sünden der Vielen getragen (53, 12) und sie so von Schuld befreit habe (53, 11). Der Gottesknechtsgedanke, dem wir auf diese Weise in der Abendmahlstheologie begegnen, ist übrigens bei Jesaja eng mit dem Bundesgedanken verknüpft (42, 6; 49, 8). Die prophetische Bundesidee erhält durch diese Verbindung eine neue Tiefe: Der kommende Bund erscheint nicht mehr bloß auf der Verinnerlichung des Gesetzes gegründet, sondern auf der stellvertretenden Liebe dessen, der für alle trägt; die Idee des «Für» gibt der prophetischen Botschaft eine neue Mitte, die freilich nie wieder in dieser Tiefe gedacht und geschaut worden ist wie in den Liedern vom Knecht Gottes. Gehen wir einen Schritt weiter, um zu erfragen, wie dies Ganze mit der Zweiheit von Kult und Kultkritik zusammenhängt, auf die wir eben gestoßen waren. Dann dürfen wir feststellen: Die Gestalt des Gottesknechtes drückt eine Theologie aus, die Israel in der Zeit der Verstoßung des Exils zugewachsen war, als es keinen Tempel und keinen

Kult mehr hatte. In dieser Zeit, in der Gott sein Volk vergessen zu haben scheint, in der der Kult erloschen und so auch die Kultkritik gegenstandslos geworden ist, reift die Einsicht, daß Israel *selbst* in seiner Verstoßung, in seinem Schicksal des Hinausgeworfen- und Zerschlagenseins, das Opfer der Menschheit vor dem Angesichte Gottes ist; daß die Leidensgeschichte des Volkes selber den Kult und das Opfer vor Gott darstellt, nicht irgendein Ritus. Israel lernt eine neue und zentralere Form des Opfers kennen, als der Tempel sie bieten konnte: das Martyrium, in dem das rituelle Opfer überwunden ist durch die Selbsthingabe des Menschen.⁵ H. Schürmann hat darauf aufmerksam gemacht, daß Formeln wie «seinen Leib hingeben», «seine Seele hingeben» Termini sind für den Tod des Martyrers. «Jesus charakterisiert hier also wohl seinen bevorstehenden Tod als Martyrertod.»⁶ Er greift die Gottesknechtsidee auf, legt von hierher den Sinn seines Lebens und Sterbens aus und gibt dem Kultgedanken damit seinen endgültigen Sinn. Er schildert sich als Gottesknecht, in dem sich jenes visionäre Schicksal zusammenfaßt und endgültig zu trägt; das aber bedeutet, daß alle rituellen Opfertheorien überwunden werden und daß der Neue Bund auch durch ein wahrhaft neues Opfer vollzogen und geschlossen wird: Es wird sichtbar, daß Jesus, der sich selbsthingebende Mensch, der wirkliche Kult und die wahre Verherrlichung Gottes ist. In dem Bekenntnis zu einem Kult, der nicht in Riten, sondern in der Ganzhingabe dessen besteht, der sich für die Menschen dem Vater ausliefert, treffen sich alle vier Abendmahlsberichte: Die Gottesknechtsidee ist die einigende Mitte, die beide verbindet und so Gesetz und Propheten eins werden läßt. Mit Johannes Betz können wir den Befund dahingehend zusammenfassen, daß wir sagen, die Hingabe Jesu sei «primär nicht opferkulttechnisch..., sondern martyrologisch von der Ganzhingabe der Person zu verstehen.»⁷

Damit haben wir den eigentlichen Kern des in den Abendmahlsworten liegenden neutestamentlichen Opferbegriffs gefunden. In diesem Gedanken sind das Gesetz und die Propheten, der Kult und die Kultkritik, gleichermaßen an ihrem Ziel angelangt, «erfüllt». Am tiefsten hat wohl wiederum der Hebräerbrief die großartige Synthese, die hier nicht durch Gedanken, sondern durch die Wirklichkeit der Passion Jesu erzielt worden ist, durchdacht und theologisch entfaltet. Im Lebens- und Todeszeugnis Jesu ist das eigentliche Wollen des alttestamentlichen Kultes aufgenommen, der

ja – wie aller Kult überhaupt – auf der Idee der Vertretung beruht: Das Menschenopfer ist abgeschafft, als unwürdig und nicht gottgemäß erklärt; nun will der Mensch sich durch Gaben vertreten lassen und muß doch immerfort erkennen, daß nichts zureicht, um ihn selber aufzuwiegen; daß er Hekatomben von Tieren und Früchten opfern kann, und immer wird es zu gering befunden: Er kann sich nicht loskaufen (vgl. Mk 8, 37 par). So scheint die Situation des Menschen, der sich selbst nicht geben und sich selbst nicht ersetzen kann, ausweglos. Der ganze Kult erscheint als eine große Vergewaltigung. In dem wahrhaft sich selbst in die Waagschale werfenden Menschen Jesus ist der Sinn des Kultes erfüllt und so zugleich der bisherige Kult abgetan: Er selbst ist der Kult und in diesem Verständnis das Abendmahl ein Opfer, das wir danksagend empfangen, das in unserem Gedenken wahrhaft in unsere Mitte tritt.

e. Zur Frage der Vergegenwärtigung

Damit eröffnet sich ein letzter Schritt: die Frage nach dem Gegenwartscharakter des Abendmahls. Eine ganz kurze Andeutung dazu muß leider hier genügen. Auch diese Frage ist in den biblischen Abendmahlsworten berührt, nämlich in dem Wiederholungsbefehl «Tut dies zu meinem Gedächtnis» (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24.25.26). H. Lietzmann glaubte einst, in diesen Worten den Schlüssel für den hellenistischen Ursprung des sakramentalen Abendmahls gefunden zu haben, das er von hier aus als eine paulinische Stiftung im Anschluß an die hellenistischen Totengedächtnismahle meinte erweisen zu können.⁸ Heute ist uns vor allem durch die Untersuchungen von J. Jeremias, die M. Thurian umfassend ausgearbeitet hat, klar, daß wir es gerade hier mit einem Grundwort alttestamentlicher Theologie zu tun haben.⁹ Das «Gedächtnis» ist eine zentrale Kategorie alttestamentlichen Opferwesens; es verankert das Abendmahl wieder in denselben geistigen Zusammenhängen, denen wir vorhin nachgegangen sind und verdeutlicht sie weiter. «Gedächtnis» ist aber vor allem auch (und ungeteilt vom Vorigen) eine Kategorie der Vergegenwärtigung: Indem Israel der Heilsgeschichte gedenkt, empfängt es sie als Gegenwart, tritt es in diese Geschichte ein und wird ihrer Wirklichkeit teilhaft. Man könnte geradezu sagen, daß die Idee des Gedenkens und die Unterstellung des ganzen Kultes unter die Idee des Gedächtnisses den entscheidenden Unterschied zwischen dem Kult Israels und dem Kult der Völkerwelt ringsum aus-

macht: Während die umliegenden Kulte auf das immer wiederkehrende «Stirb und Werde» des Kosmos bezogen sind, also den Mythos der ewigen Wiederkehr in rituelle Gestalt übertragen,¹⁰ ist der Kult Israels auf das geschichtliche Handeln Gottes mit den Vätern und mit Israel bezogen, ist Einordnung in diese Geschichte und so wesentlich «Gedächtnis», das Gegenwart schafft. Kosmischer Kult und geschichtlicher Glaube werden im Begriff des Gedächtnisses voneinander geschieden. Noch eins wäre schließlich hinzuzunehmen: «Gedächtnis» hat nicht nur mit Vergangenheit und Gegenwart, sondern vor allem auch mit Zukunft zu tun: Es ist Erinnerung des Menschen an Gottes Heilstun, aber gerade so auch Erinnerung Gottes an das, was noch aussteht: Ruf der Hoffnung und des Vertrauens auf das Kommende hin.¹¹

In die gleiche Richtung weist das Wort, mit dem bei Paulus der Stiftungsbefehl ergänzt und ausgelegt wird: «So oft ihr dies Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt» (1 Kor 11, 26). Das «Verkündigen», von dem hier gesprochen wird, ist mehr als bloße Rede, als theoretische Mitteilung ohne Wirklichkeitsgehalt; es ist Ansage, Proklamation, die im Wort des Gedenkens und Verkündigens Wirklichkeit schafft.¹² 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 allzusehr 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. Damit sind wir übrigens ganz von selbst wieder an unserem Ausgangspunkt angelangt und es dürfte immerhin einigermaßen sichtbar geworden sein, wie wenig in der Optik des Neuen Testaments Danksagung und Opfer Gegensätze sind: Sie definieren sich viel eher gegenseitig. Eine runde dogmatische Theorie der Eucharistie als Opfer ist mit allem Gesagten selbstverständlich ganz und gar noch nicht geboten, aber vielleicht ist immerhin der Ausgangspunkt sichtbar geworden, von dem aus sie gedacht werden muß und kann und an dem sich auch die getrennten Christen versuchen könnten, wieder zu finden und zu verstehen.

¹ Auf die umfangreiche Luther-Literatur braucht hier nicht im einzelnen verwiesen zu werden. Vgl. die zusammenfassende Darstellung der Frage bei R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV/1* (Darmstadt ⁵1953) 396–407, bes. 405 ff; P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1962). Die neue Untersuchung von H. Meyer, *Luther und die Messe* (Paderborn 1965) ist rein liturgiegeschichtlich ausgerichtet. Zur heutigen Lage des kontroverstheologischen Gesprächs um den Opfercharakter der Eucharistie P. Meinhold-E. Iserloh, *Abendmahl und Opfer* (Stuttgart o. J. [1960]) u. bes. die groß angelegte Untersuchung von W. Averbek, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* (Paderborn 1966); von katholischer Seite ferner W. Breuning, *Die Eucharistie in Dogma und Kerygma*: *Trierer Theol. Zeitschr.* 74 (1965) 129–150; von protestantischer Seite G. Voigt, *Christus sacerdos*: *Theol. Literat. Zeit.* 90 (1965) 482–490; dazu die schöne Arbeit von M. Thurian, auf die in Anm. 9 verwiesen wird.

² WA 18, 205; vgl. R. Seeberg aaO. 404; Meinhold-Iserloh aaO. 53.

³ Apologie der Augsburger Konfession XXIV 19: Die Bekenntnisschriften d. ev.-lutherischen Kirche (Göttingen 1952) 354. Der ganze Artikel XXIV «Von der Messe» wäre für unsere Frage zu vergleichen. Die tridentinische Abweisung der Idee des reinen Dankopfers: DS 1753.

⁴ Aus der überaus reichen Literatur sei hier nur genannt: J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1960); P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (München 1960); J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1* (Freiburg 1961); H. Schürmann, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7–38* (Leipzig ³1960). (Zusammenfassung mehrerer größerer Untersuchungen desselben Verfassers); F. Leenhardt, *Le sacrament de la Sainte Cène* (Neuchâtel-Paris 1948); P. Benoit, *Le récit de la cène dans Luc XXII 15–20*: *Rev. bibl.* 48 (1939).

⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Stellvertretung*: H. Fries, *Handbuch theol. Grundbegriffe II* (München 1963) 566–575.

⁶ H. Schürmann aaO. 35.

⁷ aaO. 40.

⁸ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 223; vgl. Lietzmanns Kommentar zum 1. Korintherbrief.

⁹ J. Jeremias aaO. 229–246 (eingehende Auseinandersetzung mit Lietzmann); M. Thurian, *Eucharistie* (Mainz 1963; Neuchâtel 1959) bes. 15–26 u. 125–167.

¹⁰ Vgl. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Düsseldorf 1953).

¹¹ Den zukunftsbezogenen Charakter des Gedächtnisses hat besonders J. Jeremias aaO. herausgearbeitet.

¹² Vgl. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche* (Freiburg ²1958) 249; ders., *Wort Gottes* (Würzburg 1958) 65ff; J. Schniedewind, *καταγγέλλω*: *ThW I*, 70f.

JOSEPH RATZINGER

Geboren am 16. April 1927 in Deutschland, 1951 zum Priester geweiht, studierte an der theologischen Hochschule Freising und an der Universität München, Doktorat (1953) und Habilitation (1957), ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Tübingen. Er veröffentlichte: *Offenbarung und Überlieferung* (1965) und arbeitet mit an: *Catholica* und *Trierer theologische Zeitschrift*.