

Unsere Meßfeier (II)

Von Univ.-Prof. Dr. Johann A u e r , Bonn

Vorbemerkung: Unsere früheren Ausführungen zu diesem Thema (*diese Zeitschrift* 28 [1955] 420—433), die hier mit „oben“ (und Angabe der Seitenzahl) zitiert werden, verlangen nach einer Weiterführung. In diesem zweiten Teil sei vor allem auf Bedenken gegen die formale Scheidung von Erlöserleiden und Tod eingegangen, sowie auf Bedenken, die bei unserem Erklärungsversuch des Meßopfers als eines heilsgeschichtlichen Geschehens hinsichtlich seiner Objektivität vorgebracht werden könnten. Der dritte Teil wird dann die Folgerungen aufzeigen, die sich aus dem neuen Meßverständnis durch die Einbeziehung des Opfermahles und des Kirchenjahres für eine lebendige Meßfrömmigkeit ergeben.

Wir sprechen in diesen Überlegungen von der „Meß-feier“ und meinen damit „die heilsgeschichtliche Betrachtung des Meßopfer-Geschehens“, wie wir oben (421) dargetan. Damit soll zum Ausdruck gebracht sein, daß das hl. Meßopfer als verum et proprium sacrificium, als wahres und eigentliches Opfer¹, nicht als ein Ding, das mit einem Begriff bestimmbar ist, sondern als ein Geschehen, eben als ein Unternehmen Gottes in der Menschheitsgeschichte, als Gottes Werk in Menschenhänden betrachtet werden soll. Nach dem Gesetz aller Heilsgeschichte „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege . . . nein, so hoch der Himmel über der Erde, so hoch sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über euren Gedanken“ (Is 55, 8 f.) muß schon der Opferbegriff aus der Offenbarung der Heilsgeschichte, d. h. aus dem Bericht der Hl. Schrift über die Opfer der Menschen vor Gott gewonnen werden, kann also nicht von der Religionsgeschichte oder Religionsphilosophie einfach übernommen werden, die an Hand der Opfer der Menschen außerhalb der Offenbarung mit bloß natürlichem Denken (ohne Glauben und Hinordnung auf Offenbarung) ihren Opferbegriff gebildet hat.

1. Was ist ein Opfer im heilsgeschichtlichen Sinn?

Wie wir oben (431) dargetan, erscheint in der Hl. Schrift das erste Opfer des Menschen nach dem Sündenfall und zwar nicht von den Stammeltern, sondern von ihren Söhnen Kain und Abel, und das nächste Opfer von Noe nach der Sintflut (Gn 4, 3 f.; 8, 20 f.) dargebracht. Vor dem Sündenfall weiß die Schrift nichts von einem Opfer der Menschen zu berichten². Wenn wir also aus der Offenbarung den Opferbegriff klären wollen, müssen wir zuerst das Verhältnis des Menschen zu Gott und die Sünde, die dieses Verhältnis entscheidend geändert hat, betrachten, ehe wir das Opfer und seine Opfergabe verstehen können. Hier läßt sich nun sagen: der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis, vernunftbegabt und frei und dadurch als

¹ Trid. sess. XXII cn 1, D 948

² Die Deutung des „Speiseverbotes“ im Paradies als „Opfer“ ist doch nur zu halten, wenn man unter Opfer „Verzicht“ versteht, was gewiß dem Vollsinn des Opfers nicht entsprechen kann. Vgl. P. J. Haverott, Die großen Menschheitsoptfer, Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1955, 22—49. Das Opfer als „Naturforderung“ bei Thomas II II q 85. Vgl. Das Opfer der Kirche, Luzern 1954, 128—149, von J. Röösli (Luzerner theologische Studien).

Herr der vernunftlosen Welt geschaffen, schuldet den höchsten Akt seiner geistigen Freiheit, seiner Personalität, dem Schöpfer selbst; und dieser höchste Akt kann nichts anderes sein als die totale, freie, liebende Selbstingabe an Gott, von dem er alles empfängt, nicht nur was er besitzt, sondern was er selber ist bis hinein in die Tiefe seiner „Rechtschaffenheit und Begnadetheit des Urstandes“, in der er diesen Akt der totalen, personalen Selbstingabe als den natürlichen Akt (seiner durch die Urstandsgnade erhöhten Natur) der Verehrung und Dankbarkeit gegenüber Gott setzt. Wenn wir bei diesem ersten Menschen im Urstand von Gehorsam gegen Gott sprechen, ist wohl nur die unterste Grenze dieser Haltung angedeutet und diese wiederum stark von unserem jetzigen sündigen Standpunkt her gesehen. Die Selbstingabe in Verehrung, Dankbarkeit und Liebe war etwas Selbstverständliches ebenso wie das Wissen um die eigene Gottnahe und die damit verbundene Würde gegenüber aller anderen Schöpfung, so daß in diesem Zustand die Hingabe einer äußeren Gabe (dessen, was der Mensch besaß, nicht selber war) an Gott für unangemessen und Gottes unwürdig erscheinen mußte, solange der Mensch in seiner Urunschuld und Urstandsgnade fähig und würdig war, Gott hinzugeben, was er selber war³.

Erst die Sünde hat hier eine vollkommen neue Situation geschaffen. Der Mensch hat die Urstandsgnade zu einer würdigen und die Urstandsgerechtigkeit zu einer gültigen und totalen Selbstingabe an Gott schuldhaft und ein für allemal verloren. Das Wissen seiner Natur um das Geschöpfsein ist erhalten geblieben, und so weiß der Mensch auch nach der Sünde noch recht gut, daß er Gott den Dank und die Anerkennung des Geschöpfes und die anbetende Verherrlichung des Schöpfers schuldet. Doch in seinem eigenen Innern ist ihm die Fähigkeit dazu verlorengegangen, ja er selbst erscheint nunmehr besonders unfähig dazu, weil er allein schuldig geworden ist, während die Dinge seiner Welt schuldlos nur den Fluch der Sünde des Menschen tragen müssen. So nimmt der Mensch von den notwendigen Dingen seines Lebens und in Besonderheit das, was er persönlich (nicht von Natur allein) vor allem begehrte, die ersten Früchte seiner Felder und die besten Tiere seiner Weide, und bringt sie Gott als „Opfer“ (Primizialopfer) dar, vernichtet sie durch Feuer, um damit zum Ausdruck zu bringen, nicht nur daß er es ganz dem unsichtbaren Gott und Herrn hingeben will (darum der aufsteigende Rauch als Zeichen dafür, daß Gott, der über den Wolken thront, das Opfer angenommen), sondern auch als Zeichen dafür, daß

³ Wenn man unter diesem Gesichtspunkt das Gebot Gottes: „Von allen Bäumen des Gartens darfst Du essen, nur vom Baum der Erkenntnis von Gut und Bös darfst Du nicht essen; denn an dem Tage, da Du davon ißt, mußt Du sterben“ (Gn 2, 17) betrachtet, muß man wohl sagen: den Stammeltern erschien in ihrer Urunschuld zuerst dieser Baum als ein Zeichen des lebendigen Gottes mitten im Paradies. Es bedurfte erst der satanischen Verführungs-kunst, die zuerst das Gottesbild im Herzen des ersten Menschen trüben (Gn 3, 1) und den Krankheitskeim des selbstherrlichen Stolzes in sein Herz trüfeln mußte (Gn 3, 4 f.), um dann erst — und die Darstellung der Schrift darf, soweit wörtlich und nicht als bildliche Einkleidung zu nehmen, wohl als abgekürzter Bericht für einen längeren Prozeß gelten — im ersten Menschen überhaupt das Bewußtsein aufkommen zu lassen, daß „der Baum geeignet sei, davon zu nehmen, lieblich anzusehen und die Früchte begehrenswert, um dadurch Erkenntnis zu erlangen.“ (Gn 3, 6). Augustinus sagt ebenso im Anschluß an Mal 3, 4, der Prophet meine mit den dies pristini. da die Opfer der Menschen noch Gott gefielen, den Paradieszustand. Forsitan enim tempus illud commemorat, quo primi homines in paradiso fuerunt. Tunc enim puri atque integri ab omni sorde ac labie peccati seipso Deo mundissimas hostias offerebant. Nachher waren alle Menschen sündig excepto uno mediatore . . . de civ Dei XX c 26 (Venedig) 1732, VII 610 D.

die Sünde dem Menschen in seinem Innersten eine Vernichtung gebracht, die durch die Vernichtung dieses Opfers bekannt und durch Gottes Gnadenhuld selbst wieder vernichtet werden möchte, eben um dieses Opfers willen. Die Sünde also, die den Menschen unfähig und unwürdig gemacht zu der gottgeschuldeten Huldigungsselbstingabe, drückt dem Menschen die außermenschliche Opfergabe in die Hand und läßt so das entstehen, was wir seitdem „Opfer“ nennen. Das Opfer wird „für die Sünde“ gebracht⁴.

Gott selbst nimmt diese Opfer zunächst an⁵, so bei Abel und Noe. Die Seele des Opfers wird die „Gesinnung“ des Opfernden, die zeigen soll, daß der Opfernde noch um die Tatsache weiß, daß die äußere Gabe nur Zeichen ist und sein kann für die Selbstingabe, die er Gott schuldet. Das erste Opfer, von dem die Schrift berichtet, daß es Gott selber fordert, ist das Opfer Abrahams, der seinen eingeborenen Sohn, seinen Stammhalter, den Sohn der Verheißung opfern soll (Gn 22, 1-19). Deutlicher als sonst bei einem Opfer kommt hier zum Ausdruck, daß die eigentliche Opfergabe der Mensch selbst sein müßte, daß der Mensch infolge der Sünde aber nicht mehr an sich das Opfer vollziehen kann, das er Gott schuldet, bis — so darf man die prophetische Typik des Isaakopfers weiterverfolgen — „der“ eingeborene Sohn „des“ Vaters kommen wird, der sich selbst für die Menschheit opfern wird, wie der Vater es will⁶.

Da Gott im Bundesschuß mit Moses selbst die Opfer ordnet (Ex 29 u. 30; Lv 1-7), ist auffällig, daß beim Sündopfer und beim Friedopfer der Opfernde die Hände dem Opfertier auf den Kopf legen (stemmen) muß: „So wird es für ihn gnädig aufgenommen, um ihn zu entsündigen“ (Lv 1, 4; vgl. 3, 2; Ex 29, 10, 15)⁷. Wie weit hier noch der Stellvertretungsgedanke zum Ausdruck kommt, ist unklar. Die harte Kritik der Propheten (Is 1, 11; Jer 7, 21 f; Am 3, 21) an den Opfern des Volkes traf nicht die Opfer selbst, die sie selbst (Jer) als Priester darbrachten und die gerade für die messianische Zeit immer wieder verheißen und gefordert wurden (vgl. Jer 33, 18; Is 19, 20 f.; 56, 7; Mal 1, 11; 3, 4), sondern eben dies, daß das Volk nicht mehr wußte, daß die äußere Opfergabe nur Zeichen sein kann für die totale Selbstingabe des Opfernden an Gott zu seiner Verherrlichung.

Als die „Fülle der Zeit“ (Gal 4, 4) gekommen war, brachte Gott seinen eingeborenen Sohn in der *natura vitiata*, der verletzten Natur⁸ — die Sündenschuld ausgenommen — der Adamskinder, brachte der „Menschensohn“ sich selbst für uns zum Opfer, vollbrachte er eine würdige und gültige Selbstingabe an Gott, das Opfer der Menschheit für alle Zeiten, damit alle Menschen bis an das Ende der Zeiten daran teilhaben könnten. „Ein für allemal ist er zur Vollendung der Äonen erschienen, um

⁴ So kennzeichnet auch der Hebr die Aufgabe des Hohenpriesters mit den Worten: er wird eingesetzt, „damit er Gaben und Opfer für die Sünden darbringe“ (*ἵνα προσφέσῃ δωρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἀμαρτιῶν*) 5, 1—3; vgl. 7, 27; 9, 26 ff.

⁵ Bei Abel (Gott schaute auf Abel und seine Gabe: Gn 4, 4) und Noe (Jachwe roch wohlgefällig den Opfergeruch: Gn 8, 21).

⁶ Dieser heilsgeschichtliche Sinn ist wohl berechtigt neben der exegetischen Deutung, daß damit eben die Menschenopfer, die im Kanaan des Abraham üblich waren, als nicht im Willen Gottes gelegten abgelehnt werden sollten: Echter-Bibel, Würzburg 1949, S. 68 f.

⁷ Echter-Bibel, Würzburg 1952: Ex 65, Lv 4.

⁸ Vgl. P. Martin Strohm, Der Begriff der *natura vitiata* bei Augustinus, Theol. Quartalschrift 135 (1955), 184—203.

durch sein Opfer die Sünde abzutun (Hebr 9, 26); nicht durch das Blut von „Böcken und Stieren“, sondern durch sein eigenes Blut(-opfer) trat er in das Heiligtum ein und erlangte ewige Erlösung“ (Hebr 9, 12). Keiner fremden Opfergabe hat er bedurft und kein fremder Priester hat die Opfergabe dargebracht, sich selbst hat er frei und ganz zum Opfer gebracht (Hebr 10, 5-10).

In diesem Opfer Christi wird der ganze Sinn des Opfers im heilsgeschichtlichen Sinn offenbar. Drei Momente seien für diesen Opferbegriff herausgestellt:

a) *Opfergabe und Opferpriester* sind nicht mehr zwei wesenhaft trennbare und verschiedene Wirklichkeiten, wie in den menschlichen Opfern seit dem Sündenfall; sie sind in einer Person real vereinigt. Dadurch ist dies Opfer eine wahre *Selbsthingabe* des Priesters, also auch als Opfergabe von personaler Natur und daher fähig zur würdigen Huldigung vor dem personalen Gott; aber auch eine wahre *Selbstthingabe* des Priesters, also eine gültige Vernichtung der in der Sünde nichtig gewordenen Menschennatur. Dies gilt für das Opfer Jesu Christi und muß darum auch für das hl. Meßopfer gelten, wenn es nichts anderes sein soll als die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Jesu Christi. Es würde nicht dem Sinn des Opfers in diesem heilsgeschichtlichen Sinn und nicht dem Opfer Jesu Christi als der Erfüllung und Realisierung dieser heilsgeschichtlichen Opferidee entsprechen, wollte man wie bei den Opfern im natürlichen Verständnis des sündigen Menschen einfach den personalen Opferpriester und die sachliche Opfergabe trennen: es wäre ein Rückfall in ein alttestamentliches Verständnis in einer Sache, die durch das Geschehen des Neuen Bundes selbst in ihrem geheimnisvollen Wesen klar geoffenbart erscheint⁹.

b) Wenn Opfergabe und Opferpriester so innig miteinander verbunden sind wie im Selbstopfer des Erlösers Jesus Christus, ist auch der *Opferzweck* nicht aus dem Opfer herauszulösen wie eine Intention, die ein von der Opfergabe wesenhaft verschiedener Opferpriester an die Opfergabe heranträgt. Das Selbstopfer ist nicht nur eine Seinseinheit, sondern auch eine Sinneinheit, ein sinnhaftes Geschehen und Tun, nicht bloß eine Sache, die erst durch den Menschen in Dienst genommen werden und dadurch Sinn und Zweck erhalten muß. So wie die Huldigung des Menschen in seiner Urunschuld und Urstandsgnade an Gott im Gestus der dankbar-liebenden *Selbstthingabe*, sowie die Verweigerung dieser Anerkennung des Schöpfers und der Huldigung des Geschöpfes in der Sünde ein unmittelbares und einheitliches Tun des Menschen ist, ebenso ist auch das Selbstopfer Jesu Christi ein unmittelbares Tun des Erlösers. Die Schrift bringt das zum Ausdruck, wo sie (Hebr 10, 5 f.) Ps 39(40) 7-9 nach der LXX als Gebet Christi beim Eintritt in diese Welt anzieht: „Du willst nicht Opfer noch Spenden; einen Leib (statt „Ohren“ in M) aber hast Du mir gegeben . . . so sprach ich: siehe, ich komme, . . . Deinen Willen zu erfüllen.“ Christus hat seinen Leib nicht erst zur Opfergabe gemacht, er hat ihn als Opferleib von Anfang an angenommen. Er ist als Opfergabe und Opferpriester zugleich schon in dieser Welt in seiner Menschwerdung erschienen.

c) Durch diese Verbindung von Opfergabe, Opferpriester und Opferzweck wird

⁹ Nur wo Priester und Opfergabe so getrennt erscheinen, hat das Amtspriestertum und seine Gemeinschaftsfunktion Sinn: Vgl. Haverott 19 f.

auch das Verhältnis von *Realität und Zeichen* problematisch, das bei der Bestimmung der Opfergabe und nachher wieder für das ganze Verständnis des „Sakramentalen“ von großer Bedeutung ist. Von der Opfergabe, die der Mensch nach dem Sündenfall von dieser Welt nimmt, haben wir gesagt, daß er sie stellvertretend zum Zeichen seiner eigenen sündigen Selbstvernichtetheit vernichtet, um Gott seine sündige Nichtigkeit zu bekennen und die Vernichtung dieser sündigen Nichtigkeit von Gott zu erleben. Wo Opfergabe und Opferpriester real getrennt sind, läßt sich auch Realität und Zeichenhaftigkeit (durch äußere Zwecksetzung) real scheiden. Wo dies aber nicht der Fall ist, will die „Zeichenhaftigkeit“ wohl geprüft sein; denn nur Sachliches läßt sich durch Zeichen vollgültig wiedergeben, Gesinnung kann im Zeichen nur noch schwachen Ausdruck finden, und personale Tat kann nicht mehr „bezeichnet“, sondern nur getan werden, oder sie ist eben nicht personale Tat. Soweit Selbstopfer personale Tat ist, kann es nicht mehr im bloßen Zeichen reale Gültigkeit erlangen, wohl deshalb, weil das Personale absolute Einmaligkeit und Unvertretbarkeit besitzt, während das Zeichen immer auf die Vielheit oder Allheit wesensgleicher oder -ähnlicher Dinge oder Sachverhalte hinweist und angewiesen ist. — Dies möge zur Verdeutlichung der Opferidee im heilsgeschichtlichen Sinn genügen. Die weiteren Ausführungen werden noch manche Verdeutlichung und Ergänzung beibringen.

2. Das Kreuzesopfer Jesu Christi: seine Grundelemente und seine Struktur

Ausgehend von den eben herausgestellten drei Grundaussagen über das Opfer im heilsgeschichtlichen Sinn können wir vom Kreuzesopfer Jesu Christi zunächst einmal sagen:

a) Gerade im Kreuzesopfer Christi wird deutlich, daß *Opfergabe und Opferpriester* verbunden bleiben müssen, wie die beiden NATUREN in Christus durch die hypostatische Union. Die Opfergabe ist nicht etwa die menschliche Natur, sondern das Leben des Christus, wie vor allem aus den oben (426) zitierten Stellen Jo 10, 11, 17 zu entnehmen ist, das Leben, das er sterbend in die Hände seines Vaters zurückgibt (Lk 23, 46). Ebenso ist der Opferpriester nicht etwa bloß der Logos, sondern das Verbum caro factum, das fleischgewordene Wort (Jo 1, 14)¹⁰: also Opfergabe und Opferpriester ein und derselbe Christus und die Worte, die er sterbend spricht, sind nicht zu scheiden in Worte des Logos und Worte des Menschen Jesus (den es ohne den Logos nicht gibt), sondern es sind immer Worte des Gott-Menschen Christus¹¹. Nicht eine Natur opfert und nicht eine Natur wird geopfert, sondern der

¹⁰ Anathem. Cyrilli 10 (Denz 122): ... Si quis ergo Pontificem et Apostolum nostrum (Hebr. 3, 1) dicit factum non ipsum Dei Verbum, quando caro factum est (Jo 1, 14) et iuxta nos homo, sed velut alterum praeter ipsum specialiter hominem ex muliere ... Der Gegentext des Nestorius (Theodor v. Mopsuestia) hatte gelautet: Si quis illud in principio Verbum pontificem et apostolatum confessionis nostraræ factum esse seque ipsum obtulisse pro nobis dicat, et non Emanuelis esse apostolatum potius dixerit, oblationemque secundum eandem dividat rationem ei qui univit et illi qui unitus est, ad unam societatem Filii, hoc est, Deo quae Dei sunt et homini quae hominis, non deputans, A. S.

¹¹ Anathem. Cyrilli 4 (Denz 116): ... Si quis personis duobus vel subsistentiis eas voces, quae in Apostolicis scriptis continentur et Evangelicis, dividit ... has quidem ... homini aptaverit, illas autem ... Verbo deputaverit, A. S. ... Der Gegentext des Nestorius (Theodor v. Mopsuestia?) hatte gelautet: Si quis eas voces ... de Christo, qui est ex utraque natura ...

Gott-Mensch Christus opfert sich für uns¹². Gewiß ist unser Menschenverstand gezwungen, wenn er das Geheimnis dieses gott-menschlichen Opfers etwas erhellen will, die Opferbewegung von Gott dem Vater her oder besser vom Heiligen Drei-fältigen Gott her (wie wir oben 422 f. versucht haben) aufzugreifen und den Opfer-tod für die Sünden der Menschen in der menschlichen Natur Christi, in der Trennung von Leib und Seele zu sehen, da nur die menschliche Natur sterblich ist und die hypostatische Union mit Leib und Seele über den Tod hinaus erhalten bleibt. Die Menschwerdung Gottes ist nicht etwa nur ein Zeichen der göttlichen Kenosis, nein, der sich selbst entäußernde Sohn Gottes ist Mensch geworden, seine Kenosis selbst ist in die Fleischwerdung eingegangen (Phil 2, 6 f.). Und das Priestertum Christi hat nicht nur in der Sendung durch den Vater (Joh 17, 18; 20, 21), sondern ebenso in der vom Sohn freiwillig angenommenen menschlichen Natur sein Fundament, es ruht nicht etwa in einem sakralen (zeichenhaften) Weihecharakter, sondern in dem Wesenscharakter der hypostatischen Union, real und wesenhaft verschieden vom aaronitischen Priestertum.

b) Wegen dieser inneren Verbindung von Opfergabe und Opferpriester ist auch der *Opferzweck* in anderer Weise im Opfer Jesu Christi gegenwärtig als in den Opfern der Menschen, in denen Opfergabe und Opferpriester sachlich getrennt sind. Christus hat sich für uns geopfert als Sühnopfer für unsere Sünden (Röm 5, 8; 1 Joh 4, 10). Dieser Zweck ist aus der realen, geschichtlichen Opfertat Christi nicht herauszunehmen, auch wenn ein abstrahierendes Denken davon absehen kann. Läßt sich bei der Frage, ob Christus auch Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, das skotistische (das nicht von Skotus stammt) Ja theologisch wohl ebenso vertreten, ja von der Schöpfungslehre her besser vertreten, als das thomistische Nein, so muß auf die Frage, ob Christus auch den Kreuzestod gestorben wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, auf jeden Fall ein klares Nein gesagt werden: und dies nicht nur, weil der Tod der Sünde Sold ist (Röm 5, 12), sondern auch, weil die Tat derer, die den Tod Jesu herbeiführten (Henkersknechte, Pilatus, Her-

accipiat tamquam de una natura, ipsique Deo Verbo tribuere passiones tentaverit, tam carne quam etiam Deitate, A. S. (Nestoriustext aus Marius Mercator PL 48, 907—932).

¹² *Cyrillonas* Syr. schreibt in seiner 1. Homilie über das Pascha Christi: Er bekleidete sich mit dem wahren Priestertum und mit der vollkommenen Opferfeier. Er stand da und trug sich selbst aus Liebe und hielt seinen eigenen Leib hoch in Händen... Seine Gedanken waren wie Diakone und seine Allmacht übte das wahre Priestertum aus. Er weilte und segnete sich selbst, er betete und sagte Dank über seinen Leib. Er opferte und schlachtete sein eigenes Selbst, er spendete und preßte aus sein lebenverleihendes Blut (Vers 320—360: verfaßt um 400; BKV 6 [1913]. Ausgewählte Schriften der syr. Dichter, S. 36). Vgl. *Cyprian* ep 63 c 14 (BKV 60 [1928], S. 267). — Der Ernst der *Selbstingabe* als *Selbstopfer* für unsere Sünden wird offenbar in den Aussagen der Heiligen Schrift. Der wichtigste Terminus dafür ist das δίδωμι: Im Abendmahlssaal nennt Christus seinen Leib einen „Opferleib“ (τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; Lc 22, 19) und sein Leben als „Lösepreis für die Vielen zu geben“ (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; Mk 10, 45; Mt 20, 28) nennt er seinen großen Dienst, um dessentwillen er in die Welt gekommen ist. Paulus verbindet mit diesen Aussagen noch vor allem den Opferbegriff: Gal 1, 4: Christus, der sich für unsere Sünden dahingegeben, uns aus der gegenwärtigen argen Welt zu retten gemäß dem Willen Gottes, unseres Vaters. Eph 5, 2: Wie Christus euch geliebt und sich als Weihegabe und Opfer für uns hingegeben (παρέδωκεν ἐαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν), Gott zum kostbaren Wohlgeruch. 1 Tim 2, 6: Er hat sich selbst als Lösepreis für die Vielen (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων) dahingegeben. Tit 2, 14: Christus, der sich für uns dahingegeben, hat uns von aller Bosheit loszukaufen (ἴνα λυτρώσῃται) und sich ein gereinigtes Volk zu bereiten, auserkoren

des, jüdisches Volk) und das besondere Leiden Christi bis hinein in die „Gottverlassenheit“ die Sünde in ihrer geschichtlichen Realität voraussetzt. Der Tod Jesu ist aber seinerseits wieder in der Offenbarung immer mit dem Sühnezweck mit geschichtlicher Notwendigkeit verbunden: Gott hat seinen Sohn gesandt, damit (ἴνα) er die unter dem Gesetz loskaufte, damit (ἴνα) sie an Sohnesstatt (von Gott) angenommen würden (Gal 4, 5); Gott hat seinen eigenen Sohn dahingegaben, damit (ἴνα) jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe (Joh 3, 16). Wo immer in der Hl. Schrift vom Tode Christi die Rede ist, wird fast immer dieser Zweck mit dem „damit (ἴνα)“ oder mit dem „für uns (ὑπὲρ, περὶ)“ beigefügt. Nur eine abstrahierende Denkweise kann in ihrem Reden vom Tode Jesu von diesem geschichtlichen Opferzweck „abschen“.

c) In dieser heilsgeschichtlichen Realität, in der Opfergabe, Opferpriester und Opferzweck so innig miteinander verbunden sind, liegt es nun begründet, daß auch die „Zeichenhaftigkeit“ nicht eine schlechthin allgemeine und uneingeschränkte ist. Wo Opfergabe und Opferpriester getrennt sind wie in den menschlichen Opfern nach der Sünde, konnten, ja mußten wir die Opfergabe als „Zeichen“ für die Selbsthingabe des Menschen auffassen. Wenn Christus beim Kreuzesopfer sich selbst dem himmlischen Vater aufopfert für unsere Sünden, ist die Opfergabe der Opferpriester selbst in der Realität seines gott-menschlichen Wesens. Dieser Realismus wirkt sich in besonderer Weise wieder aus, wenn Christus im Abendmahlssaal den Aposteln das „gebrochene Brot“ reicht mit den Worten: „Das ist mein Opferleib für euch“ (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24). Ausdrücklich hat die Kirche ihr Glaubensverständnis von diesem Geheimnis dahin in ihrer Glaubenslehre erklärt, daß hier nicht etwa das Brot Zeichen des Leibes Christi sei, sondern daß hier die Realität des Opferleibes Christi gegeben sei, so ernst Realität des Opferleibes, daß das Brot seine Realität verliert und die sichtbaren Gestalten nur noch Zeichen für das Brot sind, das wesenhaft, wahrhaft und wirklich in den realen Opferleib verwandelt ist; ja daß am Ende unter diesen „Gestalten“ des Brotes der ganze Christus zugegen ist, der im Hinweis auf dieses „Brot“ in seiner Verheißungsrede gesagt hat: „Wer mich isst, wird leben durch mich, wie ich durch den Vater lebe“ (Joh 6, 57). Der Glaubensgrund für diese Wahrheit, darf man wohl sagen, ist wiederum die Wirklichkeit des Christus, in dem auch die Menschheit nicht etwa „Zeichen“ seiner Gottheit ist, in dem Gottheit und Menschheit eine hypostatische Einung¹⁸ bilden, die dem aus dem platonischen Den-

und eifrig in guten Werken. — Der Zusammenhang von Selbsthingabe und Kreuzesopfer und daß diese Opferbewegung von Gott ausgeht, wird besonders deutlich in dem Parallelismus Joh 3, 14 und 16: „Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der glaubt, in ihm das ewige Leben habe; denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab (ἔδωκεν), damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe.“ — Kommt in diesen Aussagen mit δίδωμι mehr die innere Seite des Selbstopfers zum Ausdruck, so bringt Hebr 7, 27 und 9, 14 (ἐαυτὸν προσθέγειν) mehr die liturgische Seite, das priesterliche Tun Christi in seinem Selbstopfer zum Ausdruck mit dem Terminus προσφέρειν. In diesem Sinne ist wohl auch Joh 10, 18 zu verstehen, wo das Verbum τίθημι verwendet wird: ich habe die Freiheit (ἐξουσίαν) mein Leben auf den Opferaltar zu legen (θεῖναι τὴν ψυχὴν μου) und ich habe die Freiheit, es wieder zu nehmen. Die Artikel über δίδωμι II 168 und θύω III 184 f. erscheinen bei Kittel ThWNT sachlich unvollständig.

¹⁸ Anathem. Cyrilli 2 (Denz 114): Si quis non confitetur, carni secundum substantiam (καθ' ὑπόστασιν) unitum Dei Patris Verbum, unumque esse Christum cum propria carne,

ken besonders seit Augustinus in die Theologie der Sakramente eingebauten Zeichenbegriff seine klaren Grenzen setzt. Bei der Behandlung des sakumentalen Verständnisses der heiligen Messe werden wir davon wieder zu sprechen haben.

Nach diesen allgemeinen Feststellungen gilt es nun aber, das Sühnopfer Christi selbst in seiner Grundstruktur aufzuzeigen. Oben (427 f.) haben wir als die drei Grundelemente den physischen Tod, den personalen Opfergestus und das gottnienschliche Leiden herausgestellt. Die Auffassung des Todes als „naturhaften Ereignisses“, die Trennung von Tod und Leiden und die „Verselbständigung“ des Leidens wurden in dieser Darstellung kritisiert. Darum sei zu diesen Punkten hier noch einiges zur Klärung gesagt.

d) *Der Tod Christi* ist zunächst nicht anders zu verstehen als der Tod eines Menschen, d. h. als Trennung von Leib und Seele: „Zur Erde kehrt wieder der Staub wie er war“ (vgl. Gn 3, 19) „und der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gab“ (Pred 12,7; vgl. Gn 2, 7). Durch die hypostatische Union wird nun dieses Ereignis entscheidend modifiziert, wie die Tatsache der Auferstehung zeigt, die besagt, daß der *Leib* Christi die Verwesung nicht geschaut hat (Apg 2, 31 f.), da dieser Leib nicht bloß Menschenleib, sondern der Leib des „Gottessohnes“ war und auch nach dem Tode in der hypostatischen Union blieb. Diese Wirklichkeit muß auch das Todeserlebnis der *Seele* Christi entscheidend modifiziert haben. Wenn wir darüber etwas aussagen wollen, müssen wir unser rein menschliches Todeserlebnis uns zuerst klar machen. Das, was den Tod für uns Menschen im seelischen Erleben zum Tode macht, ist das Erlebnis des „Endes“, der „Uunausweichlichkeit und Notwendigkeit“, und in diesen Erlebnissen können wir gläubig dann auch den Tod als „Folge der Sünde als des Zustandes der Gottferne“ verstehen. Wenn wir nach diesen Erlebnismomenten im Tode Christi fragen, müssen wir sagen: Nach dem Bericht der Offenbarung haben sie bei Christus einen ganz anderen Charakter, und wir können dies wieder aus der hypostatischen Union begreifen. Christus erlebt den Tod nicht als Naturnotwendigkeit, ihm ist das Sterben eine freie Tat seiner freien Liebe (Joh 10, 17 f.; 15, 13; Is 53, 7: weil er selbst es wollte); er sieht im Sterben nicht ein Ende, sondern gibt dem Vater sein Leben zurück (Lk 23, 46) und kann von sich sagen: ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; nun verlasse ich die Welt wieder und gehe zum Vater (Joh 16, 28)¹⁴. Diese Darstellung des Todes Jesu in der Heiligen Schrift selbst zwingt uns zu zwei Folgerungen, deren erste eben die ist, daß *der Tod* selbst nur als ein „*naturhaftes Ereignis*“ aufgefaßt werden kann, d. h. als Trennung von Leib und Seele, die durch das Wirken der Henkersknechte und die Gesetze der biologischen Natur des Menschen herbeigeführt wird. Ganz gewiß ist damit all das physische Leiden verbunden, das sich von dieser Art des Todes nicht tren-

eundem scilicet Deum simul et hominem, A. S. Der Gegentext des Nestorius (Theodor v. M.?) lautet: Si quis in Verbi Dei coniunctione quae ad carnem facta est, de loco in locum mutationem divinae essentiae dixerit esse factam, eiusque divinae naturae carnem capacem esse, aut partialiter unitam carni, aut iterum in infinitum incircumscripamt divinae naturae coextenderit carnem, ad capiendum Deum, eundemque ipsum natura et Deum dicat et hominem, A. S.

¹⁴ Hermann Kuhaupt, Das Tor zum Leben, Münster 1946, der über die Stufen: natürlicher Tod, Adamstod, Christustod zum Verständnis des christlichen Sterbens aufsteigt. Eine entscheidende Vertiefung, wenigstens in der Problemstellung, bringt Karl Rahner, Zur Theologie des Todes, Synopsis, Heft 3 (Hamburg 1949), S. 87—112.

nen läßt und das auch hier nicht getrennt werden soll. Doch diese Art des physischen Leidens ist nicht die einzige und nicht das spezifische Leiden, wenn der Tod „der Sünde Sold“ (Röm 6, 23) und dieser Tod das „Vollbringen“ (Joh 19, 30) einer Opferfert für die Sünder ist.

e) *Das Leiden*, das mit dem „Erlösertod für die Sünden der Menschheit“ verbunden ist, muß etwas mit den Folgen der Sünde, mit dem Verlust der Gnade und damit der Gotteskindschaft und der Gottgeborgenheit zu tun haben, mit der Angst vor Gott (Gn 3, 10), mit dem, was als Verzweiflung den tiefsten Inhalt der Verdammnis ausmacht. Kommt dies alles wirklich im physischen Leiden schlechthin schon zum Ausdruck? Die Schrift berichtet noch eine andere Reihe von Leiden Jesu, die mit den physischen Leiden, die mit dem physischen Tod verbunden sind, wohl nicht identifiziert werden können, die auch nicht vom physischen Tod her zu erklären sind. Christus spricht: „Meine Seele ist zu Tode betrübt! Abba, Vater, alles ist Dir möglich! Nimm diesen Kelch von mir“ (Mk 14, 34, 36). „Nun geriet er in Todesangst und betete noch inständiger; sein Schweiß wurde wie Blutstropfen, die zur Erde rannen“ (Lk 22, 44). „Um die neunte Stunde schrie Jesus mit lauter Stimme: Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen“ (Mk 15, 34; Ps 22, 2)! — Bricht hier nicht etwas ganz anderes auf als Klage über physischen Schmerz? Ist das seelischer Schmerz, der sich aus dem Undank und dem Unrecht all derer erklären läßt, denen Christus nur Gutes getan? Oder natürliche Todesangst? (Lk 22, 44 ἀγωνία). — Würden wir mit solchen psychologischen Erklärungen nicht die inneren Leiden Jesu, der freiwillig und vorausswissend den Kreuzestod auf sich nimmt und mit dem „Vater, in Deine Hände ...“ beschließt, unverständlich verharmlosen? Schreit der sterbende Herr, der um den Sinn seines Sterbens weiß, wie kein Sterbender der Weltgeschichte mehr — und das Wissen um den Sinn eines Leidens qualifiziert das Leiden wesentlich —, schreit dieser sterbende Gott-Mensch wirklich im Sterben nur ein alttestamentliches Zitat in die Nacht hinaus? Ist dieser Ruf, zusammen mit den anderen Leidensäußerungen und seinem Ringen mit dem himmlischen Vater nicht der erschütternde Ausdruck seines Leidens an den Sünden der Menschheit, die er auf sich genommen und die er in dieser Stunde abbüßen muß? Müssen wir nicht dieses qualifizierte Erlöserleiden, das nur Christus zu eigen ist und das wesentlich verschieden ist von all den physischen Leiden des Herrn, die mit den physischen Leiden der Menschen irgendwie vergleichbar sind, in seiner qualifizierten Einmaligkeit grundsätzlich vom Tod und den dazugehörigen physischen Leiden unterscheiden? Mir scheint, erst durch diese Unterscheidung wird das Sühnopfer Jesu Christi in seinem inneren Wesen und Sinn faßbar: Dieses Leiden gehört neben dem Tod und dem Opfergestus so notwendig zur Ganzheit des Sühnopfers Christi, wie der Sühnezweck zum Opferpriester und zur Opfergabe gehören. — Dieses Ernstnehmen des Leidens im heilsgeschichtlichen Verständnis des Sühnopfers Christi verbietet uns auch, dieses Kreuzopfer Jesu Christi in primo instanti als Huldigung an den Vater zu bezeichnen. Es wird und führt zur höchsten Verherrlichung des Vaters in seiner Wirkung, in secundo instanti. Als heilsgeschichtliches Phänomen ist es ein erschütterndes, leidvolles Sühnopfer für die erschütternde Meintat der Sünde.

f) Über den *personalen Opfergestus*, durch den Christus den Tod als naturhaftes Ereignis erst zum Opfer macht, möge genügen, was oben (427) über den göttlichen Liebeswillen und den menschlichen Gehorsamswillen, die in Christus in der hypostatischen Union verbunden sind, gesagt worden ist.

3. Wie sind die Elemente des Kreuzesopfers im heiligen Meßopfer gegenwärtig?

Wie die Elemente des Kreuzesopfers im heiligen Meßopfer gegenwärtig sind, haben wir oben (428 f.) dargetan und wir dürfen hier darauf verweisen: der Tod als naturhaftes Ereignis ist einfach im äußersten Zeichen der getrennten Gestalten und damit in der sakramental-realen Trennung von Leib und Blut real gegenwärtig gesetzt, wie auch in der Enzyklika *Mediator Dei*¹⁵ festgehalten wird. Für den personalen Opfergestus, in dem Christus den erlittenen Tod zum Opfer macht, gibt es kein gültiges Zeichen: der persönliche Opfergestus ist real gegenwärtig in dem unter den Gestalten real gegenwärtigen Herrn selbst. Diese Aussagen mögen durch einige Erläuterungen zu dem Begriff der sakramentalen Zeichenhaftigkeit ergänzt werden, Erläuterungen, die uns dann auch die Aussagen über die Gegenwärtigkeit des Leidens Christi im Meßopfer in den Leiden der Christen besser verstehen lassen.

a) Schon beim Kreuzesopfer Christi haben wir festgestellt, daß wegen der inneren Einheit von Opfergabe und Opferpriester und wegen der hypostatischen Union im Selbstopfer Jesu Christi der Tod nicht bloß Zeichen seiner Opfergesinnung¹⁶, sondern durch die notwendige Verbindung mit dem Opfergestus — es war ja ein freiwilliges Sterben — selbst die Opfertat Christi war. Schon dort haben wir darauf hingewiesen, daß sich diese Tatsache besonders auswirkt in dem Abendmahlsgemini, wo wiederum das „gebrochene Brot“ nicht bloß Zeichen für den Opferleib, sondern der reale Opferleib Christi selbst war, eben weil die Opfergabe nicht vom Opferpriester real zu trennen ist, also der persönliche Christus, für den es kein gültiges Zeichen mehr gibt, in seinem Opferleib real gegenwärtig sein muß.

Zweierlei hat dazu geführt, die „Zeichenhaftigkeit“ immer wieder in die Erklärung der heiligen Messe hereinzunehmen: Einmal das Verständnis der heiligen Messe als Sakrament der heiligen Eucharistie¹⁷. Dazu ist zu sagen, daß mit dem Begriff des Sakramentes das heilige Meßopfer in seiner Ganzheit und wesenhaften Eigenart keineswegs erfaßt werden kann. Das heilige Meßopfer wird wesenhaft getan, vollzogen, gefeiert, das Sakrament wird wesenhaft empfangen. Das Meßopfergeschehen ist wesenhaft hingeordnet auf die Kirche, das Sakrament hat sein primäres Ziel im einzelnen als Glied der Kirche. Selbst das Sakrament der heiligen Eucharistie ist nicht einfach in die Zahl der nach sehr praktischen Gesichtspunkten geordneten Sakamente einzureihen: es ist als Opfermahl die volle und reale Teil-

¹⁵ Herder-Ausgabe 1948 n 69. Der Wortlaut der Enzyklika scheint hier freilich mehr für die bloße Zeichenhaftigkeit des Todes zu sprechen, weil sie schreibt: *memorialis demonstratio mortis . . . iteratur . . . significatur . . .* Man könnte fragen, wieso für die *demonstratio mortis* die Transsubstantiation notwendig ist.

¹⁶ So P. Bernhard Durst, *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums*, Studia Anselmiana fasc 32, Rom 1953, der in seiner klaren Darstellung vom natürlichen Opferbegriff ausgeht.

¹⁷ Wenn Augustinus im Anschluß an Ps 21, 26 f. schreibt: *Vota vero sua sacrificium vult intelligi corporis sui, quod est fidelium sacramentum* (ep 140, de gratia novi Test. c 24 n 61? Venedig 1729, col 444), bildet der Psalmvers den Anlaß zu dieser Zusammenstellung.

habe am heiligen Opfer selbst und ist darum auch in seiner Wirkung mehr von der Kirche her als vom Einzelnen her zu betrachten¹⁸.

Der zweite Grund, warum das Meßopferverständnis so gerne mit Zeichenhaftigkeit gesucht wird, ist wohl der Leitfaden der Liturgie, in der die Kirche den Priester, gerade im Kanon der heiligen Messe, gemäß Christi Auftrag — Tut dies zu meinem Gedächtnis¹⁹ — das Tun Christi wie im Spiel nachvollziehen, die Worte des Herrn bis hinein in den Ausdruck der ersten Person (*mein Leib*) nachsprechen läßt. Es kann nicht Aufgabe dieses kurzen Beitrages sein, das schwere Problem des Verhältnisses des liturgischen zum dogmatischen Verständnis der heiligen Messe darzustellen. Allgemein darf wohl gesagt werden, daß die Liturgie noch anderen Gesetzen folgen muß außer den Seinsgesetzen, die die dogmatische Betrachtung im heiligen Meßopfer feststellen kann. Der alte Grundsatz: *agere sequitur esse*, das Handeln folgt dem Sein, gilt für die innermenschliche, natürliche Welt, wo das menschliche Sein die Grundlage für das menschliche Tun darstellt, nicht aber dort, wo das menschliche Tun einer außermenschlichen und gar übernatürlichen Wirklichkeit gegenübersteht. Das Gebet, die Kulthandlung nehmen ihre Gesetze aus der menschlichen Natur und aus dem jeweiligen menschlichen Verständnis von Gott, aus den menschlichen Anlagen und Bedürfnissen und aus der jeweiligen Glaubenswelt, soweit sie bewußt geworden ist, nicht aus der göttlichen Wirklichkeit selbst. In dieser Spannung zwischen menschlichem Tun und übernatürlicher Wirklichkeit liegt gewiß die Möglichkeit und Notwendigkeit einer gewissen Zeichenhaftigkeit begründet, wie uns in den sakramentalen Zeichen klar werden mag. Doch bei der Deutung der Zeremonien der Liturgie ist es, wie die Liturgiegeschichte zeigt, eine ernste Aufgabe, wirkliche sakramental verstandene Zeichen von bloßen Symbolen und Allegorien zu unterscheiden²⁰. Die dogmatische Betrachtungsweise wird einer Verflachung des Zeichenbegriffes gegenüber vor allem den begrifflichen Ernst des Dogmas von der *hypostatischen Union* und von der *Transsubstantiation* gerade beim Verständnis des Kreuzesopfers und des heiligen Meßopfers hervorheben müssen.

Von diesen Voraussetzungen aus läßt sich zum heiligen Meßopfer nun noch sagen: In dieser heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise erscheint *der irdische Priester* der Kirche primär nicht als *Zeichen Christi*, sondern vielmehr als der durch Weihe und Sendung bevollmächtigte *Diener Christi*, was er im Neuen Testament einzig und allein ist²¹. Auch das Konzil von Trient sagt dazu: „Es ist ein und dieselbe Opfer-

¹⁸ Vgl. K. Rahner, Kirche und Sakrament, Geist u. Leben 28 (1955) 434—453, bes. 441 ff.

¹⁹ Vgl. J. Pascher, Eucharistia, Münster 1947, 116—122; die liturgische Betrachtung fügt unter diesem „Gedächtnis“ das ganze Wirken Jesu von der Menschwerdung bis zur Wiederkunft zusammen. 2. Aufl. 1952.

²⁰ Vgl. dazu Haverott (oben Anm. 2), wo der Priester am Altar „die sakramentale Darstellung für Christus als Opferpriester“ (113) ist. „Die Opferung ist also der sakramentale Nachvollzug der Opferung Jesu im ersten Augenblick seines Erdenlebens“ (99). „Brot und Wein im Moment der Wandlung die Opfergabe im Opfvollzug, d. h. sie sind sakramental Jesus Christus im Opfvollzug“ (107). Von der Wandlung bis zum Schluß des Canon sind der entseelte Opferleib und das entseelte Opferblut sakramental als Opfergabe auf dem Altar (106—111); vom Pater noster an hat „das Sakrament nicht mehr den Charakter der Opfergabe, die Gott dargebracht wird, sondern der Opferspeise, die Gott sozusagen als Gegengabe für das Opfer dem opfernden Volke reicht“ (111 f.).

²¹ Vgl. 1 Kor 3,5—11 διάκονος; σύνεγογς (2 Kor 6,1), ἀρχιτέκτων; 1 Kor 4,1 ὑπερέτης Χριστοῦ, οἰκόνωμος (Tit 1,7); 2 Kor 3,8 f. διακονία . . . πνεύματος . . . δικαιοσύνης; 5,20 ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν; 2 Kor 13,10 ἔξουσίαν εἰς δικαδομὴν.

gabe und es ist derselbe Opferpriester, der jetzt durch den *Dienst* des Priesters opfert und der sich selbst damals am Kreuze darbrachte²². — Brot und Wein werden bei der Opferung der heiligen Messe durch Indienstnahme für das eucharistische Opfer dem profanen Gebrauch entzogen, für das Opfer bereitet; doch sie sind Brot und Wein, bis sie in der heiligen Wandlung in den Opferleib und das Opferblut Christi verwandelt werden. Die Opferungsgebete, die als Begleitsprüche neben der irdischen Opferbereitung einhergehen, ändern in ihrer an den Kanon erinnernden Sprache daran nichts, mögen sie in ihrer Entstehungszeit, im Mittelalter, da man den Kanon der Messe und damit die eigentliche liturgische Gestalt der heiligen Messe schlecht verstanden hat, zunächst anders verstanden worden sein²³. Der Sinn der heiligen Wandlungsworte, den Opferleib und das Opferblut Christi gegenwärtig zu setzen, nicht etwa Christus in einem anderen Zustand, bleibt, auch wenn der *per concomitantiam* gegenwärtige Herr der verklärte Herr ist. — Ebenso hat der Kult des Sanctissimum, den die Kirche im Geist des germanischen Mittelalters entfaltet hat, den primären Sinn, den Christus passus, den Leidens-Christus in seiner realen Gegenwart zu verehren; die Verehrung etwa des Christuskindes in der heiligen Hostie usw. ist eine Weiterbildung der christlichen Frömmigkeit, die von den berechtigten Bedürfnissen dieser Frömmigkeit, nicht von den heilsgeschichtlichen Ursprüngen her verstanden werden muß. Es entspricht ganz der Struktur der christlichen Frömmigkeit, daß beide Anliegen, die heilsgeschichtliche Wirklichkeit und der echte, menschliche Frömmigkeitsausdruck bis hinein in seine besondere völkische Prägung zum Ausdruck kommen, jedoch so, daß die dogmatische Wahrheit — hier die reale Gegenwart des Christus als Gottmenschen — der sichere Grund bleibt. Von hierher ist auch der augustinische Gedanke von der Kirche als dem mystischen Leib Christi im heiligen Meßopfer zu verstehen: die Kirche opfert sich durch ihr Haupt dem himmlischen Vater auf, aber so, daß eben das Opfer ganz das Opfer Christi, das einmalige, historische Opfer des Gottmenschen bleibt²⁴, dem sich die Kirche legitim freiwillig und, wie wir noch sehen werden, auch mit objektiver Notwendigkeit an- und einschließt. Denn in diesem augustinischen Verständnis vom mystischen Leib Christi im heiligen Meßopfer wird nun gerade die Wahrheit verständlich, von der wir nunmehr sprechen wollen, die Wahrheit, daß das Leiden als wesentliches Element des Kreuzopfers Christi gerade in und durch die Kirche im heiligen Meßopfer gegenwärtig wird.

b) Bei Darstellung des Kreuzesopfers Christi haben wir gezeigt, daß das besondere Erlöserleiden zum Kreuzesopfer Christi in seiner heilsgeschichtlichen Ganzheit

²² Sess XXII c 2, Denz 940.

²³ J. Jungmann, Missarum Sollemnia, Wien 1948, II 119 ff. 2. Aufl. 1952. Um aus einem liturgischen Text dogmatische Folgerungen ziehen zu können, ist genaue Kenntnis der Geschichte des Textes wie des Dogmas erforderlich.

²⁴ Christus bleibt der reale Opferpriester, dem sich die Kirche als mystischer Leib anschließen soll. Augustinus schreibt dazu: *Verus ille mediator, inquantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum, homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne hac occasione quisquam existimaret cuiilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est ipse offerens ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capituli corpus sit, seipsam per ipsum discit offerere* (de civ Dei X c 20, Venedig 1732, VII 256 AB).

gehört. Wie ist nun das Erlöserleiden im heiligen Messopfer gegenwärtig? Oben (429) haben wir bereits dargetan: Christus, der verklärte Herr, kann nicht mehr leiden; das Leiden kann aber auch nicht in einem sakramentalen Zeichen real gegenwärtig sein. „Hier ist der Ort (haben wir dort gesagt), wo wir die Glieder des mystischen Leibes Christi, die noch in dieser Welt leben und leidensfähig sind, mit ihrem Leiden in das Opfergeschehen einfügen müssen, wenn das Opfer Christi in seiner Ganzheit real gegenwärtig sein soll.“ Es wurde von uns auch das Problem des opus operatum aufgeworfen und eine Antwort dafür versucht. Diese Darstellungen bedürfen einer Klärung und Ergänzung. Drei Gedanken mögen dazu dienen.

1. Die heilsgeschichtliche Betrachtung des Opfers Christi zeigt eindeutig, daß dieses Opfer in seinem eigentlichen Wesen Erlösungsoptfer für die Sünden der Menschen ist. „... Neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Das alles verdanken wir Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst an der Versöhnung verliehen hat. Gott hat ja die Welt in Christus mit sich versöhnt, hat ihnen ihre Übertretungen nicht angerechnet und das Wort von der Versöhnung in uns gelegt. Für Christus denn lassen wir den Aufruf ergehen als seine Gesandten und es ist, wie wenn Gott durch uns aufriefe. Wir bitten an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen! Ihn, der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde ($\delta\mu\alpha\gamma\tau\alpha$) gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit Gottes ($\delta\imath\kappa\alpha\iota\sigma\sigma\gamma\eta\eta$ θεοῦ) würden“ (2 Kor 5, 17—21). Wenn das heilige Messopfer dieses Kreuzesopfer Christi gegenwärtig setzt, muß es diesen Ursinn des Opfers Christi mit gegenwärtig setzen. Christus ist nicht für sich, sondern für die Sünden der Menschen gestorben, und wenn sein Kreuzestod in seinem eigenen Auftrag immer wieder gegenwärtig gesetzt werden soll, dann geschieht dies eben deshalb, weil die Menschen immer Sünder sind, immer dieses Erlösungsoptfers bedürfen. Ausdrücklich hat Christus den Befehl gegeben, dies zu seinem Gedächtnis zu „tun“ (ποιεῖτε Lk 22, 19), und der Apostel schreibt später dazu: so oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, kündigt ihr (als gegenwärtig wie ein Herold, der im Siegeszug vor dem Sieger hergeht καταγγέλλετε) den Tod des Herrn an, bis er wiederkommt (1 Kor 11, 26). Es geht nicht um ein einmaliges Ereignis, von dem allen Zeiten Kunde werden soll; es geht um ein „Tun“ desselben Ereignisses bis an das Ende der Zeiten. Im Hebräerbrief ist es zur Genüge dargestellt: wie der Alte Bund seine Opfer hatte, so muß auch nach Gottes Ratschluß der Neue Bund sein Opfer haben, weil seit der Sünde das Opfer, der Opferkult zur wahren und totalen Gottesverehrung gehört. Zu diesem Opfer Christi aber gehört das Erlöserleiden, das „Leiden für die Sünden der Menschen“, das durch die Übernahme unserer Sünden (Is 53, 12; 1 Joh 3, 5; 1 Petr 2, 24) ein „Leiden an unseren Sünden“ (Hebr 7, 27; 8, 12—14) ward. Wie ist dieses Erlöserleiden nun im heiligen Messopfer gegenwärtig?

In objektiver Weise ist dieses Leiden einfach dadurch gegenwärtig, daß die Kirche als „Kirche der Sünder“ es ist, die dieses Opfer im Auftrag Christi in dieser Welt und Zeit durch und in ihrem Tun ununterbrochen gegenwärtig setzt. Der Christ, der um das „religiöse“ Verhältnis zu Gott weiß und es nicht mit einem „ethischen“ Selbstverhalten vor seinem Gewissen und dem Gebote Gottes, so wie er es versteht, verwechselt, der die Absage Christi an den „Pharisäer“ (Lk 18, 9—14; Mt 23, 13—34)

und Christi Wort von der „Liebe des Vaters zum Sünder“ (Lk 15, 7; 10, 22—24) ernst nimmt, weiß, daß die erste Gabe, die er Gott geben kann und soll, seine Sünde ist; denn diese ist ganz sein eigen; alles was er darüber hinaus besitzt, ist zuerst Geschenk des Schöpfers oder der Gnade Gottes. — Mit der Sünde aber sind in dieser Welt nicht nur der Tod als der Sünde Sold und die mit dem Tod verbundenen physischen Leiden verknüpft; in ihr haben auch die echten seelischen Leiden und alle die Bedrängnisse und Schwierigkeiten des Lebens ihre Wurzel. Die Heilige Schrift weiß um diesen Zusammenhang noch recht gut. Wir moderne Menschen sind von der Aufklärung angekränkt und wollen für alle Leiden einfach physische oder geschichtliche, jedenfalls Ursachen finden, die jenseits einer Schuld, ganz besonders jenseits einer Schuld vor Gott liegen. Im Sinne der Offenbarung gehören Sünde und Leid zusammen (vgl. Is 52, 13—53, 12); darum sind im Sühnopfer der heiligen Messe auch unsere Leiden und Bedrängnisse wie unsere Sünden objektiv gegenwärtig.

Wir aber haben die Fähigkeit und uns ist es aufgegeben, diese Wirklichkeit uns subjektiv zum Bewußtsein zu bringen und noch mehr, diese Wirklichkeit der Gegenwart der Sünden und Leiden und Bedrängnisse *subjektiv* mitzusetzen. Dies ist um so wichtiger, als unsere durch die Sünde verderbte Natur diesen Schritt sehr ungern tut. Vielleicht liegt darin auch der Grund, warum Christus selbst, wie auch seine Apostel, zumal ein heiliger Paulus nicht müde werden, uns immer wieder zu diesem bewußten Ja zum Schuldbekenntnis und zum Kreuztragen aufzufordern, wie wir oben (430) dargetan haben, weil nur dieses Tun der objektiven Wirklichkeit entspricht und darum zur objektiven Ordnung und zur Pax als Frucht dieser Ordnung führt. Diese Wahrheit liegt wohl auch der Mahnung des Apostels zugrunde, wenn er sagt: „Das Törichte im Urteil der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen; das Schwache im Urteil der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen; und das Niedriggeborene und Verachtete in der Welt, das was nichts gilt, hat Gott auserwählt um das, was etwas gilt ($\varepsilon\acute{\xi}\acute{\epsilon}\acute{\lambda}\acute{\xi}\acute{\alpha}\tau\acute{o} \dots \tau\acute{a} \mu\acute{n} \acute{o}\acute{v}\acute{\tau}\acute{a}, \acute{\iota}\acute{v}\acute{a} \tau\acute{a} \acute{o}\acute{v}\acute{\tau}\acute{a} \chi\acute{\alpha}\acute{\tau}\acute{a}\acute{\rho}\acute{y}\acute{\eta}\acute{\sigma}\acute{\eta}$) abzutun; denn vor Gott soll sich kein sterblich Fleisch rühmen“ (1 Kor 1, 27 ff.).

2. Nichts anderes als dies soll also in unserer Teilnahme am heiligen Meßopfer geschehen: wir sollen unsere Sünden und die Leiden an unseren Sünden und wegen unserer Sünden — und nicht nur der unseren, sondern aller, für die Christus dieses Erlösungsoptfer gebracht hat — bewußt und frei zum heiligen Opfer bringen. Dies ist nicht mehr eine schöne, fromme Mahnung, dies ist nichts anderes als der bewußte Vollzug dessen, was objektiv im heiligen Meßopfer schon mitgesetzt ist. Zugleich wird in diesem Meßopferverständnis deutlich, daß das heilige Meßopfer nicht bloß „unser“ Meßopfer ist, sondern immer wieder das Opfer der ganzen Kirche ist, weil Christus für die ganze Kirche, zu der in einer gestuften — wenigstens in der Verantwortung gestuften — Weise die katholischen Christen, alle Getauften und schließlich alle zu Erlösenden gehören, zum Erlösungsoptfer geworden ist. Es heißt nichts anderes als „Leben aus dem Glauben“, wenn wir zur Meßfeier unsere Sünden, Leiden und Bedrängnisse mitbringen, damit sie im heiligen Meßopfer „erlöst“, vergeben, verwandelt und verklärt werden, damit dadurch das ein-

malige Erlösungsopfer Jesu Christi für uns in unserer Zeit nun wirksam und fruchtbar werde.

Vielelleicht wird nun einer sagen: da ist endlich das entscheidende und klärende Wort gefallen: wirksam und fruchtbar. Das Meßopfer wird also *wirksam für mich*, wenn ich in dieser Weise daran teilnehme, aber es *kommt zustande* auch ganz ohne mich. — Wer das bisher über das „heilsgeschichtliche Verständnis der heiligen Messe“ Gesagte recht verstanden hat, wird selbst erkennen, daß damit kein Einwand gegen unsere bisherigen Darstellungen der heiligen Messe gemacht ist, sondern einfach die „metaphysisch-theologische Betrachtung der heiligen Messe“ unserem hier dargelegten Verständnis gegenübergestellt wird.

Das Opfer an sich, das Kreuzesopfer und das heilige Meßopfer, konnten wir in dieser heilsgeschichtlichen Sicht von einer neuen Seite sehen, die sowohl der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie sich in der heiligen Offenbarung zeigt, wie auch dem eigentlichen religiösen Anliegen und Sinn in besonderer Weise Rechnung trägt. Was hat diese Betrachtungsweise aber nun zu dem Bedenken der metaphysisch-theologischen Betrachtungsweise wegen der „Objektivität des sakralen Opfers“ zu sagen? Wir müssen antworten: diese heilsgeschichtliche Betrachtungsweise läßt die Sakramententheologie, wie sie sich auf dem Boden der aristotelischen Philosophie (Spender und Empfänger des sakralen Zeichens, das durch die Größen Materie und Form bestimbar ist) vor allem entfaltet hat, voll und ganz bestehen. Sie will nur das sicherlich ebenso theologische wie religiöse Anliegen eines unmittelbaren und lebendigen Verständnisses des geschichtlich einmaligen Kreuzopfers und des heiligen Meßopfers, wie bisher gezeigt, einmal versuchen. Selbstverständlich bleibt, im Verständnis der metaphysisch-theologischen Betrachtungsweise gesehen, ein Meßopfer gültig, wenn es ein unwürdiger Priester darbringt und die „Teilnehmer“ aus einer Masse von lästernden Spöttern und Gotteshassern bestehen. Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise wird dazu nur sagen: über diese Wirklichkeit hinaus aber ist das Entscheidende, daß dieses Opfer trotz alledem nichts anderes ist als die wahre Gegenwärtigsetzung des Erlösungsopfers Jesu Christi, seinem ganzen Sinn nach, und wesenhaft Erlösungsopfer auch noch für diesen Priester und diese „Teilnehmer“, so wie das Kreuzesopfer Christi auch nur Erlösungsopfer war für alle, seinem Wesen und seinem Sinn nach auch für jene, die lästernd unter dem Kreuze standen. Das Erlösungsopfer ist nicht wie ein Ding — wenn es einmal so ausgedrückt werden darf —, das wie ein Tabu Segen oder Fluch bringt: sumunt boni, sumunt mali, sorte tamen inaequali, vitae vel interitus²⁵. Nein, es ist und bleibt nur Erlösungsopfer für die Sünden der Menschen, für jeden, der sich erschließt für die Liebe und Gnade Gottes; für den anderen, den Missetäter aber wird nicht etwa das heilige Meßopfer, das ja wirklich objektive Wirklichkeit hat, zum Fluch, weil es wesenhaft Erlösungsopfer ist: wenn der Spötter oder sakrilegische Sünder zugrunde geht, ist nicht das Kreuzopfer oder das heilige Meßopfer

²⁵ Thomas v. Aquin, Sequenz des Fronleichnamfestes. Schon Paulus schrieb: Wer nur ißt und trinkt in unwürdiger Weise, der ißt und trinkt sich das Gericht, da er den Leib des Herrn nicht unterscheidet. Deshalb sind unter euch viele Schwache und Kranke und einige sind sogar schon entschlafen (1 Kor 11, 29 f.). Aber zeigt nicht gerade der Schlussatz des hl. Paulus hier, daß er die Auffassung Christi von diesem Sakrament in *seiner* Weise dartut?

der Grund, sondern seine böse, verbrecherische Haltung, die Christus als der Richter verurteilen wird. Nur eine mehr verdinglichende und abstrahierende Denkweise kann Christus und sein Kreuzopfer einfach identifizieren, kann Christus den Erlöser und Christus den Richter gleichsetzen, obwohl doch die Schrift selbst den Erlöser und den Richter, den Erlöser in dieser Weltzeit und den Richter der Endzeit wohl unterscheidet.

Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise des Kreuzesopfers und des heiligen Meßopfers möchte also nur die geschichtliche Realität festhalten, daß dieses Opfer, herausgewachsen aus der Liebe Gottes, hervorgerufen durch die Sündennot des Menschen, immer Heilsgeschehen ist, wie auch die Verheißungsworte für die heilige Eucharistie nur von Heil und ewigen Leben sprechen und Christus am Kreuz nur Worte der Verzeihung und der Gnadenhuld, kein einziges Gerichtsurteil gesprochen hat. Auch in Gott ist Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu unterscheiden, und unsere Weltzeit ist primär und für jeden Menschen die Zeit der Gnade. Wollten wir, wie wir es in menschlicher Weise zuweilen tun, das Gericht Gottes in unsere Weltzeit hereinlegen, müßten wir nicht diese göttliche Wirklichkeit in unwürdiger Weise verharmlosen und den Sinn der göttlichen Gerechtigkeit für unser menschliches Denken in dieser Welt ernst gefährden? — Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise beläßt die metaphysisch-theologische Antwort aus der Sakramententheologie ganz in ihrem Recht, kommt ihrerseits nur zu einer weiterführenden Antwort, weil sie von einer weiterführenden Fragestellung ausgeht, die jedoch im Geist der Heiligen Schrift sehr gut, wie uns scheint, verankert ist. Die Meßopfererklärung von de la Taille u. a., die den mystischen Leib der Kirche als Subjekt in die Meßopferhandlung mehr einbauen, möchte der vorliegende Versuch nur dahin klären, daß der eigentliche innere Beitrag des mystischen Leibes der Kirche zum heiligen Meßopfer eben die Sünden und die Leiden an den Sünden und als Folgen der Sünden (und zwar nicht nur der je eigenen, sondern irgendwie der ganzen Kirche und schließlich aller Menschen) sind; das andere Mitwirken im Bringen der irdischen Opfergaben und schließlich in der Selbstingabe des Einzelnen als Glied am mystischen Leib sowie das Gesinnsein, wie Christus gesinnt war, sind für die christliche Existenz im Meßopfer wesentliche Grundhaltungen, aber nicht zum objektiven Meßopfer als der Repräsentation des Kreuzesopfers wesentlich, wie die Sünden, für die es eben Erlösungsoffner ist.

3. Dies wird uns noch ein wenig deutlicher, wenn wir von den „*liturgischen Zeremonien*“ sprechen, die für den Aufbau der heiligen Meßfeier als des öffentlichen Tuns der Kirche heute von ganz hoher Bedeutung sind. Ausdrücklich hat die Kirche im Konzil von Trient gegenüber den Neuerern im Namen der christlichen Tradition und im Namen der menschlichen Natur, die vom Sichtbaren zum Unsichtbaren fortschreiten muß und in der das Unsichtbare immer sichtbaren Ausdruck sucht, die Zeremonien der Kirche in der Meßfeier mit all dem Beiwerk von Meßgewand, Kerze und Weihrauch verteidigt²⁸. Echt Menschliches, Zeit- und Kulturbedingtes

²⁸ Sess XXII c 5 u. cn 7 (Denz 943, 954). Zur dogmatischen Wertung dieser betont anti-reformatorischen Canones vgl. F. X. Arnold, Vorgeschichte und Einfluß des Trierer Meßopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit, in Arnold-Fischer, Die Messe in der Glaubensverkündigung, Freiburg, Herder 1950, 114—161, bes. 118 ff.

und spezielles Volksgut hat auf diese Weise seinen Beitrag geleistet zum Kult als menschlicher Feier des Glaubensgeheimnisses. Das religiöse Bedürfnis und die religiöse Ausdrucksmöglichkeit des Menschen sind ja in der Liturgie die maßgeblichen Kräfte neben den Glaubensinhalten, auf die sich diese religiösen Kräfte und Ausdrucksformen richten. Das mag dazu führen, daß der Außenstehende zumal einmal den Eindruck gewinnt, daß hier der dogmatische Gehalt, den wir herausgestellt haben, vom menschlichen Kult überwuchert und entstellt worden sei.

Gewiß ist im griechischen und römischen und germanischen Bereich aus dem Abendmahlsgeschehen etwas anderes geworden, als etwa das Judentum je aus seinem Abendmahl gemacht hat, das bei ihm im Grunde immer seine strenge Nüchternheit des Ursprungs gewahrt hat. Dazu muß man jedoch noch bedenken — und das röhrt an die Grundlagen des Christlichen schlechthin —, daß das jüdische Paschamahl auch wirklich ein bloßes Erinnerungsmahl geblieben ist und daß das Ereignis, das zwischen dem ersten Paschamahl in Ägypten und den späteren Erinnerungsfeiern daran liegt, ein einfaches politisches Ereignis, die Befreiung des Volkes aus der ägyptischen Gefangenschaft war, während das Abendmahl, das Christus mit seinen Jüngern am Vorabend seines Leidens gefeiert, nicht mehr ein bloßes Opfermahl, sondern die Vorwegnahme des Erlösungspfenders der Menschheit unter der Gestalt dieses alttestamentlichen Ritus gewesen ist, und zwischen dem Abendmahl „vor seinem bitteren Leiden“ und dem Meßopfer der heiligen Kirche nicht nur der Erlösungstod Christi, sondern auch seine Verklärung und Auferstehung, seine Himmelfahrt und Geistsendung und damit der Anfang der heilsgeschichtlichen Verklärung der Welt liegen. Das Gottesvolk nach der Erlösung hat ein anderes Recht und eine andere Pflicht zur „Feier“ dieses Erlösungsgeheimnisses als das Gottesvolk vor der Erlösung zur Feier seiner Feste.

Freilich, das sei nicht in Abrede gestellt: die Sündhaftigkeit des Menschen mahnt uns zur Nachfolge Christi im Kreuztragen (Mt 10, 38; Lk 9, 23 f.; Gal 6, 14). Das Wissen darum, daß wir Sünder sind (1 Joh 1, 18) und in *statu viae* „auf Hoffnung hin“ (Röm 8, 24) erlöst sind und daß wir von Natur aus „opferscheu“ sind, dürfen wir nicht weniger ernst nehmen als das Verlangen nach Freude und froher Dankesfeier, das seine äußere Erfüllung erst finden kann im anderen Äon (Apk 21 u. 22).

Dieser Gedanke zwingt uns, noch ein erklärendes und ergänzendes Wort zu dem letzten Gedanken zu sagen, den wir oben (422) schon dargetan, zu dem Problem nämlich:

4. In welchem Sinn ist das heilige Meßopfer Preis-, Lob- und Dankopfer²⁷? Wir sagten schon oben, daß das Kreuzesopfer Christi primär Sühnopfer ist und in seiner *Wirkung*, in der Erlösung, zum höchsten Dank und Lob an den Vater wird. In gleicher Weise haben wir das Meßopfer in seiner Auswirkung als Lob- und Dankopfer verstanden. Ein Gespräch mit Schülern brachte mir wertvolle Ergänzungen, die hier noch weiter ausgeführt seien.

Das Opfer Jesu Christi läßt sich nicht nur in seiner Wirkung, es läßt sich schon in seinem Ansatzpunkt und in seiner Grundstruktur als höchstes Lob- und Huldi-

²⁷ Vgl. ebd. 140 f. (134—161).

gungsopfer begreifen. — Alle Sünde ist aversio a Deo, Abwendung von Gott, und ihre Folgen daher Leid und Tod. Christus, der Schuldlose, nimmt unser Leid und den Tod auf sich und bekennt darin in höchster Liebe dem Vater unsere Sünden und huldigt darin in vollgültiger Weise dem Vater als dem, der allein die Sünde vergeben, den Tod überwinden kann. — Sünde ist nicht eine böse Wirklichkeit, sie ist vielmehr ein Versagen, ein Mangel an Kraft im Geschöpf, die Ordnung des Schöpfers zu bewahren, dem Herrn der Schöpfung zu gehorchen, den Vater der Schöpfung zu lieben, Gott anzuerkennen als den Schöpfer, Herrn und Vater. Sünde wirkt den Verlust der Gnade, bedeutet damit höchsten Mangel, Defectus. Christus, der Gott-Mensch hat alle die Sünden der Menschheit auf sich genommen (οὐδὲν τοῦ θεοῦ διαίρεται τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου. Joh 1, 29) und dem Vater in der „Gottverlassenheit“ die erschreckende Leere des Geschöpfes in der Sünde flehend bekannt und sterbend in der Tat bekannt und darin wiederum die Anerkennung Gottes des Vaters als des einzigen und absoluten Herrn, Schöpfers und Vaters der Welt in höchster Weise geleistet. — Gehorsam und Liebe des zweiten Adam (Röm 5, 19) war nicht nur Ersatz und Genugtuung im göttlichen Übermaß für die Sünde des ersten Adam und seiner Nachkommen, sondern zugleich höchste Huldigung und höchste Hingabe, die in der Schöpfung an den Schöpfer ergehen konnte, größer als wir Menschen es uns je hätten denken können, so groß, wie es nur die göttliche Allmacht, Weisheit und Liebe selbst vollbringen und es uns offenbar werden lassen konnte.

Im heiligen Meßopfer nun wird uns dieses höchste Huldigungsopfer Christi an den Vater gegenwärtig, und je mehr wir selber die objektive Wirklichkeit, daß dieses Opfer Christi Opfer für unsere Sünden ist, subjektiv nachvollziehen, um so mehr sind wir gesinnt, wie Christus gesinnt war, um so mehr unterstreichen wir die drei genannten Gesten der Huldigung Christi an seinen Vater, um so mehr erkennen auch wir an, daß nur Gott gutmachen kann, was wir verdorben, daß nur Gott wieder schenken kann, was wir verloren, daß Gott allein als dem Schöpfer, Herrn und Vater alle Hingabe und aller Gehorsam, alle Liebe und alle Huldigung gebührt. Kein menschliches Tun (nach dem Sündenfall) kann Gott *mehr* Huldigung geben als dieses Sündenbekenntnis, dieses Bringen der Sünden und Leiden für die Sünden und an den Sünden, weil es allein an das Höchste sich wendet, was wir Menschen in Gott erfassen können, an seine Allmacht und seine Liebe: und dies nun legitim in Christus, dem Gott-Menschen²⁸. — Darauf mag dann auch der liturgische Hymnus der Huldigung folgen und sich aufbauen, mag menschliche Freude und menschlicher Dank zu Wort kommen und im Gestus und im Tun, im liturgischen „Spiel“ seinen Ausdruck suchen. Doch die Voraussetzung und wesenhafte Grundlage bleibt: unser eigentlichster Beitrag zum Sühne-, Huldigungs- und Dankopfer der heiligen Messe sind unsere Sünden und unser Leiden an unseren Sünden und für unsere Sünden und nicht nur für die unseren, nein für die Sünden der Menschheit, für die dieses Opfer einmal dargebracht, bis zum Ende der Zeiten immer wieder vergegenwärtigt wird, damit „in Ihm und durch Ihn und mit Ihm dem allmächtigen Vater alle Ehre und Verherrlichung werde von Ewigkeit zu Ewigkeit“!

²⁸ Schon in der Welt kann der Kleine den Großen nur rühmen, wenn er seine Kleinheit bekennt, nicht durch große Worte, die ihm nicht zustehen.