

Tom G. Hardt:

Hat Rom die Lehre von der Messe geändert?

Der Verfasser dieses Artikels, Dr. theol. Tom G. Hardt, Pfarrer der St. Martins-Gemeinde in Stockholm, wurde vor Vollendung seines 64. Lebensjahres am 28. Juni 1998 heimgerufen in die Ewigkeit. Bis kurz vor seinem Tod arbeitete er an dem Manuskript für diesen Artikel. In einer ersten Fassung lag das Manuskript der Redaktion vor und wurde für den Druck bearbeitet von stud. theol. Markus Büttner. Daraufhin wurde der Artikel an den Autor zur Begutachtung zugesandt. Noch einmal überarbeitete Tom G. Hardt diesen Artikel. Diese Arbeit konnte er jedoch nicht mehr ganz vollenden. Mit Zustimmung seiner Gattin wird dieser Artikel aus der Hinterlassenschaft des Heimgegangenen nun veröffentlicht.

*Mit diesem Artikel soll noch einmal an das Lebenswerk von Tom G. Hardt erinnert werden, das in besonderer Weise von der Liebe zum Altarsakrament geprägt war. Darum soll an dieser Stelle der Hinweis stehen auf eines seiner großen Werke, das auch in deutscher Übersetzung erschienen ist: Tom G. Hardt, *Venerabilis et adorabilis Eucharistia. Eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 42*, hg. von Jürgen Diestelmann, Göttingen 1988.*

A. E.

Wir begegnen heute oft Behauptungen, daß sich die kontroverstheologische Situation zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Abendmahlslehre verändert habe. Das evangelisch-lutherische Bekenntnis habe sich nur mit einigen spätmittelalterlichen, längst vergangenen Vorstellungen beschäftigt. Eine Seite spricht von den nachtridentinischen, extremen Positionen – nach dem Konzil von Trient im 16. Jahrhundert –, deren Fehlentwicklungen durch die bibelinspirierte Theologie des zweiten vatikanischen Konzils korrigiert worden seien. Hiermit würde, so meinen begeisterte Ökumeniker, der traditionelle evangelisch-lutherische Protest sein Ziel verfehlen. Der lutherische Konfessionalist, der Eiferer für das lutherische Bekenntnis, sei daher heute ein versteinertes Rollenmensch, der, um sich im Leben zurechtzufinden, immer denselben Haß- oder Liebesgegenstand haben müsse, und der ohne die dogmatische Ausrüstung des Konkordienbuches seine Existenz nicht bewältigen könne. Bestimmt gibt es derartigen Protest. Aber in der Regel kann sich eine solche Position schwerlich auf die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften stützen. Gerade die Auseinandersetzung mit den Bekenntnisschriften setzt ein Maß von geistiger Neugier und eine Fähigkeit zu begriffsmäßigen Unterscheidungen vor-

aus, die erfreulicherweise einen Protest um des Protestes willen unmöglich zu machen scheinen.

Es geht also um keinen versteinerten Konfessionalismus, sondern um die nach wie vor bestehende Differenz in der Abendmahlslehre zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Auffassung, so daß eine Nähe zwischen beiden Abendmahlslehren bestritten werden muß. Eine Nähe zwischen diesen beiden Abendmahlssystemen feststellen zu wollen, muß als unsinnige Harmonisierung bezeichnet werden. Die drei Punkte, welche die Konkordienformel gegen Rom vorbringt, sind auch noch heute als kirchentrennend aufzufassen.¹

I. Von den beiden Gestalten

Am einfachsten wird die Differenz zwischen beiden Kirchen in der äußeren Verwaltung des Altarsakraments, also in der Frage des Laienkelches deutlich. Für den oberflächlichen Betrachter mag es scheinen, als ob hier eine Veränderung in der römisch-katholischen Abendmahlslehre stattgefunden habe. Das Vaticanum II sieht in seinem Liturgiedekret, § 55, die Austeilung des Laienkelches vor. Der Gebrauch des Laienkelchs wird ferner durch den Beschluß der Ritenkongregation von 1967 erweitert. Diese Änderung ist dennoch keine Novität und verändert nicht die lehrmäßige Kontroverse. Das Konzil von Trient legt fest, daß erstens kein Christ auf göttlichen Befehl (*divino praecepto*) verpflichtet werden könne, die beiden Gestalten zu empfangen, daß zweitens die Kirche das Recht habe, in dieser Frage zu entscheiden, und daß drittens später über die Frage diskutiert werden könne, ob und wann die beiden Gestalten bei Einzelnen, Kirchen und bei Nationen zugelassen werden können.² Diese römische Lehre ist selbstverständlich nicht vom Vaticanum II zurückgenommen worden. Auch das zweite vatikanische Konzil hält sich in der Frage des Laienkelches an die vom Tridentinum festgelegten Prinzipien. Es ist hier das eingetroffen, was Martin Chemnitz, einer der Mitverfasser der Konkordienformel, schon damals feststellte: „Sie würden den Kelch, der ihnen (eigentlich) nicht zukommt, empfangen, nicht auf der Grundlage der Einsetzung, der Lehre, des Gesetzes und des Befehls Christi, sondern auf der Grundlage der Barmherzigkeit, des Wohlwollens und der Großmütigkeit des römischen Papstes.“³ Mit vollem Recht zitiert Chemnitz hier Luthers Worte, daß er nicht Gebrauch machen will von einem Abendmahl unter beiderlei Gestalt auf Grund päpstlicher Machtvollkommenheit. Für die

1 In der Solida Declaratio, Art. VII Vom Abendmahl, §107-110, BSLK, S.1010f, werden verworfen und verdammt: „Erstlich die papistische Transsubstantiation ... Desgleichen ... den Greuel der opfermeß für die Lebendigen und Toten ... 3. Item, daß den Laien nur eine Gestalt des Sakraments ... gereicht wird ...“

2 Denziger, H. Enchiridion Symbolorum, Concilium Tridentini, Sessio XXI, 1726ff.

3 Martin Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, ed. Preuss, übers. aus dem Lateinischen, S. 380.

lutherische Reformation handelt es sich dagegen eben um dieses „*divino praecepto*“ (= aus göttlichem Befehl), daß Jesus selbst gesagt hat: „Trinket alle daraus.“ Wer Gott nicht gehorcht, lästert ihn. Die Sache wird nicht dadurch besser, daß die Lästerung gelegentlich unterlassen wird. Die evangelisch-lutherische Kirche stellt in CA XXII fest: „Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sakraments gereicht, aus dieser Ursache. Dann dies ist ein klarer Befehl und Gebot Christi, Matth. 26: ‚Trinket alle daraus‘“.⁴ Wenn eine Veränderung in der Lehrfrage eingetreten ist, ist sie eher als Verschärfung zu charakterisieren. Der Beschluß der Ritenkongregation vom 25. Mai 1967 läßt unter Punkt 41 auch die Kommunion nur unter der Gestalt des Weines zu. Dieser Mißbrauch ist unter den Verwerfungen in den lutherischen Bekenntnissen noch nicht zu finden und müßte an dieser Stelle ergänzt werden.

II. Die Transsubstantiation

1. Die traditionelle Transsubstantiationslehre

Der zweite Punkt, der nach dem lutherischen Bekenntnis strittig ist, ist die römisch-katholische Lehre von der Transsubstantiation. Es ist in diesem Zusammenhang nicht notwendig, eine exakte Analyse der Verwerfungen in den Bekenntnisschriften zu dieser Problematik zu erstellen, da ich mich schon früher in Büchern und Beiträgen zu dieser Fragestellung geäußert habe. Zusammenfassend läßt sich hierzu in aller Kürze nur sagen, daß das lutherische Bekenntnis die Transsubstantiationslehre als unvereinbar mit den Worten Jesu und St.Pauli, daß wirkliches Brot der Leib Christi ist, abweist. Andererseits aber teilt es auch nicht die protestantische Haltung eines Schreckens vor der Transsubstantiation. Was der Laie in diese Lehraussagen hineininterpretiert ist in der Regel als gut biblisch und als lutherische Abendmahlslehre zu bewerten. Jedoch bleibt die Verwerfung der römischen Lehre von der Verwandlung der Substanzen des Brotes und des Weines. Dieser Satz ist vom Luthertum als Häresie abgelehnt worden, da es für dieses Dogma keine Belege in der Heiligen Schrift gibt und es sich ohne Schriftgrundlage in der Kirche Gehör verschaffen will. Heute wird vielfach behauptet, daß eine Uminterpretation in der Frage der Transsubstantiationslehre in der römisch-katholischen Kirche aktuell sei. Hier muß aber nun an die verbindliche kirchenrechtliche Lage der Kirche zu Rom erinnert werden. Auf dem 4. Laterankonzil 1215 wurde das Dogma von der Transsubstantiation aufgestellt: „...Jesus Christus, dessen Leib und Blut im Sakrament des Altars unter den Gestalten des Brotes und des Weines wahrhaftiglich enthalten, nachdem das Brot in den Leib und der Wein in das Blut transsubstantiiert (verwandelt) worden ist durch göttliche Macht.“⁵ Man hat jedenfalls glaub-

4 CA XXII, BSLK, S. 85,2ff: „habet mandatum Domini“.

5 Denziger, H., *Enchiridion symbolorum*, Concilium Lateranense IV 1215, cap. 1.

haft machen können, daß diese Formulierung nicht einer Verwerfung von dem, was später die evangelisch-lutherische Abendmahlslehre beinhalten sollte, gleich kommt. Die aktuelle dogmengeschichtliche Forschung in der römisch-katholischen Kirche hat hier den gleichen Scharfsinn bewiesen, wie einst Martin Chemnitz.⁶ Völlig anders verhält es sich mit dem Konzil von Trient, das die Substanzverwandlung, diesmal unter *ausdrücklicher Verwerfung* der lutherischen Abendmahlslehre, daß „die Substanz des Brotes und Weines zusammen mit dem Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi bleiben würde“, dogmatisiert. Diese Substanzverwandlung wird von der römischen Kirche „zutreffend und eigentlich“, ja, „am gebührendsten“ Wesensverwandlung (transsubstantiatio) genannt⁷. Diese Formulierung meint, daß man nicht um Worte streiten will. Die Substanzverwandlung kann selbstverständlich auch anders bezeichnet werden. Daher kann Rom auch die Abendmahlslehre der Ostkirchen, auch ohne den Begriff „Transsubstantiation“, akzeptieren. Hinter diesem Ausdruck steht der eigentliche Sachverhalt, der unerschüttert und in seiner Abgrenzung gegenüber dem Luthertum zu finden ist.

2. Moderne Interpretationen der Transsubstantiationslehre

Innerhalb der römisch-katholischen Kirche versucht eine neue, theologisch gesehen liberale oder modernistische Strömung die Transsubstantiationslehre anders zu interpretieren. Ihr Neuansatz besteht in der Unterscheidung zwischen Formulierung und Inhalt. Man versucht geltend zu machen, daß das Tridentinum in seiner dogmatischen Formulierung nicht beabsichtigt habe, die aristotelische Philosophie zu dogmatisieren, die die Voraussetzung für die Unterscheidung in der Transsubstantiationslehre zwischen den Akzidentien (Eigenschaften) des Brotes und des Weines, die bleiben, und ihren Substanzen (Wesen), die verschwinden, ist. Einer dieser Liberalen oder Modernisten ist der niederländische Dominikaner Edward Schillebeeckx. Er schlägt vor, einen anderen Terminus als den der „Transsubstantiation“ zu verwenden, nämlich „Transentation“ (= Wesensveränderung). In einem seiner Bücher schildert er, wie schon während seiner Studienzeit 1945/46 in Frankreich die Theologiestudenten sich gegen den Begriff „Transsubstantiation“ auflehnten.⁸ Aus lutherischer Perspektive ist diesem Werk aber wenig abzugewinnen, da es von seinem Duktus und Argumentationsverlauf her unklar bleibt und stark modernistisch-existentialistisch geprägt ist. Das Studium der mittelalterlichen Scholastik ist im Vergleich zu Schillebeeckx Buch ein wahres Vergnügen.

6 Chemnitz, a.a.O., S. 312.

7 Denziger, H., *Enchiridion symbolorum*, Conc. Tridentini, Sessio XIII, De trans., cap. IV und can. II.

8 Schillebeeckx, *The Eucharist*, London 1968, S. 105.

Einerseits kann festgestellt werden, daß Schillebeeckx das grundlegende römisch-katholische Prinzip teilt, daß ein Ding (*res*) mit sich selbst eins ist und nichts anderes zu sich hinzunehmen kann (tautologische Identität). Mit dieser Auffassung entspricht er dem „*common sense*“ im Verständnis des Substanzbegriffs innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Zum anderen kann er aber auch Calvin zu den Vertretern der realen Gegenwart Christi im Abendmahl rechnen⁹. Hiermit reduziert er die reale Gegenwart Christi auf den persönlichen Empfang des Gläubigen. Von einer objektiven realen Gegenwart Christi kann also keine Rede mehr sein. Dieser Gegensatz kann entweder auf seine Schreibweise zurückgeführt werden, die undeutlich ist, oder aber auch auf eine innere Unklarheit, einen nicht abgeschlossenen Gedankengang.

Auch Schillebeeckx Hypothese zur Entstehung des Abendmahls ist mehr als fraglich. Im Anschluß an die radikale Bibelkritik nimmt Schillebeeckx an, daß es zu einer fortgehenden Änderung des neutestamentlichen Materials gekommen sei. Ursprünglich handelte es sich beim Abendmahl nur um ein gemeinsames Mahl, in dessen Mittelpunkt der Gemeinschaftsgedanke vorherrschend gewesen sei. Erst durch die Redaktion der Evangelisten sei es zu der Konzentration auf die Elemente Brot und Wein gekommen. Freilich wird hinter dieser Entwicklung der Heilige Geist vermutet, der die Theologen der Kirche – offenbar auch Schillebeeckx in seiner Darstellung – von einer Einsicht zur nächsten führe.

3. Interpretationen der Transsubstantiationslehre bei den Kirchenvätern

Aus Schillebeeckx' Arbeit läßt sich aber die Darstellung des Verwandlungsglaubens bei den Kirchenvätern gewinnbringend verwenden. Es wird dort richtig gezeigt, daß schon die Kirchenväter die Meinung vertraten, daß das, was vor der Konsekration Brot und Wein gewesen ist, durch die Konsekration etwas ganz anderes innerhalb der sakramentalen Ordnung werde. Das Wort Christi hebe die natürliche Art der Funktion des Brotes und Weines gegenüber den Kommunikanten, die diese nicht als Nahrung, sondern als Sakrament empfangen, auf. Hier ist eine Wesensverwandlung eingetreten. Aber auch Martin Chemnitz konnte hierzu billigend zitieren: „Ambrosius sagt in (seiner Schrift) *De sacramentis*, Buch vier, daß nach der Konsekration soll nichts anderes geglaubt werden als Leib und Blut Christi. Das sagt er nicht schlecht. Denn der Glaube ist eine Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht, und nicht wird der Glaube gefordert, damit wir verstehen können, daß das Brot, das die Augen sehen, gegenwärtig sei, aber nur der Glaube versteht vom Wort, daß der Leib Christi gegenwärtig sei.“¹⁰ Dort liegt, so Chemnitz, die Begründung dafür vor, daß die Kirchenväter so oft von Brot

⁹ Ebd.

¹⁰ Martin Chemnitz, a.a.O., übersetzt aus dem Lateinischen, S. 319.

und Wein als Zeichen, Figuren oder Symbolen sprechen. Hiermit soll deutlich gemacht werden, daß es sich bei Brot und Wein im Altarsakrament um etwas anderes handelt als um das, was die Augen sehen. Hier finden wir eine Verneinung der Natürlichkeit des Brotes und Weines, die auch die lutherische Kirche im richtigen Zusammenhang bejahen kann: „Das sagt er nicht schlecht.“¹¹

Was hier entfaltet worden ist, ist eine kräftige Widerlegung der ganzen These von Schillebeeckx, der meint, daß das Tridentinum vor den folgenden drei Sätzen stand, von denen der erste der Obersatz ist:

- 1) Die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl soll verkündigt werden,
- 2) die wirkliche Gegenwart Christi fordert eine Wesensverwandlung, – wie sie oben beschrieben ist,
- 3) Wesensverwandlung ist Transsubstantiation.

Der für die Konzilsväter erforderliche Zusammenhang der drei Sätze war, nach Schillebeeckx, in der Wirklichkeitsauffassung des 16. Jahrhunderts begründet. Das andersartige Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit ermögliche es, nur an den beiden ersten dogmatischen Sätzen, ohne den dritten, festzuhalten. Wesensverwandlung muß nicht notwendig Transsubstantiation sein. Schon Martin Chemnitz, ein Zeitgenosse des Trienter Konzils, beweist die Unhaltbarkeit dieser Schillebeeckxschen These. Mit dem gleichen Quellenmaterial, den Bibeltexten und den Kirchenväterziten, kommt er in der Frage der wahren Gegenwart Christi, an der auch er festhält, zu einem anderen Ergebnis als das Konzil von Trient. Hieraus folgt, daß das Tridentinum wirklich die aristotelische Philosophie als einen verpflichtenden Teil der Glaubenslehre ansah. D.h., daß das Tridentinum entscheidendes Gewicht auf den dritten Satz legte, daß die Akzidentien des Brotes ohne die Fortdauer der Substanz bestehen können.

4. Die heutige Haltung Roms zur Transsubstantiationslehre

Wichtiger als diese modernistischen Interpretationen von Schillebeeckx und anderen ist die offizielle römisch-katholische Haltung zur Transsubstantiationslehre. Der Beschluß des Tridentinums ist nach wie vor in Geltung und wird durch die Enzyklika Papst Pauls VI. „*Mysterium fidei*“ aus dem Jahr 1965 verteidigt. Der Begriff Transsubstantiation ist nach den Worten des Papstes die geeignete Bezeichnung für die ontologische (= wesensmäßige) Veränderung der Elemente, die bewirkt, daß „unter den Gestalten nicht mehr das verborgen (ist), was vorher da war, sondern etwas ganz Neues“. Der Hinweis auf das Tridentinum, der dort gemacht wird, ist völlig berechtigt. Wir begegnen hier derselben Lehre.

Auch in der Zeit der Aufklärung wurde die tridentinische Transsubstantiation in Zweifel gezogen. Es wurden Auffassungen vertreten, die denen der

11 Ebd.

heutigen Modernisten sehr nahe kommen. Auf der Synode von Pistoia 1786 mußte Papst Pius VI. zur fleißigen Verkündigung der Wirklichkeit der Transsubstantiation auch in den Gemeinden, wie einige Jahrhunderte später der schon oben genannte Papst Paul VI., vermahnen.¹²

Auf Grund dieser Aspekte ist es auch heute nach wie vor notwendig, die Transsubstantiationslehre mit den lutherischen Bekenntnisschriften abzulehnen, da diese Lehre sich ausschließlich auf das angebliche Verfügungsrecht der römisch-katholischen Kirche über die Offenbarung gründet und sich hiermit über die Autorität der Worte Christi erhebt. Daher ist auch der im gegenwärtigen Papsttum vorherrschende Anspruch auf Unterwerfung mit den lutherischen Bekenntnisschriften zurückzuweisen.

III. Das Meßopfer

1. Die Messe als Opfer in der lutherischen Theologie

Die Kommunion unter einer Gestalt und die Lehre von der Transsubstantiation gehören nach Luthers Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ zu den weniger gewichtigen Formen der Gefangenschaft des Sakramentes. Anders verhält es sich aber mit der Lehre vom Meßopfer: Man kann die Verurteilung der Transsubstantiation durch die Schmalkaldischen Artikel: „Von der Transsubstantiation achten wir der spitzen Sophisterei garnichts“, mit den Worten derselben Schrift zum Meßopfer vergleichen: „Daß die Messe im Bapstum muß der größte und schrecklichste Greuel sein“¹³. Das ist ein hartes Wort, das nicht einfach nachgesprochen werden sollte, nur um die Väter des Bekenntnisses mit ihrer Ausdrucksweise zur Geltung zu bringen. Erst eine genaue Prüfung der Aussagen zum Meßopfer kann zu einer endgültigen Verurteilung des Meßopfers als „Trachenschwanz“¹⁴, als auch heute noch berechtigt, führen.

Zunächst scheint es sinnvoll zu sein darzustellen, in welchem Sinne die lutherische Kirche den Ausdruck „Opfer“ versteht und auch in ihren Reihen gestattet. Innerhalb der schwedischen Hochkirchlichkeit haben längere Zeit Wörter und Ausdrücke, die eine Art von Opfer in sich geschlossen haben, geblüht. Diese hochkirchlichen Theologen haben in dem Meßopfer nicht besonders gern einen „Drachenschwanz“ sehen wollen. Diese Haltung kann ja auch richtig und erträglich sein. Dr. Gunnar Rosendal, einer der Väter der schwedisch-hochkirchlichen Bewegung, gab zu diesem Thema ein Heft her-

12 *Denziger*, H., *Enchiridion symbolorum*, Pius VI, *Errores synodi Pistoriensis*, de eucharistia §2, De ritus consecrationis efficacia.

13 AS III,6, BSLK, S.452,1. AS II, 2, BSLK, S.416,8f.

14 AS II,2, BSLK, S.419,18.

aus, das sich mit dieser Problematik beschäftigt.¹⁵ In ihr verteidigt er mit den klassischen lutherischen Theologen der Orthodoxie, wie Johann Gerhard, David Hollaz, Andreas Quenstedt und Laurentius Petri, das lutherische Meßopferverständnis. Mit dem lutherischen Meßopfer ist gemeint, daß der Pfarrer und die Gemeinde gemeinsam vor Gott den Leib und das Blut Christi als Friedenszeichen hinhalten. Explizit beruft sich Rosendal auf Laurentius Petri: „... kann man wohl auch sagen, daß die genannten Lehrer (die Kirchenväter) das Sakrament Opfer nennen, weil Pfarrer und Gemeinde es zwischen Gottes Zorn und ihren Sünden als ein Friedenszeichen halten.“¹⁶ Derartige Aufnahmen von Kirchenväterzitaten in die lutherischen Bekenntnisse sind nicht ungewöhnlich. Auch bei anderen lutherischen Schriftstellern, wie z.B. Martin Chemnitz in seinem Examen Concilii Tridentini, findet man eine damit fast wörtlich übereinstimmende Zusammenfassung dessen, was ein Meßopfer ist. Chemnitz zitiert, wie Augustins Mutter über die Messe gedacht haben soll: „Denn das, was Christus im Abendmahl gibt, setzt der Glaube, nachdem er es empfangen hat, zwischen unsere Sünde und Gottes Zorn als Genugtuung und Versöhnung.“ Im selben Abschnitt erinnert Chemnitz daran, daß Bernhard von Clairvaux schreiben kann: „Alles was ich geben kann, ist diesen elenden Leib. Wenn er nicht genügt, füge ich dazu auch seinen Leib. Denn er ist von dem Meinigen, und er ist mein, denn ein Kind ist uns geboren, und ein Sohn ist uns gegeben. Aus dir, o Herr, vervollkommne ich, was bei mir mangelt.“ Diese Vorstellungen können als Meßopfer bezeichnet werden. Diese finden sich auch im „Roten Buch“, das der Schwedenkönig Johann III. (1568-1592) herausgab: „Denselben deinen Sohn, dasselbe Opfer, das ein reines, heiliges und makellooses Opfer ist, zu unserer Sühne, zum Schild, Schirm und Schutz wider deinen Zorn, wider den Schrecken der Sünde und des Todes uns gestellt, umfassen und empfangen wir mit dem Glauben, und tragen es mit unseren demütigen Gebeten vor deine ehrenvolle Majestät.“¹⁷ Am Rande wiederholt diese Liturgie einen Ausdruck, dem wir schon bei Laurentius Petri und Martin Chemnitz begegnet sind: „Also setzt der Glaube durch das Gebet dieses Opfer des Mittlers Christi zwischen unsere Sünden und den Zorn des Vaters.“ Schon die Tatsache, daß Laurentius Petri in derselben Schrift, in der er die oben zitierte Erklärung vom Opfer macht, sich gegen das römisch-katholische Meßopfer abgrenzt, verdeutlicht, daß sich das lutherische Opferverständnis elementar vom römischen Meßopfer unterscheidet. Wenn das, was oben aus lutherischer Perspektive gesagt wurde, genau analysiert wird, muß festgestellt werden, daß es sich nicht um etwas handelt, das nur für die Messe gültig wäre. Die dort beschriebene Glaubenshandlung ist der Glaube in seinem Wesen, wie er allen Gnaden-

15 Rosendal, G., *Läran om mässoffret i den svenska kyrkan – Die Lehre vom Messopfer in der schwedischen Kirche –*, Osby 1951.

16 Laurentius Petri, *Dialogus*, 1542, Fol. 139 – Übersetzung aus dem Altschwedischen –.

17 Fol. LXIIIb.

mitteln gegenüber ausgeübt wird. Es geht hier also nicht um etwas allein für die Messe Charakteristisches, um ein eucharistisches Proprium. Der Akt kann nicht ohne den Glauben geleistet werden und steht auch nicht in Beziehung zum kirchlichen Amt.

Auch ist die Messe kein Sonderfall, wenn die Messe als Opferhandlung des himmlischen Hohenpriesters angesehen wird. Christus betet immer für seine Kirche. Die Messe ist nur eine Weise dieses zu offenbaren, wie Luther es beschreibt, daß *sowohl* die liturgische Elevation der geweihten Elemente *als auch* die Predigt verkündigen, wie Christus im Himmel seinen Leib und sein Blut darbringt um für „uns Gnade zu erlangen.“¹⁸

2. Das römisch-katholische Meßopfer

Das Verhältnis zwischen dem Altarsakrament und dem Opfer Christi am Kreuz in der lutherischen Abendmahlstheologie steht der römisch-katholischen Definition des Meßopfers diametral entgegen. Dieses Opfer der römisch-katholischen Messe ist eben ein besonderes, rituelles und an die Messe geknüpftes Opfer: Christi Leib und Blut werden Gott auf unblutige Weise geopfert und dargebracht. Diese Darbringung geschieht allein durch den Priester. Die Handlung ist eine Amtshandlung und vom Glauben der Einzelnen unabhängig. Sie hat ihre Wirkung durch den bloßen Vollzug (*ex opere operato*). Die Zueignung der Früchte des Messopfers geschieht, wenn „kein Hindernis aufgestellt wird“ (*si non ponat obicem*). Dieses Opfer hat sühnenden Charakter¹⁹ und geschieht „nicht nur für die Sünden, Strafen und Genugtuungen und andere Bedürfnisse der lebendigen Gläubigen, sondern auch für die in Christus Verstorbenen, welche noch nicht völlig gereinigt sind“²⁰. Daß die Messe *ex opere operato* wirkt, wird durch die sogenannte Privatmesse, in der nur der Priester allein das Sakrament empfängt, verdeutlicht. Diese Praxis wird sowohl vom Tridentinum²¹ als auch von Papst Paul VI. verteidigt: „denn diese Messe wird Anlaß zu einem nicht unbedeutenden Zuschuß von Gnadenausgießungen, einem Überfluß davon für das Heil des Priesters, der Gläubigen und der ganzen Kirche.“²² Das Meßopfer wird sowohl in der Privatmesse als auch in der Kommunionmesse dargebracht.

Festzuhalten ist, daß es zwischen der lutherischen und der römisch-katholischen Kirche zwei unterschiedliche Lehrpositionen in dieser Frage gibt. Denn eine theologische Veränderung seitens der römisch-katholischen Kir-

18 WA 19,99,17ff.

19 „Vere propitiatorium esse“, *Denziger, H.*, Ench. Symb., Conc. Trid., Sessio XXII, De Sacrificio missae, cap. II.

20 *Denziger, H.*, Enchiridion Symbolorum, Conc. Trid., Sessio XXII, Cap. II: „non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis.“

21 A.a.O., cap. IV., can.8.

22 Papst Paul VI., *Mysterium fidei*, § 32.

che ist freilich noch nicht eingetreten, wenn in schwedischen Kirchenzeitungen von Kontinentreisenden berichtet wird, daß die Seitenaltäre in römischen Kirchen entfernt worden seien.

Auch die sogenannte Privatmesse ist übrigens nach römisch-katholischer Lehre ein gemeinsamer, korporativer Akt, der von der ganzen Kirche getragen wird: „Denn jede Messe, auch wenn sie vom Priester privat gefeiert wird, ist nicht privat, sondern der Akt Christi und der Kirche.“²³ Diese Worte von Papst Paul VI. wiederholen nur die Formulierung des Tridentinums, daß die Privatmessen als „wahrhaftig gemeinsam“ (*vere communes*) anzusehen sind, da der Priester „nicht nur für sich, sondern auch für alle Gläubigen, die dem Leib Christi gehören handelt“.²⁴ Dies darf nicht als Neuerung verstanden werden, da schon die alte Meßordnung an das Kirchenvolk appelliert: „Bittet, Brüder, daß mein und euer Opfer vor Gott dem allmächtigen Vater angenehm sei.“²⁵ Die Teilnahme des Kirchenvolkes am Meßopfer verläuft auf zweierlei Ebenen:

- 1) Teils so, daß die ganze Kirche am Meßopfer teilnimmt
- 2) teils so, daß nur bestimmte Personen, die einen besonderen Bezug zu dem einzelnen Meßopfer haben, teilnehmen.

In beiden Fällen wird das Meßopfer als rituelles Opfer verstanden, in dem der im Sakrament gegenwärtige Christus Gott erneut auf unblutige Weise geopfert wird. Die ganze Kirche opfert immer in und durch den Priester, der Einzelne nach dem Maß seiner Frömmigkeit. Auch diese Vorstellungen sind nicht neu oder gar vom Vaticanum II abhängig, sondern sie sind schon bei dem traditionalistischen, streng konservativen Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „*Mediator Dei*“ zu finden: „nicht nur opfern sie (die Gläubigen) durch die Hände des Priesters, sondern gewissermaßen opfern sie auch mit ihm.“²⁶ Diese Formulierung findet sich auch im Vaticanum II wieder.²⁷ Diese letztere Teilnahme am Opfer geschieht dadurch, daß die Gebete der Gläubigen *im* Opfer des Priesters vor Gott getragen werden. Die ganze Zeit handelt es sich um das Meßopfer im eigentlichen Sinn, auch wenn es im Fall der gegenwärtigen Laien von ihrem geistlichen Einsatz abhängig gemacht wird.

Dieses ist die traditionelle römisch-katholische Lehre und nichts Neues. Sie hat daher die dogmatische Situation keineswegs verändert, wie heute gern behauptet wird. Insofern die sogenannte liturgische Bewegung innerhalb der römischen Kirche das Meßopfer für das ganze Kirchenvolk in den Mittelpunkt stellt, nämlich so, daß das Volk immer mehr teilnimmt, und die

23 Ebd.

24 A.a.O., § 32: „*non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus qui ad corpus Christi pertinent...*“

25 „*Orate fratres, ut meum et vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem.*“

26 Papst Pius XII., *Mediator Dei*, § 96.

27 Liturgiekonstitution des Vaticanum II., § 48.

Anzahl der Privatmessen sich verringert, ist damit aus lutherischer Perspektive freilich noch gar keine theologische Verbesserung eingetreten: Das Meßopfer erhält nur eine noch herausgehobenere Stellung. Für Luther war es ein Werk der göttlichen Vorsehung, daß die Opfergebete im Kanon der mittelalterlichen Kirche ganz leise gesprochen wurden. Das Kirchenvolk hörte nur die guten Teile, wie das Gloria, Credo, Sanctus und Benedictus. Ein laut in der Volkssprache vorgetragenes Opfergebet wäre für Luther nur ein noch klareres Hervortreten des Mysteriums der Bosheit und eine noch größere Versuchung gewesen.

3. Die inhaltliche Unklarheit des römisch-katholischen Meßopfers

Damit stehen wir vor einer noch wichtigeren Frage: Was ist das Meßopfer eben als *Opfer*? Wir haben uns mit seinen Bedingungen, seiner Abhängigkeit vom Ritus, vom geweihten Priester usw. beschäftigt. Aber wie kann in diesem Ritus der Priester bzw. die Kirche den Leib Christi opfern? In welcher Weise kann hier von „opfern“ gesprochen werden? Hierauf wird die beste Antwort von der Apologie der Augsburger Konfession, die zu den lutherischen Bekenntnisschriften zählt, gegeben. Eine noch ganz gültige und niederschmetternde Antwort: „Sie (die römisch-katholischen Gegner) haben zehen ganzer Jahr viel Bücher geschrieben, daß die Messe ein Opfer sei, und ihr keiner hat noch nie definiert, was Opfer sei oder nicht sei. Sie suchen allein das Vokabel oder Wort *sacrificium*, wo sie es finden in *concordantiis bibliae*, und dehnen es hieher, es reime sich oder nicht. Also tun sie auch in der alten Väter Büchern; darnach erdichten sie ihre Träume dazu, gleich als müsse *sacrificium* heißen, was sie wollen.“²⁸ Hier braucht man nur die Worte „zehn Jahre“ durch „vierhundertundachtzig Jahre“ auszutauschen. Die römisch-katholische Kirche weiß nicht, was ihre zentrale Kulthandlung eigentlich meint. Sie baut ihr Verständnis von „opfern“ zum einen auf den überlieferten Sprachgebrauch auf, der sich übrigens häufig widerspricht, und zum anderen auf einen liturgischen Gebrauch, in welchem der Messe ein Wert in verschiedenen Situationen zugeschrieben wird. Dieses Verhältnis zwischen Sprachgebrauch und Liturgie wurde im Tridentinum *dogmatisiert*. Hiervon kann die römisch-katholische Kirche nicht mehr abweichen. Sie hat sich selbst zu der dämonischen Sisyphusarbeit verurteilt, aus diesen wechselnden Begründungszusammenhängen eine Definition von Meßopfer zu formulieren. Die mittelalterlichen Scholastiker sagen nahezu nichts zum Meßopfer. Thomas von Aquin, der bekannteste unter ihnen, spricht z.B. im Meßabschnitt seines Hauptwerkes davon nur in einer abschließenden Passage, in der zugleich verschiedene zeremonielle Kleinigkeiten gestreift werden. Eine Flut von Erklärungen beginnt erst mit der Reformation und noch einmal ver-

28 Apol. CA XXIV, BSLK, S. 353,26ff.

schärft nach dem Tridentinum. Zwei Erklärungsmodelle seien hier kurz skizziert:

1) Die *Mortifikationstheorie* besagt, daß das Schwert der Konsekrationsworte Christus schlachtet, dadurch daß Christi Leib und Blut durch ihre Gegenwart unter verschiedenen Gestalten getrennt werden.

2) Die *Destruktionstheorie* besagt, daß das Verzehren der Elemente durch den Priester eine Zerstörung Christi beinhaltet.

Zum schnellen Wechsel dieser Opfertheorien findet sich eine interessante Illustration im Lexikon für Theologie und Kirche.²⁹ Dort wird der von späteren Generationen besonders hochgeschätzte Jesuitenpater Juan de Lugo (1583-1660) erwähnt. Er lehrte, daß das Meßopfer darin bestünde, daß Christus, um in die Hostie eintreten zu können, seine körperliche Tätigkeit aufgeben müsse, sich also entäußern müsse, ein „status declivior“. Die Auffassung geht auf die landläufige Deutung der Transsubstantiationslehre zurück, die besagt, daß die sogenannte Substanz des Leibes Christi einer räumlichen Ausdehnung entbehre. Diese Lehre wird als während des 19. Jahrhunderts allgemein angenommen geschildert, aber zugleich kritisiert mit den Worten: „diese für unser heutiges Empfinden seltsame These“. Wenn wir uns aber statt dessen an das früher ebenso repräsentative „*Dictionnaire de Théologie Catholique*“ (1903-1950) wenden, ein noch vor einigen Jahrzehnten unentbehrliches Hilfsmittel für Dogmengeschichtler, finden wir dort, daß die glaubwürdigste Erklärung des Meßopfers die des de Lugo sei. „*Die plausibelste Erklärung scheint die zu sein, die De Lugo hervorgehoben hat...*“³⁰ So schnell wechselt Rom seine Positionen.

4. Das Meßopfer Roms heute und die Aufhebung der Versöhnung

Heute ist eine andere Erklärung für das Meßopfer populär. Begriffe, die eine Veränderung des Leibes Christi bezeichnen sollen, werden abgewiesen. Statt dessen wird der Hauptaspekt auf einen besonderen Willensakt Christi gelegt. Die Kreuzigung ist nur *ein* Ausdruck dafür, das Meßopfer ein anderer. Beide Aspekte sind aber identisch, da hinter beiden der Gehorsam Christi gegenüber dem Vater und die Liebe des Sohnes zu ihm steht. Dieser Gedanke scheint seinen Ursprung in der Aufklärung im 18. Jahrhundert zu haben und ist seitdem von J. A. Möhler (1796-1838), einem berühmten Theologen des 19. Jahrhunderts, weiterentwickelt worden, um in unserer Zeit allgemein aufgenommen zu werden. In dieser Lehre erhalten der Leib und das Blut Christi, sowohl auf Golgatha als auch im Heiligen Abendmahl, die Bedeutung von *Zeichen*, d. h. sie sind nicht als Opfer im eigentlichen Sinn zu verstehen. Das Opfer ist nur noch der Wille Christi, verstanden als ein seelischer Akt. Aus

29 Lexikon für Theologie und Kirche², Bd. 7, 1957-67, Sp. 351, Art.: „Meßopfer“.

30 „*L'explication la plus plausible semble être celle que De Lugo a mise en relief...*“

lutherischer Perspektive kann eine derartige Haltung freilich nicht als Fortschritt betrachtet werden. Die ältere Mortifikations- und Destruktionstheorie, wie oben dargestellt, ist von der Reformation beeinflusst, wie schon C. F. Wisløff in seiner Arbeit „*Nattverd og Messe*“ festgestellt hat.³¹ Deutlich tritt dort die biblische Wahrheit hervor, daß das Opfer Christi in seinem Tragen des Zornes Gottes und in seinem Gehorsam unter dem richtenden und fordernden Gesetz besteht. Über die gewiß seltsam erscheinende Mortifikations- und Destruktionstheorie schwebt noch ein verschwindender Glanz des biblischen Opferbegriffs, der Forderung nach der Heiligkeit Gottes und des Ernstes des Opfertodes Christi. Jener Willensakt aber, von dem die heutigen Meßopfertheorien reden, ist von einem biblischen Opferverständnis losgelöst. Es ist nur noch ein vorbildlicher Willensakt, der immer die bejahende Antwort Gottes auslöst. Wisløff hat auch darauf hingewiesen, daß die römisch-katholische Theologie immer mit dem Opfer Christi als einem nicht notwendigen Opfer rechnet: Gott wird zugemutet, auch ohne das Opfer Christi vergeben zu können. Die Darstellung Wisløffs entbehrt nicht jeder Grundlage, wie im folgenden gezeigt werden kann: Ein heutiger römisch-katholischer Theologe, wie der oben schon erwähnte Dominikaner Colman E. O'Neill, knüpft ausdrücklich an den Gedanken der Freiheit Gottes, die Sünde auch ohne das Opfer Christi zu vergeben, an. Damit verlegt er die Notwendigkeit des Todes Christi statt auf die strafende Gerechtigkeit Gottes auf den Bedarf des Menschen an einer anschaulichen Versicherung seines Heils.³² O'Neill hebt zudem hervor, daß Thomas von Aquin das Leiden Christi vor allem als göttlichen Unterricht ansah. Es sei eine Offenbarung der Person Gottes und der Mensch solle im Leiden Christi das hervorragendste Vorbild des Gehorsams erblicken.³³ Es muß festgestellt werden, daß von dieser Grundlage des Opferbegriffs aus Tor und Tür offen stehen für alle möglichen Interpretationen des Opfers Christi. Eine entscheidende Heilstat Christi gibt es eigentlich nicht mehr.

Zu den Beobachtungen Wisløffs von der entscheidenden Bedeutung der Versöhnungslehre für die konsequente Durchführung der Meßopferlehre, möchte ich noch zwei weitere wichtige Aspekte hinzufügen. Die Freiheit Gottes, das Opfer Christi anzunehmen oder nicht, entspricht der Christologie des altkirchlichen Ketzers Nestorius. Der Leib und das Blut Christi seien nicht von göttlichem Wert, sie schenken nicht als solche die göttliche Rechtfertigung und die sühnende göttliche Heiligkeit. Leib und Blut Christi seien

31 Deutsch: Wisløff, C.F., Abendmahl und Messe. Die Kritik Luthers am Meßopfer in: AGTL, Bd. XXII. Herausgegeben von Wilhelm Maurer u.a., Berlin und Hamburg 1969.

32 O'Neill, C.E., Meeting Christ in the sacraments, Cork 1966, S.33: "The true sense of Christ's sufferings, the need of his death, are to be sought in man."

33 A.a.O., S.34: "He sees the passion first of all as a divine teaching, a revelation of God's person ... in the sufferings of Christ man will also find the supreme model of obedience... "

nur die menschliche Seite Christi, die erst durch göttliches Wohlwollen Heilskraft erhielten, wann und wenn sie Gott dargebracht werden.

Ferner ist die Leiblichkeit Christi innerhalb des römisch-katholischen Gedankensystems depotenziert und ihrer Kraft im Verhältnis zu seiner menschlichen Seele beraubt worden. Der theologische Hintergrund zu dieser Problemstellung ist in der römisch-katholischen Lehre von der Inkarnation Christi als „*mediante anima*“ (= durch die Seele vermittelt) zu finden. Diese Lehre besagt, daß die menschliche Seele Jesu bei seiner Menschwerdung der Verbindungspunkt für seine Gottheit sei. In der mittelalterlich-scholastischen Theologie ist die Seele angeblich der Gottheit näher als der Leib. Hier hat also die moderne Meßopferlehre, daß die Seele Jesu auch ohne den Leib, der nun nur die Bedeutung eines Zeichen hat, ihren Ursprung. Darum kann die Seele Jesu in der Messe geopfert werden, auch wenn sein Körper nicht geopfert wird.

IV. Hat Rom die Lehre von der Messe geändert?

Mit den hier gemachten Beobachtungen und Feststellungen scheint es mir nach wie vor berechtigt zu sein, mit den Schmalkaldischen Artikeln das Messopfer als „Drachenschwanz“ zu verurteilen. In diesem Meßopferverständnis sehen wir die Dämonen der innerchristlichen Bosheit. Daher soll aber auch angeführt werden, was Martin Chemnitz, nachdem er von der rechten Weise eines Opfer Christi gesprochen hat, von der nur bedingten Möglichkeit von der Messe als Opfer zu sprechen, sagt: „Jedoch soll man zugleich bei der Lektüre der Kirchenväter beobachten, wie diese Formulierungen vom Opfern und Schlachten des Leibes und Blutes im Abendmahl allmählich im Laufe der Zeit den wahren Gebrauch des Abendmahls des Herrn zu verdunkeln angefangen hat.“³⁴ Der Sprachgebrauch hat die römische Kirche in die Irre geführt. Der Begriff „Opfer“ ist nicht notwendig und unter gewissen Umständen schädlich, wenn er nämlich in den Dienst des römisch-katholischen Meßopferverständnis einbezogen wird. Darum wurde auf der Synode von Upsala 1593 die Liturgie des „Roten Buches“, dessen Formulierungen durch die geschichtliche Entwicklung als den Weg für falsche Lehre eröffnend erschienen, abgelehnt: „Sie kann kein katholischer Christ halten!“ Hierbei ist das Wort „katholisch“ als „evangelisch-lutherisch“ und die lutherische Kirche als die katholische Kirche in ihrer Abgrenzung gegenüber der römischen Kirche zu verstehen. Von ähnlicher Qualität scheinen mir heute auch die neuen Kanongebete in der Kirche von Schweden zu sein. Sie scheinen nicht aus Liebe zum Opfer Christi entstanden zu sein, um den Glauben an dieses Opfer als Schild, Schirm und Schutz wider Gottes Zorn zu vermehren – wovon wir heute im Gegensatz zur Zeit der älteren schwedischen Hochkirchlichkeit wenig oder nichts hören –, sondern es scheint als verfolg-

34 Martin Chemnitz, a.a.O., übers. aus dem Lateinischen, S. 402.

ten sie die Absicht, wie sie in FC X zu finden ist: „Solche *Ceremoniae* dahin gemeinet, also erfordert oder aufgenommen, als ob darmit und dardurch beide widerwärtige Religion verglichen und ein *corpus* worden, oder wiederumb ein Zutritt zum Papstumb und ein Abweichen von der reinen Lehre des Evangelii und wahrer Religion geschehen oder gemählich daraus erfolgen sollte.“³⁵

„Es gibt vor allem zwei Opferarten und nicht mehrere. Das eine ist das Sühneopfer, das heißt ein Genugtuungswerk für die Schuld und die Strafe, das heißt, es versöhnt Gott oder besänftigt Gottes Zorn oder es verdient anderen die Sündenvergebung.

Die andere Art ist das Dankopfer, das die Sündenvergebung oder Versöhnung nicht verdient, sondern von [bereits] Versöhnten vollzogen wird, damit wir für den Empfang der Sündenvergebung und für den Empfang anderer Wohltaten Dank abstatten oder den Dank durch die Tat vergelten.

... Aber nur ein einziges Sühneopfer gab es wirklich in der Welt, nämlich den Tod Christi ... Die übrigen [Opfer] sind Dankopfer, die Lobopfer genannt werden ...“

Apologie des Augsburger Bekenntnisses, Art. 24: Von der Messe, § 19-25

35 FC X, BSLK, S. 1055,21ff.