

erlegt worden, ohne daß man auf einheimische Formen Rücksicht genommen hat, die eigene Möglichkeiten für die Verkündigung einer Versöhnung eröffneten. Gewiß werden heute große Anstrengungen unternommen, um aus der Situation herauszukommen, in der sich das sakramentale Leben festgefahren hat. Doch scheinen bis heute diese Bemühungen noch nicht zu ihrem Ziel gelangt zu sein. Sie haben eine öffentliche Bußliturgie mit einer privaten Beichte kombiniert. Die Kluft zwischen Versöhnung mit sich selbst und Versöhnung mit der Menschheit als Zeichen der Versöhnung mit Gott ist auf der Ebene des Symbols noch lange nicht überbrückt. Das Bekenntnis scheint noch allzusehr an ein abstraktes Gesetz gebunden.

Müssen wir die Hoffnung aufgeben? Es scheint nicht so. Die heutige Kritik an der Bedeutungslosigkeit des Sakramentes der Versöhnung weckt den Erfindungsgeist. Die Kirche kann nicht für lange auf eine effektive Symbolisierung der sozia-

len, historischen und kollektiven Funktion der Verzeihung verzichten. Das Sakrament ist nicht allein für den Einzelmenschen gemacht. Seine kollektive Bedeutung muß in der Liturgie hell aufleuchten. Die verzeihende Initiative Gottes kann nicht für lange im Privatbereich des Gewissens festgehalten werden: Sie ist eine schöpferische Kraft für unsere Geschichte. Wo Verzeihung geschieht, da ist Gott präsent.

¹ Jerzy Kosinski, *Les Pas* (Paris 1969) 59–60.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CHRISTIAN DUQUOC

geboren am 22. Dezember 1926 in Nantes, Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte in Saint-Alban Laysse (Frankreich), an der Universität Fribourg, in Le Saulchoir und an der École Biblique in Jerusalem, erwarb das Diplom der École Biblique, ist Lektor und Doktor der Theologie und seit 1957 Professor für Dogmatik an den Katholischen Fakultäten von Lyon sowie Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Lumière et Vie». Er veröffentlichte u. a.: *L'Église et le Progrès* (Paris).

Jean-Marie Tillard

Das Brot und der Kelch der Versöhnung

Wenn man kritisch den Gesamtkomplex des vom Evangelium Dargebotenen durchforscht, um darin die Mitte des Heiles zu entdecken – das Herzstück des christlichen Glaubensbekenntnisses –, so sieht man sich unvermeidlich auf die Zeilen des hl. Paulus verwiesen: «Wenn einer in Christus ist, so ist er Neuschöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe, ein Neues ist geworden. Alles aber kommt aus Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat. So war es also Gott, der in Christus die Welt mit sich versöhnt (*κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ*) und, statt den Menschen ihre Fehlritte anzurechnen, unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat. . . Wir bitten an Christi Statt: Versöhnt euch mit Gott. Den, der Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden» (2 Kor 5, 17–21).

Wenn die Interpretation des letzten Verses dieser Stelle schwierig ist und vor allem seit der Reformation unter den Fachleuten Meinungsver-

schiedenheiten hervorruft, ist sich doch die ganze christliche Tradition einig in der Anerkennung und Bestätigung dessen, was in einer wunderbaren Weise Johannes Chrysostomus¹ formuliert hat: daß das christliche Mysterium in einer «Versöhnung» gipfelt, die ihre Quelle in der absolut ungeschuldeten Liebe Gottes hat und deren Frucht im Entstehen einer Menschheit von untereinander «versöhnten» Brüdern in der Welt besteht. Die ersten Kapitel des Epheserbriefes ranken sich übrigens um die gleiche Erfahrung des Wesens der geoffenbarten Botschaft. Das ist das Geheimnis Gottes, das in hellem Licht aufleuchtet. Der von Ewigkeit her im Schweigen des Vaters verborgene Plan will nicht allein Gemeinschaft (*κοινωνία*) schaffen und Menschen in der Liebe zusammenführen. Er will überdies – und hier wird die Dimension der Erlösung in ihrer wesenhaften Verknüpfung mit dem Schöpfungsplan sichtbar – Menschen zu Gemeinschaft und brüderlicher Vereinigung führen, obwohl sie unentrinnbar von einem Gesetz der Feindschaft und Spaltung geprägt sind, das sie zu Gott und zueinander in Widerspruch bringt, ja sie sogar in ihrem innersten Selbst spaltet (vgl. Röm 7, 15–23). Diese dreifache Gespaltenheit spiegelt indessen nur die fundamentale Realität der Sünde wider, die der Mensch stets und ständig erfährt. Versöhnung und *κοινωνία* stehen daher gleichrangig nebeneinander. Das zweite trägt seiner Natur entsprechend eine wesent-

hafte Beziehung zur Überwindung der Sünde, zum Sieg über sich selbst in sich. Es ist *κοινωνία* in der von Gott angebotenen Versöhnung. So findet sie ihre Wirklichkeit nur in einer ständigen Bezogenheit auf das, was zugleich ihre Quelle und ihr Ort ist: die österliche Menschheit Jesu, die am Kreuz als «Sühneopfer» für die Sünde der Menschheit dargebracht (vgl. Röm 3, 25; 1 Jo 2, 2; 4, 10) und in der Auferstehung als Erstling der neuen Welt erhöhte Menschheit (vgl. 1 Kor 15, 20–23; Kol 1, 18). Tatsächlich bietet der Vater im Fleisch des Herrn selbst denen, die es zu sich nehmen, die Möglichkeit einer neuen Existenz, die auf Gott und auf die andern hin geöffnet ist, indem sie die Eingeschlossenheit überwindet, in die die Sünde den Menschen unaufhörlich verweist. Der Raum *neuen Seins*, der in der Person Jesu die Heilsbewegung selbst umschreibt, soll durch die Kraft des Heiligen Geistes der konkreten Existenz des Gläubigen präsent werden, um in ihr diese Öffnung zu schaffen, die ganz und gar auf die volle Versöhnung hin gespannt ist. So erwächst die Kirche, die Paulus – und man begreift nun besser, weshalb – als Leib Christi bezeichnet. Tag um Tag baut sich die Kirche auf durch das Wirken des Geistes, der sie unaufhörlich der Sünde entreißt, um sie zur Wahrheit einer realistischen Versöhnung zu führen.

Das Herrenmahl – Sakrament der «Versöhnung»

Wenn wir in diesem Lichte die wenigen neutestamentlichen Texte lesen, die ausdrücklich von dem sprechen, was wir heute Eucharistie nennen, werden wir unweigerlich beeindruckt durch die tiefgreifende Gleichartigkeit des in ihnen herrschenden Klimas. Und alles bestätigt, daß die Kirche, wenn sie sich zum Herrenmahl vereint, nichts anderes tut, als in Danksagung und Bitten das Mysterium ihrer eigenen Versöhnung feiern. Gewiß, es ist eine ein für allemal (*ἐφάπαξ*) im Ereignis von Tod und Auferstehung vollzogene Versöhnung, die sie aber *hic et nunc* in ihrer von der Sündhaftigkeit bestimmten Situation durch die Sakramentalität des Festmahles ergreift. Das bedeutet, daß sie in einer einzigen Bewegung ihrer Sünde entrissen und in eine wahrere *κοινωνία* hineingestellt wird.

Das Herrenmahl ist eine sakramentale Gedächtnisfeier. Ob nun das letzte Abendmahl terminlich mit einem Ostermahl zusammengefallen ist oder nicht – es ist klar, daß die Einsetzungsberichte uns in diese Richtung weisen, mit den Worten,

die Paulus und Lukas Jesus in den Mund legen: «Tut dies *εις την ἐμὴν ἀνάμνησιν* (1 Kor 11, 24–25; Lk 22, 19), das heißt «zu meinem Gedächtnis», «als Gedächtnisfeier für mich». Nun hat aber der hebräische Begriff *zikkaron*, den der griechische Text der evangelischen Traditionen wiedergibt, sehr genaue Bedeutungsgehalte. Im liturgischen Zusammenhang – und der ist hier ganz offenbar gegeben – bezeichnet er eine kultische Handlung, durch die man sich eine vergangenes Heilsereignis ins Gedächtnis ruft, jedoch um *hic et nunc* in Lob und Danksagung seine Gnade neu zu leben; dadurch wird die Hoffnung auf die endgültige Erfüllung dieses Heiles neu belebt, in eben dem Augenblick, in dem man Gott an seine Verheißung erinnert und ihn bittet, sie zu erfüllen. Es handelt sich also nicht um eine rein subjektive Erinnerung, eine einfache Weckung des Gedächtnisses des Gläubigen. In diese ist eine objektive Wirklichkeit eingeschlossen, durch die die ganze Geschichte hindurch die Wirksamkeit der großen Heilsereignisse gegenwärtig bleibt. Im Ostermahl zum Beispiel nimmt unter den Zeichen der Nahrungsmittel und der Tischgemeinschaft die gegenwärtige Generation an dem großen Geschehen des ersten Pascha teil. Der Mittelpunkt der Gedächtnisfeier ist diese Wirklichkeit, die als ein von Gott gegebenes Pfand erscheint und durch Vermittlung der Zeichen ergriffen wird. So beleben die ewige Treue Gottes zu seinem Volk und der unaufhebbare Wert der Heilsereignisse fortwährend diejenigen, die sie in Glaube und Hoffnung aufnehmen.

Was aber ist das Handeln Gottes, mit dem man auf diese Weise im Herrenmahl in Verbindung tritt? Es ist das *Versöhnungshandeln*, da nach Aussage der Berichte selbst das gebrochene Brot den Leib enthält, der für alle gegeben ist (Lk 22, 19), und der Kelch das Blut eines Bundes anbietet (Mt 26, 28; Mk 14, 24), der der neue Bund ist (Lk 22, 21; 1 Kor 11, 25), Blut, das vergossen ist für die vielen zur Vergebung (*εις ἄφεσιν*) der Sünden (Mt 26, 28). All diese Aussagen vereinigen sich in der Wirklichkeit der Versöhnung, wie sie von Jesus selbst gewirkt wurde. Hat nicht Jeremias die Züge des neuen Bundes beschworen in einer Sprache, geprägt von der Erfahrung einer erneuerten Freundschaft, die letztlich nur einen Grund hatte: die Tatsache, daß Gott die Vergehen verzeihen und sich nicht mehr der Sünden erinnern würde (Jer 31, 31–34)?

Beim eucharistischen Mahl hat die Kirche die Gewißheit, daß in den Zeichen des Gedächtnisses, allein durch die Kraft des Heiligen Geistes, ihr

wirklich Leib und Blut der Versöhnung gereicht werden – nicht allein damit sie Gott dafür danken, sondern vor allem, damit sie ein für allemal (*ἐφάπαξ*) an der Versöhnung teilhaben kann. Und wie tritt der Mensch in diese Teilhabe ein? Indem er das Brot ißt und den Kelch des Heiles trinkt. Die Bedeutung vor allem des letzteren ist völlig durchsichtig: Indem er sich mit dem zur Vergebung der Sünden vergossenen Blut vereint, stellt jeder einzelne Gläubige sich in die eben erwähnte Dynamik hinein und findet, versöhnt mit Gott, in der Gemeinschaft mit der Kraft der Agape (*ἀγάπη*) des Herrn, die Notwendigkeit und die Möglichkeit einer Existenz in der Versöhnung mit seinen Brüdern, wer immer sie sein mögen, und sogar mit den Tiefen seines eigenen Selbst.

Nun begreift man auch besser 1 Kor 10, 16–17: «Ist der Segenskelch, den wir segnen, nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot, ein Leib, sind wir alle, die wir alle an dem einen Brote Anteil haben.» Die *Gemeinschaft* kommt nicht einfach daher, daß ein und derselbe «Herrenleib» allen gegeben wird: Sie hat ihren Ursprung in der Kraft der Versöhnung, die dieser Leib bringt. Ebenso wie in seinem Paschamahl Israel von Generation zu Generation in Gemeinschaft trat mit der Wirkkraft des in der Frühe seiner Geschichte vollzogenen Heilsaktes, läßt das neue Gottesvolk sich in seinem eucharistischen Mahl von der Kraft der Erlösung und Versöhnung des Pascha des Herrn durchdringen. In ihren großen Zeugen und ihren verschiedenen liturgischen Ausprägungen hat die Tradition im übrigen ständig bestätigt, daß aus dem heiligen Mahl die Kirche ihre Einheit schöpft in der Teilnahme an der Kraft des einmaligen Ereignisses, in dem Jesu sein Leben hingibt, «um die zerstreuten Kinder Gottes zusammenzuführen zur Einheit».

So stellt sich also von ihrem Ursprung her die Eucharistie als das Sakrament der ekklesialen Versöhnung dar. In dem schwer zu ordnenden Flechtwerk der Bezugnahmen der Schrift auf das, was man das Mysterium der Verzeihung in der Kirche nennen kann, zeichnen Taufe und Herrenmahl sich deutlich als die beiden sakramentalen Gipfel ab. Doch wenn auch die vergleichende Analyse der Aussagen über die Eucharistie und der Haupttexte über die Taufe (vor allem Röm 6, 2–11, Kol 2, 12–13, Tit 3, 5–7, 1 Petr 3, 21–22) die gemeinsame Einwurzelung der beiden Sakramente im gleichen *ἐφάπαξ* der österlichen Versöhnung

erkennen läßt, enthüllt sie zugleich das Mehr an Sinn oder Fülle, das die Eucharistie der Taufe bringt. Das hat im übrigen auch die Entwicklung der christlichen Initiation in der Antike ausgezeichnet sichtbar gemacht.

So besiegelt die Taufe die Annahme des Wortes des Heiles, indem sie den Gläubigen in das neue Leben einführt. Sie ist Geburt zur versöhnten Existenz und fügt ihn so in den ekklesialen Leib des Herrn hinein. Die Eucharistie ihrerseits bringt der initialen Versöhnung ihre Fülle und ihre innere Triebkraft zu einer ekklesialen Erfahrung des Heils, die sich jedoch ständig neu beleben muß. Denn der Tisch des Herrn bildet im strengen Sinne den einzigen realen, wenn auch sakramentalen Kontakt der Gemeinschaft als solcher und nicht nur des Einzelmenschen mit der österlichen Menschheit des Herrn. Hier lebt der ekklesiale Leib, in den die neue Geburt «im Wasser und im Geist» (Jo 3, 5) einfügt, sein Mysterium der Menschheit im Akt der Versöhnung. Dann aber ist die Versöhnung nicht mehr einfach die eines Gliedes, das im Blut Christi Verzeihung erhalten hat, zur vertrauten Gemeinschaft mit dem Vater zugelassen und von da her berufen ist, mit seinen Brüdern ein Leben der Gemeinschaft zu führen. Sie ist auch ständig zu erneuernde und ständig auf eine weitere Vertiefung hin gespannte Versöhnung des Leibes als solchen mit dem Vater und in sich selbst. Denn die Ortskirche feiert darin und empfängt darin den Leib und das Blut des Pascha, die sie, indem sie jeden Gläubigen mit dem Vater und den Brüdern fest verbindet, zu einem «Leib der Versöhnung» mitten in der Welt, zu einer in einer stets verzeihenden Liebe gründenden *κοινωνία* werden lassen.

Daher drängt die Versöhnung in der Taufe zur eucharistischen Feier, in der sie sich vollendet. Doch sagen wir, die Eucharistie sei somit Vollendung der Taufdynamik, so sagen wir damit zugleich, daß diese Dynamik bereits in der Taufe in wirksamer Form am Werk ist, nämlich derart wie das Ziel in dem wirksam wird, was zu ihm hin strebt. Ist eine Realität in ihrem ganzen Wesen auf eine andere hin gerichtet, so durchdringt und bedingt die Intention auf die letztere hin das Handeln der ersten. Sie wirkt sogar auf eine ganz wesentliche Weise im Tiefsten dessen, was unternommen ist, um zu ihr – der Zielwirklichkeit – zu gelangen: Wie ein Anruf löst sie die Handlung aus (um ihretwillen wird alles in Bewegung gesetzt) und trägt unaufhörlich ihre Entfaltung, da in allen Etappen das Ziel angestrebt wird. So ist

die Eucharistie als sakramentale Erfüllung der Versöhnung auf diese Weise bereits in der Taufe wirksam, in ihrer Dynamik tief hineingelegt in das, was das initiale Moment eines Mysteriums ist, das nur in ihr seine Fülle findet. Die Theologie gibt diesen Sachverhalt wieder, indem sie von einer Art objektivem Verlangen (*votum*) spricht, das im Wesen der Taufe selbst liegt und nicht allein in der Intention der Gläubigen, die sich taufen lassen. So kann Thomas von Aquin schreiben, daß es ohne das *Votum* der Eucharistie kein Heil für den Menschen gibt, da niemand die Gnade haben kann ohne dieses Trachten nach der vollen eucharistischen Versöhnung, ein Trachten, das bereits objektiv in die Struktur der Taufe eingeschrieben ist und in das Bewußtsein des erwachsenen Getauften übergehen muß.² Die versöhnende Wirkung der Taufe hängt innerlich von ihrer Hinderung auf das Herrenmahl ab. Sakramentale Quelle und Ort der «paschalen» Versöhnung ist daher die Eucharistie. Man versteht dies, da die Versöhnung nicht einfach eine persönliche Angelegenheit des Gläubigen mit dem Vater ist, sondern auch und im gleichen Augenblick Geheimnis der Begegnung des Menschen mit seinem Bruder und Geheimnis der Begegnung der erneuerten Gemeinschaft als solcher mit ihrem Gott und Vater.

So stellt sich die Eucharistie als Sakrament einer wesenhaft ekklesialen Versöhnung dar. Die menschliche Erfahrung des gemeinsamen Mahles, in der sakramental dieses Geheimnis gelebt wird, hat also hier keine nur akzidentelle Bedeutung. Im Sinne des *zikkaron* des Letzten Abendmahles enthüllt die Eucharistie nur durch die symbolische Verflechtung, in der sie sich inkarniert, Wesen und Forderung des Geschenkes, das sie gewährt. Nun ruft aber die Tatsache des gemeinsamen Essens in einer Atmosphäre der Feier eine Begegnung in der Liebe hervor, eine Öffnung füreinander, ein Hinausreichen über das Für-sich, und damit angesichts dessen, was die Menschen konkret sind, eine Versöhnung. Was daher zählt, ist weniger das Essen als solches, sondern daß man es *gemeinsam* tut und dabei ein gleiches Lebensgut teilt.

Man hat wohl in diesem Zusammenhang noch nicht genügend beachtet, wie stark die evangelische Tradition die Riten des Brotbrechens, das im jüdischen Ritual der Mähler die Tischgemeinschaft konstituierte, und des Bechers, der von Hand zu Hand geht, als Zeichen der Gemeinschaft in einer gleichen Bestimmung, hervorhebt.³ Mit diesen beiden Handlungen, die das Mahl symbolisch mit der Atmosphäre der Brüderlichkeit um-

geben, verknüpft Jesus die Eucharistie, indem er speziell sie zu Trägern des Geschenkes der durch seinen Tod erworbenen Versöhnung macht. Das Zeichen, das er zur Materie seines Sakramentes macht, bilden nicht Brot und Wein in ihrem statischen Wesen oder gar nur ihrer lebenserhaltenden Kraft. Das Zeichen bilden vielmehr das Brot und der Becher, die bereits in eine symbolische Handlung der Zusammenführung und Vereinigung von Menschen eingebracht sind. So wird die gewährte Versöhnung erst in ihrer ganzen Bedeutungsträchtigkeit dargestellt – als Gemeinschaft mit Gott, die sich in brüderlicher Gemeinschaft von Menschen aktualisiert. Damit trägt ein Zeichen menschlicher Brüderlichkeit das Mysterium der Versöhnung. Aber ist das nicht dasselbe, was auch das Kreuz gewesen ist? Das eucharistische Mahl überträgt die tiefste Bewegung des Heils in eine ekklesiale Sichtbarkeit.

Man begreift daher, weshalb es theologisch sehr folgenschwer wäre, im Herrenmahl die Bezogenheit auf das *ἐπάναξ* des Kreuzes (die Opfer-Dimension) und die Bezugnahme auf das gemeinsame Essen und Trinken von dem Brot und aus dem Becher (sakramentale Dimension) voneinander zu trennen. Dies hieße die tiefgefügte Einheit des Mysteriums der Versöhnung zerbrechen. Gewiß beschränkt sich das Gedächtnis nicht auf die Handlung des sakramentalen Neuvollzuges. Es schließt eine wesentliche Dimension von Danksagung und Bitte ein, deren Heilsfrüchte überströmen, und die Versammlung, die es feiert, sowie das *hic et nunc* der Feier selbst. Dieses Überströmen ist von entscheidender Bedeutung: Es begründet das ekklesiale Amt der Fürsprache, das in der Eucharistie seinen bevorzugten Platz und seine sich ständig erneuernde Nahrung findet. Es gehört im übrigen zu der allgemeinen Ausstrahlung des Opfers des Herrn, vergewärtigt in den Zeichen der Kirche. Doch in der Regel erreicht die tiefste Auswirkung des eucharistischen Ereignisses das Leben des Gläubigen nur im Empfang des Brotes und des Bechers im vollen Umfang. Hier vollendet sich auch die Bewegung des Paschaopfers, dessen Gedächtnis man vollzieht. So bittet die Kirche jedesmal, wenn sie dieses Gedächtnis begeht, den Vater, ihr Anteil zu geben an dem Heil, für das sie ihn preist. Der Vater erhört sie, indem er ihr den Leib und das Blut der Versöhnung reicht. Das «Tut dies zu meinem Gedächtnis» impliziert den bereits in dem «Nehmt und esset», «Trinkt alle daraus» zum Ausdruck gebrachten Willen. Die Teilnahme an der Wirksamkeit des Pascha findet

ihren Realismus im Ergreifen der Zeichen, in denen das Heilsereignis *hic et nunc* wieder gegenwärtig gesetzt und aktualisiert worden ist. Alles das aber ist nur ein einziges, unteilbares sakramentales Mysterium.⁴

Die Kirche nimmt also teil an der österlichen Versöhnung – mit ihren beiden Dimensionen, die sie auf den Vater und auf die Brüder hin öffnen – durch die sakramentale Handlung eines gemeinschaftlichen Teilens des Brotes und des Bechers, die in ihrer letzten Tiefe Geschenk des Leibes und des Blutes Christi geworden sind. Diese Handlung enthüllt die Wirkung, zu der der Herr sie führen will. Denn die eucharistische Gnade durchdringt ihre Brüderschaft um den Tisch des Herrn, die so begrenzt ist und so sehr bedroht durch die Sünde, die jeden Christen auf sich allein zusammenschumpfen läßt. Indem diese Gnade diese Brüderschaft in der flüchtigen Handlung des rituellen Symbols ihr ideales Bild sehen läßt, ermöglicht sie ihr, zu einem Urteil über sich selbst zu gelangen, und indem sie sie mit der Kraft des Pascha überströmt, projiziert sie sie auf einen Zielpunkt, der nichts anderes ist als die totale Versöhnung mit Gott und den Menschen, die immer neu angestrebt werden muß, weil sie niemals in Fülle erreicht wird. Damit hat das eucharistische Mahl ein eschatologisches Zielbild. Es beschränkt sich nicht einfach darauf, zu feiern, was bereits gelebt wird, einen bereits «verbrüderlichten» Teil christlicher Existenz in Riten einzukleiden, eine schon tief erlebte menschliche Freundschaft festlich zu begehen. Es stellt ganz im Gegenteil Christi Leib in die konkrete Mittelmäßigkeit unserer ekklesialen *κοινωνία* hinein, die durch unsere Feindschaften (also unsere Nicht-Versöhnheiten) und unsere mangelnde Transparenz Gott gegenüber gestört ist und unfähig, auf dieser Welt ihre Vollendung zu erreichen, und dieser Leib Christi heilt sie und gestaltet sie, damit sie aus allen Kräften hinstrebt zu dem «Gott, (der) alles in allem» ist (1 Kor 15, 28).

Die Eucharistie zur Vergebung der Sünden

Bisher haben wir die Verbindung des eucharistischen Gedächtnisses mit dem Geheimnis der Versöhnung unter dem Aspekt der Gemeinschaftsbezogenheit dargestellt und dabei vermieden, in ihrer komplexen Ganzheit die positive Dimension des Eintrittes in die Gottesfreundschaft und die Dimension der Verzeihung der Sünden zu trennen. Tatsächlich ist die Versöhnung im biblischen Denken alles andere als ein Auswischen der Vergangenheit wie mit einem Schwamm, ein Verges-

sen der Sünden, das Löschen einer Strafe, die der Mensch sich zugezogen hat. Sie befreit vielmehr von einer Feindschaft und mündet in die Freude der wiedergefundenen Freundschaft. Die Versöhnung des verlorenen Sohnes findet ihren Höhepunkt und ihre volle Ausfaltung in der ausgelassenen Freude des Festmahles (Lk 15, 11–32). Daher fand auch in der Frühzeit der Vorgang der öffentlichen Buße seinen Abschluß mit der Versöhnung der Büsser am Gründonnerstag in der eucharistischen Feier.

Aber die Worte des Herrn verpflichten uns, nicht zu vergessen, daß diese frohe Feier des Heiles bei der eucharistischen Synaxis in der durch das Blut Christi erworbenen «Vergebung der Sünden» wurzelt, und daß der Genuß des Brotes und des Kelches an der spezifischen Erlösungsmacht seines Todes Anteil gibt. Die Versöhnungsfunktion der Eucharistie impliziert mit Notwendigkeit ihre wirksame und unmittelbare Rolle bei der Verzeihung und Vergebung der Sünden.

Wir haben an anderer Stelle⁵ ausführlich dargelegt, daß die Tradition niemals aufgehört hat, den Erlösungscharakter der Eucharistie zu bekennen, der – für die Väter unlöslich – mit dem Ganzen verknüpft ist, das die Begehung des Gedächtnisses und der Empfang der sakramentalen Zeichen bilden, in denen dieses Gedächtnis sich vollendet. Indem er an dem Brot und an dem Kelch der Sühne teilnimmt, nimmt der Gläubige an der Sühnekraft des Kreuzes teil. Seine Sünden werden auch ausgelöscht. Selbst die Hochscholastik ist diesem Verständnis des Verhältnisses der Eucharistie zu dem *εφάπαξ* des Todes Christi treu geblieben, obwohl sie deutlich zwischen «Opfer» und «Sakrament» unterscheidet. Wo er von der Kommunion spricht, schreibt Thomas von Aquin den kategorischen Satz: «In sich (*secundum se*) betrachtet hat dieses *Sakrament* die Macht, alle Sünden zu vergeben, und es hat sie von dem Leiden Christi, das Quelle und Grund der Vergebung der Sünden ist.»⁶

Die Eucharistie ist im realsten Sinne des Wortes Sakrament der Verzeihung, da sie sakramentale Präsenz und Mitteilung des Aktes ist, der die Sünden vergibt: Als Gedächtnis der Sühnetat des Kreuzes wendet sie diese denen zu, die sie feiern – indem sie sie durch das Brot und den Becher des Mahles mit dem *Ein-für-allemal* des Osterereignisses in Verbindung bringt – und ruft auf die ganze Welt die unendliche Barmherzigkeit des Gottes und Vaters Jesu herab. Ja, sie ist im Herzen der Kirche der Ort schlechthin der Versöhnung.

In diesem Lichte muß man die Erklärung von Trient über den Sühnewert des Herrenmahles neu ausloten. Wir wollen hier nicht wiederholen, was wir in einer anderen Untersuchung dargelegt haben.⁷ Doch erscheint es uns notwendig, den Realismus des Tridentinischen Standpunktes zu betonen, den die seiner Formulierung vorausgegangenen Diskussionen der Jahre 1551–1552 und 1562 beleuchten. Vor allem in ihren Interventionen im Dezember 1551 bei der Erarbeitung der ersten Fassung des Textes über das Opfer haben die Theologen wichtige Präzisionen gegeben. Die Reaktion der Reformatoren veranlaßte sie, das Ein-für-allemal des Opfers Jesu als genügende Sühne und Genugtuung für die Sünden der Welt zu betonen: Das eucharistische «Opfer» ist kein Doppel des Kreuzes, sondern nur Anwendung seiner Kraft.⁸ Objekt dieser Anwendung aber sind alle Sünden – auch die schwersten –, die nach der Taufe begangen worden sind.⁹ Gewiß erreichte man in diesem Punkt noch keine Einmütigkeit, bei den Bischöfen übrigens ebensowenig. Doch muß anerkannt werden, daß der am 20. Januar 1552 vorgelegte Textentwurf, vor allem in seiner von Bischof Friedrich Nausea von Wien bewahrten Originalform,¹⁰ zugleich die Kammhöhe dieser Diskussionen und das Bewußtsein des Konzils von der Komplexheit des Problems ausgezeichnet wiedergibt. Als 1562 die Frage erneut auf die Tagesordnung gesetzt wurde (da sie unlösbar mit den ermüdenden Diskussionen über den Opferwert des Abendmahles am Gründonnerstag verbunden war), war das doktrinale Klima das gleiche. Die vergleichende Untersuchung der verschiedenen Textredaktionen zeigt, daß nicht alles in vollendeter Form verknüpft ist – zweifellos weil man nicht deutlich genug die Einheit der Eucharistie als Sakrament (*ut sacramentum*) und der Eucharistie als Opfer (*ut sacrificium*) erfaßt hatte –, daß aber die Gewißheit beherrschend war, daß die Eucharistie *als solche* die Kraft besitzt, «auch größte Verbrechen und Sünden (*crimina et peccata etiam ingentia*)» nachzulassen.

Aber wie tut sie das? Natürlich nicht auf eine mechanische Weise. Um das Geschenk der Vergebung zu empfangen, bedarf es eines lautereren Herzens, eines aufrichtigen Glaubens und vor allem einer *entschiedenen* Reue und Buße, denn Gott achtet die Freiheit des Menschen.¹¹ Aber die Kraft des Paschaopfers ist so, daß Gott dem, der sich in Wahrheit in seine Bewegung hineinstellt, die Gnade der vollkommenen Buße verleiht, die Verbrechen und Sünden vergibt, wie groß sie auch

sein mögen – eine Vergebung, die sich in der Teilnahme am Leib und Blut des Herrn aktualisiert. Dem Text fehlt es an Klarheit. Wir haben an anderer Stelle gezeigt, aus welchem Grunde, und aus den gesamten einschlägigen Konzilsakten die Interpretation, die wir davon geben, begründet;¹² wenn diese richtig ist, sind wir zu einem großen Teil auf das verwiesen, was die Tradition zu dieser Frage bietet, die ihrerseits viel weniger starr ist als die üblichen, allzu kurzsichtigen Erklärungen.

Daß es wirklich Vorbedingungen für den Genuß der Versöhnungswirkung der Eucharistie gibt, die in einer entsprechenden Lebensführung und Lauterkeit des Herzens bestehen, hat man in der Kirche nie bezweifelt. Die Versöhnung ist in keiner Weise ein Handeln Gottes, das der Freiheit Gewalt antut. Obwohl er dem Handeln des Menschen stets zuvorkommt, beginnt Gott damit, daß er das Herz des Menschen umpflügt, um darin ein Verlangen nach Freundschaft mit ihm aufbrechen zu lassen. Wer im übrigen von Versöhnung spricht, spricht von auf Gegenseitigkeit beruhendem Verlangen, in Liebe frühere Beziehungen wieder aufzunehmen. Wenn auf beiden Seiten die Liebe den gewünschten Grad erreicht hat, geschieht die Versöhnung und wird besiegelt. Für den Sünder drückt diese Liebe sich ganz wesentlich in der Reue und Zerknirschung aus. Nun gewährt aber Gott durch die Kraft des Gedächtnisses des Sühneopfers des Pascha – bei seiner gemeinschaftlichen Feier – dem schwer schuldig gewordenen, aber ehrlich bereiten Gläubigen gerade die Gnade, die seine Reue reifen läßt und ihm so gestattet, *in aller Wahrheit* zusammen mit seinen Brüdern zum Empfang des Brotes und des Kelches der Versöhnung zu gehen.

Um hier Klarheit zu schaffen, unterscheidet das theologische Denken also zwei Phasen in der unteilbaren Wirksamkeit der Eucharistie für die Verzeihung: eine, die mehr eine Phase der Öffnung des Herzens ist (durch die Reue bringt Gott den Menschen bereits zur vollen Annahme seiner Liebe), und eine andere als Phase der Erfüllung, in der der neue Bund besiegelt wird. Keine dieser Phasen liegt außerhalb der Eucharistie, keine entzieht sich ihrem Gemeinschaftscharakter: Sie bilden beide zusammen ihre ekklesiale Wirkung der erlösenden Verzeihung. Durch die Kraft der Gedächtnisfeier wirkt Gott an dem an der Feier teilnehmenden Gläubigen, mag er auch in schwere Sünde geraten sein, wenn er nur in der rechten Gesinnung ist, um ihn zu befähigen, daß er *in Wahrheit* das Brot des Heiles ißt und *in Wahrheit* den

Kelch des Bundes trinkt. Das ist, wie man sieht, unendlich viel mehr als eine moralische Vorbereitung im Sinne einer Reinigung. Und nichts verhindert, daß diese beiden Phasen sich im Akt des sakramentalen Essens decken. So denkt bekanntlich die thomistische Schule: Der Sünder, der mit unvollkommener Reue, aber guten Glaubens und voll Ehrfurcht an den Tisch des Herrn tritt, empfängt mit dem Leib und dem Blut des Pascha die Liebe, die seine Reue entzündet und ihn damit für die Freundschaft mit Gott öffnet, sobald er das Siegel seiner Versöhnung erhält.¹³ Denn die Eucharistie bildet ein Ganzes, in dem die verschiedenen Elemente des einen Mysteriums sich unaufhörlich überschneiden und gegenseitig durchdringen zu einer unteilbaren Gnadenwirkung.

Dessen ist sich zweifellos auch die Tradition des Ostens bewußt, wenn sie in die Anaphora gemeinsame Bußgebete einbaut, die echten Absolutionsbitten gleichkommen.¹⁴ Das gilt um so mehr, als sie neben der Verzeihung für «ungewollte» Sünden auch eine Anzahl «willentlicher» und schwerer Sünden erwähnen, die nicht unter die öffentliche Buße fallen. Dieser Einbau des Bußelementes mitten in den Ablauf der eucharistischen Feier ist sehr aufschlußreich: Die Verzeihung, die fähig macht, *in Wahrheit* am Herrenmahl teilzunehmen, erwächst unmittelbar aus dem Gedächtnis selbst, das heißt aus dem Pascha, aber als *hic et nunc* von der Versammlung der Gläubigen kommemoriertem. Wir haben hier eine Wirkung der Eucharistie, die im sakramentalen Kontakt mit dem Leib und Blut des geopferten Erlösers im brüderlichen Mahl ihre Vollendung findet. Das ist die tiefste ekklesiale Quelle aller Verzeihung. Hier steht sie in ihrem authentischen Kontext im Raum der Gemeinschaft geschehender Versöhnung. Die übrigen Riten bilden nur ihre Ausweitung oder Ausfaltung. Die Kopten haben übrigens beim Aufkommen der Ohrenbeichte diese eucharistische Bußformel aus ihrem ursprünglichen Rahmen herausgelöst und sie als deren rituellen Ausdruck verwendet.

Die lateinische Liturgie befindet sich in diesem Punkt in einer weniger glücklichen Situation. Ihr Bußritus beim Eingang der Messe ist im neuen *Ordo Missae* schlecht in das Ganze integriert und erweckt den Eindruck einer Vorbereitung, eines Elementes, das der eigentlichen Feier vorausgeht, ohne daß dabei erkennbar wird, daß die erbetene Gnade ebenfalls aus dem Gedächtnis kommt. Tatsächlich zeichnet der Westen sich hier aus durch seine Diskretion. Im 9. Jahrhundert gab es zu

Beginn der gottesdienstlichen Versammlung nur ein Bekenntnis der Geistlichen. Später kam dann – zweifellos unter dem Einfluß der Mönche – eine Bußformel unmittelbar vor der Kommunion für alle. Doch hat man allzusehr den Eindruck, als handle es sich hier nur um die Bitte um eine moralische Reinigung, damit man anschließend das Sakrament empfangen kann. Das engt die traditionellen Perspektiven beträchtlich ein, die stärker auf die *Wahrheit* der bevorstehenden Handlung zentriert sind als auf die erbetene Reinheit. Jedenfalls taucht an manchen Orten zwischen der Homilie und der Gabenbereitung ein umfangreiches Gemeinschaftsgebet auf, das eine allgemeine Beichte, die Auferlegung einer Buße und eine Absolution einschließt, – ein Brauch, der hier und dort bis nach dem Konzil von Trient erhalten bleibt. Wir gestehen, daß dieser letztgenannte Brauch uns von allen lateinischen Bräuchen als erfreulichster und dem christlichen Empfinden für die Situation der Verzeihung gemäßigter erscheint. Um so mehr als Liturgie des Wortes und eucharistische Liturgie ein einziges Ganzes bilden, insofern das Wort jedem Gläubigen, aber auch der Versammlung als solcher, die aus dem Pascha erfließende Kraft zur Bekehrung bringt und ihnen gestattet, *in Wahrheit* einzutreten in das Mysterium einer Versöhnung, in die Gott und der Mensch einbezogen sind.

Eucharistie und sakramentale Buße

Aber dieses solide belegte Vorhandensein ausdrücklicher Absolutions- und Verzeihungsriten mitten in der eucharistischen Liturgie (selbst wenn sie in der heutigen lateinischen Messe unglücklicherweise nur als Eröffnung der Feier figurieren) verweist uns auf eine weitere Frage. Lesen wir die Texte von Trient im Lichte der bei ihrer Erarbeitung geführten Diskussionen, so stellen wir folgendes fest: Wenn sie auch noch so nachdrücklich die Kraft der erlösenden Verzeihung der Eucharistie bestätigen, die die eben erwähnten Riten zum Ausdruck bringen, so bestehen sie auf der anderen Seite ebensowohl auf der verbindlichen Zuständigkeit des Sakramentes, das seit mehreren Jahrhunderten als eigenes Sakrament der Verzeihung anerkannt worden war: des Sakramentes der Buße. Hier geht es über die Dokumente von Trient hinaus um die gesamte heutige Disziplin der Kirche. Mit anderen Worten: Warum muß man, wenn richtig ist, was wir gesagt haben, darauf bestehen, daß «alle, deren Gewissen mit einer

Todsünde beladen ist, und mögen sie eine noch so starke Reue verspüren, unbedingt zuerst die sakramentale Beichte empfangen, wenn sie eben einen Beichtvater finden»,¹⁵ ehe sie an den eucharistischen Tisch treten? Bedeutet das nicht, in ungebührlicher Weise, Wert und Bedeutung der vollen Teilnahme am Gedächtnis des Pascha abschwächen?

Man könnte damit antworten, daß man zwei Kategorien von Sünden unterscheidet. So würde man mit der mittelalterlichen Tradition und mit Trient von läßlichen Sünden sprechen, die von der Eucharistie gelöscht werden, und von Todsünden, die der Beichte bedürfen. Doch diese Kategorien sind nur schwer zu handhaben. So möchte man zweifellos vorziehen, an die Gedanken von Theodor von Mopsustia, von Ephräim und Augustinus anzuknüpfen. Diese sprechen aus der Situation einer Zeit heraus, die unsere Formen der privaten Beichte noch nicht kennt, von «schweren Sünden», die aus der christlichen Gemeinschaft ausschließen und eine öffentliche Buße erfordern – und Sünden aus Schwäche, die unüberlegt oder unwillentlich geschehen sind, die zwar *in se* ihrer Materie nach schwer sein können, aber keine formale Mißachtung Gottes bedeuten: Diese löscht die Eucharistie. Um diese Klassifizierung in den Zusammenhang unserer Zeit und Situation zu übertragen, müßte man unterscheiden zwischen Sünden aus echter Bosheit, bei denen der böse Wille klar auf der Hand liegt, und – vielleicht ihrer Materie nach schweren – Sünden, bei denen der Wille, wenn er nachgegeben hat, dies nicht «unter dem Einfluß einer überlegten und ausgekosteten Bosheit»¹⁶ getan hat. Das sind klärende Unterscheidungen, vor allem die letztere: Die Teilnahme an der Eucharistie genügt, um von allen Sünden zu heilen, bei denen keine echte Bosheit zum Durchbruch kommt.

Und doch ist die Frage noch nicht völlig gelöst. Wir haben darauf hingewiesen, daß die orientalischen Liturgien und die in die lateinische Eucharistie nach der Homilie eingebauten Bußriten von einer Verzeihung sprechen, die sich selbst auf Bosheitssünden erstreckt. Umgekehrt ist man in Trient davon überzeugt, daß der Christ, um die Reinigung seines Lebens durch die Eucharistie zu erlangen, zumindest ein Verlangen (*votum*) nach der sakramentalen Buße haben muß. Man fügt im übrigen ausdrücklich hinzu, daß die Wirksamkeit der Eucharistie für die Verzeihung die Notwendigkeit dieser sakramentalen Buße nicht in Frage stellt.¹⁷

Die Antwort läßt sich nur in einem rechten Verständnis des Erwachsens der sakramentalen Buße aus der Eucharistie finden, von der sie eine notwendige Dimension entfaltet. Tatsächlich ist die ekklesial-sakramentale Quelle der Verzeihung die Eucharistie, die Feier der Versöhnung in ihren zugleich personalen und gemeinschaftlichen Dimensionen. Jede in der Kirche gewährte Verzeihung erfließt aus ihr und strebt ihr zu. Wir haben gesehen, daß selbst die Taufe letzten Endes daraus ihre Substanz schöpfte. Aber das Gedächtnis des Pascha stellt vor allem das Tätigwerden Gottes heraus, der «sich in Christus die Menschen versöhnt». Zweifellos ist dabei ein Engagement des Menschen erfordert, eine Bewegung der Freundschaft, die, wenn es sich um einen Sünder handelt, die Gestalt der Reue annimmt. Es genügt, daß diese Bewegung vorhanden ist; hier muß man Cajetan recht geben, wenn er schreibt, daß der Zutritt zum eucharistischen Tisch obligatorisch die Reue über schwere Sünden erfordert, aber nicht ihre Beichte. Jedenfalls betonen auf dieser Ebene die eucharistischen Zeichen das Handeln Gottes, der beim Mahle die brüderlich Versammelten mit Gnaden überschüttet, die seine Großmut, wenn sie sie *in Wahrheit* annehmen, mit ihm und miteinander versöhnt in der Erfahrung des brüderlichen Mahles.

Die Versöhnung, die die Eucharistie besiegelt, trägt jedoch in sich auch einen beträchtlichen Anteil menschlichen Handelns: nämlich das des verlorenen Sohnes, der mit zerknirschtem Herzen (*contritus*) zu seinem Vater zurückkehrt, ihm seine Sünde und seinen Schmerz entgegenruft und ihn flehentlich bittet, ihn wieder in seine Freundschaft aufzunehmen. Gewiß hat die Liebe des Vaters gesiegt, die Verzeihung ist bereits gewährt. Damit aber die Versöhnung ihre volle *Wahrheit* erhält, ist dieses Verhalten des Sohnes notwendig, das zwar die Verzeihung nicht verursacht (sie kann nur vom Vater kommen), aber die Echtheit des Rufes zum Ausdruck bringt. Diese Handlung ist die der sakramentalen Buße. Sie ist das Sakrament, dessen Materie die Gesamtheit der Handlungen des reuigen Büßers bildet. Sie entfaltet also, wie man deutlich sieht, das keimhaft in der Eucharistie eingeschlossene menschliche Tun, gibt ihm die volle Entfaltung und den Raum, den die Dynamik der Versöhnung selbst erfordert. In diesem Sinne löst die sakramentale Buße eine Spannung, die in der Dichte der eucharistischen Erfahrung liegt. Wenn der Sünder daher diesen Schritt noch nicht getan hat, ehe er zum Freundschafts-

mahl geht – was aus einer sakramentalen Perspektive, in der die Gesetze der Gnade sich den Rhythmen der menschlichen Psyche anpassen, das Normalverhalten ist –, muß er im Augenblick, in dem er zum Brot und zum Kelch der Versöhnung tritt, das feste Verlangen (*votum*) und den ehrlichen Entschluß haben, diesen Schritt zu seiner Zeit zu tun. Es gibt keine wahre Versöhnung ohne – zumindest – dieses *Votum* als deutlichen Ausdruck und Gewähr für das Vorhandensein einer echten Reue, ohne die keine Gnade der Verzeihung den erreichen kann, den Gott auf jeden Fall als sein freies Geschöpf betrachtet.

Nach streng theologischem Verständnis genügt diese Reue und das *Votum*, das eine Gewähr dafür bietet, damit der Sünder, wie schwer seine Sünde sein mag, in *Wahrheit* den Leib essen und das Blut trinken kann und dies nicht tut «zum Gericht» (1 Kor 11, 27–30). Er wird zu seiner Zeit (*en son temps*) den Akt der sakramentalen Buße vornehmen, der seit dem Mittelalter von der Kirche offiziell als einer, aber weder der einzige noch der hauptsächlichste Schritt zur Erlangung der Sündenvergebung betrachtet wird. Ist dieses *Votum* vorhanden, so kann er, selbst wenn er schwer gesündigt hat, ohne vorherige sakramentale Beichte den Leib des Herrn empfangen und daraus die Versöhnung gewinnen: Gott, so könnte man sagen, sieht diese Beichte voraus, die eine im wesentlichen bereits in ihrer eucharistischen Quelle vorhandene Wirklichkeit in ausdrücklicher Form setzen wird. Auf dem Konzil von Trient hatte der Theologe Ravestein das im übrigen schon behauptet.¹⁸ Denn Eucharistie und sakramentale Beichte lassen sich nicht addieren: Die letztere macht nur einen strukturellen Zug der ersten innerhalb des ganzen Geheimnisses der christlichen Versöhnung in vollem Umfang sichtbar.

Aus pastoralen Gründen, die zur Zeit des Kon-

zils von Trient voll gerechtfertigt waren, verlangt die heutige Disziplin, die sich, wenn man die Konzilstexte recht versteht, nicht auf ein göttliches Gesetz, sondern auf eine «kirchliche Gewohnheit» stützt, jedenfalls, daß der Gläubige, der einer schweren Sünde schuldig geworden ist, in der Regel – außer im Falle einer dringenden Notwendigkeit und des Fehlens eines Beichtvaters (CIC 856) – beichtet, ehe er kommuniziert. Wäre es in unserer Situation, die geprägt ist durch die Neuentdeckung der Eucharistie, zugleich aber durch die starken Hemmungen den konkreten Formen der sakramentalen Buße gegenüber, nicht vorteilhaft, der Psychologie des Christen von heute mit ihren Schwierigkeiten Rechnung zu tragen und zu einer größeren Geschmeidigkeit zurückzukehren? Ohne von einer persönlichen sakramentalen Begegnung mit dem Diener der Kirche zu dispensieren – einer Begegnung, die indessen nicht als unmittelbare Vorbedingung für den Zutritt zur Kommunion verstanden werden sollte, sondern stärker als einem dem persönlichen Fortschritt des einzelnen gemäßen Rhythmus entsprechend – wäre es, wenn gleich man den Bußritus zu Beginn der Messe nicht global als Generalabsolution bewerten kann, durchaus möglich, darin zumindest einen Ausdruck der Sühnekraft zu erblicken, die im Gedächtnis des Pascha liegt und an denen wirksam wird, die ehrlich ihre Sünden bereuen und bereit sind, im rechten Augenblick (*temps opportun*) sich ihrer anzuklagen. Diese Anklage muß in der Art erfolgen, die die Kirche festzusetzen befugt ist, die aber keineswegs notwendig an die gegenwärtig gebräuchliche Form gebunden sein muß.

Das würde zweifellos, in diesem Sinne neu durchdacht, der Osterbeichte ihre ganze Bedeutung wiedergeben. Die Gläubigen haben dies übrigens schon gefunden und sind einer Lösung zuvorgekommen.

¹ In Epist. II ad Cor., hom. XI, 2–3 (PG 61, 475–479).

² S. Th. III, 80, 11; III, 79, 1, ad 1; III, 73, 2.

³ Siehe L. Bouyer, *L'Eucharistie* (Tournai 1966) 83; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London 1966) 232; H. L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* (München 1924) 619–620. Wir sind auf diesen Punkt näher eingegangen in dem Artikel «L'Eucharistie et la fraternité» NRTh (1969) 113–135.

⁴ Das erklärt in Trient in einer interessanten Intervention der Theologe Jean Gropper (vgl. Concilium Tridentinum, VII, 1 [Freiburg 1961] 406, Zeile 27 [«eucharistia ut sacramentum et ut sacrificium non differt, nisi ratione distinguantur»]).

⁵ *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise* (Paris 1964).

⁶ S. Th. III, 79, 3. Siehe auch In I, ad Cor. Lect. 6, Nr. 682.

⁷ *Pénitence et Eucharistie: La Maison-Dieu* 50 (1967) 103–131.

⁸ Siehe besonders in Concilium Tridentinum VII, 1 (Freiburg 1961) die Interventionen von J. Laynez (382, Zeile 35), Melchior

Cano (389, Zeilen 8–12; 390, Zeilen 2–8), Franz Somnius (396, Zeilen 2–9), J. Ravestein (397, Zeilen 32–41), Martin Olaveus (404, Zeilen 15–20, 25–29), J. Gropper (406, Zeilen 23–26), Ambrosius Stork (Pelagus 411, Zeilen 33–37), J. Delphius (412, Zeilen 40–46), A. de Cathanis (416, Zeilen 12–13), J. A. Delphius (427, Zeilen 14–17), B. Carranza de Miranda (436, Zeilen 24–29).

⁹ Ein sorgfältiges Studium der Akten liefert uns in diesem Punkt einen wichtigen Komplex von Aussagen, die zu analysieren interessant sein würde. So zum Beispiel die von J. Laynez (aaO., 392, Zeilen 9–31), M. Cano (389, Zeilen 13–19, 29–30), F. Somnius (396, Zeilen 12–22), J. Ravestein (397, Zeile 18; 398, Zeile 13), A. Stork (411, Zeilen 34–37), J. Delphius (412, Zeilen 30–31).

¹⁰ Diese Version ist zitiert in Concilium Tridentinum VII, unter der Signe C 18 (vgl. aaO. 475, Anm. 2).

¹¹ Concilium Tridentinum VIII, 960; vgl. DS 1743.

¹² Siehe *La Maison-Dieu* 50 (1967) 107–113.

¹³ Siehe vor allem S. Th. III, 79, 3, corpus et ad 1; III, 80, 4, ad 5.

¹⁴ Das untersucht ausführlicher L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites: OrChrP* (1963) 5–78; siehe auch A. Raes, *Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes: OrSyr* (1965) 107–122.

¹⁵ *Sacrilium Tridentinum VII*, 187 (vgl. DS 1661).

¹⁶ A. Raes, aaO. 121; siehe auch L. Ligier, aaO. 1–18.

¹⁷ Betr. der Diskussionen von 1551–1552 siehe J. Laynez (*Concilium Tridentinum VII*, 382, Zeilen 32–33), J. Ravesteyn (398, Zeilen 3–12), M. Olaveus (404, Zeilen 37–42), A. de Cathania (416, Zeile 23). – Für die Diskussionen von 1562 siehe außer den Bemerkungen der Bischöfe die des Patriarchen von Venedig (VII, 912, Zeile 26). Für die vorbereitenden Phasen siehe VII, 480–481; VIII, 753; die gesamte Erwähnung entfällt in dem Entwurf vom 5. Sept.

1562 (910), in dem endgültigen Text schafft man Abhilfe durch eine konkrete Bezugnahme auf ein «donum poenitentiae».

¹⁸ aaO. VII, 398, Zeilen 10–13.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-MARIE TILLARD

geboren am 2. September 1927 in Les Iles Saint-Pierre et Miquelon. Er studierte an der Päpstlichen Universität Angelicum und in Le Saulchoir, ist Doktor der Philosophie und Magister der Theologie, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Ottawa. Er veröffentlichte u. a.: *Le sacrement, évènement du salut* (Brüssel 1964).

James McCue

Die Buße als eigenes sakramentales Zeichen

Jede Diskussion über die Buße als eigenes sakramentales Zeichen steht heutzutage notwendig unter dem Eindruck zweier wichtiger Entwicklungen, die in jüngster Zeit im katholischen Raum zu beobachten sind. Die erste ist die schnelle Abnahme der Beichthäufigkeit. Noch ist der tatsächliche Umfang dieses Rückganges nicht genauer zu überblicken, doch tritt das Phänomen bereits so stark in Erscheinung, daß es beunruhigend wirkt, wie innerhalb eines relativ kurzen Zeitraumes die Privatbeichte in Leben und Praxis der Kirche in eine Randsituation gerät und für viele katholische Christen überhaupt keine Rolle mehr spielt. Die zweite dieser Entwicklungen ist das Entstehen einer neuen Sakramententheologie, die Bedeutung und Stand vieler Fragen von Grund auf verändert. Diese beiden Entwicklungen sollen näher betrachtet werden, ehe wir uns der eigentlichen Kernfrage unseres Beitrages zuwenden: Ist ein eigenes Sakrament der Versöhnung notwendig beziehungsweise wünschenswert?

Die Abnahme der Beichtpraxis

Es läßt sich nicht ernsthaft bestreiten: Die Häufigkeit der Beichte nimmt unter den katholischen Christen ab, ja sie nimmt rapide ab. Dieses Phänomen dürfte mit einer Anzahl von Faktoren zusammenhängen, von denen einige bedeutend grundlegendere Wandlungen im katholischen Leben und Glauben in sich schließen.

Der erste dieser Faktoren ist die fundamentale Wandlung des christlichen Glaubensverständnisses generell. Bei vielen katholischen Christen, vermutlich jedoch besonders bei den jüngeren und denen, die vom Zweiten Vatikanum am meisten berührt worden sind – entsteht ein Verständnis des Christentums, das eine zentralere Betroffenheit vom weltlichen Bereich und weltlichen Projekten mit sich bringt. Als erste Verantwortung des Christen betrachtet man die Schaffung einer menschlichen Weltordnung; Kategorien und Aussagen der christlichen Tradition werden in dem Sinne interpretiert, der diesem Ziel am besten dient, und der christliche Glaube wird so hoch eingeschätzt, wie er fähig ist, die Menschen im Kampf für Gerechtigkeit und für das Gute zu tragen. Im Rahmen unseres Beitrages ist es nicht möglich, diese Bewegung gebührend zu bewerten. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß innerhalb dieses sich neu bildenden Rahmens der traditionelle Bußritus seltsam fehl am Platze wirkt. Der Akzent dieses allgemeinen Verständnisses des Christentums liegt auf dem sozialen Engagement, den soziopolitischen Strukturen und ihrer Umwandlung – kurzum auf der Gemeinschaft. Wohlinformierte Theologen mögen zwar durchaus in der Lage sein, Spuren einer stärker gemeinschaftsbezogenen Vergangenheit des heutigen Beichtritus aufzudecken; dennoch wird – meine ich – dieser Ritus für gewöhnlich in einer äußerst individualistischen Weise nach dem Schema Gott-und-die-Seele erlebt.

Mit dieser Gewichtsverlagerung hängt ein anderer Vorgang zusammen, wenn er auch nicht damit identisch ist: eine Abwendung von dem, was man als allzu pharisäische und legalistische Vergangenheit betrachtet. Die Privatbeichte schien von der Voraussetzung auszugehen, die Sünde (die Sündhaftigkeit eines Menschen) sei eine Reihe im privatesten Bereich gegen einen einigermaßen genau umrissenen Gesetzeskodex begangener