

Berichte

Hendrik Manders

Gott – Wiederhersteller aller Dinge

Die Versöhnung in den
römischen Kanontexten

Die Eucharistie ist Sakrament der Vergebung und Versöhnung. In Trient hat die Kirche das in spätmittelalterlicher Art bekannt,¹ und in der Spiritualität sowie in der Weise, wie das einfache Volk die Messe erlebte, ist dies jahrhundertlang lebendig gewesen. Oft hatte dieses Erlebnis eine recht einfache Gestalt: die Darbringung des unendlich satisfaktorischen Opfers vor Gott für die eigenen Sünden und die Sünden der Welt, wie es etwa (mit Einschränkung auf die Welt der Christen) im alten Opferungsgebet zur Darbringung des Brotes in der römischen Messe formuliert worden ist. Vergebung beruht auf Versöhnung, und diese ist ihrerseits die Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Gottes beleidigter Majestät (Genugtuung für seine Gerechtigkeit) und dem beleidigenden und strafwürdigen Menschen (wobei die Berufung auf Gottes Barmherzigkeit eine Rolle spielt). Mit der Neugewinnung der Sicht auf die Sakramentalität des Opfers verschiebt sich dabei das Zentrum immer mehr auf das Ein-für-allemal von Golgatha. Und da liegt dann wieder ein Tor, durch das die Reformation in den Opferaspekt der Messe eingehen kann.

Die vorliegende Nummer der Zeitschrift «Concilium» und ein so wichtiger Beitrag, wie ihn Van den Nieuwenhuizen² geschrieben hat, zeigen, daß diese Seite der Eucharistie allmählich auf neue Art und Weise ins Blickfeld der Theologen tritt. Die Frage, die *uns* vorgelegt wurde, heißt: ob und wie die Erfahrung der Eucharistie als Versöhnung und Vergebung auch in den Kreis der heutigen offiziellen römischen eucharistischen Gebete eintritt.³ Man vermutet dabei, daß das eucharistische Gebet zu den (wichtigsten) Wegen gehört, auf denen die Vergebung in der Gemeinde sichtbar gemacht und vollzogen werden kann.

Schwierigkeiten

Diese Aufgabe stellt uns vor eine Reihe von Schwierigkeiten. Die erste Schwierigkeit ist für uns schlechthin unlösbar. Es ist die Frage, ob eine ausgesprochene Verarbeitung des Versöhnungsaspektes im eucharistischen Gebet in der Gemeinde als solcher auch wirklich ankommen wird. Die Beantwortung dieser Frage verlangt andere Methoden, als wir sie hier anwenden können. Aber bei unseren vier Kanontexten würde ich hinter eine positive Antwort auf diese Frage doch wohl ein großes Fragezeichen setzen. Sie sind zu sehr «Theologenfutter»; sie berücksichtigen zu wenig die Verschiebung in der (ich sage absichtlich nicht: das Verschwinden von) Sünden-, Schuld- und Vergebungserfahrung; sie bilden auch kein wahrhaft läuterndes Moment im ganzen Geschehen, und stehen so dem Leben der Gemeinde zu fern, um diese Übertragungsfunktion zu erfüllen. Es gibt Kanontexte, die in dieser Hinsicht kaum Chancen geben. Zum Teil, weil sie nicht auf diesen Aspekt konzentriert sind.⁴ Die römischen eucharistischen Gebete sind als Dankgebet entworfen und nicht als Versöhnungsgebet. Das ist ihre Funktion und ihr gutes Recht. Dadurch können sie vielleicht – und damit sind wir bei der zweiten Schwierigkeit – die Versöhnung, besonders als in der Gemeinde vollziehbare, nicht so einfach zur Sprache bringen. Das mag u. a. daraus hervorgehen, daß außerhalb der Einsetzungsberichte das Wort Sünde nur zweimal vorkommt, und dann nur im Kanon PE IV (*Prex Eucharistica* IV). Der Ausdruck Versöhnung wird, soweit ich sehe, nur ein einziges Mal gebraucht: in PE III (*hostia reconciliationis*). Auf den ersten Blick scheinen unsere eucharistischen Gebete also nur wenig zu bieten. Und tatsächlich findet man in den Kommentaren und in den Studien, die zu ihrem Zustandekommen beigetragen haben, wenig über den eigentlichen Versöhnungsaspekt der Eucharistie.

Aber wenn das eucharistische Gebet Danksagung ist, ist es doch keine bloße Huldigung für Gott und zitternde Anerkennung seiner Größe. Es ist wesentlich Danksagung für die Erlösung. Dieses Thema wird in allen vier eucharistischen Kanontexten denn auch ausdrücklich zur Sprache gebracht. Und das ist naturnotwendig Anspielen auf das Thema der Versöhnung, wenn es vielleicht auch nicht mit ebensovielen Worten gesagt wird. Jeder Text tut es auf eigene Art – ich hoffe darauf bald zurückzukommen –, was der Gemein-

de eine größere Möglichkeit gibt, sich in die Erlösung einzuleben (oder dazu ja zu sagen). Die PE IV kommt dabei unserer Zeit am nächsten. Aber keiner der vier Texte bietet ein wahrhaft modernes Verständnis.

Eine dritte, nicht so leicht zu lösende Schwierigkeit ist die Interpretation dieser Kanontexte. Ein «Sitz im Leben», eine wirkliche Funktion in der konkreten Kirche ist für das Verstehen dieser Art von Gebeten eine ebenso notwendige Bedingung wie für das Verstehen der Schrift. Nun ist für die drei neuen eucharistischen Gebete die Schwierigkeit, daß sie noch keineswegs einen «Sitz im Leben» haben. Sie müssen ihn noch erobern. Und dies bedeutet, daß kein einziges Wort, kein einziger Gedanke, kein einziger Gesamtbegriff eine wirklich konkrete Bedeutung hat. Sie haben einen theologischen Hintergrund und sind auch offenbar von Theologen gemacht. Aber sie kommen nicht aus der Feder eines einzelnen oder einer Gruppe, die wirklich bis zu den Wurzeln der Existenz durchgedrungen sind und die damit die Wurzeln der Existenz gleichzeitig in das Leben der Kirche hätten einsenken können. Aus diesem Leben steigen sie nicht auf. Aus ihrer «Redaktionsgeschichte» wird zwar deutlich, daß ihre ursprünglichen Entwürfe überarbeitet worden sind, und damit hat besonders die PE IV an Qualität gewonnen⁵; aber sie bleiben abgefaßt in einer Fachsprache (die glücklicherweise biblisch ist und meistens nicht scholastisch) und die leicht zu einer «Ideeninterpretation» verführen kann, statt daß sie Einführung in Wirklichkeitserfahrung wird. Wir wollen versuchen, diese Gefahr zu meiden.

Für den Römischen Kanon ergibt sich die entgegengesetzte Schwierigkeit. Er hat nicht nur eine Vorgeschichte, eine komplizierte Form- und Redaktionsgeschichte, sondern auch sein Sitz im Leben hat sich fortwährend gewandelt. Das hat zu Textänderungen geführt, die deutlich Äußerungen verschobener Funktionen sind. Aber auch als der Text unantastbar geworden war, versunken im Geheimnis des Priesterchors, von der Mehrheit in Sprache und Funktion nicht mehr verstanden, auch von denjenigen nicht, denen er reserviert war (geschweige denn von der Gemeinde) – da begannen einzelne Stücke des Textes (die sogenannten Konsekrationsworte) selbständig und in einem ganz anderen Versöhnungsbegriff eine Rolle zu spielen. Das alles macht eine eindeutig historische Erlebnisinterpretation schon unmöglich. Aber es bedeutet auch, daß eine neue Interpretation nötig wird, wenn dieser Kanon (möglicherweise) in der

Kirche wieder lebendig wird. Daß diese unvermeidlich ist, zeigen die Übersetzungen. So ist das Glaubensempfinden, aus dem die erste niederländische Übersetzung⁶ den Römischen Kanon versteht, anders als jenes, aus dem die endgültige lateinische Redaktion zustandekam. Und dieses Empfinden hat zumal Bezug auf den Versöhnungsaspekt. Allerdings war auch das Glaubensempfinden des Endredaktors ein anderes als dasjenige, aus dem der vorhergehende Text hervorgegangen war. Das ist ganz natürlich! Aber manchmal sind wir geneigt, unserer Zeit eine andere Lesung übelzunehmen, obwohl wir die andere Lesung anderer Zeiten loben.

Nähmen wir wirklich Rücksicht auf diese Schwierigkeiten, müßten wir eine andere Studie schreiben. Wir werden uns deshalb auf den definitiven lateinischen Text beschränken. Hier wollen wir uns mit dem Hinweis begnügen, daß die Trennung von Leib und Blut durch die Worte der doppelten Konsekration mehr und mehr an Bedeutung gewinnen wird, wenn im lateinischen Westen auch das Eucharistiegebet seine Funktion verlieren wird – *salva sacramentorum substantia!* Dieses Element der Trennung tritt im Römischen Kanon keineswegs hervor, jedoch wird ein Element dieses Kanons theoretisch und erlebnishaft in dieser Richtung interpretiert. Dann wird es möglich sein, in der Eucharistie die Versöhnung zu sehen und zu erleben: als Darbringung des unendlich wertvollen und vollkommen genugtuenden Opfers des Sohnes an Gott, als Wiederherstellung und als Genugtuung für unsere Sünde. Gott *wird versöhnt* und schenkt Barmherzigkeit. Man kann dabei die Verdienste und Genugtuung Christi, sein Opfer als unablässiges Bittgebet und viele Nuancen mehr betonen. In großen Linien kann man von einer anselmianischen Versöhnungserfahrung sprechen. Das nun ist eine Versöhnungserfahrung, die m. E. im Römischen Kanon keine Rolle spielt. Elemente davon scheinen mir aber wohl in den einen oder anderen «*preces eucharisticae*» wiederzukehren. Wir kommen darauf zurück.

Der Einsetzungsbericht

Das Herz der vier eucharistischen Gebete ist der Einsetzungsbericht. In ihm tritt auch der Versöhnungsaspekt der Eucharistie deutlich hervor. Und obwohl man dabei drei «*verba domini*», nämlich den Auftrag zum Essen, zum Trinken und zur Gedächtnisfeier, aus pastoralen Überlegungen in ziemlich dilettantischer Art und Weise gleich-

geschaltet hat – nicht ohne großen Schaden für die Gedächtnisformel des Römischen Kanons –, ist das Ganze in den verschiedenen Einsetzungsberichten genügend nuanciert, um mehrere Verständnisse der Versöhnung zu erkennen.

Beginnen wir mit der Feststellung, daß die Einsetzungsberichte in erster Linie nicht den Priester als «in persona Christi» Handelnden im Auge haben – in dieser Hinsicht hat die *Institutio generalis* (Nr. 55 d) ihre eigenen Texte schlecht gelesen –, sondern daß sie die prophetischen Werke und Worte des Herrn als Fundament für das Handeln und die Erwartung der Kirche heute betend vor Gott und die Gemeinde bringen. In diesem Zusammenhang sind diese Handlungen und Worte deutlich eine Interpretation der Passion. Dabei scheint in den drei ersten Gebeten der Nachdruck auf dem Leiden im engeren Sinn des Wortes zu liegen; im Römischen Kanon ist der Rahmen: «am Abend vor seinem Leiden», in der PE II: «Am Abend, da er ausgeliefert wurde und sich dem Leiden unterwarf»,⁷ in PE III: «in der Nacht, da er verraten wurde». Die PE II legt dann, im Rahmen ihrer Gesamtabsicht, den Akzent auf die Freiwilligkeit des Leidens und unterstreichen damit ihr Thema, daß Christus die Erlösung und Versöhnung durch seine freie Erfüllung von Gottes Auftrag vollzogen hat. Er hebt den Tod auf und macht die Auferstehung wahr; er erwirbt sich ein heiliges Volk. PE IV erweitert die Perspektiven und verschiebt auch in etwa den Sinn der Werke des Christus. Hier tritt das Leiden vor der vollen Offenbarung der Herrlichkeit des Christus zurück: «Als die Stunde kam, daß er von dir (heiliger Vater) verherrlicht werde...» Das paßt zum *exitus-reditus*-Rahmen des ganzen Gebets, auf den wir bald näher eingehen werden. So wird schon hier deutlich, daß Versöhnung mehr ist als nur Sündenvergebung, nämlich Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit. Aber auch das Geschehen über uns wandelt sich sozusagen in dieser Richtung; es wird aus dem Sinn der Passion und ihrem Hintergrund erklärt: Gott, der den Christus verherrlicht, und der Herr, der die Seinen bis zum letzten liebt. Die Versöhnung wird damit u. a. als eine Selbsthingabe des Christus an uns gezeichnet, als Werk der Liebe.

Irrig wäre aber die Meinung, daß die Sinngebung der Passion sich nur auf das historische Geschehen des Leidens und der Auferstehung Christi beziehe. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die drei Auftragsformeln richten, die den Kern des Einsetzungsberichts bilden, so sehen wir, daß

diese konkret an die Gemeinde gerichtet sind.⁸ Und wenn wir darauf eingehen, müssen wir feststellen, daß es im eucharistischen Einsetzungsbericht um eine Sinndeutung der Passion *in der Kirche* geht. Es geht nicht nur um «den Leib, der für uns hingegeben» wurde oder um «das Blut, das für uns vergossen wurde». Es geht darum, daß wir mit dieser Wirklichkeit in Gemeinschaft treten: «Eßt meinen Leib, der für euch hingegeben wurde; trinkt mein Blut, das für euch vergossen wurde; und begehrt mein Gedächtnis.» Wenn es im Einsetzungsbericht – und damit in der Eucharistie – um Versöhnung geht, geht es gerade um diese Gemeinschaft der feiernden Gemeinde mit der Passion des Herrn. Daraus wird klar, daß auch die Kommunion in dieser Versöhnung eine wesentliche Rolle spielt. Besonders bei den Kelchworten wird das betont. Im vergossenen Blut wird der neue und endgültige Bund zur Vergebung der Sünden gestiftet. Wer in diesen Bund eintreten soll, muß den Kelch aus der Hand des Herrn annehmen und das Bundesblut trinken. So erscheint der versöhnende Sinn der Passion als konkrete Wirklichkeit in der Kirche; sie ist das bundstiftende Opfer, das mit uns eins wird und mit dem wir eins werden.⁹ Genugtuung, Herstellung der Ehre, Darbringung der unendlich satisfaktischen Verdienste des Christus kommen nicht zur Sprache. Die anselmianische Perspektive ist nicht darin. Dagegen geht es um eine «*communicatio passionis*». Eucharistie ist Feier der Gemeinschaft mit dem Leiden, und darin liegt in diesem Zusammenhang offensichtlich die Versöhnung der Sünde. Es wird keine Theorie aufgebaut – ein Glaube wird bekannt und eine Wirklichkeit vollzogen.

Die eucharistischen Gebete

Die einzelnen eucharistischen Gebete geben zu diesen Einsetzungsberichten ihre eigene Interpretation. Dabei entwickeln PE III und IV in ihren anamnetischen und nachanamnetischen Passagen eine Art Theologie des Opfers, die aber nicht ihre stärkste Seite ist. Das ist jedoch nicht so wichtig. Wir entdecken dafür im Ganzen eines jeden Kanontextes mehr von der Versöhnungserfahrung; und dabei begegnen wir auch wohl einmal einer Überraschung.

Überraschend ist natürlich nicht, daß sich im Römischen Kanon nicht die Spur von anselmianischer Erlösungstheologie entdecken läßt; er war redaktionell längst abgeschlossen, bevor es diese Theologie gab. Überraschend ist jedoch wohl, daß

in modernen Kanontexten, die PE II, III und IV doch sein wollen, die Sündenvergebung überhaupt nicht mit der Vergebung füreinander in Zusammenhang gebracht wird. Zum Teil wird das jedoch dadurch kompensiert, daß in diesen drei Kanontexten der Akzent auf die Einheit der Kirche als Sinn der Feier der Passio Domini gelegt wird. Das ist nicht nur ein ökumenischer Zug. Es ist weit mehr eine Deutung des augustinischen Wortes: «Das Opfer der Christen ist: die vielen *ein* Leib in Christus».¹⁰ Am schönsten wird dies in der PE IV in Worte gefaßt (die in mancherlei Hinsicht die anderen PE überragen): «Gib, daß alle, die Anteil erhalten an dem *einen* Brot und dem *einen* Kelch, *ein* Leib werden im Opfer in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit.» Damit wird gezeigt, daß Sündenvergebung und Einheit der Gläubigen, Heiligung durch den Geist und Dienst des christlichen Lebens mit der Passio Domini ein einziges Ganzes bilden. So vollzieht sich Versöhnung im Leben der Kirche.

Gott versöhnt. Im allgemeinen begreifen die Kanontexte Erlösung und Versöhnung als ein Werk Gottes. PE IV, die mit Recht ein *canon caritatis* genannt werden darf, zeigt deutlich, daß Erlösung und Versöhnung nichts anderes sind als Wirkung der Liebe Gottes zu den Menschen. Sünde wird nicht als Beleidigung Gottes gesehen, sondern als Verlust seiner Freundschaft durch Ungehorsam. Gottes Liebe geht darüber hinweg: Gott versöhnt den Menschen mit sich, indem er den ursprünglichen Zustand der Freundschaft wiederherstellt.

Über einen erzürnten Gott, der durch Opfer zufriedengestellt und versöhnt werden muß, wird in den Kanontexten im allgemeinen nicht gesprochen. Nur die *prefatio communis II* bringt das unglückliche Thema «*justitia damnatus, misericordia redemptus*» kurz zur Sprache. Und die PE III bleibt dabei, daß die einmalige Opferung Christi, die jetzt von der Kirche dargebracht wird, eine Versöhnung des beleidigten Gottes sei. Abgesehen von der Frage, was die Abrechnungstheologie in einem Kanon zu suchen hat, finde ich diese Verstehensweise für die heutige Glaubenserfahrung nicht gerade an gutem Platze.

Einige Aspekte der Versöhnung. Der Römische Kanon ist vom Aspekt der Versöhnung her schwer zu verstehen. Und doch gibt es in ihm Elemente, die für unsere Studie wichtig sind. Wollen wir diese begreifen, müssen wir uns klarmachen, daß im Römischen Kanon nicht das Ausgesprochene am wichtigsten ist, sondern das, was

unausgesprochen erwartet und verwirklicht wird. Dann mag es ein Stück Kanzleiformel, eine offizielle Bittschrift sein, mit der die Kirche zum majestätischen Gott Zugang zu erhalten sucht – es hat eine starke innere Spannung betender Erwartung. «Als Bittsteller trete ich vor deinen Thron» (Ps 119); das Gebet lebt in der gespannten Erwartung nach etwas Großem und Unerhörtem, worum es Gott bittet. Eine Gemeinde (*familia Dei!*) tritt in dem Bewußtsein vor ihn, daß ihr ganzes Dasein von seinem Wohlwollen abhängt. In diesem Bewußtsein bringt sie ihre Gaben dar. Aber nicht diese Darbringung (der heute hin und wieder wohl einmal als «oblationell» oder «oblationatorisch» o. ä. geschmähte Charakter des Römischen Kanon) steht in der Mitte. Es geht vielmehr um die *Annahme* dieses Opfers, sowohl vor wie nach der Konsekration. Diese Annahme ist *Gottes* Sache. Und deshalb geht es im Römischen Kanon um das Handeln Gottes mit seiner Kirche. Man erwartet, daß Gott in der Annahme der Gaben diese zur Offenbarung seiner rettenden und begnadigenden Gegenwart im Opfer Christi umwandelt und sich uns so mitteilt, auf daß wir «mit aller Gnade und allem Segen des Himmels erfüllt werden». Versöhnung bedeutet in diesem Kanon, so könnten wir sagen, daß die Gemeinde durch Teilhabe an den von ihm verwandelten Gaben zur Gemeinschaft mit Gott verwandelt wird, und in diesem ganzen Geschehen erfährt sie die Macht seiner Transzendenz sozusagen am eigenen Leibe.

In der PE II findet man aus der Anaphora des Hippolyt etwas zerzauste Reste von der Erlösung als Sieg. Aber besonders akzentuiert wird die Erlösung als Befreiung vom Tode, die vollzogen wurde, wie wir schon sagten, durch die freiwillige Hingabe Christi an seinen Lebensauftrag.

PE III und IV stellen die Erlösung in den Rahmen der Schöpfung.¹¹ Die PE IV tut dies am ausführlichsten und besten. Gerade zum Thema Erlösung und Versöhnung sprechen sie am ausdrücklichsten. Die Linie, die sie durchzieht, heißt Liebe Gottes für den Menschen; sie trägt eine ganze Bewegung des Auszuges und der Rückkehr zu Gott, die bis zum Ende des Kanons geht. In diese Bewegung ist die Erlösung eingebettet als Bewegung zur Wiederherstellung des Menschen in seinem ursprünglichen Zustand des Bildes und Gleichnisses Gottes. Sie gipfelt in der Sendung, im Verkündigungswerk, in Leiden und Verherrlichung Christi, die sich im Leben der Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes fortsetzen. In diesem Rahmen steht dann wieder – ein wenig außer-

halb des Gleichgewichts – das in Einsetzungsbericht, Anamnese und zweiter Epiklese in den Vordergrund geholte Opfer Christi und der Kirche, das in die Einheit dieser Kirche einmündet. Das Bild vom Opfer bleibt ziemlich vage, aber man erhält den Eindruck, daß es als Fürbitte um das Heil der Welt gesehen wird. Das Wandlungsphänomen ist verschwunden; aber ein starker Nachdruck wurde (wie auch in der PE III) auf die Einmaligkeit des einmal und für immer dargebrachten Opfers gelegt. «*Quam ipse Ecclesiae tuae parasti*»: der ziemlich ambivalente Ausdruck, der verschieden übersetzt wird, bedeutet doch wohl, daß dieses Opfer in der Kirche Gegenwart ist.

Trotz der Tatsache, daß auch diese PE IV wenig original ist (das Ganze ist ein theologisches Klischee, es steht darin kaum ein ursprünglicher

Gedanke), meine ich doch, daß er der am meisten glückliche der drei «neuen» Kanontexte ist, zumal wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung betrachtet. Sobald man etwas mehr mit diesem Kanontext umgegangen ist, wird man ihm eine gewisse Wärme nicht absprechen können. Aber bei all dem wird auch klar, daß er nicht unsere Sache ist. Kein nichttheologisch geschulter Leser wird von den hier gegebenen Erklärungen ein Wort begreifen. Dies bedeutet, daß noch viel zu tun bleibt, bevor diese Gebete die Gläubigen erreichen können. Außerdem meine ich, die Versöhnung verlange ein neues Verständnis, so daß die wesentliche Botschaft des Evangeliums von der Sündenvergebung auch in unserer Welt ihre Aufgabe erfüllen kann. Aber dieses Problem fällt schon außerhalb des Rahmens dieses Berichts.

¹ «*Huius... oblatione placatus Dominus... crimina et peccata etiam ingentia dimittit.*» Sess. XXII, cap. 2 (DB 940).

² M. v. d. Nieuwenhuizen, *De eucharistie als sacrament van de zondevergeving*: Tijds. v. Theol. 9 (1969) 178–195.

³ *Missale romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii vaticani II instauratum...*, Ordo missae, ed. typica (Rom, Typis polyglottis vaticanis 1969) 107–133. Im folgenden zitieren wir PE I als «Römischer Kanon», die weiteren als PE II, PE III, PE IV.

⁴ Nur PE III spricht einmal von «*hostia reconciliationis*». Die Ausdrücke «*serenus*» und «*placatus*» im Römischen Kanon kann man schwerlich in propitiatorischem Sinne verstehen.

⁵ Das zeigt sich, wenn man den Entwurf von C. Vagaggini, *Il canone della messa e la riforma liturgica* (Turin, Elle Di Ci 1966) 110–121, neben dieses Gebet legt; er hat deutlich für PE IV Modell gestanden.

⁶ *Missaal*. Deel I Ordo missae (Hilversum), Niederländische Kommission für Liturgie (1970), Eucharistisch gebed I, 46–54. Es ist merkwürdig, daß man von Rom aus auf belanglosen Einzelheiten hartnäckig bestanden hat, aber offensichtlich für diese andere Empfindung kein Auge hatte und sie auch nicht positiv würdigen konnte.

⁷ Im Lichte der «*prefatio*» kann «*passio*» hier auch im Totalsinn verstanden werden. Die niederländische Übertragung II B ändert den Sinn (*Missaal*... 60).

⁸ Auch hier erweitert PE IV die Perspektiven. Indem sie von «den Seinen, die in der Welt sind» spricht, weist PE IV auf die Gegenüberstellung der Kirche von heute mit ihrer Aufgabe in der Welt hin.

⁹ Und in dieser Hinsicht ist es beschämend, daß die Kelchkommunion in der Katholischen Kirche noch immer so wenig Beachtung findet und als ein Privileg angesehen wird.

¹⁰ Augustinus, *De civitate Dei* X, 6, PL 41–283.

¹¹ So z. T. auch in PE II.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HENDRIK MANDERS

geboren am 12. Februar 1913 in Roosendaal (Niederlande), Redemptorist, 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Päpstlichen Universitäten Angelicum und Gregoriana, am Päpstlichen Orientalischen Institut und an der Universität Sorbonne in Paris, ist Lizentiat der Orientalischen Theologie, Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Liturgik an der Redemptoristenhochschule von Wittem, Mitglied der niederländischen liturgischen Kommission. Er veröffentlichte u. a.: *De liefde in de spiritualiteit van S. Alfons* (Brüssel).

Jean-Jacques von Allmen Die Sündenvergebung als «Sakrament» in den Kirchen der Reformation

Die folgenden Ausführungen bieten ein sehr unvollständiges Bild des Themas, das mir gestellt

wurde. Der Kürze halber spreche ich darin nicht von den «protestantischen» Kirchen, die sich im 16. Jahrhundert sowohl gegen die römische Kirche als auch gegen die lutherische, reformierte und anglikanische Kirche gebildet haben, und auch nicht von den Kirchen, die aus der zweiten Reformationsbewegung im 18. Jahrhundert hervorgegangen sind. Ich spreche darin auch nicht von den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft, die übrigens heute nicht die gleiche Stellung einnehmen wie im 16. Jahrhundert.¹ Der vorliegende Aufsatz setzt sich also nicht zur Aufgabe, einen genauen geschichtlichen Überblick zu bieten, den