

DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Beichte - das vergessene Sakrament. Eine systematisch-theologische Profilierung
in Auseinandersetzung mit säkularen Formen der Schuldbewältigung.

verfasst von | submitted by

Bernhard Schwarz BSc.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Inhaltsverzeichnis

Abstract.....	1
Danksagung	2
1. Einleitung.....	3
1.1. Methodik und Aufbau.....	3
1.2. Thematische Hinführungen entlang des Essays <i>Beichtkinder</i> von Felicitas Hoppe.....	5
2. Theologiegeschichtliche Genese des Sakraments der Beichte – Rückblick durch die Zeit.....	7
2.1. Außerbiblische Datenlage.....	7
2.1.1. Religionsgeschichtlicher Ansatz	8
2.1.2. Bekenntnisstrukturen in prophetischen Religionen.....	8
2.2. Biblische Grundlegungen	8
2.2.1. Altes Testament	9
2.2.2. Neues Testament.....	10
2.3. Theologiegeschichtliche Entwicklungen	12
2.3.1. Möglichkeit einer zweiten Buße?.....	12
2.3.2. Bußverfahren in der frühen Kirche	13
2.3.3. Kanonisches Bußinstitut in der Krise.....	15
2.3.4. Neue Formen der Beichte	17
2.3.5. Die scholastische Bußtheologie	19
2.3.6. Die Reformation – Sakramentalität von Buße und Bußwerken in der Kritik.....	23
2.3.7. Das Konzil von Trient bringt Antworten und Positionen der katholischen Kirche.....	24
2.3.8. Das 20. Jahrhundert bringt neue Pluralität	27
2.4. Zusammenfassung und geschichtlicher Ausblick	29
3. Systematische Entfaltung des Sakraments der Beichte	30
3.1. Begegnung zwischen Mensch und Gott – das Sakrament im Dienst.....	30
3.1.1. Die anthropologische Wende	31
3.1.2. Sakramente in ihrer Vermittlungstätigkeit	34
3.1.3. Christus als Symbol – als Sakrament Gottes.....	36
3.1.4. Die Kirche – Sakramentalität von Christus her.....	36
3.2. Vergebung als Lebensvollzug – christliche Bußformen im Gespräch	37
3.3. Ekklesiale und individuelle Dimension der Beichte – eine Verhältnisbestimmung	40

3.4.	Sündenverständnis im Wandel – Variabilität und Krise	43
3.5.	Gottesglauben in der Krise?.....	46
3.6.	Das sakramentale Bußgeschehen.....	47
3.6.1.	Der Dienst der Versöhnung in der Kirche.....	48
3.6.2.	Die menschlichen Bußakte.....	48
3.6.3.	Die Reue	49
3.6.4.	Das Bekenntnis	52
3.6.5.	Die Lossprechung	54
3.6.6.	Die Bußwerke	56
4.	Kirchenrechtliche Feststellungen.....	58
4.1.	Die Beichtbefugnis des kirchlichen Amtsträgers.....	59
4.2.	Das Beichtgeheimnis	60
5.	Die Beichte – Einschätzung und Profilierung im Gespräch mit ausgewählter Literatur	61
5.1.	Odo Marquard – Abschied vom Prinzipiellen	62
5.2.	Martin Walser – Rechtfertigung, eine Versuchung.....	65
5.3.	Schlussreflexionen und Ausblick.....	68
6.	Abkürzungsverzeichnis.....	75
7.	Literaturverzeichnis.....	76

Abstract

Das Sakrament der Beichte hat in der katholischen Kirche eine lange Entwicklungs- und Traditionsgeschichte. Über einen Zeitraum von knapp zwei Jahrtausenden hat sich die Form und Praxis dieses Sakraments immer wieder gewandelt. Dabei erlebte die Beichte entlang unterschiedlicher kirchengeschichtlicher Epochen inhaltliche Schwerpunktverlagerungen.

In der Gegenwart erscheint die Beichte als eine Art »vergessenes Sakrament«. Besonders die Inanspruchnahme der Einzelbeichte, auf welcher in der vorliegenden Arbeit das Hauptaugenmerk liegt, erlebte in den vergangenen Jahrzehnten auch bei praktizierenden Katholikinnen und Katholiken einen signifikanten Rückgang, während andere Bußformen, wie zum Beispiel der gemeinschaftliche Bußgottesdienst, an Bedeutung gewonnen haben.

Diese Arbeit beleuchtet im ersten Schritt die Entstehungsgeschichte des Beichtsakraments, angefangen bei den ersten christlichen Gemeinden, bis in die Gegenwart.

Der Hauptteil beschäftigt sich mit der systematischen Entfaltung des Sakraments, wobei besonders die Einzelbeichte mit ihrer viergliedrigen Struktur aus Reue (*contritio cordis*), Bekenntnis (*confessio oris*), Lossprechung (*absolutio*) und Bußwerken (*poenitentiae opera*) in ihrer heutigen Form untersucht wird.

Die Reflexionen zum Schluss beziehen ausgewählte Gegenwartsliteratur mit ein und versuchen das im Titel dieser Arbeit aufgeworfene Spannungsverhältnis zwischen dem Beichtsakrament und gegenwärtigen säkularen Formen der Schuldbewältigung in Beziehung zu setzen.

Danksagung

Am Beginn dieser Diplomarbeit stehen Danksagungen. Zum einen und in erster Linie Herrn Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, für seine anregende Betreuungsarbeit und die vielen hilfreichen Überlegungen und Gespräche betreffend Thematik, Literatur und Strukturierung. Dies weiß ich besonders aufgrund seiner begrenzten Zeitressourcen sehr zu schätzen und es hat entscheidend zum Werden der vorliegenden Arbeit beigetragen.

Zum anderen meiner Ordens- und Herkunftsfamilie, meinen Freunden und Wegbegleitern, die mich entlang des Geneseprozesses immer wieder ermuntert und motiviert haben. Auch hier haben viele Gespräche für Inspiration und Konsequenz gesorgt.

Auch das Betanien-Haus St. Gotthard und das Kalasantiner-Kollegium Wolfsgraben im Wienerwald sollen an dieser Stelle mit herzlichem Dank Erwähnung finden, da sie mir jeweils für mehrere Wochen eine ruhige und temperierte Schreibstube bieten konnten.

Diese Arbeit soll grundsätzlich all jenen Menschen gewidmet sein, für die das Beichtsakrament in den letzten Jahrzehnten einen nennenswerten persönlichen Bedeutungsverlust zu verzeichnen hatte. Es wäre mir eine Freude, würde diese Arbeit ein kleines Stück zu einer gesellschaftlichen Neubewertung des Sakraments beitragen und den allgemeinen Diskurs diesbezüglich beleben.

1. Einleitung

1.1. Methodik und Aufbau

Das Sakrament der Beichte wird heutzutage oft als „das vergessene Sakrament“ bezeichnet. Sie gehört zum siebenfachen Sakramenten-Corpus der römisch-katholischen Kirche und hat entlang von zwei Jahrtausenden an Kirchengeschichte viele Epochen durchschritten, die einen wesentlichen Einfluss auf die jeweilige Form und das Selbstverständnis des Sakraments hatten.

In heutigen säkularen Gesellschaftsstrukturen nimmt die Inanspruchnahme der Beichte mit wenigen Ausnahmen ab. Moderne öffentliche Bekenntnisstrukturen gewinnen unter anderem durch mediale Inszenierung und Bewerbung seit langem die Aufmerksamkeit der breiten Öffentlichkeit und scheinen der Beichte als langgediente Bekenntnis- und Schuldbewältigungsinstitution der Kirche die Monopolstellung erfolgreich streitig zu machen.

Die folgende Diplomarbeit wird sich auf eine systematische Spurensuche begeben und das Wesen der Beichte in ihrer gegenwärtigen Form neu ausleuchten. In einer Auseinandersetzung mit Bekenntnisstrukturen der Gegenwart wird ein potenzieller Mehrwert des Sakraments erfragt und untersucht, wobei die einzelnen Schritte des Vollzugs – Reue, Bekenntnis, Lossprechung und Buße vorangehend im zentralen Teil der Arbeit herausgearbeitet werden.

Wie aus dem Titel hervorgeht, soll sich der Inhalt der Diplomarbeit mit einer systematisch-theologischen Untersuchung des Sakraments der Beichte beschäftigen, wobei aus Verständnisgründen die geschichtlich gewachsenen Strukturen des Sakraments in einem ersten Teil der Arbeit beleuchtet werden sollen, der ungefähr ein Drittel der Gesamtarbeit einnimmt.

Dieser Abschnitt umschreibt eine theologiegeschichtlich-epochale Genese des Sakraments und behandelt in Unterkapiteln neben der außerbiblischen Datenlage zu frühen anthropogenen Bekenntnisstrukturen und den allgemeinen biblischen Grundlegungen des Sakraments den epochalen Entwicklungsgang der Beichte von den ersten Formen in der frühen Christenheit bis zur Gegenwart.

Im Hauptteil der Arbeit kommt es schließlich zur systematischen Entfaltung des Sakraments, wobei zuerst in eigenen Unterkapiteln das Sakrament an sich und seine soteriologischen, ekklesiologischen, wie auch individuellen Dimensionen Erläuterung finden sollen. Nach einer Klärung des allgemeinen Sündenverständnisses wird das sakramentale Bußgeschehen in einzelnen Schritten beleuchtet, wobei vor allem der Vierschritt aus Reue, Bekenntnis, priesterlicher Lossprechung und den folgenden Bußwerken genauere Untersuchung finden sollen. In einem weiteren Schritt werden in einem eigenen Punkt kurz kirchenrechtliche Überlegungen

ihren Platz finden, da es in Bezug auf den amtlichen Spender (Priester) des Sakraments nennenswerte Feststellungen gibt, die in den Schlussteil einfließen werden.

Der Schlussteil soll die gesamte Arbeit anhand von Odo Marquards Überlegungen in dessen Buch *Abschied vom Prinzipiellen*¹ und Martin Walsers Werk *Über Rechtfertigung, Eine Versuchung*² in Beziehung setzen und diskutieren, wobei ein potenzieller Mehrwert der Beichte in Auseinandersetzung mit den oben genannten Werken erarbeitet und herausgestellt werden soll.

Zentrale Werke für diese Arbeit sind die *Summa theologica III 84-90 Supplement 1-16 Das Sakrament der Buße*³ von Thomas von Aquin und die *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*⁴ von Eva-Maria Faber, sowie *Zeichen der Nähe Gottes - Grundriss der Sakramententheologie*⁵ von Theodor Schneider und Gisbert Greshakes Beitrag – *Zur Erneuerung des kirchlichen Busswesens. Überlegungen aus dogmengeschichtlicher und systematischer Sicht*.⁶

¹ MARQUARD Odo, *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*. Ditzingen 2020 [in Folge: MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft*].

² WALSER Martin, *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. Reinbek bei Hamburg 2012 [in Folge: WALSER, *Über Rechtfertigung*].

³ THOMAS V. AQUIN, *Summa theologica III 84-90 Supplement 1-16. Das Sakrament der Buße. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Band 31*. Köln 1962.

⁴ FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009 [in Folge: FABER, *Sakramentenlehre*].

⁵ SCHNEIDER Theodor, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. Ostfildern 2008 [in Folge: SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*].

⁶ GRESHAKE Gisbert, *Zur Erneuerung des kirchlichen Busswesens. Überlegungen aus dogmengeschichtlicher und systematischer Sicht*. In: EXELER Adolf et al, *Zum Thema Busse und Bussfeier*. Stuttgart 1971 [in Folge: GRESHAKE, *Zur Erneuerung des kirchlichen Busswesens*].

1.2. Thematische Hinführungen entlang des Essays *Beichtkinder* von Felicitas Hoppe

„Der Wunsch, sich trotzdem zu offenbaren, gleich wem und womit, ist so natürlich wie zweischneidig, ein Hin- und Hergerissensein zwischen Preisgabe, von der man sich Erleichterung oder Aufmerksamkeit erhofft, und der Wahrung eines Geheimnisses, das man lieber für sich behielte, letzten Überresten von Scham, womöglich von Demut?“⁷

Eine treffende zeitgenössische Analyse von Felicitas Hoppe, wie man sie heute selten findet. Wir befinden uns unbestritten im Zeitalter von Facebook, Twitter und Tiktok, von nicht endenden Talkshows und bis ins Detail inszenierten Lebensportraits, die, einer unaufhörlichen Flut ähnelnd, gleichsam einen großen Teil unseres Lebens zu beanspruchen scheinen und damit auch, wie man mittlerweile in einer jederzeit möglichen Selbstanalyse sofort überprüfen kann – Stichwort Spitzennutzungszeiten unserer modernen Smartphones – durchaus Erfolge verbuchen können.

Der Mensch als „homo confessor“⁸, wie Nietzsche ihn bereits nannte, scheint einen ungesättigten Drang zum Bekenntnis zu haben. Es lässt daher nicht verwundern, wenn wir in der Menschheitsgeschichte schon in den tribalen Anfängen unserer Kulturen Einzel- und Gruppenbekenntnisstrukturen zur Erlangung ritueller Reinheitszustände nach (Tabu)-Übertretungen und zur Abwehr von Gottesgerichten vorfinden.⁹

Die Sehnsucht nach Reinigung (katharsis) durch Gedächtnis (anamnesis) und Bekenntnis (confessio) ist also bei weitem älter und dringender als man auf den ersten Blick vermuten würde. Dagegen wirkt die moderne, zwanghaft anmutende Bekenntniskultur reichlich oberflächlich und zugleich schamlos entgrenzt.

Hoppe weist in ihrem Essay fordernd darauf hin, dass heute eine regelrechte Medienmaschinerie aus der entgrenzten Modekultur des rest- und rastlosen, sowie scheulosen Offenlegens des Privaten, wie in vielen anderen Fällen auch, eine Menge Geld umsetzt und Talkmaster zu regelrechten Beichtvätern mit Absolutionsgewalt mutieren, die, je nach Gelegenheit, die Szenerie in Gang setzen und am Laufen halten, oder vorzeitig kühl beenden. Es herrscht eine

⁷ HOPPE Felicitas, *Beichtkinder. Über Bekenntniswahn und Bekenntniszwang*. in: HÖLLERER Florian, SCHLEIDER Tim (Hg.). *Betrifft*. Frankfurt am Main 2004, 88; [in Folge: HOPPE, *Beichtkinder*].

⁸ HILDEBRANDT-WACKWITZ Lina, *Schuld und Narration. Zur Anthropologischen Bedingtheit und narrativen Aufarbeitung von Schuld in Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard, Hannah Arendt und Paul Ricœur*. In: DE CRUZ Helen et al, *Religion in Philosophy and Theology*. Tübingen 2022, 407.

⁹ Vgl. BETZ Hans Dieter et al, *Religion in Geschichte und Gegenwart. Band I. A – B*. Tübingen 1998, 1221 [in Folge: BETZ, *Religion in Geschichte und Gegenwart*].

Kultur des Voyeurismus. Die Fehler der anderen werden der Öffentlichkeit laut zur Schau gestellt¹⁰

In folgendem Zitat bringt Felicitas Hoppe es auf einen Spannungspunkt, wenn sie schreibt:

„Ehrliches Interesse setzt in der Regel Zuneigung voraus und eine Neugier, die mit Voyeurismus nichts zu tun hat. Da wir aber als Teilnehmer eines zwanghaften Wettbewerbs unermüdlich auf Belohnung aus sind, fragen und erzählen wir nur selten das, was wir wirklich wollen, sondern meistens das, was andere von uns hören möchten. Tückischerweise werden wir trotzdem nie mit Erleichterung belohnt und bleiben buchstäblich auf unserer Schuld sitzen, von Absolution ganz zu schweigen. Absolution nämlich hieße, daß wir kurzfristig verstummen dürften, daß wir kurzfristig erlöst, kurzfristig entlastet wären, ein Zustand, der sich, wie wir gut wissen, in den Medien grundsätzlich als unwirtschaftlich erweist, weil die Medien genauso unersättlich sind wie die alten Märchendrachen unserer Träume und unserer Kindheit, die unablässig auf den Verzehr von Jungfrauen aus sind.“¹¹

Ist es möglich, dass unsere post-modernen Gesellschaften in ihren inhärenten Dynamiken aus Informationsfluss und Betriebsamkeit, ob gefragt oder ungefragt, ob gewünscht oder unerwünscht, verlernt haben zu schweigen und zuzuhören? Hoppe leitet, wie im obigen Zitat ersichtlich, die bedingte Möglichkeit von Erlösung, Entlastung und Absolution durch ein kurzfristiges Verstummen unsereins ein – ein Bruch des Gewohnten, der zu viel verlangt ist?

Ein altes äthiopisches Sprichwort besagt: „Das Wort, das dir hilft, kannst du dir nicht selber sagen.“¹² Die Kirche baut seit jeher auf die Zusage, dass Gottes Zuspruch an uns die Sehnsucht des Menschen nach Freispruch und Schutz tangiert und auffängt. Folgendes Wort des Psalmisten lässt uns diese Dimensionen erahnen:

„Versehentliche Fehler, wer nimmt sie wahr? Sprich mich frei von verborgenen Sünden! Verschone deinen Knecht auch vor vermessenen Menschen; sie sollen nicht über mich herrschen! Dann bin ich frei von schwerer Sünde.“ (Ps 19,13f.)¹³

¹⁰ Vgl. HOPPE, *Beichtkinder*, 90.

¹¹ HOPPE, *Beichtkinder*, 89f.

¹² EBERLEIN Karl, *Christsein im Pluralismus. Ein Orientierungsversuch in der religiösen Gegenwart*. Berlin 2008, 8.

¹³ Alle direkten oder indirekten Zitate der Heiligen Schrift in dieser Diplomarbeit sind aus folgender Bibelausgabe: *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Stuttgart 2017.

2. Theologiegeschichtliche Genese des Sakraments der Beichte – Rückblick durch die Zeit

Die Beichte in ihrer heutigen Form entspricht keineswegs den Modellen und Varianten ihrer antiken Entstehungszeit. Dies ist aus dem einfachen wie wesentlichen Aspekt heraus verständlich, da die ersten Christen in einem Modus der eschatologischen Naherwartung lebten und die Notwendigkeit zeitlicher Sündenvergebung nach der Taufe, die allgemeinen Sündenvergabungscharakter besitzt, in der ersten Zeit nach Christus nicht in Betracht zogen. Dies wird in einem der folgenden Unterkapitel noch genauer ausgeleuchtet werden.

Allgemein lässt sich ein dynamischer Wandel in der Genese des Sakraments durch die Kirchengeschichte feststellen, der von verschiedenen theologiegeschichtlichen Momenten beeinflusst ist. Davon sollen im nun folgenden Teil die wesentlichen epochalen Weichenstellungen schematisch herausgestellt werden, um einen groben geschichtlichen Einblick in die Materie zu gewinnen, der für das Verständnis der heutigen Ausprägungen des Beichtsakramentes relevant ist.

Aus Umfangsgründen ermöglicht diese Arbeit keine gesamtgeschichtliche Abhandlung des Sakraments bis in Detailfragen. Die fachlichen Schwerpunkte liegen auf den später folgenden systematischen und kritisch-zusammenführenden Teilen, die weitere Überlegungen zu gegenwärtigen Fragestellungen ermöglichen.

2.1. Außerbiblische Datenlage

Der Modus des Bekenkens, um Befreiung, Rechtfertigung, Erneuerung und Heilung zu erlangen, ist in zahlreichen Kulturen der Welt seit prähistorischen Zeiten fest verankert. Menschliche Gemeinschaft sowie menschliches Selbstverständnis, das eine Unterscheidung von rechtem und unrechtem Verhalten, gemäß der jeweils geltenden moralischen und divinatorischen Verhaltenskodizes kennt, reagiert auf Kontingenz- und Brucherfahrungen mit dem Bekenntnis, um gemeinschaftliche und/oder persönliche Wiedergutmachung und Klärung einzuleiten. Ein fordernder Prozess, der in seiner hohen sozialen Komplexität auffällt.

2.1.1. Religionsgeschichtlicher Ansatz

In zahlreichen Religionen und Kulturen findet sich die Beichte als Bekenntnis von Verfehlungen gegen Ordnungssysteme, die göttlich sanktioniert sind. Einige religiöse Traditionen des indogermanischen Raumes kommen zwar ohne diese Form des Bekenntnisses aus, aber es ist wichtig festzustellen, dass auch dort jeweils ein größerer Kontext des Bußwesens seinen Platz hat, wo in ähnlicher Weise eine Wiederherstellung geschädigter Ordnungen erzielt wird. Vergehen bedeuten allgemein zugleich eine Störung der Gemeinschaftsordnung, daher ist die Beichte in ihren ältesten Erscheinungsweisen, wie zum Beispiel bei schriftlosen Kulturen, eine Institution der Öffentlichkeit. Der Modus des dezidierten Bekennens von persönlicher Schuld ist seit den Anfängen im buddhistischen Mönchtum und im Jainismus feststellbar.¹⁴

2.1.2. Bekenntnisstrukturen in prophetischen Religionen

Was die Lehre und den Kult betrifft lassen sich bei den prophetischen Religionen, in Bezug auf das Sündenbekenntnis als kultische Einrichtung, im Besonderen der Manichäismus und der Zoroastrismus benennen. Auffallend ist, dass der Islam als eine der größten prophetisch initiierten Religionen die Beichte nicht kennt, sondern durch das Prinzip der *kaffāra*, was so viel wie Bedeckung bedeutet, werden Sünden durch Reue und Buße zugedeckt.¹⁵

2.2. Biblische Grundlegungen

„Mein Herr, höre doch meine Stimme! Lass deine Ohren achten auf mein Flehen um Gnade. Würdest du, HERR, die Sünden beachten, mein Herr, wer könnte bestehn? Doch bei dir ist Vergebung, damit man in Ehrfurcht dir dient. [...] Israel, warte auf den HERRN, / denn beim HERRN ist die Huld, bei ihm ist Erlösung in Fülle. Ja, er wird Israel erlösen aus all seinen Sünden.“ (Psalm 130, 2-4. 7-8.)

Sowohl der alte als auch der neue Bund beschäftigen sich intensiv auf je eigene und doch auch miteinander verwobene Art und Weise mit den Themenkreisen Sünde, Schuld, Vergebung und Erneuerung. Wie im obigen Zitat ersichtlich, begibt sich der Psalmist in einen von Sehnsucht getragenen Dialog mit Gott, der die tieferliegenden Schichten menschlicher Versöhnungsbedürftigkeit herausstellt. Der Mensch wird sich im flehentlichen Gnadengesuch seiner Schuld

¹⁴ Vgl. KASPER Walter (Hg.) et al, *Lexikon für Theologie und Kirche. Zweiter Band. Barclay bis Damodos*. Freiburg im Breisgau 2017. 157 [in Folge: KASPER, *LTHK*].

¹⁵ Vgl. KASPER, *LTHK*, 157.

und Kontingenz vor dem grenzenlosen Schöpfer bewusst und weiß, dass letztlich alle Vergebung und Wiederherstellung auf Dauer nur von ihm erlangt werden kann.

„Ich will aufbrechen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt. [...] Der Vater sah ihn schon von Weitem kommen und er hatte Mitleid mit ihm. Er lief dem Sohn entgegen, fiel ihm um den Hals und küsste ihn.“ (Lk 15, 18.20.)

Im obigen Gleichnis Jesu vom verlorenen Sohn lässt sich im ersten Teil der Perikope eine theologische Parallele zum Moment der Gottesanrufung, wie wir sie vorher im Psalm 130 ausgemacht haben, feststellen. Der gefallene, schuldig gewordene Mensch ist in einer Reflexionsbewegung in sich gegangen und bereit im Modus des Bekenkens seine Schuld einzugestehen. Dieses Geständnis wird vom Evangelisten jedoch im Motiv des barmherzigen Vaters, der hier gleichnishaft für Gott steht, zügig eingefangen und stellt eine Eigenheit des Neuen Testaments in seiner soteriologischen Dynamik der Verkündigung Jesu von der βασιλεία τοῦ θεοῦ¹⁶, der Königsherrschaft Gottes heraus.

2.2.1. Altes Testament

Laut Eva-Maria Faber wird der Mensch in der Bibel grundsätzlich als Sünder qualifiziert, dessen Verhalten durch zwischenmenschliches und religiöses Versagen in Unrecht mündet. Sünde vor Gott steht in einem theologischen Deutungszusammenhang mit dem Scheitern des Menschen, dies lässt sich in Bezug auf Ps 51,6 aufzeigen. Da es allerdings einen vergebenden Gott gibt, den der Sünder erfahren hat, lässt dies eine Dynamik aufkommen, die ihn in das schonungslose Bekenntnis hineinzieht. Als Gott der Vergebung, wie er in Neh 9,17 bezeichnet wird, evoziert die Glaubensbeziehung des Sünders mit Gott eine Bereitschaft zum Eingeständnis der Verfehlungen. Die Initiative geht gleichsam von Gott aus, wenn er zur Umkehr einlädt und konkrete Wege dazu aufzeigt. Vergebung bleibt dem Wesen nach ein göttliches Privileg. Gott ist es, der ein neues, reines Herz schenkt und gnadenhaft auf immer neue Weise im Menschen hervorbringt. In Form gestifteter Sühneriten, wie Schuld- und Sündopfer, nimmt die vergebende Annahme Israels durch Gott geschichtliche Konturen an und übersteigt die rein mündliche Zusicherung. Das rituelle Begehen der Buße ermöglicht es dem gläubigen Menschen, in das Geschehen von Umkehr und Versöhnung hineingenommen zu werden.¹⁷

¹⁶ Alle griechischen Termini in dieser Arbeit werden übersetzt mit: RIENECKER Fritz, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle*. Gießen 2008 [in Folge: RIENECKER, *Sprachlicher Schlüssel*].

¹⁷ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 124f.

Theodor Schneider betont Heil als sozial vermittelte Dimension, die dem Volk Gottes gnadenhaft erfahrbar wird. Der Garant dafür ist Gott selbst, der in eine Bundesbeziehung mit den Menschen eingetreten ist und dadurch Mitmenschlichkeit und Gottesbeziehung in ein wechselseitiges Verhältnis zueinander setzt. Die theologische Dimension von Schuld ist dadurch eingeholt, weil Verstöße gegen Lebensgesetze immer zugleich auch Schuld vor Gott bedeuten. Nächsten- und Gottesliebe finden in ihrer Verschränkung somit einen ihrer Kernpunkte. Weiter zielt Schneider auf die Gemeinschaft des Gottesvolkes, in der jede Erneuerung und Buße vor Gott ihren Anfang nimmt.¹⁸

Neben einem theonomen Zugang zu Schuld als Scheitern vor Gott unterstreicht auch Josef Finkenzeller eine soziale Dimension der Sünde im Alten Testament. Die Erwählung und der Bundesschluss Gottes mit seinem Volk schließt die Einhaltung der Bundesgesetze, wie sie im Dekalog (Ex 20,2-17; Dtn 5,6-21) angeordnet sind, mit ein. Als Konsequenz ergibt sich daraus, dass eine Verletzung der Bundessatzungen einer Störung der göttlichen Ordnung gleichkommt.¹⁹

2.2.2. Neues Testament

Eine entscheidende Weichenstellung in Bezug auf das vergebende Handeln Gottes, wie es uns im Neuen Testament begegnet, betrifft das Moment der Vermittlung, welches nun in der Person Jesus Christus verortet wird und nicht mehr in einem Ritus. Dies ruft offenen Widerstand hervor, da die bisherige Vorstellung Sünden zu vergeben allein der Macht Gottes unterstellt ist. Die Perikope Mk 2,1-12 veranschaulicht dieses Spannungsmoment und endet interessanterweise mit einem Lobpreis der Menschen auf Gott, dessen Gnade mit solchen Vollmachten ausstattet. Die Taufe, als zentraler Ort der Sündenvergebung, führt die Kirche dazu, sich mit der Notwendigkeit des Umgangs mit Getauften zu beschäftigen, die trotzdem in gewichtiger Weise Sünden zu verantworten haben. Mt 18,15-17 führt uns eine frühchristliche Disziplinarregel vor Augen und offenbart eine Art und Weise, wie Sündenvergebung in Gemeinden praktiziert worden ist. In einem dreistufigen Verfahren wird das Gemeindemitglied zuerst unter vier Augen, dann unter Hinzuziehung von ein bis zwei weiteren Zeugen und schließlich, wenn alle Bemühungen aussichtslos und der Sünder weiterhin in seiner Uneinsichtigkeit verharret, der vollen

¹⁸ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 193.

¹⁹ Vgl. FINKENZELLER Josef, *Sünde, Umkehr und Vergebung der Sünde aus biblischer und dogmengeschichtlicher Sicht*. In: FEIFEL Erich, *Buße. Bußsakrament. Bußpraxis*. München 1975, 28 [in Folge: FINKENZELLER, *Sünde, Umkehr und Vergebung*].

Gemeinde gegenübergestellt, vor der er sich verantworten muss. Wird die zugedachte Zurechtweisung nicht angenommen, folgt endgültig die Exkommunikation. Diese Art von Verfahren kann mit Mt 18,18, wo die Thematik der Binde- und Lösegewalt thematisiert wird und mit Joh 20,23, wo Jesus als der Auferstandene der versammelten Jüngerschar Sündenvergebungsvollmachten zuspricht, in Verbindung gebracht werden. In Bezug auf die Termini Binden und Lösen bedeutet der erste einen Ausschluss aus der Gemeinde, die begangenen Sünden werden der Person behalten, der zweite eine Wiederaufnahme in die Gemeinschaft, die Sünden werden vergeben. Scharfsinnig bemerkt Eva-Maria Faber, dass im Zuge des Kontexts (Mt 18,12-14; Mt 18,21-35), in dem die Verfahrensregel im Evangelium aufscheint, die Perspektive mehr auf den einzelnen Sünder gerichtet wird, der gerettet werden soll.²⁰

Kurt Koch stellt mit Paulus eine Verbindung zwischen der Versöhnung Gottes mit der ganzen Welt und dem Ereignis Christi her. 2 Kor 5,18-19 beschreibt die christliche Gemeinde als Ort der von Christus gewirkten Sündenvergebung, welche durch den Verkündigungsdienst und die Taufstätigkeit fortgeführt wird. Die Ausrufung der göttlichen Gnadenzeit (vgl. Lk 24,47) durch die Verkündigung und die Vergebung der Sünden, die sich im Taufgeschehen ereignet (vgl. Apg 2,38), bilden hierbei eine heilsgeschichtliche Verkoppelung.²¹

Für Johann Finkenzeller und Gottfried Griesl steht Jesu Forderung nach μετάνοια (Sinnesänderung, seine Meinung über sich selbst total ändern)²² als absolute Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes. Im Hinblick auf die Entwicklung der Buße sollte allerdings nicht direkt nach Grundlagen des Sakraments im Neuen Testament gesucht werden. Jedoch wäre es als Fehlentwicklung zu deuten, wenn die Bußentwicklungen der Kirche gegen die Grundaspekte des Neuen Testaments verstoßen würden. Beispielhaft werden die Urgemeinden angeführt, welche die Forderungen Jesu aufnehmen und beginnen sie in bestimmten Vollzügen zu ordnen.²³

²⁰ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 125f.

²¹ Vgl. KOCH Kurt, *Die eine Botschaft von der Versöhnung im vielfältigen Wandel des Bußsakramentes – Rückblick in die Geschichte und Einblick in die Gegenwart*. In: GROM Bernhard et al, *Das ungeliebte Sakrament. Grundriß einer neuen Bußpraxis*. Freiburg 1995, 97f [in Folge: KOCH, *Die eine Botschaft von der Versöhnung*].

²² RIENECKER, *Sprachlicher Schlüssel*.

²³ Vgl. FINKENZELLER Josef; GRIESL Gottfried, *Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr?* München 1971, 24f [in Folge: FINKENZELLER, GRIESL, *Beichtpraxis*].

2.3. Theologiegeschichtliche Entwicklungen

Das sakramentale Bußgeschehen zeugt von hoher Komplexität, da sich im Laufe der Jahrhunderte einige Bedeutungsverschiebungen, gepaart mit liturgischen Anpassungen und Veränderungen, den Weg gebahnt haben.

Die nun folgenden Unterkapitel sollen einen theologiegeschichtlichen Bogen des Sakraments der Versöhnung aufspannen, um nur einige der genannten Veränderungen und Verschiebungen der Akzente herauszustellen.

2.3.1. Möglichkeit einer zweiten Buße?

Buße und Taufe sind nicht zu trennen. Das zeigt das frühchristliche Verständnis, wo Taufe grundsätzlich auch als Buße beschrieben wird. Die tägliche Buße der ersten Gemeinden besteht aus einem Dreischritt von Gebet, Almosen und Fasten und wird in Kombination mit Bekenntnis und Zurechtweisung von den einzelnen Gläubigen gelebt. Apostasie, also willentliche Lossagung vom Glauben, Unzucht und Mord werden als ein Widerruf des Taufbekenntnisses gewertet und sind somit als schwere Sünde von der Gemeinde zu ahnden, wobei ein Ausgleich zwischen Möglichkeiten einer Wiederaufnahme und Exkommunikation vermutet wird. Die praktischen und disziplinären Folgen rigoristischer Einstellungen sind unter Berücksichtigung einer starken eschatologischen Naherwartung der frühen Kirche zu verstehen und lassen aus damaliger Sicht einen fehlenden Willen zur Buße und Verstocktheit des Herzens mit prinzipieller Unvergebarkeit mancher Sünden psychologisch begründen. Faber führt an dieser Stelle das um 140 in Rom entstandene Buch mit dem Namen *Hirt des Hermas* als einflussreiches rigoristisches Werk aus dieser frühen Zeit an. Hier wird eine einmalige Chance auf Buße in Bezug auf jedwede Sünde gewährt. Das in der westlichen Kirche nun über einige Jahrhunderte entscheidende Prinzip einmaliger postbaptismaler Vergebung in schwerwiegenden Fällen steht, wie oben beschrieben, unter dem für die frühen Gemeinden typischen Moment eschatologischer Naherwartung und behält seine einflussreiche Rolle selbst nach deren Abnahme weiter inne. Faber betont weiters, dass es an Relevanz gewinnt, wer göttliche Verzeihung gewähren und Wiedereingliederungen in die kirchliche Gemeinschaft vollmächtig und damit vollgültig gewähren kann. Es sind jene Confessoren, die unter Verfolgung standhaft geblieben sind. Auch den Märtyrern wird eine solche Vollmacht in charismatischer Weise zugedacht.²⁴

²⁴ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 126f.

Erwähnenswert ist, dass Herbert Vorgrimler lebhafte und große Kontroversen in der Geschichte der Bußtheologie rund um den *Hirten des Hermas* ausmacht. Eine über Dauer vertretene Position schreibt der Schrift eine einzigartige Stellung in Bezug auf die Einmaligkeit der Bußmöglichkeit zu, während die kirchliche Gemeinschaft in vorangegangenen Zeiten noch nicht um die Vergebung schwerer Sünden nach der Taufe weiß. Eine eher ausgeglichene Stellung beschreibt das Werk als Mahnung angesichts der nahenden Wiederkunft des Herrn gegen römische Rigorismen und erwähnt die Möglichkeit einer Buße im Modus der Einmaligkeit.²⁵ Zusammenfassend lässt Theodor Schneider die grundlegenden soteriologischen und ekklesiologischen Momente anklingen, wenn er notiert:

„Im Bußverfahren der Gemeinde wird der Erhöhte, Christus Jesus, in seinem Geist erfahrbar. Er löst, vergibt, sanktioniert, er scheitert evtl. an der Härte und Uneinsichtigkeit des Sünders. Nur auf dem Boden dieses christlichen Selbstverständnisses kann man ein angemessenes Verhältnis zu den Verfahren und Formen konkreter kirchlicher Buße gewinnen.“²⁶

Die eschatologische Naherwartung und die spezifische Gemeindedynamik sind die Verständnisschlüssel, unter denen die Entwicklungen dieser ersten Überlegungen zu einer zweiten Buße sinnvoll deutbar sind. Im darauffolgenden Kapitel betrachten wir eine weitere Ausdifferenzierung dieser Gedanken, die sich nach und nach zu einem institutionellen Verfahren verfestigen und die kommenden Jahrhunderte beeinflussen.

2.3.2. Bußverfahren in der frühen Kirche

Das kanonische Bußverfahren entwickelt sich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als institutionelle Form heraus, die auf dem Hintergrund aufbaut, dass die damalige kirchliche Gemeinschaft der Überzeugung ist, selbst schwere Verfehlungen vergeben zu können. Diese Verfahren ermöglichen eine explizit einmalige Bußmöglichkeit im Fall von schwerwiegenden Sünden. Der Büßer legt im Modus des Bekenntnisses seine Bereitschaft zur Umkehr an den Tag, die ihn offiziell in den Stand der Buße eintreten lässt.

Faber betont, dass es sich bei dieser Form des Bekenntnisses vor dem ἐπίσκοπος (Aufseher, Bischof) nicht um ein Offenlegen der Sünden handelt, weil diese der Gemeinde zumeist

²⁵ Vgl. VORGRIMLER Herbert, *Buße und Krankensalbung*. In: SCHMAUS Michael et al, *Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV Sakramente – Eschatologie*. Freiburg im Breisgau 1978, 33 [in Folge: VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung*].

²⁶ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 196.

schon bekannt sind. Das Verständnis von Sünde ist so weit ausgereift, dass damit eine Exkommunikation gleichgesetzt wird. Wer schwer sündigt, exkommuniziert sich, dieser Logik folgend, selbst. Die amtliche Handlung der Kirche hat ihr Telos bereits in der Beendigung der durch die Sünde entstandenen Exkommunikation. Das Gemeindeleben der Büßer wird eingeschränkt und es werden Bußwerke wie zum Beispiel Fasten aufgegeben. Laut Faber ist der gesamte Bußvorgang an diesem geschichtlichen Punkt ein ekklesiales Geschehen, wo sowohl die Gemeinschaft der Kirche im Modus einer solidarischen Anteilnahme als auch der einzelne Sünder in der Übernahme seiner Buße partizipieren. Wie oben beschrieben ist die Rekonziliation das eigentliche Ziel des ganzen Verfahrens und die Kirche begleitet die Bemühungen des Büßers durch ihr fürbittendes Gebet und eigene Segnungen. Die Erstinitiative zur Versöhnung geht laut Faber von Gott selbst aus, der die Option einer *μετάνοια* begründet. Hier wird ein soteriologischer Gnadenaspekt in Bezug auf Sündenvergebung und Rekonziliation ersichtlich, wobei laut Faber die Frage nach der Vermittlung im Verhältnis zum Handeln des Menschen offenbleibt. Der Schwerpunkt damaliger Vorstellungen nimmt die Buße als von Gott ermöglichten Weg in den Blick, wobei rechte Bußgesinnung und Reue als Merkmale konkreter (Weg)Beschreitung wichtig sind. Voraussetzung für die eigentliche Wiederaufnahme sind tatsächliche Bußwerke, die von der Kirche gewertet werden. Im kirchlichen Akt der Rekonziliation wird Gottes Wirken ersichtlich, somit sagt jede Wiederaufnahme in die Kirche etwas über das erneuerte Verhältnis zwischen Gott und den Sünder aus.²⁷

Im folgenden Zitat bringt es Faber auf eine Sinnspitze, wenn sie festhält:

„Damit sind menschliche Buße, Wiederaufnahme in die Kirche und göttliche Sündenvergebung ineinander verwobene Vollzüge. Im Licht der göttlichen Gnade eröffnet sich der Weg der menschlichen Buße, die auf die Wiederaufnahme durch die Kirche zuläuft. In ihr wiederum vermittelt sich die Versöhnung mit Gott.“²⁸

Gisbert Greshake betont das Moment der Heilsteilhaftigkeit, in die der Christ mit und durch die Kirche gestellt ist. Durch schwere Schuld bringt sich das Kirchenglied in eine Situation des Unheils, das dem gemeinsamen Bestreben nach Heiligkeit zuwiderhandelt und ein besonderes Bußverfahren nach sich zieht. Ohne dem Sünder seine Kirchenzugehörigkeit abzusprechen, ‚bindet‘ sie ihn, um ihm seine Ablehnung gegen das Heil Gottes bewusst zu machen und konsequent die Vereinzelung herauszustellen, welche die Heilssolidarität innerhalb der Kirche beschädigt hat. Die Gemeinde bricht buchstäblich den Umgang mit dem Sünder ab, da das Band

²⁷ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 127f.

²⁸ FABER, *Sakramentenlehre* 128.

des Friedens zerrissen ist. Wie Faber so unterstreicht auch Greshake die letztliche Heilsdimension des Ausschlusses, der dem Sünder die Möglichkeit gibt, sich von seinem Tun zu entfernen und durch tätige Buße wiederaufgenommen zu werden. Die Kirche unterstützt die Buße, da binden und lösen zwei Teile eines einzigen Vorgangs sind.²⁹

Wie lange solche Bußzeiten dauern können, ist nach Karl Rahner nicht einheitlich. Zum einen hat es welche gegeben, die erst auf dem Sterbebett beendet wurden. Zum anderen gibt es Fälle, wo es sich um mehrere Wochen handelt, denen nach Rahner allerdings eine eigene Zeit der Erneuerung bereits vorausging.³⁰

Über mehrere Jahrhunderte der Kirchengeschichte bleibt diese Form der Buße maßgebend und erfährt erst nach und nach Erschütterungen, die vor allem auch mit dem gesellschaftlichen Wandel in Verbindung gebracht werden können, da das Christentum mit der Zeit zur Staatsreligion avanciert und sich dadurch der vorher stark gemeindliche Charakter verändert. Das folgende Unterkapitel wird sich dieser und weiteren Entwicklungen widmen.

2.3.3. Kanonisches Bußinstitut in der Krise

In der öffentlichen Buße werden nun nach und nach Verfallserscheinungen sichtbar, die den Ursachen des Niedergangs des Katechumenates ähneln. Es kommt zur Trennung von persönlichem Streben nach Heiligkeit und der grundsätzlichen Gegebenheit des mit der Taufe begründeten Christseins. Als Konsequenz ergibt sich eine sinkende Motivation, die kanonische Buße auf sich zu nehmen. Das Verbot nach einer positiven Wiedereingliederung zu heiraten und die Verpflichtung zu sexueller Enthaltsamkeit innerhalb einer gültigen Ehe, sind neben der Unmöglichkeit kirchliche Ämter zu bekleiden und der Dauer von Bußauflagen hohe Anforderungen an den Büßer. Als Folge verschiebt sich das Bußgeschehen immer weiter an das Lebensende und wird ab dem fünften Jahrhundert am Sterbebett verortet. Die Buße entlang des Lebens zu vollziehen, nimmt als tatsächliche Option an Spärlichkeit zu. Die Kirche unterstützt seit dem sechsten Jahrhundert den Vollzug der sogenannten Sterbebuße und empfiehlt sie allen Gläubigen.

Faber hebt eine Entwicklung im kanonischen Bußinstitut hervor, da die Sterbebuße jetzt eine Heilmöglichkeit für die Sterbesituation geworden ist. Das grundsätzlich soteriologische Ansinnen des kanonischen Bußverfahrens, als einzigartige Möglichkeit schon entlang des Lebens in eine erneuerte Heilsdimension zu gelangen, tritt jedoch deutlich in den Hintergrund.

²⁹ Vgl. GRESHAKE, *Zur Erneuerung des kirchlichen Busswesens*, 69f.

³⁰ Vgl. RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie*. Band XI. Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen. Einsiedeln 1973, 29 [in Folge: RAHNER, *Schriften zur Theologie*].

Ihrer Meinung nach vollzieht sich auch eine Veränderung in Bezug auf die Einschätzung des Heils, welches durch die Taufe erworben wird. Über einen Zeitbogen gespannt bleibt die Buße in ihrer oben angeführten, öffentlichen Form noch bis zum Ende des 17. Jahrhunderts dokumentiert, wobei nicht unerwähnt bleiben darf, dass in der lateinischen Westkirche vereinzelt neue Riten entstehen, wie zum Beispiel ein Wurzeltrieb der mittelalterlichen Generalabsolution, eine am Gründonnerstag stattfindende Absolution über das ganze Volk.³¹

Die Hochpatristik beschäftigt sich auf ihren Synoden in intensiver Art und Weise mit allgemeinen Fragen zur Bußdisziplin. Nach Rahner sind hier vor allem die östlichen Bischöfe nicht zu vergessen. Es zeigt sich, dass es zu unterschiedlichen Beantwortungen und Formulierungen kommt, wenn sich im Osten ein gestuftes System in Bezug auf Exkommunikation und Wiedereingliederung in Form von eigenen Bußstufen herausbildet. Gottesdienst und Eucharistie sind demnach für den Büßer schrittweise wieder möglich. Danach gibt es keine bleibenden Auflagen mehr. Die oben bereits angeführten Verbote wie Unmöglichkeit von Bekleidung kirchlicher Ämter, oder das Verbot ehelichen Einswerdens beschreiben eine Eigenheit des Westens, der auf diese Weise auch nach der bereits erfolgten Rekonziliation dauerhafte Folgen festsetzt.³²

Reinhard Meßner bringt in folgendem Zitat die Krise des kanonischen Bußinstituts mit sich wandelnden Ausprägungen sozialen Gemeindebewusstseins in Verbindung:

„Die Gestalt der kanonischen Buße setzt ein stark entwickeltes Gemeindebewusstsein voraus, eine deutliche Grenze der Gemeinde gegenüber der Umwelt, damit sie als Lebensraum der Versöhnung konkret erlebt werden kann. Als sich seit dem 4. Jahrhundert die Kirche zur ‚Volkskirche‘ entwickelte, das Gemeindebewusstsein und die Grenze der Gemeinde gegenüber der ‚Welt‘ schwanden, verfiel daher auch die kanonische Buße ziemlich rasch.“³³

³¹ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 128.

³² Vgl. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 30.

³³ MEBNER Reinhard, *Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte vor dem Hintergrund der Bußgeschichte*. München 1992, 12f [in Folge: MEBNER, *Problematik von Buße und Beichte*].

Wie sich zeigt, ist das kanonische Bußinstitut mehr und mehr mit Aushöhlungstendenzen und Kompromissen, sowie uneinbringlichen Anforderungen behaftet und bereitet so, quasi von selbst, den Weg für neue Formen der Buße, die im nächsten Unterkapitel behandelt werden sollen. Die iro-schottische Wende im Bußsakrament bringt ihrerseits wieder neue Implikationen und Fragen mit sich, die die weitere Entwicklung des Sakraments entscheidend prägen.

2.3.4. Neue Formen der Beichte

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit dem Auftreten einer neuen Bußpraxis, welche durch den Niedergang des kanonischen Bußinstitutes und dem missionarischen Impetus seiner Überbringer beschleunigt wird.

Konkret handelt es sich um eine Form des Einzelbekenntnisses, das, durch biblische Implikationen unterfangen, nämlich die heilsame Erfahrung persönlich offengelegter Sünden immer mehr in den Vordergrund rückt. Mönche oder Confessoren werden als charismatisch begabte Menschen in erster Linie für die Ablegung des Bekenntnisses gewählt, da ihnen, wie weiter oben schon beschrieben, eine besondere Vollmacht in Bezug auf Sündenvergebung zugesprochen wird. Man nennt diese Variante der Beichte deswegen auch Mönchsbeichte. Buße wird nun mehr und mehr als eine Art geistliche Begleitung gesehen, da sich das konkrete Bekenntnis und der Zuspruch von Vergebung in neuer Weise mit Begleitung während alltäglicher Bußzeiten verbindet. Vor allem der monastische Bereich, aber auch die byzantinische Kirche sind der Raum für diese neugestaltete Praxis, nach und nach aber auch abseits von Klöstern, da der Rückgang der kanonischen Buße eine Leerstelle hinterlässt und die Ausbreitung dadurch indirekt gefördert wird.³⁴

Als Tarifbuße wird eine durch das irische Mönchtum veränderte Praxis der Mönchsbeichte bezeichnet, die sich im lateinischen Westen ausbreitet. Sünden werden umfassend und genau vor einem Priester bekannt. Der Fokus liegt hierbei aber nicht mehr auf dem Begleitungsaspekt, sondern auf der entsprechenden Bemessung der Bußauflagen. Bußbücher mit genauer Taxonomie entstehen, die es dem Amtsträger ermöglichen in exakter Weise eine Buße entsprechend den Sünden zu erteilen. Von diesen Büchern rührt der Name dieser Bußpraxis. Der Aspekt dieser Vorstellung liegt im Moment der Kompensation. Objektiv geschehene Schuld muss genauso objektiv wiedergutmacht werden und benötigt folglich eine strikt entsprechende Satisfaktions-Leistung.³⁵

³⁴ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 128.

³⁵ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 129.

Faber betont an dieser Stelle, dass die Grundüberlegungen zum Aufkommen der Bußbücher aus einem medizinischen Verständnis gedeutet werden können, wo die genau dosiert erteilten Bußauflagen als Heilmittel gegen die begangenen Sünden verstanden werden. Es leuchtet ein, dass Faber an dieser Stelle die Fragwürdigkeit des Tarifsystems herausstellt. In der Praxis ist es möglich kürzere, dafür auflagenreichere Bußen gegen deutlich längere Bußen in einer Art Tauschprinzip einzuwechseln und Bußen überhaupt auch legitim durch Stellvertreter ableisten zu lassen. Die zentralen Unterschiede zwischen kanonischer Buße und Tarifbuße lassen sich im Doppelcharakter eines Ausschlusses der Öffentlichkeit zum einen und der fehlenden Einbettung in die Liturgie zum anderen, sowie die grundsätzliche Möglichkeit einer Wiederholung der Buße herausstellen. Interessant ist, dass beim Auftreten dieser Bußform noch keinerlei Rekonziliation ihren Platz hat.³⁶

Diese findet erst später ihren Weg in den Ablauf des Bußgeschehens. Es ist der Missionstätigkeit irischer Wanderprediger zu verdanken, dass sich die irische Bußpraxis zunehmend auch auf dem europäischen Festland ausbreitet, wo sie sich mit Teilen der kanonischen Buße vereinigt und eine Fortentwicklung durchläuft. Diese Verbindung hat vor allem ekklesiale Folgen, da die Rekonziliation mitsamt Gebeten, die auf frühere Segnungen von Büßern zurückgehen, ihren Eingang finden und wieder ein öffentlicher Ritus werden.³⁷

Im folgenden Zitat streicht Faber einen nicht unwesentlichen Wandel in der Reihenfolge der Bußelemente heraus, welcher sich in der Zeit des frühen Mittelalters bis zur Scholastik vollzieht, der für das Verständnis des Bußsakraments in seinen expliziten Abläufen bis heute prägend ist:

„Daneben findet sich aber bereits die – sich nach der ersten Jahrtausendwende durchsetzende – Praxis, derzufolge der Presbyter die Rekonziliation sofort nach der Beichte (bedingungsweise) erteilt. In der Reihenfolge der Bußelemente rückt also die Erfüllung der Bußauflage hinter Bekenntnis, Bußerteilung und Rekonziliation. Das eigentliche Bußwerk ist nun weniger die äußere Satisfaktionsleistung als vielmehr das Bekenntnis bzw. die zugrunde liegende Haltung der Reue.“³⁸

Theodor Schneider ergänzt in Bezug auf den Triumphzug der iro-schottischen Tarifbuße, dass damit stark germanisch geprägte Vorstellungen von Wiedergutmachung Eingang in die therapeutischen Formen der Mönchsbeichte finden. Des Weiteren bemerkt er, dass die Annahme der neuen Praxis auch auf offiziellen Widerstand gestoßen ist, da kirchliche Amtsträger die neuen

³⁶ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 129.

³⁷ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 128f.

³⁸ FABER, *Sakramentenlehre* 129f.

wiederholbaren Formen als zu wenig tiefgreifend qualifizieren und das alte kanonische Bußinstitut in seinen rigorosen Vollzügen hervorheben.³⁹

Treffend beschreibt Schneider ein Auseinanderdriften zwischen Einzelakten in der nun individualisierten Form der Buße und der größeren sozialen Dimension der Kirche, wenn er notiert:

„Bekenntnis und priesterliche Lossprechung treten in der mittelalterlichen Bußtheologie so in den Vordergrund, daß in der Folgezeit – wenigstens in den lateinischen Kirchen – die soziale Dimension, die »Kirchlichkeit« der Sünde und der Umkehr eines Christen, völlig aus dem Blick gerät. An diesem Punkt setzt in der Gegenwart eine wesentliche Neubesinnung ein.“⁴⁰

Nach Robert Lendi lässt sich zu dieser Epoche zusammenfassend feststellen, dass ein sichtbarer Wandel der Bußpraxis und ihrer Vollzüge stattfindet. Eine breite Varianz an Bußmöglichkeiten wie Laienbeichte, Generalabsolution, Einzelbeichte etc. lassen sich ausmachen, welche aus sakramententheologischer und ekklesiologischer Sicht oft noch ohne klare Systematik existieren. Was die Entwicklung der Bußpraxis angeht, lässt sich in Bezug auf soziokulturelle und theologische Faktoren eine gewisse Einheitlichkeit konstatieren.⁴¹

Mit dem Hochmittelalter findet im nächsten Unterkapitel eine neue Epoche ihren Ausgangspunkt: Die Scholastik. Eine Zeit intensiver theologischer Überlegungen, Entwürfe und Formulierungen, die bis in die heutige Zeit von einem hohen Maß an Gehalt, Dichte und Relevanz zeugen.

2.3.5. Die scholastische Bußtheologie

Die Scholastik beschäftigt sich bußtheologisch mit Fragen bezüglich der sakramentalen Sündenvergebung, welche durch Neuerungen in der liturgischen Handhabung der Buße virulent werden. Anfangs bleibt die Rekonziliation in den theologischen Überlegungen noch unberücksichtigt, da in der gängigen iro-schottischen Bußpraxis keine Schritte der Rekonziliation vorgesehen sind. Namentlich bilden Reue, Buße oder das Bekenntnis den Ort der Sündenvergebung. Der kausale Schluss, dass eine Erfüllung der aufgetragenen Buße mehr oder minder sofort

³⁹ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 198f.

⁴⁰ SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 199.

⁴¹ Vgl. LENDI Robert, *Die Wandelbarkeit der Buße. Hermeneutische Prinzipien und Kriterien für eine heutige Theorie und Praxis der Buße und der Sakramente allgemein erhellt am Beispiel der Bußgeschichte*. Bern 1983, 333 [in Folge: LENDI, *Die Wandelbarkeit der Buße*].

zur Versöhnung führt, lässt die konkrete Sündenvergebung in dieser Konzeption sicher im Bußwerk verorten. Mit der Zeit wird nun die vom Priester erteilte Absolution liturgisch vor der satisfactio positioniert, was die theologische Frage aufwirft, ob die Absolution auch an der Vergebung der Sünden einen Anteil hat. Es vollzieht sich ein Perspektivenwechsel dahingehend, dass das Bekenntnis an sich als Verdienst bringend, weil beschämend, wirkt und dadurch der Moment des Beichtens, und damit die Beichte selbst als Bußwerk mit sündentilgendem Charakter qualifiziert wird.⁴²

Auch die Reue wird in ihrer Funktion erheblich aufgewertet, da sie jetzt von ihrem Wesen her in der Lage ist, Vergebung der Sündenschuld zu erwirken. Eva-Maria Faber stellt an dieser Stelle die Tatsache heraus, dass die oben beschriebene Entwicklung einen Geschehenswechsel von außen nach innen bewirkt, da Buße nun ein innerlicher Vollzug ohne Notwendigkeit formeller Wiederherstellung oder öffentlichem Forum ist. Unterschiedliche Absolutionstheorien beschäftigen sich mit der Bedeutungsklärung und der Wertigkeit der priesterlichen Absolution im Bußgeschehen. Nach Faber spricht ein sogenannter deklaratorischer Ansatz der menschlichen Reue eine sündentilgende Wirkung zu. Nach Petrus Abaelardus, einem der Scholastiker jener Epoche, hat Gott schon im Vorhinein Vergebung ermöglicht und die Absolution hat einen auf die Reue verweisenden Impetus, die diese Vergebung erwirkt hat. Der deprekativen Form von Absolution kommt nun die Entsprechung in den priesterlichen Tätigkeiten von Gebet für den Sünder und der Festsetzung einer angemessenen Buße zu. Im Folgenden entwickelt sich ein kausales Absolutionsverständnis, wobei der Fokus zu Beginn auf dem Strafnachlass und nicht auf der Vergebung der Sünden liegt.⁴³

Dieser Ansatz wird nun mit der Vorstellung verbunden, dass die Absolution aus einer zuvor unvollkommenen, welche als attritio bezeichnet wird, eine vollkommene (contritio) Reue schafft. Für Thomas von Aquin ist die Reue in enger Weise auf die Absolution bezogen, sodass sie als notwendig im ganzen Geschehen der Rechtfertigung ihren Platz bekommt. Der sündentilgenden Wirkung einer contritio, die sich bereits als Lehrmeinung verfestigt hat, kann sich Thomas trotz oben genannter eigener theologischer Überlegungen und Gewichtungen anschließen. Der Verständnisschlüssel liegt hierbei in seiner Auffassung, die die vollkommene Reue den Vorsatz zur confessio und das Erbringen der satisfactio integriert und damit eine willentliche Überantwortung an die kirchliche Binde- und Lösegewalt gegeben ist. Laut Faber bringt die Scholastik, vor allem auch durch den Aquinaten, neue Formen der Verhältnisbestimmung

⁴² Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 129f.

⁴³ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 130.

in Bezug auf die verschiedenen Schritte der Buße durch die aristotelisch geprägte Unterscheidung von Form und Materie des Sakraments. Die Akte des Poenitenten, namentlich contritio (Reue), confessio (Bekenntnis) und satisfactio (Buße) werden Thomas gemäß als materia der Buße angesehen, während die absolutio (Lossprechung) als forma rangiert.⁴⁴

„Nun verhalten sich aber im Sakrament der Buße die menschlichen Tätigkeiten nach der Weise der Materie. Da nun aber zum Zustandekommen der Buße mehrere Tätigkeiten erforderlich sind, nämlich Reue, Bekenntnis und Genugtuung, so ist es folgerichtig, daß das Sakrament der Buße Teile hat.“⁴⁵

„Somit ist also seitens des Büßenden erforderlich: erstens der Wille zur Wiedergutmachung, der in der Reue gegeben ist; zweitens, daß er sich dem Urteil des Gott stellvertretenden Priesters unterstellt, und das geschieht durch das Bekenntnis; drittens, daß er einen Ausgleich schafft gemäß dem Urteil des Dieners Gottes, und das geschieht durch die Genugtuung.“⁴⁶

An dieser Stelle vollzieht sich eine gnadentheologische Entwicklung, wenn die menschlichen Akte der Buße in keiner Weise als minderwertig gegenüber der nun Vergebung stiftenden Absolution gedeutet werden, da diese unter dem zuvorkommenden Aspekt der göttlichen Gnade als wichtige Teile der Buße identifiziert werden. Im 13. Jahrhundert setzt sich schließlich die indikativische Absolutionsformel durch, die, wie oben beschrieben, den erneuerten theologischen Überlegungen über die Absolution entspricht. Im Armenierdekret findet die neue Bußtheologie nach Thomas von Aquin im Jahr 1439 lehramtliche Rezeption und bleibt für die folgenden Jahrhunderte in der katholischen Kirche prägend.⁴⁷

Mindaugas Ragaisis zeigt in folgendem Zitat das sich in der Scholastik vollziehende Spannungsmoment von öffentlichen und privaten Anteilen der Buße auf, welche sich mehr und mehr, durch theologische Neuorientierungen untermauert, in Richtung eines verinnerlichten und individualisierten Geschehens entwickelt:

⁴⁴ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 130f.

⁴⁵ THOMAS V. AQUIN, *S.th. III 90q. 1a c.* [Dictum est autem supra quod in sacramento poenitentiae actus humani se habent per modum materiae. Et ideo, cum plures actus humani requirantur ad perfectionem poenitentiae, scilicet contritio, confessio et satisfactio, ut infra patebit, consequens est quod sacramentum poenitentiae habeat partes.]

⁴⁶ THOMAS V. AQUIN, *S.th. III 90q. 2a c.* [Sic igitur requiritur ex parte poenitentis, primo quidem, voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundo, quod se subijciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertio, quod recompenset secundum arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione.]

⁴⁷ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 130f.

„In der scholastischen Theologie ist auch die Wiedereingliederung des Sünders in die Kirche durch das Bußsakrament bekannt. Es begegnen uns einzelne für sich genommen durchaus im altkirchlichen Sinn deutbare Aussagen wie die Parallelisierung von Taufe und Buße, die beide zur Eingliederung in die Kirche führen, bei Richard von St. Viktor oder die Bestimmung der sündenvergebenden Wirkung der Schlüsselgewalt als Wiedervereinigung mit der Gemeinschaft der Kirche bei Albertus Magnus. Diese werden aber gleichzeitig durch den individualistischen Kontext, wonach die Sündenvergebung ein Geschehen zwischen Gott und dem Einzelnen unter Vermittlung der Kirche (bzw. des Amtes) ist, relativiert.⁴⁸

In seinem Sentenzenkommentar hebt Thomas von Aquin die Dualität eines göttlichen und ekklesiologischen Versöhnungsaspekts hervor und sieht den kirchlichen Heilsradius in dieser Beziehung als wesentlich an, wenn er schreibt:

„Durch die Sakramente muss der Mensch nicht nur mit Gott, sondern auch mit der Kirche versöhnt werden. Mit der Kirche kann er aber nur versöhnt werden, wenn ihn das Heilstun der Kirche erreicht.“⁴⁹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Scholastik, besonders unter Einfluss von Thomas von Aquin, den Genese-Prozess der privaten Buße für Jahrhunderte zu einem Abschluss bringt. Zur Beichte gehören nun per definitionem die Herzensreue (*contritio cordis*), das mündliche Sündenbekenntnis (*confessio oris*), die Absolution und die sühnenden Werke (*satisfactio operis*). In Bezug auf die Häufigkeit wird die einmal jährliche Beichte von der Kirche den Gläubigen als Verpflichtung aufgegeben und findet meistens im Zusammenhang mit der Osterkommunion statt.⁵⁰

Die nun heraufziehende Reformationszeit wird die bis dato geltenden Überlegungen und theologischen Errungenschaften grundsätzlich infrage stellen und in der Auslegung der Heiligen Schrift einem neuen Paradigma folgen, das zu geschichtsverändernden Kontroversen führt.

⁴⁸ RAGASIS Mindaugas, *Umkehr ins Gespräch bringen. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus“ zur Erneuerung der Bußpraxis*. Würzburg 2006, 76 [in Folge: RAGASIS, *Umkehr ins Gespräch bringen*].

⁴⁹ THOMAS V. AQUIN, *IV Sent. d. 17q. 3a 3 ad 3*. In: RAGASIS Mindaugas, *Umkehr ins Gespräch bringen. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus“ zur Erneuerung der Bußpraxis*. Würzburg 2006, 76.

⁵⁰ Vgl. LINS Hermann, *Buße und Beichte – Sakrament der der Versöhnung*. In: SCHMIDT-LAUBER Hans-Christoph; MEYER-BLANCK Michael; BIERITZ Karl-Heinrich (Hg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Göttingen 2003, 325.

2.3.6. Die Reformation – Sakramentalität von Buße und Bußwerken in der Kritik

Der ehemalige Augustinermönch Martin Luther setzt in der Reformationszeit neue Schwerpunkte in Bezug auf die Theologie der Buße. Seine Rechtfertigungslehre spart bewusst Bußwerke aus und verstärkt das Verhältnis von Absolution und Bekenntnis. Das damals lückenlos geforderte Bekenntnis ist für ihn, was die (Über)Forderung an das Gewissen betrifft, nicht tragbar. Wenn Buße einen Leistungscharakter beinhaltet, sieht er das Moment des Gnadengeschehens der Absolution in Gefahr. Nach Faber trägt Luther dem Aspekt des Bekenntnisses eine Neuausrichtung an, wenn die Lossprechung nun konsequent als freisprechender Zuspruch verstanden werden soll, der vom Poenitenten im Glauben zu ergreifen ist. Luthers Frage nach der Auffindungsmöglichkeit eines gnädigen Gottes reibt sich an dieser Stelle stark an einem Absolutionsverständnis, das nach Luther eher einem richterlichen Urteil gleichkommt. Faber betont, dass seine grundsätzliche Hochschätzung der Beichte auffallend ist, da seine Predigt von der Rechtfertigung darin einen eigentümlichen Höhepunkt erfährt. Obwohl für ihn die sogenannten sichtbaren Zeichen eines Sakramentes fehlen und er die Taufe in ihrem allgemeinen Moment der Sündenvergebung bedroht sieht, zählt er sie zuweilen trotzdem zu den Sakramenten. Geschichtlich betrachtet bleibt die Einzelbeichte im lutherischen Protestantismus über eine lange Periode wichtig, bevor sie im 18. und 19. Jahrhundert fast völlig aus den Gemeinden verschwindet. Im 20. Jahrhundert kommt es zu einem neuen Aufleben, wobei dies lokal beschränkt und wenig nachhaltig erscheint. Calvin, seinerseits ein bedeutender Reformator seiner Zeit, besinnt sich in seinen Überlegungen zurück an die Praxis der Alten Kirche, welche die weiter oben beschriebene öffentliche Buße feiert. Diese Form der Buße kann er sich in einer Reinstallation gut vorstellen, während er ein sakramentales Verständnis von Buße nicht gelten lässt.⁵¹

Schneider hebt Luthers Wertschätzung für die Institution der Beichte ebenso hervor und kontextualisiert sie mit seinem dynamischen Verständnis von Sündenvergebung aus Gnade, wenn er festhält:

„Martin Luther zeigte bis an sein Lebensende eine sehr hohe Wertschätzung der Einzelbeichte, die seiner Auffassung nach immer zur Mitte des kirchlichen Lebens zu gehören habe. Angesichts seiner existentiellen Suche nach einer Möglichkeit, aus dem von ihm tief empfundenen Sündenverhängnis herauszufinden, betrachtete er die Absolution als das Evangelium schlechthin, als Zuspruch nämlich der Sündenvergebung durch Gott rein aus Gnade.“⁵²

⁵¹ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 131.

⁵² SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 200.

Luther reibt sich an der juristischen Form der Beichte. Die richterlich anmutende Spendung der Absolution sieht er im Widerspruch zur Bibel, wobei er, wie wir oben erkennen können, den grundsätzlichen Wert der Absolution äußerst hoch schätzt. Dieses Spannungsmoment ist auffällig. Er bezeichnet die Lossprechung als frohe Botschaft, die nur aus Gnade von Gott geschenkt werden kann.

Dorothea Sattler fasst mit anderer Gewichtung die Schwerpunkte der Epoche der Reformation zusammen und hält dabei fest:

„In dieser Situation eines ‚veräußerlichten‘ Bußwesens aufgrund teils unerkannter theo-logischer Ängste sprach sich Martin Luther für eine Rückgewinnung der Einheit von wahrer personaler Buße und sakramentaler Versöhnung und für die untrügliche Gewißheit der gnädigen Vergebungsbereitschaft Gottes aus, dessen (von den Trägern der Schlüsselgewalt zugesprochenes) Vergebungswort die Schuld tilge. Dem Verheißungswort trauen und die geschenkte Vergebung in einem versöhnten Leben dankbar bezeugen, so lautete das Gebot der ‚neuen Zeit‘.“⁵³

Die Zeit der Reformation hinterlässt grobe Verwerfungen auf der theologischen und politischen Landkarte, die ihre diskursreichen Furchen bis in die heutige Zeit nachverfolgen lassen. Es verwundert nicht, dass Martin Luther und seine reformatorischen Kollegen die Thematik der Buße nicht nur tangieren, sondern direkt adressieren. Die neuen theologischen Überlegungen und Anfragen sind eng miteinander und mit dem Kirchenbild der damaligen Zeit verwoben und stehen in gegenseitiger Beziehung. Die theologiegeschichtlich inhaltsreiche katholische Antwort des Konzils von Trient wird im nächsten Kapitel ausgeleuchtet.

2.3.7. Das Konzil von Trient bringt Antworten und Positionen der katholischen Kirche

„Obwohl im Dekret über die Rechtfertigung [...] zwischendurch wegen der Verwandtschaft der Sachgebiete gewissermaßen notwendigerweise oft vom Sakrament der Buße die Rede war, gibt es in dieser unserer Zeit doch eine solche Fülle verschiedener Irrtümer darüber, daß das hochheilige ökumenische und allgemeine Konzil von Trient [...] es als einen nicht geringen Nutzen für die Öffentlichkeit erachtete, darüber eine genauere und vollständigere Bestimmung zu geben, in der mit dem Beistand des Heiligen Geistes alle Irrtümer aufgezeigt und vernichtet und die katholische Wahrheit klar und deutlich werden soll; diese «Bestimmung» legt dieses heilige Konzil nunmehr allen Christen zu immerwährender Bewahrung vor.“

⁵³ SATTLER Dorothea, *Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch*. Mainz 1992, 178 [in Folge: SATTLER, *Gelebte Buße*].

Wenn die Dankbarkeit gegenüber Gott in allen Wiedergeborenen so wäre, daß sie die in der Taufe durch seine Wohltat und Gnade empfangene Gerechtigkeit beständig bewahrten, wäre es nicht nötig gewesen, ein anderes Sakrament als die Taufe selbst zur Vergebung der Sünden einzusetzen [Kan. 2]. Weil aber ‚Gott, reich an Barmherzigkeit‘ [Eph 2,4], ‚weiß, wie wir gebildet sind‘ [Ps 103,14], verlieh er auch denen das Heilmittel des Lebens, die sich hernach in die Knechtschaft der Sünde und die Macht des Teufels ausgeliefert hatten, nämlich das Sakrament der Buße [Kan. 1], in dem den nach der Taufe Gefallenen die Wohltat des Todes Christi zugewandt wird.“⁵⁴

Die oben angeführten Punkte zeigen deutlich, dass die katholische Kirche die Kritik der Reformatoren aufnimmt, adressiert und ihrerseits für Ordnung und Klarheit unter den Christgläubigen sorgen will. Es wird offen von den Irrtümern auf Seiten der Reformatoren gesprochen, die es zu beseitigen gilt, und die katholische Deutungshoheit im Licht des Heiligen Geistes wird unterstrichen. Mit Verweis auf die göttliche Barmherzigkeit und Gottes Wissen um die menschliche Kontingenz wird das Sakrament der Buße als Heilmittel des Lebens herausgestellt, das den Gläubigen immerfort die Gnade des Heilswerks Christi vermitteln kann.

1520, also noch 25 Jahre vor dem offiziellen Start des Tridentinums, löst die Bulle des Papstes Leo X. eine Auseinandersetzung zwischen römischer und reformatorischer Bußtheologie aus. Inhaltlich wird diese auf dem Konzil weitergeführt und beschäftigt sich im Kern mit der Sakramentalität und dem Charakter von Buße und Absolution, sowie den wesentlichen Teilen, die das Sakrament der Buße ausmachen. Der Verweis auf Joh 20,22f gestaltet die Buße als von der Taufe unterscheidbares und eigenständiges Sakrament, welches durch Christus selbst eingesetzt ist. Contritio, confessio und satisfactio werden vom Konzil verstärkt als Akte des Bußgeschehens gedeutet und deren Geltung und Rechtmäßigkeit geordnet herausgearbeitet. Den Höhepunkt der Kontroverse bildet laut Faber die unterschiedliche Gewichtung und Bestimmung der satisfactio, die für das katholische Verständnis essenziell dem Bußvorgang zugeordnet wird, während die reformatorische Perspektive jede Notwendigkeit derselben bestreitet, da sie der Lehre der Rechtfertigung sola gratia widerstreben würde. Die Lehren des Konzils von Trient binden eine anthropologische Bemühung mit ein, die den Bußwerken heilende und schützende Komponenten beinhalten. Hierbei wird der Bezugspunkt der satisfactio ersichtlich, der sich an der Strafe und nicht an der Vergebung orientiert, als wäre es möglich diese durch Werke der Genugtuung zuschreibt.⁵⁵

⁵⁴ DENZINGER Heinrich; HÜNERMANN Peter, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg im Breisgau 1991,1676f [in Folge: DENZINGER HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse*].

⁵⁵ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 131f.

Im folgenden Zitat erhellt Faber den Umstand, dass eine genauere Analyse reformatorischer und römisch-katholischer Positionen eine erstaunliche Ähnlichkeit zutage führen kann. Wie so oft scheinen Ansatz und Sprache eine Barriere und Similarität zugleich zu sein, welche nur durch mühsame Bewegungen der Aufarbeitung auch für eine heutige Verhältniseinschätzung erschlossen werden können.

„Zudem lässt der Einschub ‚per Christi merita‘ das Bemühen der Konzilsväter erkennen, die menschliche satisfactio an die satisfactio Jesu Christi zurückzubinden (vgl. DH 1690f.; 1713f.). Menschliche satisfactio im Bußgeschehen ist abhängig von der Gnade Christi und hat ihren Ort letztlich im Ort der Verähnlichung mit Christus. Bei genauem Hinsehen sind die katholischen und reformatorischen Positionen – wenn auch in unterschiedlicher Sprache – durchaus in manchem einander sehr nahe. Dies zeigen auch die Einigungsbemühungen 1530 in Augsburg, die eine weitreichende Verständigung erreichen und als Kontroverspunkt lediglich die Bezogenheit der satisfactio auf die Tilgung der Sündenstrafe festhalten.“⁵⁶

Um in die Lehre der Sakramentalität der Buße, wie sie auf dem Konzil von Trient konzipiert worden ist, Einblick zu geben, erläutert Herbert Vorgrimler vier Canones, welche die wesentlichen Eckpfeiler der kanonischen Aussagen über das Bußsakrament bilden. Diese sollen im folgenden Zitat schematisch angeführt werden, um in das Bedenken und Deuten der Konzilsväter Einsicht zu gewinnen:

„Can. 1 (DS 1701) lehrt, daß die Buße (paenitentia) ein wirkliches und eigentliches, von Christus eingesetztes Sakrament ist, um Getaufte, so oft sie gesündigt haben, mit Gott zu versöhnen. [...] Can. 2 (DS 1702) lehrt die Verschiedenheit von Taufe und Bußsakrament und fügt die Bemerkung an, die Buße könne mit Recht die ‚zweite Planke nach dem Schiffbruch‘ genannt werden. [...] Can. 3 (DS 1703) besagt, daß die Worte Jo 20,22f vom Bußsakrament zu verstehen sind, ‚sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit‘, nicht von der Vollmacht der Verkündigung des Evangeliums. [...] Can. 4 (DS 1704) lehrt, daß zur vollständigen und vollkommenen Sündenvergebung ‚tres actus‘ im Pönitenten erforderlich sind: contritio, confessio, satisfactio.“⁵⁷

Die Intensität der Auseinandersetzungen zwischen katholischen und reformatorischen Theologen dieser Epoche lässt an die Zeit der Patristik erinnern, wo ebenso durch spannungsreichen Diskurs die Lehren der Kirche Form und Tiefe annehmen. Die Prozesse des Aufnehmens und Ausscheidens sind dabei wesentlich und nicht wegzudenken. Das sich im 16. Jahrhundert anbahnende innerkonfessionelle Schisma zwischen Katholiken und Anhängern der Reformation, das auch politischen Dynamiken und Erwartungen der damaligen Zeit mitgeschuldet ist, bleibt

⁵⁶ FABER, *Sakramentenlehre* 132.

⁵⁷ VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* 173f.

in seinem Umfang für den weiteren Verlauf der Kirchengeschichte von großer Wirkmächtigkeit. Mit dem Protestantismus entstehen mit der Zeit auch zahlreiche weitere nicht-kirchliche Gruppierungen pneumatischer und charismatischer Natur, sowie verschiedenste (Wieder)Täufer- und freichristliche Bewegungen, die bis in die heutige Zeit Vertreter aufweisen können. Für die katholische Kirche ist das Konzil von Trient in Bezug auf die Beichte ein maßgeblicher Richtungsweiser. Die wesentlichen, schon vorher geltenden Positionen werden verstärkt und die scholastische Lehre von Form und Materie des Sakraments werden hervorgehoben und in ihrer Allgemeingültigkeit festgesetzt. Erst das 20. Jahrhundert, wie wir im folgenden Unterkapitel sehen werden, wird im Zuge des Zweiten Vatikanums eine Schwerpunktverschiebung sichtbar machen.

2.3.8. Das 20. Jahrhundert bringt neue Pluralität

Der ekklesiale Charakter, der in den vorangegangenen Jahrhunderten, besonders seit dem Aufkommen der Tarifbuße und der später daraus entstehenden Einzelbeichte, in den Hintergrund getreten ist, wird im 20. Jahrhundert durch genauere Beforschung der Geschichte der Buße einer Neubewertung unterzogen. Entscheidend ist hier das Zweite Vatikanische Konzil zu nennen, das sich um eine Revision und Erneuerung von Formeln und Ritus bemüht. Das Ziel besteht hierbei in der Verstärkung des ekklesialen Moments, wobei das Bußgeschehen an sich mehr durch die Kirche getragen werden soll und Versöhnung durch und mit der Kirche einen höheren Stellenwert bekommt. Das will für den Poenitenten erfahrbar werden. Die Erneuerung der Absolutionsformel lässt sich im Ordo Paenitentiae als Zeichen des Reformgeschehens ausweisen und ist in drei Eckpunkten beschreibbar: Erstens wird, wie oben angeführt, der ekklesiale Bezug verstärkt. Zweitens erhält die Lossprechungsformel einen explizit anamnetischen Eintrag und drittens wird die Handausstreckung des Priesters über den Poenitenten erneut eingesetzt. Faber hält fest, dass im Zuge des Zweiten Vatikanums neue Perspektiven und Offenheit für nichtsakramentale Bußvollzüge, sowie andere Gestalten des Sakramentes der Buße entstehen. Dazu zählen zum Beispiel Versöhnungsfeiern in Gemeinschaft in zwei Modi: gemeinsames Bekenntnis der Anwesenden mit darauffolgender Generalabsolution, sowie Bekenntnis und Absolution des jeweils Einzelnen. Auch andere Formen von Bußvollzügen und Bußfeiern ohne sakramentalen Bezug existieren und sind möglich.⁵⁸

⁵⁸ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 132.

Martin Riß macht im folgenden Zitat auf eine kirchengeschichtliche Entwicklung aufmerksam, die in ihren Auswirkungen, im Bezug auf das Verhältnis von Beichte und Eucharistiefeier, nicht unberücksichtigt bleiben darf:

„Durch die Liturgische Bewegung, die den Gläubigen ein besseres Verständnis der Liturgie vermittelte, geriet die sündenvergebende Wirkung der Eucharistie wieder ins Bewusstsein. Dies hatte zur Folge, dass bei lässlichen Sünden nicht mehr die Beichte, sondern vielmehr die rechte Mitfeier der Eucharistie als entscheidende Disposition für den Kommunionempfang angesehen wurde. In Verbindung mit einem sich langsam wandelnden Sündenverständnis führte dies Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer Entkoppelung von Beichte und Kommunion, was einen starken Rückgang der Beichthäufigkeit zur Folge hatte. Papst Pius XII. betonte angesichts dieser Entwicklungen ausdrücklich die Bedeutung der Andachtsbeichte und warnte vor den ‚falschen Anschauungen jener, die behaupten, man dürfe die häufige Beichte der lässlichen Sünden nicht so hoch einschätzen.‘ Zwar könnten diese Sünden auch auf andere Weise gesühnt werden, aber ‚zum täglichen eifrigen Fortschritt auf dem Wege der Tugend‘ sei diese Beichte sehr zu empfehlen.“⁵⁹

Durch die neuen Gewohnheiten des Kirchenvolkes lässt sich eine gewisse Spannung ausmachen, die von der Amtskirche mit einer Verstärkung der Einzelbeichte, in Form der Andachtsbeichte, adressiert wird.

Auffallend ist, dass sich parallel zu diesen Entwicklungen in Frankreich bereits um das Jahr 1950 gemeinschaftliche Bußfeiern herausbilden. Die neuen Modelle, welche aus pfarrlichem Kontext stammen, beinhalten eine gemeinsame Zeit der Vorbereitung mit abgekürzter Variante der Einzelbeichte und einen gemeinschaftlichen Abschluss der Feier. Die Bußliturgie steht im Kontext einer Eucharistiefeier, die sinnvollerweise nachgeordnet ist und so den Gipfelpunkt markiert. Riß notiert, dass diese Modelle vor allem im deutschen Sprachraum Anklang finden und von maßgeblicher Bedeutung für die weitere Entwicklung des Bußsakramentes in den nachkonziliaren Reformen sind.⁶⁰

⁵⁹ Riß Martin, *Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakraments nach den II. Vatikanischen Konzil*. Regensburg 2016, 53 [in Folge: Riß, *Feiern der Buße und Versöhnung*].

⁶⁰ Vgl. Riß, *Feiern der Buße und Versöhnung* 53f.

2.4. Zusammenfassung und geschichtlicher Ausblick

Wie verdeutlicht werden konnte, durchläuft das Bußsakrament einen inhalts- und veränderungsreichen Weg durch die verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte. Es fällt besonders für die Anfangszeit auf, dass die gesellschaftliche Verfasstheit und eschatologische Naherwartung der ersten Gemeinden einen Einfluss auf das Denken über Schuld, Sühne und Buße hat. Daraus ergibt sich die zuerst zögerliche Vorstellung, dass es so etwas wie eine wiederholbare Buße überhaupt geben kann.

Zum Zeitpunkt des Eindringens der christlichen Lehre in den großrömischen Staatsapparat, ändern sich die kommunalen Bedingungen für die Gemeinden und im Verlauf der ersten Jahrhunderte nimmt auch das Moment der eschatologischen Naherwartung ab. Die Institutionalisierung der kanonischen Buße setzt für Jahrhunderte eine vielangewandte Form der Rekonkiliation in das kirchliche Geschehen, das nach und nach durch zu hohe Auflagen und schwere Umsetzbarkeit in die Krise gerät.

Die iro-schottische Wende bringt die ersten Modelle der Tarif- und Einzelbeichte in die lateinische Kirche, während im Osten schon länger einzelne Mönche und Bekenner aufgesucht werden und diese Form der Laienbeichte üblich ist, wobei es nicht nur um Buße und Rekonkiliation, sondern auch um geistliche Begleitung geht.

Mit dem Aufkommen der Scholastik, besonders unter dem Dominikaner Thomas von Aquin, wird der Einzelbeichte die vorher fehlende theologische Fundamentierung gegeben, die in den vorangegangenen Epochen vernachlässigt wird.

Im Zeitalter der Reformation werden eben diese scholastischen Überlegungen einer starken Kritik unterzogen und Personen wie Johannes Calvin lehnen die Form der Einzelbeichte ab und fordern eine Rückkehr zu urgemeindlichen Bekenntnisstrukturen.

Das Konzil von Trient beantwortet die Kritik der Reformatoren mit einer Forcierung der scholastischen Überlegungen und einer neuen Herausstellung der Buße in seiner sakramentalen Struktur und Wertigkeit.

Schlussendlich bringt das 20. Jahrhundert, allen voran das Zweite Vatikanische Konzil, eine ekklesiologische Neuausrichtung und Revision des Beichtsakraments. Es entstehen außersakramentale Bußfeiern, die von den Gläubigen angenommen werden. In jüngerer Zeit gewinnt die Einzelbeichte vor allem in städtischen Gemeinden und Gruppierungen wieder an Boden, was auch auf eine umfangreichere und teilweise spezielle Ausbildung einzelner Priester zurückzuführen sein kann.

Der Bedarf des Sakraments scheint im gläubigen Kirchenvolk grundsätzlich weiterhin gegeben, die nähere und fernere Entwicklung jedoch schwer einschätzbar, da bei der geschichtlichen Aufarbeitung klar ersichtlich wurde, dass das Sakrament einem ständigen Wandel unterzogen ist, der sich in seinen jeweiligen Entwicklungsphasen kürzer oder länger erstrecken kann und multifaktoriell begründet bleibt.

3. Systematische Entfaltung des Sakraments der Beichte

Dieses Kapitel bildet den substanziellen Kern der vorliegenden Diplomarbeit. In mehreren Schritten sollen zuerst unterschiedliche Perspektiven der allgemeinen Sakramententheologie beleuchtet werden, bevor das Sakrament der Beichte, im Besonderen die Einzelbeichte, wie wir sie heute kennen, systematisch entfaltet, untersucht und profiliert wird. Hierbei werden bei den einzelnen Teilen der Beichte - namentlich: die Reue (*contritio cordis*), das Bekenntnis (*confessio oris*), die Lossprechung (*absolutio*) und die Bußwerke (*poenitentiae opera*) - vergleichende Ansätze und Elemente aus der scholastischen Theologie des Hochmittelalters, allen voran von Thomas von Aquin, eingeflochten, die ein breiteres zeitkritisches Moment zur Geltung bringen sollen, um den systematischen Entwicklungsprozess des Beichtsakraments herauszustellen.

3.1. Begegnung zwischen Mensch und Gott – das Sakrament im Dienst

Dass der Mensch Gott in vielgestaltiger Weise begegnen möchte, steht für den christlichen, im Besonderen den katholischen Kontext außer Frage. Davon zeugen unzählige Feiern, Riten, Andachten, Gebete persönlicher und gemeinschaftlicher Gestalt. Die Tatsache, dass wir es mit einem Gott zu tun haben, der sich selbst in Jesus Christus letztgültig offenbart hat, evoziert die Frage, wie sich Gottes Zuwendung zu uns in Form von Sakramenten sinnvoll denken und begründen lässt. Entscheidend scheint ein dialogisches Moment, das Gott und dem Menschen die Möglichkeit einräumt in Freiheit miteinander in Beziehung zu treten, wobei die Letztgültigkeit der Spendungswirksamkeit ein eigenes wichtiges Themenfeld eröffnet. So kann ein Sakrament im letzten niemals von außen erzwungen werden, da es den tiefsten Beziehungsfluchtpunkt zwischen menschlicher und göttlicher freier Zuwendung tangiert.

In den nun folgenden Unterpunkten soll ein Einblick in die derzeitige Sakramententheologie gegeben werden, die vor allem durch die sogenannte anthropologische Wende einen

neuen Bezugspunkt bekommt. Weiters wird die Frage nach der konkreten Vermittlungsfunktion von Sakramenten und wie diese sinnvoll gedacht werden kann behandelt.

3.1.1. Die anthropologische Wende

Die Dogmatik stellt sich in der Sakramententheologie der Frage, warum Sakramente überhaupt gefeiert werden. Der klassische Dreischritt aus biblischer, theologiegeschichtlicher und systematischer Reflexion fragt konkret, was und wie geglaubt wird, um daraus Rückschlüsse auf den Kern der Sakramente und was bei ihnen gefeiert und erbeten wird zu ziehen. Sakramente stehen, ihrem Wesen nach, in den Kernvollzügen der Kirche und sind meist direkt in gottesdienstliche Feiern eingebunden. Daraus ergibt sich konsequenterweise, dass für eine sinnvolle Beurteilung derselben der Glaube als Ausgangspunkt genommen werden sollte, auch wenn dies in unserer Zeit keine Selbstverständlichkeit ist. Dies wäre nach Faber ein dogmatischer Zugang im sogenannten strengen Sinne, der die Fülle aus dem Glauben schöpft, während er mitten in ihm steht.⁶¹

Günter Koch beschreibt die Sakramententheologie auch als „Theologie für Insider“⁶². Dieser Formulierung würde der Autor dieser Arbeit widersprechen, weil es das offene Moment der Mitfeier in der Kirche (auch für Nichtchristen) ausschließt, das bei einigen Sakramenten gegeben ist und den Gehalt des Sakraments ansatzweise mitzuteilen vermag.

Die Krise der Sakramentenpastoral verursachte Befremdung und Unverständnis in Bezug auf die Sakramente in ihrer Bewegung von außen auf den Menschen hin. Die Aufgabe einer gelungenen Sakramententheologie wäre es demnach verständlich zu machen, dass Sakramente für den Menschen grundsätzlich Bedeutung haben können, weil ein wesentliches Entsprechungsverhältnis ausmachbar ist.⁶³

Faber schildert im folgenden Zitat, wie die anthropologische Wende unter Karl Rahner eine neue Systematik beschreitet, die beim menschlichen Selbstverständnis ansetzt. Das Menschsein, in dieser Konzeption schon im Vorhinein sakramental grundgelegt, beschreitet einen Weg der Verleiblichung über Symbolik:

⁶¹ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 19.

⁶² KOCH Günter, *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*. In: BEINERT Wolfgang (Hg.), *Glaubenszüge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bd. 3*. Paderborn 1995, 317. Siehe auch: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009, 19.

⁶³ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 19.

„Die neuere Theologie setzt deshalb, [...], mehr beim Menschen an. Entsprechend dem Anliegen Rahners, Menschen von heute den Glauben als ihrem Selbstverständnis gemäß nahe zu bringen, wird versucht, im menschlichen Dasein eine Offenheit für die Sakramente aufzuweisen. Wenn Sakramente den Menschen erreichen wollen, dann bedarf es auf dessen Seite eines entsprechenden Sensoriums. Gnaden-theologisch formuliert: Wie die Gnade die Natur voraussetzt, so setzen die Sakramente eine natürliche Disposition im Menschen voraus. Gemeint ist nicht nur eine Empfänglichkeit für das, was Gott in den Sakramenten schenken will, sondern auch – und darauf kommt es hier an – eine Empfänglichkeit für die spezifische Weise, in der die Sakramente die Gabe vermitteln.“⁶⁴

Auch Reinhard Hempelmann, seinerseits evangelischer Theologe, der den anthropologischen Ansatz ebenso einer kritischen Analyse unterzieht, wenn er die fundamentaltheologischen Hin-führungen in ihrer konkreten Leistungsfähigkeit anzweifelt und eine genauere Eingrenzung for-dert, was der besagte Ansatz erbringen kann und was nicht, charakterisiert die anthropologische Bezugnahme grundsätzlich wie folgt:

„Methodisch gesehen beinhaltet dieser Weg den Versuch, das Phänomen ‚Sakrament‘ gleichsam remota fide als allgemein-menschliches Phänomen zu erweisen, welches dadurch eine religiöse Dimension be-sitzt, daß in ihm die Welt- und Selbsttranszendenz des Menschen in Anspruch genommen ist. Indem das Sakrament als Phänomen expliziert wird, das überall in der Menschheitsgeschichte erkannt werden kann, ist es in seiner Sinnhaftigkeit und Legitimität erwiesen. Das Sakrament in seiner geschichtlichen Ausfor-mung hat seinen Grund in der sakramentalen Verfaßtheit des Menschen.“⁶⁵

Otto Hermann Pesch sieht in der Lehre über die Sakramente einen engen Zusammenhang mit der Praxis, das heißt dem eigentlichen Leben der Kirche und bevorzugt somit Formulierungen theologischer Aussagen entlang diesem Vollzug. Grundlegende Ansätze leistet traditionell und bis heute eine sogenannte allgemeine Sakramentenlehre die den einzelnen Sakramenten, somit auch dem Sakrament der Beichte vorangestellt ist.⁶⁶

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der anthropologische Paradigmenwechsel im Ansatzverständnis des Sakraments beim Selbstverständnis des Menschen neue theologische Begründungen und auch Anfragen mit sich bringt. Die moderne Sakramententheologie wird sich vermutlich gerade in einer Zeit übersteigter Selbstzentriertheit des Menschen um einen Ausgleich bemühen müssen.

⁶⁴ FABER, *Sakramentenlehre* 19.

⁶⁵ HEMPELMANN Reinhard, *Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog*. Göttingen 1992, 29f. In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009, 19.

⁶⁶ Vgl. PESCH Otto Hermann, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Teil 2. Die Geschichte Gottes mit dem Menschen*. Ostfildern 2010, 313 [in Folge: PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*].

3.1.2. Sakramente in ihrer Vermittlungstätigkeit

Um verstehen zu können, wie eine Begegnung zwischen Gott und Mensch durch das vermittelnde Wirken der Sakramente geschieht, ist es notwendig abzugrenzen, was Vermittlung tatsächlich leisten kann/soll und was nicht. Dazu ist es wichtig vom Terminus der Unmittelbarkeit zu sprechen, der in der Beziehung zwischen Mensch und Gott als ein Ideal aufgefasst werden kann, da der Mensch von jeher auf Gemeinschaft mit Gott hin entworfen und die Begegnung zwischen Gott und Mensch die ganze Geschichte durchzieht. Genau an diesen Punkten wird die oben genannte Unmittelbarkeit jedoch relativiert, da die Ambivalenz zwischen unendlichem Gott und kontingentem Menschen, mit allen daraus resultierenden Konsequenzen, nicht einfach aufgelöst werden kann.⁶⁷

Eva-Maria Faber erläutert in Bezug auf den Begriff der Vermittlung, dass es sich ganz allgemein gesprochen um eine Verbindung von zwei oder mehreren voneinander getrennten und unterscheidbaren Instanzen handelt, die sich im Modus einer Mitte (Medium) vollzieht. Hier lässt sich feststellen, dass Vermittlung ambivalenz-behaftet bleibt, da das oben angesprochene Ideal der unvermittelten Beziehung durch eine vermittelnde Größe beeinträchtigt werden kann und das Medium unweigerlich ein inter-esse, ein zwischen-den-Beziehungspolen-sein mit sich bringt. Von einem anderen Blickwinkel betrachtet ist die erwähnte Unmittelbarkeit in keiner Weise als einfach gegeben zu betrachten, da Vermittlung in vielen Bereichen eine erst tatsächlich erschließende und somit positive Aufgabe erfüllt. In Bezug auf die Wirklichkeitsdimensionen des Glaubens kann Vermittlung proaktiv Zugänge ermöglichen, die aufgrund fehlender Unmittelbarkeit nicht ohne weiteres gegeben sind.⁶⁸

Laut Faber ist eine grundsätzliche und kriteriologische Herangehensweise notwendig, die das allgemeine sakramentale Vermittlungsgeschehen auf den Prüfpunkt stellt, wobei zualererst nicht notwendigerweise spezifisch theologische Ansätze Geltung finden müssen. Kann ausgewiesen werden, dass dem christlichen Anspruch, eine Begegnung zwischen Mensch und Gott durch und in den Sakramenten, genüge getan wird? Im folgenden Zitat versucht Faber eine Zielformulierung von Vermittlung, die für ein tieferes Verständnis sakramentaler Vermittlung hilfreich ist:

„Ziel von Vermittlung ist es, Wirklichkeiten zueinander in Beziehung zu setzen, nicht ihre Differenz aufzuheben. In der Vermittlung von Konflikten geht das Bemühen ja gerade darauf, die Rechte und Anliegen aller Seiten zu wahren. Auch aus kommunikationstheoretischer Perspektive ist die Anknüpfung an beide

⁶⁷ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 22.

⁶⁸ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 22.

Seiten gefordert. Wo eine Information oder eine Nachricht zu vermitteln ist, richtet sich das Interesse darauf, wie der Gehalt der Botschaft eines Senders bei einem Empfänger ankommen kann. Dazu muss einerseits wirklich die Botschaft des Senders übermittelt werden, nicht deren verfälschte Version; andererseits soll die Botschaft beim Empfänger auch ankommen und muss dessen Verstehenshorizont berücksichtigen. Im Hinblick auf eine Kriteriologie von Vermittlung ist darum festzuhalten: Vermittlung wirkt dann nicht verstellend, wenn sie zwei Größen zueinander bringt, indem sie zugleich deren Unterschiedenheit wahrt. Diese vom Begriff der Vermittlung her entwickelte Klärung entspricht der Weise, wie das christliche Bekenntnis die Vermittlung von Gott und Mensch versteht: als Begegnung und Gemeinschaft von Gott und Mensch bei Wahrung ihrer Unterschiedenheit, wie sie schöpfungstheologisch begründet ist und christologisch-pneumatologisch bestätigt wird. Konkretisiert auf die Beziehung von Gott und Mensch ergeben sich vier Kriterien gelingender Vermittlung: Sie muss das Gottsein Gottes ebenso wie das Menschsein des Menschen wahren; sie erschließt das Gottsein Gottes dem Menschen und bringt das Menschsein des Menschen auf Gott hin in Bewegung.“⁶⁹

Mit Blick auf die christologische Formel von Chalzedon 451 n. Chr. führt Schneider in Bezug auf sakramentale Vermittlung ins Feld, dass gerade in der Erkenntnis Jesu Christi als dem Ur-Sakrament alle sakramentalen Strukturen im Christusereignis rückgebunden sind. Die negative Theologie von Chalzedon (ἀσυγχύως unvermischt; ἀτρέπτως unveränderlich; ἀδιαίρετως ungetrennt; ἀχωρίστως unteilbar)⁷⁰ bildet gleichsam die Matrize, unter der ein sinnvolles sakramentales Vermittlungsgeschehen verortet werden kann. Die Unversehrtheit und Eigenheit der Komponenten wird vollends gewahrt, was für den weiteren sakramententheologischen Begründungszusammenhang von hoher Wichtigkeit ist.⁷¹ Schneider hält dazu fest:

„Das Menschliche ist die Vermittlung des Göttlichen, das eine ist nicht ohne das andere, das eine wird zum Ort der Begegnung mit dem anderen. Begegnung mit Jesus heißt Begegnung mit Gott.“⁷²

Für eine tiefergehende Analyse, die Vermittlungsfrage betreffend, ist an dieser Stelle aus Themenspezifischen- und Umfangsgründen keine Weiterführung möglich. In Bezug auf das Sakrament der Beichte lässt sich feststellen, dass der Vermittlungsgedanke, wie auch weiter oben in der geschichtlich-epochalen Abhandlung ersichtlich wurde, durch die Zeit unterschiedlich bewertet und gewichtet wurde. Aus systematischer Sicht ist die Begründung sakramentaler Vermittlung eine wichtige theologische Aufgabe, die sich aus der Perspektive des Autors dieser

⁶⁹ FABER, *Sakramentenlehre* 24.

⁷⁰ DENZINGER HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse* 302.

⁷¹ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 21f.

⁷² SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 22.

Arbeit einer weiteren diskursiven Kriteriologie zu stellen hat, um das Moment der Einzigartigkeit des sakramentalen Geschehens dauerhaft in theologische und gesellschaftliche Relevanz zu heben.

3.1.3. Christus als Symbol – als Sakrament Gottes

Die im Titel dieses Unterkapitels enthaltene Verhältnisbestimmung stammt aus der Feder Greshakes, der damit verdeutlichen möchte, dass das Heil von seiner Struktur her sakramental angelegt ist. Dieser Gedanke überrascht im oben aufgeworfenen Kontext der anthropologischen Wende und der Frage nach der Vermittlung nicht, da Greshake am Verstehenshorizont des anthropologischen Mensch-Leib-Gedankens andockt, wonach Menschsein sich immer schon als Bei-sich-Sein in die Gesellschaft und Welt hinein auslegt und nicht bei einer subjektiven Innerlichkeit stehen bleibt.⁷³

In Bezug auf die Frage nach der Sakramentalität lässt sich bei Greshake ein konstitutives Moment der Rückbindung an Jesus Christus ausmachen, der seine Heilsvermittlung an den Menschen im Modus der Kirche durch die Zeit immerfort aktualisiert:

„Die in Jesus Christus grundlegende Sakramentalität geht weiter durch die Kirche. Sie ist, wie H. de Lubac sagt, »das Sakrament Jesu Christi, so wie Jesus Christus in seiner Menschheit das Sakrament Gottes ist«; sie ist das in die Geschichte fortwirkende Zeichen und Zeugnis der Gnade, die in die Geschichte weiterwirkende »Verleiblichung« göttlicher Huld. Die einzelnen Sakramente sind die je verschiedenen Konkretisierungen und Aktualisierungen des einen sakramentalen Heils, entsprechend der Verschiedenartigkeit der Ur- und Grundsituationen menschlicher Existenz. [...] Versöhnung mit und durch die Kirche als dem »Leib Christi« ist erste und unmittelbare Wirkung des sakramentalen Versöhnungswortes und zugleich wirksames Zeichen der Versöhnung mit Gott. [...] Wenn die Kirche, indem sie Christi Heilstat in Wort und Zeichen sichtbar macht, das Sakrament schlechthin ist und die Einzelsakramente Konkretisierungen dieser Ur-Sakramentalität sind, so ist grundsätzlich jede kirchliche Heilsvermittlung sakramental, so freilich, daß es nach Maßgabe der je verschiedenen Ausdrücklichkeit und Zeichenhaftigkeit Stufen und Grade gibt.“⁷⁴

3.1.4. Die Kirche – Sakramentalität von Christus her

⁷³ Vgl. GRESHAKE, *Zur Erneuerung des kirchlichen Busswesens* 105ff.

⁷⁴ GRESHAKE, *Zur Erneuerung des kirchlichen Busswesens* 107f.

Das Zweite Vatikanische Konzil legt in seiner Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche gleich im ersten Punkt eine Grundausrichtung im Verständnis von Sakramentalität vor, die in ihrer Formulierung sowohl punktuell differenziert als auch allumfassend aussagekräftig ist. Der Aspekt der Verkündigung wird mit der Sakramentalität von Kirche in Beziehung gebracht und dynamisiert:

„Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“⁷⁵

Rahner und Vorgrimler explizieren den Mysterienbegriff der Kirche, auf den im ersten Kapitel von *Lumen Gentium* in acht Artikeln Bezug genommen wird. Dieser ist für ein Sakramentalitätsverständnis von Kirche nicht unwesentlich, da eine konstitutive Gegensätzlichkeit im Wesensbegriff von Mysterium ausgemacht wird, wobei Unsichtbares und Sichtbares, sowie Verborgenes und Erkennbares in eine Einheit synthetisiert werden, die für die Kirche charakteristisch ist.⁷⁶

Im folgenden Zitat wird ersichtlich, was Kirche in ihrer sakramentalen Verfasstheit bedeuten kann und soll und wie sich dieses explizite Selbstverständnis auswirkt, wobei das innerste Wesen der Kirche in Anspruch genommen wird:

„Von hier aus wird sogleich die Funktion der Kirche in zweifachem Hinblick beschrieben: als Sakrament, d. h. als wirksames Zeichen der Gnade, das diese Gnade nicht selbst ist, sondern sie nur anzeigt und bewirkt, dient sie zugleich der innigsten Vereinigung der Menschen mit Gott und der Einheit der Menschheit. [...] Es bedeutet eine Konzentration auf das innerste Wesen der Kirche, eine Reduktion ihres Selbstbewusstseins, jedoch ohne Aufgabe des Wesentlichen, das ja gerade mit ‚Sakrament‘ ausgesprochen ist, sowie das Bekenntnis zu ihrem Weltauftrag, der hier und an vielen anderen Stellen im brüderlichen Dienst an der Einheit aller Menschen gesehen wird.“⁷⁷

3.2. Vergebung als Lebensvollzug – christliche Bußformen im Gespräch

⁷⁵ *Dogmatische Konstitution Lumen Gentium über die Kirche*, In: RAHNER Karl; VORGRIMLER Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg im Breisgau 1966, 123 [in Folge: LG].

⁷⁶ Vgl. RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg im Breisgau 1966, 106 [in Folge: RAHNER, VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*].

⁷⁷ RAHNER, VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium* 106.

Wenn der Glaube im christlichen Selbstverständnis im Horizont der Vergebung zu denken ist, müssen konkrete Orte der Vergebung diskutiert werden und sakramentale von nichtsakramentalen Bußformen unterschieden werden, wobei deren charakteristische Komplementarität nicht übersehen werden darf. Das Spezifikum der sakramentalen Versöhnung inklusive ihres Spezialfalls, der Andachtsbeichte, soll neben Bußfeiern mit Generalabsolution, sowie der gemeinschaftlichen Praxis der Buße und den jeweils persönlichen Bußwegen Erwähnung finden. Ebenso die sogenannte *correctio fraterna* – die geschwisterliche Zurechtweisung und die Laienbeichte. Aus Umfangsgründen wird ein Fokus auf die sakramentale Einzelbeichte gelegt, wobei einzelne andere hier erwähnte Formen mitdiskutiert werden.

Jesus Christus ist die performative und transformative *reconciliatio* des versöhnungswilligen Gottes. Aus diesem Verständnis heraus gewinnt die Sündenvergebung im Modus des Zuspruchs im christlichen Kontext ihren Inhalt. Der universale Anspruch der Sündenvergebung durch die Zeiten hindurch ist hierbei ebenso zu berücksichtigen wie der punktuelle aktualisierte Anspruch im Hier und Jetzt der heutigen Zeit. Das Telos des göttlichen Versöhnungsangebots ist Bekehrung und Buße im Modus der individuellen Antwort des Menschen auf den Gnadenvorschuss Gottes. Versöhnung und Vergebung braucht konkrete Orte, an denen sich dieses dialogische Geschehen zwischen Schöpfer und Geschöpf existentiell ereignen kann. Faber macht sich an dieser Stelle für einen Plural der Orte stark, da neben der Taufe und der Eucharistie verschiedene, auch nicht-sakramentale Bußformen, ihren Platz haben, die, wie oben bereits erwähnt, in ihrer Eigenheit Wertschätzung erfahren dürfen und als komplementär zu sakramentalen Formen zu betrachten sind.⁷⁸ Der *Ordo Paenitentiae* notiert dazu: „Auf vielerlei Weise verwirklicht das Volk Gottes diese fortwährende Buße“⁷⁹ und nennt das Gebet, die Verkündigung des Wortes, geduldig angenommenes Leiden und Werke der Barmherzigkeit und Liebe, um nur einige aufzuzählen. Es ist nachvollziehbar, dass Faber daraus die logischen Konsequenzen zieht und eine gewisse Fixierung auf die Einzelbeichte in der heutigen Zeit ausmacht, wobei sie für eine Wiederentdeckung nicht-sakramentaler Bußformen in ihrer bereits erwähnten Vielfalt plädiert. Liturgische und ekklesiale Dimensionen bringen weitere Analysepunkte. Im direkten Vergleich lassen sich öffentliche Bußformen liturgisch in Gemeinschaft feiern, was für die Einzelbeichte schon allein von ihrem Wesen her nicht in gleicher Weise möglich ist. Die Einzelbeichte besitzt wiederum genauso wie gemeinschaftliche Feiern einen ekklesialen Cha-

⁷⁸ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 132f.

⁷⁹ *Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich.* Einsiedeln u.a. 1974, 11. In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre.* Darmstadt 2009, 133 [in Folge: *Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum*].

rakter, wobei der doppelte Aspekt des Schuldigwerdens durch die Sünde in Bezug auf den Einzelnen und die kirchliche Gemeinschaft als solche in der Bußfeier deutlicher zum Ausdruck kommen kann. Der persönliche Aspekt von Sünde, Schuld und Buße darf jedoch nicht übersehen werden und weist trotz eines bleibenden ekklesialen Moments der Sünde eine Individualität auf, die den jeweils Einzelnen in den Prüfstand seiner christlichen Berufung stellt. Wenn Schuld mit Unvertretbarkeit einhergeht, bleibt Buße eine zutiefst individuelle Herausforderung. An diesem Knotenpunkt rückt auch die Einzelbeichte begründet in ihre besondere Stellung, da das persönlich formulierte Bekenntnis hier seinen Adressaten findet.⁸⁰

Im folgenden Zitat befragt und diskutiert Faber den spezifischen Eigenwert der Einzelbeichte als Feier der Versöhnung für einzelne:

„Angesichts der Vielfalt von Bußformen ist zu fragen, was genau die sakramentale Feier der Versöhnung von anderen Formen der Buße und Vergebung unterscheidet. Dabei ist zuerst die Feier der Versöhnung für einzelne, die Einzelbeichte, in den Blick zu nehmen. Hier geschieht eine Zuspitzung der menschlichen und der göttlichen Seite von Buße und Vergebung. Auf der einen Seite nötigt die Einzelbeichte zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld, insofern der Poenitent oder die Poenitentin sich als Subjekt der Schuld bekennen muss. Nicht nur das Sündigen im Allgemeinen wird in das Licht der Vergebung gehalten, sondern die individuelle Situation des einzelnen Menschen in seiner Schuld, die er oder sie unvertretbar selbst auf sich geladen hat. Dieser Fokussierung auf die je persönliche Verantwortung entspricht auf der anderen Seite, dass auch die Vergebung im Bußsakrament nicht allgemein ausgesprochen, sondern auf die konkrete und benannte Situation der Sünde bezogen ist. Dabei begegnet das Vergebungswort nicht allein als Bezeugung des vergebungswilligen Gottes, sondern als vollmächtiger Zuspruch durch den ordinierten Amtsträger. Die Lossprechung durch einen Menschen, der hier per definitionem nicht für sich selbst steht, sondern für das, was Gott selbst wirken will, bringt das Gnadenhafte der Vergebung, das ‚extra nos‘ zu verdichteter Darstellung. Zugleich ist der Amtsträger der seitens der kirchlichen Gemeinschaft zuständige und berufene Vertreter, der im Namen der Kirche Vergebung zuspricht und einen Sünder im Falle schwerer Sünde wieder in die Kirche aufnehmen kann.“⁸¹

Wie das obige Zitat erkennen lässt, ist die Unvertretbarkeit von Schuld der entscheidende Wendepunkt, da der Büsser in intensiver Auseinandersetzung genau dieser Tatsache im Modus des subjektiven Bekennens Rechnung trägt. An dieser Stelle wird er von einer offiziellen kirchlichen Amtsperson abgeholt, die das Bekenntnis entgegennimmt und im Namen des dreifaltigen Gottes Vergebung zuspricht. Somit wird bei der Einzelbeichte der persönlichen Dimension von Sünde und Schuld in einer besonderen Weise Aufmerksamkeit zuteil, wie dies bei anderen, vor allem gruppendynamischen Bußansätzen nicht in gleicher Intensität möglich ist. Die direkte

⁸⁰ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 133f.

⁸¹ FABER, *Sakramentenlehre* 134.

Möglichkeit von Rekonziliation durch den Priester im Falle von schwerer Sünde stellt eine weitere Besonderheit der Einzelbeichte dar.

Theodor Schneider erinnert in seiner Sakramententheologie in einem Unterpunkt mit dem Titel: „*Buße im Kontext des kirchlichen Lebensvollzugs*“⁸², dass der Aspekt der Sündenvergebung in verschiedenen anderen kirchlichen Feiern Berücksichtigung findet. Namentlich nennt er hier die Taufe, die laut Augustinus eine vorrangige Stellung in Bezug auf Sündenvergebung und Buße einnimmt und auch heute noch im sogenannten Großen Glaubensbekenntnis als Sakrament der Sündenvergebung bezeichnet wird, und weiters die Eucharistie als das Mahl der liebenden Gemeinschaft – κοινωνία – in der an mehreren Stellen der Aspekt der Vergebung zur Geltung kommt. Im Sakrament der Krankensalbung ist die Vergebung der Sünden als konkrete Wirkung benannt und wird von der Kirche geglaubt.⁸³

Im folgenden Zitat hebt Schneider auf einen zentralen Punkt dieses Kapitels ab, wenn er notiert:

„[...] Buße und Umkehr sind so sehr mit einem lebendigen Glaubensvollzug, so sehr mit dem täglichen Christsein verbunden, daß davon die ganze sakramentale Existenz der Kirche und des einzelnen Christen berührt sind.“⁸⁴

3.3. Ekklesiale und individuelle Dimension der Beichte – eine Verhältnisbestimmung

Pars pro toto, der Teil steht für das Ganze, so könnte man die hier gestellte Problematik sinngemäß einleiten. Fragt man nach der ekklesialen Bedeutung von Sünde, Buße und Vergebung lässt sich ausweisen, dass bereits in der alten Kirche die Vorstellung existiert, dass die Sünde an sich die umfassende Heilsmission der Kirche sabotiert, da das Ansehen und die Heiligkeit der Kirche durch die sündigen Nachlässigkeiten einzelner in Mitleidenschaft gezogen werden. Auch biblisch gesehen ist die Sünde des getauften Christen kein *proprium malum singulae personae*, welche nur den je eigenen Daseinshorizont betrifft, sondern verursacht eine negative Rückwirkung auf die Kirche, die sich oft in Distanzierung von derselben äußert. Laut Faber ist hier ein Mangel an Kirchenbewusstsein auszumachen, der ihrer Meinung nach auch mit dem Rückgang der Beichtpraxis in Verbindung zu bringen ist. Auch mit dem Verweis auf die christ-

⁸² SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 204.

⁸³ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 204f.

⁸⁴ SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 205.

liche Berufung, die ihrerseits zutiefst eine ekklesiale Berufung ist, kann Sündenvergebung letzten Endes keine private Angelegenheit zwischen dem Sünder und (seinem) Gott bleiben, sondern sie ruft die kirchliche Bußpraxis und Zuständigkeit des ordinierten Amtsträgers auf den Plan, der seinerseits der Rekonziliation mit der Kirche Gültigkeit vermittelt und somit auch einer Versöhnung mit Gott Ausdruck verleiht. Faber arbeitet an dieser Stelle heraus, dass die Art und Weise, wie eine kirchliche Gemeinschaft Sünder behandelt und aufnimmt, die konkrete Erfahrbarkeit der Vergebung Gottes vergegenwärtigen kann. Laut Faber war dieser Vollzug in der frühen Kirche durch ihre Bußordnung eindeutiger möglich als in der späteren Einzelbeichtpraxis, wo ein einziger Amtsträger im Bußvollzug anwesend ist.⁸⁵

Im folgenden Zitat lässt sich deutlich Fabers Ringen um ein richtiges Verständnis des Bußvollzugs erkennen, wenn sie neben der eigenen kritischen Würdigung inhaltlich um einen sachlichen Ausgleich bemüht ist, um schlussendlich einen möglichen Ausblick ihres Gedankenganges zu präsentieren:

„Die Absolutionsformel des neuen Ordo Paenitentiae bringt zwar zum Ausdruck, dass die Versöhnung „durch den Dienst der Kirche“ [...] erfolgt, doch fehlt die Konkretisierung durch die reale Re-Integration in die Gemeinde. Bei aller Berechtigung von Klagen über diesbezügliche Defizite ist allerdings nicht einfach zu sagen, wie die Versöhnung mit der Kirche deutlicher zum Ausdruck kommen soll. Denn einer öffentlichen Wiedereingliederung in die kirchliche Gemeinschaft hätte ja eine öffentliche Bußpraxis zu entsprechen. Als Voraussetzung dafür müsste erst eine ganze Kultur von Sündenbewusstsein, Bekenntnis und Buße wieder entwickelt werden [...].“⁸⁶

Theodor Schneider spannt den Bogen etwas anders, wenn er auf den weit verbreiteten und selbstverständlich wirkenden Heilsindividualismus des christlich-ekklesialen Bewusstseins hinweist, der bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts gegeben ist und die Vorstellungen von den Sakramenten und der Kirche prägt. In seinen Erläuterungen weist er besonders auf den französischen Jesuitenpater und Theologen Henri de Lubac hin, der in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts neue ekklesiologische Akzente setzt und das Denken der damaligen Zeit erschüttert, da Wesens- und Aufgabenvollzug der Kirche in ihren Fundamenten neu bewertet werden. Nach seinen Überlegungen ähneln sich das Sakrament der Taufe und der Buße in ihrer Wirksamkeit. De Lubac schließt daraus einen Zusammenhang zwischen der Rekonziliation in die kirchliche Gemeinschaft und der sakramentalen Vergebung und meint das diese eigentüm-

⁸⁵ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 136f.

⁸⁶ FABER, *Sakramentenlehre* 137.

liche Verbindung in der Urkirche deutlicher zum Ausdruck kommt. Das Moment der Öffentlichkeit von Buße und Absolution brachte den Aspekt der Wiederversöhnung, als eine Versöhnung mit der Kirche und damit einer Wiederversöhnung mit Gott zum Ausdruck. Diese Gedanken sind mittlerweile in die Konzilstexte des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgenommen worden, obwohl de Lubac zu seiner Zeit Anfeindung und Verdächtigung erleiden musste. Schneider betont, dass in *Lumen Gentium* zwar nur eine einzige, aber dafür gewichtige Formulierung aufscheint, die hier Erwähnung finden soll:⁸⁷

„Die aber zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten für ihre Gott zugefügten Beleidigungen von seiner Barmherzigkeit Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch die Sünde verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt.“⁸⁸

Wie das obige Zitat veranschaulicht, ist die ekklesiologische Dimension im kirchlichen Konzilsdokument nun klar erkennbar. Schneider weist in diesem Zusammenhang auf die theologischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte hin, die die oben angeführte Konzilstextformulierung im Lichte einer Art Selbstverständlichkeit erscheinen lassen könnten. Tatsache ist, dass es sich auch um eine theologiegeschichtliche Entwicklung handelt, da der beschriebene Zusammenhang in der Antike selbstverständlich war, in der Neuzeit durch verschiedene Debatten und theologische Argumentationen aber in die Krise geraten ist. Schneider folgt des Weiteren der Linie Karl Rahners, der sich aus Verständnis- und Unterscheidungsgründen der mittelalterlichen Sakramententheologie bedient und notiert dazu:⁸⁹

„Gemeint ist die Unterscheidung zwischen dem äußeren Zeichen (*sacramentum tantum*), der sakramentalen Wirklichkeit aus äußerem Geschehen und innerer Wirkung (*sacramentum et res*) und dem inneren Kern dieses Geschehens (*res sacramenti*). Rahner meint, man könne die Versöhnung mit der Kirche, die *Pax cum ecclesia*, »*sacramentum et res*« nennen, und die Vergebung der Schuld, die *Pax cum Deo*, die »*res sacramenti*«. Es besteht kein bloßes Nacheinander oder Nebeneinander, sondern ein Ineinander! Der sakramentale Vollzug, in dem die eigentliche Wirklichkeit vermittelt und geschenkt wird, ist der kirchliche Bußritus, die Aussöhnung des Sünders mit der Kirche, und das, was damit angezeigt und bewirkt wird, ist die Vergebung, die Aussöhnung mit Gott selbst.“⁹⁰

⁸⁷ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 205f. Sowie: LUBAC de Henri, *Glauben aus der Liebe (Catholicisme)*, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 2023.

⁸⁸ LG Kapitel 11.

⁸⁹ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 206f.

⁹⁰ SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 207.

Der Dreh- und Angelpunkt, der im obigen Zitat angeführten Überlegung ist das sogenannte Ineinander von sakramentalem Vollzug und was damit angezeigt und bewirkt wird, sowohl in Bezug auf die Kirche als auch auf Gott selbst.

Im Dekret über den Dienst und das Leben der Priester hält das Zweite Vatikanum fest, dass die Priester im Sakrament der Buße die Sünder mit Gott und der Kirche versöhnen, wobei an dieser Stelle die sogenannte *pax cum ecclesia* in ihrer eigenen, wichtigen Bedeutung im Verhältnis zu Gott sichtbar wird.⁹¹

Verwundung und Heilung geschehen stets unter Miteinbezug der kirchlichen Gemeinschaft. Damit stellt sich heraus, dass die Kirche nicht nur in und durch die bevollmächtigt gespendete Absolution am Geschehen der Vergebung beteiligt ist, sondern ganz allgemein und immer, wenn sich dies auch auf verschiedene Weise und nicht immer sichtbar kundtut. Der *Ordo Paenitentiae*, der an dieser Stelle besonders auf die allgemeine priesterliche Berufung des Volkes verweist, unterstreicht Schneider zufolge Karl Rahners Feststellung in Bezug auf die oben erwähnte Beteiligung.⁹²

3.4. Sündenverständnis im Wandel – Variabilität und Krise

Bevor systematisch die Kernelemente des Beichtsakramentes herausgestellt werden, wird in den folgenden Punkten kurz auf die Thematik von Sünde und Sündenverständnis im Wandel eingegangen, welche für das christliche Verständnis von Schuld prägend sind.

Für Thomas von Aquin ergibt sich nach der scholastischen Methode grundsätzlich ein Zusammenhang zwischen Sünde und Buße. Er unterscheidet die Sakramente in Bezug auf ihre konkrete Ausrichtung auf das menschliche Heil. Dieser Gedankenlinie folgend sind für ihn die Taufe als Moment geistlicher Zeugung, die Firmung als geistliche Stärkung und die Eucharistie als geistliche Nahrung direkt auf das Heil des Menschen hin geordnet, während das Sakrament der Buße ‚nur‘ unter der Gegebenheit von Sünde diese Voraussetzung erfüllt. Das scholastische Sündenverständnis nach Thomas ist also in Bezug auf das Sakrament der Buße zum Teil von der Sünde her gedacht, die im Vollzug der Buße beseitigt wird. Sünde beeinträchtigt seiner Auffassung nach die menschliche Konstitution in ihrer Gesamtverfasstheit. Der Mensch verliert durch sündiges Verhalten seine sogenannte Unversehrtheit. Die Buße stellt allerdings eine vollständige Möglichkeit der Wiederherstellung dar. Thomas unterscheidet des Weiteren auch in Bezug auf die Art und Weise der Sündhaftigkeit. Öffentlich zu sündigen ist für ihn in Bezug

⁹¹ Vgl. *Vatikanum II, Dekret über Dienst und Leben der Priester* – „*Presbyterium ordinis*“, Nr. 5.

⁹² Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 207.

auf ein Moment der größeren Gesetzesverachtung gravierender als es im Verborgenen zu tun, weil ein öffentliches Ärgernis die Folge ist.⁹³

Im folgenden Absatz wird das Wesen einer sogenannten Todsünde nach scholastischer Vorstellung untersucht, um einen weiteren Aspekt von Sündenverständnis im Wandel auszu-leuchten. Daran lässt sich erkennen, wie sehr sich hochmittelalterliches und modernes Sünden-verständnis unterscheiden. Wie wir sehen werden, gibt es eine sowohl terminologische als auch kriteriologische Differenziertheit in modernen sakramenten-theologischen Überlegungen, da der Fokus mehrheitlich im Bereich der Schuldbewältigung und ‚richtigen‘ Disponierung im Umgang mit Schuld liegt.

Thomas von Aquin nimmt in Bezug auf den Begriff der Todsünde einen doppelten Be-deutungsweg. Zum einen sieht er darin eine Abkehr von einem sogenannten unvergänglichen Gut und gleichzeitig eine von Unordnung geprägte Ausrichtung auf ein vergängliches Gut. Der hochmittelalterliche Tun-Ergehen Zusammenhang sieht für Verfehlung Strafe vor, so schließt auch Thomas, dass durch die Abkehr vom unvergänglichen Gut eine durch die Todsünde be-dingte ewige Straf-Verfallenheit folgt. Da das Ewige ewigen Wert hat, ist auch die aufwiegende Strafbeimessung ewig.⁹⁴

An dieser Stelle wird die Stringenz mittelalterlichen Gerechtigkeitsdenkens sichtbar. Im folgenden Zitat lässt sich ausweisen, dass ebendieses auch in Bezug auf Gnade und Schuld-lass von Bedeutung ist:

„Sobald also durch die Gnade die Schuld nachgelassen wird, schwindet auch die Abkehr der Seele von Gott, weil ja durch die Gnade die Seele wieder mit Gott vereinigt wird. Folgerichtig wird damit aber auch die Verfallenheit an eine ewige Strafe aufgehoben. Dennoch kann die Verfallenheit an eine zeitliche Strafe noch bleiben.“⁹⁵

Eine dreifache, typologische Krisis in Bezug auf das moderne Sündenverständnis sieht Hanns-Stephan Haas in seinen systematisch-theologischen Untersuchungen. In einer ersten Grundie-rung verortet er die gegenwärtigen Herausforderungen der Hermatologie in einer Unfähigkeit den modernen Menschen adäquat zu erreichen und für ihre Anliegen zu sensibilisieren. Somit sind seiner Meinung nach die Kern-Hindernisse einer relevanten Vermittlung in der Theologie und Kirche zu suchen. In einem zweiten Schritt nennt Haas die gegenwärtigen Verdrängungs-mechanismen, die das Leben des modernen Menschen in seiner Deutungs- und Erfahrungswelt

⁹³ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *S.th. III 84q. 6a c.*

⁹⁴ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *S.th. III 86q. 4a c.*

⁹⁵ THOMAS V. AQUIN, *S.th. III 86q. 4a c.*

kennzeichnen. Die Theologie steht hierbei in der Versuchung, ihrer geistigen Umgebung eine harmatologische Differenzierung nicht zumuten zu wollen und dadurch den gesellschaftlichen und anthropologischen Verdrängungsmechanismen klein beizugeben. Im dritten Typus macht Haas auf eine grundsätzliche Bedeutungslosigkeit bezüglich eines vernünftigen Redens von Sünde und Schuld aufmerksam, die er dahingehend vertieft, dass Vergebung nicht mehr als heilsame Wirklichkeit erfahren wird, und somit aus dem menschlichen Bedeutungshorizont entwindet. Die Kirche als Ort ebendieses Ereignisses wäre auf den Plan gerufen, die Erfahrbarkeit von Heilung durch Vergebung wieder präsenter und für die heutige Zeit in der heutigen Sprache verständlicher zu machen.⁹⁶

Eva-Maria Faber konstatiert in ihrer Sakramentenlehre, dass der moderne Mensch sein Handeln neu versteht und beurteilt und dadurch eine grundsätzliche Schwierigkeit in Bezug auf ein persönliches oder gemeinschaftliches Sündenverständnis gegeben ist. Sich eo ipso als sündig zu verstehen und/oder von Sünde zu sprechen ist demzufolge in das Spannungsmoment gestellt, wie die Bewertung der Kontingenz des menschlichen Verhaltens allgemein in Korrelation zur Verantwortlichkeit des je eigenen Handelns ausfällt. Moderne Mechanismen der Entschuldigung beschreiten den Weg über die Psychologie und Analyse der ersten Prägungen aus der Kindheit. Fehlverhalten wird im Modus von Ursache und Wirkung erklärt, eingestuft und auf therapeutischem Weg behandelt. Laut Faber wird heute Unsicherheit, Kontingenz und Gefühlserleben beklagt, sowie die Tatsache, hinter den eigenen Möglichkeiten zurückgeblieben zu sein, die Konsequenz eines persönlichen Schuldeingeständnisses bleibt jedoch aus.⁹⁷

In folgendem Zitat bringt Faber einen Kontrapunkt zum Ausdruck:

„Die Bedingtheit und Angefochtenheit menschlichen Lebens ist ernst zu nehmen, um dabei auch falsche von echten Gefühlen zu unterscheiden, doch darf dies nicht dazu verführen, Sünde auszublenden, sich aus der eigenen Verantwortung zu verabschieden und Schuldgefühle nur noch therapeutisch zu bearbeiten. Die Kritik des zeitgenössischen ‚Unschuldswahns‘ [...] sollte indes nicht übersehen lassen, wie sehr solche Verschleierung zum Wesen von Sünde hinzugehört. Schon Adam und Eva versteckten sich!“⁹⁸

Eine Antwort auf die Frage, wie eine Sensibilisierung für Sünde heute konkret gelingen kann, bleibt Faber nicht schuldig. Ihrer Einschätzung nach wachsen Bereitschaft zum Eingeständnis von Sünde und Einsicht in persönliche Sündhaftigkeit auf einem Nährboden von positivem

⁹⁶ Vgl. HAAS Hanns-Stephan, *Bekannte Sünde. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart*. In: HUBER Wolfgang (Hg.) et al, *Neukirchner Beiträge zur Systematischen Theologie*. Band 10. Neukirchen-Vluyn 1992, 5.

⁹⁷ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 122.

⁹⁸ FABER, *Sakramentenlehre* 122.

Selbstwertgefühl. Momente der Verunsicherung und ein allgemein pessimistisches Menschenbild hindern ihrer Meinung nach ein Eingeständnis von Sünde und sind durch Hochhaltung von Verantwortlichkeit und menschlicher Würde zu ersetzen.⁹⁹

3.5. Gottesglauben in der Krise?

Wo Faber eine Krise des Sündenverständnisses mit einer Krise des Gottesglaubens in Korrelation stellt, sieht Theodor Schneider den massiven Rückgang der Beichthäufigkeit in den letzten Jahrzehnten nicht ausschließlich im Auftreten eines breitgefächerten Glaubensschwundes, den er gebündelt und multikausal adressiert. Im Folgenden sollen beide Ansätze kurz angeschnitten werden.

Für Faber spielt in einer authentischen Auffassung von Sünde eine vorausgehende Gnadenerfahrung eine Rolle, die ein gläubiges Selbstverständnis ermöglicht. Die persönliche Gotteserfahrung, die zu einer neuen Wahrnehmung göttlicher Maßstäbe von Liebe befähigt, birgt ein Moment der Selbstreflexion, wie sehr man sich bereits von dieser Liebe entfernt hat und/oder dahinter zurückgeblieben ist. Hier wird nun die Möglichkeit von Vergebung entscheidend, da sie als Heilsdimension erfahrbar wird und befähigt, sich der konkreten Schuldenerfahrung zu stellen. Faber verstärkt den Horizont der Vergebung, den sie als Movens zur Überwindung von Sünde und Schuld herausstellt. Sünde fällt im christlichen Kontext einer Entmachtung anheim, die Heilswege ermöglicht. Somit ist es entscheidend die Botschaft eines vergebenden Gottes stark zu machen, um Buße und Sünde in diesem Zusammenhang fruchtbar zu adressieren.¹⁰⁰

Theodor Schneider erinnert an sich ändernde Verhaltensweisen im Bereich der Teilnahme am eucharistischen Mahl. Bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil lässt sich eine Trennung von Kommunion und unmittelbar vorausgehender Beichte ausmachen, die zu einer Verminderung im Bereich des Empfangs des Beichtsakramentes führte. Des Weiteren spielen besonders bei älteren Menschen negative Erfahrungen und Erinnerungen an das Beichtsakrament eine nicht unwesentliche Rolle. In den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts wirkte die Einführung eines gemeindlichen Bußgottesdienstes in diesem Bereich entlastend. Was die jungen Menschen betrifft fehlt in vielen Fällen die regelmäßige Beichte im Erfahrungsschatz, da es einen bekannten Bruch in der pastoralen Begleitung nach dem Empfang der Erstkommunion und der Firmung gibt. Die gegenwärtigen Erfahrungen mit dem Sakrament der Beichte sind

⁹⁹ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 122f.

¹⁰⁰ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 123.

allerdings, vor allem im städtischen Bereich, meist positiv, was einer besseren Ausbildung der Geistlichen und einer gewachsenen Sensibilität in Bezug auf die jeweiligen Anforderungen geschuldet ist. Für Schneider bleibt es eine entscheidende theologische Herausforderung, das Verhältnis zwischen Psychotherapie und Beichte zu bestimmen.¹⁰¹

3.6. Das sakramentale Bußgeschehen

„‘Erlösung‘ wäre tatsächlich der einzig denkbare Ausweg aus der Verstrickung in strukturelle Schuld; Erlösung: das heißt ein heilendes und rettendes Eingreifen Gottes, der in seiner Allmacht als Weltlenker dem gesellschaftlichen Zusammenleben völlig neue Strukturen und Gesetzmäßigkeiten gäbe. [...] Indem ich für mich selbst um Vergebung bitte [...], weiß ich zugleich, daß mit dieser Vergebung noch nicht alle Schuld getilgt ist, so daß diese Vergebung gleichsam als ein Hinweis und als eine Vorwegnahme einer viel umfassenderen, endgültigeren Schuldtilgung in der Welterlösung erscheint. Auf diese endgültige und umfassende Erlösung richtet sich meine Vergebungsbitte in ihrem letzten Sinn [...] So wird das Bußsakrament zum sakramentalen Zeichen nicht nur für die Vergebung persönlicher Schuld, sondern für die Welterlösung überhaupt.“¹⁰²

Der Bogen, der in diesem Sakrament gespannt wird, lässt sich poetisch metaphorisch mit dem Logion: „*das aufgespannte Ohr Gottes*“¹⁰³ anfanghaft zeichnen. Die soteriologische Bestimmung Christi als göttlichen Arzt, der um die Zerbrechlichkeit unseres physischen und vor allem seelischen Lebens weiß (vgl. 2 Kor 4,7) und dieses nicht unbeantwortet lässt, eröffnet in der Beichte, die gemeinsam mit der Krankensalbung als ein Sakrament der Heilung verstanden wird, eine Dynamik göttlicher Zuwendung, die dem Sünder vergibt und neue Kraft im Heiligen Geist zur Fortsetzung des Lebensweges spendet.¹⁰⁴

Walter Kasper bezeichnet die Buße auch als einen partikularen *actus humanus*, der als Antwort auf den Primat der göttlichen Heilsinitiative verstanden werden kann, die stets der menschlichen Disposition einladend zuvorkommt. Dieser menschliche Akt ist von drei Freiheitsgraden gekennzeichnet: Bewusstheit, Freiheit und sittliche Verantwortung. So gesehen lässt sich die biblische *μετάνοια* in zweifache Richtung verstehen. Zum einen als gnadenhafte, bedingungslose Hinwendung Gottes zum sündigen Menschen und zum anderen, durch die erste

¹⁰¹ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 184.

¹⁰² HENRICI Peter. „... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. *Philosophische Überlegungen zum Bußsakrament*. In: IKaZ 13 (1984) 405.

¹⁰³ HOPPE, *Beichtkinder*, 90.

¹⁰⁴ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*. München 1993, 1420f [in Folge: KKK].

Wendung tatsächlich in den Möglichenbereich gebracht, die getragene und freie Ausrichtung des Menschen auf Gott hin.¹⁰⁵

3.6.1. Der Dienst der Versöhnung in der Kirche

Ein wesentlicher Punkt im Verständnis christlicher Schuldtilgung, Befreiung und Heilung ist es, dass die Erstinitiative in Jesus Christus von Gott ausgeht. Diese soteriologische Komponente ist entscheidend, zieht sie doch die Wirksamkeit des gesamten Erlösungswerks heran und spannt gleichsam den Bogen in der christlichen Verkündigung, die nicht müde wird, genau dieses Heilshandeln und Versöhnungsangebot Gottes zu feiern und anzuzeigen. In den beauftragten Verkündern des Evangeliums und durch die Dienste der Kirche soll den Menschen das vollumfängliche Heil zuteilwerden können.¹⁰⁶

Paulus mahnt in seinem Brief an die Korinther jene Neuheit ein, die von Christus her ermöglicht und gesichert ist, wenn er schreibt:

„Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat. Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er ihnen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat. Wir sind also Gesandte an Christi statt und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi statt: Lasst euch mit Gott versöhnen!“ (2 Kor 5,17-20)

3.6.2. Die menschlichen Bußakte

Menschliche Lebensprozesse sind mit dem Sakramentsgeschehen gekoppelt. Dies wird gerade durch den hohen Grad an Unterschiedlichkeit der menschlichen Akte während des Bußgeschehens deutlich. Gottes Gnadenwirken kann als ein Ereignis verstanden werden, wobei die menschlichen Konditionen wie Reue, Bekenntnis und Buße einen viatorischen Charakter von Gottes Gnade eröffnen und nicht, wie vielleicht oft falsch verstanden wird, als Ursache oder Bedingung fungieren.¹⁰⁷ Walter Kasper bringt es kumulativ auf den Punkt, wenn er Buße und

¹⁰⁵ Vgl. KASPER Walter, *Die Liturgie der Kirche*. In: AUGUSTIN George, KRÄMER Klaus (Hg.), *Walter Kasper – Gesammelte Schriften*. Band 10, Freiburg im Breisgau 2010, 392 [in Folge: KASPER, *Die Liturgie der Kirche*].

¹⁰⁶ Vgl. SCHNEIDER Theodor, PATENGE Martina, *Sieben heilige Feiern. Eine kleine Sakramentenlehre*. Kevelaer 2004, 148 [in Folge: SCHNEIDER, PATENGE, *Sieben heilige Feiern*].

¹⁰⁷ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 138.

Bekehrung in einem spannungsvollen Ineinander und Miteinander von menschlichem und göttlichen Tun versteht und die Buße generell als menschlichstes Sakrament von allen qualifiziert.¹⁰⁸

3.6.3. Die Reue

„Ein alter scholastischer Grundsatz sagt: ‚Durch das Sakrament der Buße wird die unvollkommene Reue zur vollkommenen Reue‘ (Sacramentum poenitentiae ex attrito facit contritum). Gilt dies in einem Sinn, daß die unwandelnde Gnade gegeben wird, auch wenn das Herz des Menschen nicht aktuell zu vollkommener Reue umgewandelt wird? Gibt es so etwas wie eine ‚ontologische‘ Reue, ein Sein, das vorhanden ist, auch wenn es nicht zum Lebensausdruck kommt? Zumindest ist zu sagen, daß Gottes Gnade ihrem Wesen nach dynamisch ist und auch wirklich nach dem entsprechenden Ausdruck in Geist und Wille ruft. Daraus folgt, daß der Beichtende sich ernst um eine stets bessere Reue aus einem wachsenden Geist des Glaubens zu bemühen hat, und daß der Beichtvater gerade dieser Seite des Bußsakramentes Aufmerksamkeit zuzuwenden hat.“¹⁰⁹

Das obige Zitat bringt die Unterscheidung von vollkommener und unvollkommener Reue ins Feld. Der Katechismus lehrt, dass die vollkommene Reue, auch Liebesreue – *contritio cordis* – genannt, zuallererst aus der Liebe zu Gott hervorgeht. Diese Form der Reue erlässt sogenannte lässliche Sünden und erlangt auch die Vergebung von Todsünden, wenn ein fester Entschluss vorhanden ist, bald die sakramentale Beichte zu vollziehen.¹¹⁰

Als *attritio* – unvollkommene Reue – wird jene Reue gewertet, die in Form einer Erschütterung des Gewissens eine innere Entwicklung und Veränderung in der Person bewirkt, die dann, unterstützt durch das zuvorkommende Gnadenwirken Gottes, durch die sakramentale Lossprechung finalisiert wird. Im Unterschied zur *contritio* erlangt die *attritio* aus sich heraus noch nicht die Vergebung von schweren Sünden, sie bereitet aber quasi vor, diese im Bußsakrament zu empfangen. *Attritio* und *contritio* sind beide unter dem Wirken des Heiligen Geistes als initiale Momente Gottes zu werten, der mit seiner Gnade dem dafür offenen Menschen in dedikativer Art und Weise zuvorkommt.¹¹¹

Thomas von Aquin beschreibt die Reue als erste innere Tätigkeit des Poenitenten, die eine Vorbereitung und persönliche Disponierung zur Erlangung des göttlichen Gnadenwirkens

¹⁰⁸ Vgl. KASPER Walter, *Anthropologische Aspekte der Buße*. In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009, 138.

¹⁰⁹ HÄRING Bernhard, *Die Große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes*. Salzburg 1970, 58f [in Folge: HÄRING, *Die Große Versöhnung*].

¹¹⁰ Vgl. KKK, 1452.

¹¹¹ Vgl. KKK, 1453.

zum Ziel hat. Erst in weiteren Schritten gehen dann daraus, bereits von diesem Gnadengeschehen verursacht, die Besserungen und Tugenden hervor.¹¹² In Bezug auf unvollkommene und vollkommene Reue unterscheidet und beschreibt Thomas zwei Meinungen, die einander gegensätzlich gegenüberstehen, wenn er festhält:

„Darüber gibt es eine zweifache Meinung. Einige sagen, die unvollkommene Reue gehe in vollkommene Reue über wie der unbeformte Glaube in den beformten. – Doch das kann augenscheinlich nicht sein. Denn, obwohl das Gehaben des unbeformten Glaubens zum beformten wird, geht doch ein Akt unbeformten Glaubens niemals in einen Akt beformten Glaubens über; denn jener unbeformte Akt vergeht beim Kommen der Gottesliebe und bleibt nicht. Unvollkommene Reue und vollkommene Reue aber bezeichnen kein Gehaben, sondern lediglich einen Akt. Die Gehaben der eingegossenen Tugenden nun, die sich auf den Willen beziehen, können nicht unbeformt sein, da sie der Gottesliebe folgen. Daher besteht vor der Eingießung der Gnade noch nicht das Gehaben, aus dem nachher der Akt der vollkommenen Reue hervorgebracht wird. Und so kann unvollkommene Reue in keiner Weise in vollkommene Reue übergehen. Und das sagt die andere Meinung.“¹¹³

Für Thomas von Aquin bedeutet Reue ‚Zerknirschung‘. Diese bringt er in einen geistig-seelischen Zusammenhang, insofern er das ‚Hart-Werden‘ des Willens in der Sünde mit dem Übel von Schuld und Sünde in Verbindung sieht. Zerknirschung beschreibt dann das Zerschlagen eben dieses hart gewordenen inneren Ganzen des Menschen, welches die bösen Taten und Missachtungen des göttlichen Gesetzes sind, in die er sich immer mehr versteift hat. Im bewussten Akt der Verabscheuung dieses Übels begibt sich der Mensch in die Zerknirschung/Reue.¹¹⁴ Bezüglich vollkommener und unvollkommener Reue unterscheidet Thomas schließlich auch noch hinsichtlich des Anfangs und des Endes der Reue. Im Supplementum des dritten Bandes der Summa Theologica führt er dazu aus:

„Die Reue kann auf zweifache Weise betrachtet werden; und zwar hinsichtlich ihres Anfangs sowie hinsichtlich des Abschlusses. Und ich nenne Anfang der Reue das Denken, in dem man an die Sünde denkt und Schmerz über sie empfindet, wenn auch nicht den Schmerz der vollkommenen Reue, so doch wenigstens den Schmerz des Bedauerns der unvollkommenen Reue. Der Abschluss der Reue ist dann erreicht, wenn jener Schmerz bereits von der Gnade beformt wird. Hinsichtlich des Anfangs der Reue ist es also erforderlich, die

¹¹² Vgl. THOMAS V. AQUIN, *S.th. III 89q. 1a c.*

¹¹³ THOMAS V. AQUIN, *S.th. III Suppl. 1q. 3a c.* [Respondeo dicendum quod super hoc est duplex opinio. Quidam dicunt quod attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata. – Sed hoc, ut videtur, non potest esse. Quia, quamvis habitus fidei informis fiat formatus, tamen nunquam actus fidei informis fit actus fidei formatae: quia actus ille informis transit et non manet veniente caritate. Attritio autem et contritio non dicunt habitum, sed actum tantum. Habitus autem virtutum infusarum qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes: cum caritatem consequantur, ut in Tertio Libro dictum est. Unde, antequam gratia infundatur, non est habitus a quo actus contritionis postea elicitur. Et sic nullo modo attritio potest fieri contritio. Et hoc alia opinio dicit.]

¹¹⁴ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *S.th. III Suppl. 2q. 1a c.*

einzelnen Sünden zu bereuen, an die man sich erinnert. Hinsichtlich des Abschlusses aber genügt ein einziger allgemeiner Reueakt über alle Sünden; dann nämlich wirkt jede Reue-Bewegung in der Kraft aller vorhergehenden vorbereitenden Haltungen.“¹¹⁵

Das Zitat am Anfang des Unterkapitels wirft auch die Frage nach der persönlichen Umkehr und das stetige Bemühen darum auf. Eva-Maria Faber beantwortet diese Frage aus dem Fluchtpunkt der Anthropologie, wenn sie die Möglichkeit zur Umkehr im Wesen des Menschen verortet sieht. Die menschliche Freiheit als geschichtliches Unikum bestimmt sie als kontingent, da sie sich nie gänzlich festlegen lässt und in einem einzigen Akt verfügbar macht, obwohl sie doch, ihrem Wesen entsprechend, auf Endgültigkeit ausgerichtet ist. Der Mensch kann umkehren, weil er sich immer wieder auf seine früheren Entscheidungen zurückbesinnt. Laut Faber geht es um eine Neuqualifizierung der eigenen Geschichte, um eine veränderte Daseinsperspektive zu evozieren und dadurch zu neuen Handlungsoptionen zu gelangen. Reue wäre in diesem Fall das erfolgreiche Zurückkehren zur eigenen Geschichte, die unter erneuerter Perspektive eine Neubewertung ermöglicht hat, weil die negativen Komponenten der Ereignisse aufgedeckt und erkannt worden sind. Ein christliches Reueverständnis macht sich dadurch kenntlich, dass Ereignisse nicht mehr nur aus der je eigenen Perspektive beurteilt werden, sondern ein Moment der Empathie für die Konsequenzen, die das Geschehene auch und gerade für andere Menschen hat. Jürgen Werbick bringt es auf den Punkt, wenn er Reue gleichsam als Hinführung zu einer Sensibilisierung qualifiziert, die eine Lernbereitschaft eröffnet, die die je eigenen Absichten und Vorstellungen transzendiert, um sich selbst vom Andern her erfahren zu können.¹¹⁶ Somit bleibt christliche Reue ein Doppeltes: zum einen eröffnet sie die Perspektive des anderen Menschen, an dem man schuldig geworden ist, zum anderen holt sie die göttliche Dimension herein, die ein konkretes dahinter Zurückgeblieben-Sein aufdeckt.¹¹⁷

¹¹⁵ THOMAS V. AQUIN, *S.th. III Suppl. 2q. 6a c.* [Respondeo dicendum quod contritio potest considerari dupliciter: scilicet quantum ad sui principium; et quantum ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem qua quis cogitat de peccato et dolet, etsi non dolore contritionis, saltem dolore attritionis. Terminus autem contritionis est quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod sit de singulis peccatis quae quis in memoria habet. Sed quantum ad terminum sufficit quod situ na communis de omnibus: tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum praecedentium.]

¹¹⁶ Vgl. WERBICK Jürgen, *Die Hoffnung der Christen angesichts von Schuld und Versagen*. In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009, 138.

¹¹⁷ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 138.

3.6.4. Das Bekenntnis

„Für viele Priester und Gläubige wurde das Sakrament der Versöhnung unnötigerweise zu einer Folter infolge eines falsch verstandenen Strebens nach materieller Vollständigkeit des Bekenntnisses. Zwei Klippen sind zu umsegeln: auf der einen Seite eine skrupelhafte Sorge, ja alles genau zu sagen, auf der anderen Seite die menschliche Neigung, sich eher rein zu waschen als demütig anzuklagen.“¹¹⁸

Neben der Reue ist das Bekenntnis ein weiterer wesentlicher Teil der Beichte, die der Pönitent zu erbringen hat. Wie das oben angeführte Zitat veranschaulicht, geht es um Klarheit, Prägnanz und Ausgewogenheit. Moderne Beichtspiegel empfehlen das Bekenntnis gut vorzubereiten, wenn es persönlich hilfreich ist auch zu verschriftlichen, um während der Beichte nicht in Unwesentlichkeiten abzuschweifen, oder wie oben beschrieben bewusst Geschehenes zu beschönigen.

Der Katechismus stellt in seinen ersten Punkten zum Bekenntnis der Sünden die Verantwortung des Menschen heraus, der sich durch das Geständnis seiner Sünden Gott und der Kirche wieder neu öffnet und seinen Blick auf eine heilsame Zukunft richtet. Das Bekenntnis erleichtert die versöhnende Begegnung mit anderen und ist auch psychologisch-menschlich mit befreienden Aspekten verbunden. Die Aufgabe des Büßers ist es, alle schweren Sünden, auch Todsünden genannt, die nach einer Gewissenserforschung bewusst geworden sind zu bekennen, auch wenn sie im Verborgenen geschehen sind. Das Bekenntnis der lässlichen Sünden, der sogenannten alltäglichen Fehler, ist nicht erforderlich, von der Kirche aber aus Gewissensbildungsgründen und für das Wachstum im geistlichen Leben nachdrücklich empfohlen. Das Sakrament der Beichte wird als Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit verstanden, das den Menschen wiederum ermutigt und fördert selbst barmherzig zu sein.¹¹⁹

Dieses dialogische Prinzip der heilshandelnden Liebe Gottes – Gott lässt durch sein Gnadenwirken in den Sakramenten den Menschen in neuer Weise für seine Mitmenschen zum Segen werden – lässt sich in unseren Untersuchungen mehrmals feststellen.

Thomas von Aquin führt in Bezug auf ein verpflichtendes Bekenntnis zwei Begründungen an. Zum einen erwähnt er das Bekenntnis als ein durch das göttliche Recht gegebenes Heilmittel, wobei als Spezifizierung angeführt wird, dass nur diejenigen zum Bekenntnis verpflichtet sind, die nach der Taufe wieder eine Todsünde begangen haben. Zum anderen soll sich jeder durch das Bekenntnis als Sünder erkennen, gemäß dem Schriftwort in Röm 3,23 wonach alle Menschen gesündigt und somit die Gnade Gottes verloren haben. Weitere Aspekte, die damit

¹¹⁸ HÄRING, *Die Große Versöhnung* 101.

¹¹⁹ Vgl. KKK, 1455-1458.

in Verbindung stehen, sind laut Thomas das Wachstum an Ehrfurcht vor der Eucharistie und eine Zunahme an Möglichkeiten für die Seelsorger, ihre ihnen anvertrauten Gläubigen zu begleiten.¹²⁰

Im folgenden Zitat wird ersichtlich, dass sich in Bezug auf die Art und Weise, wie das Bekenntnis durchzuführen ist, eine eindeutige Präferenz in Richtung persönlicher Formulierung ergibt, die Thomas von Aquin als geeignetes Medium der Mitteilung und Offenbarung ansieht:

„Das Bekenntnis ist nicht nur Akt der Tugend, sondern auch Teil des Sakramentes. Wenn es auch als Akt der Tugend in beliebiger Weise abgelegt werden könnte, obwohl die Schwierigkeit bei einer Weise nicht so groß wäre wie bei der anderen, hat es doch als Teil des Sakramentes einen bestimmten Akt, wie auch die anderen Sakramente eine bestimmte Materie haben. Und wie bei der Taufe zum Bezeichnen der inneren Abwaschung das zur Abwaschung am meisten gebräuchliche Element verwandt wird, so wird auch im sakramentalen Akt, um ordnungsgemäß zu offenbaren, jener Akt verwandt, durch den wir am meisten zu offenbaren pflegen, nämlich durch das eigene Wort.“¹²¹

Das Bekenntnis ist laut Faber eine Re-Interpretation der Vergangenheit, die nicht beschönigt wird, sondern in der Schuld als Schuld im Modus des Geständnisses klassifiziert wird. Diese Qualifizierung ist entscheidend, da der Mensch ohne schuldiges Bekenntnis zu seiner Vergangenheit, ohne Bereitschaft die Konsequenzen seiner Handlungen verantwortungsvoll auf sich zu nehmen, keine Möglichkeit hat seine Identität in der Gegenwart auszumachen. Verpasste Handlungsalternativen werden für die Zukunft fruchtbar gemacht. Das Bekenntnis befreit aus einem selbstbezogenen, verkrümmten und in sich selbst verliebten Sein und öffnet durch ein aktives „Veröffentlichen“ der Schuld den Raum hin zur Gemeinschaft. Sünde ist ihrem Wesen nach böse und zerstörerisch, daher ist Sündenvergebung keine von sich aus automatisch erfahrbare Antwort Gottes, will man dem Bußgeschehen einen ihm gebührenden Ernst beimessen. Faber versteht das logisch folgende Gericht als eine personale Begegnung mit dem Erlöser. Diese schmerzlich fordernde Begegnung hat aber ein Moment der Transformation inne: Das „Gerichtet-Werden“ schließt teleologisch ein „Richtig-Werden“ mit ein und unterfängt den sündigen Menschen im Hinblick auf seine Vollendung. Somit wäre das Telos des Gerichtes eine Verwandlung des Sünders und nicht seine Ab-Urteilung.¹²²

¹²⁰ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *S.th. III Suppl. 6q. 3a c.*

¹²¹ THOMAS V. AQUIN, *S.th. III Suppl. 6q. 3a c.* [Respondeo dicendum quod confessio non solum est actus virtutis, sed etiam pars sacramenti. Quamvis autem ad eam secundum quod est actus virtutis, sufficeret qualitercumque fieret, etsi non esset tanta difficultas in uno modo sicut in alio; tamen, secundum quod est pars sacramenti, habet determinatam actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam. Et sicut in baptismo ad significandam interiorem ablutionem assumitur illud elementum cujus est maximus usus in abluendo, ita in actu sacramentali ad manifestandum ordinate assumitur ille actus quo maxime consuevimus manifestare, scilicet per proprium verbum.]

¹²² Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 139.

3.6.5. Die Lossprechung

„Die Lossprechung führt in die Begegnung mit dem verzeihenden und versöhnenden Gott, eine Begegnung der höchsten Dichte neutestamentlicher Verkündigung. Die sakramentale Lossprechung ist aber nicht nur als der Schlußakt eines langen Prozesses zu verstehen, sondern als Aufruf an den einzelnen, die neu erkannte Berufung zu ergreifen und einem entschiedeneren Leben in der Gemeinschaft des Glaubens zuzugehen.“¹²³

„Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden. Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden. So spreche ich dich los von deinen Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“¹²⁴

Wie aus der Absolutionsformel der lateinischen Kirche, die durch den ordinierten und befugten Priester gespendet wird, ersichtlich ist, zeigt sich der Ursprung aller Vergebung und des Erbarmens in der göttlichen Person des Vaters. Versöhnung wird durch das Paschamysterium Jesu Christi und der verheißenen Gabe des Heiligen Geistes gewirkt. Durch das Gebet und den Dienst der Kirche wird sie dem Sünder zuteil.¹²⁵

An dieser Stelle sei auf Theodor Schneider verwiesen, der treffend bemerkt, dass die Lossprechung der einzige Teil des Priesters in der Feier der Einzelbeichte ist. Die anderen drei Elemente: Reue, Bekenntnis und Bußtat sind vom Beichtenden selbst zu erbringen. Eine interessante Gewichtung, über die man an anderer Stelle weiter nachdenken könnte.¹²⁶

Thomas von Aquin sieht die Befugnis zur Sündenvergebung klar in der Kirche verortet, der durch Christus selbst die volle Schlüsselgewalt (*vis clavium*), also die Befähigung Sünden zu lösen oder zu behalten, verliehen ist (vgl. Mt 16,19). Die Kirche übt diesen Auftrag kraft göttlicher Anordnung durch ihre bevollmächtigten Glieder, die Priester, aus. Die Lossprechung des Priesters befreit, dieser Gedankenlinie folgend, von Strafe und Schuld und ermöglicht dem Büßenden auf dem Weg der Läuterung voranzuschreiten:

„Das Bekenntnis hat zusammen mit der Lossprechung auf zweifache Weise die Kraft, von der Strafe zu befreien. Einmal aus der Kraft der Lossprechung. Und so befreit sie, wenn sie begehrt wird, von der ewigen Strafe wie auch von der Schuld. Diese Strafe bewirkt die Verdammung und die völlige Verbannung; wenn der Mensch von ihr befreit ist, bleibt er noch der zeitlichen Strafe verhaftet, insofern die

¹²³ SCHNEIDER Michael, *Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute*. Freiburg im Breisgau 1991, 76.

¹²⁴ KKK, 1449.

¹²⁵ Vgl. KKK, 1449.

¹²⁶ Vgl. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* 213f.

Strafe ein reinigendes und förderndes Heilmittel ist. Und das Erleiden dieser Strafe bleibt im Läuterungs-ort auch für die, die von der Höllenstrafe befreit sind. Diese Strafe entspricht nicht den Kräften des Büßenden, der in dieser Welt lebt; aber durch die Schlüsselgewalt wird sie so sehr vermindert, daß sie den Kräften des Büßenden angemessen bleibt, so daß er sich in diesem Leben durch Genugtuung reinigen kann.“¹²⁷

Die zu Beginn des Unterkapitels angeführte indikativische Lossprechungsformel ist das Ergebnis eines bußgeschichtlichen Entwicklungsweges, auf dem über unterschiedliche Formen Gottes Erbarmen erbeten wird. Ekklesio- und gnadentheologische Überlegungen führen zu einer stärkeren Gewichtung der Absolution, wobei der Tatsache Rechnung getragen wird, dass Gott seine Gnade aus einer unverfügbaren Souveränität heraus schenkt und dies durch geeignete Orte eindeutig zum Ausdruck kommen soll. Laut Faber ist das Bußsakrament einer dieser befreienden Orte, wo direkte Sündenvergebung in Form von Zuspruch ermöglicht wird. Jede Form von Entfernung, die zwischen dem Menschen und der kirchlichen Gemeinschaft besteht, wird beidseitig aufgehoben. Die Absolution, als vermittelnder Ausdruck göttlicher Liebe, wird vergebend und befreiend erfahren. Ein fortdauernder Bußprozess ist hierbei miteingeschlossen auf den die Absolution hinweist, da sie in mehrfacher Hinsicht fragmentarisch bleibt.¹²⁸

Auch Jürgen Werbick erinnert in Bezug auf die sakramentale Lossprechung an das Moment lebenslanger Umkehr, die er in einem fortdauernden Prozess begriffen sieht. Für ihn wäre es ein Missverständnis, wenn lebenslange Aufarbeitungsprozesse mit der Lossprechung einfach hinfällig würden, und markiert hierbei die Gefahren eines falsch verstandenen juristischen Modells.¹²⁹

Schlussendlich sieht er im Lossprechungsakt des Priesters eine bedingungslose und gültige Wirkmächtigkeit, die juristische Analogien noch übersteigt:

¹²⁷ THOMAS V. AQUIN, *S.th. III Suppl. 10q. 2a c.* [Respondeo dicendum quod confessio, simul cum absolutione, habet vim liberandi a poena dupliciter. Uno modo, ex ipsa vi absolutionis. Et sic quidem liberat, in voto existens, a poena aeterna, sicut etiam a culpa: quae quidem poena est condemnans et ex toto exterminans. A qua homo liberatus, adhuc manet obligatus ad poenam temporalem, secundum quod poena est medicina purgans et promovens. Et haec poena restat in purgatorio patienda etiam his qui a poena inferni liberati sunt. Quae quidem poena est improporionata viribus poenitentis in hoc mundo viventis: sed per vim clavium in tantum minuitur quod proportionata viribus poenitentis remanet, ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest.]

¹²⁸ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 140.

¹²⁹ Vgl. WERBICK Jürgen, *Schulderfahung und Bußsakrament*. Mainz 1985, 163f. [in Folge: WERBICK, *Schulderfahung und Bußsakrament*].

„Der Priester stellt – auf Grund der von Jesus Christus der Kirche erteilten Vollmacht zu binden und zu lösen – fest, daß der richtende und zurechtbringende Menschensohn sich hier und jetzt zu dem bekennt, der sich hier und jetzt zu seiner eigenen Unheilsgeschichte bekennt und darauf vertraut, daß er das Unheil seiner Lebensgeschichte in der Teilhabe an der göttlichen Liebe überwinden kann. Diese Feststellung ist gültig und wirksam in einer Tiefe, von der juristische Analogien kaum einen hinreichenden Eindruck vermitteln können; sie hat ihre Gültigkeit und Wirksamkeit von der kritischen Solidarität Gottes, die die Entscheidungen des Sünders nicht rückgängig macht, auf die der Sünder sich aber trotz seiner sündhaften Festlegung auf Abgötter verlassen darf, wenn er nur über seine Sünde hinauskommen will.“¹³⁰

Das obige Zitat lässt erkennen, wie wichtig Jürgen Werbick die Verknüpfung zwischen gnaden-theologisch souveränem Heilshandeln Gottes, das sich durch die priesterliche Lossprechung immer neu ereignet, auf der einen Seite und ehrliches menschliches Wachstumsbemühen auf der anderen Seite ist.

3.6.6. Die Bußwerke

„Die meisten Menschen wünschen sich, wenn sie einen Fehler erkannt haben, die Sache wieder gut machen zu können. Nur dann fühlen sie sich wirklich erleichtert. In der Rechtsprechung wird im „Täter-Opfer-Ausgleich“ diese Praxis zunehmend eingesetzt. Auch beim Bußsakrament hat die Wiedergutmachung große Bedeutung. Grundlegend ist, die Sünden vor Gott zu bekennen. Der Beichtende muss sie aufrichtig bereuen und den Wunsch haben, sein Verhalten zu ändern. Das schließt die Absicht ein, angerichteten Schaden wieder gut zu machen. In manchen Fällen kann das direkt und konkret, in anderen nur symbolisch geleistet werden. Der Beichtende kann so selbst ein Zeichen seines guten Willens setzen und mithelfen, die durch sein Verhalten gestörte Ordnung wiederherzustellen.“¹³¹

Wie wir weiter oben bereits festgestellt haben, hat Sünde objektiv betrachtet ein destruktives Moment in sich. Mord, Diebstahl, Verleumdung oder Beleidigung zerstören Leben und Beziehungsgeflechte von und unter Menschen. Die Kirche schließt sich einem Grundgedanken von Gerechtigkeit an, wenn sie fordert, zugefügten Schaden, soweit es möglich ist, wieder gutzumachen. In der Lossprechung wird die Sünde zwar ausgetilgt, das entstandene Unrecht, die Verletzungen der menschlichen Person und der Gemeinschaft, die durch die Sünde verursacht wurden, bleiben aber bestehen. Um die volle geistliche Gesundheit wiederzuerlangen, ist Wiedergutmachung – Buße notwendig. Wie diese Buße nun konkret auszusehen hat, ist vom Beichtvater in klugem Ermessen der persönlichen Situation des Beichtenden und der Schwere der Sünde anzupassen, sodass dem geistlichen Wohl des Pönitenten Rechnung getragen wird.

¹³⁰ WERBICK, *Schulderfahung und Bußsakrament* 164.

¹³¹ SCHNEIDER; PATENGE, *Sieben heilige Feiern* 159f.

Als Bußwerke gelten neben Werken der Barmherzigkeit auch das Gebet, eine Gabe, ein freiwilliger Verzicht oder die geduldige Annahme des persönlichen Kreuzes in der Nachfolge Christi, um nur einige aufzulisten.¹³²

Der Autor dieser Arbeit verweist an dieser Stelle auf die von ihm erachtete Notwendigkeit angemessener, kreativer Buße, wobei der Pönitent zusätzlich selbst eingeladen wäre eine angemessene Wiedergutmachung anzustreben. Dies kann der weiteren Bereinigung von Schuld- und Leidgeflechten dienlich sein und die dynamische Kraft der Erneuerung nachhaltig freisetzen. Da in dieser Arbeit aber auf pastorale Überlegungen nicht weiter eingegangen werden kann, sei hier zum persönlichen Weiterdenken angeregt.

Christof Gestrich bemerkt in diesem Zusammenhang, dass es nicht auszuschließen sei, dass eine Art Sehnsucht nach Genugtuungsleistungen unter den Pönitenten verbreiteter ist als grundsätzlich angenommen.¹³³

Im scholastischen Diskurs seiner Zeit beschreibt Thomas von Aquin die satisfactio als Heilmittel und folgt somit einem aristotelischen Grundgedanken, der Strafe als wirksame Möglichkeit zur nachhaltigen Besserung ausweist. Für Thomas ist demzufolge die Genugtuung eine Art strafende Gerechtigkeit, die sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft des Pönitenten Auswirkungen zeitigt, da zum einen begangene Sünden geheilt werden, zum anderen vor zukünftigen Verfehlungen bewahrt wird. Der Büsser vollzieht an dem Menschen, an dem er sich versündigt hat, einen wirksamen Ausgleich und profiliert gleichzeitig eine Sensibilität in Bezug auf zukünftige Handlungsweisen.¹³⁴

In folgendem Zitat referenziert Thomas von Aquin in interessanter Weise auf den freien Willen (*liberum arbitrium*), zu dessen Wesensmerkmalen eine konstitutive Zwanglosigkeit gehört. Der Widerstand gegen die Sünde wird somit im freien Wahlvermögen verortet, wobei Thomas weiter differenziert, wenn er schreibt:

„In anderer Weise kann sie [die Genugtuung] begrifflich bestimmt werden, insofern sie vor zukünftiger Schuld bewahrt. Und so bestimmt sie hier Augustinus. Die Bewahrung vor körperlicher Krankheit geschieht aber durch die Entfernung der Ursachen, aus denen die Krankheit folgen kann; nach deren Entfernung kann die Krankheit nicht entstehen. Bei der geistigen Krankheit verhält es sich aber nicht so; denn das freie Wahlvermögen duldet keinen Zwang. Daher kann man sich – allerdings mit Schwierigkeit – vor ihr bewahren, auch wenn ihre Ursachen vorliegen, und man kann ihr verfallen, auch wenn ihre Ursachen beseitigt sind. Und deshalb führt er in der Begriffsbestimmung der Genugtuung zwei Dinge an:

¹³² Vgl. KKK, 1459f.

¹³³ Vgl. GESTRICH Christof, *Ist die Beichte erneuerungsfähig?* In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009, 140.

¹³⁴ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *S.th. III Suppl. 12q. 3a c.*

nämlich das Entfernen der Ursachen, was das erste anbelangt, und den Widerstand gegen die Sünde durch das freie Wahlvermögen, was das zweite anbelangt.“¹³⁵

Faber führt in ihrer Sakramentenlehre einen Doppelaspekt der Buße an: Der eine bezeichnet die Wiedergutmachung in oben beschriebener Form als Bereinigung dessen, was Sünde an destruktivem Potential verursacht hat. Es geht hier um eine konkrete Wiedergutmachung. Wo Menschen Schaden entstanden ist, soll ein Ausgleich erbracht werden und das aktive Bemühen um Versöhnung ist notwendig. Durch die Sünde wird gleichzeitig eine negative Haltung im Menschen hervorgerufen, deren Aufarbeitung den zweiten Aspekt von Buße betrifft. Das Bußgeschehen lässt im Menschen eine neue Gesinnung entstehen, die aktiv durch die Bußauflage unterstützt wird. Es geht darum die eigene Schwachheit im Hinblick auf das neu geschenkte Leben zu überwinden. Gerade deshalb eignen sich der Dienst am Nächsten und die Werke der Barmherzigkeit besonders gut als Bußwerke, da sie den sozialen Aspekt von Sünde und Vergeltung ins Licht rücken. Es ist wichtig festzustellen, dass es sich im Ganzen um einen Prozess handelt, der in seiner Aufarbeitung keine Einfachheit darstellt. Hier wird laut Faber eine christologische Komponente des Sakramentes sichtbar, die Bereitschaft sich der leidigen Vergangenheit zu stellen und die Konsequenzen der Sünde in der Nachfolge des Gottessohnes auf sich zu nehmen. Letztendlich hält der Aspekt der Buße eine Sehnsucht aufrecht, da jede Buße genommen wieder Fragment bleibt und nicht in eine endgültige, gleichsam allumfassende Versöhnung führt – das Moment der Vollendung haben wir eschatologisch gesehen immer noch vor uns.¹³⁶

4. Kirchenrechtliche Feststellungen

„**Can. 959** – Im Sakrament der Buße erlangen die Gläubigen, die ihre Sünden bereuen und mit dem Vorsatz zur Besserung dem rechtmäßigen Spender bekennen, durch die von diesem erteilte Absolution von Gott die Verzeihung ihrer Sünden, die sie nach der Taufe begangen haben; zugleich werden sie mit der Kirche versöhnt, die sie durch ihr Sündigen verletzt haben.“¹³⁷

¹³⁵ THOMAS V. AQUIN, *S.th. III Suppl. 12q. 3a c.* [Alio modo potest definiri secundum quod praeservat a culpa futura. Et sic definit eam hic Augustinus. Praeservatio autem a morbo corporali fit per ablationem causarum quibus morbus consequi potest: eis enim ablatis, non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita: quia liberum arbitrium non cogitur; unde, causis praecedentibus, potest vitari, quamvis difficulter; causis amotis, potest incurri. Et ideo in satisfactionis definitione duo ponit: scilicet abscisionem causarum, quantum ad primum; et renitentiam liberi arbitrii ad ipsum peccatum, quantum ad secundum.]

¹³⁶ Vgl. FABER, *Sakramentenlehre* 140f.

¹³⁷ *Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis. 10. Auflage 2021.* Bonn 1984, 431 [in Folge: CIC].

Auch im Codex Iuris Canonici findet sich seit dem Zweiten Vatikanum eine Berücksichtigung der ekklesialen Dimension von Sünde, Buße und Vergebung, wenn es wie im obigen Zitat ersichtlich heißt, dass zugleich auch eine Aussöhnung mit der kirchlichen Gemeinschaft geschieht. Dies ist im CIC von 1917 noch nicht angeführt und eine Neuerung, die erst im neuen CIC von 1983 eingefügt ist.

Das Sakrament der Buße wird im CIC im Buch IV – Heiligungsdienst der Kirche behandelt und ist in vier Kapitel und 38 Canones untergliedert. Für unsere Untersuchungen sind vier Bereiche mit ausgewählten Canones betreffend die Befugnis des Amtsträgers, das Beichtgeheimnis, die Art und Weise, wie der Priester die Beichte hören soll, und die Seite des Pönitenten von Bedeutung.

4.1. Die Beichtbefugnis des kirchlichen Amtsträgers

In Bezug auf die Beichtbefugnis des rechtmäßig ordinierten Priesters sind die Canones 965 – 976 von Belang. Was den Spender des Sakraments betrifft, wird zuallererst festgehalten, dass ausschließlich ein Priester dazu befugt ist. Die Weihe des Spenders allein reicht noch nicht für die Erteilung der Absolution gegenüber den Gläubigen aus, sondern die Beichtbefugnis dazu muss von Rechts wegen oder von der zuständigen Autorität, zum Beispiel dem Ortsbischof, verliehen werden. Weltweit haben nur der Papst und die Kardinäle die Befugnis jederzeit Beichten entgegenzunehmen. Bischöfe grundsätzlich auch, wenn nicht der ortsansässige Diözesanbischof es untersagt. Priester, die die Beichtbefugnis besitzen, sind befugt Beichten entgegenzunehmen, es sei denn der Ortsordinarius würde es in einem Einzelfall verwehren.¹³⁸

Der Can. 970 ist im Zusammenhang dieser Arbeit von besonderer Bedeutung, da er die rechtliche Grundlage dergestalt festsetzt, dass ein Priester erst nach einer abgelegten Eignungsprüfung die Befugnis zur Entgegennahme von Beichten erhalten darf. Ist die Befugnis auf Dauer erteilt worden, kann sie nur aus schwerwiegenden Gründen wieder entzogen werden. Eine Ausnahme bildet der Can. 976, der es dem Priester erlaubt, auch wenn er keinerlei Beichtbefugnis besitzt, allen Beichtwilligen, die sich in Todesgefahr befinden, von Beugestrafen und Sünden zu absolvieren.¹³⁹

¹³⁸ Vgl. CIC, Can. 965 – 967.

¹³⁹ Vgl. CIC, Can. 970 – 976.

4.2. Das Beichtgeheimnis

„**Can. 983** - § 1. Das Beichtgeheimnis ist unverletzlich; dem Beichtvater ist es daher streng verboten, den Pönitenten durch Worte oder auf irgendeine andere Weise und aus irgendeinem Grund irgendwie zu ver-raten.

§ 2. Zur Wahrung des Geheimnisses sind auch, falls beteiligt, der Dolmetscher und alle anderen verpflichtet, die auf irgendeine Weise aus der Beichte zur Kenntnis von Sünden gelangt sind.

Can. 1386 - § 1. Ein Beichtvater, der das Beichtgeheimnis direkt verletzt, zieht sich die dem Apostoli-schen Stuhl vorbehaltene Exkommunikation als Tatstrafe zu; verletzt er es aber nur indirekt, so soll er je nach Schwere der Straftat bestraft werden.

§ 2. Dolmetscher oder andere in can. 983, § 2 genannte Personen, die das Geheimnis verletzen, sollen mit einer gerechten Strafe belegt werden, die Exkommunikation nicht ausgenommen.“¹⁴⁰

Das Beichtgeheimnis gehört zu den am stärksten geschützten und rechtlich abgesicherten Be-reichen des kirchlichen Rechts-Corpus. Eine direkte Verletzung desselben führt, wie in Can. 1386 festgestellt, umgehend zur kirchlichen Tatstrafe der Exkommunikation, deren Lösung in diesem Rechtsfall dem Apostolischen Stuhl vorbehalten bleibt. Auch eine indirekte Verletzung führt je nach Schweregrad auf jeden Fall zu rechtlichen Konsequenzen. An dieser Stelle sei eine kurze Erläuterung der Termini Tatstrafe und Beugestrafe, insbesondere die Exkommunikation, eingefügt, um das rechtliche und ekklesiale Ausmaß der Verletzung des Beichtgeheimnisses besser einordnen zu können. Unter einer Tatstrafe versteht man im kirchenrechtlichen Kontext nach Can. 1314 eine Strafe, die durch das Begehen der Straftat unmittelbar eintritt. Sie erfordert also keine rechtlichen Wege der Feststellung und Verhängung über einen Instanzenweg, son-dern gilt ab dem Moment, wo der Täter die Tat begangen hat. Die Exkommunikation als Beu-gestrafe bedeutet nach Can. 1331 einen vollkommenen Ausschluss von den Sakramenten, so-wohl den Empfang als auch die Spendung derselben betreffend. Weiters sind jegliche Ämter, Aufgaben, Funktionen und Dienste und vor allem auch Ausübung von Leitungsgewalt verbo-ten. Can. 1318 mahnt im Einsatz von Beugestrafen, besonders im Fall der Exkommunikation, zu äußerster Zurückhaltung und nur bei besonders schweren Straftaten.¹⁴¹

Wie nun gezeigt werden konnte, steht das Sakrament der Beichte rechtlich in einem streng gesicherten Rahmen. Eine Tatsache die für weitere Überlegungen und die kritische Aus-einandersetzung mit säkularen Formen der Schuldbewältigung im letzten Teil dieser Arbeit wichtig sein wird.

¹⁴⁰ CIC, Can. 983; 1386.

¹⁴¹ Vgl. CIC, Can. 1314; 1318; 1331.

Klaus Demmer rekurriert in Bezug auf das Beichtgeheimnis auch aus der anthropologischen Perspektive, wenn er ein Verhältnis zwischen Geheimnis und grundsätzlichem Vertrauensvor-schuss geltend macht:

„Ein Berufsgeheimnis wird jemandem in Ausübung seiner professionellen Kompetenz zugänglich. Immer ist der eine dem anderen ausgeliefert, oder er liefert sich vertrauensvoll aus. Menschliches Miteinander wäre von schleichendem Misstrauen vergiftet, hätte der Einzelne keine Sicherheit, dass Geheimnisse respektiert werden. Ausnahmen sind darum streng legitimationspflichtig: der Konflikt mit einem vermeintlich höheren Gut lässt sich anders nicht lösen. Auf diesem Grund kann das Beichtgeheimnis mit selbstverständlicher Akzeptanz rechnen, es bezieht seine Überzeugungskraft aus sich selbst. So fällt es auch leicht, Art und Umfang seiner Verpflichtung zu erläutern. Dies umso mehr, wenn man das leitende Anliegen berücksichtigt, nämlich ein Höchstmaß an Sicherheit zu erreichen. Der Beichtende ist in seiner Verwundbarkeit unbedingt zu schützen. Das öffentliche Vertrauen in die Kirche als Sachwalterin des Sakraments darf nicht zerstört werden; die kirchliche Gemeinschaft als gelebte und bezeugte Barmherzigkeit darf keinen Schaden erleiden. Die rechtliche Disziplin ist auf dieses Anliegen hin transparent und funktional. Aufkommende Zweifel in der Praxis besitzen hier den Schlüssel zu ihrer Lösung.“¹⁴²

5. Die Beichte – Einschätzung und Profilierung im Gespräch mit ausgewählter Literatur

In diesem finalen Kapitel der vorliegenden Diplomarbeit, sollen in zwei Unterkapiteln Odo Marquard mit seinem Werk *Abschied vom Prinzipiellen* und Martin Walser mit *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. pointiert porträtiert werden, bevor eine zusammenführende Analyse die gesamte Arbeit einholt, reflektiert und auf Aussichten für zukünftige Relevanz hin prüft.

Odo Marquard war ein Essayist und Philosoph, der sich seinerseits explizit zur sogenannten pyrronischen Skepsis bekannte.¹⁴³ Martin Walser war ein deutscher Schriftsteller.

¹⁴² DEMMER Klaus, *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*. Paderborn 2005, 106f [in Folge: DEMMER, *Das vergessene Sakrament*].

¹⁴³ FLÜCKIGER Hansueli, *Die Herausforderung der philosophischen Skepsis: Untersuchungen zur Aktualität des Pyrrhonismus*. Wien 2003, 15.

5.1. Odo Marquard – Abschied vom Prinzipiellen

„Gegenwärtig herrscht weithin die Tendenz, alles und jedermann zur Legitimation zu verpflichten. Jegliches soll in einen »context of justification« eintreten – sein Luxusmodell ist der sogenannte »herrschaftsfreie Diskurs« - und sich rechtfertigen, insbesondere dann, wenn es in Legitimationskrisen geraten ist; und das scheint heute – im gern »postkonventionell« genannten Zeitalter – überall der Fall. Und sollte es irgendwo noch keine Legitimationskrise geben, wird sie notfalls erfunden: im Interesse der Ubiquisierung des Rechtfertigungsverlangens. Denn heute bedarf offenbar alles der Rechtfertigung: die Familie, der Staat, die Kausalität, das Individuum, die Chemie, das Gemüse, der Haarwuchs, die Laune, das Leben, die Bildung, die Badehose; nur eines bedarf – warum eigentlich?, - keiner Rechtfertigung: die Notwendigkeit der Rechtfertigung vor allem und jedem. Wenn ich mich – höflich zu sein versuchend – vorstelle: »Gestatten Sie: Marquard«, so scheint heute die Normalantwort sein zu müssen: »Hier wird ohne Justifikation gar nichts gestattet! Rechtfertigen Sie sich!: Mit welchem Recht sind Sie Marquard, so, wie Sie sind, und nicht vielmehr ganz anders? Und mit welchem Recht sind Sie überhaupt und nicht vielmehr nicht?« Diese Konjunktur des Legitimationsverlangens ist ein Phänomen, das man sehen und darum benennen muss; und weil es alles gewissermaßen zum Tribunal macht, nenne ich es: die Tribunalisierung der modernen Lebenswirklichkeit.“¹⁴⁴

Im Zitat, das diesem Unterkapitel vorangestellt ist, zielt Odo Marquard, seines Zeichens Zugehöriger des skeptischen Deutungshorizonts in philosophischen, theologischen, sowie Allerwelt-Fragen, auf eine bewusste Sichtbarmachung eines Gesellschaftsphänomens, das er „Tribunalisierung der modernen Lebenswirklichkeit“¹⁴⁵ nennt. Ihm fällt auf, dass Legitimation und Rechtfertigung in unserem gegenwärtigen Zeitalter mehr und mehr mit Soll- bzw. Muss-Imperativen behaftet sind und diese Dynamik letztlich in eine Art Legitimationsverlangen konvergiert, das seinerseits im Modus des Tribunals alles und jeden zur persönlichen Rechtfertigung verpflichtet. In einer langen Liste an Beispielen führt er schließlich auf, was heutzutage alles einer Rechtfertigung bedarf, und verweist auf die Tatsache, dass einzig und allein die Notwendigkeit von Rechtfertigung aus dem angeführten Duktus herausfällt.

Odo Marquard verortet den Ursprung dieses Legitimationsverlangens in der Französischen Revolution, wo er eine Art Hermeneutik des Verdachts federführend sieht, bis der etwaig Fragwürdige das Gegenteil bewiesen hat. Für die heutige Zeit sieht er deutliche Parallelen in Bezug auf total gewordenen Rechtfertigungsdruck. Marquards These geht konsequenterweise noch einen Schritt weiter, wenn er das Movens von Anklage und Rechtfertigung in der Theodizee von Gottfried Wilhelm Leibniz präfiguriert sieht. Daraus schließt er, dass die Theodizee

¹⁴⁴ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 126.

¹⁴⁵ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 126.

von Leibniz das eigentliche „philosophische Initialtribunal“¹⁴⁶ der neuzeitlichen Philosophie ist. Noch vor der Kritik von Immanuel Kant und der Wissenschaftslehre von Johann Gottlieb Fichte hat sie die Philosophie tribunalisiert und den Prozess zwischen Mensch und Gott ins Plenum gestellt, so Marquard. Den Anklagepunkt bilden die sogenannten Übel in der Welt, wobei der Mensch sowohl die Anklage-, als auch Verteidigungsposition innehat. Odo Marquard folgert daraus, dass sowohl die Theodizee von Leibniz als auch der Idealismus von Fichte und Kant die modernen Lebenswirklichkeiten einer Tribunalisierung unterzogen haben, die ihre Ausläufer bis in die Gegenwart ausstreckt.¹⁴⁷

In Bezug auf die Philosophie der Neuzeit und ihre Versuche mit Tribunalisierung umzugehen, hält Marquard fest:

„Es gibt – neuzeitphilosophisch – mehrere solcher Theodizeemotive. Ich möchte hier – zusätzlich zum schon genannten Theodizeemotiv: der Tribunalisierung – auf drei weitere hinweisen. Dabei handelt es sich nun freilich um Motive, die jene Belastung, die die Tribunalisierung ist, gerade zu parieren suchen: also um Entlastungen. »Entlastung« ist nicht nur eine anthropologische Erfolgsvokabel Gehlens, sondern auch ein Rechtsbegriff des Vereinsrechts und Strafrechts: »entlastet« werden Vorstände, Tatverdächtige, Menschen, Götter: sie werden entlastet, oder auch nicht. Freilich: über derartige Theodizeemotive kann man nicht sprechen, ohne zu reden von der Theodizee.“¹⁴⁸

Mit dem Begriff der Distanz versucht Odo Marquard weiters ein typisch neuzeitliches Phänomen zu beschreiben, das die Lebensrealität der Menschen in modernen Gesellschaften bis in die elementarsten Lebensvollzüge beeinflusst. Im folgenden Zitat wird ersichtlich, dass Distanziertheit, bei aller vermeintlichen Erhabenheit über die Geschehnisse des Lebens, die sie zutage fördert, letztlich ein polarisierendes Potential in sich trägt:

„Denn die Neuzeit ist das Zeitalter der Distanz: die erste Epoche, in der für die Menschen Ohnmacht und Leiden nicht mehr das Selbstverständliche und Normale sind. Jetzt – erstmalig – scheint die Not grundsätzlich beherrschbar, der Schmerz grundsätzlich ersparbar, die Krankheit grundsätzlich besiegbare, das Böse grundsätzlich abschaffbar, die endlichkeitsbedingte Ohnmacht des Menschen grundsätzlich überspielbar. Weil die Übel unselbstverständlich werden, braucht man (scheint es) Gott immer weniger als Erlöser und kann ihn darum nunmehr – in der Neuzeit: dem Zeitalter der Distanz – formvollendet als Schöpfer zur Rechenschaft ziehen: durch die Theodizee. Das schließt Diskussionsheftigkeit nicht aus, denn es regiert das Gesetz der zunehmenden Penetranz der Reste: je mehr Negatives getilgt wird, umso ärgerlicher wird – gerade, wenn es sich vermindert – das Negative, das übrigbleibt. Grundsätzlich aber

¹⁴⁶ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 128.

¹⁴⁷ Vgl. MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 127f.

¹⁴⁸ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 128.

gilt: das Theodizeepensum wird möglich (und dann auch wirklich und zentral) unter Bedingungen der Distanz: darum repräsentativ im Zeitalter der Distanz, der Neuzeit.“¹⁴⁹

Inkompetenzkompensationskompetenz? – so lautet der provokante und herausfordernde Titel eines weiteren Essays Odo Marquards in seinem Gesamtwerk *Abschied vom Prinzipiellen*, in dem er der eigentlichen Kompetenz der Philosophie auf die Spur zu kommen versucht. Seinen Überlegungen zufolge, sind vor allem zwei alte Fraktionen, namentlich der Skeptizismus und der Dogmatismus im Bereich der Inkompetenzkompensation herausragend. Erstere „in ein gerade noch lebensfähiges Nichts“¹⁵⁰ und die zweite als „Stilisierung der Philosophie zur absoluten Instanz“¹⁵¹. Für den Themenschwerpunkt dieser Arbeit richtet sich der Fokus auf den von Odo Marquard genannten Dogmatismus, da er sich seiner Meinung nach im Heute der Philosophie als Kritik manifestiert, die eine Fluchtbewegung von einem sogenannten Gewissen-Haben in ein Gewissen-Sein vollzieht. In einem ersten Schritt erklärt Marquard den Zusammenhang dieser Bewegung mit einer Art Attraktivität des Vermeidungsertrags, der nach Sigmund Freuds Überlegungen zur Ökonomie des Über-Ich genau an der Stelle eintritt, wo jemand, um sich die Notwendigkeit ein Gewissen zu haben ersparen zu können, selbst zum Gewissen wird. Kritik würde dann nicht unbedingt wegen einer Kritik an sich geübt, sondern im Modus einer Entlastung. Diesem Gedankengang treu kommt Odo Marquard zu dem Schluss, dass Kritik eine Art Totalkompetenz der Philosophie wird und alles und jedem zu Gericht sitzen scheint.¹⁵² Dazu schreibt Marquard:

„Die Kritik verdächtigt alles und klagt alles an und sitzt über alles zu Gericht. Sie ist damit Schritt innerhalb einer Tradition: denn erst – in der Religion – saß Gott über die Menschen zu Gericht; dann – in der Theodizee – die Menschen über Gott; dann – in der Kritik – die Menschen über sich selber. Das Gericht der Kritik ist also Selbstgericht, und das ist anstrengend: darum wählt die Kritik den Ausweg, dabei nicht der Angeklagte zu sein, sondern der Ankläger; sie entlastet sich, indem sie richtet, um nicht gerichtet zu werden; die Kritik: das sind die Ferien vom Über-Ich dadurch, dass sie selber jenes Über-Ich wird, das die Anderen nur haben, und das selber kein Über-Ich hat. Dem an sich und für sie verurteilten Zustände ist sie dann für sich schon entkommen: der verurteilte Zustand sind somit die Anderen.“¹⁵³

Als Skeptiker geht Odo Marquard gegenüber dem Prinzipiellen in Form einer Selbstanalyse seiner eigenen philosophischen Schule hermeneutisch-kritisch verabschiedend auf Distanz. Die

¹⁴⁹ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 130.

¹⁵⁰ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 40.

¹⁵¹ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 40.

¹⁵² Vgl. MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 40f.

¹⁵³ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 41.

Skepsis ist seiner Meinung nach „nicht die Apotheose der Ratlosigkeit, sondern nur der *Ab-schied vom Prinzipiellen*“¹⁵⁴. Wissen an sich steht somit in einer Art Relativbezug zu dem, der etwas wissen kann. Es geht laut Marquard nicht darum Wissen prinzipiell zu negieren, sondern (nur) dass per se Prinzipielles nicht gewusst werden kann.¹⁵⁵

Diese Erkenntnis ist deswegen wichtig, weil sie das Moment prinzipieller Rechtfertigung infrage stellt. Nach Marquard bleibt dem kontingenten Menschen Zeit seines Lebens eine vorläufige Moral, die aber bruchstückhaft bleibt. Kontingenzen begleiten den Menschen bis zu seinem Tod, die er auch im Modus grundsätzlicher Kontingenz bewältigen muss.¹⁵⁶ Das hat zur Folge, dass „das Gewissen jeweils mehr Einsamkeit ist als Universalität; Mündigkeit ist vor allem Einsamkeitsfähigkeit.“¹⁵⁷

5.2. Martin Walser – Rechtfertigung, eine Versuchung

„Da der Aufstand des Gewissens, dort die Freiheit als Verantwortung. Ob der heftige Ziegler oder der edel rasonierende Gauck, in beiden spüre ich unsere Armut, meine Armut, die Armut dessen, der sich gerechtfertigt fühlen muss und deshalb verhungernde Kinder anführt oder aus der Kunst ein zitierbares Allheilmittel macht. Beide sind so erfolgreich, dass mein Bedauern sich nicht auf ihre persönliche Lage beziehen muss, sondern auf das, was uns, die Intellektuellen, verbindet: der Mangel an Rechtfertigung, der uns zu solchen Auftritten zwingt. Nur darum zitiere ich diese zwei Redner: Sie sind gerechtfertigt. Oder muss ich sagen: Sie wirken, als fühlten sie sich gerechtfertigt? Sie sind beide Exponenten des Zeitgeists. Der eine rebellisch links, der andere der vielerlei Problembedürfnisse befriedigende gute Mensch. Ich habe nicht das Recht zu formulieren, wie sie sich selber vorkommen. Ich gehöre zu der Gesellschaft, zu der sie sprechen, aber sie sprechen nicht zu mir. Ich kann neidisch sein auf ihre zweifelsfreie Performance, aber meinen Mangel mindern sie nicht.“¹⁵⁸

„Die Schreibweise Kafkas lässt gelten, was gilt, als gelte es. So hat es Hegel formuliert, als er Wesen und Praxis der Ironie formulieren wollte. Ich habe hinzugefügt: Es ist das Ja zum Nein der Welt. So radikale Seinsweisen kommen in der Literatur kaum noch vor. Seit langem gilt Gesellschaftskritik. Und damit die Frage: Wer hat recht. Verglichen mit der Frage nach der Rechtfertigung ist das ein bescheidener Anspruch.“¹⁵⁹

¹⁵⁴ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 24.

¹⁵⁵ Vgl. MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 24.

¹⁵⁶ Vgl. MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 25.

¹⁵⁷ MARQUARD, *Zukunft braucht Herkunft* 25.

¹⁵⁸ WALSER, *Über Rechtfertigung* 16f.

¹⁵⁹ WALSER, *Über Rechtfertigung* 11f.

In seinem Buch: *Über Rechtfertigung, eine Versuchung* lässt Martin Walser in den obigen Zitaten eine Sehnsucht nach echter Rechtfertigung aufleuchten, die er in den derzeitigen gesellschaftlichen Debatten, sowie der gegenwärtigen literarischen Szene vermisst. Er führt mit Jean Ziegler und Joachim Gauck zwei Protagonisten der europäischen Gesellschaftsbühne an, welche die vom Zeitgeist geprägte Diskussion zwischen Radikalität und Bedürfnisbefriedigung bedienen. Für Martin Walser reicht die vermeintliche Pol-Dynamik allerdings sichtlich nicht aus, um in die tieferen Schichten von Rechtfertigung vorzustoßen, wenn er im Zitat reflektiert, dass er sich zwar grundsätzlich adressiert, aber nicht wirklich angesprochen fühlt. Er kann den Auftritten der Kontrahenten auch eine gewisse Professionalität abgewinnen, gibt zum Schluss seiner Überlegungen aber zu bedenken, dass er in seiner Mangelerfahrung an Rechtfertigung letztlich alleingelassen bleibt.

Walser drängt in seinem Buch auf vermeintlich verloren gegangene radikale Seinsweisen, die seiner Meinung nach speziell von der Literatur bearbeitet werden sollten, diese aber in ihrer Themenwahl derzeit hauptsächlich im Gebiet der Gesellschaftskritik zu verorten ist, wo es sich vorwiegend um Deutungshoheiten handelt, die letztlich in die Frage: Wer hat Recht, münden. In Bezug auf die Frage nach Rechtfertigung, straft Martin Walser diese Gegebenheiten als bescheidenen Anspruch ab und eröffnet im weiteren Verlauf seines Buches einen Alternativvorschlag. Nach einer prägnanten philosophisch-theologisch-literarischen Überleitung, wo er verschiedene Denker aus ausgewählten Epochen und Geistesströmungen bemüht, spannt er einen Bogen zu einem geistig-literarischen Versuch. Über mehrere Kapitel wird man in ein fiktives philosophisch-theologisches Seminar eingeladen, wobei er rät, die beiden Pfarrersöhne Karl Barth und Friedrich Nietzsche anhand ihrer Werke: *Der Römerbrief* und *Also sprach Zarathustra* sinnvoll zusammenzudenken. Bedeutsam ist an dieser Stelle der Hinweis des Buchautors, dass das Seminar darauf angelegt ist *mit* und nicht *über* die beiden Einzelwerke und ihre zugehörigen Verfasser zu denken und zu sprechen.¹⁶⁰

In den folgenden zwei Zitaten arbeitet Martin Walser beispielhaft Verbindungselemente zwischen Karl Barth und Friedrich Nietzsche heraus, wenn er notiert:

„Das Karl-Barth-Wort für Unmöglichkeit heißt Unanschaulichkeit. Alles, was in die Zukunft führt, muss unanschaulich sein. Sobald es anschaulich ist, ist es «Menschenwerk». Was die zwei, Nietzsche und Karl Barth, zutiefst verbindet, ist die Unversuchbarkeit durch etwas Gegenwärtiges. Karl Barth feiert das Unanschauliche, das durch jeden Pakt mit dem, was als Überlieferung und Gegenwart des Anschaulichen herrscht, verdorben wird, erledigt. «Gott ist nur Gott, wenn er der Tod des Todes ist, und das ist die Auferstehung Christi, und ohne den Glauben an diese Auferstehung ist alles nichts.» Das ist Karl Barths

¹⁶⁰ Vgl. WALSER, *Über Rechtfertigung* 58f.

Unerbittlichkeit. «Der Glaube ist für alle der gleiche Sprung ins Leere. Er ist allen möglich, weil er allen gleich unmöglich ist.»¹⁶¹

„In seiner Zarathustra-Zeit hat Nietzsche einen Satz geschrieben, der erst aus seinem Nachlass veröffentlicht wurde, den also Karl Barth nicht kennen konnte: «Der gläubige Mensch ist der Gegensatz des religiösen Menschen.» Der gläubige Mensch, dem Karl Barth von Anfang an begegnet, in Kirche und Gesellschaft, das ist der Mensch, der seinen Glauben als positives Gut hat, als Ausstattung sozusagen. Der religiöse Mensch ist der, der erlebt, dass er nichts hat. Und als wolle Nietzsche Karl Barths Projekt weiterhelfen, rät Zarathustra «Königen und Kirchen und allem, was alters- und tugendschwach ist – laßt euch nur umstürzen! Daß ihr wieder zum Leben kommt, und zu euch – die Tugend!» In seinen ekstatischen Momenten kann Zarathustra nicht aufhören zu rufen, er sei Zarathustra, der Gottlose. Das wird allen, die den ermäßigten, den anschaulichen Gott pflegen, ins Gesicht geschrien. Diesen Gott ist Zarathustra los. Dass er aber auch noch mitteilt, Gott sei gestorben, das verrät, aus welchen Herkunftsnietzsche stammt. Da spürt man den Pfarrersohn. Und was ist Karl Barth? Ein Pfarrersohn.»¹⁶²

Im weiteren Verlauf des Buches arbeitet sich Martin Walser entlang von einigen Direktzitaten, aus den Werken beider genannten Autoren, in Form von weiteren Parallelisierungsversuchen ab. Immer wieder werden Momente literarischer und geistiger Bewegungsfreudigkeit von Walser hervorgehoben, die sowohl Karl Barth als auch Friedrich Nietzsche von ihrem Wesen her kennzeichnen. Ihre Rechtfertigungen beschreiten einen, im Vergleich zu den oben genannten Protagonisten der heutigen Gesellschaften, ganz anders gearteten bewegungs-, intensitäts- und reflexionsreichen Prozess, der sich in häufig auftretenden dialektischen Gedankengängen und Formulierungen kenntlich macht.¹⁶³

In den letzten Kapiteln greift Martin Walser Karl Barths und Friedrich Nietzsches Dialektik auf und reflektiert in seine Kindheit, wo er verschiedene Dorfbewohner bezüglich ihrer vermeintlichen Frommheit und deren speziell auftretende Charakteristik unterscheidet. Hierbei sei erwähnt, dass Walser unter Frommheit ein Tun, eine Lebenshaltung und Gesinnung versteht, die sich ganz für einen jeweils anderen einsetzt und auf diese Weise nach außen hin Wahrnehmungswirksamkeit erfährt. Ob diese Menschen aufgrund ihres frommen Lebensstils tatsächlich gerechtfertigt sind, bleibt offen. Martin Walser stellt es unbewertet und offen in den Raum, indem er bewusst in einer Beobachterperspektive verbleibt. Im letzten Kapitel hebt er, unter vielmaligen Nennungen entlang des Buches, erneut Franz Kafka als jenen besonderen Autor hervor, der seiner Meinung nach mit dem Werk *Der Proceß* die erfolgreichste sprachlich-literarische Reise in Bezug auf Rechtfertigung unternommen hat. Von diesem ermutigt setzt nun

¹⁶¹ WALSER, *Über Rechtfertigung* 63.

¹⁶² WALSER, *Über Rechtfertigung* 63f.

¹⁶³ Vgl. WALSER, *Über Rechtfertigung* 58-80.

im Schlusslauf des Buches auch Walser selbst zu einer umfangreichen, offenen Gewissensforschung an, die nun auszugsweise im folgenden Zitat Abbildung findet:¹⁶⁴

„Dass dir Unrecht geschehen ist, genügt nicht, dich im Recht zu sehen. Weiter! Im Verachtetsein liegt die allergrößte Freiheits-Chance. Weiter! Du bist nicht der, der du bist. Du wärst gern der, der du nicht bist. Weiter! Sei einverstanden, ein Anfänger zu sein. Weiter! Nichts ist so schwer zu fassen wie Lebensfreude. Weiter! Die Sprache entspricht nichts als sich selbst. Weiter! Ich gestehe also, dass ich mich nicht mehr berühren lasse von dem, was der Welt gerade am meisten wehtut. [...] Weiter! Erwachend kaum und zugedeckt vom frommen Schnee, sinken wir zurück zur Frühe. Dem Kristall der schönen Not entkommt nur Licht. Ich möchte nichts wissen, was die Kerze nicht weiß. Die Welt gehört unter die Haube.“¹⁶⁵

5.3. Schlussreflexionen und Ausblick

„Sind Talkshows die ‚elektronische Inszenierung des Beichtstuhls‘? Haben wir es mit der Wiederkehr der öffentlichen Buße, der Exhomologese der ersten christlichen Jahrhunderte zu tun?“¹⁶⁶

„Das Beichtgeheimnis nimmt eine ursprüngliche und universale Menschheitserfahrung auf, nämlich jene der Verletzlichkeit des Menschen, die aus der Symbiose von Kontingenz und Einmaligkeit herrührt. Irgendwo stößt jeder Mensch an einen Punkt, wo er sich dem Zugriff anderer ausgeliefert fühlt, wo er, um seiner Würde willen, Zugänge versperren muss, weil anders ein Leben in Autonomie, also in freier Zugelastetheit, nicht zu führen ist. Eine Gesellschaft, die keine Intimsphäre kennt, nivelliert ihre Glieder. Und zugleich ist sie unbarmherzig, denn sie gewährt keinen Schutzraum für Umkehr. Schuld und Versagen aller Art stehen dann im Rampenlicht der Öffentlichkeit, der Einzelne wird so sehr mit ihnen identifiziert, dass ein fälliger Neubeginn mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die seine Kräfte übersteigen. Das führt im Gegenschlag zu einer Bagatellisierung und Trivialisierung der Schuld. Schuld wird tendenziell auf Irrtum reduziert; man entschuldigt sich, übernimmt im besten Fall auch die Verantwortung, aber man bereut nicht. Es mag durchaus sein, dass dieser oder jener solche Entlastung sucht. So wird er allerdings zu seinem ersten Opfer, und die Gesellschaft liefert dazu die öffentliche Rechtfertigung.“¹⁶⁷

Die beiden einleitenden Zitate dieser Schlussreflexion machen das Spannungsmoment bezüglich Rechtfertigung und Schuldbewältigung, zum einen im öffentlichen und zum anderen im geschützten Raum, sichtbar. Doch tangieren die Feststellungen, ob Talkshows eine Art redivivus des öffentlichen Bußinstitutes darstellen, oder die Frage nach dem Vorhandensein einer

¹⁶⁴ Vgl. WALSER, *Über Rechtfertigung* 94-99.

¹⁶⁵ WALSER, *Über Rechtfertigung* 99f;103.

¹⁶⁶ HENKE Thomas, *Schuldbekenntnisse vor Millionen: Anmerkungen zum Talkshow-Phänomen*. In: LS 53 2002, 119. In: RIB Martin, *Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakraments nach dem II. Vatikanischen Konzil*. Regensburg 2016, 15.

¹⁶⁷ DEMMER, *Das vergessene Sakrament* 150f.

Intimsphäre in entgrenzten modernen Gesellschaftsstrukturen den eigentlichen Wesenskern gelingender Ent-Schuldigung? Ist es nicht vielmehr notwendig, noch einmal die Voraussetzungen des gegenwärtigen menschlichen Selbstverständnisses abzufragen, um Wurzelpunkte einer Verhältnisbestimmung der Beichte und säkularen Formen der Schuldbewältigung freizulegen?

Walter Kasper sieht diesbezüglich drei geistige Strömungen hauptverantwortlich, welche zugleich gesellschaftliche Dynamiken initiieren, die ein modernes Selbstverständnis des Menschen evozieren, das sich personaler Verantwortung im Modus einer Art (Selbst)Täuschung entzieht und in ein Dilemma konvergiert, das er als Unschuldswahn bezeichnet. Als erstes nennt er ein sogenanntes prae-personales und prae-ethisches Menschenbild, das sich bis in die heutige Zeit in vielen Kulturen und Religionen abzeichnet und in dem vor allem ein kultisch-rituelles Verständnis auftritt. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit drückt sich in religiös-sittlichen Verhaltensmustern aus. Nach Kasper bleibt auch „in der Bibel die *particula veri* des kultisch-rituellen Bußverständnisses erhalten, welches in der leibhaftig-kosmischen Dimension der Schuld wie der Bekehrung besteht.“¹⁶⁸ Als zweite Strömung identifiziert Walter Kasper die neuzeitliche Philosophie, die, besonders in ihren Vertretern Immanuel Kant und René Descartes, vom Subjekt ausgeht und den Grundstein für das neuzeitliche westlich-zivilisatorische Denken legt, das bis heute nachwirkt. In Bezug auf die Deutung von Bekehrung und Buße existiert ein sogenanntes idealistisches Missverständnis, da die neuzeitlich gedachte Subjektivität „nicht Hinkehr und Umkehr zu Gott, sondern Einkehr, Besinnung und Rückkehr zum Eigentlichen, zu den inneren Werten [...]“¹⁶⁹ fordert. Eine dritte Bewegung sieht Kasper in der Herausbildung des Naturalismus und Materialismus als Gegenströmung zum Idealismus, der „Theonomie durch Autonomie ersetzt und sich selbst zum verantwortlichen Subjekt der Geschichte eingesetzt hat [...] Schuld wird nun nicht mehr als ein ursprüngliches Element der personalen Verantwortung, sondern als sekundäre Erscheinung, die aus der Natur, Kultur, Gesellschaft, Geschichte, den Verhältnissen psychologisch oder soziologisch »erklärt« [...]“.¹⁷⁰ Auch wären noch der Behaviorismus, der Strukturalismus und die Ansätze der modernen Verhaltensforschung zu nennen, wobei im Zusammenhang mit dieser Arbeit vor allem die gegenwärtig wirksamen Ausformungen der marxistischen bzw. neomarxistischen Philosophie, sowie Freuds psychoanalytische Schuldtheorie ausschlaggebend sind. Karl Marx bestimmt den Menschen als Summe von Verhältnissen, die vor allem gesellschaftlich bestimmt sind und folgert daher den Einfluss der herrschenden Klassen auch und gerade in Bezug auf das veränderliche Moment gesellschaftlichen Bewusstseins. Sigmund Freud verwendet in seinen Überlegungen

¹⁶⁸ KASPER, *Die Liturgie der Kirche* 395.

¹⁶⁹ KASPER, *Die Liturgie der Kirche* 396.

¹⁷⁰ KASPER, *Die Liturgie der Kirche* 398f.

nicht den Begriff der Schuld, sondern spricht von Schuld-Gefühlen und Schuld-Bewusstsein. Diese sind eine kulturelle Last hervorgerufen durch Triebverzicht, der, seinen Folgerungen gemäß, zu einer Glückseinbuße führt.¹⁷¹

Walter Kasper schließt, dass die Überlegungen und Theorien von Freud und Marx „in den letzten Jahrzehnten in der westlichen Welt eine Revolution des moralischen Bewusstseins beziehungsweise dessen Reduktion auf die menschliche Triebstruktur in ihrem Konflikt mit den soziokulturellen Verhältnissen“¹⁷² hervorgerufen haben. „Umkehr wird jetzt nicht mehr als Umkehr des Einzelnen verstanden, sondern als Veränderung der repressiv gewordenen Verhältnisse im Interesse des menschlichen Glücksbedürfnisses.“¹⁷³

An dieser Stelle wird auch Odo Marquards Überlegung bezüglich einer Tribunalisierung moderner Lebenswirklichkeiten interessant, da sie folgerichtig, wie oben ersichtlich, in enger Verbindung zu marxistischen und neomarxistischen Philosophien gedacht werden kann und in Freuds Abkoppelung der persönlichen Schuld des einzelnen weitere Legitimation findet. Marquard macht im heutigen Kontext, dieser Gedankenlinie folgend, Soll- bzw. Muss-Imperative, ja einen regelrechten Rechtfertigungszwang aus, wobei erwähnenswert bleibt, dass allein die Notwendigkeit jeglicher Rechtfertigung ungerechtfertigt besteht.

Bezüglich dieser markanten Leerstelle wäre weiterführende ideologiekritische Auseinandersetzung und Beforschung notwendig, auf die im Rahmen dieser Arbeit nur verwiesen werden kann.

Schlussendlich folgert Odo Marquard analog zu Walter Kasper, dass Kants und Fichtes Idealismus, ebenso wie Leibniz' Überlegungen zur Theodizee, die Moderne einer sogenannten Tribunalisierung unterworfen haben, die ihre Auswirkungen bis in die Gegenwart ausmachen lässt.

In Martin Walser begegnet uns ein Schriftsteller, der an den Auswirkungen der oben genannten philosophischen Strömungen auf seiner Suche nach echter Rechtfertigung eine Art geistig-literarische Leiderfahrung zu machen scheint und diese versucht in Worte zu bringen. In seinem Buch *Über Rechtfertigung, eine Versuchung* sehnt er sich nach sinn-reichen gesellschaftlichen Debatten, die sich nicht in Scheinrechtfertigungen verlieren und über ihre vermeintliche Oberflächlichkeit, die der Autor prüfend auszumachen versucht, hinwegtäuscht. Eine Schlüsselbemerkung, die für die hier anberaumte Schlussreflexion von Bedeutung ist, behandelt Walsers persönliche Erfahrung, wobei er eine Art «Alleingelassen-Sein» in Bezug auf

¹⁷¹ Vgl. KASPER, *Die Liturgie der Kirche* 394-400.

¹⁷² KASPER, *Die Liturgie der Kirche* 400.

¹⁷³ KASPER, *Die Liturgie der Kirche* 400.

sein Rechtfertigungserlebnis in den Raum stellt. Interessant ist, dass er sich in seiner Mangelerfahrung genau an den Bereich wendet, von dem er sich, seiner Profession entsprechend, die meiste Kompensation erhofft: die Literatur. Dass er gerade an dieser wichtigen Kreuzung nicht die persönliche Begegnung mit einer Person und/oder Institution sucht, zeigt erneut wie oben beschrieben an, in welcher Epoche wir uns geistesgeschichtlich und gesellschaftlich befinden. Martin Walser beginnt sich folglich an Karl Barth und Friedrich Nietzsche geistig abzuarbeiten, leibhaftig begegnen kann er ihnen nicht, da sie beide aus einer anderen Zeit stammen, aber über ihre Werke scheinen sie ihm in einer Art Unsterblichkeit verfügbar zu sein. Inspiriert von Franz Kafkas Werk *Der Prozess* holt Walser am Ende seines Buches schlussendlich zu einer offengelegten Gewissenserforschung aus. Dass er einen Drang zur Rechtfertigung hat, wird an dieser Stelle unübersehbar, es bleibt allerdings mehr als offen, ob diese Art und Weise der autonomen Rechtfertigung die gewünschte und eingangs von ihm selbst erwähnte Tiefendimension erreicht.

Das Sakrament der Beichte kann nun an mehreren genannten Punkten fruchtbar und in Gegenüberstellung anknüpfen. Zum einen, und das ist wohl als gewichtigstes Argument gleich am Anfang zu erwähnen, handelt es sich bei diesem Sakrament von seinem Wesen her um ein Beziehungsgeschehen. Tatsächlich geht es, im Unterschied zu den genannten geistigen und philosophischen Strömungen, um einen sogenannten inter-personellen Austausch. Das Moment der Ent-Schuldigung, die angezielte Entlastung geschieht sakramental zwischen göttlicher und menschlicher Person. Diese Ich-Du-Konstellation ist entscheidend für den Rechtfertigungsvorgang notwendig, da sich der Mensch nach katholisch-christlichem Verständnis seine Sünde und Schuld vor Gott nicht selbst vergeben kann, sondern auf die vergebende und schuldtilgende Bewegung Gottes auf den Menschen hin angewiesen ist, die er im Sakrament der Beichte durch den befugten Spender in der Lossprechung immer wieder vollgültig erfährt, sofern eine ehrliche Reue und ein aufrichtiges Bekenntnis vorangeht und eine Bereitschaft zu darauf folgenden wiedergutmachenden Werken von Seiten des Beichtenden besteht. Dass Vergebung von außen zugesprochen wird, dass Rechtfertigung nicht durch Philosophie, Handlungen oder Vorstellungen geschieht, ist für die christliche Beurteilung einer sinnvollen und nachhaltigen Schulbewältigung zentral.

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber erwähnt in diesem Kontext, dass das eigentliche Ich sich final erst am Du gewinnt.¹⁷⁴ Das ist auch für einen christlichen Deutungshorizont maßgeblich, der stringent auf ein personales Beziehungsgeschehen zwischen Mensch und Gott hin

¹⁷⁴ Vgl. KELLER Katrin (Hg.), LORENZ Franz (Hg.), *CSR im Gesundheitswesen. Dynamik im Spannungsfeld von individuellem und organisationalem Anspruch und deren Auswirkungen auf die Unternehmensstrategie*. Berlin 2018, XII.

ausgerichtet ist. In einer aufgeklärten, modernen Weltanschauung kann, durch oben angeführte Geistesströmungen gestützt, Interpersonalität auf Kosten einer auf sich selbst zurückgebeugten Autonomie, einer falsch verstandenen und kontextlosen Individualität expediert werden, wobei hier festgehalten werden muss, dass bei genauerer Untersuchung nicht alle gegenwärtigen Strömungen in einer reinen Ich-Zentriertheit verharren, obwohl weiters auszumachen ist, dass egoistisches und vor allem narzisstisches Verhalten ein unverkennbares Wesensmerkmal moderner Gesellschaften geworden sind.

Dies weiter und präziser auszuleuchten würde den Rahmen dieser Arbeit überbeanspruchen. Dahingehend wären Untersuchungen in Bezug auf den gesellschaftlichen Ist-Stand, betreffend etwaiger (pathologischer) psychosozialer Verhaltensweisen verschiedener gesellschaftlicher Schichten im Kontext heutiger philosophischer Strömungen aufschlussreich.

Wo Martin Walser ein «Alleingelassen-Sein» konstatiert, bietet die Beichte eine Möglichkeit des »Da-Seins« in doppelter Hinsicht. Zum einen befindet sich im Priester ein menschliches personales Gegenüber in der Nähe, mit dem tatsächlich und nicht «nur» abstrakt kommuniziert werden kann. Zum anderen wird die Da-Seins-Erfahrung durch das sakramentale Geschehen und damit der unmittelbaren Gegenwart und rechtfertigenden Wirkmacht Gottes sogar noch überholt.

Jan-Heiner Tück reflektiert im Vorwort des Buches *Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen* pointiert über Martin Walsers Gedanken in seinem Essay *Über Rechtfertigung, eine Versuchung* und notiert dazu:

„Der Mensch braucht etwas, was er sich selbst nicht geben kann. Das ist seine Not. Er spürt die Augen der anderen auf sich gerichtet und fragt: Darf ich so sein, wie ich bin? Oder muss ich anders werden, um vor den anderen bestehen zu können? Der Blick der anderen kann ein Gerichtshof sein. Der gängige Reflex, diesem Gerichtshof zu entkommen, ist, sich selbst zu erhöhen und andere herunterzumachen. Das zumindest ist die Versuchung zur Selbstrechtfertigung, der wir nur allzu leicht nachgeben. Aber gnadenlos auf unser Recht zu pochen und andere abzuurteilen, das mag für einen kurzen Augenblick unser Lebensgefühl steigern, Frieden bringt es nicht. Die Frage bleibt: Was unterbricht die Bezichtigungsspirale? Wer oder was lässt uns gerechtfertigt sein? Gibt es den Blick, der uns sein lässt wie wir sind, und uns befähigt, andere so sein zu lassen, wie sie sind? Was wäre, wenn Gott wäre? Wenn Gnade in einer Gesellschaft von gnadenlosen Rechthabern einen Ort hätte?“¹⁷⁵

Auch hier findet das Beichtinstitut Anknüpfungspunkte. Wer regelmäßig beichten geht, wird in einem dialogischen Prozess aus göttlichem und menschlichem Miteinander zu einem inneren

¹⁷⁵ TÜCK Jan-Heiner (Hg.), *Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen*. Freiburg im Breisgau 2013, 9 [in Folge: TÜCK, *Was fehlt, wenn Gott fehlt?*].

Perspektivenwechsel hinbegleitet, der einen neuen Möglichkeitsraum eröffnet und hilft einer destruktiven Spirale aus Fremdanschuldigung und (Zwangs)Verurteilung zu entkommen.

Ein weiterer Punkt behandelt die Art und Weise, wie mit Schuld umgegangen wird. Wem Schuldenlast nachhaltig vergeben ist, wer Rechtfertigung nicht in der leidbehafteten Dynamik aus Beschuldigung und Aburteilung anderer erfährt, lebt buchstäblich entlastet, befreit, befriedet und hat neue Handlungsoptionen zur Verfügung. Das Sakrament der Beichte greift diese Punkte gezielt auf – es geht paradigmatisch um persönliche Entlastung, um im drauffolgenden Schritt auch den Mitmenschen entlasten und »freisprechen« zu können.

Ein christologischer Impuls, um aus der Bezichtigungskultur ausbrechen zu können, erschließt sich weiters aus einer Bewegung des »Angesehen-werdens«, die eine Unbedingtheit bezüglich eines spürbaren persönlichen Angenommenseins ermöglicht.¹⁷⁶

Jan-Heiner Tück fragt auch hier mit Martin Walser noch einmal genauer nach:

„Was rechtfertigt unsere Existenz? Arbeit? Erfolg? Leistung? Geld? Anerkennung durch andere? Und: Was müssen wir tun, um angesehen zu sein, uns gerechtfertigt zu fühlen? Andere heruntermachen, um selbst besser dazustehen? Auf unser Recht pochen auch dann, wenn wir im Unrecht sind? Der soziale Mechanismus der Degradierung anderer, um besser dazustehen, den Walser oft beschrieben hat, ist hässlich, und der Glaube ist auch deshalb schön, weil er eine andere Geschichte erzählt, die vom Selbstrechtfertigungsdruck befreien kann. Diese Geschichte handelt von der Gnade, sein zu dürfen, wie man ist – trotz Fehler, Schwächen und Sünden angenommen zu sein, ohne leisten zu müssen. [...] Das wäre eine unglaubliche Geschichte, die aus der gnadenlosen Spirale des Rechthabensmüssens herausführen könnte.“¹⁷⁷

Wo sich sowohl bei Odo Marquard als auch bei Martin Walser Rechtfertigung und Schuldbewältigung in einem, zumindest zum Teil von außen zugänglichem und damit potentiell ungeschütztem Raum abwickeln, stellt vor allem die Einzelbeichte in ihrer heutigen Form einen abgeschlossenen Ort zur Verfügung, der, wie im Kapitel Kirchenrechtliche Feststellungen ausgeführt, auch einen rechtlichen Rahmen zum Schutz der Privatsphäre des Beichtenden ermöglicht. An dieser Stelle offenbart sich ein deutlicher Kontrast zu säkularen Formen der Schuldbewältigung, die im Rahmen der Untersuchungen, die zu dieser Diplomarbeit getätigt worden sind, geprüft wurden. Dies lässt jedoch nicht automatisch den Schluss zu, dass es auch im säkularen Bereich geschützte Räume für die persönliche Schuldbewältigung gibt. Auch hier wären weitere Untersuchungen im Rahmen anknüpfender Forschung hilfreich.

¹⁷⁶ Vgl. TÜCK, *Was fehlt, wenn Gott fehlt?* 35.

¹⁷⁷ TÜCK, *Was fehlt, wenn Gott fehlt?* 35f.

In seiner Unabgeschlossenheit, was seine weitere Entwicklung betrifft, bleibt das Beichtsakrament in die Dynamik des menschlichen Lebens, das von Schuld und Ent-Schuldigung maßgeblich geprägt ist, hineingestellt. Die Kirche verwaltet es, doch müssen die soteriologischen und ekklesiologischen Dimensionen dieses Sakraments immer wieder neu dechiffriert und für ein gesellschaftliches »Heute« nachhaltig verstehbar gemacht werden. Dieser systematische Prozess duldet wenig Abkürzung und Müheersparnis, da das Gefahrenpotential einer Sinntiefentrübung fortwährend gegeben ist.

Den Schlusspunkt dieser Diplomarbeit soll erfrischenderweise folgendes Zitat von Pater Dr. Bernhard Vošický OCist, einem Heiligenkreuzer Zisterziensermönch und Liturgieprofessor, der für seine unzähligen Stunden des Beichte Hörens bekannt ist, markieren:

„In den Brüdern Karamasow von Dostojewski gibt es den Starez Sossima. Das ist ein alter Mönch. Einer der Brüder geht zum Starez und lässt sich von ihm beraten: ‚Welchen Weg soll ich hier auf dieser Welt gehen? Welche Karriere darf ich machen? Welche Stufenleiter darf ich erklimmen?‘ Da antwortet Starez Sossima: ‚Wählen Sie immer den Weg der demütigen Liebe, denn diesen Weg ist auch unser Gott auf dieser Welt gegangen.‘ Wir tun es auch in der Beichte, denn letztlich ist das der Dienst der Fußwaschung, des einander Dienens. Dieser Dienst wird in der Welt als unrentabel und unproduktiv gesehen. In einer Leistungsgesellschaft ist Beichte und Dienst der Versöhnung unrentabel. In einer Produktionsgesellschaft bist du ein unproduktiver Faktor. Aber in den Augen Gottes ist der wertvoll, der in Liebe dient, der sich den Ärmsten aller Armen aussucht und dem dann dient.“¹⁷⁸

¹⁷⁸ VOŠICKÝ Bernhard, *Pater Bernhard, wie geht beichten? Ratschläge und Erzählungen zu einem fast vergessenen Sakrament*. Heiligenkreuz 2022, 98f.

6. Abkürzungsverzeichnis

Can. = Canon

CIC = Codex Iuris Canonici

Hg. = Herausgeber

KKK = Katechismus der Katholischen Kirche

LG = Lumen Gentium

n. Chr. = nach Christus

7. Literaturverzeichnis

BETZ Hans Dieter; BROWNING Don S.; JANOWSKI Bernd; JÜNGEL Eberhart, *Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 1. A – B*. Tübingen 1998.

Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis. 10 Auflage 2021. Bonn 1984.

DEMME Klaus, *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*. Paderborn 2005.

DENZINGER Heinrich; HÜNERMANN Peter, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg im Breisgau 1991.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Stuttgart 2017.

Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Einsiedeln u.a. 1974, 11. In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009.

Dogmatische Konstitution Lumen Gentium über die Kirche, In: RAHNER Karl; VORGRIMLER Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg im Breisgau 1966.

EBERLEIN Karl, *Christsein im Pluralismus. Ein Orientierungsversuch in der religiösen Gegenwart*. Berlin 2008.

FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009.

FINKENZELLER Josef, *Sünde, Umkehr und Vergebung der Sünde aus biblischer und dogmengeschichtlicher Sicht*. In: FEIFEL Erich, *Buße. Bußsakrament. Bußpraxis*. München 1975.

FINKENZELLER Josef; GRIESL Gottfried, *Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr?* München 1971.

FLÜCKIGER Hansueli, *Die Herausforderung der philosophischen Skepsis: Untersuchungen zur Aktualität des Pyrrhonismus*. Wien 2003.

GESTRICH Christof, *Ist die Beichte erneuerungsfähig?* In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009.

GRESHAKE Gisbert, *Zur Erneuerung des kirchlichen Busswesens. Überlegungen aus dogmengeschichtlicher und systematischer Sicht*. In: EXELER Adolf; ORTKEMPER Franz-Josef; GRESHAKE Gisbert; WALTERMANN Reinhold. *Zum Thema Busse und Bussfeier*. Stuttgart 1971.

HAAS Hanns-Stephan, *Bekannte Sünde. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart*. In: HUBER Wolfgang (Hg.) et al, *Neukirchner Beiträge zur Systematischen Theologie*. Band 10. Neukirchen-Vluyn 1992.

HÄRING Bernhard, *Die Große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes*. Salzburg 1970.

HEMPELMANN Reinhard, *Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog*. Göttingen 1992, 29f. In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009.

HENKE Thomas, *Schuldbekenntnisse vor Millionen: Anmerkungen zum Talkshow-Phänomen*. In: LS 53 2002, 119. In: RIB Martin, *Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakraments nach den II. Vatikanischen Konzil*. Regensburg 2016.

HENRICI Peter, „... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. *Philosophische Überlegungen zum Bußsakrament*. In: IKaZ 13 1984.

HILDEBRANDT-WACKWITZ Lina, *Schuld und Narration. Zur Anthropologischen Bedingtheit und narrativen Aufarbeitung von Schuld in Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard, Hannah Arendt und Paul Ricœur*. In: DE CRUZ Helen et al, *Religion in Philosophy and Theology*. Tübingen 2022.

HOPPE Felicitas, *Beichtkinder. Über Bekenntniswahn und Bekenntniszwang*. In: HÖLLERER Florian, SCHLEIDER Tim (Hg.). *Betrifft*. Frankfurt am Main 2004.

KASPER Walter, *Die Liturgie der Kirche*. In: AUGUSTIN George, KRÄMER Klaus (Hg.), *Walter Kasper – Gesammelte Schriften*. Band 10, Freiburg im Breisgau 2010.

KASPER Walter, *Anthropologische Aspekte der Buße*. In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009.

KASPER Walter (Hg.); BAUMGARTNER Konrad; BÜRKLE Horst; GANZER Klaus; KERTEGLE Karl; KORFF Wilhelm; WALTER Peter, *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweiter Band. *Barclay bis Damodos*. Freiburg im Breisgau 2017.

Katechismus der Katholischen Kirche. München 1993.

KELLER Katrin (Hg.); LORENZ Franz (Hg.), *CSR im Gesundheitswesen. Dynamik im Spannungsfeld von individuellem und organisationalem Anspruch und deren Auswirkungen auf die Unternehmensstrategie*. Berlin 2018.

KOCH Günter, *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*. In: BEINERT Wolfgang (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*. Bd. 3. Paderborn 1995, 317. Siehe auch: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009.

KOCH Kurt, *Die eine Botschaft von der Versöhnung im vielfältigen Wandel des Bußsakramentes – Rückblick in die Geschichte und Einblick in die Gegenwart*. In: GROM Bernhard; KIRSCHLÄGER Walter; KOCH Kurt; MÜLLER Joachim (Hg.), *Das ungeliebte Sakrament. Grundriß einer neuen Bußpraxis*. Freiburg 1995.

LENDI Robert, *Die Wandelbarkeit der Buße. Hermeneutische Prinzipien und Kriterien für eine heutige Theorie und Praxis der Buße und der Sakramente allgemein erhellt am Beispiel der Bußgeschichte*. Bern 1983.

LINS Hermann, *Buße und Beichte – Sakrament der der Versöhnung*. In: SCHMIDT-LAUBER Hans-Christoph; MEYER-BLANCK Michael; BIERITZ Karl-Heinrich (Hg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Göttingen 2003.

LUBAC de Henri, *Glauben aus der Liebe (Catholicisme)*, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 2023.

MARQUARD Odo, *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*. Ditzingen 2020.

MEßNER Reinhard, *Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte vor dem Hintergrund der Bußgeschichte*. München 1992.

PESCH Otto Hermann, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Teil 2. Die Geschichte Gottes mit dem Menschen*. Ostfildern 2010.

RAGAISIS Mindaugas, *Umkehr ins Gespräch bringen. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus“ zur Erneuerung der Bußpraxis*. Würzburg 2006.

RAHNER Karl, *Schriften zur Theologie. Band XI. Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen*. Einsiedeln 1973.

RAHNER Karl; VORGRIMLER Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg im Breisgau 1966.

RIENECKER Fritz, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle*. Gießen 2008.

RIß Martin, *Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakraments nach den II. Vatikanischen Konzil*. Regensburg 2016.

SATTLER Dorothea, *Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch*. Mainz 1992.

SCHNEIDER Michael, *Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute*. Freiburg im Breisgau 1991.

SCHNEIDER Theodor, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. Ostfildern 2008.

SCHNEIDER Theodor; PATENGE Martina, *Sieben heilige Feiern. Eine kleine Sakramentenlehre*. Kevelaer 2004.

THOMAS V. AQUIN, *IV Sent. d. 17q. 3a 3 ad 3*. In: RAGAISIS Mindaugas, *Umkehr ins Gespräch bringen. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus“ zur Erneuerung der Bußpraxis*. Würzburg 2006.

THOMAS V. AQUIN, *Summa theologiae III 84-90 Supplement 1-16. Das Sakrament der Buße. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae. Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Band 31*. Köln 1962.

TÜCK Jan-Heiner (Hg.), *Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen*. Freiburg im Breisgau 2013

Vatikanum II, Dekret über Dienst und Leben der Priester – „Presbyterium ordinis“, Nr. 5.

VORGRIMLER Herbert, *Buße und Krankensalbung*. In: SCHMAUS Michael; GRILLMEIER Alois; SCHEFFCZYK Leo; SEYBOLD Michael. *Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV Sakramente – Eschatologie*. Freiburg im Breisgau 1978.

VOŠICKY Bernhard, *Pater Bernhard, wie geht beichten? Ratschläge und Erzählungen zu einem fast vergessenen Sakrament*. Heiligenkreuz 2022.

WALSER Martin, *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. Reinbek bei Hamburg 2012.

WERBICK Jürgen, *Die Hoffnung der Christen angesichts von Schuld und Versagen*. In: FABER Eva-Maria, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*. Darmstadt 2009.

WERBICK Jürgen, *Schulderfahrung und Bußsakrament*. Mainz 1985.