

Dogmatische Anmerkungen zu Bußsakrament und gemeindlicher Sündenvergebung

C. S. Lewis hat wohl recht, wenn er schreibt: „Wir sagen vieles in der Kirche (und außerhalb der Kirche auch), ohne das Gesagte recht zu bedenken. Zum Beispiel sagen wir im Glaubensbekenntnis: ‚Ich glaube an die Vergebung der Sünden.‘ Ich hatte diesen Satz mehrere Jahre lang gesagt, bevor ich mich fragte, warum er im Glaubensbekenntnis steht. Auf den ersten Blick scheint es kaum der Mühe wert, ihn hineinzusetzen. ‚Wenn man ein Christ ist‘, dachte ich, ‚glaubt man selbstverständlich an die Vergebung der Sünden. Das braucht man nicht besonders zu sagen.‘ Aber die Leute, die das Glaubensbekenntnis zusammenstellten, dachten offenbar, es sei ein Bestandteil unseres Glaubens, an den man uns jedesmal erinnern müsse, wenn wir zur Kirche gehen. Und dann fing ich an einzusehen, daß sie, was mich betrifft, recht hatten. An die Vergebung der Sünden zu glauben, ist bei weitem nicht so leicht, wie ich gedacht habe. Wirklicher Glaube daran gehört zu jenen Dingen, die einem leicht entgleiten, wenn man sie nicht ständig auffrischt“¹. Für diese Auffrischung sorgt in der Gegenwart eine schon mehr als 15 Jahre währende Diskussion über das Thema „Buße“. Das ist keineswegs verwunderlich, wenn man bedenkt, welche Fragen sowohl grundsätzlicher wie spezieller, theoretischer wie praktischer Art damit auf den Prüfstand gehoben werden². Angesichts der Fächer und Disziplinen, die ein Mitspracherecht vindizieren, fällt es schwer, sich umfassend und sachgemäß zu informieren und zu orientieren.

Die Infragestellung traditioneller Positionen und die unentschiedene Haltung

¹ Über Vergebung: IKZ 7 (1978) 416; vgl. *ders.*, Christentum schlechthin (München 1956) 149–155.

² Es ist unmöglich, die zu einer wahren Flut angewachsene Literatur zum Thema hier anzuführen. In der Regel wollen wir uns auf die seit etwa 1970 erschienenen Veröffentlichungen beschränken; weitere Literatur- und Informationshinweise lassen sich unschwer den hier genannten Publikationen entnehmen. Zur allgemeinen Information über die Thematik vgl. E. Ch. Suttner (Hg.), Buße und Beichte (Regensburg 1972); F. Nikolasch, Die Feier der Buße. Theologie und Liturgie (Würzburg 1974); A. Ziegenaus, Umkehr – Versöhnung – Friede (Freiburg 1975); Z. Alszegehy / M. Flick, Il sacramento della riconciliazione (Torino 1976); H. Vorgrimler, Der Kampf des Christen mit der Sünde: J. Feiner / M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis V (Einsiedeln 1976) 349–461; M. Nicolau, La reconciliación con Dios y con la Iglesia en la Biblia y en la Historia (Madrid 1977); H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung = HDG IV 3 (Freiburg 1978); zum Thema „Beichte“ vgl. L. Bertsch, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche (Mainz 1970); B. Häring, Die große Versöhnung (Salzburg 1970); J. Finkenzeller / G. Griesl, Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr? (München 1971); A. Lesch, Das Sakrament der Buße: IKZ 3 (1974) 493–513; G. Greshake, Die Beichte: ThPQ 124 (1976) 324–336; K. Baumgartner (Hg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament, 2 Bde (München 1978/79); zum Thema „Bußgottesdienst“ vgl. F. J. Heggen, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte (Wien 1966); A. Exeler u. a., Zum Thema Buße und Bußfeier (Stuttgart 1971); K. Gastgeber, Der Bußgottesdienst: ThPQ 119 (1971) 40–45; O. H. Pesch, Bußandacht und Bußsakrament: FZThPh 19 (1972) 311–330; K. Rahner, Bußandacht und Einzelbeichte: StDZ 190 (1972) 363–372; H. J. Weber, Bußandacht und Bußsakrament: MThZ 24 (1973) 208–233; Dienst der Versöhnung, hg. von der Theol. Fakultät Trier (Trier 1974); E. Feifel (Hg.), Buße, Bußsakrament, Bußpraxis (München 1975); zum Problem „Erstbeichte“ vgl. H. Heimerl, Erstbeichtalter und Beichtfreiheit: ThPQ 127 (1979) 49–53; zum Thema „Andachtsbeichte“ vgl. F. Funke, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie (Mainz 1969); E. Ruffini, La prassi della „confessione frequente di devozione“: SC 104 (1976) 307–338; zur Geschichte des Bußwesens vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie XI (Zürich 1973); K. Stadel, Buße in Aufklärung und Gegenwart (Paderborn 1974); H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung 1–202.

neuen Verstehensmöglichkeiten und Versuchen gegenüber wirken sich insgesamt nicht unbedingt gerade förderlich auf Geist und Praxis der Buße aus. Dabei wird man zuweilen den Verdacht nicht los, der heimliche Unschuldswahn, der unser gesellschaftliches Bewußtsein prägt, sei auch in so manchen Äußerungen und Vorschlägen auf dem Feld der Buße am Werk³. Der Schaden, den eine unerleuchtete und verharmlosende Auffassung von Schuld, Sünde, Umkehr und Vergebung verursacht, dürfte wohl gefährlicher sein als der bestimmter entmythologisierender Interpretationen biblischer bzw. dogmatischer Aussagen. Der Zustand der Unsicherheit und des Übergangs auf dem Sektor der Buße läßt sich gewiß nicht auf dem Verordnungsweg beheben; er macht uns ein um der „Sache“ und der Menschen willen sehr offenes und ehrliches Miteinander im Suchen nach zeitgemäßen Auswegen zur Pflicht. In dieser Absicht wollen die nachfolgenden dogmatischen Randbemerkungen verstanden werden.

1. Geschichtliche Weichenstellungen

Theologie und Praxis der Buße in der Kirche haben eine lange Geschichte. Diese zeugt vom Ernst, mit dem man der christlichen Berufung, der Taufe, der Sünde und der Gnade begegnete. Ein Blick in diese Geschichte zeigt, daß das kirchliche Bußwesen in Theorie und Praxis erheblichen Wandlungen ausgesetzt war; allerdings sollte man im Wissen um den konstitutiven Wert von Entscheidungen, Entwicklungen und Traditionen nicht gleich auf deren grundsätzliche und unbegrenzte Variabilität, Auswechselbarkeit oder Überholbarkeit schließen.

Die für unser theologisches Verständnis und unsere Bußpraxis entscheidende Weichenstellung erfolgte auf dem Konzil von Trient⁴. Die einschlägigen Lehrentscheidungen stellen in mehr als einer Hinsicht eine teilweise polemische Antwort auf Positionen der Reformatoren, eine innerkatholische Kompromißformel und gewisse Aspekte des Bußsakramentes zum Nachteil anderer überinterpretierende Aussage dar. Von den zeitgenössischen Überlegungen her kommt den tridentinischen Bestimmungen über die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses und seine Art besonderer Rang zu. Die entsprechenden Lehrsätze lauten:

„6. Wer leugnet, daß das sakramentale Bekenntnis nach göttlichem Recht eingesetzt oder zum Heil notwendig ist, oder wer sagt, die Art des geheimen Sündenbekenntnisses vor dem Priester allein, die die Kirche von Anfang an stets beobachtet hat und beobachtet, sei der Einsetzung und dem Auftrag Christi nicht entsprechend und menschliche Erfindung, der sei ausgeschlossen.

7. Wer sagt, zur Vergebung der Sünden sei es nicht nach göttlichem Recht notwendig, im

³ Vgl. J. B. Metz, Vergebung der Sünden. Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument „Unsere Hoffnung“: StdZ 195 (1977) 119–128.

⁴ Vgl. dazu C. J. Peter, Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient: Concilium 7 (1971) 48–53; J. Lang, Die tridentinische Lehre vom Bußsakrament angesichts der heutigen Diskussion um eine Neugestaltung dieses Sakraments: WiWei 34 (1971) 113–130; F. Nikolasch, Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte: LJ 21 (1971) 150–167; K.-J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient: ThPh 47 (1972) 161–228; M. Nicolau, „Ius divinum“ acerca de la confesión en el Concilio de Trento: RET 23 (1972) 419–440; A. Amato, I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6–9 della sessione XIV (25 novembre 1551) (Rom 1974); A. Duval, Le Concile de Trente et la confession: MD 118 (1974) 131–180; A. Lesch, a. a. O., 508–510; A. Ziegenaus, a. a. O., 113–146, 200–209; J. Finkenzeller, Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht: E. Feifel (Hg.), a. a. O., 71–79; H. Vorgrimler, Der Kampf des Christen mit der Sünde: MySal V 419–430; ders., Buße und Krankensalbung 168–186.

Bußsakrament alle Todsünden einzeln zu bekennen, deren man sich nach schuldiger und sorgfältiger Erwägung erinnert, auch die verborgenen und die gegen die letzten zwei der Zehn Gebote, ebenso die Umstände, die die Art der Sünde ändern; sondern ein solches Bekenntnis sei bloß nützlich zur Bildung und Beruhigung des Büßenden und es sei früher nur zum Zweck der Auferlegung der kirchlichen Buße in Gebrauch gewesen; oder wer sagt, wenn sich jemand bemühe, alle Sünden zu bekennen, dann wolle er nichts mehr der göttlichen Barmherzigkeit zum Verzeihen überlassen; oder endlich, es sei nicht erlaubt, die läßlichen Sünden zu beichten, der sei ausgeschlossen.

8. Wer sagt, ein Bekenntnis aller Sünden, wie es die Kirche beobachtet, sei unmöglich und eine menschliche Überlieferung, die von gottesfürchtigen Menschen abgeschafft werden müsse; oder es seien nicht alle Christgläubigen beider Geschlechter nach der Bestimmung der großen Kirchenversammlung im Lateran einmal im Jahr dazu verpflichtet, und deshalb solle man den Christgläubigen raten, in der Fastenzeit nicht zu beichten, der sei ausgeschlossen“⁵.

Einer Erklärung bedarf zunächst der Ausdruck „sakramentales Bekenntnis“ aus Kanon 6. Der theologische Kontext ergibt, daß darunter das Bekenntnis im allgemeinen noch vor der Unterscheidung in öffentliches und geheimes Sündenbekenntnis verstanden ist; diese Bezeichnung darf nicht im Sinne von allgemeines Bekenntnis interpretiert werden. Kanon 7 präzisiert das „sakramentale Bekenntnis“ dahingehend, daß alle Todsünden einzeln zu beichten sind, deren man sich bei einer vernünftigen Gewissenserforschung entsinnt. Dahinter steht der aktualistisch gefärbte Todsündenbegriff der Theologie jener Zeit. Aus dem Zusammenhang des Kanons erhellt, daß das Konzil keineswegs um eine erschöpfende Darstellung der katholischen Auffassung hinsichtlich der Vollständigkeit des Bekenntnisses bemüht war. Kanon 8 stellt eine Schlußfolgerung aus dem vorhergehenden Kanon dar und verteidigt die bestehende Lehre und Praxis der Kirche.

Erhebliche Interpretationsschwierigkeiten bereitet der Rekurs auf das „göttliche Recht“ in den Kanones 6 und 7: „Zur Zeit des Tridentinums und auf diesem Konzil unterschied man mehrere Grade des ‚ius divinum‘; der 1. Grad umfaßte alles in der Schrift beider Testamente Enthaltene, der 2. Grad das implizit darin Enthaltene bzw. was sich in formeller Konsequenz (logisch stringent) aus dem Expliziten deduzieren ließ, in einem 3. Grad des ‚ius divinum‘ verstand man a) entweder die Beschlüsse der Kirche und der Konzilien oder b) das, was in der Kirche als zweifelsfrei apostolische Institution, aber ohne Anhaltspunkt in der Schrift galt; im Falle 3b unterschied man noch einen 4. Grad des ‚ius divinum‘, die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien. die Grade 1 und 2 nannte man ‚ius divinum simpliciter‘, der Grade 3b und 4 ‚ius divinum secundum quid‘ oder ius humanum simpliciter“⁶.

Eine subtile Auswertung der Konzilsakten ergibt nach H. Vorgrimler, daß die Väter des Tridentinums das „göttliche Recht“ der Kanones 6 und 7 im Sinne des „ius divinum simpliciter“ verstanden haben⁷. Demnach sei das sakramentale Bekenntnis aller einzelnen Todsünden als eine theologisch verbindliche Lehraussage zu betrachten. Die nachtridentinische Theologie und Praxis der Buße liegen auf dieser Linie: „Die Forderung, daß alle nach der Taufe begangenen schweren

⁵ J. Neuner / H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung (Regensburg 1975) Nr. 665–667.

⁶ H. Vorgrimler, Der Kampf des Christen mit der Sünde: a. a. O., 424.

⁷ Vgl. H. Vorgrimler, a. a. O., 425.

Sünden in der sakramentalen Beichte im einzelnen bekannt werden müssen, ist für die Theologen dieser Zeit historisch und spekulativ ein so selbstverständlicher Besitz, daß es ihnen nur um die Frage geht, mit welchen Argumenten man sie entsprechend der Schulrichtung, der man angehört, am sinnvollsten verteidigen kann⁸.

Selbstverständlich ist diese Auslegung des Tridentinums heute keineswegs unwidersprochen. Es gibt die Meinung, es handle sich bei den oben zit. Kanones um revidierbare Disziplinarentscheide der Kirche, welche die konkrete Art des Sündenbekenntnisses offen- und der Entscheidung der Kirche überlassen⁹. H. Vorgrimler hat seinen Standpunkt dahin korrigiert, daß Kanon 7 keine definitonische Festlegung der Bekenntnispflicht aller einzelnen Todsünden enthalte, da er sich konkret gegen keine häretische Ablehnung wendet. Kirchlich verbindliche Lehre sei allein, daß das Bußsakrament ein Sündenbekenntnis einschließen müsse, das Einzelgeständnis aller Todsünden hingegen stelle eine rein kirchliche Regelung dar¹⁰.

Was ist davon zu halten? Die Erhellung der Quellen und Hintergründe des Konzils fördert Aspekte zutage, die mehr zugunsten der ersten als der zweiten Position sprechen. Die nachtridentinische Lehre und Praxis der Buße sanktionieren eine sehr eindeutige Auffassung der einschlägigen Beschlüsse von Trient; es fragt sich, ob einer solchen Tradition rückblickend nicht auch eine gewisse interpretierende und legitimierende Funktion zukommt. Fraglich bleibt schließlich auch der in der Diskussion um das Tridentinum häufig bemühte Rekurs auf die Geschichtlichkeit. Wie weit trägt er konkret, wenn er verantwortlich gehandhabt wird? Soll er dazu dienen, alles und jedes heute Mögliche bzw. als möglich Erscheinende zu rechtfertigen, dann führt er sich selber ad absurdum. Der Begriff des Sündenbekenntnisses ist sicher offen und nach mehreren Richtungen hin determinierbar; dennoch läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob die im Bußsakrament geforderte Umkehr und das sakramentale Vergebungswort nicht nach einer entsprechenden Aktion des Pönitenten verlangen, die vom Einsatz und Inhalt, von der Erfahrung und Empfindung her die Vorstellung des Bekenntnisses rechtfertigt.

Unter diesen Umständen besteht wohl kein hinreichender Grund, die bisherige theologische Verbindlichkeit des sakramentalen Bekenntnisses, wie sie in den Kanones 6 und 7 zum Ausdruck kommt, in Frage zu stellen. Die Verhandlungen auf dem Tridentinum lassen erkennen, daß sich das Konzil im Punkt der theologischen Qualifikation des „modus secrete confitendi“, nicht aber des persönlichen Bekenntnisses, nicht ausdrücklich festlegen wollte. Das Konzil argumentierte und entschied im Blick auf zeitgenössische Ansichten und Schwierigkeiten. Dabei schloß es ein allgemeines Sündenbekenntnis im Rahmen der Verhandlungen

⁸ J. Finkenzeller, Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht: a. a. O., 80.

⁹ Vgl. F. Nikolasch, Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte: LJ 21 (1971) 150–167; ders., Zur Theologie und Praxis des Bußsakramentes: W. Zauner / H. Erhart (Hg.), Freiheit – Schuld – Vergebung (Wien 1972) 101; P. J. Cordes, Einzelbeichte und Bußgottesdienst. Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit: StdZ 192 (1974) 3–19; K. Stadel, Buße in Aufklärung und Gegenwart (Paderborn 1974) 502; J. Finkenzeller, Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht: a. a. O., 79.

¹⁰ Vgl. H. Vorgrimler, Bußgericht und Einzelbekenntnis: TGA 21 (1978) 76–84.

über das Bußsakrament aus und stellte das Junktim von sakramentalem Einzelbekenntnis und sakramentaler Vergebung in der Beichte klar heraus, ohne den Anspruch zu erheben, den gesamten Fragenkomplex der Buße einer erschöpfenden Behandlung zu unterwerfen. Darin steckt ohne Zweifel auch ein beachtliches Quantum an Offenheit für weitere Entwicklungen und Möglichkeiten, womit Theologie und Praxis der Buße heute operieren können. Es wäre aber wohl nicht ganz zutreffend, typisch heutige Fragestellungen (wie z. B. die nach dem sakramentalen Charakter der Bußfeier) durch eine entsprechende Interpretation tridentinischer Aussagen einer Lösung entgegenführen zu wollen.

2. Neue Weichenstellungen

Die Entscheidungen des Konzils von Trient im Fall der Buße sind sicher weiter als das, was eine theologische und praktische Engführung in der Folgezeit in sie hinein- bzw. aus ihnen herausgelesen hat. Ansätze einer gewissen offiziellen Neuorientierung auf dem Feld der Bußtheologie und Bußpraxis zeigen sich erst wieder im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum. Das Konzil selber hat zwar nicht ausdrücklich zum Bußsakrament Stellung genommen, aber es hat immerhin Akzente gesetzt, die nachher in vielfältiger Weise wirksam werden sollten. Mehr grundsätzlicher Art ist die ausdrückliche Formulierung des ekklesialen Aspektes der Sünde und der Sündenvergebung¹¹. Die Liturgiekonstitution zieht die daraus fällige Folgerung, wenn sie vom Vorzug gemeinschaftlicher vor privaten Feiern spricht und eine Revision des Ritus und der Formeln des Bußsakraments fordert¹². Von Bedeutung sind auch noch die Verfügungen des Dekrets über die katholischen Ostkirchen, die unter bestimmten Bedingungen auch im Fall des Bußsakramentes eine Sakramentengemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen gestatten¹³. Sie werden ergänzt durch die Anwendungs- und Ausführungsbestimmungen des ökumenischen Direktoriums¹⁴. Unter dem 16. 6. 1972 hat die Glaubenskongregation seelsorgliche Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution erlassen, welche die in mehreren Einzelentscheidungen und einer früheren Instruktion gewährte Möglichkeit einer sakramentalen Absolution ohne vorausgehendes vollständiges Sündenbekenntnis auf weitere Fälle ausdehnt¹⁵. Ihre Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse wurde der Kompetenz der einzelnen Bischofskonferenzen übertragen; konkret handelt es sich dabei vor allem um die Interpretation des Begriffs „schwerwiegender Notfall“ (*gravis necessitas*). Die bundesdeutsche Bischofskonferenz hat das Bestehen der Voraussetzungen für diesen Notfall zum gegenwärtigen Zeitpunkt verneint¹⁶. Die österreichischen Bischöfe lassen eine unvorhersehbar große Zahl von Pönitenten als Rechtfertigungsgrund für die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution gelten. Der französische Episkopat rechnet außerdem die Gruppenbeichte von Kindern dazu. Abgesehen von den außereuropäischen Ländern hat die Schweizer Bischofskonferenz die Anwendungsmöglichkeiten der Generalabsolution

¹¹ Vgl. Konstitution über die Kirche 11; Dekret über Dienst und Leben der Priester 5.

¹² Vgl. Nr. 27 bzw. 72.

¹³ Vgl. Nr. 27.

¹⁴ Vgl. Nr. 42-44, 46.

¹⁵ *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*: AAS 64 (1972) 510-514.

¹⁶ Vgl. H. B. Meyer, Auf dem Weg zu einer erneuerten Bußdisziplin: LJ 23 (1973) 76 f.; J. Finkenzeller, a. a. O., 89.

verhältnismäßig weitherzig gefaßt¹⁷. Diese römischen Bestimmungen zur sakramentalen Generalabsolution haben neben anderen Richtlinien Eingang gefunden in den von der Kongregation für den Gottesdienst unter dem 2. 12. 1973 veröffentlichten neuen „Ordo Paenitentiae“, der die letzte offizielle Verlautbarung zum Thema Buße darstellt¹⁸. Die darin publizierte „Pastorale Einführung“ zählt unter der Überschrift „Die Feier des Bußsakramentes“ folgende Möglichkeiten auf:

a) Die Feier der Versöhnung für einzelne: Damit ist die traditionelle Form des Bußsakramentes gemeint. Von ihr heißt es klar: „Das vollständige Sündenbekenntnis und die Lossprechung des einzelnen sind nach wie vor der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche, wenn ein solches Sündenbekenntnis nicht physisch oder moralisch unmöglich ist“¹⁹. An diese Aussage richten sich viele Fragen sowohl grundsätzlicher wie praktischer Natur; an ihrer regulierenden und normierenden Grundintention ist nicht zu zweifeln, wie dies die Hinweise und Verstehenshilfen Johannes Pauls II. deutlich unterstreichen²⁰.

b) Die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen: Diese Möglichkeit stellt eine Art Kombination von Bußgottesdienst und Einzelbeichte dar. Sie bildet ein offizielles Zugeständnis an die seit 1947 im französischen Sprachraum und anderswo aufgekommenen Bußfeiern. Über die Rolle des Bußgottesdienstes im Rahmen der verschiedenen Weisen der Versöhnung des Sünders mit Gott und Kirche äußert sich der „Ordo Paenitentiae“ sehr zurückhaltend. Die Bußfeier gilt als eine liturgische Ausdrucksgestalt der bleibenden Umkehr, die zum christlichen Leben gehört. Ihr Nutzen und ihre Bedeutung werden vor allem im Hinblick auf die Vertiefung der Bekehrung und Bußgesinnung sowie den Empfang der Einzelbeichte formuliert²¹. Der Ermutigung zur Teilnahme an Bußgottesdiensten steht die Warnung, sie nicht mit der sakramentalen Beichte und Lossprechung zu verwechseln, gegenüber. Über den Eigencharakter des Bußgottesdienstes reflektiert der neue Ordo nicht. Von der teilweise sehr heftig geführten Debatte über die Sakramentalität der Bußfeier scheint nichts auf; die Diskussion darüber ist in den Hintergrund getreten. Weder das zögernde römische Ja noch die sie zum Sakramentsersatz hochstilisierenden Übertreibungen haben den Kairos der Bußandacht erkennen und wirksam werden lassen. Als eine gemeinschaftliche Form der Buße und ausgezeichnete Möglichkeit der Gewissensbildung hätte sie die ohnehin recht kümmerliche Palette

¹⁷ Vgl. H. B. Meyer, a. a. O., 77 f; J. Baumgartner, Die Einführung der neuen Bußordnung in der Schweiz: ThPQ 125 (1977) 233–249; F. J. Buckley, Neue Entwicklungen im Verständnis des Bußsakramentes: IKZ 3 (1974) 515–526.

¹⁸ Im Deutschen hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich unter dem Titel: Die Feier der Buße (Freiburg 1974); vgl. dazu O. Nußbaum, Die Liturgie der Buße und Versöhnung im Ordo Paenitentiae von 1973: LJ 25 (1975) 137–174, 224–258; D. Dye, Recherches sur la pénitance: MD 124 (1975) 111–129; H. B. Meyer, Zur Bußpraxis nach dem Erscheinen des neuen Ordo Paenitentiae: LJ 26 (1976) 156–164.

¹⁹ A. a. O., 23.

²⁰ Vgl. Redemptor hominis Nr. 20; Predigt zum Thema Priester, Diakone, Seminaristen im Dom zu Fulda am 17. 11. 1980: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Papst Johannes Paul II. in Deutschland = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25 (1980) 112; Dives in misericordia Nr. 13.

²¹ Vgl. a. a. O., 37.

des Bußetuns heute wertvoll bereichern können. Dazu wäre wohl auch ein beherztes und positives Wort zur Frage der Vergebung erforderlich gewesen, das durchaus nicht die bestehenden Grenzen hätte aufweichen oder verwischen müssen. Heute gleicht die Bußfeier (abgesehen von den Fällen, wo sie mit einer sakramentalen oder quasi-sakramentalen Absolution verbunden wird) einer veräußerten Gelegenheit²².

c) Die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution: Diese Form der Buße greift zurück auf die „Pastoralen Normen für die sakramentale Generalabsolution“ der Glaubenskongregation und zieht daraus für die Reform des kirchlichen Bußwesens die entsprechenden Konsequenzen, welche mit den für die Feier der Generalabsolution wichtigen liturgischen Anweisungen versehen werden. Es besteht kein Zweifel, daß die pastorale Einführung diese Möglichkeit der Sündenvergebung eher restriktiv und als Ausnahme gehandhabt wissen will. Diese ursprüngliche Intention, die mit einem pastoralen Notstand operiert, ist in der Zwischenzeit durch die auf nationaler Ebene erfolgten Anpassungsversuche in der Praxis teilweise schon unterlaufen oder wenigstens verdeckt worden. Das führt zur paradoxen Situation, daß mancherorts die sakramentale Generalabsolution zum „ordentlichen Weg“ der Buße und Versöhnung geworden ist, während die Einzelbeichte den Ausnahmefall darstellt. Sicher sind die römischen Bestimmungen selber an dieser Entwicklung nicht ganz unschuldig²³. Sie erfüllen die Bedingungen und Erwartungen, die man an eine kirchliche Rahmenordnung richten müßte, in einem nur bedingten Maße. Es ist richtig, daß sie den für die Pastoral Verantwortlichen einen verhältnismäßig großen Ermessensspielraum gewähren, gleichzeitig aber sind Begrifflichkeit und Argumentationsweise dazu geeignet, der Kasuistik in Theorie und Praxis ein weites Tummelfeld zu eröffnen. Verschiedene Tendenzen scheinen diese Befürchtung zu bestätigen. Für die Buße dürfte eine nicht zu verbergende Diskrepanz zwischen der Lehre der Kirche und der in einzelnen Räumen propagierten Praxis äußerst nachteilig sein; sie führt auf die Dauer zu einer Aushöhlung beider.

Dazu kommt, daß in die theologische Diskussion teilweise ein Denken Eingang gefunden hat, das die Fragen der Buße nicht aus der Mitte und Fülle des christlichen Verständnisses von Umkehr und Versöhnung erörtert, sondern eher von peripheren und kasuistisch klingenden Positionen aus argumentiert. So dürfte es nicht unbedingt ein besonderes Gütezeichen einer Theologie sein, die meint, aus dem Fehlen einer offiziellen Ungültigkeitserklärung der im Rahmen einer Bußfeier erteilten sakramentalen Absolution auf eine mögliche Sakramentalität des Bußgottesdienstes schließen zu können. In eine ähnliche Richtung weist die allzu früh erfolgte Verengung der verschiedenen Wege der Buße auf die Frage nach dem sakramentalen Charakter der Vergebung. Die damit verbundene Fixierung fördert möglicherweise neben einer tutoristischen Glaubens- und Frömmig-

²² Vgl. K. Schlemmer, Wert und Grenzen des Bußgottesdienstes: Klerusblatt 61 (1981) 51–53 (Lit.).

²³ Vgl. K. Lehmann, Generalabsolution – Einzelbeichte – Bußgottesdienst: IKZ 1 (1972) 474–478. Zur Geschichte und gegenwärtigen Problematik der Generalabsolution vgl. A. Eppacher, Die Generalabsolution. Ihre Geschichte (9.–14. Jh.) und die gegenwärtige Problematik im Zusammenhang mit den gemeinsamen Bußfeiern: ZkTh 90 (1968) 296–308, 385–421; G. A. Benrath, Buße, Historisch: TRE VII (1980) 452–473.

keitshaltung zugleich eine Entleerung der „*veritas sacramenti*“ (Thomas von Aquin). Zu bedenken bleibt außerdem, daß die im „*Ordo Paenitentiae*“ der Generalabsolution zuerkannte Sakramentalität eine ganz und gar von der Beichte abgeleitete und auf sie hingeeordnete ist. Das läßt theologisch den Eindruck entstehen, daß die sakramentale Generalabsolution voll und ganz im Kontext des Bußsakramentes, nicht aber als selbständige Weise der sakramentalen Buße verstanden werden will. Legt man, wie es recht und billig ist, eine nicht-aktualistische Auffassung von Umkehr, Buße und Vergebung zugrunde, dann könnte man die sakramentale Generalabsolution geradezu als einen antizipierten Bestandteil des Bußsakramentes begreifen, da dieses nach wie vor als „der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche“ bezeichnet wird²⁴.

Überblickt man jene Wegstrecke, die Theologie und Praxis der Buße im Anschluß an den „*Ordo Paenitentiae*“ zurückgelegt haben, dann zeigt sich weder eine eindeutige Klärung noch eine Beruhigung in der theologischen Fragestellung und pastoralen Situation. Die Entwicklung weist kein deutliches Profil auf; angesichts ihres Verlaufs läßt sich die Beobachtung nicht unterdrücken, wie sehr theologisches Problembewußtsein und pastoraler Takt gefragt sind. Zu den relativ festen Orientierungsdaten gehören die hinsichtlich ihrer Intention klaren und in der Regelung der kirchlichen Bußpraxis bis heute gültigen Weisungen des Tridentinums. Ihnen zufolge kommt dem Bußsakrament in Gestalt der Einzelbeichte eine unverwechselbare Priorität zu. Diese verdiente es, daß sie in all ihren Implikationen und Zusammenhängen in den Blick genommen wird; dazu gehören neben der vollen Realität und Gestalt des Sakramentes auch der Spender und Empfänger, denen die darin enthaltenen Möglichkeiten und Hilfen in ihrer unersetzlichen Rolle bewußt gemacht werden sollen. Man wird wohl ohne Übertreibung behaupten können, daß ein Teil der gegenwärtig angestellten Überlegungen nicht unbedingt sehr bußsakramentsfreundlich ist.

Die im „*Ordo Paenitentiae*“ zusammengefaßten Richtlinien sprechen sich klar zugunsten der Einzelbeichte als der sakramentalen Form und des Bußgottesdienstes als der nicht-sakramentalen Form der Buße aus; deutlich abgesetzt davon erwähnen sie die an bestimmte Voraussetzungen gebundene Möglichkeit der sakramentalen Generalabsolution, die in unverkennbarer Abhängigkeit vom bisherigen Bußsakrament und in ebenso entschiedener Hinordnung auf es gesehen wird. An der Eindeutigkeit der lehramtlichen Verteilung der Akzente und Prioritäten kann kein Zweifel bestehen. Es wäre wohl im Interesse der Ganzheit der „Sache“, wenn Theologie und Seelsorge diesen Zusammenhang und die darin ausgedrückte Zuordnung im Auge behielten, ohne vorschnell bestimmte Aspekte und Möglichkeiten zum Schaden anderer und damit des Ganzen zu isolieren. Notsituationen, Ausfallerscheinungen und Schwierigkeiten psychologischer Art sind noch kein Grund, um die Sinnhaftigkeit und Berechtigung der Einzelbeichte als solcher in Zweifel zu ziehen. Solche Erfahrungen können ebenso ein Appell dafür sein, die Bedeutung des Sakramentes neu zu erschließen und die Fehler einer einseitigen Bußerziehung und -praxis zu korrigieren. Ein Ausweg aus der Sackgasse, in die Theologie und Praxis der Buße heute mehr und mehr zu

²⁴ Die Feier der Buße Nr. 31.

geraten drohen, wird sich nur dann auf tun, wenn die bestehenden Möglichkeiten auf dem Hintergrund des entsprechenden theologischen Zusammenhangs gesehen und praktiziert werden.

3. Einige theologische Grundaspekte der Buße

Exegese, Dogmatik, Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie haben in den vergangenen Jahren eine Reihe wertvoller Dimensionen der Buße und des Bußgeschehens freigelegt, über die man nicht allzu rasch zur Tagesordnung der reinen Praxis übergehen sollte. Vor allen praktischen Weisungen bedarf die Buße bestimmter elementarer Verstehenshilfen, in denen Grundperspektiven aufgezeigt werden. Damit stellt sich zudem die Frage nach dem geeigneten Zugang und der entsprechenden Vermittlung; in dieser Hinsicht könnte die Theologie wohl einiges bei den modernen Humanwissenschaften, der Anthropologie und Psychologie, lernen²⁵. Bevor die verschiedenen tradierten und neuen Wege der Buße zur „Therapie“ des Menschen beizutragen vermögen, bedarf die Buße selber einer „Therapie“. In diesem Sinn soll auf einige bußtheologische Schwerpunkte auswahlweise kurz aufmerksam gemacht werden.

a) *Vergebung*: Der neue „Ordo Paenitentiae“ hat das Wort „Beichte“ durch die Bezeichnung „Versöhnung“ abgelöst. In dieser terminologischen Änderung werden zugleich auch sachlich neue Akzente gesetzt. Da im deutschen Sprachgebrauch der Begriff „Versöhnung“ eine stark funktionale, sozial-ethische Tönung angenommen hat, ist es wohl sinnvoller, ihn im theologischen Sprachgebrauch durch „Vergebung“ zu ersetzen. Was Vergebung heißt, kann man am besten am Beispiel menschlicher Vergebungspraxis studieren. Dort bedeutet Vergebung: Amnestie oder Annullierung der Schuld, Stiftung neuer Gemeinschaft, Ermöglichung eines neuen Anfangs, schöpferische Erneuerung des Menschen und seines Lebens. Es dürfte nicht schwerfallen, von dieser Modellerfahrung aus auf das vergebende Handeln Gottes zu schließen: „Gott läßt sein Verhältnis zu uns Menschen nicht an unserer Schuld scheitern. Er ruft uns zur Gemeinschaft mit ihm. Er verzichtet darauf, die Schuld gegen uns hochzuhalten, weil das unsere Verstoßung bedeuten würde. Er setzt seine Allmacht vergebend ein, um des Menschen Herz zu finden und ans Ziel zu führen. Gott liebt den Menschen so, daß keine menschliche Schuld seine Liebe ermüden kann, ihn daran hindern kann, uns zu suchen. Und in der Vergebung erneuert er den Menschen, öffnet er neue Möglichkeiten, ermächtigt er ihn, die eigene Schuld geringer wiegen zu lassen als die Erfahrung, geliebt zu werden“²⁶.

Blickt man auf den Verlauf menschlicher Geschichte und Geschichten, dann läßt sich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Vergebung nicht von ihnen her ableiten, sondern nur als ein einziges Wunder begreifen. Ursprung und Urbild aller Vergebung ist der vergebende Gott selber, wie ihn Jesus im Gleichnis von Lk 15, 11–32 unübertreffbar gezeichnet hat: „Nicht der Mensch und seine Schuld stehen

²⁵ Vg. W. Lauer, Schuld – das komplexe Phänomen (Kevelaer 1972); I. Beck, Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung (München 1976); R. Goetschi, Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge (Zürich 1976); A. M. Dorn, Schuld – was ist das? (Donauwörth 1977).

²⁶ D. Emeis, Schuld und Vergebung heute: StdZ 195 (1977) 451; vgl. O. Nußbaum, a. a. O., 147–169; F. Wagner / I. Lönning, Buße: TRE VII 473–492.

im Mittelpunkt dieses Rechtswandels (= Vergebung), sondern Gott und seine Arbeit, Gott und sein Sieg. Daß Gott für mich eintritt, liegt darin begründet . . . , daß er für sich eintritt. Mein Heil liegt darin begründet, daß es Gott um seine Sache geht und meine (böse) Sache in diese seine (gute) Sache eingeschlossen ist“²⁷.

Soll diese Rede von der Vergebung nicht entleert werden, so bedarf sie der geschichtlichen Konkretisierung, des geschichtlichen „Ortes“. Jesus Christus ist das Real- und Handlungssymbol des vergebenden Gottes in der Geschichte. In ihm hat Gott die bleibende Versöhnungstat gesetzt, der Welt den Geist der Vergebung eingestiftet und die Geschichte umgeschaffen. Der Radius dieser Versöhnungstat reicht in Gestalt der Kirche über den streng historischen Zeitraum hinaus: „Kirche heißt Vergebung“²⁸. Kirche, Gemeinde und das einzelne Christenleben sind Stätten und Zeichen der Vergebung; in ihnen inkarniert sich gewissermaßen das vergebende Verhalten und Handeln Gottes fortwährend in Welt und Geschichte.

Vergebung wäre nicht, was ihr Name besagt, wäre sie nicht ein zutiefst schöpferischer Vorgang. Hier kommt ihre göttliche Komponente zum Vorschein. Vergeben übersteigt erfahrungsgemäß nur allzu oft das Vermögen von Menschen. Das vergebende Tun Gottes gilt dem Menschen als Sünder. Dieses nimmt es mit dem Nein oder Widerspruch des Sünders gegen Gott auf und wird dabei als ein äußerst schöpferisches tätig. Es erweist seine Kraft darin, daß es sich nicht nur gegen ein Nichts, sondern gegen ein Nein wendet, das in der Kehre vom alten zum neuen Menschen umgeschaffen werden muß. Darin liegt die Zukunft und Verheißung eröffnende Dimension der Vergebung. Es wäre verkehrt, wollte man diese verwandelnde Dynamik der Vergebung aktualistisch und punktuell mißverstehen. Unser Bekenntnis des Glaubens an die Vergebung der Sünden richtet sich auf ein letztes, allen Widerstand gegen Gott überwindendes Wunder der Vergebung bei der Vollendung von Welt und Mensch. Diese Hoffnung schließt keineswegs aus, daß die endgültige Überwindung aller Sünde anfanghaft und zeichenhaft bereits jetzt Wirklichkeit wird.

Von der Vergebung läßt sich die Frage nach der Vollmacht zur Vergebung nicht trennen. Die Vollmachtsfrage wurde schon an Jesus im Zusammenhang mit seiner Vergebungspraxis gerichtet (vgl. Mt 9, 2.6; Lk 7, 48f). Die Wirklichkeit der Vergebung hängt entscheidend von der Verheißung und Kraft des Geistes im Wort der Vergebung selber ab. Das vollmächtige Wort der Vergebung gehört zum gehorsamen Grundauftrag der Kirche und wird auf verschiedene Weise verwirklicht. Seine höchste Form stellt die sakramentale Absolution dar. In ihr kommen sowohl das Evangelium wie die fürbittende Funktion der Kirche in letzter Aufgipfelung und äußerstem Einsatz zur Geltung. Durch ihren amtlichen, die Subjektivität des Priesters und Pönitenten übersteigenden Charakter bringt sie auf eine sehr sachgemäße Weise die Eigenart der Vergebung und die entscheidende Wahrheit über den Menschen zum Ausdruck²⁹.

b) *Umkehr*: Mit ihr wird eine christliche Grundbefindlichkeit angesprochen, deren Verschüttung durch die gegenwärtige Krise des Bußsakramentes signalisiert

²⁷ H. J. Iwand, *Predigtmeditationen I* (Göttingen 1977) 384.

²⁸ Glaubensverkündigung für Erwachsene (Freiburg 1971) 507.

²⁹ Vgl. W. Löser, „Ego te absolvo . . .“ Über die Absolution in der Beichte: IKZ 7 (1978) 405f.

wird; man spricht geradezu von der „verlorenen Fähigkeit zur Umkehr“³⁰. Das, was biblisch und christlich Umkehr genannt wird, weist im einzelnen eine Fülle von Aspekten auf, von denen hier nur bestimmte akzentuiert werden können. Sie hat ihren Urgrund und Ursprung im Anruf Gottes, in der Begegnung mit der Heiligkeit und Liebe Gottes: „Christliche Umkehr geschieht . . . nicht in einem Monolog zwischen dem höheren und niederen Selbst des Menschen, sondern in der dialogischen Konfrontation zwischen dem Schuldigen und dem personal rufenden Gott, der sich als der tragende Grund der reinen Stimme des Gewissens enthüllt . . . Gott bricht die in sich verschlossene Existenz auf und spricht das schmerzliche, aber doch auch lösende Wort der Umkehr“³¹. Dem entspricht seitens des umkehrenden Menschen die Reue oder „*compunctio cordis*“ als erster Schritt der Umkehr: „Durch sie beginnt der Mensch, der erschüttert ist von der Heiligkeit und Liebe Gottes, welche uns in dieser Endzeit durch den Sohn offenbart und in Fülle zuteil geworden ist, nachzudenken, zu urteilen und sein Leben zu ordnen“³². Solche Aussagen haben nur dann einen Sinn, wenn man die Reue mit einer Therapie des Herzens in Verbindung bringt. Die spirituelle Tradition des alten Mönchtums hat um diese Zusammenhänge gewußt, wenn sie etwa von der Gabe der Tränen oder der Reinheit des Herzens spricht. Darin vollzieht sich ein Stück radikaler Selbsterkenntnis des Menschen vor Gott, die gewöhnlich vom Wort Gottes angestoßen wird und mit der Erkenntnis Gottes zusammenfällt. Sie bringt dem Sünder, der sich im Spiegel des lebendigen und liebenden Gottes anschaut, seinen wahren Zustand schmerzlich zum Bewußtsein. In den Tränen als Zeichen der Trauer durchschaut der Mensch seine Erbärmlichkeit, erleidet und überwindet sie. Sobald auf dem Weg der Reue alle Selbstrechtfertigungsversuche zerschlagen und alle Verstecke aufgedeckt sind, kann Gott in seinem Erbarmen den neuen und heilen Menschen schaffen und erstehen lassen. In der Reue wird der Sünder durch Gott von seiner Sünde geheilt. Das setzt allerdings voraus, daß die humanen und religiösen Lebenswurzeln der Schuld nicht verschüttet werden. Bedenkt man die Spannung, die zwischen der Einmaligkeit der Lebenswende und der beständigen Notwendigkeit der Buße im Leben des Christen besteht, dann wird man die Umkehr sowohl mit der Grundentscheidung eines Menschen wie mit deren wiederholender Vertiefung in Verbindung bringen können. Wann steht schon endgültig fest, daß ein Mensch sich bekehrt hat? Nur auf dem Weg echter Umkehr können Freiheit und Freude gewonnen werden.

Umkehr stellt nach ntl. Verständnis einen eminent personalen Vorgang dar. Es gibt kein pauschales oder anonymes Verhalten: „Die Konfrontierung mit Jesus, die so oft bei . . . Sündenvergebungen geschildert wird, ruft den Menschen aus seiner Versunkenheit und Anonymität in die Selbstpräsenz empor, denn nur in dieser kann er das ihm zugedachte Wort, die ihn meinende Tat Gottes entgegennehmen“³³. Diesem personalen Charakter der Buße wird wohl das individuelle

³⁰ Vgl. K. Lehmann, Die verlorene Fähigkeit zum Umkehr: IKZ 7 (1978) 385–390.

³¹ K. Lehmann, a. a. O., 387; vgl. J. Alvarez Verdes, Der Beitrag des Menschen zur Versöhnung mit Gott: StMor 14 (1976) 189–207.

³² Apostolische Konstitution „*Paenitemini*“ vom 17. 2. 1966: AAS 58 (1966) 176; vgl. M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 5–58.

³³ H. U. v. Balthasar, Umkehr im Neuen Testament: IKZ 3 (1974) 486; vgl. J. Ratzinger, Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz: E. Chr. Suttner (Hg.), Buße und Beichte (Regensburg 1972) 21–37.

Bekenntnis in der Regel am ehesten gerecht. Von A. von Harnack und S. Kierkegaard sind uns kritische Anmerkungen überliefert, die den Wegfall des persönlichen Schuldbekenntnisses bedauern und das allgemeine Sündenbekenntnis als etwas außerordentlich Leichtes, Uernstes und Abstumpfendes beklagen³⁴. Eine solche Auffassung hat nichts mit Heilsindividualismus zu tun. Wohl grundsätzlich gilt, daß jeder noch so persönliche Akt des Glaubens und der Buße ein kirchlicher Akt ist; kirchliche und personale Dimension gehen dabei Hand in Hand. Die „Privatbeichte“ als Hochform persönlicher Umkehr ist immer auch eingebettet in einen stillen und selbstverständlichen Raum kirchlicher Verkündigung, Fürbitte und Praxis. Evangelische Theologen, die sich mit dem Phänomen der Einzelbeichte beschäftigen, stehen nicht an, diese als ein Heilmittel gegen Subjektivismus und zugleich als stärkste Hilfe zur Wiederherstellung und Vertiefung des kirchlichen Gemeinschaftsbezugs zu empfehlen³⁵. Die isolierende Wirkung der Umkehr dient der Personalisierung des einzelnen und seiner Buße, sie fügt ihn auf dem Weg einer klaren Konfrontation mit dem Gegenüber Gottes in Jesus Christus als dem Grund, Garanten und Repräsentanten aller wahren Gemeinschaft vertieft der Gemeinde der Glaubenden ein. Eine Versammlung von Menschen, das Hören einer Predigt und das Nachsprechen fertiger Gebete können zweifelsohne ein gewisses Gemeinsamkeitserlebnis auslösen, das aber keineswegs zu den Wurzeln kirchlicher Gemeinschaft hinabreichen muß. Wer aus Erfahrung weiß, wie schwer es dem Menschen fällt, sich zu bekehren, der wird einseitigen und extremen Standpunkten gegenüber zurückhaltend bleiben. Die Umkehr darf nicht verharmlost, halbiert und entpersönlicht werden. Diese Warnung gilt im Hinblick auf alle Wege oder Weisen von Buße und Versöhnung.

c) *Kirchliche Dimension*: Sie gehörte lange Zeit zu den „vergessenen Wahrheiten über das Buß-Sakrament“³⁶. In der Tat handelt es sich hier um eine Perspektive, deren existentielle Aneignung nach wie vor Schwierigkeiten bereitet. Während man das Stadium der theologischen Vergessenheit heute als überwunden betrachten kann, wird neuerdings ihre Berechtigung durch die auch die Kirche nicht verschonende massive Kritik aller Institutionen in Frage gestellt. Eine theologische Vermittlung kann sich zunächst darauf stützen, daß Gottes heilendes Handeln prinzipiell auf dem Weg der Gemeinschaft sich verwirklicht und auf die Gemeinschaft der Menschen abzielt. Letzter Ort und Exponent dieses Gemeinschaftswillens Gottes ist die Kirche.

Das Nein des Menschen zur Gemeinschaft Gottes bedeutet Sünde. Der Sünder stellt sich außerhalb dieser Gemeinschaft. Da Gottes Liebe stärker ist als die Lieblosigkeit des Menschen und die Möglichkeit des Selbstausschlusses des Sünders aus der Kirche durchaus real bleibt, erscheint die Kirche selbst in einer gewissen Ambivalenz. Als Gemeinschaft von Menschen erfährt sie sich immer auch als Gemeinde von Sündern, die fortwährend der Buße und der Vergebung bedarf. Andererseits aber hat Gott seine Gemeinschaft mit den Menschen an die Kirche gebunden; nur auf dem Weg der Gemeinschaft mit ihr kann man die Gemeinschaft mit Gott haben und halten. Daraus folgt für den Umgang der Kirche mit der

³⁴ Vgl. A. Ziegenaus, *Umkehr – Versöhnung – Friede* (Freiburg 1975) 278–298; *ders.*, *Die Beichte des Priesters – Spirituelle Vorüberlegungen*: *Praedica Verbum*, Sonderheft (1981) 6f.

³⁵ Vgl. A. Ziegenaus, *Die Beichte des Priesters* 13.

³⁶ Vgl. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Buß-Sakrament*: *GuL* 26 (1953) 339–364.

Sünde und dem Sünder ein sich distanzierendes und entgegengehendes Verhalten zugleich³⁷. Die Gemeinde solidarisiert sich mit dem Sünder gegen ihn selber. Auf diese Weise fordert sie ihn heraus, sich von seiner Schuld zu trennen und erneut in den Schoß der Gemeinschaft mit ihr und mit Gott zurückzukehren. Diese Solidarisierung erfolgt in der Weise der Fürbitte der Gemeinde; hierbei handelt es sich um ein Geschenk und Recht des Geistes, um eine „Gnade der Sozialität Gottes mit uns“³⁸. Die Kirche nimmt darin teil an der Mittlerrolle ihres Herrn; ihr Recht, für andere eintreten zu können, ist Gnade und Zeugnis für die Wahrheit, wie sehr sie selber im gegenseitigen Füreinander gehalten und getragen wird³⁹. Fürbittend nimmt die Kirche zugleich den Auftrag wahr, dem Sünder das Wort der Vergebung im Namen ihres Herrn zuzusprechen: „Von daher ist . . . deutlich, warum es für die Vergebung von Schuld und die versöhnte Existenz des Menschen ein Sakrament, und das heißt eine zeichenhafte, öffentliche kirchliche Vermittlung gibt. Nicht einfach deshalb, weil ein solches Sakrament ‚eingesetzt‘ ist und Gott es ‚so verlangt‘, sondern weil versöhntes Leben . . . sich konkret vermittelt und verleibt durch und im Leben der Gemeinde der Versöhnten“⁴⁰. Mithin genügt es keineswegs zum Verständnis von Umkehr und Vergebung, allein auf ein isoliertes Verhältnis Gott-Mensch zu schauen, da es um die Vermittlung der konkreten und tatsächlichen Gemeinschaft beider geht. Von diesen Markierungen dürfte unser christliches Bewußtsein und unsere Bußpraxis in der Tat noch ein großes Stück entfernt sein.

4. Einige Folgerungen

Buße und Vergebung rühren an den Lebensnerv christlichen Glaubens. Allein schon durch diesen Umstand sind Überlegungen und Praktiken gewisse Schranken gezogen. Nimmt man ergänzend die vorausgehenden Beobachtungen dazu, dann lassen sich folgende Konsequenzen ziehen:

- a) Was die Einstellung und Praxis im Fall der Buße betrifft, so zeigt die kirchliche Gegenwart kein einheitliches Profil mehr. An dieser Verschiedenheit sind mehrere Faktoren beteiligt: traumatisierende Beichterfahrungen in der Vergangenheit, einseitiges Beichtverständnis, neuere Entwicklung in Theologie und Liturgie, anthropologische und psychologische Wende, unterschiedliche kirchliche Weisungen, heutiger Lebensstil usw. Angesichts dieser Situation dürfte eine gründliche Gewissens- und Bußerziehung, die auf die Grundlagen und -haltungen der Umkehr abzielt, ein vordringliches Gebot der Stunde sein.
- b) Im Anschluß daran ist eine möglichst klare und fundierte pastorale und theologische Weisung gefragt. Diese hat sich an dem von Hl. Schrift, Überlieferung, kirchlicher Lehre und Praxis und repräsentativem Konsens der Theologie heute geschaffenen Ist-Stand zu orientieren. Dieser würde wohl so aussehen, daß eindeutig festgestellt wird: das Bußsakrament stellt die höchste und sakramentale Form von Umkehr und Vergebung dar; neben ihm repräsentieren die Bußgottesdienste eine wertvolle, eigenständige und nicht-sakramentale Weise der Buße

³⁷ Vgl. W. Beinert, Die ekklesiale Dimension der christlichen Buße: Cath 27 (1973) 64; L. Alessio, Das Gebet für die Sünder. Über die Teilnahme der Gemeinde am Bußsakrament: LJ 22 (1972) 196–209.

³⁸ Vgl. H. Schaller, Das Bittgebet. Eine theologische Skizze (Einsiedeln 1979) 208.

³⁹ Vgl. H. Schaller, a. a. O., 207f.

⁴⁰ G. Greshake, Die Beichte. Eine biblisch-anthropologische Hinführung: ThPQ 124 (1976) 335.

und Versöhnung; die Generalabsolution weist eindeutig Ausnahmecharakter auf und wird nur dann gespendet, wenn eine als solche klar erkennbare „*gravis necessitas*“ besteht. Damit soll eine Verlebendigung traditioneller wie auch neuer Bußpraktiken Hand in Hand gehen, wobei jedes Ausspielen von Möglichkeiten gegeneinander zu vermeiden ist.

c) Die Pastoral der Buße verlangt vor allem Besonnenheit und Ernst. Einseitigkeiten bekommen ihr nicht gut. Sie soll die Tradition achten und von der Vergangenheit her vorhandene Hypothesen auf eine kluge Weise durch Erschließung der heute legitimen Wege der Buße und Vergebung abzutragen versuchen. Neueren Strömungen gegenüber wird sie bei allem Wohlwollen auch eine gesunde Skepsis walten lassen. Weder Bußsakrament noch Bußgottesdienst dürfen faktisch zu Einrichtungen umfunktioniert werden, um die wahre Buße zu umgehen. Die Intention, Buße und Beichte leichter machen zu wollen, ist sehr fragwürdig. Für einen Teil der Pönitenten stellen die vorhandenen Bußformen (Beichte, Generalabsolution, Bußgottesdienst) eine echte Überforderung dar; für sie müßten eigene, im Vorfeld des Glaubens liegende, dem Stadium oder Vorstadium eines Katechumenen entsprechende Möglichkeiten der Buße geschaffen werden, da wesentliche anthropologische Erfahrungen fehlen oder nicht bewußt sind. Eine gute Pastoral verlangt heute ein Höchstmaß an Fingerspitzengefühl auf diesem Sektor. Ihre Wirkung hängt zum großen Teil auch von der Einstellung des Sponsors zu Beichte und Umkehr ab; der eigenen Praxis kommt eine legitimierende Funktion zu⁴¹.

d) Der gesamte Komplex „Buße“ kann heute unmöglich von der theologischen Entwicklung abstrahieren. Es trifft zu, daß hier gegenwärtig manches in Bewegung geraten ist. Davon aber wäre auf alle Fälle die Frage zunächst noch zu trennen, welche praktischen Folgerungen zu ziehen wären. Das Urteil über den theologischen Reifegrad von Thesen, Hypothesen und Möglichkeiten sowie die Opportunität von bestimmten Konsequenzen verlangt nach einem differenzierten Vorgehen. Es fragt sich, ob der gegenwärtige Diskussionsstand über das Stadium bloßer Alternativen, einseitiger Fixierungen oder einer Possibilitätheologie bereits hinausgegangen ist zu einer Synthese der für Verständnis und Praxis der Buße wesentlichen Aspekte. Der Eindruck, daß dieser Dialog noch besser geführt werden könnte und müßte, dürfte nicht ganz falsch sein.

⁴¹ Vgl. Chr. v. Schönborn, Bußsakrament, Bußfeier und Evangelisation: IKZ 7 (1978) 401.



**Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster Schlierbach, OÖ.**

Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (07582) 8250/8221

glasmalerei