

weit jemand mit Gott verbunden ist und wieweit die Gnade in ihm lebt.

Die Reduktion der Sünde auf eine bloße Normübertretung ist deshalb wohl auch ein Grund für die weitgehende Verharmlosung der Sünde und für die Unfähigkeit des modernen Menschen, ihre tiefere Bedeutung als Entscheidung gegen das Gute an sich und gegen Gott zu begreifen.

Michael Sievernich Die Botschaft von der Sündenvergebung

Ausgehend vom „Drang zur öffentlichen Beichte“, der von Schriftstellern schon seit der frühen Neuzeit praktiziert wurde, heute aber die verschiedensten medialen Formen angenommen hat, verweist Sievernich auf das Problem des „heimlichen Unschuldswahns“, der aber den Bezug von Schuld und Gottesfrage, von Sündenvergebung und Gnade nicht verdrängen kann. Am Beispiel von ignatianischen Exerzitien werden diese Zusammenhänge näher beschrieben. Die Verggebung ist Gabe Gottes, da Gott sich mit uns versöhnt, und zugleich Aufgabe des Menschen, der damit die Unwiderruflichkeit des Vergangenen in ein neues Licht rücken kann. red

Öffentliche Beichten

„Ich beichte öffentlich (en public). Der heilige Augustinus, Origenes und Hippokrates haben die Irrtümer ihrer Meinungen öffentlich bekannt, ich darüber hinaus noch meine Sitten. Ich bin begierig, mich bekannt zu machen.“ So beschrieb Michel de Montaigne, der Skeptiker und Moralist der frühen Neuzeit, in seinen *Essais* (III, 5) den neuen Standpunkt der Moderne.¹ Damit kann er gleichsam als Urvater jener öffentlichen „Beichten“ gelten, wie sie heutzutage üblich geworden sind.

Nicht die Beichten sind zurückgegangen, sondern ihr Ort hat gewechselt. War der klassische Ort der Beichte seit Jahrhunderten das Bekenntnis vor dem Priester, so sind heute andere Orte der Selbstthematizierung dazugekommen. Sei es die Rechenschaft vor sich selbst in Tagebüchern oder vor anderen in Autobiographien. Seien es die Geständnisse am Tresen in der Kneipe, in Fernsehshows oder Talkrunden. Selbst der englische Thronfolger und seine getrennt lebende Frau fühlen sich bemüßigt, ihren Ehebruch landesweit im Fernsehen einzugestehen. Auch in psychoanalytischen Exerzitien und vielen The-

¹ Vgl. *Erich Loos*, *Selbstanalyse und Selbsteinsicht bei Petrarca und Montaigne*, Mainz-Stuttgart 1988.

rapien spielen offene Eingeständnisse aus der eigenen Lebensgeschichte eine zentrale Rolle. Die Demoskopie schaut dem Volk nicht nur aufs Maul, sondern untersucht auch allerhand Einstellungen und Verhaltensmuster. Beim Arzt kommt der Patient nicht umhin, Details seines Lebenswandels preiszugeben, wenn die Anamnese zu einer soliden Diagnose führen soll.

In literarischer Form beschreiben die Schriftsteller unseres Jahrhunderts den Drang zur öffentlichen Beichte: So ist Thomas Manns Roman *Die Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* (1954) eine fiktive Autobiographie des Helden, der in selbstgefälliger Aufrichtigkeit und ohne Reue sein Leben beschreibt. Albert Camus' zwei Jahre später erschienener Roman *Der Fall (La chute)* ist die Lebensbeichte eines Pariser Rechtsanwalts, der durch sein Bekenntnis alle anderen zu Komplizen und Angeklagten macht.

Die öffentlichen Beichten der Moderne kommen darin überein, daß sie methodisch oder programmatisch Gott ausschließen und damit jenes Horizontes der Gnade verlustig gehen, der das christliche Verständnis des Bekenntnisses auszeichnet.

Schuldbekenntnis vor
Gott

Das höchst bedenkenswerte Dokument *Unsere Hoffnung* der Gemeinsamen Synode der Bistümer hat eindringlich auf die Folgen des Gottesverlusts aufmerksam gemacht. Sie bestehen darin, daß sich in unseren Gesellschaften ein „heimlicher Unschuldswahn“ ausbreitet, „mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen‘ suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu“. Für die guten Taten übernehmen wir gern die Verantwortung, nicht jedoch für die bösen. Eine solche Halbierung der Freiheit aber führt dazu, zur eigenen Entlastung nach Sündenböcken zu suchen. Das Christentum aber müsse mit seiner „freiheitsrettenden Rede“ von Schuld und Sünde dieser Verdrängung und Sündenbockmentalität widerstehen. Nicht allein aus ethischen Gründen, sondern auch aus theologischen, weil die Frage menschlicher Schuld vor die Gottesfrage führt. „Uns Christen rückt die Erfahrung dieses unterschwellig grassierenden Willens zur Unschuld schließlich immer wieder vor die Gottesfrage.“² Der Gottesgedanke verlangt, sich der Schuld verantwortlich zu stellen, als Individuum und als Gemeinschaft.

² Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, in: Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I, hg. von L. Bertsch u. a., Freiburg-Basel-Wien 1976, 93.

Worin also besteht das Eigentümliche des christlich verstandenen Sündenbekenntnisses? Der theologische Begriff der Sünde meint die sittliche Schuld eines Menschen und bezieht diese auf das Gottesverhältnis, bringt sie „vor Gott“ (coram Deo). Das Entscheidende dieses Verständnisses kommt am ursprünglichen Ort zum Vorschein, an dem Schuld und Sünde ausgesprochen werden. Dieser Ort ist das Sündenbekenntnis, eine performative Rede, die vollzieht, was sie sagt. Ein solches Bekenntnis vor Gott spricht etwa der Beter des Psalms aus: „Gegen dich allein habe ich gesündigt“ (Ps 51,6); oder im Gleichnis vom barmherzigen Vater bekennt der verlorene Sohn: „Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt“ (Lk 15,21).

Wer seine Sünden so bekennt, sucht kein Alibi, sondern gesteht ein, in der Vergangenheit anders – besser – gehandelt haben zu können und in der Zukunft anders – besser – als bisher handeln zu wollen. Er macht von seiner Freiheit und Verantwortung Gebrauch. In kirchlicher Sprache ausgedrückt, geht es dabei um Reue und Vorsatz. Das Bekenntnis ist mithin kein Selbstgespräch, keine anonyme Selbstzergliederung, sondern wird an einen Adressaten gerichtet, von dem Heil und Heilung zu erwarten sind. Dadurch steht das Sündenbekenntnis im Horizont der Hoffnung auf Vergebung. Darum ist auch im Glaubensbekenntnis der Kirche von der Sünde nur im Zusammenhang mit dem Glauben an ihre Vergebung die Rede (*confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum*). Ohne diesen Glauben strandet das Bekenntnis in den Untiefen der verzweifelt Selbstenblößung. Neuzeitig ist das Bekenntnis zwar geblieben, aber es hat mehr und mehr seinen Ort „vor Gott“ eingebüßt und steht daher nicht mehr im Horizont der Hoffnung. „Mit dem Verlust des Priesters und seines Urteils ist die Einsamkeit des Beichtenden grenzenlos geworden.“³

Ein
autobiographisches
Zeugnis

Ein autobiographisches Beispiel dafür, welche Bedeutung der Horizont der Gnade für das Sündenbekenntnis hat, ist das Zeugnis eines katholischen Zeitgenossen, des Berliner Schriftstellers Günter de Bruyn. Er schreibt in seiner Autobiographie über seine Hochzeitsbeichte, die er in befreiender Erinnerung behalten hat, obgleich ihm der amtierende Priester eher unangenehm aufgefallen ist: „Nach jahrelangem Lager- und Kasernenleben, wo mein Gefühl mit Angst und Ekel, mein Verstand mit Überle-

³ Hannah Arendt, Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, Frankfurt–Berlin 1974, 29; Arendt bezieht sich hier auf die „Konfessionen“ eines Rousseau und Friedrich Schlegel.

bensstrategie beschäftigt war und Uniformität in Kleidung, Tagesablauf und Gebaren nivellierend gewirkt hatte, führte diese Beichte, die nur mir als Individuum galt, mich zu mir selbst zurück. Die fieberähnliche Bewußtseinsstörung, die seit dem zwölften Lebensjahr durch Zwänge der Gemeinschaft und Todesfurcht entstanden war, verging. Es war wie ein Erwachen, ein Erwachsenwerden. Der unsympathische Beichtvater mit seiner plumpen politischen Propaganda und seinen Routinefragen hatte mir, kraft seines Amtes, ein Fenster zu meinem Inneren aufgestoßen, das einen Blick zurück erlaubte, einen Blick in Liebe, nicht im Zorn.“⁴ In der sakramentalen Begegnung mit Gott ist der Beichtende trotz widriger Umstände zum Subjekt geworden und hat die Wahrheit seiner Existenz erkannt.

„Innere Erkenntnis“ der Sünde

Wer einmal geistliche Übungen nach dem Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola⁵ gemacht hat, weiß, welche große Rolle darin die Sünde als dunkle Wirklichkeit menschlicher Existenz spielt. Sie ist in ihrer Geschichte, Psychologie und Eschatologie Gegenstand der „ersten Woche“. Ignatius ist wie andere geistliche Meister offensichtlich der Auffassung – sie beruht auf eigener spiritueller Erfahrung –, daß derjenige, der Gott in seinem Leben zu erfahren sucht, nicht daran vorbei kommt, sich mit dem Bösen der Vergangenheit zu befassen. Der Übende soll in den Exerzitien zu einer „inneren Erkenntnis“ der Sünde gelangen und Abscheu davor empfinden. Die innere, affektive „Wiederholung“ der begangenen Sünden soll dazu führen, daß sich der einzelne als „großer Sünder“ (Nr. 74) fühlt. Diese Analyse des eigenen Sünderseins soll bis in die Tiefe der Seele vordringen, zur „Beschämung und Verwirrung über mich selbst“ (Nr. 48) führen. Dabei geht es freilich nicht um Selbstquälerei oder Archäologie der Gefühle, vielmehr kann die Analyse des eigenen sündigen Selbst nur deshalb so schonungslos sein, weil sie im Horizont der Hoffnung steht: Vor Gott soll sich der Übende als sündiger Mensch erkennen. Diesen lichten Horizont eröffnen vor allem die vorgesehenen „Kolloquien“, d. h. die Gespräche, die der Exerzitant mit dem Gekreuzigten führt, so wie ein Freund mit einem Freunde spricht, bald um Gnade bittend, bald sich wegen eines begangenen Fehlers anklagend, bald seine Anliegen mitteilend und dafür Rat erbittend (Nr. 53). Diese „Gespräche der

⁴ Günter de Bruyn, *Zwischenbilanz. Jugend in Berlin*, Frankfurt 1992, 358.

⁵ Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien*, übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1965.

Barmherzigkeit“ dienen einerseits der Vergewisserung der im Kreuz Christi geschenkten Vergebung der Sünden, doch andererseits führen sie unabdingbar zur Frage nach dem eigenen Handeln, nämlich „was ich für Christus getan habe, was ich für Christus tue, was ich für Christus tun soll“ (Nr. 54).

Vergebung als Gabe und Aufgabe

Zum Herzstück der jüdisch-christlichen Tradition gehört die Überzeugung, daß Vergebung der Sünden von Gott her geschieht. Alle Versuche der Selbsterlösung gleichen dem Versuch des Baron von Münchhausen, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Daher betet der Psalmist: „Unsere Schuld ist zu groß für uns, du wirst sie vergeben“ (Ps 65,4). Das Alte Testament räumt dem Vergeben einen so hohen Rang ein, daß das einschlägige hebräische Wort (*salah*) niemals von einem Menschen, sondern immer nur von Gott ausgesagt wird. Wenn nur Gott Sünden vergeben kann, dann wird verständlich, daß die Schriftgelehrten es als Anmaßung und Gotteslästerung betrachten mußten, als Jesus einen Gelähmten heilte und ihm die Vergebung der Sünden zusprach (Mk 2,1–12 par). Das von Jesus verkündete und gewirkte Heil, so darf man aus Heilungsgeschichten schließen, die das Neue Testament von Jesus erzählt, bezieht sich sowohl auf die Heilung der Seele als auch auf die Heilung des Körpers. Für den Menschen als psychosomatische Einheit hat die Sündenvergebung gewissermaßen körperliche Folgen und schenkt neue Bewegungsfreiheit, wie umgekehrt die Sünde ganzheitliche Lähmungserscheinungen zur Folge hat. Das atemberaubend Neue besteht darin, daß Jesu Praxis der Sündenvergebung alle messianischen Erwartungen des Judentums übersteigt, daß der Menschensohn sein Leben hingibt am Kreuz, in dem wir „die Erlösung, die Vergebung der Sünden“ haben (Eph 1,7).

Diese göttliche *Gabe* wird unter dem Wirken des Heiligen Geistes freilich zur *Aufgabe*, die empfangene Vergebung weiterzugeben, so daß der Imperativ lautet: „Vergebt einander, weil Gott euch durch Christus vergeben hat“ (Eph 4,32). Das Maß der Vergebung, die einer empfängt, ist dabei streng an die Vergebung gebunden, die einer anderen gewährt. Darum heißt es in dem allen Christen gemeinsamen Herrengebet: „und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“ (vgl. Mt 6,12). Der Auftrag des Auferstandenen lautet, in seinem Namen allen Völkern zu verkünden, „daß sie umkehren sollen, damit ihre Sünden vergeben werden“ (Lk 24,47). Dieses Vermächtnis ist der Kirche so kostbar, daß sie vielfältige Formen ausgebildet hat, in

denen Sündenvergebung, verstanden als Versöhnung von Gott her, und Umkehr, verstanden als neue Hinwendung zu Gott und zum Nächsten, zum Ausdruck kommen. Über die grundlegenden sakramentalen Formen der Taufe und der Versöhnung hinaus zählt dazu etwa die klassische Dreigestalt von Fasten, Gebet und Almosen, bei der der Verzicht (Fasten) dazu freimacht, zu Gott (Gebet) und zum bedürftigen anderen (Almosen) umzukehren (vgl. Mt 6,1–18 und Tob 12,8). Dieser Trias schreibt eine alte kirchliche Tradition sündenvergebende Kraft zu.

Schlüsselwort
„Versöhnung“

Die vom Konzil angestoßene Neuordnung des Bußsakraments (*Ordo paenitentiae* 1973) orientiert sich am Schlüsselwort „Versöhnung“ und beschreibt im ersten Teil der Lossprechungsformel die Initiative Gottes bei der Vergabung: „Gott, der allmächtige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Heiligen Geist gesandt zur Vergabung der Sünden.“ Im zweiten Teil bestimmt sie den Ort, an dem die Versöhnung sich vollzieht: „Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden.“ Durch diese Formulierung wird angedeutet, daß dem Beichtenden über die Vergabung hinaus auch der „Friede“ zugesprochen wird. Damit ist zunächst nicht der Seelenfriede gemeint, sondern der Friede mit der Kirche (*pax cum ecclesia*), also die kirchliche Dimension der Vergabung. Wie die Sünde im Grunde die Glaubwürdigkeit der Kirche beeinträchtigt, so wirkt die Kirche bei der Vergabung mit, ist der Ort, an dem Gottes vergebendes Wort mit Vollmacht ausgesprochen wird.⁶ Das Konzil hat diesen Zusammenhang so formuliert: „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.“ (Lumen gentium 11)

Ist die Aufgabe der Vergabung auf die einzelnen und auf den Raum der Kirche beschränkt oder gilt sie auch im Raum des Sozialen und Politischen? Wie weit reicht die „Diakonia der Versöhnung“ (2 Kor 5,18)? Die Last der Geschichte, die gerade im 20. Jahrhundert Deutschland durch zwei Diktaturen zu spüren bekommen hat, führt zur Frage, wie denn diese böse Vergangenheit „bewältigt“ werden kann.

⁶ Vgl. Karl Rahner, Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergabung. In: Geist und Leben 55 (1982) 39–54.

„Vergebung“ als philosophische Kategorie

Hannah Arendt, eine deutsche Jüdin, die vor dem Nationalsozialismus fliehen mußte, hat in ihrer politischen Philosophie durchgeführt, was vor ihr noch kein Philosoph oder Politologe gewagt hatte. Sie führte „Vergebung“ als politisch notwendige Kategorie ein. Von den drei menschlichen Grundtätigkeiten der Arbeit, des Herstellens und des Handelns schreibt sie dem Handeln die Fähigkeit zu, Zukunft und Vergangenheit zu meistern. Angesichts der Unabsehbarkeit der Handlungsfolgen könne die Zukunft durch Versprechen gesichert werden, wie sie in Form von Verträgen politisch und rechtlich längst wirksam geworden seien (*pacta sunt servanda*). Angesichts der Unwiderruflichkeit des Getanen in der Vergangenheit aber müsse man Vergebung gewähren. Dabei ist sie sich bewußt, daß „das Verzeihen im Politischen niemals ernst genommen worden ist“, weil es religiösen Zusammenhängen entstamme.⁷ Nur durch einen Akt der Vergebung könne ein neuer Anfang gesetzt, der Teufelskreis der Rache gesprengt und das freie Miteinander gesichert werden. „Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Tat wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden“ (S. 232).

Jesus von Nazaret, der die Vergebung, die in der jüdischen Religion ausschließlich Gott vorbehalten war, seinem Jüngerkreis zur Pflicht machte und das individuelle Schuldbekenntnis (*mea culpa*) mit der gemeinschaftlichen Vergebungsbitte (*vergib uns unsere Schuld*) verknüpfte (Mt 6,12), ist für Arendt zwar nur der Entdeckungszusammenhang der Vergebung, doch ist sie überzeugt, daß nur diese Handlungsweise Hoffnung auf einen Neuanfang mitten in der Schuldgeschichte geben könne. Um wieviel mehr müßten dann Christen, die an Jesus als den Messias glauben, sich aufgerufen fühlen, in allen Bereichen menschlicher Existenz eine „neue Kultur der Vergebung“ unter den Menschen aufzubauen.⁸

Ansätze dafür, Vergebung politisch wirksam werden zu lassen, sind gewiß bestimmte Gesten, mit denen Politiker versucht haben, ein von Schuld, Leid und Haß geprägtes Verhältnis der Völker zueinander neu zu ordnen. Dazu gehört etwa die Geste der Versöhnung, die Konrad Adenauer und Charles de Gaulle 1962 in der Kathedrale von

⁷ Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 239.

⁸ Franz Kamphaus, *Vergebung der Sünden*. Hirtenwort in der österlichen Bußzeit 1984, Limburg 1984, 49.

Reims vollzogen, oder der spontane Kniefall von Willy Brandt, als er 1970 das Warschauer Getto besuchte. Gewähren und Annehmen von Vergebung meint nicht „billige Gnade“ (Dietrich Bonhoeffer), sondern kommunikatives Handeln im Angesicht Gottes, das neue Beziehung zu stiften und damit Zukunft zu eröffnen vermag, ohne sich der Erinnerung an die böse Vergangenheit zu entwinden. Freilich ist weder die Annahme von Vergebung noch ihre Gewährung moralisch oder politisch erzwingbar. Von Gott gnädig gewährt und vom Menschen frei angenommen, bezeichnet sie den Königsweg, auf dem Menschen zur Versöhnung mit Gott, mit den anderen, mit der Natur und mit sich selbst finden. Da diese Botschaft der Vergebung nur christlich erschwinglich ist, besteht der historische Imperativ für die Kirche darin, durch ihre Mitglieder dieser Botschaft vielfachen Ausdruck zu verleihen. Vielleicht ist ja der Mensch nur deshalb ein „Geständnistier“ (Michel Foucault), das sich säkularen Bekenntnisriten unterzieht, weil ihn die Sehnsucht nach einer Versöhnung drängt, die nur von Gott kommt.

Karl+Heinz Ohlig Ist das Buß- sakrament tot?

335 Orientierung an der Tradition

Da sich die Katholiken in den vergangenen 30 Jahren von der Beichtpraxis weitgehend verabschiedet haben, während mit den Bußgottesdiensten neue Formen gefunden wurden, das Sündenbewußtsein und die Bereitschaft zu Buße und Umkehr zu vertiefen, stellt sich die Frage, wie es heute mit dem Bußsakrament steht. Ohlig weist im Rückblick auf die Bußtradition der Kirche darauf hin, daß der Kirche auch für das Bußsakrament viel mehr Formen zur Verfügung stehen, als das eingeengte Verständnis der „Beichte“ als der Normalform zuzulassen schien. red

1. Eine neue Situation

Seit den späten 60er Jahren ist das Bußsakrament in der Form, die das Konzil von Trient festgeschrieben hat, hierzulande praktisch außer Gebrauch gekommen. Zwar bieten auch heute noch die meisten Pfarrer Beichtzeiten an, aber sie werden kaum in Anspruch genommen; die Erstbeichte der Kommunionkinder ist oft auch gleich schon die letzte. Diese Veränderungen haben sich wie von selbst vollzogen, die Theologie hat hierzu kaum beigetragen; entscheidend wurde ein neues Verhalten der Katholiken, die sich der gewohnten Praxis verweigern. Ist damit das Bußsakrament tot? Kann auf ein Sakrament