

Herbert Vorgrimler

Das Bußsakrament –
iuris divini?

Das von der Schriftleitung formulierte Thema dieses kleinen Aufsatzes zeigt gut an, um welche wichtigen Fragenkomplexe der heutigen kirchlichen Theologie und Praxis es hier geht.

Die Existenz eines ›ius divinum‹ bei gewissen institutionellen Elementen der Kirche (worunter die Sakramente ja auch zu rechnen sind) wird heute stillschweigend oder ausdrücklich dort bezweifelt, wo man glaubt, für den Nachweis dieser Existenz dürfe man sich ausschließlich der historisch-kritischen Exegese bedienen. Dazu kommt noch eine ungeschichtliche Fixierung auf den ›historischen Jesus‹, dessen ipsissima vox und dessen Handeln, so daß, was bei ihm nicht mit historisch-kritischer Methode nachweisbar ist, von vornherein als weniger belangvoll gilt. Es ist klar, daß für diese Auffassung nur noch ganz wenige Fragmente eines ›ius divinum‹ übrigbleiben (falls dann der ›historische Jesus‹ überhaupt imstande war, ein solches zu setzen). Überdies besteht – als Folge und Reaktion auf die Hypertrophie des hierarchischen Denkens von der Kirche und auf die alles normierende Vorherrschaft des Kirchenrechts – heute eine weitverbreitete Allergie gegen die Kategorien ›ius divinum‹, ›Gewalt‹, ›Vollmacht‹ und dergleichen, bei der sich oft kaum ausmachen läßt, ob sie sich gegen die häßliche Sprache der Kanonisten richtet oder ob die Existenz der Sache selbst bestritten wird.

Die heutige Krise des Bußsakraments entstand sicher nicht durch derartige exegetische und dogmatische Fragen zum ›ius divinum‹, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach durch den Stau eines Unbehagens: gegen den formalistischen Mechanismus nicht nur des Oft-Beichtenmüssens, sondern auch des Alles-oft-Beichtenkönnens, gegen die Versuchung zur leichtfertigen Absicherung, gegen die Moralkasuistik, gegen das Unvermögen der ›Seelenführer‹. Nachdem dieses Unbehagen aber einmal eine gewisse Breite erreicht hatte, suchte es unvermeidlich seine theoretische Artikulation und meinte, sie aus den exegetischen und kirchengeschichtlichen Befunden zu diesem Sakrament ableiten zu können. Das äußert sich unter anderem in der Unbefangenheit, mit der heute (unter Berufung auf Mönchs-, Diakonen- und Laienbeichte) persönliche Aussprachen ohne Priester, ohne Absolution, mit oder ohne Gebet, auch in Priesterseminaren als ordentlicher Weg der kirchlichen Sündenvergebung angesehen werden, oder in der Art, wie oft undifferenziert die Bußandacht als sakramental verstanden, als normaler Weg empfohlen und zugleich auf das Einzelbekenntnis verzichtet wird (unter Berufung darauf, daß der Gemeinde als ganzer die Vollmacht der Sündenvergebung zugesprochen worden sei [Mt 18, 18] und daß die Kirche befugt sei, den konkreten Vollzug der Sakramente festzulegen).

Hier soll nun nicht auf diese neuen Versuche als solche eingegangen werden. Es geht vielmehr nur um die Begründungen, um die Art und Weise, wie argumentiert wird. Denn wenn Reformen eine Zukunft haben sollen, müssen sie vor der bisherigen Geschichte der Kirche bestehen können, indem sie diese nicht total desavouieren, sondern das bleibend Gültige daran ›aufzuheben‹ suchen.

1. Die Existenz des Bußsakramentes ›iuris divini‹

Im folgenden gehen wir von der Lehre des Konzils von Trient 1551 über das Sakrament der Buße aus, nicht um uns auf einen geschützten autoritär-dogmatischen Standpunkt zurückzuziehen, sondern um die Arbeit und den Konsens jener Bischöfe und Theologen zu respektieren, die sich vor über 400 Jahren auf 9 Kapitel und 15 Canones zur Sache einigten und die davon überzeugt waren, damit eine 1500jährige Glaubensreflexion der Kirche exakt wiederzugeben.

Im 1. Canon wird gesagt, in der katholischen Kirche sei die Buße »wirklich und eigentlich ein von Christus, unserem Herrn, eingesetztes Sakrament« (*Neuner-Roos* 572). Die Existenz des Bußsakramentes ›iuris divini‹ wird hier ausdrücklich und eigens mit dem stärksten Engagement, über das jenes Konzil verfügte, gelehrt: in der Form eines Canons mit beigefügtem Anathem. Es würde in der Diskussion nicht viel weiterhelfen, wenn man sich der Canones leichthin entledigte mit dem Hinweis darauf, daß die Anatheme von Trient auch Disziplinarscheide schützen wollten und somit eine Verpflichtung zu einer ›fides divina et catholica‹ nicht unbedingt in Frage komme. Denn auch der Aussageinhalt und der dogmengeschichtliche Kontext dieser Canones sind zu berücksichtigen, und diese zusammengekommen ergeben eben doch die Absicht des Konzils, definitiv und unwiderruflich zu sprechen.

Die heute unumgängliche Frage lautet, ob nun diese entschieden vorgebrachte Lehre von Trient angesichts der neueren Exegese noch bestehenbleiben könne. Auch auf die Gefahr hin, in banale Wiederholungen zu verfallen, muß hier doch festgehalten werden: Die neuere Exegese ist mit Hilfe ihrer historisch-kritischen Methode nicht imstande, den einstigen belangvollen Vorgang zu rekonstruieren und den für uns heute relevanten Sachverhalt ans Licht zu heben. Was jemals belangvoll war und bewußt künftigen Generationen überliefert werden sollte, ist geprägt vom Andenken, von den Zutat und Interpretationen des Gedächtnisses der späteren. Die Schichten sind nicht mehr voneinander abzuheben, so daß man mit Sicherheit auf den harten Kern, auf das Urgestein stoßen würde. Vielmehr ist der harte Kern *nur* in Gestalt des Ganzen da. Wer der historisch-kritischen Methode auf den Leim geht, verfällt nicht nur einem naiven Historismus und Wissenschaftspathos, er

muß auch von der Methode her immer stärker reduzieren und gerät darum in Gefahr, unaufgebbare Elemente des harten Kerns selbst wegzuooperieren. In dieser Gefahr sind heute viele von denen, die programmatisch erklären, das Dogma sei am Wort Gottes zu messen, dabei stillschweigend das Wort Gottes mit den Hypothesen der neueren Exegese identifizieren und dies auch noch für besonders ökumenisch halten.

Nach dieser notwendigen Vorbemerkung können wir hinsichtlich der biblischen Begründung des Bußsakramentes doch folgendes festhalten. Auf Jesus selbst geht der Imperativ zurück, sein Jünger müsse in einer größeren Gerechtigkeit sein als in der durch menschliche Anstrengungen errungenen Gerechtigkeit (deren Existenz er nicht bezweifelt, deren völliges Ungenügen vor Gott er aber enthüllt). Das heißt: Weil Gott es ist, der allein die vollkommene Gerechtigkeit zustande bringt, darf er sie auch vom Menschen fordern. Ebenfalls auf Jesus selbst geht die Vorstellung zurück, außerhalb dieses ›Raumes‹ der von Gott geschenkten Gerechtigkeit sei nicht ein indifferenter, neutraler, gleichsam weltlicher Raum, sondern nur der ›Raum‹ des Verderbens, des Bösen, des Unheils, in den der Mensch hineingeraten kann, der sich der Gnadengerechtigkeit Gottes verweigert. Bis dahin wird, soweit ich sehe, auch ein extrem kritischer Exeget folgen.

Daraus ergibt sich die Frage: Hat Jesus die Möglichkeit einer wiederholten Metanoia in Betracht gezogen? Konnte für ihn ein Mensch mehrmals durch eigene Verweigerung vor Gott in den Bereich des Unheils fallen und durch Gottes Gnade wieder herausgerissen werden? Darüber lassen sich rein historisch nur Mutmaßungen aufgrund des Gesamtbildes anstellen. Wer meint, die Frage mit Nein beantworten zu müssen, der kann sich auf die Naherwartung Jesu und den daraus erklärbaren radikalen Ernst seiner Mahnworte stützen. Wer glaubt, die Frage mit Ja beantworten zu dürfen, der wird sich auf die uneingeschränkte Sünderliebe Jesu und auf seine Verkündigung des Erbarmens Gottes berufen, das keine Fristen und kein ›Unmöglich‹ kennt. Dieser Alternative gesellt sich dann noch die Frage hinzu, ob Jesus – falls er nicht in seiner Naherwartung ein absolutes geschichtliches Ende in Betracht gezogen hat – wenigstens die wichtigsten gesellschaftlich-institutionellen Elemente für den ›Fortgang seiner Sache‹ bereitegelegt hat, eine Frage, die man früher unbeschwerter und unnuancierter so formuliert hat: Wollte oder stiftete Jesus eine Kirche?

Wir können diese Frage hier nur im Hinblick auf das Bußsakrament angehen, und in diesem Zusammenhang ist zu sagen: In den frühchristlichen Gemeinden, besonders bei Paulus, sind so viele Hinweise auf eine Bußdisziplin enthalten und so deutliche Jesusworte über

Sünde und Sündenvergebung überliefert, daß das Bußsakrament dem Überlieferungswert nach in die nächste Nähe von Eucharistie und Taufe gehört und daß man durchaus die Frage auch einmal so stellen dürfte: Geben diese Widerspiegelungen der frühesten sakramentalen Praxis nicht Anlaß genug, um Jesu Willen zur Kirche doch ernsthaft in Betracht zu ziehen?

Wir haben für die Anfänge des Bußsakramentes Zeugnisse, wie sie ähnlich differenziert auch bei anderen institutionellen Elementen der Kirche gegeben sind. Die ältesten Zeugnisse zeigen eine bestimmte Praxis der Kirche. Im Fall des sakramentalen Bußverfahrens beruht diese Praxis auf der Überlegung, daß gewisse Verhaltensweisen bei einem Christen sich mit der Heiligkeit der christlichen Gemeinde nicht vereinbaren lassen. Diese Überlegung läßt sich, wie eben gesagt, durchaus historisch-kritisch auf Jesus selbst zurückführen. Die Praxis bestand darin, daß (nach Mahnungen und Zureden) die Gemeinde sich auf den Spruch des Apostels hin von dem uneinsichtigen Sünder zu distanzieren hatte, was mindestens sein Fernhalten von der eucharistischen Tischgemeinschaft bedeutete. Bei dieser Weise des Vorgehens wird selbstverständlich »Material« aus dem Alten Bund verwendet, so wie das auch Jesus selbst tat, als er sich taufen ließ, als er in der Synagoge lehrte, in der Begrifflichkeit seiner Predigt usw. Im Fall des Bußverfahrens bestand dieses »Material« in der Distanzierung der Gemeinde vom hartnäckigen Sünder, wie das sehr ähnlich von der synagogalen Gemeinde praktiziert wurde, wobei sich die christliche wie die jüdische Gemeinde auf das deuteronomische Prinzip beriefen, der Sünder solle aus der Mitte der heiligen Gemeinde entfernt werden. In der Gemeinde des Neuen Bundes war damit jedoch nicht (sowenig wie in den synagogalen Gemeinden) das letzte Wort über den Sünder gesprochen. Der Umkehrwillige konnte wieder in die volle, d. h. auch und gerade eucharistische Gemeinschaft aufgenommen werden. Hier hatte ebenfalls der Apostel entscheidend mitzureden: Er war es, der über die Aufrichtigkeit der Reue ein Urteil abgab. Diese Praxis der frühchristlichen Gemeinden bestand zweifellos bereits vor der Endredaktion unserer Evangelien. Deren Schlußredaktoren hatten Gemeinden vor Augen, in denen nach der individuellen Bekehrung wieder Rückfälle vorgekommen waren, in denen massive Sünden vorkamen, in denen sich aber auch die Frage nach einer »zweiten Umkehr« stellte. Man muß unbefangen damit rechnen, daß die Schlußredaktoren der Evangelien im Hinblick auf diese Situation der Gemeinden Jesus deutlichere Worte in den Mund legten, als er sie ausgesprochen hatte. Das ist wahrscheinlich bei Mt 18, 15–18 der Fall. Noch wahrscheinlicher ist es freilich, daß Jesus selbst, und zwar der Auferstandene, zu den

Elfen, nicht nur als seinen Jüngern, sondern als amtlichen Repräsentanten, von der Sündenvergebung sprach, denn schon er hatte in der Gemeinde seiner engsten Anhänger Streit, Eifersüchteleien, unmäßigen Ehrgeiz, Habgier, Feigheit im Bekenntnis, kurzum die ersten Sünden von Christen erfahren müssen, Sünden von Menschen, die durch die radikale erste Umkehr bereits hindurchgegangen waren. Warum also sollte er für die Zeit nach seinem Weggang die Möglichkeit einer ›zweiten Umkehr‹ nicht in Betracht gezogen und nicht darüber gesprochen haben? Hinweise darauf sind in Mt 16, 19 enthalten, der Zusage des Bindens und Lösens, die vom Matthäus-Redaktor vorverlegt und in die Szene von Caesarea Philippi hineinkomponiert wurde, sowie in Jo 20, 22 f, einer Überlieferungsvariante von Mt 16, 19. Gerade in der Wahl des Begriffspaares ›Binden und Lösen‹ liegt ein Hinweis auf die Herkunft von Jesus selbst. Weitaus die meisten Exegeten, die sich mit diesem Begriffspaar befassen, übernehmen kritiklos die Interpretation von Billerbeck, wonach es in erster Linie »autoritativ verbieten bzw. erlauben«, in zweiter Linie auch Verhängung und Aufhebung des Synagogenbannes bedeute. Diese Interpretation ist in mehrfacher Hinsicht äußerst zweifelhaft. Das von Billerbeck herangezogene Material ist viel zu jung, um dunkle Wendungen der Evangelien illustrieren zu können. Billerbecks Kommentar wählt zudem jene Zeugnisse aus dem jüdischen Schrifttum aus, die seiner Auffassung von Gemeindeleitung und -zucht möglichst nahekommen, also von einem katholischen Verständnis möglichst weit entfernt sind. Er verwendet das Material dazu, um Jesus als den Stifter einer Kirche des Wortes und der Schriftgelehrten zu zeigen. ›Binden und Lösen‹ als »autoritativ verbieten bzw. erlauben« paßt genau in ein exklusiv rabbinisches Milieu. Warum aber haben die für die griechische Evangelienfassung verantwortlichen Redaktoren das Begriffspaar nicht, wie in mehreren anderen Fällen, verdeutlicht und interpretiert? Konnten sie bei allen Hörern und Lesern rabbinische Fachbegriffe als bekannt voraussetzen? Die angezeigten Probleme lassen sich lösen, wenn man die ältere, dämonologische Bedeutung von ›Binden und Lösen‹ annimmt. Sie trifft natürlich auf Widerstände in einer Zeit, die das Böse und den Bösen allzu gern entmythologisiert. Jedoch stimmt sie mit Jesu Wirken gegen die bösen Mächte – die durch Menschen mächtig sind – überein. Und gerade sie trifft sich mit der paulinischen Wendung »dem Satan übergeben«, die im Hinblick auf hartnäckige Sünder vorkommt.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß Jesus im Billerbeck-schen Sinn derart ins einzelne gehend eine Kirche stiftete, daß er darin eine rabbinische Instanz vorsah, die als Schriftinterpretin autoritativ verbieten und erlau-

ben solle. Es ist aber durchaus wahrscheinlich, daß Jesus seinem engsten Kreis (nachösterlich den Elfen) den Auftrag gab, Sünde in der Gemeinschaft der Glaubenden nicht zu tolerieren, vielmehr in den Bereich des Unheils zu verweisen (zu binden), dem reuigen Sünder aber nach seiner zweiten Umkehr zu vergeben (zu lösen), d. h. ihn aus dem Bereich des Unheils zu befreien. In diesem Sinn kommt das Begriffspaar ›Binden und Lösen‹ im Alten Testament, im Neuen Testament (außer an den klassischen Stellen Mt 16, 19 und 18, 18) und im Alten Orient so häufig vor, daß es in der Tat nicht interpretiert und verdeutlicht werden mußte.

In rein historischer Argumentation ist nun m. E. folgendes entscheidend. Die Praxis der frühchristlichen Gemeinden steht zeitlich so nah beim ›historischen Jesus‹, stimmt mit seiner Übernahme von ›Material‹ aus dem Alten Bund so sehr zusammen, gehört so sehr in seine Linie der Reaktion gegen das Böse und den Bösen, daß das sakramentale Bußverfahren auf keinen Fall eine reine Erfindung des Frühkatholizismus sein kann. Ältere Handbücher der Dogmatik haben zu schlicht und einfach (parallel zur Eucharistielehre) behauptet, Jesus habe Mt 16, 19 das Bußsakrament angekündigt und Jo 20, 22 f definitiv gestiftet. Wer sich exegetisch gegen diese Vereinfachung wehrt, der hat durchaus recht. Ebenso wäre es aber eine historische Primitivität, wenn man behaupten wollte, die wesentlichen Elemente des Bußsakramentes hätten überhaupt nichts mit Jesus zu tun. Was von ihm her vorgegeben ist, war für die frühkirchliche Bußtheologie und -praxis ausreichend, und zwar so sehr, daß der Begriff ›Einsetzung‹ (durch Jesus) – wenn man ihn nicht zu formalistisch preßt – darauf noch angewendet werden kann.

2. Bestandteile des ›iuris divini‹ im Bußsakrament

Das Konzil von Trient spricht von drei »Teilen« des Bußsakraments: Reue, Bekenntnis und Genugtuung (Canon 4). Nur beim Bekenntnis verwendet es den Ausdruck »ius divinum«. Abgesehen von den Umständen der konziliaren Diskussion, war es sachlich nicht notwendig, bei Reue und Genugtuung eigens von ›ius divinum‹ zu sprechen, denn die Reue kann angesichts der *Metanoia*-Predigt Jesu ohne weiteres als Forderung ›iuris divini‹ bezeichnet werden, und hinsichtlich der Genugtuung sagt das Konzil (Canon 14), die Werke der Genugtuung der Büßenden geschähen durch Jesus Christus, so daß sich hier, wo er selbst für uns eintritt, die Frage erübrigt, ob es sich um eine Forderung oder Einsetzung ›iuris divini‹ handelt. Anders jedoch beim Bekenntnis.

Hier sagt das Konzil von Trient zunächst, das sakramentale Bekenntnis sei »nach göttlichem Recht eingesetzt« (Canon 6; *Neuner-Roos* 577). Die Art des Be-

kenntnisses, die das Konzil meint, wird im gleichen Canon verdeutlicht: das geheime Sündenbekenntnis vor dem Priester allein sei der Einsetzung und dem Auftrag Christi entsprechend; es sei keine menschliche Erfindung. Weiter betont das Konzil, es sei »nach göttlichem Recht notwendig, im 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« (Canon 7; *Neuner-Roos* 578). Das sind sehr klare und eindeutige Äußerungen, die in der heutigen Diskussion über die Reform des Bußsakraments meist gänzlich ignoriert werden. Wer nicht behaupten will, das Konzil habe sich in diesen Canones geirrt (und ich sehe wirklich keine Möglichkeit, das als Katholik zu behaupten), der findet einen ersten Verständniszugang in der Deutung des ›ius divinum‹ bei Karl Rahner. ›Ius divinum‹ ist – anders hätte der Begriff keinen Sinn – etwas Geoffenbartes. Meines Erachtens ist Rahners Hinweis nicht nur für das Problem des ›ius divinum‹, sondern für die Frage nach der Offenbarung überhaupt von größter Bedeutung, daß Offenbarung nicht notwendig bloß passives Hören ist, sondern auch spontane Entscheidung sein kann (die natürlich letztlich von Gott prädefiniert ist). Diese Entscheidung hat die Gestalt einer Wahl unter mehreren Möglichkeiten. Ganz offenkundig stand die Kirche auch hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung des Bußsakramentes vor einer Wahl unter mehreren Möglichkeiten; sie hat diese Entscheidung als dringlich empfunden und definitiv getroffen. Man braucht nicht zu behaupten, diese Entscheidung sei als ›ius divinum‹ vom Himmel gefallen; sie kann ein relativ langer geschichtlicher Prozeß gewesen sein; so aber, wie sie von Trient formuliert wurde, ist sie endgültig und unumkehrbar. Die Bedingungen, daß bei dieser Entscheidung der Kirche ›ius divinum‹ zustande kam, sind im Fall des präzis bestimmten sakramentalen Bekenntnisses erfüllt: Die Entscheidung ist legitim und sie ist, wie Rahner sagt, »wesensgemäß«, denn sie kann nicht als wesenswidrig, sie braucht aber auch nicht als wesensnotwendig nachgewiesen werden. (Rahners Begriff der »Wesensgemäßheit« stimmt exakt mit der Argumentation des Trienter Konzils überein, wenn es in Canon 6 das ›ius divinum‹ des sakramentalen Bekenntnisses damit erläutert, daß dieses Bekenntnis »der Einsetzung und dem Auftrag Christi entsprechend« sei; es braucht also nur eine Entsprechung, nicht um jeden Preis einen formellen, ausdrücklichen Akt Christi.)

Das Verständnis der Trienter Entscheidung kann weiter dadurch erleichtert werden, daß man bedenkt, wie sehr sich das Konzil hier zum Anwalt der gesellschaftlichen

oder, wenn man so will, der politischen Dimension der Kirche und des Menschen in der Kirche macht; ferner, wie sehr hier die Vorstellung abgewehrt wird, es gebe einen Bereich menschlicher Innerlichkeit, der sich nach außen hin überhaupt nicht manifestiere und im Bereich des Äußeren und Greifbaren nicht relevant werde. Auch so gesehen haben die Äußerungen des Konzils grundsätzliche Bedeutung. Es sei jedoch gestattet, auf eine aktuelle Seite hinzuweisen. Wer innerhalb der Kirche heute gegen das sakramentale Einzelbekenntnis Sturm läuft mit der Behauptung, der ›heutige Mensch‹ wolle seine Intimsphäre unangetastet wissen, er bringe es nicht fertig, anderen seinen Seelenzustand zu offenbaren, nur Gott allein könne er es sagen, der hat eine bereits antiquierte Vorstellung vom ›heutigen Menschen‹. Es ist der Enttabuisierung und Sozialisierung in der heutigen Gesellschaft zu danken, daß ungeschminkter und ungehemmter als früher über innere und äußere Vorgänge gesprochen werden kann, und daß Selbstkritik ganz und gar nicht als ehrenrührig gilt. Damit kann jenes dialogische Prinzip wieder zur Geltung kommen, das als Sich-Aufschließen, Informierenlassen und Diskutieren die gesunde Wurzel sogar der ›Andachtsbeichte‹ war (in altmodischer Diktion: ›Seelenführung‹).

3. Zur Reform des Bußsakraments

Wenn aus dem Vorhergehenden deutlich geworden sein sollte, daß Trient Unaufgebbares zum Bußsakrament geäußert hat und daß die entsprechenden konkreten Weisungen dem heutigen Menschen durchaus nicht so unzumutbar sind wie oft geäußert wird, dann kann man immer noch der Meinung sein, die heutige Praxis des Bußsakramentes sei reformbedürftig. Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, über die pastoralen und psychologischen Gründe zu referieren. Dem Dogmatiker sei lediglich ein systematischer Hinweis gestattet. Die Reform verspricht nichts, wenn sie in Trotz und Auflehnung gegen die so eindeutige Lehre der Kirche im Konzil von Trient vorgenommen wird. Die oben angeführten Canones können nicht abgeschafft oder ignoriert werden. Welche dogmatischen Möglichkeiten bleiben dann noch übrig? Vor allem zwei bieten sich an. Die eine würde vom Notstand ausgehen, sofern ein solcher wirklich vorhanden und beweisbar ist. Für Notsituationen gab es auch in Sachen des Bußsakramentes immer korrekte Hilfen, z. B. in der Lehre vom »votum sacramenti paenitentiae« oder in der Praxis der Generalabsolution ohne individuelles Bekenntnis. Vielleicht ist manches von dem, was heute eigenmächtig propagiert wird, als Lösung in einer Notsituation tolerierbar. Man müßte sich jedoch darüber im klaren sein, daß die Notlösung in der Kirche nicht zur Norm werden kann. Die andere Möglichkeit bestünde darin, die Problematik des Todsündenbegriffs neu zu

durchdenken. Das ›ius divinum‹ als Verpflichtung zum individuellen sakramentalen Bekenntnis bezieht sich nach dem Konzil von Trient ausdrücklich nur auf Todsünden. Von diesen sagt das Konzil, der Mensch übergebe sich darin »der Knechtschaft der Sünde und der Herrschaft Satans« (1. Kapitel; *Neuner-Roos* 554), woraus der Mensch sich nicht leicht und ohne weiteres befreien kann; vielmehr wird »die Buße mit Recht eine mühsame Taufe« genannt (2. Kapitel; *Neuner-Roos* 558). Mit dieser Auffassung steht das Konzil zweifellos näher bei der biblischen ›Sünde zum Tode‹ mit ihrer radikalen Abkehr von Gott und mit ihren ungeheuerlichen Folgen als bei der landläufigen pastoralen Auffassung von ›Todsünde‹. Wir sagen absichtlich: landläufige Auffassung, denn die moraltheologische Definition der schweren Sünde ist noch einmal davon verschieden. Sie stellt so zahlreiche und gravierende Bedingungen für das Zustandekommen einer schweren Sünde auf, daß man sich fragt, ob je in einem konkreten Fall bei sämtlichen Bedingungen und Umständen auch noch der leiseste Zweifel ausgeräumt werden kann, so daß auch eine subjektive Todsünde vorliegt. Die landläufige Auffassung der Pastoral dagegen rechnet mit durchschnittlich zahlreichen Todsünden und faßt deren Tilgung keineswegs als mühsamen Vorgang auf.

Wenn es gelänge, unter genauem Bedenken der biblischen und späteren kirchlichen Tradition, unter Berücksichtigung der altkirchlichen Bußpraxis, unter Beiziehung psychologischer und gesellschaftswissenschaftlicher Erkenntnisse ein praktikables Kriterium jener Todsünden zu finden, die nach dem Konzil von Trient individuell bekannt werden müssen, dann könnte man sich für die Zukunft – neben den anderen bekannten Formen der Sündenvergebung in ›leichteren Fällen‹: Taten der Liebe, Gebet, Hören des Wortes Gottes usw. – drei Grundformen des institutionellen Bußverfahrens denken. Die eine Grundform könnte die Bußandacht sein, bei der die Kirche ja die Möglichkeit hätte, sie unter genauer Respektierung der Aussagen von Trient als sakramental zu erklären. Die ekklesiologischen, pastoralen und bußpädagogischen Vorteile dieser Gemeindefeier liegen auf der Hand. Die andere Grundform wäre die Andachtsbeichte, die relativ häufige Aussprache, das ›geistliche Gespräch‹, die ›Seelenführung‹, die nicht von vornherein auf die individuelle sakramentale Lossprechung hinsteuern muß, bei der aber unter Umständen die Einsicht gewonnen wird, das Gespräch könne sinnvoll mit der sakramentalen Vergebung enden. Diese Form wird heute sicher von zu wenigen Seelsorgern angeboten (weil sie keine Zeit dafür haben, aber auch davor zurückscheuen) und von sehr vielen Menschen vermißt. Es ist aber nicht ersichtlich, wie die christliche

Glaubenssubstanz auf die Dauer bewahrt werden kann ohne diese konstruktiven, positiv (und nicht exhibitivistisch) ausgerichteten brüderlichen Gespräche. Diese beiden Grundformen könnten unter den gegebenen Bedingungen gemeinsam vielleicht der Normalfall des künftigen kirchlichen Bußverfahrens werden, so daß der Christ, der sich seiner durchschnittlichen Sündigkeit, seiner Hilfs- und Gesprächsbedürftigkeit und zugleich seiner kirchlich-gesellschaftlichen Existenz bewußt ist, auf längere Zeit auf keine dieser beiden Formen verzichtet. Die dritte Grundform, das richterliche Tribunal, von dem das Trienter Konzil spricht, wäre dem gegenüber die eher seltenere Form. Ihr Ort wäre wie bisher der Beichtstuhl, der das richterliche Verfahren und die Amtlichkeit der Versöhnung des reuigen Todsünders mit der Kirche zum Ausdruck bringt. Der Beichtstuhl trägt genügenden ›Öffentlichkeitscharakter‹ und garantiert gleichzeitig Diskretion, so daß nicht zu erwarten ist, hier werde eine Reform des Ritus ansetzen.

Eine Restaurierung des altkirchlichen Rekonziliationsritus wäre wahrscheinlich für die Pastoral kein Gewinn, sondern eine Belastung. Ebenso wären die bloße Abschaffung des jetzigen ›Beichtstuhls‹ und eine fortgesetzte Propaganda gegen die ›Andachtsbeichte‹ durchaus keine legitime Reduktion auf das Wesentliche, sondern meines Erachtens ein Angriff auf die unverzichtbare Glaubenssubstanz. Jedoch scheint es mir keine Verletzung des ›ius divinum‹ in Sachen des Bußsakraments zu sein, wenn man nicht in Richtung einer Reduktion, sondern in Richtung einer Differenzierung und Auseinanderfaltung des sakramentalen Bußverfahrens weiterdenkt.

Gottfried
Hierzenberger

Religionsgeschichtlicher
Hintergrund
des Versöhnungs-
kultes

Zumindest in der Volksfrömmigkeit und in der Verkündigung, die sich ihrem Niveau anpaßt, wird das Bußsakrament gerne als Versöhnung des Menschen mit Gott bzw. Gottes mit dem Menschen aufgefaßt und dargestellt. Handelt es sich im Falle der Ohrenbeichte nur mehr sehr entfernt um einen ›Kult‹ (hier dominiert trotz ekklesiologischer Erklärungsversuche ein Gnaden- und Heilsindividualismus), so kann man bei den neuen Formen der Bußandachten von einem Wiederaufleben eines *Versöhnungskultes* sprechen. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung der Verfechter beider Formen des Bußsakramentes kann eine Analyse im Sinne der Klärung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes des Versöh-