

Bußandacht und Sakrament

Von Hermann J. Weber, Bonn

Glaubt man den Warnern, dann ist der einfache und leichte Weg der Sündenvergebung in der Bußandacht der Pfad des Laxismus. Doch das Gegenteil spricht aus den Worten derer, die der Bußandacht gegenüber der heutigen Beichtpraxis den Vorrang einräumen wollen. Damit die Bußform gerade kein »Buße-Umgehungs-Institut« werde, wie manche mit Kl. Tilmann als Kritik an der Beichte formulieren¹⁾, wird immer lauter und nachdrücklicher der Ruf erhoben: Die Kirche soll die Bußandacht als neue und erweiterte Form des Bußsakramentes anerkennen²⁾! Andere können einer solchen Einstufung der gemeinsamen Feier aufgrund der Trienter Beschlüsse nicht zustimmen³⁾. Das Für und Wider ist also wohl zu

¹⁾ F. Nikolasch, Zur Theologie und Praxis des Bußsakramentes, in: Freiheit, Schuld, Vergebung, Wien 1972, 88; J. Lang, Die tridentinische Lehre vom Bußsakrament angesichts der heutigen Diskussion um eine Neugestaltung dieses Sakramentes, in: WiWei 34 (1971) 123; Zum Thema Buße, Stellungnahme des Freckenhorster Kreises vom Mai 1970, in: Exeler, Ortkemper, Greshake, Waltermann, Zum Thema Buße und Bußfeier, Stuttgart 1971, 10; A. Exeler, Umkehr und Versöhnung, in: Die neue Gemeinde, Mainz 1967, 80.

²⁾ P. Anciaux, Privatbeichte und gemeinschaftliche Bußfeier, in: Theol. d. Gegenwart 10 (1967) 18; J. Bommer, Formen der Bußliturgie heute. Möglichkeiten und Postulate, in: LJ 21 (1971) 148; B. Dreher, Sakramentale Bußformen, in: LS 19 (1968) 33; A. Eppacher, Die Generalabsolution. Ihre Geschichte (9.–14. Jh.) und die gegenwärtige Problematik im Zusammenhang mit den gemeinsamen Bußfeiern, in: ZKTh 90 (1968) 419 ff; A. Exeler, Zur gegenwärtigen Situation der Bußpraxis, in: Zum Thema Buße und Bußfeiern, 29; F. Funke, Zur Sakramentalität der Bußfeiern, in: Diakonia 4 (1969) 275 ff; B. Häring, Die große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes, Salzburg 1970, 36, 110; F. J. Heggen, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte, Wien ²1967, 75; Lang, 129; Nikolasch, 100 ff; K. Rahner, Pastoraltheologie des Bußsakramentes, in: Handbuch d. Pastoraltheol. IV 136; Zum Thema Buße, 13. (Dreher und der Freckenhorster Kreis setzen einfachhin schon voraus, daß die gemeinsame Bußfeier ein Sakrament sei, der die amtliche Kirche nur noch das entsprechende Etikett aufkleben müsse.)

³⁾ L. Scheffczyk, Sakramentstheologisches zum Problem der Bußfeier, in: Theologisches (Beilage der »Offerten-Zeitung für die kath. Geistlichkeit Deutschlands«) Nr. 29 (1972) 584 f, Nr. 30 (1972) 593–597; Z. Alszeghy, Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria, in: Gr 48 (1967) 578; L. Bertsch, Buße und Beichte im Leben der Gemeinde, in: L. Bertsch, Buße und Beichte.

bedenken. Dabei muß jedoch einmal die wenig beachtete und doch alles entscheidende Frage bedacht werden: Die Bußandacht verlangt die Sakramentalität; was aber verlangt die Sakramentalität, damit diese überhaupt vorhanden sei?

I. Die Diskussion um die Sakramentalität der Bußandacht

1. Die Befürworter

Die liturgische Feier, die die versammelte Gemeinde durch Gottes Wort zur Erkenntnis der Schuld und vor das göttliche Heilsangebot stellt und die ein allgemeines Schuldbekenntnis und eine allgemeine Vergebungsbitte oder auch die Generalabsolution einschließt, ist ein Vorgang in der Kirche, dem man weder den Zeichencharakter noch die Sündenvergebung absprechen kann. Es scheint also angebracht zu sein, daß dieser Form der kirchlichen Buße die Sakramentalität nicht länger verweigert wird. Ändert sich hier nicht das Bußsakrament in unserer Zeit, so wie es schon früher, etwa im 6. Jahrhundert, eine neue Gestalt empfangen hat?

Die dogmenhistorischen Untersuchungen haben gezeigt⁴⁾, welche Wandlungen die kirchliche Buße durchgemacht hat. Der Kampf gegen die Sünde bleibt der durch Christus geheiligten Kirche nicht erspart. Sie muß, um heilig leben zu können, reagieren, wenn ihre

Theologische und seelsorgliche Überlegungen, Frankfurt 1967, 106; W. Breuning, Bußsakrament und persönliches Bekenntnis, in: Gottesdienst 2 (1968) 46; H. Jorissen, Beichte oder Buße?, in: Beiträge zur Diskussion um Buße und Beichte. Colloquium im Collegium Albertinum Bonn, WS 1970/71, 14 f.; H. Vorgrimmler, Das Bußsakrament – iuris divini?, in: Diakonia 4 (1969) 262 ff. (Jorissen und Vorgrimmler sprechen der Bußfeier wohl eine gewisse Teilhabe an der Sakramentalität zu.)

⁴⁾ B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, Münster 1928; ders., Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, Breslau 1930; ders., Paenitentia secunda, Bonn 1940; ders., HDG IV/3, Freiburg 1951; ferner die Untersuchungen von K. Rahner, P. Galtier u. a. m. Weitere Literatur siehe LThK II 814 f, 838 und G. Greshake, Zur Erneuerung des kirchlichen Bußwesens. Überlegungen aus dogmengeschichtlicher und systematischer Sicht, in: Zum Thema Buße und Bußfeier, 65 f.

Glieder nicht das realisieren, wozu sie von der Taufe her eigentlich verpflichtet sind. Der Erstruf der Umkehr, der in der Übernahme der Taufe im Getauften zum Lobpreis der Gnade geworden ist, hallt als dauernde Mahnung im Leben wider. In der Gemeinschaft der Glaubenden trägt der einzelne durch sein Leben die Heilszusage Gottes in Wort und Tat weiter. Weicht er von diesem Weg ab, verläßt er die Schar der Heilsboten, indem er sich in der Sünde von Gott abwendet, indem er durch sein Handeln sich oder den anderen grundlegenden Schaden zufügt, dann versagt er sich des Taufauftrags, zum Lob Gottes und zur Verwirklichung des Heils da zu sein. Er fällt aus der Gemeinschaft der Heilsträger heraus. Die Kirche muß darum solchen gegenüber Stellung beziehen und hat es auch von der ersten Stunde an getan (vgl. 1 Kor 5; Mt 18, 17 ff; 22, 11 ff; Apg 8, 20 ff; 1 Tim 5, 20 ff u. a. m.). Schon aus den Schriftstellen läßt sich die spätere Praxis der Exkommunikationsbuße erahnen. Es dürfte heute als gesichert gelten – im Gegensatz zu Grotzs Behauptungen⁵⁾ –, daß die erste Bußform die kirchliche Statuierung dessen ist, was der Sünder durch sein Verhalten heraufführte: Verlassen der Heilsgemeinschaft, Exkommunikation. Der Ausschluß von der Eucharistiefeier und das Leben im Stand der Büsser – Gebet, Fasten, Almosen – ist bereits ein Teil der sakramentalen Bußliturgie. Das Handeln der Kirche besteht aus Exkommunikation, Fürbittgebet für den Büssenden und nach Ablauf der Bußzeit in der Wiederaufnahme, der Rekonkiliation, womit das sakramentale Geschehen seinen Abschluß findet. Die Härte der auferlegten Buße, die auch nach der Rekonkiliation in einigen Stücken weiter bestehen blieb, so Verzicht auf Ehe und auf gewisse Berufsausübungen u. a. m., führte diese Form ad absurdum.

Darum ist es leicht verständlich, daß sich die keltisch-angelsächsische Praxis auch auf dem Festland im 6. und 7. Jahrhundert rasch durchsetzte; denn einmal konnte der einzelne das Sakrament öfter empfangen und zum anderen wurden die Bußleistungen so taxiert und später durch Redemtionen ablösbar, daß auch dem jungen

⁵⁾ J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche, Freiburg 1955.

Menschen ein Leben in einer zumutbaren Art und Weise offen und ihm ein Zwangsasketentum erspart blieb, wie es die alte Form forderte. Die Verbindung schließlich der Absolution (Rekonziliation) mit dem geheimen Bekenntnis (ein öffentliches Bekenntnis hat es auch vorher nur in Ausnahmefällen gegeben und wurde nie als ein generelles Erfordernis angesehen) vor der Bußleistung brachte im 11. Jahrhundert die Gestalt des Bußsakramentes, die bis heute in Geltung ist.

Zu Recht hat man immer wieder darauf hingewiesen, daß sich von je her auch die zur Eucharistiefeyer versammelte Gemeinde als ganze in einem allgemeinen Bekenntnis vor Gott schuldig erklärte und daß allgemeine Vergebungsbitten und in verschiedenen Formen vorgetragene Generalabsolutionen⁶⁾ in der Übung waren. Die einhellige Überzeugung der Christenheit jener Tage ist, daß darin ebenfalls Reinigung von Schuld und Sünde erfolgt und Gott sein Erbarmen auf die Kirche der Sünder erneut herabsenkt.

Wenn es aber so ist, daß es im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Formen der Realisierung der kirchlichen Buße gegeben hat, dann ist es nach vielen Theologen unserer Tage nicht einzusehen, wieso die Bußandacht nicht auch eine authentische Form der Buße der heutigen Kirche sein sollte. Sie enthält im Vollzug sogar noch Vorteile gegenüber der traditionellen Beichte, die in eine Krise geraten ist. Die Beichthäufigkeit sinkt. Die jüngere Generation scheint sich zum größten Teil an dieser institutionellen Form der Buße zu stoßen. Auch im Klerus zeigt sich geradezu ein Unwillen gegenüber der häufigen Beichte. Vor all dem kann und will auch keiner die Augen verschließen. Doch in der Beurteilung der Situation gehen die Meinungen weit auseinander. Gewiß ist die traditionelle Praxis reformbedürftig; aber wer bei der Anprangerung der Mängel die fundamentale Frage des Glaubens und damit des Sündenverständnisses als zweitrangig beiseite schiebt⁷⁾, trifft bestimmt nicht den Kern der

⁶⁾ A. Eppacher (Anm. 2) und ders., *Die Generalabsolution vom 9. bis zum 14. Jahrhundert mit einer kritischen Reflexion*, Innsbruck 1967.

⁷⁾ Chr. Duquoc, *Reale und sakramentale Versöhnung*, in: *Con 7* (1971) 12; Nikolasch, 87. Dagegen J. Höffner, *Fünfzehn Sätze über Buße und Vergebung* (Themen und Thesen 3) Köln ³1972, 17.

Sache. Eine solche äußere Analyse dient allerdings vorzüglich der angestrebten Argumentation: Da sich wie im 5./6. Jahrhundert die Exkommunikationsbuße in der damaligen Form so auch unsere Privatbuße in der Form der Beichte tot gelaufen und als unrealisierbar erwiesen haben, muß eine neue Form sich Bahn brechen.

Die Bußandacht ist bereits für manche der bessere Vollzug der Buße geworden. Wird doch der Zusammenhang zwischen individueller Schuld und der Kirche in der Gemeinschaft deutlicher; die Sünde einer ganzen Gruppe tritt ins Bewußtsein; Gottes Wort als Mahnung und Umkehr wird verkündet; mancherlei Hilfen für die Gewissenerforschung, Bekenntnis des Sünderseins vor den anderen und das Gebet füreinander sind weitere positive Gegebenheiten. Es ist nicht zu leugnen, daß dies die Andacht dem Sakrament voraus hat, das seinerseits an der Schablonenhaftigkeit zu kranken scheint. Der Vorwurf, daß mancher Beichte geradezu etwas Automatisches und Magisches anhaftet, kann nicht mit leichter Hand vom Tisch gefegt werden.

Vergleicht man die Beichte mit der Bußandacht, dann springt in die Augen, daß das Bekenntnis in der Bußfeier nur ein allgemeines ist. Kann daraufhin die Absolution gewährt werden? Weist die Praxis der Generalabsolution in besonders gelagerten Fällen und auch der Einzelabsolution bei physischer oder moralischer Unmöglichkeit des Bekenntnisses nicht in die Richtung der Sakramentalität der Bußandacht? Die Kongregation für die Glaubenslehre hat am 16. Juni 1972 in den Seelsorglichen Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution auf diese Möglichkeiten der Sündenvergebung außerhalb der Beichte noch einmal eigens hingewiesen⁸⁾. Wenn also in einer kirchlich anerkannten, liturgischen Feier der von der Kirche Beauftragte nach allgemeinem Sündenbekenntnis, dem Gewissenerforschung und Reue vorausgegangen sind, die Absolution einer Gemeinde erteilt, muß es sich – so wird argumentiert – um ein Sakrament handeln, da hier Gott der Herr in und durch die Kirche im Zeichen handelt und Sünden vergibt, zumal die Tilgung der

⁸⁾ Vgl. K. Lehmann, Generalabsolution – Einzelbeichte – Bußgottesdienst, in: IKZ 1 (1972) 474–478.

Schuld auch sonst auf seiten des Menschen primär der Reue zugeschrieben werden muß und erst sekundär der nachfolgenden Absolution. Kirchlichkeit, Zeichenhaftigkeit, innere Abkehr von der Sünde und äußeres Bekenntnis sind gegeben, was zögern wir noch bei der Anerkennung der Bußandacht als Sakrament? Ist die Kirche nicht geradezu vor Gott verpflichtet, diese Form als die heutige Form des Sakramentes der Sündenvergebung nach der Taufe zu propagieren? Versäumt sie wieder einmal die Stunde, in der sie sich auf veränderte Situationen umstellen müßte?

2. Die Gegenstimmen

Bei aller Anerkennung der in mancher Hinsicht besseren Praxis in der Bußandacht gegenüber der Beichte sehen sich doch viele gezwungen, ersterer zumindest nicht die volle Sakramentalität zugestehen zu können. Das Haupthindernis bildet die eindeutige Aussage des Konzils von Trient, daß alle schweren Sünden in einem Einzelbekenntnis vor dem Priester aufgrund göttlichen Rechtes dem kirchlich-sakramentalen Gericht unterworfen werden müssen (sess. 14, can. 7; DS 1707). Letztlich dreht sich bei der derzeitigen Diskussion alles um diesen Punkt. So formuliert H. Jorissen, und andere stimmen ihm zu⁹⁾: »Deshalb sehe ich – vom Dogmatischen her, vor allem im Hinblick auf die eindeutige Definition des Tridentinums – keine Möglichkeit, daß die Kirche jemals *generell* (im Hinblick auf schwere Sünden) eine gemeinsame Bußfeier (ohne persönliches Bekenntnis) als sakramentale Form der Sündenvergebung deklarieren, zulassen bzw. einführen könnte.« Nachdem einmal erkannt worden ist, daß es im Wesen des Bußsakramentes begründet ist, d. h. also *iure divino* ist, daß die schweren Sünden einzeln bekannt werden müssen, gibt es anscheinend hier kein Ausweichen mehr.

Nimmt man diese Aussage des Konzils als eindeutige Definition, dann versuchen manche trotzdem die Sakramentalität der Bußandacht dadurch zu retten, daß man sich die Sakramentalität gestuft vorstellt, so daß die Höchstform des Sakramentes die Beichte (für

⁹⁾ Jorissen, 15 (siehe Anm. 3).

schwere Sünden) und die allgemeine Form die Bußandacht wäre. Zieht man dabei noch in Betracht, daß die schwere Sünde als totaler Bruch mit Gott, als Preisgabe der Grundausrichtung auf ein heiliges Leben zu verstehen ist, was nichts Alltägliches sein kann, dann wird die Beichte schließlich nur noch die Sonderform und Ausnahme, die Bußandacht aber *die* Form des Bußsakramentes sein.

Generell ablehnend äußert sich die Glaubenskongregation in den oben angeführten Richtlinien, und ihnen sich anschließend erklären die deutschen Bischöfe, daß ein klarer Unterschied zwischen dem Bußsakrament, das die Beichte ist, und den liturgischen Bußgottesdiensten zu machen sei¹⁰). Dabei beruft sich die römische Verlautbarung ausdrücklich wieder auf die Kanones des Tridentinums.

3. Zur Verbindlichkeit der Aussage des Tridentinums

Unabhängig von der Diskussion um die Bußkanones haben A. Lang, P. Fransen u. a.¹¹) über den Grad der Verbindlichkeit solcher Kanones nachgedacht. Sie haben aufgezeigt, daß man nicht unseren Begriff von Häresie in diesen Texten voraussetzen darf. Es geht nicht um eine intellektuelle Glaubensgewißheit, sondern primär um eine Glaubensverpflichtung und somit in den Verurteilungen um eine Glaubensdisziplin¹²). Auf diese Aussage berufen sich Greshake, Nikolasch und – allerdings einschränkend – Jedin¹³), um so das Hindernis für die volle Sakramentalität der Bußandacht aus dem Wege räumen zu können.

Andere hingegen untersuchen die Einzelaussage in sich. Dabei kommt Becker zu dem Ergebnis¹⁴), daß zwar aufgrund der äußeren

¹⁰) Kongregation für die Glaubenslehre, Seelsorgliche Richtlinien, Nr. VII und X und die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 18. 9. 1972 Nr. 1.

¹¹) A. Lang, Der Bedeutungswechsel der Begriffe »fides« und »haeresis« und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient, in: Seppelfestschrift, München 1953, 133–146; P. Fransen, Reflexion sur l'Anathème au Concile de Trente, in: EThL 29 (1953) 657–672.

¹²) A. Lang, 134; 139.

¹³) Greshake, 102; Nikolasch, 99 f; H. Jedin, La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente, in: La Maison-Dieu 104 (1970) 115.

¹⁴) K.-J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient, in: ThPh 47 (1972) 161–228.

Form (als Anathem) nicht entschieden werden kann, ob wir es mit einer Glaubensdefinition zu tun haben oder nicht, daß vielmehr in der Aussage selber die Verbindlichkeit sichtbar werden muß. Der Bedeutungsgehalt des »iure divino«, das sich in can. 6 und 7 findet, erläutert er dahingehend, daß es von den Konzilsvätern nicht als Schriftoffenbarung, sondern als eine »übereinstimmende Überzeugung der Kirche im Glauben«, was »für die Zeit damals eine nicht aufzuhebende *determinatio ecclesiae*«¹⁵⁾ bedeutete, verstanden worden sei. Becker zerlegt nun seinem inhaltlichen Kriterium entsprechend die Konzilsaussagen in Teilaussagen, denen er jenachdem den Verbindlichkeitsgrad der Definition zuerkennt oder abspricht¹⁶⁾. Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses der schweren Sünden in der Beichte betrachtet er als definiert.

Zu der entgegengesetzten Auffassung kommt Nikolasch¹⁷⁾. *Ius divinum* heißt nach ihm Schriftoffenbarung oder *ius ecclesiasticum*, also *ius humanum*. Da das vom Konzil Vorgelegte sich nicht in der Schrift findet, können die Väter es nur als *ius ecclesiasticum*, und somit als veränderlich gedacht haben. Doch hat Nikolasch übersehen, daß es nach der Überzeugung der Konzilstheologen und Konzilsväter noch ein weiteres Verständnis von *ius divinum* gibt: »Daß etwas von Christus eingesetzt worden ist, erkennt man aber nach dem Denken der Theologen wie der Bischöfe auf zwei Wegen: entweder unmittelbar durch die klare Aussage einer Schriftstelle, so etwa bei der Einsetzung einer Vergebungsgewalt in der Kirche, oder aber durch einen Vorgang innerhalb der Kirche, bei dem man das Ergebnis einer übereinstimmenden Glaubensüberzeugung als Stiftung Christi ansieht.«¹⁸⁾ Nikolasch verkürzt also in eigenartiger Weise die dreigliederige Einteilung auf das erste und dritte Glied. Dennoch wird m. E. auch Becker den Konzilstexten nicht ganz gerecht, wenn er in ein und demselben Kanon Definiertes und Nichtdefiniertes

¹⁵⁾ Becker, 220.

¹⁶⁾ Becker, 218 f.

¹⁷⁾ Nikolasch, 100 f.; vgl. auch ders., Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte, in: LJ 21 (1971) 158–161.

¹⁸⁾ Becker, 185; vgl. auch 220, 224.

nebeneinanderstellt¹⁹⁾. Das ist im Grunde keine echte Lösung des Problems.

Immer wieder wird mit Recht erklärt, daß jede Aussage des kirchlichen Lehramtes zunächst und primär als eine Äußerung aus der jeweiligen Zeit für die jeweilige Zeit angesehen werden muß. Die Schlußfolgerung der Unverbindlichkeit für spätere Generationen ist allerdings ungerechtfertigt. Vielmehr muß doch gefragt werden, was das Konzil mit der Gesamtaussage zu einer Glaubensfrage wollte. Wohin ist die Sinnspitze gerichtet? Was soll dieser Text? Darin und m. E. *nur* darin liegt die Verbindlichkeit der Aussage, die in ihrem letzten Willen dann auch heute und immer verbindlich bleibt.

Es ist eine Selbstverständlichkeit, wenn man sagt, das Tridentinum richte sich gegen die Reformatoren. Hierbei ist einmal zu bedenken, wie das Konzil die Reformatoren verstand und welche Gegenposition aufgerichtet wurde. Daraus läßt sich dann vielleicht erheben, was als wesentliche Aussage und verbindliche Erklärung zu gelten hat.

Die Konzilsväter hatten die reformatorische Lehre nur in Einzelsätzen vorliegen. 14 Artikel, in Bologna 1547 zusammengestellt²⁰⁾, sind die Grundlage der 1551 verurteilten Sätze. Daraus war zu entnehmen, daß die Reformatoren die Beichte als ein Sakrament, als ein von der amtlichen Kirche vollzogenes Geschehen ablehnten. Dem widerspricht auch keineswegs, daß z. B. Luther die Beichte sein ganzes Leben über hoch schätzte, im Priester den eigentlichen Verwalter sah und seine Glaubensforderung für die Gültigkeit der Beichte der des Konzils entsprach²¹⁾. Was in Frage gestellt wurde, war die Kirchlichkeit des Sakramentes. Das Band, das von Anfang an Kirchenzucht und Sündenvergebung zusammenhielt, hatten die Reformatoren zerschnitten. In den ersten sechs Jahrhunderten wurde durch die Exkommunikationsbuße diese innere, wesensmäßige Verbindung be-

¹⁹⁾ Becker, 218 f.

²⁰⁾ Concilium Tridentinum, Ausgabe der Görresgesellschaft, VI (Freiburg 1950) 12–14. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, III, Freiburg 1970, 57.

²¹⁾ Luther, Von der Beicht, WA 8, 129–204. L. Klein, Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis, Paderborn 1961, 11–81; B. Lohse, Die Privatbeichte bei Luther, in: KD 14 (1968) 207–228; P. Meinhold, Bußwesen II, in: RGG I 1551 f; H. McSorley, Der zum Bußsakrament erforderte Glaube nach der Auffassung Luthers und des Tridentinums, in: Con 7 (1971) 43–48.

sonders stark betont. Erst mit der Privatbeichte trat der kirchliche Aspekt so sehr in den Hintergrund, daß man mit Recht von »einer vergessenen Wahrheit«²²⁾ sprechen konnte. Inhaltlich war allerdings diese Wahrheit sehr wohl vorhanden und fand in jedem Vollzug des Bußsakramentes ihren Ausdruck. Besagt das Sakrament doch zuerst Rekonziliation, Versöhnung mit der Kirche, von der man sich durch die schwere Sünde getrennt hat. Das ekklesiale Moment umgreift die Sündenvergebung. Der Heilsweg führt, wie auch die Taufe zeigt, immer über die Heilsgemeinschaft, die Kirche²³⁾. Auch auf dem Tridentinum kam diese Sichtweise vereinzelt zu Wort²⁴⁾; trotzdem war sie den Konzilsvätern nur indirekt gegeben. Ebenso wurde sie von den Reformatoren in einer mehr indirekten Weise verworfen: es geht nur mehr um individuelle Sündenvergebung durch Gott. »Wie finde ich einen gnädigen Gott?« ist auch hier die alleinige Frage. *Sola scriptura* und *sola fide*, heißt die Antwort. Wenn der Christ im Glauben als Sünder vor Gott hintritt, dann kommt ihm im Absolutionswort das Wort der Frohbotschaft von der Sündenvergebung entgegen. Gottes Wort ist zu glauben und anzunehmen. Der Sprecher dieses Heilswortes ist nichts anderes als Verkündiger der Frohbotschaft. »*Evangelium nihil aliud est quam absolutio*« (WA 15, 485). Die Umkehrung gilt ebenso²⁵⁾. Das Wort der Frohbotschaft kann jedoch jeder ausrichten; es ist vom Sprecher unabhängiges Gotteswort und bedarf keiner irgendwie juristisch gearteten Legi-

²²⁾ K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, in: *Schriften* II 143–183.

²³⁾ K. Rahner hat in seinem Aufsatz: *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche*, in: *Schriften* VIII 447–471, kurz den Weg der Wiedergewinnung dieses Gedankens für die Theologie des Bußsakramentes, angefangen von der berühmten These B. F. Xibertas (*Clavis Ecclesiae: De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Rom 1922) über Poschmann bis hin zur Aufnahme in zwei Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Lumen gentium*, Nr. 11; *Presbyterorum ordinis*, Nr. 5), skizziert (vgl. vor allem die umfassende Literaturangabe 447–450).

²⁴⁾ *Votum Johannes Groppers vom 25. 10. 1551, Conc. Trid. VII 267: Praeterea absolutio sacerdotis significat primo absolutionem Christi, secundo reconciliationem omnium membrorum Christi; peccator enim peccans Spiritum Sanctum contristat et omnia Christi membra; igitur per absolutionem reconciliatur Spiritus Sanctus et omnia membra.*

²⁵⁾ Lohse, 215.

timation durch das Amt. Darum ist die Beichte gültig, ob ein Priester oder Laie sie entgegennimmt und absolviert. Es geht also letztlich um die Unmittelbarkeit zu Gott, die die Kirche nur subsidiär fördern soll. In individualistischer Sicht spielt sich alles zwischen Gott und dem Sünder ab. Die kirchliche Dimension der Buße ist völlig verschwunden.

Die seit Beginn der Privatbeichte einsetzende Privatisierung des gesamten Bußverfahrens erreicht hier und nicht in der damaligen Beichtpraxis den unüberbietbaren Höhepunkt. Hinter dem Ringen um das Verhältnis von Reue und Absolution, wie wir es seit dem frühen Mittelalter sehen, steht der Versuch, individuelle Sündenvergebung mit der kirchlichen Dimension der Vergebung zu verbinden. Die thomanische Lösung, daß nämlich durch das Verlangen nach der Absolution das Sakrament in der Reue schon wirksam wird, konnte noch beides verbinden. In der Vergebung der Schuld war bereits bei der Umkehr des Sünders vor Empfang des Sakramentes die Kirche vermittelnd tätig. Skotus hingegen individualisiert den Bußvorgang insofern, als er unabhängig vom Sakrament allein schon der *contritio* zuschreibt, daß bei ihrem Vorhandensein Gott die Sünden nachläßt. Das Sakrament verlangt von der Haltung des Pönitenten nicht diese Höchstform der Reue, da springt vielmehr der objektive Faktor der Absolution in die Bresche, so daß mit ihrer Hilfe die nötige Disposition geschaffen wird, damit Gott vergeben kann. Die Beichte ist der sicherere Weg geworden.

Aus diesem skotistischen Verständnis lassen sich klare Verbindungslinien zur lutherischen Anschauung ziehen. Einmal ist es die Vergebung aufgrund einer inneren Haltung (bei Luther der Glaube), die beiden gemeinsam ist. Zum anderen überwuchert das Absolutionswort alles andere so sehr, daß es sich in der nachskotistischen Zeit bis in die Nähe einer magischen Zauberformel erstreckt; es ist kaum mehr ein kirchliches Wort, ein Kirchenwort, sondern ein von der Kirche überliefertes, aber von ihr unabhängiges Heilswort. Durch die Verpflanzung dieses Wortes vom kirchlichen Boden in den Garten der reinen Gott-Unmittelbarkeit wird diesem dann zwar alles Magische genommen, weil es nun als ausschließlich göttliches Wort ge-

deiht, aber damit wird auch die letzte Wurzel des Bußsakramentes aus dem Mutterboden der Heilsgemeinschaft herausgerissen.

Alles, was das Konzil im einzelnen verurteilt, trifft diesen Punkt²⁶). Es geht z. B. nicht um das individuelle Bekenntnis der schweren Sünden als wesensnotwendig für die Gültigkeit der Beichte (can. 7; DS 1707); denn die, die der Sprache nicht mächtig sind, will das Konzil nicht vom Sakrament ausschließen²⁷). Das müßte aber geschehen, wenn das in can. 7 Ausgesagte zum Wesen des Sakramentes gehörte. Es geht vielmehr hier, und noch deutlicher in can. 6, darum, daß die Kirchlichkeit in der amtlichen Form gewahrt bleibt und zwar gerade dort, wo das Intimste des Menschen angesprochen wird: Das Verhältnis zu Gott in Schuld und Gottes Huld. Die Wiederaufnahme in den Heilsraum der Kirche, aus dem sich der Todsünder entfernt hat, kann nicht ein Vorgang des privaten Glaubensvollzuges sein, sondern muß von den Trägern der kirchlichen Autorität vorgenommen werden. In der Zeit der Exkommunikationsbuße tritt das besonders klar zutage und wird auch dadurch unterstrichen, daß lange Zeit allein der Bischof die Rekonziliation gewährte. Geht man im einzelnen die verurteilten Artikel durch, so wird dieser ekklesiologische Aspekt allenthalben sichtbar (DS 1701 ff): Can. 1 und 2: Die Existenz des Sakramentes in der Kirche (can. 1: S. q. d., in catholica Ecclesia paenitentiam non esse vere et proprie sacramentum . . . a. s.; can. 2 ist eine Entfaltung von can. 1); can. 3: die Vollmacht der Kirche durch Christus; can. 4: Die Akte des Pönitenten als mitkonstituierend für das Sakrament in der Öffentlichkeit der Kirche (confessio; – das wurde ausdrücklich gegen ein individualistisches Verständnis der Buße formuliert). In diesem Zusammenhang erscheint auch can. 9 (DS 1709) in einem anderen Licht: Die Lossprechung als richterlicher Akt; denn hier soll die Absolution als kirchlicher Akt, nicht primär der Gerichtscharakter des Verfahrens betont werden, der 2. Teil des Kanons verurteilt ja gerade das Miß-

²⁶) Man erkennt das Wesentliche der Konzilsaussagen, wenn man sagt (Nikolasch, Zur Theol., 93): »Das Konzil von Trient weiß in seinem Dekret über das Bußsakrament nichts mehr davon« (scil. von der Kirchenbezogenheit des Bußsakramentes).

²⁷) Becker, 225. Vgl. C. Peter, Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient, in: Con 7 (1971) 52.

verständnis, daß allein Gottes Wort unabhängig vom kirchlichen Träger (Absolution im Scherz) dem einzelnen vorgelegt werden könne und daß sich dann im Glauben an dieses Wort die Vergebung vollzöge (der Bezug zur Kirche würde sonst ganz und gar ausfallen). Daß aber die Kirche dem abtrünnigen Glied gegenüber ein Wort zu sprechen hat – die Rekonziliation –, wird in diesem »iudicialis« ausgedrückt. Es geht hierbei also gar nicht um das Urteil über »binden« und »lösen«, sondern allein um die kirchlich-rechtliche Gestalt des Sakramentes, ohne die das Sakrament nicht sein kann. Damit werden auch die anscheinend rein disziplinären Kanones verständlich, die in Randfragen wie von ferne noch auf dieses eine hinweisen: Ein Bußsakrament ohne kirchlich-rechtliche Gestalt ist ein Widerspruch in sich.

Die Reformatoren hatten die »Kirchenzucht« vom Sakrament getrennt und damit das Sakrament dem Untergang geweiht. »Öffentliche und unbußfertige Sünder sollen von der kirchlichen Gemeinschaft und den Sakramenten (scil. Abendmahl) ausgeschlossen bleiben, bis sie sichtbare Zeichen der Besserung geben.«²⁸⁾ Man sah, daß auch die Kirche als Kirche den Sündern gegenüber Stellung beziehen mußte; aber man spaltete diese Disziplin vom Sakrament ab, die gerade in der Väterzeit so anschaulich und nachdrücklich der Weg war, den das Sakrament nahm.

Ist es zuwenig, wenn diese kirchlich-rechtliche Wesensform des Bußsakramentes als das allein Definierte der tridentinischen Kanones hingestellt wird? Ich glaube nicht. Denn nur so entgeht man dem Dilemma, entweder ein gewisses verbaldefinitorisches Verständnis (analog einem verbalinspiratorischen für die Bibel) annehmen zu müssen, das zu atomistischen Interpretationsversuchen (siehe Becker) führen muß, um nicht auch Ungereimtheiten akzeptieren zu müssen, oder in diesen Aussagen nur disziplinäre Vorschriften sehen zu müssen. Auf dem unveränderlichen Fundament des letztlich Definierten, das tatsächlich immer für das Bußsakrament die alles tragende Funktion innehatte, lassen sich die zeitgemäßen sakramentalen Formen der Buße errichten, die Exkommunikationsbuße wie auch die Beichte.

²⁸⁾ Meinhold, 1552. Vgl. Lohse, 226.

Alles Zeitbedingte ist auf diesem Boden als Modifikation des Wesentlichen gewachsen.

Kehren wir zur Bußandacht zurück. Da sie in einer eminent liturgischen Form von der Gemeinde und an ihrer Spitze vom Amtsträger gefeiert wird, befinden wir uns ganz auf dem Boden der Gemeinschaft. Die ekklesiale Dimension der Bußfeier leugnen zu wollen, hieße etwas Unsinniges unternehmen. Trotzdem ist diese ekklesiale Dimension der Bußandacht nicht die des Bußsakramentes, und damit ist diese Feier nicht sakramental. Das soll nun näher erläutert werden.

II. Das Sakrament der Buße

Wenn man auf die heutige Redeweise achtet, muß man den Eindruck gewinnen, als sei man über die Zeit der Frühscholastik, die den Sakramentsbegriff in einer Weise geklärt hat, daß darauf alle weiteren Definitionen der Konzilien aufbauen konnten, in die Zeit der Väter zurückgekehrt. Es ist letztlich eine Preisgabe des Begriffes, wenn man alles mit der Aufschrift »Sakrament« versieht: Die Kirche und Christus sind das Ursakrament, das Wort Gottes ist sakramental, ebenso »ist jede kirchliche Heilsvermittlung sakramental«²⁹⁾, das ganze christliche Leben³⁰⁾, so »kommt jeder ›menschlichen‹ Versöhnung, die sich auf das Evangelium Jesu beruft, eine sakramentale Qualität zu«³¹⁾. Die Inflation des Wortes Sakrament setzt dieses selber schließlich außer Kurs; denn weil alles Christlich-kirchliche sakramental ist, bleibt nichts spezifisch Sakramentales im Sinne der bisherigen Heilszeichen der Kirche übrig³²⁾. Im Interesse der theologischen Wissenschaft muß aber auf eine klare Begriffsfassung gedrängt werden. Es geht jedoch nicht darum, eine scholastische De-

²⁹⁾ Greshake, 108.

³⁰⁾ J. McCue, Die Buße als eigenes sakramentales Zeichen, in: *Con* 7 (1971) 29.

³¹⁾ H. Schuster, Umkehr und Buße im Leben der Kirche, in: *Handb. d. Past.* IV 104.

³²⁾ Die scherzhafte Rede von den 3 kölschen Sakramenten würde auf diese Art leider auch ihre Witzigkeit einbüßen. Für die Kölner gibt es nämlich nur 3 Sakramente: Aschenkreuz, Blasiussegen und Krippchenkucken.

finition für alle Zeiten zu zementieren; es ist vielmehr einfach zu bedenken, was erforderlich ist, daß man sagen kann: wir haben es hier mit einem Sakrament zu tun. Um das aber erkennen zu können, bleibt nur der Weg, der von den uns bekannten und so genannten Sakramenten ausgeht. Sie sind auf ihren gemeinsamen Charakter hin zu befragen.

Sakramente sind Zeichen im Raum der Kirche, die Gnade anzeigen und vermitteln. Diese traditionelle Aussage über die Sakramente hat einen solchen Abstraktionsgrad erreicht, daß sich vielerlei Vollzüge darunter subsumieren lassen. Da außerdem hier leicht ein sowohl magisches wie auch dinghaftes Verständnis aufkommen kann, hat man immer wieder versucht, den Begriff neu zu fassen, so wenn Rahner vom Sakrament als dem radikalsten Fall des Wortes Gottes spricht³³⁾ oder Nikolasch allein in der Kirchlichkeit eines liturgischen (zeichenhaften) Vollzuges die Sakramentalität erblickt³⁴⁾. Aus allen neuen Erklärungsversuchen lassen sich aber immer wieder folgende Elemente herauschälen: Die Kirchlichkeit des liturgischen Aktes, das Nicht-dinghafte, sondern Personale und schließlich der Wortcharakter des Sakramentes.

1. Was von allen Sakramenten gilt, trifft auch bei der Beichte und hier besonders zu: Der »Empfänger« ist Mitakteur des sakramentalen Geschehens. Ohne dessen Mittäterschaft käme nie ein Sakrament zustande. So gehören die Akte des Pönitenten zum Wesen des Bußsakramentes. Auf der anderen Seite ist die Vermittlung durch die Kirche wesensnotwendiger Bestand eines jeden Sakramentes. Da das sakramentale Geschehen personale Struktur hat, muß eine personale Heilsvermittlung durch einen von der Kirche amtlich Beauftragten stattfinden. Der liturgische Akt ist das kirchlich geprägte Heilswort Gottes. Alles – das Heilswort selbst, der liturgische Akt und der »Spender« – trägt den Stempel der Kirche³⁵⁾.

Aus diesem kirchlichen Rahmen fallen in gewisser Hinsicht die

³³⁾ K. Rahner, Sakrament, in: LThK IX 228; ders., Schriften IV 329 u. ö. Vgl. dazu meine kritischen Erwägungen: Wort und Sakrament. Diskussionsstand und Anregung zu einer Neuinterpretation, in: MThZ 23 (1972) 250–254.

³⁴⁾ Nikolasch, Zur Theol., 108; vgl. auch 97.

³⁵⁾ Scheffczyk, 596 f.

Teilnehmer der Bußandacht heraus. Die Tendenz der Feier ist trotz des Gemeinschaftsbezuges (spätscholastisch-reformatorisch) individualistisch. Der einzelne ist – zwar in der Gemeinschaft – für sich unmittelbar zu Gott, von dem man jetzt Sündenvergebung erhofft und erbittet. Der Weg über die Kirche wird nur insofern beschritten, als die individuelle Reue durch die Ansprache, die gemeinsame Gewissenserforschung und durch Gottes Wort gefördert wird, die Vergabung selber aber bleibt Sache Gottes gemäß der einzelnen Bußgesinnung und geht nicht den für ein Sakrament notwendigen Weg über die Kirche. Eine folgende Generalabsolution könnte daher nur deklaratorischen Charakter haben und wäre kirchlich, wenn auch nicht in jeder Hinsicht, so doch das Wesentliche betreffend, irrelevant. Die Kirchlichkeit der Bußandachten liegt nur in der Gemeinschaft als ganze, sie fehlt aber in der Ausrichtung auf den einzelnen in der Gemeinschaft. Sie ist darum nicht die Kirchlichkeit der Sakramente.

2. Um das besser erkennen zu können, muß das zweite allgemein akzeptierte Element hinzugenommen werden: Das Personale im Rahmen der Kirche. Die Sakramente sind Ausdruck dessen, daß die Kirche nicht über den Menschen hinweggeht, sondern ihn ganz und gar mit seiner Situation annimmt. Der einzelne kann sich hier weder im Kreis der anderen verstecken, noch wird er nur im allgemeinen in einer Gemeinschaft vom Heilszuspruch erreicht, vielmehr rückt der konkrete Mensch in dieser seiner Situation in den Mittelpunkt. Die Konfrontation des einzelnen als *Person* mit der Kirche gehört wesensnotwendig zum Sakrament.

Der aus den trinitarischen und christologischen Diskussionen erwachsene Begriff »persona« hat eine besondere metaphysische Dichte³⁶). In seiner Anwendung auf die praxisbezogene Sakramententheologie muß er noch in verschiedene Richtungen hin überdacht werden. Darum betont Semmelroth, daß das »Für-sich-sein« der Personalität, das hier ausgesagt wird, nicht statisch mißverstanden werden darf³⁷). Die *Incommunicabilitas* ist der grundlegende

³⁶) Boethius, *De duabus naturis* III (PL 64, 1343): *Persona est rationalis naturae individua substantia.* – Vgl. Thomas, *Sent I d 25 ff*; *S. th. I q 29 a 1–3*; u. ö.

³⁷) O. Semmelroth, *Personalismus und Sakramentalismus*, in: *Theol. in Gesch. u. Gegenwart* (Schmausfestschrift), München 1957, 205.

Existenzmodus (*esse per se subsistens*)³⁸⁾ eines nicht ins Allgemeine zerfließenden Wesens. Selbstand, Unvertauschbarkeit und Unersetzbarkeit sind *Characteristica* des personalen Seins. Die Aktualität der geistig/leiblichen Natur der menschlichen Person führt den Begriff unmittelbar vor die Geschichtlichkeit. Der Mensch als dieser einmalige, unersetzbare muß im Horizont seiner eigenen Geschichte gesehen werden, wenn man sich keiner Verkürzung schuldig machen will. Nur da, wo dieser Selbstand zur »Selbstverwirklichung in Freiheit«³⁹⁾ wird, haben wir einen *actus humanus*, ein personales Handeln, das geschichtlich genannt werden kann. So ist es aber auch selbstverständlich, daß alles schuldhaftes Versagen in dieser Tiefe anzusiedeln ist. Die Relationalität des Personseins – die göttlichen Personen sind Relationen, die menschlichen haben und vollziehen sich in Relationen – impliziert bei einem Geist/Leib/Wesen notwendigerweise den Ausdruck. Die Tiefe des Menschen ist im Wort selbst anwesend⁴⁰⁾. Eine personale Öffnung gibt es nicht, es sei denn durch das Medium der Sprache oder des Zeichens. In eben diese Offenheit hinein muß die Ant-Wort in einem personalen Akt des Sich-erschließens erfolgen. Die Zusammenschau der metaphysischen Aussagen zur Person mit den geschichtlichen Kategorien läßt also das Bild der konkreten Person hervortreten, aus dem uns die einzigartige Würde entgegenstrahlt.

Die Beichte rückt die personale Struktur des Sakramentes besonders stark ins Licht. Der Mensch bringt sich als den zur Sprache, der er ist: Versager bei der Verwirklichung seines ihm geschenkten Personseins. Diesen Schrei aus der personalen Unheilssituation beantwortet Gott mit seinem Heilswort, das nur als kirchliches existent sein kann. Ohne diese *kirchliche* Vermittlung läßt sich kein anerkannt göttliches Wort finden, und ohne diese *personale* Vermittlung, d. h. bewußte, freie und applizierte Vermittlung, gerät das Heilswort in den Bereich des Zufalls.

³⁸⁾ Thomas, *Sent I d 23 a 2*.

³⁹⁾ J. Auer, *Personalismus in der Katholischen Theologie*. Nachgeholte Vorüberlegungen, in: *MThZ* 16 (1965) 262.

⁴⁰⁾ H. Volk, *Gnade und Person*, in: *Theol. i. Geschichte und Gegenwart*, 234.

Der Bußandacht fehlt, um sakramental sein zu können, gerade diese personale Dimension. Die konkrete Person bringt sich nicht als die zur Sprache, die sie ist, da *ihre* Geschichte, *ihre* Situation sprachlos und so auch verschlossen bleibt. »Denn ein nur allgemeines Bekenntnis bringt den Menschen nicht als diese *eine*, unvertauschbare Person mit ihrem unvertauschbaren Schicksal in der Sünde wie im Heil ins Spiel. Wer dasselbe bekennt, was sein Nebenmann bekannt, leistet eben *kein* persönliches Bekenntnis und *keine* persönliche Anklage.«⁴¹⁾ Die Hinwendung zu Gott in der Reue als Anerkennung der Sünde ist gewiß ein personaler Akt, der nicht unterbleiben darf; aber die personale Antwort Gottes geschieht nicht auf dieser Ebene der Innerlichkeit, die sowieso eine spiritualistische Verkürzung des menschlich-personalen Aktes ist, wie der Begriff des menschlich-personalen Handelns lehrt, sondern »das Wort ist Fleisch geworden« und wirkt so vollmenschlich personal im sakramentalen Wort. Dem inneren Wort der Reue fehlt in der Bußandacht die innere Antwort, und der äußeren Ant-Wort der Absolution fehlt das äußere Wort der personalen Anklage, auf das geantwortet werden könnte. Erst das individuelle Bekenntnis, das die zur Sprache gebrachte, vorgebrachte, geöffnete Person ist, erhebt den Menschen zum Partner des Aktes, in dem ihm von der Kirche das Heilswort nicht in globo, sondern in concreto, d. h. personal, zugesprochen werden kann. Dieses geht dann auch nicht an ihm vorbei, sondern richtet sich genau an seine Person, trifft ihn nicht zufällig, vielmehr beabsichtigt und gezielt.

Die *praktische* Notwendigkeit einer gemeinsamen Besinnung auf Versagen und auf Neuausrichtung aus dem gottgeschenkten Glauben heraus soll keineswegs geschmälert werden. Aber wie der einzelne nicht in der Gemeinschaft (»Du bist nichts, das Volk ist alles«) aufgeht, sondern diese erst ermöglicht und wie die durch Gottes Ruf je bestimmte Eigenverantwortung in der Freiheit der Person und ihrem Gewissen gründet und wie daher das Kollektiv den Menschen im letzten nicht determinieren kann, muß auch die Sünde und die Vergebung im Bereich des Einzelpersönlichen gesehen werden. Alles

⁴¹⁾ Scheffczyk, 596.

andere widerstreitet der seinshaften, kreatürlichen Würde der menschlichen Person⁴²).

Wiederum ist es die Exkommunikationsbuße der Alten Kirche, die dieses personal-kirchliche Element am besten verdeutlicht. Der Aufnahme in den Büsserstand ging das Bekenntnis voraus, aufgrund dessen überhaupt erst die »Exkommunikation« im Sinne der Buße ausgesprochen wurde. Ohne dieses Bekenntnis, geheim oder öffentlich, kam die Bußliturgie für den Betreffenden nicht in Gang. Auch vollzog sich die Rekonziliation in einem Akt, der den einzelnen betraf (Handauflegung oder Salbung durch den Bischof). Vorrangig wurde hier die Wiedereingliederung in die kirchliche Gemeinschaft vollzogen. Die Versöhnung mit der Heilsgemeinschaft, von der man sich durch schwere Schuld abgewandt und die man mit dieser Sünde getroffen hatte, ist die erste Wirkung des Bußsakramentes. In scholastischen Termini ausgedrückt, ist die *pax ecclesiastica res et sacramentum* sowohl der Exkommunikationsbuße als auch der heutigen sakramentalen Bußform⁴³). Der Weg zu Gott geht über den Frieden mit der Kirche⁴⁴). Die sakramentale Formel enthält deshalb auch die Absolution von kirchlichen »Strafen« als Ausdruck der Rekonziliation. (Die deutsche Absolutionsformel lautet in mutiger Ausdeutung dieser ekklesialen Dimension sogar: »... löse ich dich in seinem Namen von allen kirchlichen Strafen. So spreche ich dich los von deinen Sünden ...«).

Widerspricht dem aber nicht die kirchliche Praxis der sakramentalen Generalabsolution? Im Gegenteil. Diese Form kirchlicher Sün-

⁴²) Auch der juristische Personbegriff zeigt außerhalb des Glaubens diese Einschätzung der Person: Person ist primär der Träger von Rechten und Pflichten. Es ist immer nur der einzelne gemeint. Der Begriff der »juristischen Person« hat sich gerade deshalb herausgebildet, um mehrere wie einen einzelnen behandeln zu können. Der einzelne und seine Würde ist der Inhalt des juristischen Personbegriffs.

⁴³) Siehe Anm. 23. Ferner: J. Ramos-Residor, Die Wiederversöhnung in der Urkirche. Anregungen für die heutige Theologie und Pastoration, in: *Con* 7 (1971) 37–43; O. Semmelroth, Strukturen und Perspektiven im Bußsakrament, in: L. Bertsch, Buße und Beichte, 68–88 (bes. 69–77); Nikolasch, *Zur Theol.*, 90–95.

⁴⁴) Die weitere Klärung des Zusammenhangs *pax ecclesiastica* – *remissio peccatorum* braucht hier nicht geleistet zu werden. Siehe die in Anm. 23 und 43 aufgeführten Werke.

denvergebung ist an den Vorsatz gebunden, sich später einer Einzelbeichte zu unterwerfen, und kann darum als Vorauswirkung der Beichte bezeichnet werden. Die Konditionierung der Sündenvergebung bei der Generalabsolution wird erst voll verständlich, wenn man das für ein Sakrament notwendige Personal-Individuelle ins Auge faßt. »Es liegt kein Grund zur Annahme vor, daß ein solches nachfolgendes Sündenbekenntnis nur im Licht disziplinärer Erwägungen Geltung habe und nicht aus der Natur der Bekehrungssituation.«⁴⁵⁾ Damit entfällt das so gern für die Sakramentalität der Bußandacht gebrauchte Argument »Generalabsolution«. Was sonst – besonders von Eppacher – unter den Begriff Generalabsolution gefaßt wird, sind kirchliche Gebete, die die typische Dimension der Versöhnung mit der Kirche meistens nicht enthalten und somit nicht als sakramental anzusprechen sind, sofern nicht ein anderer, aber dann den einzelnen betreffender Ritus (Handauflegung etc.) diese Formel ergänzt und sakramental werden läßt.

Wenn darum versucht wird, vom Sakramentenverständnis her die Bußandacht als sakramental abzuleiten, wird regelmäßig dieses personale, individuelle Element unterschlagen oder im Sinne der Nichtkirchlichkeit unmittelbar auf Gott hin gedeutet. So rückt selbst Rahner von seiner Sakramentsdefinition ab (»Die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes als Gegenwärtigung der Heilstat Gottes im radikalen Engagement der Kirche... bei entscheidenden Heilssituationen des einzelnen ist das Sakrament und nur es.«⁴⁶⁾), wenn er für die Sakramentalität der Bußandacht die Heilssituation des einzelnen unerwähnt läßt⁴⁷⁾. Auch Funke und Nikolasch lassen genau dieses Element der Begriffsdefinition unter den Tisch fallen. (Funke, 276: »... eine Buße, bei der die Kirche sich als Heilssakrament voll und ganz engagiert und mit letzter Autorität das Wort des Erbarmens verkündet...« Nikolasch, Zur Theologie, 108: »Wo immer also Kirche ihr Leben gegenwärtig setzt, wo immer

⁴⁵⁾ Peter, 53 Anm. 9.

⁴⁶⁾ Schriften IV 329. In »Kirche und Sakramente« (Quaestiones disputatae 10), Freiburg ³1968, 21 f, wird der einzelne als Partner des sakramentalen Geschehens noch stärker betont.

⁴⁷⁾ Handbuch d. Past. IV 136 f.

Kirche diese wesentliche Dimension der Versöhnung, der Wiedereingliederung vollzieht, dort ist auch Sakramentalität der Buße gegeben.«)

3. Eng verwandt mit diesem personal-individuellen Element des Sakramentes läßt auch die sakramentale Sprache es nicht zu, daß man im strikten Sinne bei der Bußandacht von einem Sakrament reden kann. Der einzelne verleiht für seine Situation seinem Glauben in einem grundlegenden kirchlichen Akt Ausdruck. Diese zeichenhafte oder gesprochene Glaubensbekundung ist mitkonstitutiv für das Sakrament. (Thomas, S. th. III q 61 a 4: *Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem.*) Es ist der Verstehenshorizont in den hinein und aus dem heraus das Heilswort gesprochen wird. Im Bereich der Liebe und des Glaubens muß primär und primär-exklusiv der einzelne das Wort hören und selber zu Wort kommen. Dementsprechend ist auch die Sprachgestalt, nämlich die einer explizit performativen Rede.

J. L. Austin, der wichtigste Vertreter der sprachanalytischen Philosophie Englands in den fünfziger Jahren⁴⁸⁾, hat darauf hingewiesen, daß wir bei manchen Redewendungen weniger etwas mitteilen, als vielmehr etwas tun. Was in den Worten liegend und durch sie geschieht, nannte er illokutionär und performativ. Eine explizit performative Rede drückt die Rolle, die eine Äußerung übernimmt, darin selber aus: Ich verzeihe dir. Verzeihung kann auch in anderer Form geschehen, dann ist sie primär und nicht explizit performativ: Es ist alles wieder gut. Die sakramentale Formel ist aber eine explizit performative Illokution, d. h. sie drückt mit ihren Worten aus, was beim und durch das Aussprechen der Worte *geschieht*: Vergebung. Es ist keine Mitteilung über eine Vergebung, die bereits gewährt wurde; dann wären die Worte völlig falsch gewählt. »Ich verzeihe dir«, ist keine Information über etwas, sondern ein Tun, das durch dieses Wort geschieht. Ob dieser Ausdruck ehrlich ist oder

⁴⁸⁾ C. Huber, Die analytische Philosophie in England und ihre Wandlungen, in: ThPh 42 (1967) 208–235; J. O. Urmson, J. L. Austin, in: The Encyclopedia of Philosophy, I (London 1967) 211–215; E. von Savigny, Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die »ordinary language philosophy«, Frankfurt 1969; ders., Analytische Philosophie, Freiburg 1970.

nicht, ist im Hinblick auf das vollzogene Geschehen gleichgültig: Die Tat ist mit dieser Äußerung gesetzt und bleibt als solche bestehen. Wir haben so in jeder explizit performativen Rede eine Art *ex-opere-operato*-Wirksamkeit. Die *ex-opere-operato*-Formel bezeichnet aber im theologischen Sprachgebrauch nicht die menschliche Rede, sondern das göttliche Eingreifen, das nicht abhängig ist von der Würdigkeit des Spenders. Gottes Handeln im menschlichen Wort übernimmt die Lebensäußerungen der menschlichen Sprache, die auch eine Art *ex-opere-operato*-Wirksamkeit kennt. Darum drängten alle sakramentalen Formeln in die Richtung der explizit performativen Rede. Durch diese Gestalt ist jede Absolution ein Geschehen, das zwar durch Fehler mißlingen kann⁴⁹⁾, aber als Tat nicht zu leugnen ist.

Diese Sichtweise war auch Luther nicht ganz unbekannt, wenn er die Kraft der »Absolution an sich« so sehr betont, daß man geradezu von einem *opus operatum* sprechen muß⁵⁰⁾. Er bringt ein Beispiel: Ein König schenkt ein Schloß. Er hat es geschenkt, auch wenn es nicht angenommen wird⁵¹⁾. Es ist also an dem Wortgeschehen kein Zweifel möglich, sondern es besteht auf dieser Seite tatsächlich eine absolute Sicherheit. Calvin, Luther u. a. haben mit vollem Recht in der Absolution die Gewißheit der Vergebung gesehen⁵²⁾.

Wird damit aber nicht wieder die Nähe der Zauberformel erreicht? Diese Sorge ist ganz unbegründet, wenn man das Wort im Personalen und Kirchlichen zu Hause sein läßt. (Das zwischenmenschliche: Ich vergebe dir, ist doch auch keine magische Formel.) Außerdem ist zu bedenken, daß die »Konvention« (Austin), die ein explizit performatives Wort voraussetzen muß, für die sakramentalen Formeln der Glaube ist. Und schließlich kann das Absolutionswort auch aufgrund von Fehlern ins Leere gehen, die bei jeder Illokution auftreten können: Falsche Anwendung und falsche Aufnahme, fehlende Berechtigung und fehlende Absicht . . . Erst beim Zusammenspiel aller

⁴⁹⁾ Zu den Fehlerquellen illokutionärer Äußerungen im Hinblick auf Verkündigung und Sakrament siehe meinen Aufsatz »Wort und Sakrament«, 268–271.

⁵⁰⁾ Klein, 49.

⁵¹⁾ Luther, Von den Schlüsseln, WA 30 II 498 f. Vgl. Klein, 49.

⁵²⁾ J.-J. von Allmen, Die Sündenvergebung als »Sakrament« in den Kirchen der Reformation, in: Con 7 (1971) 60; Klein, 49.

Faktoren kommt die Vergebung zustande. Da jedes Sakrament bilateral ist, wird es durch einen Fehler auf der »Empfängerseite« verhindert, denn es kann nicht hinken. Möchte einer einmal seine Schuld aussprechen, aber lehnt ausdrücklich die Absolution ab, dann käme diese als explizit performatives Wort gar nicht zustande, wenn sie auch heimlich über den Schuldiggewordenen gesprochen würde; sie wäre vielmehr leer und sinnlos. Es gibt keine Zauberformel im sakramentalen Bereich.

Die Bußandacht aber leistet durch das Zurücktreteten des Personal-Individuellen gegenüber dem Gemeinschaftlichen gerade dem magischen Verständnis Vorschub. Die größere Fehlermöglichkeit (Falsch-aufnahme, Fehlen der »Glaubenskonvention« einzelner für die explizit performative Äußerung der Absolution u. a. m.) bringt die sakramentale Formel in Schwierigkeit. Man müßte zu einer immer größeren personalunabhängigen Objektivität des Gesprochenen übergehen, indem man diese Fehlerquellen als irrelevant beiseite schiebt. Wenn also die sakramentale Formel in der gemeinsamen Bußfeier die ihr eigene sakramentale Wirksamkeit haben soll, setzte man sich damit außerhalb dessen, was von jeder explizit performativen Illokution gefordert werden muß, und würde der Absolution mehr zuerkennen als sonstigem menschlichen Sprechen. Die Worte der göttlichen Vergebung in der Bußandacht können somit nicht die Form des Sakramentswortes haben. Deshalb sind diese nicht im geringsten weniger hoch zu veranschlagen. Das Sakramentswort hat eine andere Funktion als das der Verkündigung oder des Gebetes. Der Ruf nach sakramentaler Anerkennung ist die Forderung der Vergewaltigung einer menschlichen Rede, der explizit performativen Äußerung. Mit einer solchen Anerkennung wäre darum nichts gewonnen, wohl aber das Sakrament selber ins Zwielficht geraten.

Neben der Kirchlichkeit der Bußandachten wird immer wieder die feste Überzeugung ins Feld geführt, daß in dieser Feier Sünden vergeben werden. Aber ist denn jede kirchlich vermittelte Sündenvergebung sakramental? Doch wohl nicht. Sicher ist sie, wenn sie von Gott gewährt wird, nicht weniger real als im Sakrament. Ähnlich verhält es sich doch auch von der Gegenwart Christi und seiner Vereinigung mit uns. Daß der Herr in seinem Wort zu uns kommt

und durch den Glauben in unseren Herzen wohnt (Eph 3, 17)⁵³), wird niemanden veranlassen, hier vom Sakrament der Eucharistie zu reden, obwohl diese Gegenwart und Vereinigung nicht weniger real ist als die sakramentale. Eigentlich erst durch die Konfrontation mit der Reformation verengte sich die Sicht so sehr, daß für die Sündenvergebung allein das Sakrament zuständig zu sein schien. Der Begriff der Todsünde einerseits und andererseits das Verständnis des Bußkanons 7 von Trient – Bekenntnispflicht aller schweren Sünden – sind zusammen mit der Vorstellung von dem sichereren Weg der Beichte die Gründe für diese Entwicklung. Aber mit der Bußandacht ist eine Liturgie geschaffen worden, mit deren Hilfe sowohl Mißverständnisse der Sündenlehre korrigiert, als auch die Einengung der Vergabungsmöglichkeit von Sünden allein auf das Sakrament aufgesprengt werden könnten. So wird vielleicht wieder ins allgemeine Bewußtsein gehoben, daß im Gebet (Vaterunser, Bußritus der Messe etc.) und in der Ausübung der Nächstenliebe von Gott Nachlaß der Sünden gewährt wird.

Unter der rechten Perspektive dürfte es überhaupt keine Konkurrenz Bußandacht – Beichte geben, sondern nur ein gegenseitiges Sich-fördern. Die Einseitigkeiten, die man heute dem Bußsakrament – wenn auch oft in übertriebener Weise – glaubt ankreiden zu müssen, können von der allgemeinen Bußfeier her am ehesten ausgeglichen werden. Es ist hier nicht erforderlich, alle positiven Gesichtspunkte der Feier aufzuzählen, das ist genügend in den jüngsten Veröffentlichungen geschehen; auch soll nicht erwähnt werden, was alles für die sogenannte Andachtsbeichte spricht; aber ein Hinweis darauf, daß eine Abgrenzung nicht so stattfinden kann, indem man die Bußdisziplin nach läßlicher und schwerer Sünde aufteilt, scheint mir unumgänglich zu sein. Wer will denn ermessen, ob in den außersakramentalen Bußformen nicht doch auch schwere Sünden vergeben werden, und wer wollte denn die läßlichen Sünden als sinnlose »Materie« des Sakramentes erklären? Dem Pönitenten der Andachtsbeichte wird kirchlich sakramental für seine Person versichert, daß er, obwohl er Sünder ist, zu der Gemeinschaft gehört,

⁵³) G. Söhngen, *Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament*, München 1967.

die zu Gott unterwegs ist und die Gott trotz ihrer Sündhaftigkeit als den Mystischen Leib seines Sohnes akzeptiert. Über die therapeutische Wirkung eines solchen Wortes⁵⁴⁾ hinaus hat das seine Bedeutung; denn es wird sichtbar, daß die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft und die Vergebung der Sünden auf menschliche, ekklesiale Weise dem einzelnen unverdient, gnadenhaft von außerhalb seiner selbst zukommt und nicht selbstverständlich ist⁵⁵⁾.

Auch warnt uns die Geschichte, neben die Beichte eine andere Bußform als gleichartig zu setzen. Nicht nur der Verlust des eigentlichen Sakramentsverständnisses ist die Folge – oder besser schon die Voraussetzung dafür –, sondern schließlich auch die Preisgabe der eigentlich sakramentalen Praxis. Die Kirchen der Reformation tun sich heute ungemein schwer, der Beichte wieder volles Heimatrecht auch im Bewußtsein ihrer Gläubigen zu verschaffen. Die altkatholische Kirche wollte zwar an die Stelle der sakramentalen Beichte nicht die Bußandacht setzen, doch dadurch, daß die sakramentale Absolution in letztere hineingenommen wurde, zerstörte man weithin die Beichtpraxis⁵⁶⁾. Will man also die Vielfalt der Bußformen erhalten, darf man keine Gleichschaltung vornehmen; denn was die Geschichte zeigt, wird sich allein deshalb unter den gegebenen Voraussetzungen wiederholen, weil darin, soziologisch gesehen, eine Zwangsläufigkeit liegt, daß in einer gesellschaftlichen Gruppe bei zwei gleichartigen Verfahrensweisen sich die einfachere und weniger fordernde durchsetzt.

Muß auch die Bußandacht als Sakrament abgelehnt werden, so heißt das keineswegs, daß »alles beim Alten bleiben« soll. Gerade die dogmatische Besinnung auf das Sakrament hat die individuelle und personale Seite besonders herausstellen müssen. Um aber im Sakrament das in ihm Angelegte auch zur Geltung zu bringen, wäre eine Neuordnung des Bußsakramentes wünschenswert. Wie das im

⁵⁴⁾ P. Cruchon, Das Wort des Priesters im Bußsakrament (Psychologische Aspekte), in: *Anima* 14 (1959) 346–354.

⁵⁵⁾ Schon öfters ist darauf hingewiesen worden, daß bei der Aufteilung des Bußgeschehens nach der Sündenart der Beichtende sich selbst bloßstellen würde.

⁵⁶⁾ W. B. Noll, Erfahrungen mit der »allgemeinen Beichte« bei den Altkatholiken, in: E. Chr. Suttner, Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium, Regensburg 1972, 89–92.

einzelnen auszusehen hat, können nur Fachleute der Moral- und Pastoraltheologie, der Liturgiewissenschaft, Psychologie und Soziologie ausmachen; von der Dogmatik her wäre allerdings zu fordern, daß die ekklesiale Struktur, der personal-individuelle Vollzug und die rechte Wortgestalt gesichert sein müßten.