

¹⁴ Das untersucht ausführlicher L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites: OrChrP* (1963) 5–78; siehe auch A. Raes, *Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes: OrSyr* (1965) 107–122.

¹⁵ *Sacrilium Tridentinum VII*, 187 (vgl. DS 1661).

¹⁶ A. Raes, aaO. 121; siehe auch L. Ligier, aaO. 1–18.

¹⁷ Betr. der Diskussionen von 1551–1552 siehe J. Laynez (*Concilium Tridentinum VII*, 382, Zeilen 32–33), J. Ravesteyn (398, Zeilen 3–12), M. Olaveus (404, Zeilen 37–42), A. de Cathania (416, Zeile 23). – Für die Diskussionen von 1562 siehe außer den Bemerkungen der Bischöfe die des Patriarchen von Venedig (VII, 912, Zeile 26). Für die vorbereitenden Phasen siehe VII, 480–481; VIII, 753; die gesamte Erwähnung entfällt in dem Entwurf vom 5. Sept.

1562 (910), in dem endgültigen Text schafft man Abhilfe durch eine konkrete Bezugnahme auf ein «donum poenitentiae».

¹⁸ aaO. VII, 398, Zeilen 10–13.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-MARIE TILLARD

geboren am 2. September 1927 in Les Iles Saint-Pierre et Miquelon. Er studierte an der Päpstlichen Universität Angelicum und in Le Saulchoir, ist Doktor der Philosophie und Magister der Theologie, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Ottawa. Er veröffentlichte u. a.: *Le sacrement, événement du salut* (Brüssel 1964).

James McCue

Die Buße als eigenes sakramentales Zeichen

Jede Diskussion über die Buße als eigenes sakramentales Zeichen steht heutzutage notwendig unter dem Eindruck zweier wichtiger Entwicklungen, die in jüngster Zeit im katholischen Raum zu beobachten sind. Die erste ist die schnelle Abnahme der Beichthäufigkeit. Noch ist der tatsächliche Umfang dieses Rückganges nicht genauer zu überblicken, doch tritt das Phänomen bereits so stark in Erscheinung, daß es beunruhigend wirkt, wie innerhalb eines relativ kurzen Zeitraumes die Privatbeichte in Leben und Praxis der Kirche in eine Randsituation gerät und für viele katholische Christen überhaupt keine Rolle mehr spielt. Die zweite dieser Entwicklungen ist das Entstehen einer neuen Sakramententheologie, die Bedeutung und Stand vieler Fragen von Grund auf verändert. Diese beiden Entwicklungen sollen näher betrachtet werden, ehe wir uns der eigentlichen Kernfrage unseres Beitrages zuwenden: Ist ein eigenes Sakrament der Versöhnung notwendig beziehungsweise wünschenswert?

Die Abnahme der Beichtpraxis

Es läßt sich nicht ernsthaft bestreiten: Die Häufigkeit der Beichte nimmt unter den katholischen Christen ab, ja sie nimmt rapide ab. Dieses Phänomen dürfte mit einer Anzahl von Faktoren zusammenhängen, von denen einige bedeutend grundlegendere Wandlungen im katholischen Leben und Glauben in sich schließen.

Der erste dieser Faktoren ist die fundamentale Wandlung des christlichen Glaubensverständnisses generell. Bei vielen katholischen Christen, vermutlich jedoch besonders bei den jüngeren und denen, die vom Zweiten Vatikanum am meisten berührt worden sind – entsteht ein Verständnis des Christentums, das eine zentralere Betroffenheit vom weltlichen Bereich und weltlichen Projekten mit sich bringt. Als erste Verantwortung des Christen betrachtet man die Schaffung einer menschlichen Weltordnung; Kategorien und Aussagen der christlichen Tradition werden in dem Sinne interpretiert, der diesem Ziel am besten dient, und der christliche Glaube wird so hoch eingeschätzt, wie er fähig ist, die Menschen im Kampf für Gerechtigkeit und für das Gute zu tragen. Im Rahmen unseres Beitrages ist es nicht möglich, diese Bewegung gebührend zu bewerten. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß innerhalb dieses sich neu bildenden Rahmens der traditionelle Bußritus seltsam fehl am Platze wirkt. Der Akzent dieses allgemeinen Verständnisses des Christentums liegt auf dem sozialen Engagement, den soziopolitischen Strukturen und ihrer Umwandlung – kurzum auf der Gemeinschaft. Wohlinformierte Theologen mögen zwar durchaus in der Lage sein, Spuren einer stärker gemeinschaftsbezogenen Vergangenheit des heutigen Beichtritus aufzudecken; dennoch wird – meine ich – dieser Ritus für gewöhnlich in einer äußerst individualistischen Weise nach dem Schema Gott-und-die-Seele erlebt.

Mit dieser Gewichtsverlagerung hängt ein anderer Vorgang zusammen, wenn er auch nicht damit identisch ist: eine Abwendung von dem, was man als allzu pharisäische und legalistische Vergangenheit betrachtet. Die Privatbeichte schien von der Voraussetzung auszugehen, die Sünde (die Sündhaftigkeit eines Menschen) sei eine Reihe im privatesten Bereich gegen einen einigermaßen genau umrissenen Gesetzeskodex begangener

Handlungen. All diese Handlungen konnten und mußten vor einem entsprechend autorisierten Priester aufgezählt und seine Absolution dafür erlangt werden (die in Wirklichkeit durch instrumentale Vermittlung des Priesters von Christus her kam). Eine als Todsünde eingestufte Handlung begehen (wobei die allgemeine Einstufung Sache der Moraltheologen war), bedeutete, sich von der Gnade trennen, und die Gnade wurde normalerweise auf dem Weg über die sakramentale Absolution erneuert. Grundsätzlich könnte die Praxis der Privatbeichte auch in Verbindung mit einer komplexeren Sündenlehre eine Blüte erleben. Tatsächlich war diese Praxis jedoch so lange und so allgemein mit dem oben geschilderten Verständnis der Dinge gekoppelt, daß von einer Wandlung dieses Sündenverständnisses und -bewußtseins notwendig auch die Beichtpraxis mit betroffen wurde.

Eine wachsende Anzahl katholischer Christen findet es, glaube ich, schwierig, die Sünde in dieser traditionellen Weise zu sehen. Es wächst die Überzeugung, daß die ernsthaftesten Dimensionen der Sündhaftigkeit eines Menschen kaum vor dem Tribunal der privaten Beichte ausgesprochen und ihm unterworfen werden können. Die Reaktion auf die alten Formen des Verständnisses und der üblichen Praxis kann natürlich leicht Übertreibungen hervorbringen und dazu führen, daß die Möglichkeit sündhafter Handlungen überhaupt nicht mehr ernst genommen wird – das heißt am Ende zu einem Abgleiten in eine Art praktischen Antinomismus. Aber in dieser Reaktion liegt auch etwas Bedeutsames und Positives. Mit dem im 20. Jahrhundert erfolgten Auszug der katholischen Gemeinschaft aus ihrem Getto und ihrem Erwachen zu dem Bewußtsein, in das gemeinsame Leben der Menschheit einbezogen und dafür mit verantwortlich zu sein, hat unser Sündenempfinden eine mehr politische und gemeinschaftsbezogene Richtung bekommen. Wir haben entdeckt, daß unser aller Leben in einer untergründigen (bisweilen auch nicht untergründigen) und unentrinnbaren Weise von Sündhaftigkeit und Bosheit durchzogen ist. Im innersten Mark unseres Lebens sind wir einbezogen in nationale, rassistische und sexuelle Ausbeutung und Gewalttätigkeit – Haltungen und Verhaltensweisen, die mindestens ebenso ernst sind, wie die im traditionellen Katalog der Todsünden figurierenden, sich aber nicht so leicht für eine explizite Aufzählung, einen festen Vorsatz zur Besserung und eine dementsprechend folgende Absolution eignen. Tatsächlich erleben sich viele in der westlichen Welt als Erben einer Zivilisation,

die die nicht-westlichen und nicht-kaukasischen Völker unbarmherzig ausgebeutet hat, und sind der Verzweiflung nahe angesichts der Möglichkeit, daß diese Zivilisation die Menschheit vernichtet. Der naive, unpolitische wissenschaftliche Optimismus eines Teilhard de Chardin – der stark an das 18. Jahrhundert erinnert, vielleicht vor allem an Condorcet, der über die Unvermeidbarkeit des Fortschrittes schrieb, während er auf die Exekution durch die Henker der Französischen Revolution wartete – erfordert eine Welt und eine Erfahrung, die in Wirklichkeit weithin nicht vorhanden sind. So ist in den Augen derer, die überzeugt davon sind, daß die hauptsächlichen (wenn nicht gar die einzigen) ethischen Fragen ihres Lebens mit den Problemen des Weltfriedens, des Kolonialismus und des Rassismus zusammenhängen, der traditionelle Ritus abwegig und belanglos.

Von Bedeutung ist ferner das immer komplexere Bild, das wir von unserem innersten Selbst bekommen. Unsere Literatur kann nicht mehr, wie sie es zum guten Teil das 19. Jahrhundert hindurch konnte, zuversichtlich von Menschen sprechen, die schlicht und einfach gut oder böse sind. Wir sind stärker als unsere Väter von der Multidimensionalität unserer einfachsten Handlungen beeindruckt, sowie von der Unmöglichkeit, in den verborgensten Tiefen unseres eigenen Wesens klar zu sehen. Die Praxis der privaten Beichte beruhte allgemein auf der Voraussetzung, man könne sich einigermaßen leicht ein Urteil über seine eigenen Handlungen bilden. Luthers Behauptung, man könne seine eigenen Todsünden nicht erkennen, und daher auch nicht beichten («Exsurge Domine», 8. Satz) wirkte in ihrem historischen Kontext befremdlich. Da dem Begriffe nach eine Todsünde etwas Erkennbares war, erschien diese Meinung nicht allein als häretisch, sondern als Zeugnis einer Unwissenheit und innerlich widersprüchlich. Heute dagegen erscheint Luthers Beharren darauf, daß was an der eigenen Sündhaftigkeit das Ernste und Grundlegendste ist, weit über das hinausreicht, worauf man einfach und klar den Finger legen kann, vielen, ja selbst vielen, die niemals Luther gelesen haben, als völlig einsichtig.

Unser Selbstverständnis wie unser Verständnis des Wesens und der Dimensionen unserer Sündhaftigkeit haben sich also mit dem Wachsen des sozio-politischen und psychologischen Bewußtseins von Grund auf gewandelt. In der alten Asketik mit ihrer Lehre von den drei Stufen des inneren Lebens, wurde die Sünde als das betrachtet, was man in der ersten Stufe überwand und in der zwei-

ten und dritten hinter sich gelassen hatte. Für den auf Vervollkommnung bedachten Christen war die Sünde etwas, das in erster Linie seiner Vergangenheit angehörte; für seine gegenwärtige Situation und, wie er hoffte, für seine Zukunft, war sie nur eine Drohung und keine Wirklichkeit. Doch in der neueren Sicht, die ich eben darzustellen versucht habe, ist die Sünde eine bedeutend stärker immer und überall gegenwärtige Wirklichkeit.

Doch sind die Wandlungen im Sündenverständnis nicht die einzigen, die sich auf die Frage der privaten Beichte auswirken. Das Bußsakrament, wie es im modernen Katholizismus bestand, hing in sehr erheblicher Weise ab von einem Sonderstatus, der der Geistlichkeit und vor allem dem Beichtvater zuerkannt wurde. Der Beichtvater fungierte für gewöhnlich als Experte des göttlichen Gesetzes, der auf der Grundlage seiner besonderen Ausbildung und der ihm verliehenen Autorität sich des Pönitenten annahm und ihn zu einer richtigen Einschätzung seiner eigenen Situation führte. Der Beichtvater, der zugleich als Anklagevertreter, Verteidiger und Richter auftrat, spielte eine maßgebliche Rolle bei der Gewissensbildung und der Erweckung der Reue des Pönitenten. Obwohl eine lebendige Praxis der privaten Beichte durchaus – auch heute noch – möglich ist, ohne daß der Beichtvater diese Rolle in ihrem ganzen Umfang spielt, ist dies weithin die Rolle gewesen, die er tatsächlich gespielt hat. Und im gleichen Maße, wie es für einen immer größeren Kreis – von Priestern wie Laien – immer schwieriger wird, diese Rollenverteilung innerlich anzuerkennen, wird auch die private Beichte immer schwieriger vollziehbar. Es gehört zu den wichtigsten Merkmalen der gegenwärtigen kulturellen Situation, daß das moralische oder ethische Ansehen der Vergangenheit und der Tradition gering ist und mit großer Schnelligkeit noch geringer zu werden scheint. Die reine Tatsache, daß viele Menschen lange Zeit über manche Dinge als richtig und andere als falsch betrachtet haben, bedeutet für sehr viele heute kaum etwas; die üblichen Gründe zur Unterstützung traditioneller Überzeugungen scheinen nicht mehr zu überzeugen. Und es ist eine sehr alltägliche Beobachtung, daß viele von den Jüngeren aber auch von den nicht mehr so Jungen zutiefst unbeeindruckt bleiben von einer traditionellen Moralauffassung, die so mancherlei Mücken geseiht und so manche Kamele ganz geschluckt hat. Doch diese allgemeine Situation ist ein Teil des lebendigen Zusammenhanges, in dem die Kirche die Vergebung der Sünden verkündet und

wirkt. Die Haltung der Laien denen gegenüber, deren Rolle die der Wächter und Verteidiger der traditionellen Moral war, ist von den allgemeinen kulturellen Einstellungen beeinflußt.

Darüber hinaus haben gewisse besondere Krisen innerhalb der katholischen Kirche das Problem weiter kompliziert beziehungsweise können als spezifisch katholischer Aspekt des Problems betrachtet werden. So hat die Krise um die Empfängnisverhütung beträchtlich zum Verlust moralischer Autorität auf seiten des Klerus und der Hierarchie beigetragen. Ich denke hier gar nicht in erster Linie an die Enzyklika «*Humanae vitae*» und deren Nachwirkungen. Hat doch gerade die Reaktion auf «*Humanae vitae*» einen Bruchteil der moralischen Autorität wiederhergestellt, der in den Jahren vor der «Freigabe» der Diskussion über die Frage der Empfängnisverhütung – Mitte der sechziger Jahre – verspielt worden war. Die mangelnde Bereitschaft mancher Moraltheologen, Beichtväter und Bischöfe, sich ernsthaft mit den einschlägigen Fragen auseinanderzusetzen, und auf der anderen Seite ihre Bereitschaft, eine beträchtliche Anzahl Menschen einer Tradition zu opfern, die sie, sobald dies modern geworden war, nicht schnell genug kritisieren oder gar lächerlich machen konnten, wird nicht so schnell vergessen. Angesichts der *innerhalb* der Kirche weit verbreiteten Skepsis der traditionellen Moraltheologie und mit ihr dem Beichtvater gegenüber, in dem man noch oft die Verkörperung dieser Tradition erblickt, ist es kaum zu verwundern, daß die Beichtpraxis einen solchen Rückgang erlebt.

Wenn man sich klar darüber ist, daß all diese und noch eine ganze Anzahl anderer ähnlicher Fragen zum Nachlassen der Beichtpraxis zusammenwirken, dann wird man gewiß zugeben, daß auch noch so vieles Herumbasteln an dem Ritus das Problem nicht lösen kann. Die gesamte katholische Gemeinde sucht gegenwärtig nach neuen Formen des Glaubens, des Handelns und der Gemeinschaft und hofft, daß sie gefunden werden. Solange aber die Lösungen für diese umfassenderen Probleme keine festere Gestalt annehmen, ist kaum damit zu rechnen, daß das Problem des Bußsakramentes ganz gelöst werden kann.

Die neue Sakramententheologie

Der zweite Hauptfaktor, der sich auf die gesamte Frage nach der Buße als eigenes Sakrament auswirkt, ist die Entwicklung einer neuen Sakramententheologie in den fünfziger Jahren. Ich denke

hier an die Entwicklungen, die sich vor allem an die Namen Karl Rahner und E. Schillebeeckx knüpfen. Ihr Werk hat eine ganze Theologengeneration in die Lage versetzt, die Kirche selbst und das ganze christliche Leben als ihrem Wesen nach sakramental zu verstehen und damit das ganze Christenleben in einer befriedigenderen Weise mit diesen sieben als Sakramente aussonderten Riten zu einer Einheit zusammenzuschließen. Die sieben Sakramente werden als rituelle Verkörperungen der einen Gnade Christi gesehen, als die rituellen Handlungen der Kirche, die zum Ausdruck bringen, was für Wesen und Funktion der Kirche absolut wesentlich ist.

Der hauptsächlich schwache Punkt in dieser Theorie ist, daß sie keine überzeugende Begründung für die Siebenzahl der Sakramente – «nicht mehr und nicht weniger», wie das Konzil von Trient es formuliert – bringt. Die Konzeption von Rahner und Schillebeeckx scheint besser zu der vor Lombardus üblichen Auffassung von einem sakramentalen Spektrum zu passen. Das Spektrum erstreckte sich nach dieser Auffassung von den eindeutig auf den Herrn selbst rückführbaren Institutionen der Taufe und Eucharistie bis hin zu Riten, die zwar vielleicht nicht von Christus selbst eingesetzt, aber dennoch wirksame Zeichen der Gnade Gottes waren. Man könnte sagen, die sieben Sakramente von Trient seien die Riten gewesen, welche die Kirche zu jener Zeit entwickelt und als für ihre eigene Integrität wesentlich empfunden habe. Doch läßt sich nur schwer einsehen, weshalb die Kirche sich nicht dergestalt ändern können soll, daß sie diese siebenfache Artikulierung ihrer Tätigkeit nicht mehr als sinnvollste und geeignetste ansieht. Schillebeeckx versucht, das tridentinische Beharren auf der Siebenzahl zu verteidigen, indem er betont, Christus müsse die siebenfache Richtung der kirchlichen Sakramentalität gewiesen haben.¹ Rahner wirkt überzeugender, wenn er nicht die Behauptung aufstellt, die siebenfache Differenzierung lasse sich auf das Leben Jesu zurückführen und stattdessen folgenden Gedanken entwickelt: Die Kirche – so schreibt er – «erlebt ihr eigenes Wesen (zu welchem Erleben natürlich als Grund und Wurzel das gehört, was ihr Christus über sie ausdrücklich gesagt hat), indem sie es vollzieht. Indem sie es nun erfährt, begreift sie auch die Gestuftheit ihres Tuns hinsichtlich ihres eigenen Engagements in diesem Tun. Und so kann sie erkennen, daß bestimmte Vollzüge aus ihrem Wesen heraus grundlegende und absolute Vollzüge ihres eigenen Wesens und also das sind, was wir

Sakramente nennen. Die Kirche könnte diese Erkenntnis nicht haben (und erst recht nicht der einzelne Theologe), wenn dieses Wesen nur in einer abstrakten Idee und nicht in seinem realen Vollzug gegeben wäre, sie könnte also die Sakramente (und vor allem ihre Siebenzahl) nicht theoretisch allein von dieser Idee herleiten. Aber wenn sie ihr Wesen in dessen konkretem Vollzug besitzt und erkennt, kann sie daraus wohl begreifen, daß diese und jene bestimmten Vollzüge, die sie schon getan hat als unreflexen Wesensvollzug, der notwendig der Selbstreflexion vorausgeht, diesem Wesen wesentlich sind.»² Doch läßt sich schwerlich einsehen – und ich muß bekennen, daß ich Rahners weitere Beweisführung hier als nicht überzeugend empfinde –, weshalb diese Vollzüge der Kirche nach Trient nicht mehr zur Aufnahme eines anderen Ritus oder zum Aufgeben eines bisher gebräuchlichen führen können. Hat es doch in weiten Gebieten und über beträchtliche Zeiträume hin die Kirche für möglich gefunden, die eine Gnade Christi zu verkörpern, ohne daß es einen faktischen Ritus für die Sündenvergebung im Leben des gewöhnlichen Christen gegeben hat.³ Es ist nicht einsichtig, weshalb es schlechthin unmöglich sein sollte, daß die Kirche sich einmal erneut in einer solchen Situation befinden könnte; und vermutlich würde es der Kirche auch dann noch möglich sein, die Kirche zu sein, in der Vergebung der Sünden verkündet und gewirkt wird.

Das alles will nicht als indirektes Argument für die Abschaffung der privaten Beichte verstanden sein. Vielmehr soll damit gesagt sein, daß es nicht a priori unter allen Umständen notwendig ist, daß die Kirche auf einer Beibehaltung des Ritus der privaten Beichte (oder irgendeiner geringfügigen Abwandlung davon) in der regulären Praxis aller Gemeinschaften bestehen müßte. Wenn in diesen recht wirren Zeiten die Kirche finden sollte, daß ihr Selbstverständnis in dem Ritus der privaten Beichte nicht gut ausgedrückt wird, hat sie die gefährliche Freiheit, andere Ausdrucksformen zu suchen. Möglicherweise wird sie dabei feststellen, daß, was sie über fast 1300 Jahre hin mit Hilfe der privaten Beichte getan hat, nun besser getan werden kann durch einen anderen Ritus oder – auch das wäre denkbar – durch einen stärker penitentiell ausgerichteten eucharistischen Ritus.

Unter dieser Voraussetzung dürfte der beste Kurs, den die kirchliche Führung einschlagen kann, darin bestehen, eine Atmosphäre der Freiheit zu fördern, in der die Ortskirchen nach den geeignetsten Formen für die Zelebration der Sün-

denvergebung suchen können. Zweifellos sollte die traditionelle Form der Beichte weiterhin denen zugänglich bleiben, die mit ihr noch vertraut sind, und das sollte ohne die Herablassung geschehen, die allzuoft denen gegenüber an den Tag gelegt wird, die trotz allem immer noch in dem Kraft und Gnade finden, was unsere gemeinsame Vergangenheit, aber eben Vergangenheit ist. Es wäre tragisch, wenn man bei der Änderung des Bußrituals dem Muster folgen würde, das bei der Änderung des eucharistischen Rituals geschaffen worden ist, als das Alte an einem bestimmten Sonntag einfach abgeschafft worden ist durch ein administratives *fiat*. Wir sollten zu der Einsicht kommen, daß Liturgie und Zelebrationsformen sich nicht einfach durch obrigkeitlichen Willensakt schaffen lassen, und daß der Vorgang des Heranwachsens einer Liturgie, die wirklich Ausdruck einer bestimmten Gemeinschaft und für eine bestimmte Gemeinschaft ist, eine delikate und schwierige Angelegenheit darstellt. Wir dürfen nicht gedankenlos zerstören, was sich nur langsam ersetzen läßt. Simone Weil hat einmal geschrieben: «Der Verlust der Vergangenheit, der kollektiven wie der individuellen, ist die große menschliche Tragödie, und wir haben die unsere weggeworfen, wie ein Kind, das eine Rose zerreißt.» Dieser Ausspruch paßt schmerzlich zu unserer Erfahrung des letzten Jahrzehnts.

Freiheit zum Experiment

Obwohl diejenigen, denen eine pastorale Verantwortung gegeben ist, bemüht sein müssen, den traditionellen Bußritus in der Kirche als Alternative verfügbar zu halten, sollte die Krise, von der wir gesprochen haben, zu einem freien Experimentieren mit anderen Alternativen ermutigen. «Experimentieren» ist vielleicht nicht das in jeder Hinsicht richtige Wort. Es läßt an einen im Übermaß auf sich selbst gerichteten Ästhetizismus denken, der, ständig von seinen eigenen Neigungen ausgehend, nur darauf achtet, welcher von seinen verschiedenen Versuchen ihn am meisten anspricht. Es kann sehr wohl sein, daß es im Augenblick ungewöhnlich schwierig ist, diese Gefahr zu vermeiden und daß man, anstatt sich auf neue Riten zu konzentrieren, besser versucht, eine verantwortlichere Form der Verkündigung über Sünde und Versöhnung zu entwickeln.

An manchen Stellen entwickelt man praktisch gemeinsame Bußfeiern. Ohne damit alle verschiedenen Formen schildern zu wollen, die diese Bewegung angenommen hat, können wir doch sagen,

daß der Ritus der gemeinsamen Bußfeiern nur eine leicht abgewandelte Form des traditionellen Ritus der privaten Beichte darstellt. In vielen Fällen wird die private Aufzählung der Sünden des einzelnen vor einem Priester von Handlungen mit stärkerem Öffentlichkeitscharakter – zum Beispiel einer Predigt vorher und einer gemeinsamen Absolution nachher – eingerahmt und stellt sich als ebenso deutlich sakramental dar wie der ganz private Ritus. Es ist noch zu früh um festzustellen, ob diese Form der Buße sich zu einer festen Liturgie der Sündenvergebung entwickeln kann. Mein Eindruck ist, daß zumindest ein Teil des Interesses an diesem halb-öffentlichen Ritus aus der Überzeugung stammt, daß man tatsächlich periodisch zur Beichte gehen *sollte*, und daß dieser Ritus zumindest gewisse Vorzüge dem anderen gegenüber besitzt. Ist dieser Eindruck richtig, so wird die Haltung des *In-Ermangelung-eines-Besseren* viele Gläubige dazu bringen, daß sie nur solange an diesem Ritus teilnehmen, wie sie sich überhaupt als zu *irgendeiner* Form von Bußritus verpflichtet betrachten. Doch in dem Maße, wie eine größere Anzahl katholischer Christen die kanonischen Verpflichtungen als eine Angelegenheit von primär historischem Interesse zu betrachten beginnt (eine Einstellung, die sich, welche Ursachen und welche Folgen sie im einzelnen auch haben mag, schnell verbreitet), dürfte sich herausstellen, daß dieser Ritus weniger lebensfähig ist als der der privaten Beichte.

Können Gemeinschaftsfeiern, die in noch drastischerer Weise mit der traditionellen privaten Beichte brechen, als sakramental betrachtet werden? Könnte zum Beispiel ein Gottesdienst, der mit einer Predigt über das Wesen unserer Sündhaftigkeit beginnt, dann zu einem gemeinsamen öffentlichen Sündenbekenntnis fortschreitet und mit der Absolution über alle Anwesenden abgeschlossen wird, als Sakrament betrachtet werden? Wir müssen diese Frage in ihren Zusammenhang hineinstellen, indem wir vorher fragen, ob die private Beichte zu der Zeit als sie erst lokaler Brauch war und sich von der Praxis in vielen Teilen der Kirche unterschied, Sakrament war. Die private Beichte wurde erst nach und nach als eins der Sakramente der Kirche angesehen. Wenn man allzu streng darauf beharrt, daß die Annahme eines Ritus als Sakrament durch die Gesamtkirche eine *condicio sine qua non* der Sakramentalität ist, macht man es virtuell unmöglich, daß irgendetwas Sakrament *wird*. Die Privatbeichte konnte Sakrament *werden*, weil sie zu einer Zeit eingeführt wurde, als

das Vokabular und die Theorie des Sakramentalen noch fließend waren. Ein Ritus konnte im Leben der Kirche seinen Platz gewinnen, ohne daß man gleich unmittelbar fragte, ob er Sakrament sei oder nicht.

Wenn Rahner und Schillebeeckx das Verständnis der Kirche als Sakrament entwickelt haben, so ist damit ein starker Akzent auf die kirchliche Anerkennung einer Handlung als die Sakramentalität konstituierender Faktor gelegt; damit würde sich offenbar eine negative Antwort auf die hier gestellte Frage nahelegen. Doch könnte man von diesem gleichen Gedankengang auch die Auffassung ableiten, daß – streng genommen – alles, was in einem Sakrament geschieht, auch außerhalb des Sakramentes geschehen kann. Folglich könnte man, selbst wenn man darauf zu bestehen wünscht, daß die formale Anerkennung durch die allgemeine Kirche zum Zustandekommen der Sakramentalität notwendig ist, immer noch bei der Auffassung bleiben, daß unter gewissen Umständen und für diese oder jene Menschen ein Ritus, der von der Kirche nicht formell als Sakrament anerkannt ist, funktionell einem Sakrament gleichwertig sein kann.

Ein damit zusammenhängendes Problem, das viele verwirrt, ist die Frage: Ist, im Lichte von Trient gesehen, die Kirche verpflichtet, in ihrer konkreten Praxis für alle Ewigkeit sieben verschiedene sakramentale Riten beizubehalten und damit auch ein eigenes Sakrament der Sündenvergebung? Nach meiner Auffassung ist die Frage in einer viel zu einfachen Entweder-oder-Form gestellt. Ein eigenes Sakrament für die Sündenvergebung könnte weiter in der Kirche existieren und von ihr anerkannt sein, dabei aber, zumindest für eine bestimmte Zeit, ebenso in die Randbezirke des Bewußtseins der Gläubigen verdrängt werden, wie dies mit der Krankensalbung bei den meisten der Fall ist. Das heißt: Es könnte weiterhin als Sakra-

ment anerkannt werden, würde aber nicht notwendig die zentrale Rolle spielen, die es in der unmittelbaren Vergangenheit gespielt hat. Es könnte als Sakrament angesehen werden, aber nicht als etwas, das Gegenstand einer formellen Verpflichtung ist, falls man weiter als braves Mitglied der Kirche gelten will. Es könnte seinen Platz behalten, wenn auch zur gleichen Zeit die eucharistische Frömmigkeit und die Verkündigung eine stärkere Ausrichtung auf die Sündenvergebung angenommen haben. Ich will damit keine Empfehlung einer bestimmten Art und Weise geben, wie die Dinge sich entwickeln sollen, sondern nur eine Möglichkeit aufzeigen, die keine besonderen Probleme von seiten der tridentinischen Kanones über die Sakramente mit sich brächte.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die Gegenwart eine Zeit tiefgreifender Umwälzung und Umwandlung innerhalb der Kirche ist. Die Krise, in die das Bußsakrament geraten ist, bildet nur einen Aspekt des Gesamtproblems und dürfte nicht einmal die grundlegende Frage darstellen. Es wäre daher wünschenswert, daß diejenigen, die besondere pastorale Verantwortung tragen, die Beichtkrise nicht zu einer Herausforderung an ihre Autorität machen. Sie sollten vielmehr, während sie die Kirche durch ihre gegenwärtigen Nöte zu führen und ihr Verständnis vom Ernst der Sünde und der Realität der Vergebung zu vertiefen bemüht sind, versuchen, innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft eine echte Freiheit zu schaffen, die den Gläubigen die Möglichkeit gibt – entweder die traditionellen Muster beizubehalten, verantwortlich an der Entwicklung neuer Formen der Sakramentalisierung der Sündenvergebung mitzuarbeiten oder selbst für eine Zeit ein eigenes Sakrament der Sündenvergebung auszuklammern und in der Eucharistie die Feier des göttlichen Gnadenaktes der Vergebung und Versöhnung zu entdecken.

JAMES McCUE

geboren am 7. Januar 1931 in Chicago, Katholik. Er studierte an der Loyola Universität und an der Universität von Wisconsin, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie und Assistenzprofessor für positive Theologie an der Universität Iowa. Er veröffentlichte u. a.: *The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma: Theological Studies* 1964.

¹ E. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (New York 1963) 115–117, – niederländisches Original: *Christus, Sacrament van Godsontmoeting* (Bilthoven 1960).

² Vgl. K. Rahner, *The Church and the Sacraments* (New York 1963) 70, – deutsches Original: *Kirche und Sakramente* (Freiburg 1960) 63.

³ Vgl. B. Poschmann, *Penance and the Anointing of the Sick* (New York 1964) 84, – deutsches Original: *Buße und Letzte Ölung* (Freiburg 1951).

Übersetzt von Karlhermann Bergner