

José Ramos-Residor

Die Wiederversöhnung in der Urkirche

Anregungen für die heutige
Theologie und Pastoration

Die sich auf das private, individuelle Sündenbekenntnis, auf die sogenannte «Ohrenbeichte» konzentrierende Feier des Bußsakraments erhielt im Lauf des 12. und 13. Jahrhunderts ihre heutige Form. Sie ging aus einer Entwicklung hervor, die von der alten Bußpraxis, von der unwiederholbaren öffentlichen, «kanonischen» Buße (die bis zum 6. Jahrhundert die einzige Form war) über die sogenannte «Tarifbuße» (7.–12. Jh.) zu ihr geführt hat.¹

Aus dieser Geschichte des Bußsakraments erhellt, daß dieses eine lebendige, in das geschichtliche Werden der Kirche eingebettete Wirklichkeit ist, die sich wandelt und neue Formen annimmt und dabei doch stets das gleiche Sakrament der Bekehrung des christlichen Sünders und seiner Versöhnung mit Gott bleibt. Angesichts der Verschiedenheit der Formen in der Vergangenheit läßt sich auf eine neue Zukunft dieses Sakraments hoffen. Diese Zukunft läßt sich nicht völlig voraussehen und kann von der Vergangenheit und Gegenwart mehr oder weniger abweichen. Die Kirche hat die Sendung, sie zu schaffen, soweit die neue gesellschaftlich-kulturelle und religiöse Situation, in der die Christen leben, dies erfordert.

Die heutige Krise ist eine allgemein anerkannte Tatsache und ruft nach einer Erneuerung.² Es kann dabei nicht darum gehen, die Formen der urchristlichen Buße wiederherzustellen, die unter ganz anderen Verhältnissen entstanden sind. Die theologische und pastorale Erneuerung des Bußsakraments muß sich jedoch dessen Ursprünge und Geschichte vor Augen halten, nicht einfach aus «historiographischem» Wissensdrang, sondern in der Absicht, den in den verschiedenen Formen seiner Feier vorliegenden eigentlichen Sinn dieses Sakraments aufzudecken, Werte aufzuzeigen, die in der heutigen Praxis etwas unbeachtet bleiben, und auf Nachteile hinzuweisen, die

die verschiedenen geschichtlichen Formen mit sich bringen. All dies wird dazu dienen, die Erneuerungskräfte zu orientieren und anzuspornen.

Der vorliegende Beitrag setzt sich deshalb zur Aufgabe, erstens die Bußpraxis der Urkirche (bis zum 6. Jahrhundert) in einer knappen Zusammenfassung zu schildern und zweitens einige Anregungen zu vermitteln, die diese Praxis der heutigen Theologie und Pastoral zu bieten hat.

I. Die Praxis der Urkirche

Die Urgemeinde bestand aus Christen, die zum größten Teil als Erwachsene die Taufe empfangen hatten, und zwar oft nach einem längeren Bekehrungsprozeß, der sich unter der Kontrolle der Gemeinde und der Leitung ihrer Vorsteher vollzog. Für gewöhnlich waren diese Gemeinden in den ersten Zeiten nicht sehr umfangreich. Aus dieser Situation erwuchs eine eigene Form, die Bekehrung der christlichen Sünder und ihre Versöhnung mit Gott zu feiern.

Spuren dieser ursprünglichen Bußpraxis finden sich in den Schriften des Neuen Testaments.³ Die apostolische Gemeinde war sich der Möglichkeit der Sünde und der Sündenvergebung bewußt. Sie suchte vorerst die Sünde zu verhüten, indem man sich gegenseitig durch gutes Beispiel, Ermahnungen und Gebet unterstützte. Die Bekehrung und Rekonziliation sündiger Christen scheint sich in zwei verschiedenen Formen vollzogen zu haben: erstens vermittelt der brüderlichen Zurechtweisung, des Gebetes der Gemeinde und einer Art Sündenbekenntnis vor den Brüdern (vgl. Mt 18, 15–17. 19–20; Gal 6, 1–2; Jak 5, 16–20; 1 Jo 5, 16); zweitens im Fall besonders schwerer notorischer Sünder in einer feierlicheren Praxis, die zwei Phasen umfaßte: Ausschluß und Zurechtweisung des sündigen Bruders, damit dieser nicht die Gemeinde zugrunde richte, sondern zur Bekehrung bewogen werde (vgl. 2 Thess 3, 6–15; 1 Kor 5, 1–13; 1 Tim 1, 20 usw.), und sodann schrittweise Rekonziliation und Wiedereingliederung in das kultische und gesellschaftliche Leben der Gemeinde, sobald er wirklich bekehrt schien (vgl. 2 Kor 2, 5–11; es ist nicht sicher, ob 1 Tim 5, 20–22 einen pönitentialen oder «ministerialen» Sinn hat). Diese Bußpraxis wurde in enger Verbindung mit der besonderen Funktion der Vorsteher von der ganzen Gemeinde vollzogen. Wie die Texte Mt 16, 18–19 und 18, 18 und Jo 20, 22–23 bezeugen, beruhte diese Praxis auf dem ausdrücklichen Willen Jesu Christi, der seiner um ihre Hirten (die

Apostel und deren Nachfolger) organisierten Kirche die Gewalt verliehen hat, den christlichen Sündern Verzeihung zu gewähren unter Auflage gewisser Bedingungen, die seine Bekehrung andeuten und verbürgen sollen.⁴

Auf spätere Zeugnisse dieser Praxis stoßen wir in den Schriften von Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, insbesondere im Pastor des Hermas⁵ und in einigen Schriften des Irenäus und des Klemens von Alexandrien. Es handelt sich dabei um fragmentarische, zufällige Texte, die oft nicht leicht zu deuten sind. Klarer und an Einzelheiten und Lehrgehalt reicher sind die Schriften des 3. Jahrhunderts, insbesondere die Tertullians, Cyprians und des Origenes. Vom 4. Jahrhundert an werden die Zeugnisse häufiger. Die Bußdisziplin scheint im wesentlichen von Normen bestimmt gewesen zu sein, die auf einigen Konzilien der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts und in einigen besonders wichtigen Bußbriefen aufgestellt worden waren.

1. Sünden,

die der altchristlichen Buße unterstanden

Theoretisch galt der Grundsatz: Alle «Todsünden» («scelera», «crimina», «peccata capitalia», «peccata maiora», «mortalia», «graviora» usw.) sind der «kanonischen» Buße zu unterziehen (d. h. der Buße, die sich an die genannten Konzilskanones hielt). Für die «läßlichen» Sünden («quotidiana», «levia» usw.) hingegen gab es Verzeihung vermittels des persönlichen und gemeinsamen Gebets, der Spendung von Almosen und Verrichtung sonstiger guter Werke, oft unter Leitung der «spirituales».

Die Listen der Todsünden decken sich zuweilen mit den Verzeichnissen der Sünden, die nach dem Neuen Testament vom Reich, vom Leib Christi, vom Heil ausschließen. Oft werden diese Listen präzisiert und erweitert. Aus einem Vergleich der Verzeichnisse der Todsünden und der läßlichen Sünden erhellt jedoch, daß diese Unterscheidung noch im 6. Jahrhundert sehr flexibel und fluktuierend war.

Obwohl der genannte Grundsatz theoretisch in Kraft blieb, wird man doch angesichts dieser Flexibilität und der geringen Anzahl der Christen, die – aus Gründen, die wir noch kurz anführen werden – zur kanonischen Buße Zuflucht nahmen, «bezweifeln dürfen, daß in der Praxis diese Kirchenbuße sehr weit über die öffentlich bekanntgewordenen Fälle der Kapitalsünden ausgedehnt wurde».⁵

2. Die Bußliturgie

Diese beginnt sich in ihren Grundlinien bereits in den Texten des 3. Jahrhunderts abzuzeichnen. Wenn wir uns die in den späteren Texten vorhandenen Präzisierungen vor Augen halten und die Besonderheiten jeder Kirche in Rechnung stellen, können wir sagen, daß die altchristliche Bußliturgie folgende drei Teile enthielt:

a) *Einreihung in den Büsserstand.* Diese vollzog sich in einem liturgischen Ritus («petere paenitentiam», «imponere paenitentiam», «accipere paenitentiam», «exhomologesis» usw.), der sich aus verschiedenen Gesten zusammensetzte: Handauflegung, Anziehen des Bußkleides, symbolische Vertreibung aus der Gemeinschaft und Eintritt in den «ordo», d. h. in den Stand oder die Klasse der Büsser. Diesen Ritus auf sich nehmen hieß soviel wie sich öffentlich als Sünder bekennen. Manchmal erheischte der Ritus ein öffentliches, jedoch allgemeines Schuldbekentnis. Ein Brief Leos d. Gr. verbot ein detailliertes öffentliches Schuldbekentnis und erachtete es als genügend, diese Einzelbeicht geheim vor dem Bischof abzulegen.⁶ Der Bischof konnte auch selbst die Initiative ergreifen und öffentliche Sünder, die sich nicht der kanonischen Buße unterziehen wollten, schlimmstenfalls exkommunizieren und aus der Kirche ausschließen.

b) *«Actio paenitentiae».* So hieß das Verrichten der Bußwerke, das verschieden lang – im allgemeinen mehrere Jahre lang – dauern konnte. Die Dauer wurde vom Bischof festgesetzt, der dabei die Schwere der Sünden, den Bekehrungseifer des Büssers und die Vorschriften der Konzilien berücksichtigte.

Während dieser Periode blieben die Büsser von der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen. Im allgemeinen waren sie in verschiedene Grade oder Klassen eingeteilt, denen entsprechend sie an der Eucharistiefeyer mehr oder weniger vollständig teilnehmen durften («ordines paenitentium»).

Sie waren verpflichtet, ein Leben der Abtötung zu führen und sich dem Gebet und dem Spenden von Almosen hinzugeben. Es war ihnen verboten, Militärdienst zu leisten, öffentliche Ämter zu bekleiden, Handel zu treiben, in den Klerus einzutreten, zu heiraten, ja sogar den ehelichen Verkehr auszuüben. Diese «Bußinterdikte» blieben in der Regel das ganze Leben hindurch in Kraft, selbst nachdem man die Rekonziliation erhalten hatte.

c) *Die «reconciliatio» oder «absolutio paenitentiae».* Am Ende seiner Bußzeit wurde der christliche

Sünder, der bereit und sich bekehrt hatte, durch einen mehr oder weniger feierlichen liturgischen Ritus mit Gott und mit der Kirche ausgesöhnt. Für gewöhnlich hielt dabei der Büsser seine Mitchristen um ihr Gebet an und erbat vom Bischof die Rekonziliation. Zuweilen hielt dieser eine Homilie; darnach legte er dem Büsser die Hände auf und sprach das «priesterliche Gebet» der Rekonziliation. Normalerweise schloß der Ritus mit der Zulassung der Büsser zur vollen Mitfeier der Eucharistie im Kommunionsempfang.

Vom 5. Jahrhundert an fand dieser Ritus für gewöhnlich am Hohen Donnerstag statt. Gewöhnliche Priester durften nur im Notfall oder bei erster Todesgefahr zur Buße zulassen und die Rekonziliation erteilen.

3. Besonderheiten der altchristlichen Bußpraxis

Der Hauptunterschied zwischen der alten Bußpraxis und dem Verfahren, das im 6./7. Jahrhundert aufkam, liegt darin, daß die altchristliche Buße unwiederholbar war und bloß einmal im Leben gewährt wurde. Dieser Grundsatz tritt zum ersten Mal im «Pastor des Hermas» zum Vorschein und blieb in seiner Härte bestehen, solange diese «kanonische» Bußform beibehalten wurde. Falls der rekonzilierte Christ in seine Sünden zurückfiel, erlaubte man ihm, sich von neuem in den Büsserstand einzureihen; man betete für ihn, gewährte ihm aber nie ein zweites Mal die offizielle Rekonziliation, nicht einmal im Augenblick des Todes.

Wie dieser Grundsatz und die oben aufgezählte Reihe der Bußverpflichtungen zeigen, war die altchristliche Buße äußerst hart. Die Todsünde wurde – insbesondere dann, wenn sie nach der Taufe begangen worden war – als ein ernstes, tiefgreifendes Übel angesehen, das die ganze Person durchdringt und deswegen ein längeres, schmerzliches Bekehrungsbemühen erheischt.

Die kanonische Buße war etwas Außergewöhnliches. Nur verhältnismäßig wenige Christen nahmen zu ihr Zuflucht, da der Unterschied zwischen «Todsünden» und «läßlichen» Sünden fließend war, und weil in den ersten Jahrhunderten die Christengemeinden für gewöhnlich klein und eifrig waren. Infolge der harten Verpflichtungen und der persönlichen und gesellschaftlichen Auswirkungen sowie ihrer Unwiederholbarkeit fand man sich auch dann, als die Zahl der Christen zunahm, nicht in großer Zahl zur kanonischen Buße bereit. Einige Bischöfe und Konzilien rieten und bestimmten sogar, junge Leute und Verheiratete nicht zur Buße zuzulassen.⁷ Die Treue zu den Ka-

nonen und zur Tradition ging so weit, daß eine für die Pastoral unhaltbare Situation geschaffen wurde: Es kam sogar dazu, daß die kanonische Buße als den alten Menschen vorbehalten erschien; sie wurde als Vorbereitung auf den Tod angesehen und häufig erst «in extremis» empfangen.⁸ Zu all dem kommt noch, daß einzelne Kategorien der Christen, die Kleriker und die Mönche, nicht zur Buße zugelassen werden durften.⁹

4. «Pax ecclesiae» und «reconciliatio cum Deo»

Die altchristlichen Autoren behaupten entschieden, daß der christliche Sünder unter dem Antrieb des Hl. Geistes sich um seine Bekehrung bemühen muß, um Verzeihung seiner Sünden erhalten zu können. Zur Vergebung der «levia et quotidiana peccata» wurde dieses Bemühen im Verein mit dem persönlichen und gemeinschaftlichen Gebet als hinreichend betrachtet.

Im Fall eigentlicher Todsünden, die der kanonischen Buße unterstanden, bedurfte es der Intervention der Kirche, der «pax ecclesiae».

Es tritt nicht immer deutlich zutage, wie die persönliche Anstrengung des Sünders und die Intervention der Kirche zusammenwirken, um die Vergebung durch Gott zu erlangen. Einige Texte scheinen das Dazwischentreten der Kirche als eine notwendige Bedingung zu betrachten, die im Willen Christi gründet. Man führt dafür Mt 16, 18–19 und 18, 18 und erst später auch Jo 20, 22–23 an. Gestützt auf diese Texte behauptet man fast allgemein, daß die «pax ecclesiae» den Nachlaß der Sünden gewährt.¹⁰ Manchmal erklärt man diese Wirksamkeit dadurch, daß man sagt, die «pax ecclesiae» verleihe dem reumütigen Sünder die Geistesgabe, die Unterpfand des Lebens ist.¹¹

Man beachte, daß die gesamte Gemeinde bei der Bekehrung und Rekonziliation des christlichen Bruders mitwirkt durch ihr Gebet, ihr gutes Beispiel, die christliche Liebe, die brüderliche Zurechtweisung und die aktive Beteiligung am Rekonziliationsritus. Zu diesem gemeinschaftlichen Einsatz gehört unbedingt die Beteiligung des Bischofs, des Hirten der Gemeinde. Im Anschluß an die Texte des Evangeliums vertritt man die Auffassung, daß es dem Bischof zukomme, die ganze sakramentale Praxis zu ordnen, und man schreibt die Erlangung der Geistesgabe insbesondere der Handauflegung und dem Gebet des Bischofs zu. Dem Sünder wird also die Verzeihung von seiten Gottes durch die Vermittlung der kirchlichen Gemeinschaft in ihrer Verfaßtheit nach dem Willen des Herrn zuteil.¹²

Kurz, es ist der Geist Christi, der die verschiedenen Faktoren und Elemente dieser Bußpraxis zu einer Einheit zusammenfaßt. Der Geist ist es, der den christlichen Büsser in seinem Bekehrungsbemühen beseelt und leitet. Der Geist ist es, der die ganze Christengemeinde dazu antreibt, ihren Mitbruder in seinem Bußbeifer zu unterstützen. Und der Geist ist es, der in der Gemeinde und insbesondere in ihrem Vorsteher zugegen ist, so daß die «*pax ecclesiae*» den Büsser wieder in die Gemeinschaft mit dem Geist Christi einführt und damit seine Wiedervereinigung und Aussöhnung mit Gott bewirkt.¹³

5. Einige Parallelen zur Bußpraxis der alten Kirche

Verzeihung der läßlichen Sünden konnte man u. a. durch das Sündenbekenntnis vor einem Priester oder einem «geistbegabten» Laien erhalten, der mit seinen Ratschlägen und seinem Gebet den Büsser in seinem Bekehrungsbemühen unterstützte. Seit dem 4./5. Jahrhundert breitete sich insbesondere im Orient der Brauch aus, diese Beicht Mönchen abzulegen – auch wenn diese Laien waren – und sich unter ihre geistliche Leitung zu stellen.

In einigen außergewöhnlichen Fällen, wie z. B. im Fall der «*libellatici*» zur Zeit Cyprians und im Fall von Jungfrauen, die in Sünde gefallen waren, gewährte man die offizielle Rekonkiliation ohne vorausgehende «*actio paenitentiae*»; man nahm also gleichsam eine Reduktion der öffentlichen Bußpraxis vor. Seit dem 4./5. Jahrhundert kam eine ähnliche Reduktion auf im Fall von Sterbenden, welche ihre letzten Jahre in Reue über ihre Sünden verbracht hatten; falls sie aber ihre Gesundheit wiedererlangten, waren sie verpflichtet, in einen «*ordo paenitentium*» zu treten.

Es ist noch eine weitere wichtige Tatsache hervorzuheben. Insbesondere seit dem 4. Jahrhundert traten viele Christen, die «Todsünden» auf sich geladen hatten, zur eucharistischen Kommunion hinzu und wurden auch zu dieser zugelassen. Dies zeigte sich deutlich im Fall sündiger Kleriker. Diese wurden nicht zur öffentlichen Buße zugelassen; ihre Buße bestand in ihrer Degradierung; wenn sie bereuten, wurden sie nach gewisser Zeit als Laien zur Kommunion zugelassen, ohne daß eine sakramentale Rekonkiliation voranging. Etwas Ähnliches geschah im Fall von sündigen Mönchen und «*conversi*». Auch diejenigen Christen, die wiederum in ihre Sünden zurückgefallen waren, nachdem sie einmal die «*pax ecclesiae*» erhal-

ten hatten, konnten, falls sie eine gewisse Zeit hindurch ein Leben der Buße geführt hatten, beim Sterben die Kommunion als Wegzehrung empfangen, ohne daß die sakramentale Rekonkiliation vorausging. Die Kirchenväter sprechen in ihren Homilien öfters davon, daß man nur dann die eucharistische Kommunion würdig empfangen könne, wenn man die notwendige gute Gesinnung aufweise. Da jedoch die Zahl der Christen zunahm und man dennoch an der Härte und Unwiederholbarkeit der öffentlichen Buße (die den Ausschluß von der eucharistischen Kommunion mit sich brachte) festhielt, scheinen viele Christen zur Kommunion hinzugeschritten und zugelassen worden zu sein, obwohl sie Sünden begangen hatten, die als eigentliche Todsünden angesehen wurden, nur mußten sie irgendein Zeichen oder eine Gewähr für ihre Reue gegeben haben. Zu einem bestimmten Zeitpunkt durften eben die meisten von ihnen die sakramentale Rekonkiliation nur als Vorbereitung auf den Tod oder «*in extremis*» empfangen. Und doch begannen die Bischöfe und sogar einige Konzilien, eine periodische Teilnahme an der eucharistischen Kommunion zu empfehlen, ja zu verlangen.¹⁴

Im Orient sind einige syrische, koptische und chaldäische Anaphoren vorhanden, die Bußriten und Absolutionsformeln enthalten, die das Gebet des Herrn umgeben. Darin erbat und erhielt man vom 4.–9. (in Ägypten bis zum 11.) Jahrhundert Verzeihung aller Sünden: nicht nur derjenigen, die man aus Schwachheit oder Unwissenheit begangen hatte, sondern auch, wie es in diesen Formeln ausdrücklich heißt, der wissentlich und willentlich begangenen wirklich schweren Sünden, sofern es sich nicht um die großen «Kapitalvergehen» (Abfall vom Glauben – Götzendienst, Mord und Ehebruch) handelte, für die die öffentliche Buße erfordert war. Diese Bußriten bestanden im wesentlichen aus einem allgemeinen Sündenbekenntnis, das die Gemeinde oder in ihrem Namen der Diakon verrichtete, und aus einer allgemeinen Lossprechung in Form einer Fürbitte, die vom zelebrierenden Bischof gebetet wurde.¹⁵

II. Aktuelle Bedeutung der altchristlichen Praxis

Die Bußpraxis der Urkirche entstand in kleinen und für gewöhnlich eifrigen Gemeinden. Mit der Zeit wurde die Feier des Mysteriums der Bekehrung und Rekonkiliation des christlichen Sünders fast ganz von der Rechtssphäre in Beschlag ge-

nommen, die nach und nach aufkam und im 4. Jahrhundert in ihren Grundlinien festgelegt wurde. Die Treue zu der kodifizierten herkömmlichen Disziplin verhinderte jahrhundertlang, die Feier dieses Mysteriums in einer der entstandenen neuen Lage entsprechenden Form zu erneuern.

Diese Gefahr der Verrechtlichung, der Beschlagnahme des Mysteriums durch die Rechtssphäre hat, wie es scheint, die ganze Geschichte des Bußsakraments begleitet. Wir brauchen bloß an die mit der ganz juristisch gedachten «Tarifbuße» zusammenhängenden Mißstände zu denken und an die Überbetonung des Gerichtscharakters in der seit dem 13. Jahrhundert aufgekommenen Praxis des Bußsakraments.

Die altchristliche Praxis betonte wichtige Werte dieses Mysteriums, die in dem seit dem 13. Jahrhundert bestehenden Verfahren ein wenig verdunkelt wurden. Ich mache auf einige Anregungen aufmerksam, welche die altchristliche Praxis uns für die Erneuerung der heutigen Theologie und Pastoral des Bußsakraments bietet.

1. Beicht und Umkehr

Seit dem 12./13. Jahrhundert besteht die Feier des Bußsakraments in der Einzelbeicht und der Lossprechung durch den Priester. Man darf jedoch das Sündenbekenntnis nicht als das wesentliche Element dieses Sakraments auffassen. In der Bußpraxis der alten Kirche legte der Sünder vor seinem Eintritt in den «ordo paenitentium» ein Sündenbekenntnis vor dem Bischof ab. Bei der Feier dieses Sakraments war jedoch nicht die Selbstanklage die Hauptsache, sondern die Abfolge der drei beschriebenen Phasen, an denen die ganze Gemeinde aktiv beteiligt war.

Aus dieser altchristlichen Praxis erhellt also, daß der Sünder, der sich an die Kirche wendet, um Verzeihung von Seiten Gottes zu erlangen, sich vor allem um die Umkehr bemühen muß. Dieses Bemühen, das – wie die biblische «Metanoia» – den ganzen Menschen einfordert, tritt äußerlich und kirchlich in seinem ganzen Ernst zutage in dem, was man die «actio paenitentiae» genannt hat.

Der christliche Sinn des Sündenbekenntnisses liegt somit darin, daß es in einer äußeren, kirchlichen Dimension Zeichen und Verkörperung des Bekehrungsstrebens des Sünders ist. Das detaillierte Sündenbekenntnis ist insofern erfordert, als es diese Umkehr dartut und verwirklicht.

So gesehen ist die sakramentale Beicht nicht in erster Linie ein Mittel zur psychischen Befreiung. Als solche fand und findet es sich auch außerhalb

des Christentums.¹⁶ Es kann nützlich sein zur Seelenführung. Man kann jedoch auch außerhalb des Sakraments diese Befreiung erlangen, indem man sich an einen Psychologen oder einen Seelenführer wendet. Die sakramentale Beicht kann in gewissem Maß auch diese Wirkung haben. Sie dient aber nicht in erster Linie zur psychischen Erleichterung und zur geistlichen Leitung. Die sakramentale Beicht bildet einen Bestandteil eines religiösen Geschehens, insofern sie die Reue verkörpert, worin man im Licht des Glaubens durch die Vermittlung der Kirche Gott zu begegnen sucht.

Deswegen muß man sich immer an den Grundsatz halten, daß die Qualität der Quantität vorgeht. Um die Routine und Oberflächlichkeit zu verhüten und um aus der Beicht ein Geschehen zu machen, das im persönlichen und Gemeinschaftsleben eine Spur zurückläßt, sind eine gewisse Regelmäßigkeit, eine Anstrengung und eine entsprechende Vorbereitung notwendig.

2. Beicht und Gemeinde

Es ist überaus schwierig, in der Form der privaten Einzelbeicht die liturgisch-ekklesiale Dimension wahrzunehmen. In der Bußpraxis der Urkirche hingegen tritt klar zutage, daß die Sünde einen Gemeinschaftsbezug aufweist und daß bei der Feier der Bekehrung und Rekonziliation des christlichen Sünders die ganze Gemeinde ihr Priestertum ausübt. Der «ordo paenitentium» erschien als ein Stand, eine Lebensweise, als ein gesellschaftliches Zeichen dafür, daß die ganze Gemeinde fortwährend der Bekehrung bedarf.

Bei den heute aufkommenden gemeinsamen Feiern des Bußsakraments will man diese Dimension zurückgewinnen. Ist es immer notwendig, die Todsünden vollständig einzeln zu bekennen? Gilt die Definition des Tridentinums für diese neue Form der Feier des Bußsakraments immer noch? Die altchristliche Praxis, insbesondere wie sie in den ostkirchlichen Anaphoren, von denen wir sprachen, bezeugt ist, scheint auf die Möglichkeit hinzudeuten, dieses Sakrament in einem allgemeinen, generischen Sündenbekenntnis mit darauffolgender allgemeiner Lossprechung zu feiern, wobei die wirklichen Todsünden (in einer späteren Einzelbeicht) im Detail bekannt werden können entsprechend den Anordnungen und Forderungen der Kirche.

Die konkrete Weise, sich als Sünder zu bekennen – in der Einzelbeicht vor dem Priester oder wie in der alten Kirche in der öffentlichen Buße –

besitzt stets eine soziologische Bedeutung, die von der jeweiligen gesellschaftlich-kulturellen Situation der Gemeinde bedingt wird. Unter bestimmten Umständen kann das Bekenntnis einer Abweichung von einer Norm, die der Gruppe zugrunde liegt, sich zu einer psychologisch-gesellschaftlichen Integration oder Redintegration eignen. In einer pluralistischen Welt, die nach neuen Formen des Gemeinschaftslebens sucht, sind neue Typen des Sündenbekenntnisses zu erfinden.¹⁷ Wäre es vielleicht dienlich, das in der alten Kirche praktizierte Sündenbekenntnis vor Laien in neuen Formen wieder zum Leben zu erwecken?¹⁸

Aus dieser Perspektive erscheint es wichtig, sich zu fragen, ob und wie es möglich ist, die Umkehr der Gemeinschaft als solcher sakramental zu verwirklichen, so daß die kollektive Sünde, die sich in die Institution einnistet, anerkannt und überwunden wird durch die Umkehr und Erneuerung der Kirche, wovon die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche spricht.¹⁹

3. Beicht und Heilsökonomie

In der Urkirche nahten sich nicht alle Christen dem Bußsakrament und man durfte dieses nur einmal im Leben empfangen. Aus dieser Praxis erhellt u. a., daß die Kirche über noch weitere Mittel verfügte, um die Bekehrung und Reconciliation des christlichen Sünders zu verkörpern und zu verwirklichen. Als solche Mittel galten das gemeinsame Gebet, die brüderliche Zurechtweisung, die gemeinschaftliche Bußliturgie und vor allem die Beteiligung an der Eucharistiefeyer durch den Kommunionempfang.

¹ Es genügt, hier folgende Werke zu zitieren: B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3 (Freiburg/Br. 1951); K. Rahner, La penitencia della Chiesa = Biblioteca di cultura religiosa, Seconda Serie nr. 60 (Roma 1960, 21968). (Eine deutsche Ausgabe dieser historischen Forschungen ist als weiterer Band der «Schriften zur Theologie» geplant. Die geschichtlichen Ausführungen finden sich S. 237-868); P. F. Palmer, Sacrament and Forgiveness. History and doctrinal developments of penance, extreme unction and indulgences (London 1960); C. Vogel, Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne (Paris 1966).

² Vgl. J. P. Jossua-D. Duliscouet-B. D. Marliangeas, Bulletin de théologie: crise et redécouverte du sacrement de pénitence: Rev. des Sc. Phil. et Théol. 52 (1968) 119-142; B. Carra de Vaux Saint-Cyr, La confession en contestation (Paris 1970).

³ Vgl. J. Murphy-O'Connor, Pêché et communauté dans le Nouveau Testament: Revue biblique 74 (1967) 161-193.

⁴ Vgl. H. Vorgrimler, Matthieu 16, 18s et le sacrement de pénitence: L'homme devant Dieu. Mélanges de H. de Lubac (Paris 1964) I, 51-61.

⁵ K. Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian: Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift für K. Adam), hrsg. von M. Reding (Düsseldorf 1952) 139-167 (Zitat S. 144); Ders., La doctrine d'Origène sur la Pénitence: RSR 37 (1950) 47-97, 252-286, 422-456.

Um dem Sakrament der Buße wieder den richtigen Stellenwert zu geben, muß man es also in den Rahmen der ganzen sakramentalen Heilsökonomie der Sündenvergebung hineinstellen. In einem andern Aufsatz des vorliegenden «Concilium»-Heftes ist von der Eucharistie als einem Sakrament der Sündentilgung und von den Beziehungen die Rede, die zwischen der Eucharistie und der Buße bestehen.

Theologisch und pastoral sind ebenfalls die Zusammenhänge zwischen dem Bußsakrament und der Taufe einerseits, der Krankensalbung andererseits von hohem Belang. Welches ist der Ort des Bußsakraments im Bekehrungsdynamismus, der mit der Taufe anhebt und seinen Höhepunkt erreicht in der christlichen Todesfeier in Vereinigung mit dem Tod Christi? Die Urkirche schränkte den Empfang des Bußsakraments auf diejenigen Christen ein, die sicherlich einigermaßen notorische Todsünden begangen hatten; sie setzte aber die in der Taufe begonnene Bekehrung in andern kirchlichen Formen ins Leben um.

In welchen vom Bußsakrament verschiedenen Formen können wir heute diesen Dynamismus der Taufumkehr in unser Leben hineinbringen? Auch wenn man die Feier des Bußsakraments nicht auf den Fall wirklicher Todsünden beschränkt, weil dies schwerwiegende pastorale Nachteile mit sich bringen könnte, so wäre doch diese Vielfalt von Formen behilflich, die Dimension der Umkehr, die für den Christen und die Kirche wesentlich ist, lebendiger zu verwirklichen, und sie könnte auch dazu beitragen, das sakramentale Bußgeschehen echter zu vollziehen.

⁶ Vgl. Leo Magnus, Ep. 168,2: PL 54, 1210-1211.

⁷ Ambrosius v. Mailand empfiehlt: «poenitentia agenda eo tempore quo culpa defervescat luxuriae» (De paenitentia 2, 11, 107; CSEL 73, 205). Die Synode von Agde sagt im Jahre 506 in Kanon 15: «Iuvenibus etiam poenitentia non facile committenda, propter aetatis fragilitatem» (CCL 149, S. 201). Im Jahre 538 bestimmt Kanon 27 der Synode von Orléans: «Ut ne quis benedictionem poenitentiae iuvenibus personis credere praesumat; certe coniugatis nisi ex consensu partium et aetate iam plena eam dare non audeat» (CCL 148 A, S. 124).

⁸ Vgl. C. Vogel, aaO. 41-47.

⁹ Papst Siricius schreibt im Jahre 385: «Illud quoque nos parvum providere ut sicut poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post poenitentiam ac reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci» (Ep. ad Himerium Tarrac. 14: PL 56, 561). Vgl. auch Leo Magnus, Ep. 167,2 (ad Rusticum Norbonensem ep.): PL 54, 1203-1204; ferner Kanon 3 und 22 der Synode von Epao von 517: CCL 148 A, S. 25 und 29-30. Zu den Mönchen vgl. Ps.-Faustus von Riez, Sermo ad monachos de poenitentia: PL 58, 875-876.

¹⁰ Augustinus, De baptismo contra donatistas 3,18,23: «pax ecclesiae remittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata» (CSEL 51, 214-215).

¹¹ Cyprianus, Ep. 55,13: «Pignus vitae in data pace percipiunt»

(CSEL 3/2, S. 632); Ep. 57,4: «pace accepta receperit spiritum Patris» (CSEL 3/2, S. 653).

¹² Vgl. K. Delhaye, *Ecclesia Mater* chez les Pères des trois premiers siècles (Paris 1964) 241; F. Bussini, *L'intervention de l'assemblée des fidèles au moment de la réconciliation des pénitents, d'après les trois «postulations» d'un archidiacre romain du V-VIe siècle: Rev.Sc.Rel.* 41 (1967) 28-38.

¹³ Vgl. K. Rahner, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche: Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1968) 447-471 (Kirchenväter: 459-463).

¹⁴ Vgl. J. M. R. Tillard, *L'eucharistie pâque de l'église* (Paris 1964) 117-155; C. Vogel, aaO. 47-50.

¹⁵ Vgl. L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites Orient.: Chr. Periodica* 29 (1963) 5-78; A. Raes, *Un rite pénitentiel avant la Communion dans les liturgies syriennes: L'Orient syrien* 10 (1965) 107-122.

¹⁶ Vgl. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge* (Paris 1969) 10-11 und 223-230, worin einige nichtchristliche Dokumente verzeichnet sind.

¹⁷ Vgl. R. Lemieux, *Pénitence et communauté: Communauté chrétienne* 8/45-46 (Mai-août 1969) 265-272.

¹⁸ Vgl. W. Kasper, *Beichte außerhalb des Beichtstuhls?: Concilium* 3 (4/1967) 282-286.

¹⁹ *Vaticanum II, Const. dogmatica «Lumen gentium»* n. 8 c: «sancta simul et semper purificanda, paenitentiam et renovationem continuo prosequitur». Vgl. auch die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes», n. 43 f.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ RAMOS-REGIDOR

geboren am 10. Oktober 1930 in Banos Montemayor (Spanien), Salesianer, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Salamanca und am Athenäum Salesianum in Turin, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie sowie Professor für Dogmatik und Systematische Theologie am Athenäum Salesianum in Rom. Er veröffentlichte u. a.: *Signo y poder. A propósito de la exégesis patristica de Jn 2,1-11* (Rom 1966).

Harry McSorley

Der zum Bußsakrament erforderte Glaube nach der Auffassung Luthers und des Tridentinums

Der nicht abreißende Dialog zwischen Christen, denen es um die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu tun ist, kommt nicht um das Thema des Bußsakraments herum. Diese Diskussion wird selbstverständlich die Haltung der Reformatoren zu diesem Sakrament von neuem überdenken müssen. Was die Lehre Luthers betrifft, so liegt bereits eine Schrift von Laurentius Klein¹ vor, die in ökumenischem Geist in das Thema einführt. Klein zeigt auf, welchen Wert Luther und die lutherischen Konfessionen auf das Bußsakrament gelegt haben, hebt aber gleichzeitig hervor, welche Schwierigkeiten es bietet, Luthers Lehre über dieses Sakrament mit der Überlieferung der vor-reformatorischen Kirche in Einklang zu bringen. Ist die Buße ein Sakrament im Vollsinn? Versteht Luther die Rolle, die der Amtsdieners in diesem Sakrament spielt, richtig? Kann der Amtspriester in irgendeinem Sinn Sünden «binden»? Das Werk Kleins ist nützlich, aber sowohl seine Deutung und kritische Einschätzung Luthers als auch seine Darstellung der römisch-katholischen Position,

auf die in den letzten zehn Jahren viel neues Licht gefallen ist, wäre in mehreren entscheidenden Punkten zu ergänzen und zu überprüfen.

Eine neuere, vom römisch-katholischen Autor J. Wicks verfaßte Schrift über Luther² hat das Werk Kleins nicht benutzt, aber eine neue Salve gegen Luthers Lehre über die Buße abgefeuert. Nach Wicks «stellte sich erstmals im Jahre 1518 das Problem einer deutlichen und ernstlichen dogmatischen Divergenz zwischen Luther und der katholischen Überlieferung. Anlässlich seiner Vorlesung über den Hebräerbrief und seiner Erklärung und Verteidigung der siebten These über den Ablass machte Luther einen neuen Vorstoß in die Sakramententheologie. Wir wollen den Standort des klugen und gewissenhaften Kardinals Cajetan beziehen, der die bis dahin veröffentlichten Schriften Luthers sorgfältig studierte, bevor er mit diesem im Oktober 1518 zu Augsburg zusammentraf. Cajetans Hauptvorwurf richtete sich gegen Luthers Auffassung über die Frage, welche Art des Glaubens zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erfordert sei. . . Der entscheidende Punkt, über den Cajetan und Luther disputierten, war nicht. . . die Notwendigkeit des Glaubens zum fruchtbaren Empfang des Sakraments. In Frage stand eher die Art des Glaubens, die Luther zur Sündenvergebung in der Beicht für notwendig hielt. In seiner im November 1518 verfaßten Darlegung seiner Auffassung nannte Luther sie *fides de effectu praesenti* (Glaube an die tatsächlich vorhandene Wirkung)».³

Der vorliegende Aufsatz will dartun, daß Luthers Auffassung über die Art des zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments erforderlichen Glau-