

halb des Gleichgewichts – das in Einsetzungsbericht, Anamnese und zweiter Epiklese in den Vordergrund geholte Opfer Christi und der Kirche, das in die Einheit dieser Kirche einmündet. Das Bild vom Opfer bleibt ziemlich vage, aber man erhält den Eindruck, daß es als Fürbitte um das Heil der Welt gesehen wird. Das Wandlungsphänomen ist verschwunden; aber ein starker Nachdruck wurde (wie auch in der PE III) auf die Einmaligkeit des einmal und für immer dargebrachten Opfers gelegt. «*Quam ipse Ecclesiae tuae parasti*»: der ziemlich ambivalente Ausdruck, der verschieden übersetzt wird, bedeutet doch wohl, daß dieses Opfer in der Kirche Gegenwart ist.

Trotz der Tatsache, daß auch diese PE IV wenig original ist (das Ganze ist ein theologisches Klischee, es steht darin kaum ein ursprünglicher

¹ «*Huius... oblatione placatus Dominus... crimina et peccata etiam ingentia dimittit.*» Sess. XXII, cap. 2 (DB 940).

² M. v. d. Nieuwenhuizen, *De eucharistie als sacrament van de zondevergeving*: Tijds. v. Theol. 9 (1969) 178–195.

³ *Missale romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii vaticani II instauratum...*, Ordo missae, ed. typica (Rom, Typis polyglottis vaticanis 1969) 107–133. Im folgenden zitieren wir PE I als «*Römischer Kanon*», die weiteren als PE II, PE III, PE IV.

⁴ Nur PE III spricht einmal von «*hostia reconciliationis*». Die Ausdrücke «*serenus*» und «*placatus*» im Römischen Kanon kann man schwerlich in propitiatorischem Sinne verstehen.

⁵ Das zeigt sich, wenn man den Entwurf von C. Vagaggini, *Il canone della messa e la riforma liturgica* (Turin, Elle Di Ci 1966) 110–121, neben dieses Gebet legt; er hat deutlich für PE IV Modell gestanden.

⁶ *Missaal*. Deel I Ordo missae (Hilversum), Niederländische Kommission für Liturgie (1970), Eucharistisch gebed I, 46–54. Es ist merkwürdig, daß man von Rom aus auf belanglosen Einzelheiten hartnäckig bestanden hat, aber offensichtlich für diese andere Empfindung kein Auge hatte und sie auch nicht positiv würdigen konnte.

⁷ Im Lichte der «*prefatio*» kann «*passio*» hier auch im Totalsinn verstanden werden. Die niederländische Übertragung II B ändert den Sinn (*Missaal*... 60).

Gedanke), meine ich doch, daß er der am meisten glückliche der drei «*neuen*» Kanontexte ist, zumal wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung betrachtet. Sobald man etwas mehr mit diesem Kanontext umgegangen ist, wird man ihm eine gewisse Wärme nicht absprechen können. Aber bei all dem wird auch klar, daß er nicht unsere Sache ist. Kein nichttheologisch geschulter Leser wird von den hier gegebenen Erklärungen ein Wort begreifen. Dies bedeutet, daß noch viel zu tun bleibt, bevor diese Gebete die Gläubigen erreichen können. Außerdem meine ich, die Versöhnung verlange ein neues Verständnis, so daß die wesentliche Botschaft des Evangeliums von der Sündenvergebung auch in unserer Welt ihre Aufgabe erfüllen kann. Aber dieses Problem fällt schon außerhalb des Rahmens dieses Berichts.

⁸ Auch hier erweitert PE IV die Perspektiven. Indem sie von «*den Seinen, die in der Welt sind*» spricht, weist PE IV auf die Gegenüberstellung der Kirche von heute mit ihrer Aufgabe in der Welt hin.

⁹ Und in dieser Hinsicht ist es beschämend, daß die Kelchkommunion in der Katholischen Kirche noch immer so wenig Beachtung findet und als ein Privileg angesehen wird.

¹⁰ Augustinus, *De civitate Dei* X, 6, PL 41–283.

¹¹ So z. T. auch in PE II.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HENDRIK MANDERS

geboren am 12. Februar 1913 in Roosendaal (Niederlande), Redemptorist, 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Päpstlichen Universitäten Angelicum und Gregoriana, am Päpstlichen Orientalischen Institut und an der Universität Sorbonne in Paris, ist Lizentiat der Orientalischen Theologie, Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Liturgik an der Redemptoristenhochschule von Wittem, Mitglied der niederländischen liturgischen Kommission. Er veröffentlichte u. a.: *De liefde in de spiritualiteit van S. Alfons* (Brüssel).

Jean-Jacques von Allmen Die Sündenvergebung als «*Sakrament*» in den Kirchen der Reformation

Die folgenden Ausführungen bieten ein sehr unvollständiges Bild des Themas, das mir gestellt

wurde. Der Kürze halber spreche ich darin nicht von den «*protestantischen*» Kirchen, die sich im 16. Jahrhundert sowohl gegen die römische Kirche als auch gegen die lutherische, reformierte und anglikanische Kirche gebildet haben, und auch nicht von den Kirchen, die aus der zweiten Reformationsbewegung im 18. Jahrhundert hervorgegangen sind. Ich spreche darin auch nicht von den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft, die übrigens heute nicht die gleiche Stellung einnehmen wie im 16. Jahrhundert.¹ Der vorliegende Aufsatz setzt sich also nicht zur Aufgabe, einen genauen geschichtlichen Überblick zu bieten, den

man anderswo finden kann, sondern er will bloß an einzelne Fakten erinnern, die einen nützlichen Beitrag leisten können zu den Debatten, die heute in der Kirche im Gang sind.

Luther und Calvin

Martin Luther erhebt gegen die Beicht, wie sie zu seiner Zeit praktiziert wurde, folgende Vorwürfe: Es ist Unrecht und Tyrannei, sie zur Pflicht zu machen; es ist Willkür, sie auf die Osterzeit anzusetzen; die Forderung, daß die Gläubigen ein genaues Inventar ihrer Sünden machen, bildet einen nicht angängigen Eingriff in ihr Gewissen; daß man das Beichthören zum ausschließlichen Vorrecht der Priester macht, fälscht die Beziehung zwischen Klerus und Laienschaft und beraubt die Laien eines ihrer Rechte; die Praxis, wie Luther sie kennt, beeinträchtigt selbst das Mysterium der Beicht, deren Sinn nicht darin liegt, den Menschen zur Genugtuung für ihre Sünden schwere Lasten aufzuerlegen, sondern die zur Aufgabe hat, ihnen die Sündenvergebung zu verkünden, weil Jesus Christus für die Sünder gestorben ist.² Man beachte, daß Luther der Beicht weder den Vorwurf macht, sie gebe sich zu unrecht als eines der Sakramente aus, noch den, sie habe keine biblische Grundlage, obwohl er sehr wohl weiß – und oft sagt, – daß die Beicht in der damals üblichen Form nicht auf Jesus Christus zurückgehe.³ Trotz dieser Vorbehalte hält er an der Beichte fest; er will sie nicht abschaffen, sondern reformieren. Er sagt in einer Predigt: «Ich wäre längst von dem Teufel überwunden und erwürgt worden, wenn mich diese Beicht nicht erhalten hätte.»⁴

Deshalb unternimmt er ernsthafte Anstrengungen, das Bußwesen zu reformieren. Dies beweisen die «kurze Vermahnung zu der Beicht» in seinem Großen Katechismus,⁵ die Bedeutung, die er in seinem Kleinen Katechismus der Beicht beimißt – wo er diese zwischen die Taufe und das Abendmahl einordnet –, die von vielen lutherischen Kirchen getroffenen Anordnungen, die oft bis in das späte 18. Jahrhundert hinein in Geltung bleiben.⁶ Es stimmt deshalb nicht, daß die lutherische Kirche die Beicht abgeschafft hat; sie hat ihre damalige Form ziemlich wenig angetastet, sondern im Gegenteil gesucht, sie zu reformieren.

Das Bild ändert sich, wenn wir zur reformierten Kirche übergehen. Diese hat die «Sakramentalität» der Beicht heftiger angegriffen. Sie hat auch entschiedener betont, daß ihre damals übliche Form neueren Ursprungs sei und bereits die Spu-

ren einer Entartung der Kirche an sich trage. Vor allem wehrte sie sich dagegen, daß man die damalige Praxis als die einzig gültige und gute Weise ausgab, die für jedes Christenleben unerläßliche Buße zu vollziehen: «Wir glauben aber, daß dieses offene Bekenntnis genüge, das vor Gott allein abgelegt wird, sei es im Stillen zwischen Gott und dem Sünder, sei es öffentlich in der Kirche, wo das allgemeine Sündenbekenntnis gesprochen wird, und daß es zur Erlangung der Sündenvergebung nicht nötig sei, daß jemand seine Sünden dem Priester beichte, indem er sie ihm ins Ohr flüstert und umgekehrt von ihm unter priesterlicher Handauflegung die Lossprechung erhält. Denn dafür gibt es in der Hl. Schrift weder eine Anweisung noch ein Beispiel.»⁷ Die reformierten Pastoren waren deshalb bestrebt, eine bessere Definition von dem zu geben, was die Beicht für den Christen ist, und wie sie zu vollziehen ist. Bei Calvin – dessen Meinung besondere Autorität besitzt – finden sich die vier folgenden Unterscheidungen.⁸ Erstens kann man im verborgenen Innern vor Gott allein die Beicht ablegen, wie das zum Beispiel der Zöllner getan hat, von dem im Gleichnis des Evangeliums die Rede ist. Eine solche Beichte ist vollgültig, obwohl sie nicht einem Typus angehört, wo «die Schlüsselgewalt ihren Platz» hat.⁹

Zweitens gibt es die von der alten Kirche praktizierte Beicht – für die Calvin eine besondere Vorliebe hatte, so daß er gewaltige Anstrengungen unternahm, um sie wiederherzustellen –, d. h. die öffentliche, disziplinäre Buße, worin ein Sünder, der durch sein Betragen Ärgernis gegeben hatte, durch die Absolution wieder in den Frieden der Kirche aufgenommen wird, nachdem er seine Sünden öffentlich bekannt und Gott um Vergebung gebeten hat. Die dritte Art ist das gemeinschaftliche liturgische Sündenbekenntnis beim Sonntagsgottesdienst, das von der Überlieferung sehr früh bezeugt wird, über dessen Geschichte aber die reformierten Christen des 16. Jahrhunderts sich sicherlich einige Illusionen gemacht haben.¹⁰ Schließlich ist noch eine letzte Art möglich: die Privatbeicht. Selbst wenn sie nicht mehr obligatorisch praktiziert wird (sondern der öffentlichen, disziplinären Buße oder dem gemeinsamen liturgischen Sündenbekenntnis Platz gemacht hat), ist sie nicht abgeschafft worden. Calvin sagt hierüber: «Nicht geringere Wirkung und Frucht (als die gemeinsame Lossprechung) hat... die private Absolution, wo sie von Menschen begehrt wird, die ein besonderes Mittel nötig haben, um ihren Schwachheiten aufzuhelfen. Es kommt nämlich

nicht selten vor, daß ein Mensch, der die allgemeinen Verheißungen vernimmt, die sich an die ganze Versammlung der Gläubigen richten, trotzdem einigermaßen im Zweifel bleibt und immer noch ein unruhiges Herz hat, als hätte er noch gar keine Vergebung erlangt. Wenn nun ein solcher Mensch seinem Pastor die verborgene Wunde seines Herzens offenlegt und wenn er dann hört, daß das Wort des Evangeliums: «Sei getrost... dir sind deine Sünden vergeben» (Matth. 9, 2) ihm ganz persönlich zugesprochen ist, so wird er sein Herz stärken, damit es Gewißheit findet, und er wird von dem ungewissen Zagen, das ihn zuvor quälte, frei werden». ¹¹ Und das Zweite Helvetische Bekenntnis sagt: «Wenn aber jemand von der Last seiner Sünden und von verwirrenden Anfechtungen bedrückt, unter vier Augen bei einem Diener der Kirche oder bei einem andern Bruder, der im Wort Gottes wohlgegründet ist, Rat, Weisung und Trost holen will, so haben wir nichts dagegen einzuwenden». ¹²

Verschiedene Beichttypen

Nach diesen Rückverweisen auf die Geschichte sind rasch drei Punkte aufzugreifen: die Äquivalenz zwischen den verschiedenen Beichttypen, die Wortverkündigung als Handhabung der Schlüsselgewalt und die Frage, wer die Beicht entgegennehmen soll.

Schematisch läßt sich sagen, daß vor allem in der reformierten Kirche eine starke Tendenz besteht, den vier aufgezählten Beichttypen die gleiche Gültigkeit und Wirksamkeit zuzuerkennen und namentlich – und darum geht es vor allem – das gemeinsame liturgische Sündenbekenntnis und die Privatbeicht gleichzubewerten. ¹³ Heute aber wird diese Gleichbewertung als problematisch empfunden – insbesondere bei den Lutheranern: H. Asmussen macht dem gemeinsamen liturgischen Sündenbekenntnis den Vorwurf, es verberge die Sünde statt sie aufzudecken, und mache es deshalb schwieriger, sie auszumerzen. ¹⁴ H. J. Thilo fragt sich, ob es nicht mehr eine geistliche Narkose als eine durchgreifende Therapie sei; ¹⁵ A. D. Müller ist der Ansicht, daß der moderne Mensch sich nicht mehr dem Mysterium der Gnade und dem gemeinsamen liturgischen Sündenbekenntnis auszusetzen wisse und daß die Kirche deshalb aus pastoralen Gründen den Menschen von heute die Möglichkeit bieten müsse, ihr Gewissen zu entlasten von allem, was es bedrückt, und diese Möglichkeit werde durch eine Erneuerung der Privatbeicht geboten. ¹⁶ Abgesehen von

jeder Frage nach dem pastoralen Vorgehen scheinen jedoch sowohl Lutheraner wie Reformierte zuzugeben, daß in der Lossprechung, die den Gläubigen im Anschluß an ihr gemeinsames Sündenbekenntnis erteilt wird, die «Verdichtung des Evangeliums» nicht geringer ist als in der Absolution solcher, die zu einer Privatbeicht gekommen sind. ¹⁷

Sakramentalität der Verkündigung des Evangeliums

Dies ist besser verständlich, wenn man an die sehr «sakramentale» Auffassung denkt, die die Reformation von der Verkündigung des Evangeliums als der Handhabung der Schlüsselgewalt hat. Wie der Heidelberger Katechismus (1563) in der Antwort auf die Frage 83 sagt, ist «das Amt der Schlüssel» «die Predigt des heiligen Evangeliums und die Kirchenzucht; denn durch beides wird das Himmelreich den Gläubigen aufgeschlossen, dem Ungläubigen aber zugeschlossen». ¹⁸ Und das Augsburger Bekenntnis (1530) sagt in Art. XXVIII: «Nun lehren die Unseren also, daß der Gewalt der Schlüssel... sei, lauts des Evangeliums, ein Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten und die Sakrament zu reichen und handeln». ¹⁹ In diesem Zusammenhang kommt natürlich der Frage nach dem sakramentalen oder nichtsakramentalen Charakter der Absolution große Bedeutung zu. Bekanntlich sind sich Luther und die Lutheraner über diesen Charakter nicht im klaren. ²⁰ Die Reformierten sehen zwar in der Buße nicht ein der Taufe und dem Abendmahl ebenbürtiges Sakrament, rechnen sie aber ohne weiteres zu den «nützlichen Anordnungen Gottes», ²¹ die somit für die Kirche notwendig sind. Man muß also unterscheiden zwischen der Verkündigung des Evangeliums – einer Wirkkraft, die den Zugang zum ewigen Leben öffnet oder verschließt – und den verschiedenen Formen dieser Verkündigung: Weckung des Glaubens, Aufbau der Glaubensgemeinde, Glaubensunterweisung, Segnungen, Zusage der Vergebung durch Gott an den reuigen Sünder (ob es sich nun um eine öffentliche oder private, liturgische oder disziplinäre Zusage handelt), Seelsorge sowie die «mutua consolatio fratrum», die gegenseitige Aufmunterung, worin die Gläubigen einander in der Liebe zu Gott bestärken und bei der Manifestation ihrer in der Taufe geschehenen Auferstehung unterstützen. In allen Formen seiner Verkündigung bleibt das Evangelium eine Lebensmacht,

selbst wenn diese Macht nicht immer von gleicher Intensität ist. Deshalb ist es möglich, gewisse Höhepunkte dieser Verkündigung zu bestimmen (die öffentliche Verkündigung des Evangeliums, die Segnungen, die Lossprechung von eingestanden Sünden), nur steht zu befürchten, daß diese die «Heilsmacht des Wortes», von der L. Scheffczyk spricht,²² in den weniger hervorragenden Momenten seiner Verkündigung disqualifizieren. Das Gotteswort muß auf allen Intensitätsebenen als solches respektiert werden, wie ja auch alle Seiten der Hl. Schrift – auch ihre scheinbar weniger bedeutsamen Seiten – kanonisches Zeugnis für das in Jesus von Nazareth inkarnierte Gotteswort sind. Wir Reformierte haben eine «Sakramentalisierung» der (gemeinsamen oder privaten disziplinären) Beicht befürchtet, denn eine solche «Sakramentalisierung» würde zwei andere legitime und wirksame Formen der Evangeliumsverkündigung beeinträchtigen: die gegenseitige Erbauung der Gläubigen im Glauben und vor allem die missionarische oder Pfarreipredigt.

Der Beichtthörer

Dies führt uns zur Frage, wer die Beicht entgegennehmen solle. Im 16. Jahrhundert empfand man ein tiefes Unbehagen angesichts der damals im Abendland üblichen Praxis, wonach zur Entgegennahme des Sündenbekenntnisses und zur Erteilung der Lossprechung in der Regel fast ausschließlich der *sacerdos* – ob Bischof oder gewöhnlicher Priester – zuständig war. Man kannte sich in der Geschichte genügend aus, um zu wissen, daß die Kirche auch schon andere Praktiken, andere Formeln gekannt hatte. Man wußte: Wenn auch die Spendung der Sakramente und die Sorge für die Einhaltung der kirchlichen Disziplin von Christus den Aposteln und damit den Amtsdienern als ihren Nachfolgern²³ anvertraut worden sind, so haben doch alle Gläubigen den Auftrag, einander im Heilswerk zu unterstützen. Man ersah die Gefahren und Mißstände, die sich aus der damals üblichen Praxis ergaben, namentlich die Gefahr der «Knechtung der Seelen». Darum vertritt die Reformation diesbezüglich in erster Linie die Auffassung, daß man sich jedem getauften Bruder eröffnen kann, um in der Überzeugung bestärkt zu werden, daß die Verzeihung, die Gott in Christus gewährt, stärker ist als die Sünde, von der man geplagt wird. Gestützt auf eine Menge von Texten aus dem 16. Jahrhundert sagt D. Bonhoeffer: «Jeder christliche Bruder darf nach der

Verheißung Jesu dem andern zum Beichtthörer werden».²⁴ Diese Freiheit hängt jedoch mehr mit der gegenseitigen Erbauung als mit der eigentlichen Beicht zusammen und vielleicht auch damit, daß man nicht nur den Amtsdienern, sondern auch Charismatikern der Sündenvergebung, die Gott der Kirche geben kann, einen Platz einräumen muß – obwohl hierin die Reformation klerikaler ist als beispielsweise die ostkirchliche Überlieferung. In der Regel ist zur Entgegennahme der Beicht – sofern auf diese die Lossprechung und die Wiederaufnahme in den Frieden der Kirche folgen soll – der Pastor zuständig. Luther läßt in seinem Kleinen Katechismus den Pönitenten den Beichtthörer als «Wirdiger, lieber Herr» anreden,²⁵ was ein pastoraler Titel ist, und wie wir sahen, weist das Zweite Helvetische Bekenntnis die Pönitenten in erster Linie an den Pastor, ohne einen «andern Bruder, der im Wort Gottes wohlgegründet ist», auszuschließen. Dies findet sich auch in einem Calvintext, der ausführlich wiedergegeben zu werden verdient: Die Weisung des Jakobus (Jak 5, 16) «überläßt es unserem freien Ermessen, dem unsere Sünde zu bekennen, der uns dazu aus der Schar der Kirche am meisten geschickt erscheint. Nun sind aber besonders die Hirten (Pastoren) hierzu als geeignet anzusehen, und deshalb werden wir vornehmlich sie zu erwählen haben. Daß sie geeigneter sind als andere, sage ich deshalb, weil sie durch die Berufung in ihren Dienst von Gott dazu ausersehen sind, daß wir durch ihren Mund dazu unterwiesen werden, die Sünde zu dämpfen und von uns zu tun, und daß wir auch durch ihren Mund aus dem Vertrauen auf die Vergebung heraus Trost empfangen sollen (Matth. 16, 19; Matth. 18, 18; Joh. 20, 23). Das Amt der gegenseitigen Ermahnung und Zurechtweisung ist zwar allen Christenmenschen aufgetragen, aber den Dienern am Wort ist es in besonderer Weise befohlen; wenn wir uns also auch alle gegenseitig trösten und in der Zuversicht auf das göttliche Erbarmen stärken sollen, so betrachten wir doch die Diener am Wort selbst als Zeugen und Bürgen der Sündenvergebung, die das Gewissen dieser Vergebung versichern sollen. So heißt es ja auch von ihnen, daß sie Sünden vergeben und die Seelen lösen...».²⁶ Wenn man übrigens die Formeln liest, die damals in der reformierten Kirche über die Zulassung eines Pönitenten in den Frieden der Kirche gebraucht werden, gewahrt man, daß sie nur von legitim ordinierten Pastoren gesprochen werden konnten.²⁷

Die Praxis der Privatbeichte

In bezug auf die Praxis der Privatbeichte ist seit dem 16. Jahrhundert eine Kurve festzustellen, die zunächst absinkt (bei den Reformierten schneller als bei den Lutheranern), um (im 18. Jahrhundert in England unter dem Einfluß des Traktarianismus, im 20. Jahrhundert in den lutherischen Kreisen durch die Berneuchener Bewegung und in den reformierten Kreisen durch die Ausstrahlung Taizés) spektakulär wieder anzusteigen und dann in den allerletzten Jahren wieder zu sinken.

Die Privatbeichte kam aus verschiedenen Gründen in Abgang: das Verhältnis zwischen Apostolat-Amt-Gemeinde war nicht klar (vor allem bei den Lutheranern);²⁸ die Nachbarschaft zu «katholischen» Regionen verpflichtete dazu, die «protestantischen» Eigenarten zu akzentuieren; man versuchte (vor allem bei den Reformierten), die öffentliche disziplinarische Buße wiedereinzuführen; man ließ das eucharistische Leben verkümmern, das die einzige wirksame Gewähr dafür ist, daß die Bußpraxis – gleich welche – nicht in einen abscheulichen Pharisäismus abgleitet; und vor allem, man hat die Verpflichtung zur Buße aufgehoben – wer aber fühlt sich so zum Bekenntnis seiner Sünden gedrängt, daß er die demütigendste Art wählt?

Daß die abgesunkene Kurve der Praxis der Privatbeichte in neuerer Zeit wieder anstieg, geht nicht bloß auf eine Mode, sondern auf ein tieferes Bedürfnis zurück: man wurde sich von neuem bewußt, daß die Kirche von anderer Natur ist als die Welt und daß es zur Erfüllung der Aufgaben, die auf den Christen harren, der entsprechenden Heiligkeit bedarf; dazu kommt die eindringliche Aufforderung von seiten der christlichen Psychotherapeuten, auch in der protestantischen Kirche wieder eine Instanz zu schaffen, worin über die psychotherapeutische Technik hinaus die Männer und Frauen von heute Frieden und Verzeihung finden können.²⁹ Ferner ist es pastoral notwendig,

Vorkehrungen zu treffen, damit die Zahl der Protestanten, die katholisch werden, um beichten zu können, abnimmt. Und wenn seit einigen Jahren die Kurve wiederum sinkt und andererseits die römisch-katholische Kirche Mühe hat, ihre Beichtpraxis aufrechtzuerhalten, so hat beides die gleichen Gründe: die Besinnung auf die kollektive Schuld und die wachsende theologische Unsicherheit über den Sinn der Sünde.

Aus dieser kurzen Bestandesaufnahme ergibt sich, daß die «protestantischen» Hemmungen gegenüber der Privatbeichte vor allem zwei Motiven entspringen: der Überzeugung, daß die Sündenvergebung nicht in ganz besonderer Weise an das «Bußsakrament» gebunden ist, wie dies im abendländischen Katholizismus zu einer festen Einrichtung geworden ist, und der Gewißheit, daß neben den ordinierten Amtsdienern andere Gläubige Gottes Vergebung gültig und wirksam verkünden können.

Wenn diese Motive von der heutigen römisch-katholischen Kirche geteilt würden, könnten wir miteinander Probleme zu lösen suchen wie z. B. die Frage nach den Zusammenhängen zwischen der Wesensdefinition des Sakraments und der Anzahl der Sakramente; die Frage, ob es richtig oder schädlich ist, eine Praxis zu kanonisieren, die – wenn auch aus gebieterischen Gründen – in einem bestimmten und somit vorübergehenden Stadium der Wanderung der Kirche übernommen worden ist; die Frage, ob es eine Befreiung oder Gefahr darstellt, in eine gemeinschaftliche Buße einzutreten und dabei doch sich zur Heiligkeit der Kirche zu bekennen; die Frage, von welchem theologischen, geschichtlichen und pastoralen Stellenwert die Verwurzelung des Sündenbekenntnisses in der Taufe und die eucharistische, apostolische und diakonale Ausrichtung der Vergebung ist, die ihm entspricht.

Diese Probleme stellen sich den einen wie den andern. Es ist somit an der Zeit, sie anzupacken und gemeinsam zu lösen.

¹ Was den Anglikanismus betrifft, so behauptet der 25. der 39 Religionsartikel, daß die Buße nicht zu den «zwei Sakramenten gehört, die im Evangelium durch Christus, unsern Herrn, angeordnet worden sind», da sie kein sichtbares Zeichen, keine Zeremonie enthält, die auf göttliche Einsetzung zurückgehen würde. Die «sakramentale» Beichte wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts vom Traktarianismus wieder zum Leben erweckt, ohne jedoch wieder obligatorisch zu werden.

² Vgl. Rietschel-Graff, Lehrbuch der Liturgik (Göttingen 1951) 805 ff.

³ Vgl. z. B. seine Schrift «Von der Beichte», Weimarer Ausgabe, VIII, 49 ff.

⁴ Erlanger Ausgabe, 28, 249.

⁵ Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 31956) 725 ff.

⁶ Vgl. E. Roth, Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren (Gütersloh 1952); W. Uhsadel, Evangelische Beichte in Vergangenheit und Gegenwart = Handbücherei für Gemeindeführung 12 (Gütersloh 1961) 24 ff.

⁷ Das Zweite Helvetische Bekenntnis, übertragen und herausgegeben von R. Zimmermann und W. Hildebrandt (Zürich 1936) 49.

⁸ Vgl. Institutio christianae religionis III, 4, 9–13.

⁹ Ebd. III, 4, 14, zitiert nach der Übersetzung von Otto Weber, Unterricht in der christlichen Religion (Neukirchen-Fluyn 1963) 409.

¹⁰ Vgl. 1 Clem. 60, 1 ff; Didache 10, 5; 14, 1 usw. Vgl. hierzu H.

Karpp, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens (Zürich 1969).

¹¹ Institutio, zitiert nach O. Weber aaO. 409.

¹² aaO. 50.

¹³ Über das gleiche Problem in römisch-katholischen Debatten vgl. F. J. Heggen, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte (Wien-Freiburg-Basel 1966).

¹⁴ Die Seelsorge (München ³1935) 222 ff. Vgl. auch W. Trillhaas, Der Dienst der Kirche am Menschen (München 1950) 106.

¹⁵ Der ungespaltene Mensch, ein Stück Pastoralpsychologie (Göttingen 1957) 87.

¹⁶ Grundriß der praktischen Theologie (Gütersloh 1950) 332; vgl. auch E. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge (Zürich 1946) 263–293; Seelsorge im Vollzug (Zürich 1958) 178 f, 208 ff.

¹⁷ Vgl. die schöne Aussage P. Brunners: «Absolution ist eine Verdichtung des Evangeliums als Wort.» In: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde = Liturgia I (Kassel 1954) 199.

¹⁸ (Neuchâtel ³ 1963) 81.

¹⁹ aaO. (Anm. 5) 121.

²⁰ Vgl. z. B. W. Uhsadel aaO. 22 f.

²¹ Zweites Helvetisches Bekenntnis aaO. 80.

²² Von der Heilsmacht des Wortes (München 1966).

²³ Zur reformierten Auffassung über die Sukzession der Pastoren im Apostelamt vgl. mein Werk: Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI^e siècle (Neuchâtel 1968) 23 ff, 192–212.

²⁴ Gemeinsames Leben (München ¹¹1964) 102.

²⁵ Im lateinischen Text heißt die Anrede: «Venerabilis domine»; der Beichtörer wird vom Pönitenten mit «Sie» angeredet, während er diesen duzt: Bekenntnisschriften aaO. (Anm. 5) 518 f.

²⁶ Institutio III, 4,12, zitiert nach O. Weber aaO. 407 f.

²⁷ Solche Absolutionsformeln finden sich in meinem Werk, Le saint ministère... 94, 161 und bei J. Beckmann, Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes (Gütersloh 1956) 150.

²⁸ Vgl. W. Uhsadel aaO. 24 ff; Rietschel-Graff aaO. 808.

²⁹ Vgl. W. Uhsadel, Evangelische Seelsorge (Heidelberg 1966) 177 ff.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

geboren am 29. Juli 1917 in Lausanne (Schweiz), 1941 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten von Lausanne, Basel und Neuenburg, ist Doktor der Theologie und Professor für Praktische Theologie an der Universität Neuenburg. Er veröffentlichte u. a.: Geistliches Amt und Laientum (Basel 1966).

Felix Funke

Die Veröffentlichungen aus den letzten zehn Jahren über die Beichte

Auf dem im Jahre 1965 veranstalteten Studienkongreß über Sünde, Buße und Beichte in Assisi nannte Z. Alszeghy zwei wichtige Zukunftsperspektiven: man solle nicht von Sünden im Plural sprechen, sondern von *der* Sünde in der Einzahl als einer in der personalen Mitte des Menschen getroffenen Lebensorientierung von Gott weg; so dann müsse man christliche Buße als ein Wiederaufnehmen des Sünders in die von der Liebe des Heiligen Geistes erfüllte Kirche betrachten.¹ In der gegenwärtigen Literatur zum Bußsakrament stehen diese beiden Momente tatsächlich im Vordergrund.

I. DIE PERSONALE DIMENSION DER SÜNDE

Nur kurz, gleichsam als Vorverständnis für manche der folgenden theologischen Reflexionen über die ekklesiale Struktur der Beichte, soll hier von dem ersten Aspekt die Rede sein. In ihrer Art haben die moderne Psychologie und Anthropologie den Theologen die Mittel an die Hand gegeben, sich von der magischen Sakramentsauffassung

zu befreien und – unterstützt von der heutigen Exegese – zu einer Begriffsbestimmung von Sünde und Umkehr zu gelangen, die dem biblischen Sachverhalt entspricht. In einer umfassenden Studie hat H. Reiners die Bemühungen in dieser Hinsicht analysiert und ausgewertet: Jeder Mensch vollzieht eines Tages in seinem geistigen Zentrum, im Herzen als dem personalen Kern, die Grundentscheidung für oder gegen Gott (optio fundamentalis), die dann als Grundintention alle weiteren Akte durchformt. Sie ist von solch personaler Dichte, daß sie den Menschen als ganzen ergreift und normalerweise für immer gut bzw. schlecht macht, obgleich wegen der Geschichtlichkeit zeitlicher Existenz ein Wandel möglich ist. Schwere Sünde ist Grundentscheidung gegen Gott. Umkehr ist Grundentscheidung für ihn. Beide sind Angelegenheiten des Herzens. Das sittliche Leben – auch beim Sakramentenempfang – ist zutiefst von der jeweiligen Grundintention her zu beurteilen.² Das sollte man auch beim Bußsakrament nicht vergessen.

II. DIE EKKLESIALE DIMENSION DER BUSSE

1. Buße als Wiederaufnahme in die Kirche

Daß Sünde und Umkehr einen kirchlichen Aspekt aufweisen, hat 1922 B. Xiberta in einer These bewiesen, indem er darlegte, daß die unmittelbare Frucht des Bußsakramentes die Wiederversöhnung des Sünders mit der Kirche sei.³ 1959 nennt C. Dumont als Verfechter dieser These gewichtige Theologen wie P. de la Taille, B. Poschmann, H. de