

Dionisio Borobio

Die sakramentale Vergebung der Sünde

Die christliche Vergebung ist eine göttlich-menschliche Wirklichkeit. Sie verwirklicht und manifestiert sich auf sehr unterschiedliche Weise. Diese hängt davon ab, in welcher Situation und wodurch Vergebung gewährt und Vergebung empfangen wird. Eine dieser verschiedenen Situationen und Weisen der Vergebung ist die sakramentale Vergebung. Unter den verschiedenen Formen der dem Menschen gewährten Vergebung ist sie aber ein sehr privilegiertes und spezifisches Zeichen. Dies beruht darauf, daß sie ihren Grund in Christus (Ursprung der Vergebung), ihren Schwerpunkt in der Kirche (Fortdauer der Vergebung), ihre Verwurzelung im Menschen (Korrespondenz der Vergebung), eine eigene symbolische Dichte (die Vergebung im Zeichen) und eigene wichtige Auswirkungen (Folgen der Vergebung) hat.

Wir sind uns der vielen sich dem Verstehen entziehenden Aspekte bewußt, die mit der sakramentalen Vergebung im Bußsakrament verbunden sind. Wir wollen hier unsere Aufmerksamkeit vor allem auf den Aspekt der Vergebung selbst richten, indem wir diesen mit den Aspekten der Bekehrung und der Versöhnung vergleichen. Dadurch wollen wir sowohl die inhaltliche Identität (die Bedeutung) und die verschiedenen Strukturen (die Bedeutungsträger) des Bußsakramentes als Dimensionen der kirchlichen Wirklichkeiten von Vergebung in den Blick bekommen. Dabei muß diese Vergebung jeden Tag stattfinden (Vergabung im Leben), damit sie eine wirklich sakramentale Vergebung sein kann (Wirksamkeit des Sakramentes), und zugleich soll sie sakramental sein, damit sie in der Wahrheit des Verhaltens und des Engagements wirklich authentisch sei.

Bei dieser Untersuchung werden wir den *Ordo Paenitentiae* von 1974 und die apostolische Mah-

nung *Reconciliatio et Paenitentia* von 1984 besonders berücksichtigen¹.

I. Eine weitverbreitete Geringschätzung des Bußsakramentes

In der Kirche besteht tatsächlich eine weitverbreitete Geringschätzung des Bußsakramentes. Diese «Krise des Sakramentes» wird durchaus auf den unterschiedlichen Ebenen der Kirche (durch die Hierarchie, die Seelsorger, die Gläubigen)² anerkannt. Sie zeigt sich auch auf mancherlei Weise: in Meinungsumfragen, beim Gedankenaustausch unter Seelsorgern, durch das Ausbleiben der Gläubigen bei der Beichte³.

1. Anthropologische und gesellschaftliche Unangemessenheit des Symbols

Einer der wichtigsten Gründe für diese Krise scheint uns die «Entritualisierung der Vergebung» zu sein, die mit einer entsprechenden Existenzialisierung dieser Vergebung einhergeht. Dadurch findet eine symbolische Entleerung des Sakramentes statt, und seine wesentlichen Elemente werden säkularistisch erklärt. Für viele hat das Sakrament nicht mehr auf authentische Weise mit Bekehrung zu tun. Es ist nicht mehr Symbol der Versöhnung, nicht mehr geheiligter Hinweis auf die Vergebung. Für sie zählt die innere Bekehrung, die Versöhnung mit dem Bruder, die Vergebung im Leben. Nicht der bußfertige, zerknirschte Mensch wird bewundert, sondern der effiziente und selbstsichere. Nicht der Rat des Beichtvaters, sondern die Therapie des Psychologen und die Diagnose der Informatik werden gesucht. Man braucht keinen Geweihten, der das Leben mit dem religiösen System einer heiligen Welt versöhnt, sondern einen anderen Menschen bzw. eine Gruppe, die einen von seinen Obsessionen und Ängsten befreit, damit man zur Selbstverwirklichung findet. Auch sucht man nicht die Lossprechung des Priesters, sondern das versöhnende Wort und die versöhnende Tat der Gerechtigkeit sowie auch immer die Vergebung, die Gott ohne die Notwendigkeit menschlicher Vermittlung gewährt. Im heutigen Verständnis der Vergebung hat das im sakramentalen Symbol Symbolisierte keinen Platz. Es gibt keine Entsprechung mehr zwischen der gesellschaftlichen Anthropologie der Vergebung und dem sakramentalen System des Bußsakramentes. Das Symbol verliert seinen an-

thropologischen Bezug und damit auch seine Symbolhaftigkeit⁴.

2. Der eigene Charakter der sakramentalen Vergebung

Wenn die sakramentale Vergebung überhaupt etwas Eigenes aufweist, dann ist es ihre symbolische Qualität. Sicherlich finden alle Formen der Vergebung im Leben des Menschen den einen oder anderen symbolischen Ausdruck, sei es in Worten, Gebärden oder Taten. Aber keine dieser Formen hat für einen Christen so zentrale und dichte, umfassende und wirksame Bedeutung wie die sakramentale Vergebung. In ihr verwirklichen sich gleichzeitig die Vergebung Gottes, die Vergebung der Kirche und die Vergebung des Menschen. In ihr findet diese vieldimensionale Vergebung ihren Ausdruck, erscheint das Unsichtbare auf sichtbare Weise, wird das Verlangen nach dem, was nicht zu verwirklichen ist, erfahren und ist das erhoffte Leben gegenwärtig. Die sakramentale Vergebung ist die symbolische Verdichtung, der symbolische Höhepunkt der existentiellen Vergebung, das kirchliche «Geradestehen» dafür, daß Gott Vergebung gewährt, die Voraussetzung dafür, daß der Christ die Vergebung der Kirche bekommt. Ohne die sakramentale Vergebung würde das entscheidende universelle kirchliche Symbol fehlen für die Erfahrung einer ganzheitlichen, umfassenden Vergebung, an der Gott, die Kirche, der Mensch und die Welt auf unterschiedliche Weise beteiligt sind⁵.

Unter diesen Voraussetzungen wird deutlich, daß für die Kirche in der symbolischen Wahrheit des Sakraments das Wesen der sakramentalen Vergebung, also diese Vergebung selbst auf dem Spiel steht. Das heißt auch, daß diese Vergebung in einer angemessenen rituellen Symbolik einen Ausdruck finden muß. Nur so können sich Form und Inhalt, Bedeutung und Struktur entsprechen und nur so wird in beiden Dimensionen das Wesen des Sakramentes hervorgehoben⁶. Kommt man aufgrund bestimmter Gegebenheiten bzw. einer inzwischen allgemeinen Praxis zu der Schlußfolgerung, daß die bestehenden Bußriten ihre symbolische Aufgabe nicht erfüllen, muß die Kirche sich fragen, ob es nicht notwendig ist, über die Pastoral, auf die dieses symbolische Versagen möglicherweise zurückgeht, und über das diese Pastoral bedingende Bußsystem nachzudenken. Auch müßte sie zu verschiede-

nen Formen finden, die eine authentische Bußpraxis möglich machen. Dabei soll sie sowohl der Tradition als dem, was heute not tut, Rechnung tragen.

Wir wollen hier nicht so sehr einer «Reform der Reform», das Wort reden. Vielmehr soll diese Reform auf behutsame, das Ganze berücksichtigende Weise diversifiziert werden. Dabei soll die Reform auf dem von ihr eingeschlagenen Weg Fortschritte machen, und es soll deutlich werden, daß dieser Weg richtig und authentisch ist.

II. Inhalt und Wesen der sakramentalen Vergebung

Für den Menschen sind Inhalt und Struktur die beiden wesentlich zur Wirklichkeit gehörenden und sie konstituierenden Aspekte. Der bestimmende Aspekt ist aber der Inhalt, in dessen Dienst die Form oder Struktur steht. Wir sollten also vom Inhalt ausgehen. In unserem Fall heißt das, daß die Buße ein Prozeß der Bekehrung ist. Dieser Prozeß, zu dem die Versöhnung als wesentlicher Bestandteil gehört, kulminiert in der Vergebung. An diesem Prozeß sind, immer auf unterschiedliche Weise, der Mensch als Sünder, die Kirche als Vermittlerin und Gott in seinem Erbarmen beteiligt. Während die Bekehrung mehr mit der aktiven, oft «mühsamen» Antwort des vom Heiligen Geist getriebenen Menschen zu tun hat, weist die Versöhnung mehr auf die Vermittlung der Kirche hin, die die in Christus gewirkte Versöhnung weiterführt; die Vergebung schließlich zeigt auf das gnadenvolle, barmherzige Handeln Gottes an einem verlorenen Sohn.

In allen drei Dimensionen ist aber das Ganze gegeben (die Bekehrung bedeutet Versöhnung und führt zur Vergebung hin); unter allen drei Aspekten ist das Zusammenwirken der drei anwesenden Beteiligten gegeben (Mensch/Kirche/Gott); unter diesen drei Perspektiven sind die drei göttlichen Personen in ihrer den Menschen verwandelnden Tätigkeit gegenwärtig (Vater/Sohn/Heiliger Geist). Das Sakrament der Vergebung ist eine einzige ihre verschiedenen Aspekte integrierende Gesamtheit, ein einziger seine verschiedenen Stufen verbindender Prozeß. Es bleibt aber trotzdem legitim, Inhalt und Wesen eines jeden dieser Aspekte gesondert zu beschreiben. Das werden wir dann auch im folgenden tun.

1. Die Bekehrung

Aus den verschiedenen Kontexten, in denen die biblischen Begriffe, die unserem Wort «Bekehrung» entsprechen (*schub* = *epistrépho*; *naham* = *metanoéo*), erscheinen, läßt sich keine eindeutige Definition von Bekehrung ableiten⁷. Insgesamt könnte man höchstens sagen, daß diese Begriffe auf eine Wandlung hindeuten, in der der Sünder die Sünde ablehnt und aufhört zu sündigen und in der er sein Leben auf eine radikal neue Weise auf das Gute oder auf Gott hin zu orientieren sucht. Von diesem Wandel ist die gesamte Persönlichkeit des Menschen betroffen. Die Totalität seiner Existenz wurzelt nun in Gott. Dem entspricht eine Verwirklichung dieser Bekehrung im Leben des Bekehrten, die von der Bibel auch «Glauben» genannt wird⁸.

Diese Bekehrung wird nun in verschiedenen Lebenssituationen und verschiedenen Momenten dieses Lebens verwirklicht und gelebt. In dieser Tatsache gründet die in der gesamten Geschichte der Kirche gemachte Unterscheidung zwischen einer der Taufe vorangehenden und von ihr besiegelten «ersten Bekehrung», zwischen einer «dauernden Bekehrung» bzw. einer tagtäglichen «Bekehrung» und einer im Bußsakrament gefeierten und zum Ausdruck gebrachten «zweiten Bekehrung» bzw. Bekehrung der Buße⁹. Die Kirchenväter haben immer die zweite mit der ersten Bekehrung in Zusammenhang gebracht, wie folgende Ausdrücke zeigen: «*primum baptisma*» – «*secundum baptisma*», «*paenitentia prima*» – «*paenitentia secunda*», «*prima nativitas*» – «*secunda nativitas*», «*prima gratia* – *secunda gratia*», «*tabula salvationis*» – *secunda post naufragium tabula*», «*gratuita donatio*» – «*labor paenitentiae*» ...¹⁰ Auch wenn diese Ausdrücke sich auf die Buße im allgemeinen beziehen, weisen sie dennoch auf das der zweiten Bekehrung eigene Wesen hin: Sie ist eine Reaktion des gläubigen Getauften auf eine Situation der Todsünde und konkretisiert sich in einem mühsamen, asketischen Weg der Buße. So soll der Büsser zu der Lebensorientierung wiederfinden, von der seine erste Bekehrung in der Taufe geprägt war. Durch die erneuerte Taufgnade, die für ihn eine Wiedergeburt in der Vergebung bedeutet, wird er wieder in die volle Gemeinschaft mit Gott und mit der Kirche aufgenommen.

Die verschiedenen Bezeichnungen dieser zweiten Bekehrung sind ein Hinweis auf den

reichen Inhalt, der in den vielfältigen Aspekten dieser zweiten Bekehrung gegeben ist. So wird diese Bekehrung mit Ausdrücken bezeichnet¹¹, die die Ablehnung der Sünde bzw. einen radikalen Bruch mit ihr hervorheben. Dabei setzen diese Ablehnung bzw. dieser Bruch das Opfer, die Hingabe eines zerknirschten Herzens, die Tränen und die Mühsal der Buße voraus. So ist die Rede von *contritio*, *compunctio*, *lacrimae paenitentiae*, *tristitia*, *dolor cordis* ... In dieser zweiten Bekehrung soll auch eine radikale Umwandlung und Korrektur des vorangegangenen Lebens stattfinden, und darauf deuten die Ausdrücke *conversio-convertere*, *aversio-avertere*, *reversio-revertere*, *correptio-corrigere*, *emendatio-emendare*. Das alles ist ohne die Gnade Gottes und die Mitwirkung der Kirche unmöglich: *converte nos, ut miserando vulnera sanes*. Durch diese Bekehrung werden zudem Glaube und Liebe erneuert, und die zerstörte Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird wiederhergestellt und vom Menschen fest bekräftigt (*secundum caelestis imaginem hominis reformari*). Zudem zeigt sich die zweite Bekehrung notwendigerweise in einem Bleiben in der Gnade und in einem unermüdlischen Dienst für Gott: *regimine tuae gratiae sustentemur ... tibi que acceptabili famulatu infatigabiliter serviamus*.

Diese zweite Bekehrung wird uns von den Quellen gewöhnlich nicht als ein vorübergehendes, plötzliches Geschehen, sondern als ein langwieriger und intensiver Prozeß dargestellt, der sich in einer bestimmten Anordnung verschiedener Elemente und in einer bestimmten formalen Struktur ausdrückt. Der sich im Inneren des Menschen vollziehende Prozeß der Bekehrung hat eine äußere Form, die den inneren Prozeß erst möglich macht und ihn zudem ausdrückt.

Wenn nun die Bekehrung ihre Geschichte hat, muß auch das Symbol, das diese Bekehrung zum Ausdruck bringen will, eine solche haben. In dem Bekehrungsprozeß können verschiedene Stufen oder Phasen unterschieden werden. Eine erste ist die einer wahren «Buße» (*paenitentia*)¹², eines authentischen Leidens (*passio*) und einer entsprechenden Trauer (*tristitia*), eines mit Schmerz verbundenen Abscheus vor der Sünde (*sacrificium cordis contriti*), in dem die Ablehnung der Sünde zum Ausdruck kommt und der später nach der ihm zugrunde liegenden Motivation *atritio-contritio* genannt wird¹³. Eine zweite Phase ist die der *paenitentia-actio*, die ein neues Sich-Hinwenden (*reversio*), eine Korrektur des

bisherigen Lebens und Besserung (*correptio*), eine radikale Veränderung des Lebens (*conversio-convertere*) zum Guten (*ad meliora corrigere*), zum Richtigen (*recta intendere*) und zu den Quellen des Seins selbst hin (*motus ad esse*)¹⁴ bedeutet.

Das Ziel dieser Umwandlung des Menschen wird in der dritten Phase dem Menschen nahegebracht: Ohne Verdienst des Menschen, aus reiner Gnade (*paenitentia-gratia*) erleuchtet Gott, der die Wahrheit (*veritas*) ist, das Herz (*lumen cordis*) und den Geist (*perlustratio mentis*) des Menschen; er richtet diesen Geist auf, damit er den Willen des Höchsten sucht (*erectio mentis ad supernam voluntatem*)¹⁵.

In der vierten Phase (*paenitentia-amor*) sind wir Zeuge, wie der Bekehrte, der nun seinen Willen fest auf Gott ausgerichtet hat, sich mit all seinen Kräften für Gott entscheidet und Gott anhängt (*Deo adhaereri*) als dem letzten Fundament alles Seienden (*tuo adhaerere fundamento*). Dabei trachtet der Bekehrte danach, sich Gott in einer Dauerhaltung der Liebe und des Dienstes hinzugeben (*tibi Deo nostro adfectu et actu servire*), um im Glauben und in der Liebe zu wachsen und erbaut zu werden (*in Christo effici caritate sublimes in quo aedificamur fide credentes*), so wie es die Neuerschaffung des Menschen in der Buße von ihm fordert (*recreati*).

Auch gibt es noch eine fünfte Phase der Bekehrung (*paenitentia-pax*), die mit den Folgen der Bekehrung und dem Engagement, das sie in dem Bekehrten hervorruft, zu tun hat. Die Bekehrung ist ja eine Bekehrung zum Frieden (*ad pacem converti*), zum geglaubten und verkündigten Glauben (*ad praedicationem verae fidei converti*), zur Freude und zur Freiheit (*ad libertatem laetitiae reduci*) ...

Es mag deutlich geworden sein, daß vom sich bekehrenden Subjekt aus betrachtet die Bekehrung Angelpunkt und Mitte jeder Buße ist. Sie ist das Ganze im Teil, die Synthese der Teilnahme. Von der Bekehrung hängt ab, ob die Buße wahr ist. Durch die Bekehrung bekommen das Sündenbekenntnis und die Genugtuung für die Sünde in der Buße ihre Authentizität¹⁶. Diese beiden Akte des sich Bekehrenden sind wie die Leiblichkeit der Bekehrung, ihre Sichtbarmachung auf persönlicher und kirchlicher Ebene, ihr «Sakrament». Sie gehen nicht in der Bekehrung auf, sondern bedingen ihre Möglichkeit und ihre Wahrheit. Die innere und die äußere Bekehrung stehen nicht in einem Gegensatz zueinander,

sondern konstituieren sich gegenseitig und bilden so eine Einheit. Allerdings nimmt dabei die innere Bekehrung die erste und zentrale Stelle ein.

2. Die Versöhnung

In der Bekehrung verdichtet sich «das Ganze», die gesamte Persönlichkeit des Büßers, ohne daß sie allerdings allein dieses «Ganze» zum Ausdruck bringen kann. Sie setzt das «Ganze» des Sakramentes voraus, kann dieses aber nicht allein feiern. Daher muß die Bekehrung mit anderen zentralen Sinnelementen der Buße, konkret, mit all dem, was unter dem Wort «Bekehrung» bezeichnet wird, in Zusammenhang gebracht werden.

Die neutestamentlichen Begriffe für «versöhnen», «Versöhnung» (*katalláso-katallagé*) findet man öfter bei Paulus. Dort bezeichnen sie die Versöhnung mit Gott (Röm 5, 10; Kol 1, 20.22; Eph 2, 16) und mit dem Nächsten (1 Kor 7, 11; 2 Kor 5, 17–20)¹⁷. Das wahre Subjekt des Versöhnens ist Gott, die Versöhnung wird aber konkret von Christus gewirkt (Röm 5, 11; 2 Kor 5, 19). Er hat uns in seiner Inkarnation, in seinem Leben und seinem Tod und in seiner Auferstehung die endgültige Versöhnung errungen (Kol 1, 19–22). Diese wird dem Menschen ständig angeboten als eine ihm geschenkte Gabe («Laßt euch versöhnen mit Gott», 2 Kor 5, 20) und als ein von ihm zu erfüllender Dienst («Gott hat uns das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt», 2 Kor 5, 18). Da diese Versöhnung eine im Menschen und in der Geschichte noch nicht abgeschlossene, noch nicht voll realisierte Wirklichkeit ist, bleibt sie weiterhin eine Aufgabe für die Diener der Versöhnung¹⁸. Dabei wird nichts anderes angestrebt als das, was Christus wollte: die durch die Sünde entstandene Feindschaft zwischen Gott und dem Menschen zu beenden (2 Kor 5, 19), dem Menschen den Frieden und die Freundschaft mit Gott (Röm 5, 1) bzw. das Heil (V. 10) zu bringen, ihn dazu zu führen, daß er das neue Leben annimmt (2 Kor 5, 17), ihn zur gegenseitigen Versöhnung zu mahnen und in dieser Versöhnung zu erhalten (1 Kor 7, 11), alles dem Ideal der Schöpfung entsprechend zu befrieden (Kol 1, 20). Die Versöhnung besteht also darin, daß das Getrennte vereint, die Schuld gestrichen, die Feindschaft durch die Freundschaft, die Entfremdung und Spaltung durch den Frieden überwunden werden. Die Versöhnung ist also ein zwischenmenschliches Geschehen

der Beziehung, bei dem Kommunikation und Begegnung im Vordergrund stehen. Es handelt sich um ein Geflecht von Beziehungen, dessen Achse Gott in seinem Erbarmen und der sündige Mensch sind und an dem auch die Kirche als Mittlerin, die gesamte Menschheit und gar die gesamte kosmische Wirklichkeit beteiligt sind.

Von Anfang an wußte die Kirche darum, daß die Aufgabe der Versöhnung eng mit einer Suche nach Versöhnung und Buße zu tun hat (Mt 4, 17; Mk 1, 15; Eph 4, 22–24). Neben den «Heiligen» gab es auch die Sünder (Mt 18), unter dem Weizen wuchs auch das Unkraut (Mt 13, 36–43), neben denen, die im Glauben standhaft waren, gab es auch Gescheiterte (1 Tim 1, 19–20; 1 Thess 5, 14). Gelegentlich hatte sogar eine ganze Gemeinde unter dem skandalösen Lebenswandel eines ihrer Mitglieder zu leiden (1 Kor 5, 1 ff). Es mußten daher angemessene Mittel gefunden werden, um diese Fälle zu vermeiden bzw. zu korrigieren (1 Kor 8, 11–12; Mt 18, 15–16), um zu «binden» und zu «lösen» (Mt 16, 19; 18, 18; vgl. Joh 20, 22–23), um zu vergeben und zu versöhnen (Mt 6, 12–15; 18, 21–22.32–35; 5, 23–24), um die Verirrten in die Einheit der Kirche und das Heil Christi wiederaufzunehmen (1 Kor 5, 1–13). Insgesamt heben diese Texte offensichtlich vor allem die Versöhnung mit der Gemeinschaft hervor, wie übrigens von ihrer ekklesiologischen Interpretation bestätigt wird¹⁹.

Der wichtigste Zweck des *Ordo paenitentium* in den ersten Jahrhunderten war wohl die Versöhnung mit Gott durch die Versöhnung mit der Kirche. Darauf deuten verschiedene Ausdrücke der patristischen und liturgischen Texte hin: *admittere ad communitatem, suscipere in ecclesiam, reconciliari cum ecclesia, reconciliari communioni, pacem dare, communio panis, in ecclesiam admitti, reconciliari altario...*²⁰

Auch im Ablauf der Buße wird dies in verschiedenen Riten und Gebärden zum Ausdruck gebracht: durch die Handauflegung, die gestufte Zulassung zur eucharistischen Versammlung, ja gar durch die Körperhaltung und die konkrete Beteiligung der Büsser an der Feier, wie es auch die «Bußstufen» im Osten deutlich machen²¹. Später werden einige scholastische Theologen wie Bonaventura in dieser Versöhnung mit der Kirche das Wesen des Sakraments sehen: «Die Beichte wurde tatsächlich dazu eingesetzt, daß der Mensch sich mit der Kirche versöhne und so seine Versöhnung mit Gott sichtbar werde»²².

Dieser lange Zeit in der Theorie und in der Praxis vergessene Aspekt der kirchlichen Buße wurde vor allem seit der Studie von B. Xiberta²³ für die Theologie, die Liturgie und das heutige Lehramt der Kirche wiederentdeckt²⁴. Die Versöhnung mit der Kirche ist Bedeutungsmitte und Strukturbasis des Sakramentes der Versöhnung. Auch wenn es sich dabei gleichzeitig (*simul*) um die Versöhnung mit Gott und mit der Kirche handelt²⁵, steht doch der besondere kirchliche Aspekt im Vordergrund. Denn Gott versöhnt nur, er braucht nicht versöhnt zu werden. Die Kirche dagegen gewährt nicht nur Versöhnung, ihr wird auch Versöhnung gewährt: Auch sie ist auf Versöhnung angewiesen²⁶. Sie ist gleichzeitig Subjekt, Mittlerin und Objekt der Versöhnung. Sie büßt mit den Büßenden, sie sucht die Bekehrung mit denjenigen, die sich bekehren wollen, sie braucht die Versöhnung wie ihre Mitglieder auch. Daher berührt das Werk der Versöhnung sie sowohl «ad intra» als auch «ad extra»²⁷.

Man kann sicherlich verschiedene Dimensionen der Versöhnung unterscheiden: die Versöhnung mit Gott, die mit der Kirche, die des Menschen mit sich selbst, mit seinen Brüdern und Schwestern und mit der gesamten Schöpfung²⁸. All diese Dimensionen müssen im Sakrament ihren Ausdruck finden, aber dennoch verdichtet sich in der Versöhnung mit der Kirche die gesamte Bedeutung des Sakraments. Denn in dieser Versöhnung mit der Kirche sind folgende wichtige Elemente der Versöhnung schon mit-enthalten: das menschliche Subjekt, das sich in der Gemeinschaft, mit der Gemeinschaft und durch sie versöhnt; die Gemeinschaft selbst, die sowohl um Versöhnung bittet als auch Versöhnung gewährt; die kirchlichen Amtsträger, die für die Versöhnung stehen und ihr dienen; die Gemeinschaft und ihre Amtsträger zusammen, die ankündigen und anklagen, die die Versöhnung verkünden und feiern, die sich für die Versöhnung einsetzen²⁹.

So wird sowohl im *Ordo Paenitentiae* (OP) als in dem Dokument *Reconciliatio et Paenitentia* (RP) zu Recht von dem «Sakrament der Versöhnung» gesprochen³⁰. Dadurch soll die traditionelle und die aktuelle Bedeutung dieses Ausdrucks hervorgehoben werden. Er weist ja auf den Aspekt der Beziehung und der Zwischenmenschlichkeit, auf die gesellschaftliche und kosmische Dimension³¹ der Beichte hin, auf ihre enge Verknüpfung mit Bekehrung und Buße³². Sicherlich wird schon innerhalb des Dokuments

OP keine eindeutige Terminologie für «Versöhnung» verwendet, und die verwendeten Ausdrücke haben nicht immer eine kohärente Bedeutung. Auch kann man diesbezüglich keine lineare Entwicklung zwischen OP und RP feststellen³³. Zwar soll man es nicht negativ bewerten, daß auch «*sacramentum paenitentiae*» als *terminus technicus* erscheint³⁴, aber von den beiden Theologien, die sich hinter OP verstecken – eine mehr tridentinische und vertikalistische, eine andere, die mehr vatikanisch und horizontalistisch ist –, bleibt in RP faktisch nur die erste übrig. Das kann man in RP am folgenden ablesen: die Versöhnung wird eher mit der *paenitentia-metánoia* in Zusammenhang gebracht, denn als das Wesen des sakramentalen Geschehens selbst verstanden³⁵; nirgendwo ist noch davon die Rede, daß die Versöhnung «*simul*» eine Versöhnung mit Gott wie auch mit der Kirche ist, sondern es wird die vertikale Dimension der Versöhnung mit Gott hervorgehoben³⁶; wenn auch zu Recht der «gesellschaftliche Charakter» der Rolle des kirchlichen Amtsträgers unterstrichen wird, wird die Rolle der konkreten Gemeinschaft bei der sakramentalen Versöhnung höchstens eben gestreift³⁷. Neben einem Fortschritt in der Hervorhebung des «gesellschaftlichen Charakters» des Sakraments der Versöhnung kann man in RP auch eine gewisse vertikalistische Tendenz erkennen. Die Versöhnung mit der Kirche gerät in den Hintergrund, und es spricht aus dem Dokument eine gewisse Scheu vor einer konsequenten Weiterentwicklung des Gemeinschaftsaspektes, der doch ein wesentlicher Bestandteil des Seins der Kirche ist. Und wenn die Versöhnung tatsächlich im Zentrum der Bedeutung des Sakramentes steht, wie übrigens alles Vorausgehende gezeigt hat, dann hätte man nicht nur dementsprechend tiefer auf den Inhalt des Sakramentes eingehen müssen, sondern auch die Struktur und die Form des Sakramentes diesem Inhalt anpassen müssen.

3. Die Vergebung

Die Bekehrung und die Versöhnung sind die zwei Bedeutungszentren des Sakramentes. Damit aber die Wahrheit des Sakramentes voll zur Geltung kommt, muß auch noch ein drittes Element hinzukommen: die Vergebung. Versöhnung und Vergebung sind zwei verschiedene und unverwechselbare, auch aber unzertrennbare Aspekte ein und derselben Wirklichkeit. Die

wichtigsten Unterschiede zwischen beiden sind folgende: die Versöhnung ist eine mehr «horizontale», die Vergebung eine mehr «vertikale» Dimension; bei der Versöhnung sind jeweils beide Seiten mehr beteiligt, die Vergebung dagegen kommt mehr von nur einer Seite her; Versöhnung setzt die Korrespondenz dieser beiden Seiten voraus, Vergebung ist auch ohne eine solche Korrespondenz denkbar; bei der ersten Dimension spielt die unversöhnte Wirklichkeit eine größere Rolle, bei der zweiten zählt dagegen der neue Anfang; die Versöhnung fordert mehr vom Menschen und ist eher ein Imperativ, die Vergebung wird von der einen Seite ohne entsprechende Verdienste der anderen gewährt, und sie ist eher ein Indikativ: Dir ist vergeben. Angesichts des Sakraments (als Begegnung des Menschen mit Gott in der Kirche) ist das Einseitige, das Unverdiente ursprünglicher: Gott ist immer das Subjekt, das versöhnt und vergibt, niemals aber ein Objekt, d. h. jemand, dem vergeben werden bzw. der Versöhnung erfahren muß. Jeder Akt der Versöhnung oder der Vergebung, der von Gott kommt, ist höchst schöpferisch und geschieht ohne irgendwelche Voraussetzungen von der anderen Seite. Allerdings hat auch der Mensch zusammen mit seinem Nächsten (der Kirche) an diesem Akt des Vergabens durch Gott Anteil. Dies ermöglicht es, das Sakrament unter verschiedenen Aspekten zu betrachten.

Gehen wir näher auf diesen Punkt ein, indem wir die diesbezüglichen Aussagen der Schrift und der Tradition der Kirche erörtern. Die biblischen Worte für Vergebung (*aphiemi*: lösen, erlassen, vergeben; *áphesis*: Vergebung; *páresis*: vorläufige Loslösung bzw. Vergebung)³⁸ machen deutlich, daß Gottes Vergebung aus Gottes Barmherzigkeit hervorgeht, die über die Sünde hinwegsieht bzw. sie auswischt (Am 7; Ex 32, 12.14; Jer 26, 19; Ez 36, 29.33). Im Neuen Testament bedeutet *aphiemi* sowohl «den Sünder loslösen/lossprechen» als auch «die Sünden vergeben» (*aphiènai hamartías*: Mk 2, 5.7 par.). In dieser Bedeutung wird sie auch als ein Werk Gottes angesichts des Handelns des Sünders verstanden. Sie hat ihren Grund in Christus, der nicht nur die Vergebung verkündigte, sondern in dem sie Wirklichkeit wurde (Kol 1, 14; Eph 1, 7; Lk 1,77; 4,18 ff; 7, 49; Mk 10, 45; Mt 18, 21 ff). Nur vom Kreuz her, von der sich hingebenden Liebe Jesu und von seinem für die Vergebung der Sünden vergossenen Blut her lassen sich Versöhnung und Vergebung verstehen. Die Vergebung ist also ein wirk-

sames, unverdientes Handeln Gottes durch das Kreuz Christi. Gott vergißt und tilgt die Sünde (Röm 4, 7; 11, 27); er spricht den Menschen los und befreit ihn (Hebr 19, 18), rechtfertigt ihn und erläßt ihm die Schuld (Röm 3, 21ff; 4, 22–25; 8, 1).

Neben der Mittlertätigkeit Christi werden im Neuen Testament auch die väterliche, die Initiative ergreifende Liebe (Lk 15, 11–22), die Treue und die Gerechtigkeit (1 Joh 1, 9; Röm 3, 5.25), die Macht und die Großherzigkeit (Mk 2, 7; Lk 5, 21; Mt 9, 3) des vergebenden Gottes hervorgehoben. Und wenn auch von der Vergebung des Bruders als Voraussetzung für die Vergebung Gottes die Rede ist (Mt 18, 35), ist diese keine «Leistung im voraus», kraft derer der Mensch sich Gottes Vergebung verdienen würde. Vielmehr ist sie selbst auch schon Folge der unverdienten Vergebung Gottes, der auch von uns fordert, daß wir denen, die uns Unrecht taten, ohne irgendwelche Voraussetzungen ihrerseits vergeben, auch dann, wenn sie unsere Feinde sind (Mt 6, 12 par.; 5, 38–48; Röm 12, 19ff).

Die Kirche ist sich in ihrer Tradition stets jener Souveränität Gottes in seiner durch nichts verdienten Vergebung des Menschen bewußt gewesen. Die Liebe geht immer zuerst von Gott aus: er hat uns zuerst geliebt (*ipse prior*: 1 Joh 4, 4, 19). Er ist es, der in uns den Willen zur Buße weckt (*adducit ad paenitentiam*)³⁹. In seiner Vergebung unserer Schuld setzt er in uns die Gnade der Erlösung fort: *Quae est gratia? Peccati remissio ... Christus adveniens hominemque suscipiens*⁴⁰. Gott wartet auf uns, er ruft uns und fordert uns auf, zu ihm zurückzukehren⁴¹. Er bekehrt uns mit seiner Gnade und kehrt ein bei uns, indem er uns die Reue eingibt; er vergibt uns unsere Schulden⁴².

Es sind aber vor allem die liturgischen Texte, die auf vielfache Weise die bewundernswerte Größe und den vielfältigen Reichtum der Vergebung Gottes zum Ausdruck bringen. Wir brauchen uns dazu nur einige psalmähnliche altspanische Kollekten (Tagesgebete der Messe) anzusehen⁴³. Dort ist die Vergebung die Aussetzung der Strafe und das Nichtbeachten der Sünde durch Gott (*ut indulgeas et suspendas flagella; miserere ut peccata obliviscaris*). Sie ist ein positives Handeln der Barmherzigkeit des Vaters (*erige nos misericordiae tuae dono*). Sie ist Fortsetzung der schon in Christus sichtbar gewordenen, erlösenden Barmherzigkeit Gottes (*dona nobis in Chri-*

sto, quam in diu mandasti, misericordiam). Weiter ist sie: Nachsicht, Nachlaß von Strafe und Verzeihung (*miseri corditer indulgendo, miserando ad veniam suscipis*; Erlaß der Strafe (*remissio-remittere, demittere, parcere, ignoscere*); Reinigung von der Unreinheit (*lavare, delere, abluere, mundare, diluere, abstergere, purgare*); Befreiung von den Fesseln und der Last der Sünde (*vincula dirumpere, peccatorum nexus absolvere*); Erlösung und Rettung in Christus (*et quia tu es exsultatio nostra, redime nos miserando et a flagellis peccatorum redimendo libera*); Heilung unserer Wunden und Krankheiten (*et qui lecto doloris peccatis adgravati valetudine recubamus, indulgentiali medicina sanemur*); Erleuchtung des Menschen, die die Finsternis der Sünde und die Dunkelheit der Seele verjagt (*tetra peccati nostri discute fulgore virtutis tuae*); Verlebendigung und Heiligung des nach dem Bild Gottes erschaffenen und durch die Taufe einst geheiligten Menschen (*tu nos vivifica... ac tua semper benedictione sanctifica*); Neuerschaffung und Erneuerung des trinitarischen Lebens im Menschen (*ut confirmatos nos per Patrem, et innovatos per Filium, custoditos nos esse gaudeamus per Spiritum Sanctum*); Rückgabe der Freude des Christseins und des Friedens mit Gott und mit der Kirche (*remissis criminibus in te exultemus, quietos deputa misericorditer indulgendo*)⁴⁴.

Sicherlich hat die Vergebung Gottes, der *dives in misericordia*⁴⁵ ist, immer eine dialogale Struktur: Übersteigt sie auch als geschenkte Vergebung den Menschen und seine Unwürdigkeit, wird sie dennoch als auch empfangene Vergebung vom Menschen in Dankbarkeit und Danksagung angenommen und beantwortet⁴⁶. Aber in dieser Vergebung zeigt sich auch immer der bedingungslose Wille Gottes, der trotz des weiter drohenden Konflikts, trotz der noch nicht überwundenen Untreue des Menschen einen neuen Anfang setzt, eine neue Beziehung anknüpft. Gottes Vergebung übersteigt alle Bedingungen und Voraussetzungen. Sie fordert keine Gegenleistung, wirkt in der Schwäche, setzt Tatsachen, wo es nur Hoffnung gab, schenkt ganz umsonst.

In diesem Sinn durchbricht die Vergebung die dialogale, zweiseitige Dialektik der Versöhnung, den Horizontalismus und die Gleichwertigkeit, die Voraussetzung der Versöhnung sind. Denn sie vermag es, das «Noch-nicht» des anderen, seine noch untreue Treue aufzunehmen. Damit die Versöhnung nicht auf der Ebene der Aufrech-

nung und Begleichung, des Vergleichs im Bereich dessen, was als gerecht erscheint, stehen bleibt, muß sie auch die Vergebung beinhalten. Nur diese vermag den Kreis der Gewalt und des Sich-nicht-genüge-Tuns zu durchbrechen. Aber auch die Vergebung braucht die Versöhnung, damit sie nicht in einer unbeweglichen Güte, in dem von den Beschenkten nur passiv angenommenen Geschenken, stecken bleibt. Es besteht aber immer eine Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Daher liegt in der Vergebung die einzige Chance, trotz aller Erfahrungen immer neu zerbrechender Versöhnungen in einer versöhnenden Hoffnung weiterzuleben und zu überleben. Dieser Aspekt des Sakraments ist so wichtig, daß er einen entsprechenden symbolischen Ausdruck haben muß, damit das Sakrament das ist, was es sein muß.

III. Symbolische Strukturen der sakramentalen Vergebung

Wie wir soeben gesagt haben, fordern die «Bedeutungszentren» des Sakraments einen entsprechenden symbolischen Ausdruck. Dieser konkretisiert sich notwendigerweise in einem symbolischen System und in einer symbolischen Struktur, in denen der tragende Sinn des Sakraments in einer bestimmten Ordnung seiner wesentlichen Elemente verwirklicht und verdeutlicht wird. Prinzipiell besteht die Möglichkeit, daß eine Vielzahl an Bedeutungen in einer einzigen formalen Struktur einen angemessenen Ausdruck findet: Man denke etwa an die Eucharistie. Trotzdem kann es Fälle geben, in denen diese verschiedenen Bedeutungen auch verschiedene Strukturen, wenn auch im Rahmen einer fundamentalen Einheit, fordern.

So ist es nach unserer Meinung auch mit dem Sakrament der Buße. Es gibt nur ein einziges Sakrament der Buße, das theologisch auf der Integration seiner verschiedenen Bedeutungszentren beruht. Zudem erscheint es schwierig, diese Bedeutungszentren in einer einzigen Form der Feier des Sakramentes angemessen zur Geltung zu bringen. Daher braucht das Sakrament eine plurale symbolische Struktur, die es ermöglicht, daß dem konkreten Fall entsprechend jeweils ein Aspekt deutlicher zum Ausdruck kommt, ohne daß darum die anderen Aspekte zu kurz kommen.

Nun haben diese verschiedenen möglichen Teilstrukturen einerseits ihre Wurzeln in einer

Geschichte, in der sie sich auch in gewissem Maße bewährten, andererseits wird diese Geschichte heute neu interpretiert, und diese Strukturen erscheinen in neuen, unserer Zeit angemessenen Formen. Daher wollen wir hier die verschiedenen Perspektiven kurz darstellen⁴⁷.

1. Die Struktur «Bekehrung und Buße»

Diese Struktur ist jene Form der Buße, die die historische Fortsetzung der «kanonischen Buße» der Zeit vom 3. bis zum 7. Jahrhundert und der «Tarifbuße» der Zeit vom 7. bis zum 13. Jahrhundert ist. In ihr kommen auf besondere Weise die verschiedenen Stufen einer Bekehrung und die Authentizität dieser Bekehrung zum Ausdruck (*spatium paenitentiae*). Dazu werden die nach außen hin sichtbaren Elemente der Buße nach ihrem ursprünglichen Rhythmus wieder neu angeordnet: Sündenbekenntnis, Genugtuung für die Sünden, Versöhnung.

Hier braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, wie wichtig diese Struktur in der Geschichte war und wie sehr sie auch immer wieder anzutreffen ist⁴⁸. Grundsätzlich ist die ursprüngliche Aufeinanderfolge bzw. Struktur der verschiedenen Elemente – die Anerkennung und das Bekenntnis, daß man gesündigt hat, die Leistung der erforderlichen Sühne und die Versöhnung – immer bewahrt worden, wenn sich auch verschiedene neue Formen entwickelten und alte verschwanden: vor dem 7. Jahrhundert die Buße «in extremis», die Buße der Kleriker und der Mönche und Nonnen, die jeweils eigene Buße der «conversi», «excommunicati», «correpti», «devoti», die Buße als Element des täglichen Lebens⁴⁹; später im Mittelalter die «Tarifbuße», die «nicht feierliche öffentliche Buße» oder «Bußwallfahrt», die «feierliche öffentliche Buße»⁵⁰. Wie aus den Sakramentenbüchern von Clemente Sanchez de Vercial⁵¹ (1. Hälfte des 15. Jahrh.)⁵² und von Alfonso Cãmara (2. Hälfte des 15. Jahrh.)⁵³ hervorgeht, enthalten die liturgischen Bücher der toledanischen und der hispanischen (= sevillanischen) Kirche in Spanien noch im 15. Jahrhundert Texte und Beschreibungen der «feierlichen öffentlichen Buße». Erst mit dem Tridentinischen Konzil wird sie verschwinden, um der individuellen Beichte als der einzigen Form der sakramentalen Buße zu weichen.

Zwar hat man während der gesamten Zeit der Scholastik hervorgehoben, wie wichtig die Reue oder innere Bekehrung ist. Auch war man sich

bewußt, daß diese innere Bekehrung einen äußeren Ausdruck finden mußte: Als Ersatz für die alte «*actio paenitentiae*» galt nun die Scham bei dem Sündenbekenntnis (*oris confessio est maxima pars satisfactionis*)⁵⁴, und die vom Beichtvater auferlegte, nach der Beichte zu verrichtende «Buße» wurde als eine «zeitliche» Strafe für die Sünde betrachtet. Aber es fehlt, so meinen wir, seit jener Zeit eine Struktur der Buße in der Kirche, die genügend Raum läßt für einen angemessenen Ausdruck der Authentizität und Prozeßhaftigkeit der inneren und äußeren Bekehrung. Sicherlich betonen die heutigen Dokumente die zentrale Stelle, die Bekehrung und Reue einnehmen, aber sie sehen keinen solchen Raum vor. Allerdings haben verschiedene Autoren eine solche Struktur gefordert⁵⁵. Auch in den Orientierungen, wie sie von einigen Bischofskonferenzen bei ihrer Herausgabe nationaler Ritualien formuliert wurden, ist von der Möglichkeit eines solchen Raums die Rede⁵⁶. Auch bei der Bischofssynode von 1983 kam ein entsprechender Wunsch zum Ausdruck⁵⁷.

Wir sind der Meinung, daß eine aktualisierte Wiederherstellung jener Struktur bzw. jenes Prozesses der Buße in einer Feier mit einem oder mehreren Pönitenten verschiedene heilsame Folgen haben würde, vorausgesetzt, es werde auch der dreistufige Rhythmus der Buße respektiert: Anerkennung und Bekenntnis der Sünde im Licht des Gotteswortes, eine Zeit der behutsamen Wiederannäherung, in der Buße getan wird (z. B. eine Woche), schließlich die Versöhnung zu einer dazu festgelegten Zeit. Solche Folgen sind: die Betonung des prozeßhaften, historischen und dynamischen Charakters der Bekehrung; die Entstehung eines Raumes, in dem sich das Bemühen um Buße und die Werke der Bekehrung entfalten können und die Notwendigkeit eines radikalen Wandels deutlich werden kann; eine größere Beteiligung der Gemeinschaft in ihrem Gebet und Beispiel; eine intensivere, wirksamere Begleitung durch die kirchlichen Amtsträger; das Deutlichwerden der gesellschaftlichen Folgen einer Bekehrung, so daß nicht nur die Authentizität dieser Bekehrung bewiesen wird, sondern sie auch der Welt glaubwürdig erscheinen kann; der Verweis auf den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der zweiten Bekehrung der Buße mit der ersten der Taufe (Katechumenat), so daß die ursprüngliche und bleibende Struktur der Buße neu entdeckt und wiedergewonnen wird.

Dies ist, so meinen wir, der beste Weg zu einer größeren und deutlicheren Beteiligung des Pönitenten am Sakrament. Denn Sündenbekenntnis und Genugtuung/Buße stehen als wesentliche Elemente der Bekehrung/Reue zueinander in Beziehung und bringen gerade in dieser Beziehung Bekehrung und Reue zum Ausdruck, wobei sie immer im Dienst der Authentizität stehen sollen.

Nach heutiger Mentalität gibt es heute keine authentischere, ernsthaftere und suggestivere Form der Buße als gerade diese. Natürlich handelte es sich dabei nicht um etwas Alltägliches, aber man könnte sich eine solche Form der Buße durchaus einmal im Jahr, vorzugsweise in der Fastenzeit, vorstellen.

2. Die Struktur «kirchliche Versöhnung»

Bei dieser Struktur spielt vor allem die Beteiligung der Kirche bei der Buße bzw. die kirchliche Dimension dieser Buße und ihrer historischen Formen (der Strukturen der «Exkommunikation» und der «Buße») eine Rolle. In der äußeren Form dieser Struktur soll vor allem zum Ausdruck kommen, daß Versöhnung sowohl mit den Beziehungen zwischen verschiedenen Personen (Gott/Kirche/Subjekt) als auch mit der konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit der Versöhnung zwischen den Menschen zu tun hat. Daher nimmt in dieser Struktur die gemeinschaftliche Feier (Form B) eine besondere Stelle ein. Wenn wir nun in der Geschichte eine entsprechende Gestalt der Bußfeier suchen, könnte es den Anschein haben, daß es keine solche gegeben hat. Aber auf alle Fälle stoßen wir in dieser Hinsicht auf eine Anzahl bezeichnender Elemente. Schon die erste «Bußdisziplin» bzw. Praxis der Exkommunikation (Mt 18, 15–18; 1 Kor 5, 1–13) belegt einen zweipoligen Prozeß (Feindschaft/Freundschaft), dem zwei verschiedene Bewegungen (Trennung/Begegnung) und zwei verschiedene Reaktionen der Kirche dem Sünder gegenüber (binden/lösen) entsprechen⁵⁸. Diese Elemente sind bis zur Zeit der Renaissance in der Struktur selbst der «kanonischen Buße» durch ein entsprechendes Handeln der Kirche in ihren Amtsträgern (Bischof/Priester) und der Gemeinde (Ausschluß, Gebet, Beispiel, Nächstenliebe...) erhalten und ausgedrückt worden. Auf diese Weise wurde auf die Versöhnung durch die Vermittlung der Kirche deutlich hingewiesen⁵⁹.

Nun ist es sehr wichtig, daß dieser Aspekt der Buße auf kohärente Weise deutlich gemacht und zum Ausdruck gebracht wird. So wie die Versöhnung durch die Vermittlung der Kirche auf dem Weg über das Zeichen der konkreten kirchlichen Gemeinde und durch den Dienst des Vertreters der Kirche stattfinden kann, ist auch nötig, daß jene Gemeinschaft in jenem Zeichen alles, was sie bedeuten kann, entfaltet, d. h. daß die Feier grundsätzlich auch eine gemeinschaftliche Feier ist. Unter den uns heute von dem Ritual gebotenen Formen drückt die Form B (eine Versöhnungsfeier für viele Pönitenten mit einem jeweils individuellen Sündenbekenntnis und individueller Absolution) am besten das Tun der Kirche bei der Versöhnung aus, ohne daß die anderen Aspekte der Versöhnung zu kurz kommen. Es wird nicht nur deutlich gemacht, daß die Versöhnung ein Werk Gottes ist (durch das Wort, die Absolution, die Gebete), sondern auch, daß sie eine Versöhnung des Menschen mit sich selbst (im Sündenbekenntnis ist er bereit, die eigene Wirklichkeit anzuerkennen) und durch die Vermittlung der Kirche (Amtsträger/Gemeinde) zudem Versöhnung mit der Kirche (Absolution) und mit den Brüdern und Schwestern ist (Genugtuung).

Trotzdem muß hier auch gesagt werden, daß einige Aspekte der Versöhnung nur mittelbar und unvollkommen in der Struktur der Bußfeier ausgedrückt werden: Das Sündenbekenntnis gerät oft zu kurz und die Absolution wird zu schnell erteilt; von der Genugtuung bleibt in Wirklichkeit nur noch ein schnell erledigter Rest; die gemeinschaftliche Dimension reduziert sich in Wirklichkeit auf das gemeinsame Hören des Gotteswortes und eine als gemeinsame Vorbereitung auf die Beichte von der Kanzel vorgetragene Gewissensforschung; die Versöhnung mit der Kirche wird nur in der jedem individuell erteilten Absolution sichtbar, und die Versöhnung mit den Brüdern und Schwestern bleibt auf der Ebene einer Selbstverpflichtung der Betroffenen auf die Zukunft hin.

Wir meinen, daß die Zeichenhaftigkeit dieser Form der Bußfeier, die uns eher für kleinere Gruppen geeignet zu sein scheint, durch folgende Elemente bereichert werden könnte: Verabschiedung und spätere Begrüßung der Pönitenten an der Tür der Kirche, wenn die gesamte Feier über einzelne Teilfeiern verteilt werden kann; Friedenszeichen den Brüdern und Schwestern gegenüber vor oder nach der Absolution;

eine Betrachtung der mit den Bußfeiern verbrachten Zeit als pönitentieller Raum der Genugtuung; anstelle einer voreiligen individuellen Absolution eine allgemeine Absolution für alle nach Abschluß aller Sündenbekenntnisse; das Engagement der Gemeinschaft für die Versöhnung in der Gesellschaft und in der Welt.

Auf diese Weise würde man nicht nur zum ursprünglichen Rhythmus der Versöhnung zurückfinden, sondern auch die kirchliche, die brüderliche und schwesterliche und die gesellschaftliche Dimension dieser Versöhnung kämen so besser zum Ausdruck. Auch würde man so vermeiden, daß man auf der Suche nach einer wirklich gemeinsamen Feier «auf halber Strecke» stehen bliebe⁶⁰.

3. Die Struktur

«Vergebung und Barmherzigkeit»

Dies ist die Struktur, die von der Initiative und der Vorrangigkeit der voraussetzungslosen und unverdienten, von Gott in der von ihm ausgehenden Dynamik des Dialogs gewährten Vergebung ausgeht und die historischen Formen, die diesen Inhalt des Sakramentes widerspiegeln (individuelle Beichte einem Priester oder auch einem Laien gegenüber, kollektive Absolutionen) berücksichtigt, um so das Vertrauen in Gottes Vergebung und die persönliche Begegnung mit ihm auszudrücken. Ohne Zweifel hat das Sündenbekenntnis neben seinen anderen Bedeutungen (eine Unterwerfung unter das Urteil bzw. den Richterspruch der Kirche, Heilung, Genugtuung) als Zeichen der Begegnung mit Gott und als Ort der Barmherzigkeit des Vaters⁶¹ auch immer mit dem Lob Gottes und mit dem Glaubensbekenntnis vor Gott⁶² zu tun.

Als die Beichte im 13. Jahrhundert ihre so typische, lange Zeit dominierende Gestalt bekam, war einer der wichtigsten Gründe dafür, daß im Gegensatz zu der Praxis vorher die Absolution unmittelbar nach dem Sündenbekenntnis erteilt wurde, zu bekräftigen, daß dem Pönitenten tatsächlich die Absolution erteilt werde und er so durch dieses Zeichen der Gnade und der Vergebung Gottes sicher sein könne⁶³. Dieses Sündenbekenntnis wurde sogar als Zeichen für das Empfangen der Barmherzigkeit und der Vergebung Gottes so wichtig, daß es notfalls reichte, unmittelbar Gott⁶⁴ bzw. einem Laien⁶⁵ seine Sünden zu bekennen oder allgemein der Gemeinschaft zu beichten, um, im letzten Fall,

von dieser Gemeinschaft eine kollektive Absolution zu empfangen⁶⁶. Auf diese Weise sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Buße eine Begegnung im Dialog mit Gott ist, in der wir im Vertrauen auf seine Barmherzigkeit ohne Verdienst unsererseits die Vergebung Gottes empfangen, an der Erlösung und der Versöhnung in Christus teilhaben und das eschatologische Gnadenurteil verwegnehmen. Zwar waren, wie wir schon sagten, hier notfalls verschiedene Formen möglich, aber im allgemeinen betrachtete und verteidigte die Kirche die individuelle Beichte einem Priester gegenüber als die normalste, ja die «einzige» Form der Beichte, die die Garantie für die Gleichzeitigkeit der Reue des Sünders, des «Urteils» der Kirche und der Vergebung Gottes sei.

Auch weiterhin wird diese Form der Beichte von OP und RP als die wichtigste und erste (die einzige normale und gewöhnliche) Form der Beichte betrachtet⁶⁷. Gewiß drückt diese Form auf einzigartige Weise aus, daß das Bußsakrament Begegnung und Dialog ist (im individuellen Sündenbekenntnis), daß der Mensch die Vergebung nicht verdienen kann und sie also nicht von seiner «*actio paenitentiae*», von seiner Genugtuung, abhängt (die Absolution wird unmittelbar nach dem Sündenbekenntnis erteilt), daß der Mensch persönlich für seine Sünde geradestehen muß und dabei auch auf das konkrete Urteil und die konkrete Mahnung anderer angewiesen ist (Rolle des Beichtvaters). Die Aspekte der brüderlichen/schwesterlichen und der kirchlichen Versöhnung kommen aber nicht so klar zum Ausdruck, so daß hierin von dem, was die Buße ursprünglich in der Kirche war, teilweise abgewichen wurde. So ist diese Struktur «Vergabung und Barmherzigkeit» zwar sehr wichtig, aber keineswegs eine ideale und notwendige oder gar die einzige Struktur.

Was die allgemeine Absolution der Form C (*Ordo ad reconciliandos paenitentes cum confessione et absolutione generali*) angeht, wird diese zwar durch OP und RP wieder zu einer realen Möglichkeit, die aber nur in äußersten Fällen, wenn manche Voraussetzungen erfüllt sind, gegeben sein soll (im Fall einer «*gravis necessitas*»)⁶⁸. So wird eine andere, ebenfalls historische Form wieder zurückgewonnen, um so auf außergewöhnlich schwere Situationen eine Antwort geben zu können. Es wird aber sorgfältig darauf geachtet, daß sie nicht zu einer normalen oder gewöhnlichen Form der Feier werden kann.

Beschränken wir uns in unserer Analyse hier darauf zu sagen, daß auch diese Form sehr gut die vom Menschen her voraussetzungslose und unverdiente Initiative der Vergebung Gottes (in der Verkündigung des Gotteswortes und in der Absolution, die sogar ohne individuelle Sündenbekenntnisse gewährt wird) sowie die kirchliche gemeinschaftliche und die gesellschaftliche Dimension der Buße hervorhebt (letzteres in der Beteiligung der Gemeinschaft, in der gemeinsam erbrachten Genugtuung, in der allgemeinen Absolution...). Diese Form hat aber auch ernstzunehmende Grenzen: Es kommt zu keinem individuellen Sündenbekenntnis, so daß über die Sünden geurteilt werden könnte (was im Fall der Todsünden notwendig wäre). Zudem wird die natürliche Ordnung der verschiedenen Elemente in dieser Struktur nicht mehr respektiert. Hier wird nicht nur wie in den anderen heutigen Formen des Bußsakraments die Genugtuung erst nach der Absolution geleistet, sondern auch das Sündenbekenntnis gerät an die falsche Stelle: Statt am Anfang zu stehen, kommt es erst gegen Ende der Feier.

Daher kann diese Form in bestimmten Fällen zwar notwendig sein, sie ist aber keine ideale Form und kann daher auch nicht im Prinzip die einzige oder die gewöhnliche Form der Buße sein. Da aber die falsche Anordnung der Elemente in dieser Form die in der Form A weiterführt, könnte man sich auch vorstellen, daß sie im Anschluß an die anderen erwähnten Formen oder Strukturen und in Ergänzung zu ihnen einen geeigneteren, normaleren Platz bekämen⁶⁹.

4. Schluß

Das Bußsakrament ist die symbolische kirchliche Feier der gelebten Vergebung. Es ist das Zeichen, daß im Kontext der tausendfachen Vergebung, die dem Menschen jeden Tag geschenkt wird, die unverdiente Vergebung Gottes wirkt. Dieses Sakrament ist Ausdruck der von Gott und von den Mitmenschen gewährten und der den Mitmenschen gegebenen oder noch zu gebenden Vergebung. Vergebung geben und Vergebung empfangen: das ist die einzige «Voraussetzung» dafür, daß uns wirklich vergeben werden kann. Aber diese «Voraussetzung» wurde uns durch Gott ermöglicht: Er vergibt uns nicht, weil wir unseren Brüdern vergeben haben, sondern damit wir Menschen einander aufgrund seiner Vergebung vergeben können. Gewiß vermag der Mensch es

nicht, vollkommen zu vergeben. Daher ist er berufen, immer neu die Erfahrung einer ihm unverdient geschenkten Vergebung zu machen, immer neu und unermüdlich das «Unterpand» einer erst am Ende voll erfüllten Hoffnung zu feiern.

Wie sollen denn diese Wirklichkeit und alles, was sie beinhaltet, auf aussagekräftige und bedeutungsreiche Weise gefeiert werden? Das kirchliche, sakramentale Zeichen hat für viele heute kaum noch die Bedeutung einer gelebten Buße und Versöhnung. Daher sollte die Kirche sich bemühen, eine symbolische Struktur der Buße wiederherzustellen, die, von den wichtigsten historischen Formen der Buße und ihren Bedeutungszentren ausgehend, in einem zugleich pluralistischen und dennoch von einer tiefen Einheit geprägten Angebot auf die pastoralen Bedürfnisse unserer Zeit und die heutige Sensibilität eingeht. Dem entspricht das, was wir

hier als die «Struktur der Bekehrung» (in der mehr die Rolle des sich bekehrenden Subjekts hervorgehoben wird), als die «Struktur der Versöhnung» (in der sich eher die Beteiligung der Kirche/Gemeinschaft widerspiegelt) und die «Struktur der Vergebung» bezeichnet haben. In jeder dieser Strukturen ist zwar das Ganze gegeben, seine verschiedenen Aspekte werden aber unterschiedlich hervorgehoben. Keine Struktur schließt die anderen aus, sondern sie ergänzen sich in ihrer Zeichenhaftigkeit und in ihrem Inhalt. Aber auch unter der Voraussetzung, daß diese Strukturen sich aufeinander beziehen und sich ergänzen, muß betont werden, daß die ursprünglichste, bleibende und höchst exemplarische Struktur die ist, in der die logische Folge der drei bedeutungstragenden Elemente, Sündenbekenntnis – Genugtuung – Absolution, am besten bewahrt wird.

¹ Mit «OP» beziehen wir uns auf die «editio typica» des Dokumentes «*Ordo paenitentiae*». Auf die «Exhortatio» von Johannes Paulus II., *Reconciliatio et Paenitentia*, beziehen wir uns immer mit dem Kürzel «RP» und gehen dabei von der spanischen Ausgabe aus (ed. Paulinas, Madrid 1984).

² Ihren wichtigsten Ausdruck fand diese Krise auf der Ebene der Bischofssynode von 1984, wo manche Bischöfe sich über die Krise der Buße und ihre Ursachen geäußert haben. Vgl. G. Concetti, *Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa*. Documenti ufficiali della sesta assemblea generale del Sinodo dei Vescovi. Sintesi originali degli interventi dei Padri (Roma 1984); Z. Herrero, *Sinodo 83 sobre la reconciliación*. Resonancia de las tesis morales en el aula sinodal: Estudio Agustiniano 3 (1984) 399–476, bes. 400–412.

³ Vgl. D. Borobio, *Reconciliación y reconciliaciones*: Phase 136 (1983) 279–290.

⁴ Vgl. F. D. Agostino, *Imaginación simbólica y estructura social*. La religión en la evolución social. (Salamanca 1985), urspr.: *Immaginazione simbolica e struttura sociale* (Bologna 1977).

⁵ Vgl. W. Kasper, *Anthropologische Aspekte der Buße*: *Theol. Quartalschrift* (1983/2) 96–109; L. M. Chauvet, *Practicas penitenciales y concepciones del pecado*: *Selecciones de Teología* (1979/69) 38–48, übersetzt aus: *Le Supplément de la Vie Spirituelle* (1977/120–121) 41–64.

⁶ Ch. Duquoc, *Reale und sakramentale Versöhnung*: *CONCILIUM* 7 (1971/1) 11–17.

⁷ Vgl. J. Behm/E. Würthwein, *metanoéo, metánoia*: *ThWNT* IV 972–1004; F. Laubach/J. Goetzmann, *Conversion, penitencia, arrepentimiento*: L. Coenen/E. Beyreuther/

H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (= DTNT, Salamanca 1980) 331–337, urspr.: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (Wuppertal 1971).

⁸ Vgl. W. Trilling, *Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lehre: Einübung des Glaubens* (Würzburg 1965) 178–190.

⁹ Die «erste» Bekehrung wird von den Vätern als «vivendi initium» (Augustinus, *Sermo* 351,6), die «dauernde» bzw. «alltägliche» als «vivendi alimentum» (ebd.) und die «zweite» Bekehrung als «secunda post naufragium tabula» (Hieronymus, *In Isaiam* III 8: *Liber* II 56) bezeichnet. Vgl. Augustinus, *Sermo* 351 I 22ff; *Epistola* 265 7.

¹⁰ Vgl. E. Daßmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* (Münster 1973).

¹¹ Wir nehmen hier und an anderen Stellen dieser Studie einige von uns in unserer Analyse des *Liber orationum psalmographus* untersuchten Ausdrücke wieder auf: *Liber orationum psalmographus*. *Colectas de salmos del antiguo rito hispánico*. Ed. crítica y recomposición por J. Pinell (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie liturgica 9, Barcelona/Madrid 1972). Vgl. D. Borobio, *La doctrina penitencial en el Liber orationum psalmographus* (Bilbao 1977) 287–376. Für andere Ausdrücke s. z. B. A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* (Ouvrage revu par Dom A. Dumas, Brepols, Turnhout 1966).

¹² Vgl. Isidor von Sevilla, *Etymologiae* VI 19, 71.

¹³ Vgl. G. Badini, *La penitenza nella Chiesa oggi*: *Ephemerides Liturgicae* (1983/3–4) 371–403.

¹⁴ Augustinus, *Confessiones*, liber X, ap. II 2.

¹⁵ Siehe für eine Untersuchung dieser Aspekte und ihrer Entwicklung Borobio, *Doctrina* (s. Anm. 11) 132–139, 417–461.

¹⁶ OP 6a: «Ex hac ergo cordis contritione pendet paenitentiae veritas; OP 6c: «vera conversio per culparum satisfactionem... completur»; OP 6b: «confessio, quae ex vera sui cognitione coram Deo et peccatorum contritione procedit». Vgl. RP 31.

¹⁷ Vgl. Fr. Büchsel, *katalláso*: ThWNT I 252–260; H.G. Link/H. Vorländer, Reconciliación: DTNT IV 36–48; J. Dupont, La réconciliation dans la théologie de Saint Paul (Löwen/Brügge 1953).

¹⁸ Vgl. L. Goppelt, Versöhnung durch Christus: Lutherische Monatshefte 6 (1967) 263ff; R. Schulte, Mitarbeiter Gottes. Theologische Überlegungen zur Sakramentalität des kirchlichen Amtes: Versch. Autoren: Liturgia. Koinonia. Diakonia (Freiburg i.B. 1980) 391–427.

¹⁹ Vgl. H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (Göttingen 1970); A. Vögtle, Binden und Lösen: LThK II (1958) 480–482; K. Rahner, Bußdisziplin, ebd. 826–838; H. Vorgrimler, Das «Binden und Lösen» in der Exegese nach dem Tridentinum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: ZKTh 85 (1963) 460–471; B. Rigaux, «Lier et délier». Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des temps apostoliques: La Maison-Dieu (1974/117) 86–135.

²⁰ Vgl. D. Borobio, La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo IV-VII (Bilbao 1978) 81–82. Erinnern wir hier auch an die Untersuchungen dieser Tradition durch B. Xiberta, B. Poschmann, J. Jungmann, K. Rahner, E. Bourque, G. Galtier, G. Vogel, H. Karpp.

²¹ Vgl. B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (München 1928); J. Grotz, Die Entwicklung der Bußstufen in der vornizänischen Kirche (Freiburg i.B. 1955) 414ff.

²² Bonaventura, In IV Sent. d.17 p.3 a.1 p.3; a.2 q.1; a.2 q.22. Denselben Gedanken findet man auch bei anderen Autoren wie Rolandus, Huguccio usw. Vgl. J. Mühlsteiger, Exomologese: ZKTh 103 (1981/2) 144ff.

²³ B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae* (Rom 1922; ed. altera hg. von J. Perarnau, Barcelona 1974).

²⁴ Wir beziehen uns hier vor allem auf das Zweite Vatikanum, OP, den neuen Codex (CIC) und RP.

²⁵ LG 11; OP 4 5; CIC can. 960; RP 31 IV–V.

²⁶ OP 3; RP 12 a und c; 9.

²⁷ Siehe OP 1; 2; 6a; 8; RP 8d.

²⁸ Vgl. RP 31 V; 4; 8.

²⁹ Vgl. P. Jounel, La liturgie de la réconciliation: La Maison Dieu (1974/117) 3–37; D. Borobio, Oficios y ministerios en la reconciliación de los penitentes: Phase (1974/79–80) 50–65, 106–109.

³⁰ Im allgemeinen ist im Dokument OP dem Titel entsprechend vom «Ordo paenitentiae» die Rede. Doch wird öfter auch von der «Versöhnung» in verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes gesprochen (OP 2; 4; 5; 13; 22...), und in der Bezeichnung der größeren Abschnitte werden die Begriffe «reconciliare»/«reconciliatio» gebraucht.

³¹ Während das Zweite Vatikanum und OP die interpersonale Dimension der Versöhnung hervorheben (zwischen dem Pönitenten und Gott, zwischen dem Pönitenten und der Kirche), betont RP die doppelte andere, also die gesellschaftliche und kosmische Dimension (RP 8; 31 V).

³² RP 4 c–d.

³³ Besonders P. de Clerck hat auf diese Tatsache hingewiesen und sie kritisiert: P. De Clerck, Célébrer la pénitence ou

la réconciliation? Essai de discernement théologique a propos du nouveau rituel: Revue théologique de Louvain 13 (1982) 287–424, bes. 394–401.

³⁴ Über die gegenseitige Ergänzung der beiden Bezeichnungen und das, was sie sagen wollen: F. Sottocornola, Il nuovo Ordo paenitentiae: Notitiae (1974/90) 63–79; P.M. Gy, Le sacrement de pénitence d'après le rituel romain de la Pénitence: La Maison-Dieu (1979) 125–138.

³⁵ RP 4.

³⁶ RP 31 V; auch Anm. 7.

³⁷ Vgl. OP 8–9 mit RP 31 III–IV.

³⁸ Vgl. R. Bultmann, *aphiemi*: ThWNT I 506–509; H. Vorländer, *Perdón*: DTNT III 340–344.

³⁹ Augustinus, *Contra Iulianum*, liber V, cap. IV 14.

⁴⁰ Pacianus de Barcelona, *De baptismo* 3.

⁴¹ Ders., *Ad paraenesis* 6; Isidorus, *Sent.* III 5, 1.

⁴² Isidorus, *Sent.* III 38.

⁴³ Siehe Borobio, *Doctrina* (s. Anm. 11) 379–462.

⁴⁴ Vgl. J. Michl, Sündenvergebung in Christus nach dem Glauben der frühen Kirche: Münchener Theol. Zeitschr. 23 (1973) 25–35.

⁴⁵ Siehe die Enzyklika von Johannes Paul II., *Dives in misericordia*: AAS 72 (1980) 1193–1199.

⁴⁶ Vgl. K. Rahner, Versöhnung und Stellvertretung: Geist und Leben 56 (1983/2) 98–110.

⁴⁷ Man wird verstehen, daß wir diese Thematik hier nicht ausführlicher behandeln können. Siehe für eine eingehendere Erörterung: D. Borobio, *Estructuras de reconciliación ayer y hoy*: Phase 128 (1982) 101–125.

⁴⁸ Vgl. E. Bourque, *Histoire de la pénitence-Sacrement* (Québec 1947) 74–114; C. Vogel, *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua* (Barcelona 1967), urspr.: *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne* (Paris 1965); C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age* (Paris 1969).

⁴⁹ Eine von der spanischen Praxis ausgehende Erörterung findet man bei Borobio, *Penitencia* (s. Anm. 17) 101–166.

⁵⁰ Vgl. Vogel, *Le pécheur et la pénitence* (s. Anm. 48); P. Anciaux, *La théologie de la pénitence au XII^e siècle* (Löwen/Gembloux 1949).

⁵¹ Der Ritus ist dem in der Nationalbibliothek in Madrid aufbewahrten *Sacramentarium Toledanum* aus dem 13. Jahrh. entnommen (fol. 13v–14v). Vgl. I. García Alonso, *La administración de los sacramentos en Toledo después del cambio de rito* (s. XII–XIII): *Salmanticensis* 5 (1958) 3–79, hier 32–36.

⁵² Dieses 1421 geschriebene Werk enthält, obwohl es kein liturgisches Buch im eigentlichen Sinn, sondern eher eine Art Katechismus für die Pfarrer ist, sehr viele Informationen über die Spendung der Sakramente. Siehe den Text im Beitrag von I. García Alonso, *El manual toledano para la administración de sacramentos a través de los siglos XIV–XVI*: *Salmanticensis* 6 (1959) 378–381.

⁵³ In diesem 1491 in Toledo gedruckten Werk wird gesagt, daß die feierliche Buße «imponitur pro aliquo gravi et enormi et vulgarissimo crimine quod totam commoverit urbem vel communitatem» und daß sie «fit in facie Ecclesiae» (zit. von I. García Alonso, *AaO.* 386–389).

⁵⁴ So die Formulierung von Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum* c. 143. Ebenso der anonyme Traktat «De vera et falsa paenitentia»: PL 40 1113–11130.

⁵⁵ A. Nocent, *Aspects célebratifs de la réconciliation dans la tradition liturgique occidentale*: Eph. Lit. (1983/3–4) 360–361; De Clerck, *Célébrer la pénitence* (s. Anm. 416); A. Gonzalez, *Pour une célébration du sacrement de pénitence*: Comm. et Lit. (1976/4) 195–204; J. Aldazabal, *La celebra-*

ción de la penitencia en el itinerario cuaresmal: Phase 128 (1982) 127–143.

⁵⁶ So in den im Ritual de la penitencia (Madrid 1975) enthaltenen Orientaciones doctrinales y pastorales des spanischen Episkopats (dort Anm. 65).

⁵⁷ Vgl. G. Concetti, Riconciliazione e penitenza (s. Anm. 2) 123, 152–153, 157–158, 164–165.

⁵⁸ Vgl. J. Bernhard, Excommunication et pénitence-sacrement aux premiers siècles de l'église: Revue de Droit Canonique 15 (19675) 265–281, 318–330; A. Ziegenaus, Umkehr, Versöhnung, Friede (Freiburg i.B. 1975) 26 ff.

⁵⁹ Vgl. Borobio, Penitencia (s. Anm. 20) 45–50.

⁶⁰ Die Verfügung, daß die Absolution «jedem Pönitentem einzeln» erteilt werde, hätte anders lauten können, ohne daß darum gegen den Sinn und die historischen Wurzeln und die historische Interpretation der Feier verstößen worden wäre. Im allgemeinen werden diese Absolutionen sehr schnell und flüchtig erteilt. Der aufsteigende Rhythmus der Feier wird unterbrochen, was auch daran deutlich wird, daß manche noch vor der Danksagung weggehen. So wurde eine Chance vertan, zu dem ursprünglicheren Rhythmus und der ursprünglicheren Struktur der Feier zurückzufinden. Das soll allerdings nicht heißen, daß man an der heutigen Norm der Kirche vorbeigehen soll oder daß manches nicht auch für diese heutige Norm spricht.

⁶¹ Augustinus, Enarr. in psalm. 94 4: Cassiodorus, Expos. psalm. 94 2; Isidorus, Etym. VI 19 75.

⁶² Isidorus, Synonym. I 53: «Confessio sanat, confessio justificat, confessio peccati veniam donat, omnis spes in confessione consistit, in confessione locus misericordiae est.»

⁶³ Siehe die Belege bei P. Anciaux, Théologie (s. Anm. 50) 491 ff; J. Mühlsteiger, Exomologese (s. Anm. 22).

⁶⁴ Ambrosius, Super Lucam 50 10 87.

⁶⁵ Thomas von Aquin, Suppl. q. 8 a. 2; Petrus Lombardus, Sent. IV 40 4 D.17 c.4. Siehe die Belege bei C. Vogel, Le

pécheur et la pénitence au Moyen-Age (s. Anm. 48) 132 ff; A. Teetaert, La confession aux laïcs dans l'église latine depuis le VIII^e siècle jusqu'au XIV^e siècle (Paris/Brügge 1926).

⁶⁶ Vgl. P. Anciaux, Theologie (s. Anm. 50) 50 ff; L. Vencser, Bewertung der Generalabsolution im Lichte der Bußgeschichte: Studia Moralia 15 (1977) 469–482.

⁶⁷ OP 15–21, 41–59; RP 27–32.

⁶⁸ IO 31–35; 60–66; RP 32–33; CIC can. 961–963.

⁶⁹ Eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Bischöfen und nationalen Bischofskonferenzen äußerten auf der Bischofssynode von 1983 den Wunsch, daß die Möglichkeiten, diese Form der Feier zu verwenden, erweitert werden möchten. Dazu G. Concetti, Riconciliazione (s. Anm. 2) 119–120, 156–157.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

DIONISIO BOROBIO

1938 in Spanien geboren. 1965 in Bilbao zum Priester geweiht. Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom. Lizentiat in Philosophie an der Universität Complutense in Madrid. Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Diss. im Fach Liturgik an der Päpstlichen Universität Salamanca. Ebendort derzeit Professor für Liturgik und Sakramentenlehre. Veröffentlichungen u.a.: Confirmar hoy. De la teología a la praxis (1974); La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus (1977); La penitencia en la Iglesia hispánica del s. IV–VII (1978); Proyecto de iniciación cristiana (1980); Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales (1982); Sacramentos en comunidad (1985); außerdem zahlreiche Artikel in Zeitschriften. Anschrift: Universidad Pontificia. E-37080 Salamanca, Compañía, 1. Spanien.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
21. Jahrgang 1985
DM 8,50

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünwald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz