

Dionisio Borobio

Das tridentinische Modell des Sündenbekenntnisses in seinem geschichtlichen Kontext

Unsere Absicht ist es nicht, das «Sakrament der Beichte» mit all seinen Elementen zu untersuchen, sondern das «Sündenbekenntnis» als eines der Hauptelemente des Sakraments. Wir wollen zwar die theoretisch-praktische Bedeutung und Stellung, die man diesem Sakrament durch die verschiedenen Phasen der Geschichte hindurch eingeräumt hat, kurz aufzeigen, indem wir seinen Ort innerhalb der verschiedenen Bußstrukturen bestimmen, richten aber unser Augenmerk vor allem auf das Konzil von Trient¹; wir wollen versuchen, das vorgeschlagene Beichtmodell in «offener Treue» zu interpretieren; und wir werden die entsprechenden Schlußfolgerungen ziehen. Es drängt sich eine positive, vergleichende Untersuchungsmethode gegenüber dem Element «Beichte» auf, nicht nur hinsichtlich der verschiedenen Phasen und Strukturen der Buße, sondern auch im Hinblick auf die übrigen wesentlichen Elemente des Bußprozesses: Umkehr, Genugtuung, Lossprechung.

Niemand wird daran zweifeln, daß dies ein heikles und entscheidendes Thema ist: hermeneutisch schwierig (das kulturelle, begriffliche und erfahrungsmäßige Instrumentarium ist unterschiedlich); dogmatisch umstritten (nicht in dem, was sein Wesen anbelangt, wohl aber in der Art und Weise, wie es festgelegt wird); pastoral konfliktträchtig (während die einen es loben, drängen die anderen es an den Rand)... Wenn es auch stimmt, daß die Krise der Buße nicht nur die Krise der Beichte ist, so ist andererseits auch wahr, daß das mündliche Sündenbekenntnis der am meisten in die Krise geratene Aspekt des Bußsakramentes ist.

I. Das Sündenbekenntnis innerhalb der verschiedenen historischen Bußstrukturen

Um die Beichte im Bußmodell von Trient beurteilen zu können, muß man den Stellenwert

berücksichtigen, den das Bekenntnis selbst in den verschiedenen Modellen und Strukturen der Geschichte besessen hat². Die Bußstruktur unterscheidet sich je nach der Betonung oder Konzentration, die sich auf das eine oder andere ihrer wesentlichen Elemente richtet (Umkehr, Genugtuung oder *actio poenitentiae*, Sündenbekenntnis, Lossprechung). Sie wird zum manifesten und schöpferischen Ausdruck einer Identität von sakramentalem Sinn und sakramentalem Zeichen.

1. Struktur der «Pönitentz»: 3. bis 7. (13.) Jahrhundert

Als «Pönitentzstruktur» bezeichnen wir jene Struktur, die sich seit dem 3. Jahrhundert (Tertullian) in der Kirche institutionalisiert und die Betonung auf die Bußwerke legt (*actio poenitentiae, satisfactio, labor...*) als das geeignetste Mittel, die Umkehr (kanonische Pönitentz) zum Ausdruck zu bringen; dabei wird die Struktur oder Reihenfolge der Akte (Bekenntnis und Kenntnisnahme der Sünde – Genugtuung – Lossprechung) sogar in einer Vielfalt von Formen (kanonische oder abgestufte Buße) bis etwa zum 13. Jahrhundert beibehalten³. Was den Stellenwert des Sündenbekenntnisses innerhalb dieser Struktur anbelangt, ist festzustellen, daß die ersten Zeugnisse häufig den Begriff *exomológesis* verwenden, wenn sie sich auf die Buße beziehen. Damit bezeichnen sie jedoch nicht nur das Bekenntnis, sondern auch die Genugtuung und die Gesamtheit der Akte, die zur Rekonziliation führen⁴. Im übrigen ist klar, daß der erste Schritt zu diesem Bußprozeß das Eingeständnis der Sünde von seiten des Sünders und deren Kenntnisnahme von seiten des Bischofs oder Priesters ist (was durch eigenes Geständnis, öffentliche Bekanntheit oder Anklage erfolgen konnte), denn nur so kann die entsprechende Buße auferlegt und angenommen werden. Diese Kenntnisnahme und dieses Eingeständnis sind nicht ein sekundäres, sondern ein wesentliches und konstitutives Element, das den Prozeß bedingt und in Gang setzt, das gleichzeitig die Bitte um Buße (*poenitentiam petere*), die Gewährung der Buße (*poenitentiam dare*) und die Annahme der Buße (*poenitentiam accipere*) umfaßt.

Neben diesem zum Prozeß der Kirchenbuße gehörenden Sündenbekenntnis ist die Existenz eines anderen «*sanativen*» (Osten) oder «*korrektiven*» (Westen) Bekenntnisses festzustellen, das

nicht in gleicher Weise Bestandteil des Prozesses der kanonischen Buße ist. Wie Clemens von Alexandrien und Origenes sowie die anachoretischen und zönotischen Mönche für den Osten bezeugen, kennt man neben der Kirchenbuße eine andere Bußform, in deren Mittelpunkt das Bekenntnis und die Leitung des Sünders von seiten des als *kybernétés* oder *pneumatikós* bezeichneten Führers (der nicht unbedingt geweiht sein muß) stehen, die darauf ausgerichtet sind, einen Heilungs- und Reinigungsprozeß herbeizuführen⁵. Für den Westen gibt es eine Fülle von Zeugnissen, die von einem «Bekenntnis zur Zurechtweisung» (*corruptio*) sprechen, worunter man eine öffentliche oder private Zurechtweisung der Gläubigen durch die Hirten (Bischöfe, Priester) versteht, die das Ziel hat, ihnen zu helfen, sich zu bessern und sich wieder voll in das Gemeindeleben einzugliedern, sie jedoch wegen ihrer persönlichen Unfähigkeit oder der Art der Sünden nicht der offiziellen Buße (*ordo poenitentium*) unterwerfen will⁶.

All dies zeigt uns, daß das Bekenntnis von Anfang an einen großen Wert besaß, sowohl als wesentlicher Akt, der den Prozeß der Buße auslöst, als auch als ergänzendes Mittel der Heilung oder Zurechtweisung. Dennoch ist das Element des mündlichen Bekenntnisses während der ersten Jahrhunderte noch weit davon entfernt, im Mittelpunkt der Buße zu stehen, und man muß es als ein relatives, auf den Prozeß bezogenes Element ansehen, das gegenüber der in den Bußwerken manifestierten Umkehr sekundär ist.

Ende des 4. Jahrhunderts verändert sich die Bußdisziplin (es kommt die «abgestufte» Buße auf), und es setzt sich das System durch, in dem die Taxierung oder Zuordnung einer bestimmten Strafe für jede Sünde und die Möglichkeit der Wiederholung des Bußprozesses das Entscheidende sind⁷. Die Bußstruktur (Bekenntnis – Genugtuung – Lossprechung) bleibt zwar erhalten, aber es vollziehen sich wichtige Veränderungen; die entscheidende davon ist die faktische Konzentrierung auf das Bekenntnis aufgrund einer Abstufung, Katalogisierung und Vermittlung der Sünde, die je nachdem, wie sie bekannt wird, die eine oder andere Buße verdient. Diese moralische Kasuistik mit ihrer Entsprechung im Buß-«konfessionismus» spiegelt sich in den *libri poenitentiales* genau wider. Und die Zeugnisse sprechen wiederholt vom Sinn, der Notwendigkeit und der Verpflichtung zum Sündenbekenntnis

und preisen seine satisfaktorische Wirkung dank der Scham, die es hervorrufe und die eine Verdichtung der verdienten Strafe darstelle.

2. Struktur der «Beichte»: 8. bis 16. (20.) Jahrhundert

Wir bezeichnen als «Beichtstruktur» jene Struktur, die sich vom 7./8. Jahrhundert an in der Kirche durchsetzt und, abgesehen von einer Konzentration der einzelnen Akte des Prozesses auf das mündliche Sündenbekenntnis hin, einen Strukturwandel mit sich bringt, der die klassische Reihenfolge dieser Akte verändert: die Absolution wird unmittelbar nach der Konfession erteilt und die Satisfaktion auf einen späteren Zeitpunkt verschoben⁸.

a) Vom 8. Jahrhundert bis zum Konzil von Trient

In dieser tiefgreifenden Veränderung spielen zwei Faktoren eine entscheidende Rolle: erstens die Theorie, daß das mündliche Bekenntnis das bevorzugte Zeichen ist, das die Reue zu erkennen gibt, das der Kirche erlaubt, einzugreifen, und das zugleich die Bußwerke und die vorausgegangene Genugtuung (*actio poenitentiae*) in sich verdichtet und zusammenfaßt (durch die Scham und die Überwindung, die es mit sich bringt: Strafe); und zweitens die Bedeutung, die man der *potestas clavis* einräumt: diese bedeutet die Ausübung der priesterlichen Gewalt durch die Absolution (die früher von den Büßern oft vergessen wurde), wodurch die Vollständigkeit des sakramentalen Zeichens gewährleistet wird, das nach scholastischer Lehre aus «Materie» (Quasimaterie in diesem Fall: aus den Akten des Büßers, vor allem dem Bekenntnis) und «Form» (Absolution durch den Priester) besteht.

Aufgrunddessen vollzieht sich eine *wichtige Umwandlung* von Elementen: das Bekenntnis wird auch Genugtuung, die Lossprechung rückt vor die *actio poenitentiae*, die «Bußauflagen» treten als Mittel gegen die zeitliche Sündenstrafe in den Hintergrund. Und dieser Wandel wirft verschiedene Fragen auf: warum die Reue das Bekenntnis nicht unnötig und die Lossprechung es nicht unwirksam macht; warum die Beichte, wenn sie die Genugtuung ersetzt, diese nicht aufheben kann; warum es sogar angebracht ist, die Beichte vor einem Laien abzulegen, wenn sie vor einem Priester nicht möglich ist; warum die

Absolution die Vergebung Gottes und zugleich der Kirche zum Ausdruck bringt... Inmitten dieser «Beichtbegeisterung» erklärt das IV. Laterankonzil in c. 21 schließlich die Verpflichtung, vom vernünftigen Alter an alljährlich alle Sünden mit ihren Begleitumständen dem eigenen Priester zu beichten; die Buße beginnt, von der Beichte her definiert zu werden (Sakrament der Beichte)⁹; und die Theologen beginnen sich zu fragen, ob diese Beichte «göttlichen Rechts» oder «menschlicher Verordnung» sei.

In diesem Kontext des Wandels der Auffassungen und der Praxis ist klar zu erkennen, daß die Beichte nun einen entscheidenden Stellenwert erhalten hat und eine zentrale Rolle spielt, die sie in den ersten Jahrhunderten der Kirche nicht besaß, und dies ruft innerhalb der klassischen Bußstruktur eine «Unordnung» hervor. Doch trotz dieser Veränderung lag es der Kirche des Mittelalters fern, die «Beichtbuße» als die einzig mögliche Form der Buße zu monopolisieren. Neben der Struktur der Beichte bestand die Pönitenzstruktur weiter, sei es in der Form der «Bußpilgerschaft», sei es in Gestalt der «feierlichen öffentlichen Buße»¹⁰.

Außer diesen nicht auf die Beichte zu reduzierenden Bußformen ist noch die Praxis der General- oder Kollektivabsolution hervorzuheben, die sich im Mittelalter ausbreitete und vor allem in der gallikanischen Kirche während des 16. Jahrhunderts weitergeübt wurde (hauptsächlich in der Fastenzeit und am «Absolutionsdonnerstag»)¹¹. Erst mit dem Konzil von Trient sollten diese Formen verschwinden, und als einzige Form der sakramentalen Buße sollte sich die Privatbeichte durchsetzen.

b) Vom Tridentinum bis in unsere Tage

Trotz dem genannten Weiterbestehen mehrerer Formen verdrängten die Privatbuße und genauer das Element des mündlichen Sündenbekenntnisses alle anderen Formen und Elemente der Feier des Sakraments. Die Gründe für diese letzte vortridentinische Entwicklung ergeben sich aus den verschiedenen Bußzeugnissen (14. bis 16. Jahrhundert), wie etwa den «Handbüchern für die Seelsorge» (*Manipulus curatorum*) oder den geltenden «Summen für die Beichtväter» oder den «Beichtspiegeln», die dazu bestimmt waren, den Pfarrern im Hinblick auf Beichte, Gewissensprüfung, Bestrafungen und Exkommunikation behilflich zu sein¹².

Sicherlich ist ein erster Grund die *hohe Einschätzung der Beichte* als zentrales Element (der Manipulus des spanischen Priesters Guido de Monte Roteri, a. 1333, zählt bis zu sechzehn Eigenschaften der Beichte auf).

Ein zweiter Grund sind der *pastorale Stellenwert und die Anforderungen*, die die Beichte an die Seelsorger stellte. Tatsächlich erscheint die Beichte als eine der Hauptaufgaben der Pfarrer, und der Gebrauch der Manualien oder Summen für den Beichtvater (wie etwa das Manuale des Antonius von Florenz, ca. 1459¹³), sowie die Notwendigkeit, die vorbehaltenen Sünden zu erkennen und einer besonderen Buße zu unterwerfen, zwingen die Priester dazu, einen großen Teil ihres Dienstes dieser Aufgabe zu widmen. Die Fülle von Sünden, die es zu unterscheiden gilt und über die befragt werden muß, zwingt sowohl die Priester als auch die Gläubigen dazu, ihre Spiritualität um das kreisen zu lassen, was bereits ohne weiteres «Beichtsakrament» heißt.

Ein dritter Grund, ist die Rolle oder *soziale Funktion*, die die Beichte in dieser Zeit spielt. Auch wenn wir glauben, daß man sie nicht auf diesen Aspekt reduzieren kann¹⁴, scheint uns unzweifelhaft, daß die Beichte ein System der individuellen wie der kollektiven Verhaltensregulierung vor allem in dieser Geschichtepepoche war. Aufgrund der herausragenden Stellung des Priesters in der Gesellschaft, aufgrund der Verpflichtung zur jährlichen und in manchen Fällen sogar regelmäßigen Beichte, aufgrund der nicht nur den sexuell-familiären, sondern auch den beruflich-gesellschaftlichen Sünden beigemessenen Wichtigkeit und aufgrund der Beziehung zwischen Sünde/Gnade und den Strafen des Fegfeuers und Verdammung/Erlösung, kann man behaupten, daß die Beichte in der Tat das wirksamste System sozialer Kontrolle (von der Kontrolle des eigenen Gewissens her) darstellte.

Diese Praxis hatte positive *Konsequenzen* (waches Sündenbewußtsein, ständige Bußhaltung, Verhaltensregulierung im gesellschaftlichen Bereich und in Fragen der Gerechtigkeit...), deren Wert mit unseren Maßstäben nicht schwer zu ermessen ist. Aber sie hatte auch nicht wenige negative Wirkungen, wie etwa die Übertreibung mit der Fülle von Sünden, den Legalismus und Kasuismus mit dem Anspruch, keinen Umstand unberücksichtigt zu lassen, die Angst und Qual nicht weniger Sünder und sogar Beichtväter, die übertriebene Furcht vor dem Gericht und der ewigen Verdammnis, der Mißbrauch der Privat-

messe und der Ablässe als Mittel, sich von den Strafen zu befreien... All dies ruft schließlich verschiedene Reaktionen und kritische Äußerungen in bezug auf die herrschende Beichtpraxis hervor, die von der Kritik des Erasmus von Rotterdam an den Beichtmißbräuchen¹⁵ über die ausweichende Relativierung der Beichte zugunsten der Reue bei Pedro Martínez de Osma¹⁶ bis schließlich zu dem Protest und den Irrtümern Luthers und der übrigen Reformatoren reicht¹⁷.

Luther, in dessen gedanklicher Entwicklung verschiedene Phasen zu unterscheiden sind (bis 1520; von 1521 bis 1522; ab 1522), kritisiert nicht nur eine Beichte, die «mehr quälte als tröstete», sondern lehnt auch die Buße als Sakrament ab (allerdings mit gewisser Uneindeutigkeit), verneint den Wert der Akte des Pönitenten (Reue, Bekenntnis, Genugtuung) zugunsten des gläubigen Vertrauens in die barmherzige Vergebung und weist jede Verpflichtung zu einer vollständigen Beichte aufgrund göttlichen Rechts und erst recht aufgrund päpstlicher Anordnung zurück, obgleich er den Nutzen und die Notwendigkeit der Privatbeichte anerkennt¹⁸. Trotz dieser Ablehnung verzichten die Reformatoren nicht auf jede Bußpraxis, sondern sprechen sich für eine «Beicht-Prüfung» vor der Kommunion aus, um den Glauben der Taufe zu überprüfen und zu wecken¹⁹, für eine «Gemeinschaftsabsolution», die das Confiteor und die evangelische Absolution einschließt²⁰, und Calvin verfißt eine «Kirchendisziplin» mit brüderlicher Zurechtweisung und manchmal Exkommunikation²¹.

Diese Lehre und Praxis provozierten die *Reaktion und Diskussion im katholischen Lager* (Leo X., Universitäten und Theologen)²², das in allem, was mit der Beichte zu tun hatte, besonders empfindlich war; dies sollte zu der Formulierung der *zwölf Artikel der protestantischen Irrtümer* führen, die dem Konzil von Trient zur Prüfung vorgelegt wurden. Vier dieser Artikel greifen die Irrtümer über die Beichte auf und besagen kurz folgendes:

«4. Confessionem sacramentalem secretam iuris divini non esse nec apud antiquos patres ante Concilium Lateranense eius factam fuisse mentionem, sed publicae tantum poenitentiae.

5. Enumerationem peccatorum in confessione non esse necessariam ad illorum remissionem... nec necessarium esse confiteri omnia peccata mortalia...

6. Confessionem omnium peccatorum, quam Ecclesia faciendam praecepit, esse impossibilem

traditionemque humanam a piis abolendam, neque confitendum esse tempore Quadragesimae.

7. Absolutionem sacerdotis non esse actum iudiciale, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi... Immo etiam sine confessione peccatoris sacerdotem eum absolvere posse.»²³

Die Reformatoren *negieren also grundlegende Aspekte* einer in der Kirche der damaligen Zeit gesicherten und gültigen Lehre und Praxis und setzen die theologische (Scholastik) akzeptierte und praktisch (Privatbeichte) gelebte Bußidentität aufs Spiel. Institution, Sakramentalität, Notwendigkeit (*iure divino*), Vollständigkeit und Rechtscharakter..., bisher friedlich angenommene Aspekte, werden nun zusammen mit der Beichtpraxis, die sie zur Folge haben, verworfen; an ihrer Stelle schlägt man eine neue Lehre und Praxis vor. In Anbetracht dessen ist zu verstehen, daß die *Reaktion von Trient* eine defensive (zugunsten der herrschenden Lehre und Praxis), in sich schlüssige (im Sinne der klassischen scholastischen Interpretation) und dogmatische (das Grundlegende autoritativ bestätigende) Reaktion war. Aber gerade deshalb ist sie auch eine (in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte) polarisierte, an der Reform oder der Zurückweisung der Kritik interessierte und zum Teil neuen Perspektiven gegenüber verschlossene Reaktion (da man hauptsächlich mit der zu diesem Zeitpunkt notwendigen Festlegung beschäftigt war). Es ist also eine *Bemühung um Interpretation* vonnöten, die nicht nur die größere dogmatische Bedeutung der Kanones im Verhältnis zu den Kapiteln oder das Wesen und die Stärke der Äußerungen hinsichtlich des kirchlichen Engagements für den Inhalt berücksichtigt²⁴, sondern auch die Einordnung in den allgemeinen geschichtlichen Kontext im Hinblick auf den der Beichte zuerkannten Stellenwert und die typisch tridentinische Auffassung von der mündlichen Beichte als einer auf die anderen Elemente der inneren Struktur des Sakraments bezogenen Wirklichkeit.

II. Eine Interpretation des tridentinischen Beichtmodells

An diesem Punkt angelangt, müssen wir uns in die tridentinischen Texte (vor allem die Kanones) vertiefen, um von einer möglichst sorgfältigen (wenn auch notgedrungen beschränkten) Lektüre aus erstens das vorgelegte Beichtmodell zu bestimmen und zweitens eine «offene» Interpre-

tation desselben vorzulegen. Als Hauptbezugspunkt für unseren Kommentar berücksichtigen wir den großen spanischen Theologen des Konzils von Trient, Melchior Cano.

1. Bestimmung des Beichtmodells

Wir wollen im Augenblick darauf verzichten, alle Quellen und Argumente aufzugreifen, die den Texten zugrundeliegen, und uns auf den Hauptinhalt der Kanones über die Beichte (vor allem die «per modum unius» angesehenen cann. 6 und 7) konzentrieren, deren Wesen folgendermaßen zusammengefaßt werden kann:

a. Notwendige Beichte

Gegenüber der Behauptung Luthers, die Einzelbeichte sei kein von Christus eingesetztes Sakrament und daher sei es nicht nötig, sich ihr zu unterziehen, erklärt Trient, sie sei heilsnotwendig, gerade weil sie von Christus eingesetzt worden sei (can. 6). Die Väter stützen sich dabei auf verschiedene Argumente: die nach der Taufe begangene Todsünde schade der kirchlichen Gemeinschaft, und es genüge nicht, nur Gott zu beichten; die Priester hätten die *potestas clavis* auszuüben, und dies sei nur möglich, wenn es die Beichte gebe; ohne in übertriebener Weise auf die Stützung der Beichte durch Naturrecht und mosaikales Gesetz abzuheben, erkennen sie in der Schrift, und zwar vor allem in Joh 20,23 (freilich auch in Mt 16,19; 18,18), ihr wahres Fundament, das durch die durchgängige Tradition der Kirche bekräftigt werde. Und das verhalte sich so, weil die Schrift eine rechtlich-medizinische Logik oder Dynamik voraussetze, die notwendig die Beichte impliziere, denn wenn die Priester die Aufgabe hätten, zu urteilen und zu heilen (*praesides et iudices*), so könnten sie dies nur tun, wenn sie die Ursache kennten, und um sie zu erfahren, sei man auf das persönliche Sündenbekenntnis angewiesen, in welcher Form es auch immer erfolge²⁵. Wenn also die Vollmacht, zu binden und zu lösen, zu behalten und zu vergeben, von Christus stamme, dann gehe auch die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses als normale Voraussetzung dafür, daß sie in kluger und rechter Weise ausgeübt werden könne, auf Christus zurück. Bei dieser «eingesetzten Notwendigkeit» legt man sich noch nicht auf eine bestimmte Form fest und läßt offen, ob die Beichte geheim oder öffentlich sein muß, denn

wie M. Cano sagt, «Nam publicorum publice fieri confessio potest»²⁶; auch bestimmt man noch nicht, ob es sich um eine Aufzählung der Sünden nach Art und Zahl handelt.

b. Vollständige Beichte

Bei can. 7 geht es um den Kanon, der gegenüber der Behauptung Luthers von der Unmöglichkeit, alle Sünden kennen und beichten zu können²⁷, bestimmt, daß diese mündliche Beichte ausnahmslos alle Todsünden ... auch die geheimen ... und die Umstände, die die Art der Sünde verändern, umfassen müsse. Es versteht sich, daß sowohl die scholastischen (siehe oben) als auch die tridentinischen Theologen für die Vollständigkeit des Bekenntnisses eintreten. Die Argumente, auf die sie sich dabei stützen, sind unterschiedlich und reichen vom Schriftargument (Joh 20,23) bis zu dem Argument der Tradition, des Lehramts (IV. Laterankonzil, Kanon 21) oder der Theologie (rechtliche Auffassung). Die Grundüberlegung ist immer die gleiche: zu einem Urteil oder einer Unterscheidung, zu einer Heilung oder einer wahren, rechten und umfassenden Leitung...ist ein vollständiges, weder verstümmeltes noch einseitiges Bekenntnis aller Sünden und der Umstände, die sie näher kennzeichnen, erforderlich, damit das Behalten oder Vergeben alle Sünden in dem, was sie zu Sünden macht, einschließt²⁸. Die Vollständigkeit des Bekenntnisses gehört zur Notwendigkeit der Beichte selbst, wie M. Cano sagen wird («Nam ob id tenetur homo integre confiteri quia tenetur confiteri»²⁹), denn wenn das Bekenntnis zur Vergebung notwendig ist, dann ist die vollständige Beichte für eine vollkommene Vergebung oder eine Vergebung aller Sünden ebenfalls notwendig. Dies heißt nicht, daß mit dieser Vollständigkeit zwangsläufig eine *bestimmte Form* der Beichte mit Art, Zahl und Umständen der Sünde (auch wenn das zu beachten ist, was die Art der Sünde verändert) verbunden wäre, sondern meint jene Vollständigkeit, die für ein «vernünftiges Urteil», für die Heilung und das Heil des Büßers erforderlich ist, wie M. Cano erklärt³⁰. Das Problem liegt nicht darin, die Notwendigkeit der vollständigen Beichte anzuerkennen, sondern darin, zu erklären, worin diese vollständige Beichte besteht, welche Sünden gebeichtet werden müssen, damit eine solche Vollständigkeit erreicht werden kann³¹. Eines jedenfalls steht fest: Für die Konzilsväter liegt der

Ursprung der Vollständigkeitsforderung nicht in der kirchlichen Gemeinschaft, sondern im Willen Gottes und im Wesen des Sakraments, und sie ist in die «Entwicklungslinie» einzuordnen, «die mit den biblischen Forderungen hinsichtlich der Umkehr beginnt»³².

c. Beichte «iure divino»

Von dieser notwendigen und vollständigen Beichte wird sowohl in Kanon 6 (confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino) als auch in Kanon 7 (si quis dixerit...necessarium non esse iure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia) erklärt, sie sei «iure divino», was Luther zweifellos ablehnte³³. Wir wollen uns nicht mit den verschiedenen Interpretationen zu dieser Frage aufhalten³⁴. Es soll uns genügen, auf die folgenden *grundlegenden Punkte* hinzuweisen:

► Die Scholastiker sprechen, zumindest seit Thomas, in bezug auf die Beichte von *ius divinum (quod divinitus promulgatur)*³⁵.

► Die tridentinischen Theologen gebrauchen den Ausdruck häufig, doch sowohl in der Art, wie sie ihn in den Diskussionen verwenden, als auch in den Kanones, in denen er vorkommt, scheint er nicht immer die gleiche Bedeutung zu haben, denn es werden mehrere Abstufungen unterschieden: das ausdrücklich oder explizit Geoffenbarte; das implizit oder unausdrücklich Geoffenbarte; das, was in die Kirche Eingang gefunden hat, weil es als ein Brauch oder eine Einrichtung gilt, der bzw. die von den Aposteln herrührt; und das, was von den allgemeinen Konzilien und den Kirchenvätern festgesetzt worden ist³⁶.

► Aus den Konzilsdebatten läßt sich erkennen, daß die Konzilsväter im Hinblick auf die Beichte im allgemeinen sich darin einig sind, ein *ius divinum* ersten Grades (unmittelbar in der *potestas clavis* ausgesagt) oder zumindest zweiten Grades (*bona et formali consequentia*) zu behaupten³⁷.

► Was die «vollständige» Beichte anbelangt, so erklärt man, sie sei zwar *de iure divino*, aber weniger aufgrund einer unmittelbaren Aussage der Schrift als vielmehr aufgrund der Tatsache, daß sie in der rechtlich-medizinischen Begründung selbst enthalten sei, die das sakramentale Bekenntnis im allgemeinen notwendig mache³⁸.

► Was die Umstände und Einzelheiten anbelangt, die die Vollständigkeit ausmachen, so wird

im allgemeinen nicht erklärt, sie seien im gleichen Sinn oder im gleichen Grad wie in den vorigen Punkten *de iure divino*, denn man begegnet sowohl der Position, die von *ius divinum* im strengen Sinn spricht, als auch dem Standpunkt, der von *ius humanum simpliciter* spricht³⁹.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die tridentinischen Konzilsväter und -theologen den Ausdruck *iure divino* nicht immer im gleichen Grad oder in der gleichen Intensität verwenden, je nach dem Lehraspekt, auf den er bezogen wird. Bei diesen Aspekten sind drei wesentliche zu unterscheiden: daß die sakramentale Beichte im allgemeinen notwendig ist (ersten oder zweiten Grades); daß diese Beichte vollständig sein muß (*bona et formali consequentia* der inneren rechtlichen Struktur, d. h. zweiten Grades); daß diese Vollständigkeit Zahl, Umstände... (nähere, in sich schlüssige Bestimmung durch die Kirche) umfassen muß⁴⁰. Die mehr oder weniger große Ausdrücklichkeit, mit der sich jeder dieser Aspekte in Schrift und Tradition findet, sowie ihre Anerkennung durch Konzilstheologen und -väter erklären diese Aussage.

d. «Bedingte» Beichte

Die vollständige Beichte bedeutet die Offenlegung «aller Todsünden und jeder einzelnen von ihnen, deren man sich nach gebührender und ernsthafter Prüfung erinnert...» (can. 7). Die Aussage wendet sich gegen Art. 5 der Irrtümer der Reformatoren, die die Notwendigkeit und sogar die Möglichkeit anzweifeln, eine so große Zahl von Sünden im Gedächtnis zu behalten und aufzuzählen.

Die Forderung, «alle Todsünden, an die man sich erinnert» zu bekennen, wurde schon von alters her formuliert, und die Konzilstheologen und -väter wiederholen sie des öfteren. Dennoch ist die Forderung nicht absolut, mathematisch und faktisch gemeint, in der Weise, daß sie die Gültigkeit des Sakraments bedingen könnte und der Gedanke daran den Beichtvater verfolgen und das Beichtkind plagen müßte⁴¹; sie ist vielmehr relativ und grundsätzlich zu verstehen, in dem Sinn, daß sie Prüfung und Sorgfalt verlangt, aber an die physischen und moralischen Fähigkeiten des einzelnen angepaßt ist. Die vergessenen Sünden sind in die gebeichteten Sünden eingeschlossen (vgl. DS 1680, 1682, 1707).

Tatsächlich kennen und anerkennen die Theologen und Väter die möglichen Ausnahmen von

dieser Verpflichtung, wie zum Beispiel den Anlaß zum Ärgernis, die Gefahr des Todes oder der Ehrlosigkeit, die physische Unmöglichkeit (bei Stummen, Sterbenden, Bewußtlosen...)⁴². Es wird jedoch entschieden, daß es immer eine Äußerung oder ein äußeres Zeichen geben muß, die bzw. das das beurteilend-richterliche Eingreifen der Kirche erlaubt.

e. Geheime Beichte

Gegenüber der protestantischen Lehre, die geheime Beichte habe es vor dem IV. Laterankonzil nicht gegeben und daher widerspreche sie der Einrichtung Christi⁴³, erklärt Trient, «die Art und Weise, nur geheim vor dem Priester zu beichten, wie sie die Kirche von Anfang an immer praktiziert hat und weiterhin praktiziert», widerspreche nicht «der Einrichtung und dem Gebot Christi» (can. 6). Die Theologen und Väter von Trient leugnen nicht die geschichtliche Existenz anderer Bußformen, wie beispielsweise die der öffentlichen Buße, und auch nicht die Tatsache, daß diese lange Zeit hindurch üblich war⁴⁴. In einer teilweise «konfessionistischen» Geschichtsvorstellung befangen, lehnen sie jedoch alle Beweise ab, die die Gegner anführen, um zu zeigen, daß es die geheime Beichte nicht von Anfang an gegeben hat⁴⁵. Jedenfalls lassen sich die Aussagen, die sie in dieser Frage machen, und ihre Bewertung in folgenden zwei Punkten wiedergeben:

1. Die geheime Beichte erscheint nicht als ausdrückliches Gebot Christi und bedeutet auch nicht, daß Christus das öffentliche Bekenntnis verboten habe (Kap. 5: DS 1683), aber sie liegt in der Linie der Einsetzung und des Gebots Christi, und daher müsse sie praktiziert werden, auch wenn diese Praxis nicht als «de iure divino» gekennzeichnet sei. Das «de iure divino» bezieht sich auf die Beichte selbst und nicht darauf, ob sie öffentlich oder privat erfolge⁴⁶. Die geheime Beichte verstoße keineswegs gegen das Naturrecht, sondern stehe im Einklang mit der Anordnung Christi selbst⁴⁷. Die Väter verurteilen nicht die öffentliche Beichte, ja, man fordert sogar ihre Beibehaltung; was sie verurteilen, ist vielmehr die Ablehnung des Sinnes und Wertes der geheimen Beichte. In der Tat ist dies der im Lehrkapitel am ausführlichsten aufgegriffene Punkt (DS 1683).

Diese geheime Beichte, so wird erklärt, sei *von Anfang an und immer* von der Kirche praktiziert

worden (can. 6). Auch wenn einige Theologen und Väter diese Aussage wiederholen, ist sie nicht im engen Sinn, sondern im weiten Sinn auszulegen, wie sich aus folgenden Tatsachen schließen läßt: a) aus dem Antrag einiger Konzilsväter, wie des Erzbischofs Beccatelli oder des Erzbischofs von Oviedo: «in 7° delectur ab initio»⁴⁸, während andere beantragen: «delectur vocalem»⁴⁹... , was den Wunsch deutlich macht, die Aussage abzumildern, indem man eher von der Beichte im allgemeinen spricht; b) aus der vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen Bekenntnis *cum obligatione* (sakramentaler Beichte) und «*sine obligatione*» (freiwilliger Andachtsbeichte), die zeigt, daß das *semper fuisse in Ecclesia* sich auf beides beziehen kann⁵⁰; c) aus dem ausdrücklichen Bezug auf fünfhundert Jahre vor dem Laterankonzil als Erklärung für das *ab initio semper*, wie ihn der Bischof von Orense herstellt⁵¹.

Das *ab initio semper* bedeutet eine gewisse Übertreibung Trients, die sich aus dem Gegensatz zu den Protestanten und aus der Überzeugung erklärt, das, was die Kirche jetzt tue und was gut sei, müsse immer so gewesen sein. Tatsächlich aber ist die Praxis der geheimen Beichte im allgemeinen (mit Laien und Ordinierten) eine Sache, und die Praxis der zur Buße notwendigen geheimen sakramentalen Beichte oder die «Beicht»struktur der Buße eine andere. Während es die erstere in der einen oder anderen Form immer gegeben hat, entstand die letztere erst in einer späteren Phase. Das IV. Laterankonzil bildet zweifellos einen Markstein in der Entwicklung der Bekenntnisstruktur der Buße.

f. Jährliche Beichte

Die Reformatoren lehnten eine Verpflichtung zur jährlichen Beichte, wie sie das IV. Laterankonzil in can. 21 erklärte, ab⁵². Trient verteidigte den verpflichtenden Charakter und den Wert dieser Anordnung und Sitte (can. 8: DS 1708; cap. 5: DS 1683), denn auch wenn es sich um eine positiv-rechtliche Vorschrift handle, habe sie doch einen pädagogischen Wert und gewährleistet, daß zumindest die allgemeine Beichtpflicht erfüllt werde⁵³. Dies bedeutet nicht, daß die Beichtpflicht sich auf die Fastenzeit beschränkt, denn es gibt noch andere verpflichtende Umstände (Todesgefahr, vor der Kommunion...), und die Vorschrift kann auch zu einer anderen Zeit erfüllt werden; gemeint ist vielmehr, daß die

Fastenzeit die günstigste Zeit zur Erfüllung dieser Pflicht ist (DS 1683). Es besteht also kein Zweifel, daß es sich nicht um eine göttliche, sondern um eine menschliche Anordnung handelt, daß jedoch wegen ihres pädagogischen Werts, ihrer Verwirklichung des Beichtgebots und ihrer österlichen Angemessenheit die Gläubigen davon überzeugt werden sollen, ihrer Pflicht in der Fastenzeit nachzukommen⁵⁴.

2. «Offene» Interpretation dieses Beichtmodells

In den letzten Jahren hat man erlebt, wie zwei Interpretationen der tridentinischen Aussagen über die Buße einander entgegengesetzt wurden, die sich ganz deutlich in den jüngsten Dokumenten der Kirche über die Buße widerspiegeln, in den *Normae Pastorales*, im *Ordo Paenitentiae*, im neuen Kodex, in der Exhortatio «*Reconciliatio et Paenitentia*»: a) die *eine, eher enge und buchstabengetreue Deutung*, die sich vor allem in der Betonung der «vollständigen Beichte» (vor allem im CIC, can. 988, 1) und in der (wie wir glauben) wenig durchdachten Aussage zeigt, daß die «vollständige Einzelbeichte...der einzige ordentliche Weg der Versöhnung ist»⁵⁵; b) die *andere, eher offene und situationsbezogene Deutung*, die, ohne den Wert der tridentinischen Beichte zu schmälern, die Sprache des Tridentinums aus der damaligen Situation, Auffassung und Praxis heraus interpretiert und die mündliche Beichte im Hinblick auf die zur Zeit herrschende Struktur und die anderen zum Sakrament gehörenden Elemente relativiert (Anzeichen für eine solche Deutung gibt es im *Ordo Paenitentiae* und bei mehreren Autoren)⁵⁶.

Trient wandte große Mühe auf, um das Bußproblem zu klären. Die großen Theologen der Buße (vor allem M. Cano und R. Tapper) und die Konzilsväter kannten sich gut aus, sowohl hinsichtlich der Irrtümer als auch in der Tradition und in der Schrift. Die Schlüssigkeit und Folgerichtigkeit ihres Denkens waren vortrefflich, ihre dogmatische Präzision und Treffsicherheit bewundernswert. Aber unter dem Einfluß der Zeitumstände, der herrschenden Theorie und Praxis vermochten sie *einige Einseitigkeiten* nicht zu überwinden, die zu einer gewissen Überspitzung der Interpretation führten: Die erste ist die «konfessionistische» Zentralisierung, die zweite die Polarisierung in Richtung auf die geschichtliche Struktur des Sakraments, die dritte die Reduzierung der Formen seiner Feier.

a. Die konfessionistische Zentralisierung

Es stimmt, daß die mündliche Beichte die verbreitetste, bedeutsamste und auffälligste Ausdrucksform ist. Aber dies darf nicht so weit gehen, daß sie die geschichtliche Bedeutung der Genugtuung beiseiteschiebt oder die Umkehr aus dem Mittelpunkt verdrängt. Die Beichte bringt die Umkehr zum Ausdruck, macht sie glaubwürdig, geht ihr voraus und führt zu ihr hin, und insofern sie mündliche Äußerung ist, muß sie durch die ethische tätige Äußerung der Genugtuung ergänzt werden. Trient war sich dieses gegenseitigen Bezugs bewußt, und daher betonte es ausdrücklich die drei Akte (Reue, Bekenntnis, Genugtuung) als wesentliche Bestandteile des Sakraments. Tatsächlich kam man jedoch weder in der Lehre noch in der Praxis zu einer ausgewogenen Verbindung der Elemente entsprechend ihrer Wichtigkeit. Die Beichte stand im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, der Diskussion, der Entscheidung und der seelsorgerlichen Bemühung. Teilweise vergaß man, daß nicht nur die Sünden, sondern auch die Bereitschaft zu Umkehr und Genugtuung bekannt wurden.

b. Die gerichtliche Struktur des Sakraments

Es stimmt, daß sie den ursprünglichen strukturellen Mittelpunkt der Buße selbst berührt (binden – lösen; behalten – nachlassen). Oft jedoch tut man dem Bild und der Analogie Gewalt an (*ad instar iudicii*); man stülpt den zivilen Gerichtsaspekt dem sakramentalen über; man verbindet diesen nicht genügend mit den Bildern aus der Heilkunde (Arznei, Heilungsprozeß) und dem Erfahrungsbereich der Hirten (Hirte, Suche...); und man vergißt den Prozeßcharakter der Buße, weil man alles in einem punktuellen Rechtsakt konzentrieren will. Sicherlich bedeutet die Buße ein kirchliches Eingreifen (Amtsträger) in der Form eines unterscheidenden Erkennens und Urteilens über eine Situation «ernster» Sünde, die die Heiligkeit und Identität der Glaubensgemeinschaft berührt. Dieses zurechtweisende und unterscheidende Eingreifen hat zum Ziel, Gut und Böse voneinander zu trennen, um den Pönitenten zu gewinnen und ihm dabei zu helfen, daß er in einem Prozeß der Rückkehr und Umkehr aus der Sünde herausfindet und in die Gnadengemeinschaft eintritt, so daß durch seine Versöhnung und Erlösung in Christus zugleich

auch die Heiligkeit und Identität der Kirche gewahrt und garantiert wird. Dieses Erkennen oder Urteilen bezieht sich nicht nur auf die Schwere der Sünde, sondern auch auf den Willen zur Umkehr, auf den Schaden für die geschwisterliche Gemeinschaft und auf die angemessenen Mittel zur Versöhnung im Rahmen der Buße, damit der Prozeß, den das «Binden und Lösen» mit sich bringt, abgeschlossen werden kann. *Dazu sind zwei Dinge notwendig:*

► *Von seiten des einzelnen* ist jenes ausreichende, äußere Kundtun seines Zustands in der Sünde (oder dessen, was ihn wirklich und subjektiv zum Sünder macht) und seiner Bereitschaft zur Umkehr erforderlich, das das Eingreifen und den Prozeß in der oben geschilderten Weise ermöglicht. Normalerweise geschieht dieses Kundtun durch das Wort oder Bekenntnis und durch die Werke oder die Genugtuung. Die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Verwirklichung (Ort, Zeit, Art und Weise...) dürfen ihre Harmonie und ihre gegenseitige Ergänzung nicht beeinträchtigen. Beide Elemente (Bekenntnis – Genugtuung) dürfen jedoch nicht als «unabhängige, absolute Größen», sondern müssen als relative und abhängige Elemente in bezug auf die Umkehr und das notwendige kirchliche Eingreifen betrachtet werden. Wenn sich daher zeigt, daß dieses unterscheidende Erkennen und Eingreifen in gebührender Weise mit einer anderen Äußerung geschehen könnte als der heute festgelegten mündlichen Beichte und der heute angeordneten Genugtuung (wenn also andere Zeichen als gültig anerkannt würden), dann gäbe es keine Schwierigkeit, die sakramentale Versöhnung zu erklären. In radikaler Weise *de iure divino* ist die Notwendigkeit eines äußerlich erkennbaren Kundtuns der Situation der Sünde und des Willens zur Umkehr für das kirchliche Eingreifen, die Heilung, Versöhnung und Vergebung. Das Bekenntnis ebenso wie die Genugtuung sind *de iure divino*, insofern sie zu einer solchen Äußerung notwendig sind, nicht aber in einer bestimmten Form des Vollzugs.

► *Andererseits erfordert* das Eingreifen oder Erkennen *ein positives Handeln der Kirche*, das nicht bloß darin besteht, zu «urteilen», sondern auch das Ergebnis des «Urteils» sichtbar zu machen, indem sie dem Büßer die Bedingungen oder die Genugtuung nennt, die für die Versöhnung gefordert wird (*actio poenitentiae*), und deren Verwirklichung durch einen angegebenen Prozeß der Trennung (*ligare*) und Annäherung

(*solvere*) ermöglicht, der in der Versöhnung oder sakramentalen Lossprechung gipfelt. In der Genugtuung vereinigen sich der Heilungswunsch der Kirche (*poenitentiam dare*) und die Umkehrbereitschaft des Sünders (*poenitentiam accipere*). Es handelt sich um die erste Sequenz eines kirchlichen Behaltens (*ligare, retinere*), die auf eine zweite Sequenz der sakramentalen Versöhnung hingeeordnet ist (*solvere*). Nun hat aber dieses «gerichtliche» Verständnis, das in der Struktur der Exkommunikation oder der Pönitenz so gut zum Ausdruck kommt, in der von Trient sanktionierten Beichtstruktur seine reale Bedeutung verloren: denn der Stellenwert, den man der Satisfaktion beimißt, bringt den genannten Prozeß nicht zum Ausdruck, und eine solche Bedeutsamkeit läßt sich durch das Gewähren oder Verweigern der sofortigen Absolution nicht ersetzen oder darin in angemessener Weise zusammenfassen⁵⁷. Um diese Bedeutsamkeit wiederzugewinnen, könnte die Kirche, so meinen wir, daran denken, unter Beibehaltung der heute bestehenden Formen die ursprünglichere Form der Buße zu erneuern – ob sie nun «öffentliche», «feierliche», «große Buße» oder «Bußprozeß» heißen mag –, und diese vor allem in der Fastenzeit und besonders für jene empfehlen, die sich als «große Büsser» betrachten.

c) Wir kommen schließlich zum *dritten Punkt einer gewissen Einseitigkeit des Tridentinums: der Beschränkung der Bußformen*. Trient behauptet nirgendwo explizit, daß «die vollständige Einzelbeichte und die Absolution der *einzige* ordentliche Weg» der sakramentalen Versöhnung seien. Aber de facto entspricht dies der Auffassung und der Praxis, die sich durchsetzen. Und dies führt zu einer solchen Beschränkung, daß andere, bis dahin gültige Formen faktisch ausgeschlossen sind, wie z. B. die «öffentliche Buße oder Bußpilgerschaft», die «feierliche Fastenbuße», die «Lossprechungsbuße» mit kollektiver Absolution...

Diese Tatsache, der eine positive Absicht zugrundeliegt (die Einheit bewahren und den Irrtum bekämpfen), hat nicht wenige negative Folgen: Individualismus und Privatismus, Konfessionismus, Vergessen der Gemeinschaftsdimension, ungenügende Würdigung der anderen Elemente des Sakraments... Oft hat man Trient mehr in den Mund gelegt, als es über die Bußformen sagen wollte und konnte. Trient kannte jedoch auch andere Möglichkeiten der Buße und lehnte diese nicht ab, wie etwa jene, die das

öffentliche Sündenbekenntnis beinhaltet (DS 1683), oder die wegen einer öffentlichen Sünde auferlegte öffentliche Buße selbst (Dekret über die Reform, can. VIII)⁵⁸ oder die Buße, die das «Binden» nach der Art und Weise der alten Kirche entfaltet⁵⁹, oder diejenigen, die die vorbehaltenen Fälle voraussetzen (DS 1686). Die Tatsache, daß man nach Trient zu einer solchen Beschränkung gekommen ist, dürfte kein Hindernis dafür sein, daß man sich neuen Formen der sakramentalen Feier öffnet, die in der christlichen Gemeinschaft Wertschätzung erfahren und Ausdrucksstärke besitzen, vorausgesetzt, daß sie die wesentlichen, bleibenden Elemente der charakteristischen Bußstruktur (Bekenntnis, Genugtuung, Lossprechung) bewahren und (wie es in der Geschichte immer der Fall war) eine Vielfalt des Umgangs mit diesen Elementen erlauben.

Die tridentinische Beichte verlangt nicht das Bekenntnis *in actu* als einzige Form, in der das Sakrament gefeiert werden kann. Die in Trient empfohlene Genugtuung steht einer anderen Form und Regelung der Erfüllung der Satisfaktion nicht entgegen. Die in Trient erklärte «richterliche» Absolution ist kein Hindernis für eine bedeutsamere Entfaltung des «*ligare-solvere*». In Trient selbst finden sich Entwicklungsmöglichkeiten – vorausgesetzt, daß man die polarisierenden Sichtweisen dieses Konzils und die späteren Einseitigkeiten in seiner Interpretation überwindet – anhand der verschiedenen Bußstrukturen der Geschichte und in der neuen Dimension, die sich ergibt, wenn man zwischen den verschiedenen Bußelementen eine Beziehung herstellt. Das Problem besteht nicht in dieser Form der «Beichte» oder sakramentalen Feier, sondern in dem Anspruch, sie sei die «einzig mögliche Form».

¹ Man denke an einige Arbeiten aus jüngerer Zeit: Z. Alszegeh/M. Flick, La dottrina tridentina sulla necessità della confessione: Magistero e Morale (Bologna 1970) 101–192; K. J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient: Theologie und Philosophie 47 (1972) 161–228; J. Escudé-Casals, La doctrina de la confesión íntegra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento (Barcelona 1967); El sacramento de la penitencia: XXX Semana Española de Teología, Madrid 14. 5. 1970 (Madrid 1972); H. Jedin, La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente: La Maison-Dieu 104 (1970) 88–115; P. E. McKeever, The Necessity of Confession for the sacrament of Penance (Washington 1953); M. Mancelli, La confessione dei peccati nella dottrina penitenziale del Concilio di Trento (Bergamo 1966); A. Duval, Des sacrements au Concile de Trente (Paris 1985): IV. La confession, 151–222; A. Amato, I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6–9 della sessione XIV (25. 11. 1551) (Las, Rom 1974).

² Eine ausführlichere Darstellung bringt D. Borobio, Estructuras de reconciliación de ayer y de hoy: Phase 128 (1982) 101–125.

³ Man denke an die theologiegeschichtlichen Untersuchungen von Autoren wie J. Jungmann, B. Poschmann, K. Rahner, E. Bourque, P. Anciaux, G. Galtier, C. Vogel, H. Karpp... Vgl. D. Borobio, La penitencia en la Iglesia hispánica del s. IV–VII (Bilbao 1978).

⁴ Vgl. J. Mühlsteiger, Exomologese I.: Zeitschrift für Katholische Theologie 1 (1981) 1–32.

⁵ Vgl. S. Frank, Fundamentos históricos de nuestra praxis penitencial y confesional: F. Schlösser/R. Rincón, Conversión y reconciliación (Madrid 1973) 47–74.

⁶ Wir sind der Meinung, daß diese «corruptio» nicht nur praktiziert wurde, um die Vergebung der «peccata levia et quotidiana» zu erwirken, sondern auch bei schwereren Sün-

den angewandt wurde, die nicht die Strenge der Kirchenbuße verdienten. Vgl. D. Borobio, La penitencia en la Iglesia hispánica, aaO. 137–141.

⁷ Vgl. C. Vogel, Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age (Paris 1969); ders., Les Libri Poenitentiales (Turnhout 1978).

⁸ Außer C. Vogel und B. Poschmann siehe P. Anciaux, La Théologie du sacrement de la Pénitence au XII siècle (Löwen-Gembloux 1949).

⁹ Vgl. N. Bériou, Autour de Latran IV (1215): La naissance de la confession moderne et sa diffusion: Groupe de la Bussière, Pratiques de la confession (Paris 1983) 73–92.

¹⁰ Vgl. C. Vogel, Le pécheur et la pénitence, aaO. 34.

¹¹ Zwei neuere Untersuchungen: L. Vencser, Bewertung der Generalabsolution im Lichte der Bußgeschichte: Studia Moralia 15 (1977) 469–482; N. Lemaitre, Pratique et signification de la confession communautaire dans les paroisses au XVI siècle: Pratiques de confession, aaO. 139–157.

¹² Vgl. T. N. Tentler, Sin and Confession on the Eve of Reformation (Princeton 1977).

¹³ Vgl. P. Michaud-Quantin, Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen-Age (XII–XVI) (Löwen 1962).

¹⁴ Vgl. H. Martin, Confession et contrôle social à la fin du Moyen-Age: Pratiques de confession, aaO. 117–134.

¹⁵ Vgl. J. P. Massaut, la position œcuménique d'Erasmus sur la pénitence: Réforme et humanisme (Montpellier 1975) 260 ff.

¹⁶ Vgl. J. López de Salamanca/P. Martínez de Osma, La confesión y las indulgencias. Prerreforma y tradición (Hg. v. R. Hernández) (Salamanca 1978).

¹⁷ Vgl. L. Klein, Evangelisch-lutherische Beichte (Paderborn 1961).

¹⁸ M. Luther, Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimar 1883 ff = WA). Hier: WA 2, 645, 16 ff; WA 8, 58, 5.

¹⁹ Vgl. Confessio Augustana, art. 25: Die Bekenntnis-

schriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß (Göttingen 1956).

²⁰ Vgl. Ph. Denis, *Remplacer la confession: Pratiques de confession*, aaO. 165–176.

²¹ Brief Calvins an Farel, Straßburg, 29. April 1540.

²² Leo X. verurteilte in der Bulle «Exurge Domine» vom 15. Juni 1520 zehn Aussagen über die Buße: DS 1455–1463. Von den Universitäten greifen die Sorbonne 1535 und 1542 und Löwen 1544 in die Diskussion ein. Und eine große Zahl von Theologen schreibt zu diesem Thema, z. B. Alonso Castro, Melchior Cano, D. Laynez, J. Gropper, F. Nausea, R. Tapper.

²³ Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio: ed. Societas Goerresiana (Freiburg i.Br. 1901 ff) (= CT). Hier CT VII/1, 234, 8–236, 13.

²⁴ A. Amato, *Necessità della confessione sacramentale*, aaO. 82–87, 25–58.

²⁵ Die meisten Autoren führen dieses Argument auf die eine oder andere Weise an, z. B. M. Cano, *Relectio de Poenitentiae sacramento: Melchioris Cani Opera* (Madrid 1760) 528 ff. Wir verwenden diese Ausgabe; hier V, 575.

²⁶ AaO. VI, 592; auch in CT VII/1, 242, 249, 254, 255, 272.

²⁷ WA 56, 283, 3–7.

²⁸ So M. Cano, *De poen. sacr.* VI, 592: «...Tantum itaque criminum poenitens confessori debet manifestare, quantum opus erit ad salubre poenitentis iudicium... Qui enim confessionem instituit, non nancam et mutilam, sed integram instituit. Dei quippe perfecta sunt opera». Vgl. CT VII/1, 261–264.

²⁹ AaO. VI, 593.

³⁰ Ebd.

³¹ Für A. Amato widerspricht diese allgemeine Beichte dieser Vollständigkeit nicht: *Necessità della confessione sacramentale*, 200.

³² C. Peter, *Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient: CONCILIUM 7* (1971/1) 48–53.

³³ WA 2, 645, 16.

³⁴ Vgl. K. Rahner, *Über den Begriff des Jus divinum im katholischen Verständnis: Schriften zur Theologie V* (1962) 249–277.

³⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theol.* II, 2ae, q. 57, a. 2, ad 3.

³⁶ G. A. Delfino unterschied drei Stufen: explizit, implizit und Statuten oder Konzilien: CT VI/1, 70, 17–23. Die klösterlichen Theologen dagegen nennen vier: CT VI/2, 47, 20–38.

³⁷ CT VII/1, 308, 18–21.

³⁸ M. Cano, *De poen. sacr.* VI, 593, drückt dies so aus: «Pro huius rei explicatione, cum primis advertendum est, unum idemque praeceptum esse de confessione, de ejus integritate, de examine conscientiae, ac praeceptum inquisitione. Nam ob id tenetur homo integre confiteri, quia tenetur confiteri, et idcirco examinare conscientiam, et peccata, quae fecit, inquirere, quia debet integritatem in confessione servare».

³⁹ So M. Olabe: CT VII/1, 264, 43–45. Und Delfino: CT VI/2, 48, 26–49.

⁴⁰ Im allgemeinen stimmen wir der Schlußfolgerung von A. Amato zu, daß can. 7 von einem «göttlichen Recht» im weiten Sinn spreche: aaO. 178, 199–200.

⁴¹ Dies ist der Vorwurf Luthers: WA 6, 161–164, 8; CT VI/1, 51, 10, 19–20.

⁴² M. Cano selbst erinnert daran: *De poen. sacr.* VI 590–600 ff.

⁴³ CT VII/1, 234, 7–10.

⁴⁴ M. Cano, aaO. VI 592. Vgl. CT VI/1, 69, 31–36.

⁴⁵ A. Duval, *Les sacrements au Concile de Trente*, aaO. 184–194.

⁴⁶ In der Generalversammlung vom 14. Nov. 1551 sagt Bischof Egidio Foscarario: «Christus autem confessionem in genere instituit, modum vero, quod fiat secreta vel publica, non instituit; utroque igitur modo fieri potest, et utroque modo Christi praecepto satisfi»: CT VII/1, 319, 13–15.

⁴⁷ So Tapper: CT VII/1, 249, 28–32.

⁴⁸ CT VII/1, 329, 21; 331, 7–8.

⁴⁹ CT VII/1, 329, 5; 328, 28; 331, 15–16.

⁵⁰ CT VI, 56–57.

⁵¹ CT VII/1, 307, 10–11.

⁵² WA 6, 162, 22–26.

⁵³ M. Cano, *De poen. sacr.*, VI 628.

⁵⁴ Vgl. CT VI/1, 260, 21–25; 269, 39; 274, 23–25.

⁵⁵ Uns scheint, daß diese Aussage, die auf dem Konzil von Trient als solche nicht vorkommt, eine wesentliche Beschränkung in der Interpretation der Formen bedeutet, was sicherlich erst für die nachtridentinische Praxis gilt. Das erste Dokument, das sie verwendet, ist das der *Normae Pastorales*, I: «Individualis et integra confessio atque absolutio manet unicus modus ordinarius, quo fideles se cum Deo et Ecclesia reconcilient, nisi impossibilitas physica vel moralis ab huiusmodi confessione excuset»: AAS 64 (1972) 511. Die Aussage wird später in OP 31 und CIC, can. 960, aufgenommen.

⁵⁶ Vgl. D. Borobio, *Die sakramentale Vergebung der Sünde: CONCILIUM 22* (1986/2) 145–158.

⁵⁷ Siehe hierzu die jüngsten Artikel von B. de Margerie, *La mission sacerdotale de retenir les péchés en liant les pécheurs. I. Intérêt actuel et justification historique d'une exégèse tridentine: Revue de Sciences Religieuses 4* (1984) 300–317; II. *L'exégèse médiévale. Le pouvoir de lier les pécheurs en retenant leur péchés: AaO. 1* (1985) 35–50; III. *Luther et Trente face au pouvoir de lier et de retenir: aaO. 2* (1985) 119–146.

⁵⁸ *Conc. Oecumenicorum Decreta* (hg. v. Alberigo) (Rom 1962) 740, 11, 27–39.

⁵⁹ DS 1692.

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

DIONISIO BOROBIO

1938 in Spanien geboren. 1965 in Bilbao zum Priester ordiniert. Studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana und am Liturgischen Institut der Benediktinerhochschule Sant'Anselmo in Rom. Lizentiat in Philosophie an der Universidad Complutense in Madrid. Doktorat in Liturgiewissenschaft an der Päpstlichen Universität Salamanca. Ebdort ist er derzeit Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie. 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 Aufsätze in Fachzeitschriften. Anschrift: Universidad Pontificia, E-37080 Salamanca, Compañía, 1, Spanien.