

ABLASS – MACHT DAS HEUTE NOCH SINN?

Gunter Prüller-Jagenteufel

Hinführung: Der Ablass zum Jahr der Barmherzigkeit

Die katholische Kirche beging 2016 das Jahr der Barmherzigkeit und zu diesem Anlass hat Papst Franziskus einen Jubiläumsablass¹ gewährt:

„Meine Gedanken gehen zuerst zu allen Gläubigen, die in den einzelnen Diözesen oder als Rompilger die Gnade des Jubiläums leben werden. Ich möchte, dass der Jubiläumsablass jeden als wirkliche Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes erreicht, der allen mit dem Antlitz eines Vaters entgegenkommt, der annimmt und vergibt, indem er die begangene Sünde vollkommen vergisst.“

Dazu sollen die Gläubigen „als Zeichen der tiefen Sehnsucht nach wahrer Umkehr“ einen Pilgergang zur Heiligen Pforte, die es in vielen Kirchen gibt, zurücklegen, das Sakrament der Buße und der Eucharistie empfangen, für die Anliegen des Papstes und „zum Wohl der Kirche und der ganzen Welt“ beten.

„Es ist mein Wunsch, dass die Kirche in dieser Zeit des Jubiläums den in den leiblichen und geistlichen Werken der Barmherzigkeit enthaltenen Reichtum wiederentdecken möge. Denn die Erfahrung der Barmherzigkeit wird sichtbar im Zeugnis konkreter Zeichen, wie Jesus selbst es uns gelehrt hat. Jedes Mal wenn die Gläubigen eines oder mehrere dieser Werke selbst tun, werden sie sicherlich den Jubiläumsablass erlangen. Daraus ergibt sich die Pflicht, aus der Barmherzigkeit zu leben, um die Gnade der vollkommenen und umfassenden Vergebung durch die Kraft der Liebe des Vaters zu erlangen, der niemanden ausschließt. Es wird sich daher um einen vollkommenen Jubiläumsablass handeln, Frucht des Ereignisses selbst, das mit Glaube, Hoffnung und Liebe gefeiert und gelebt wird.“

Der Ablass hängt also zutiefst mit den Werken der Barmherzigkeit (Mt 25,31–46) zusammen und bezieht so die ganze Welt mit ein.

„Der Jubiläumsablass kann ebenso für Verstorbene erlangt werden. Mit ihnen sind wir verbunden durch das Zeugnis des Glaubens und der Liebe, das sie uns hinterlassen haben. Wie wir ihrer in der Eucharistiefeyer gedenken, so können wir im großen Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen für sie beten, damit das barmherzige Antlitz des Vaters von jeglicher Restschuld befreie und sie in nie endender Seligkeit an sich ziehen kann.“

Dass Gott die Sünden vergibt und die Menschen von ihrer Schuld befreit, ist gemeinsame Überzeugung aller christlichen Kirchen. Wozu aber dann noch

der Ablass? Für die meisten KatholikInnen hierzulande ist er ein Relikt vergangener Zeiten, das mit dem persönlichen Glaubensleben nichts (mehr) zu tun hat. Für die evangelischen ChristInnen ist jeder Ablass eine Provokation; umso mehr im Reformationsjubiläum 2017.

Stellen wir daher dem Folgenden den ebenso selbstverständlichen wie provokanten Satz Martin Luthers voraus:

„Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht ‚Tut Buße‘ usw. (Matth. 4,17), hat er gewollt, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.“ (Luther, 1. Ablassthese, 1517)

1. Die amtliche katholische Lehre zum Ablass

Wenn das ganze Leben der Gläubigen Buße sein soll, dann ist damit nicht gemeint, dass wir uns selbst bestrafen sollen, sondern dass wir mit unserem ganzen Leben die Gnade Gottes aufnehmen und weitergeben – *Karl Rahner* hätte wohl gesagt: ratifizieren –, durch die Er uns von der Sünde befreit und uns neu in seine Liebesgemeinschaft aufgenommen hat. Buße also als beständige *metánoia*, Umkehr zu Gott, die sich – und hier sind sich Evangelische und Katholische einig – konkret zeigt in der Art und Weise, wie wir leben. Im *Augsburger Bekenntnis* (1530) heißt es dazu unter der Nr. 12 („Von der Buße“): „Danach [i.e. nach der Absolution] soll auch Besserung folgen, und dass man von Sünden lasse; denn dies sollen die Früchte der Buße sein.“

Der lateinische Text der *Confessio Augustana* liest sich ein wenig deutlicher:

„*Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.*“ Die Rede ist also von „guten Werken“, die der Absolution als „Frucht der Buße“ folgen *müssen* (debere). Auch wenn wir also unbestritten *sola gratia* gerechtfertigt werden, so zieht der Glaube doch zwangsläufig eine Veränderung des Lebens nach sich. Für KatholikInnen ist daher das Bußwerk – in unserer Tradition *satisfactio* genannt, was zu nicht wenigen Missverständnissen Anlass gibt – integraler Bestandteil der Beichte.

Was aber soll dann der Ablass sein? Er ist nur im Zusammenhang mit dem Bußgeschehen zu verstehen und wird im Katechismus der Katholischen Kirche folgendermaßen definiert:

„Der Ablass ist Erlass einer zeitlichen Strafe vor Gott für Sünden, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind. Ihn erlangt der Christgläubige, der recht bereitet ist, unter genau bestimmten Bedingungen durch die Hilfe der Kirche, die als Dienerin der Erlösung den Schatz der Genugtuungen Christi und der Heiligen autoritativ austeilte und zuwendet. Der Ablass ist Teilablass oder vollkommener Ablass, je nachdem er

von der zeitlichen Sündenstrafe teilweise oder ganz freimacht. Ablässe können den Lebenden und den Verstorbenen zugewendet werden.“ (KKK 1471)

Das entspricht im Wesentlichen den Bestimmungen des geltenden Kirchenrechts (can. 992–997, CIC 1983) und der letzten autoritativen und lehrmäßigen Neuordnung des Ablasses durch Papst Paul VI., „*Indugentiarum doctrina*“ (1967). In diesen Dokumenten werden genauer die Bedingungen festgelegt, um einen Ablass zu gewinnen:

- Entsprechende Disposition,
- Stand der Gnade (d. h. unmittelbar vorhergehende Beichte und Kommunion),
- Gebet nach Meinung des Papstes,
- konkrete Werke der Buße.

Unter diesen Bedingungen kann ein vollkommener oder ein teilweiser Ablass gewonnen werden, wobei die früher übliche zeitliche Tarifierung 1967 aufgegeben wurde. Den Ablass kann man für sich selbst gewinnen (nach der älteren Definition *per absolutionem* – ein Begriff, der 1967 fallen gelassen wurde) oder für Verstorbene (*per modum suffragii*).

1.1 Was wird hier von katholischer Seite festgestellt?

1. Die Sünde hat eine doppelte Folge: Sie zerbricht die Gemeinschaft mit Gott (i. e. „ewige Sündenstrafe“) und führt zu einer „schädlichen Bindung an die Geschöpfe“, die der Läuterung bedarf – entweder im Diesseits oder nach dem Tod im Purgatorium (i. e. „zeitliche Sündenstrafe“) (vgl. KKK 1472). Diese Strafen bestehen nicht nur in Bezug auf das Verhältnis zur Welt oder zu sich selbst, sondern „vor Gott“ – wie auch immer *coram Deo* hier zu verstehen ist.
2. Die Sündenvergebung bewirkt die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, tilgt also die „ewige Sündenstrafe“; die zeitlichen Sündenstrafen bleiben jedoch und müssen entweder auf Erden abgebüßt werden (durch gute Werke, durch Gebet und durch Leiden) oder aber nach dem Tod im Fegefeuer.
3. Diese Sündenstrafen „vor Gott“ (*coram Deo*) werden „durch die Hilfe der Kirche“ (*ope Ecclesiae*) nachlassen, indem diese den „Schatz der Sühneleistungen Christi und der Heiligen“ (*thesaurum satisfactionum Christi et Sanctorum*) „autoritativ verwaltet und zuwendet“ (*auctoritative dispensat et applicat*) (can. 992, CIC 1983). Diese Sühne tritt im Ablass also an die Stelle der Bußleistung, die vom Gläubigen noch zu erbringen wäre.
4. Die Autorität über die Gewährung eines Ablasses liegt bei der Kirche, konkret beim Papst.

Dazu beruft sich die Kirche auf die Schrift und die Tradition:

- Das Konzil von Trient führt Mt 16,19 und Mt 18,18 an, also die Schlüsselgewalt des Petrus und der Jünger, und betont, dass die Kirche diese „auch in ältesten Zeiten“ gebrauchte. Hier liegt eindeutig ein Sachirrtum vor, denn sowohl Ablass als auch die individuelle Beichte setzen sich eigentlich erst zu Beginn des zweiten Jahrtausends durch; aber
- dennoch beruft sich die Kirche bis heute darauf, dass Ablasslehre und praxis „seit vielen Jahrhunderten“ gelten und „auf einem festen Fundament auf der göttlichen Offenbarung“ gründen, in der die Kirche seit den Aposteln „unter dem Beistand des Heiligen Geistes“ fortschreitet (vgl. ID 1).

1.2 Fragen für die aktuelle Auseinandersetzung

Soweit die nüchterne Bestandsaufnahme. Wir werden uns im Folgenden fragen müssen,

- was denn die Theologumena bedeuten, wie sie verstanden wurden und wie sie heute – wenn überhaupt – sinnvoll zu verstehen sind;
- ob die reformatorische Kritik nicht doch – zumindest zum Teil – zu Recht besteht, insbesondere in der Frage der Schriftgemäßheit und was „Tradition“ bedeutet; und
- ob wir ein theologisches Verständnis erreichen können, das eine Verständigung möglich macht.

Eine kritische, aber höchst gebildete Stimme zum Ablass stellt das umfassende Werk von Reinhard Brandt (ehm. OKR der Bayrischen Landeskirche) dar: „Lasst ab vom Ablass“ (2008) – ein Buch, das ich besonders auch katholischen TheologInnen empfehle: Brandt weiß mehr vom Ablass als die meisten promovierten katholischen DogmatikerInnen. Brandt plädiert dafür, dass die katholische Kirche den Ablass aus drei Gründen aufgeben soll:

1. Wenn es einen Prozess braucht, um die Sündenfolgen zu überwinden – so das Verständnis in der Nachfolge Karl Rahners – dann ist ein Nachlass weder möglich noch sinnvoll.
2. Die Einbeziehung des Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen *coram Deo* macht den Menschen zum Miterlöser seiner selbst und steht damit diametral gegen das reformatorische Prinzip des *sola gratia*.
3. Wenn sich die Kirche in der „Vollmacht“ sieht, Gnaden „zuzuteilen“, dann stellt sie sich selbst an die Stelle Christi, verfügt über Gottes Gnade anstatt ihr zu dienen.

2. Der Protest Martin Luthers gegen den Ablass

In seinen Disputationsthesen zum Ablass (Allerheiligen 1517) lassen sich wesentliche Kritikpunkte nicht nur an der Ablasspraxis, sondern auch an der Ablasslehre seiner Zeit erkennen:

36./37. Jeder Christ, der wirklich bereut, hat Anspruch auf völligen Erlass von Strafe und Schuld, auch ohne Ablassbrief. Jeder wahre Christ, sei er lebendig oder tot, hat Anteil an allen Gütern Christi und der Kirche, von Gott ihm auch ohne Ablassbrief gegeben.

Luther betont die volle Gnade Gottes, die nichts im Menschen zurücklässt, was er aus eigenem noch abarbeiten – oder schlimmer: abbezahlen – müsste.

12. Früher wurden die kirchlichen Bußstrafen nicht nach, sondern vor der Absoluti- on auferlegt, gleichsam als Prüfstein für die Aufrichtigkeit der Reue.

Diese Feststellung Luthers ist klar und sachlich richtig. Darüber hinaus erklärt Luther, dass der Christ „durch den Tod von allem gelöst“ wird und daher keine weiteren Strafen mehr verbleiben. Tote unterstehen keiner kirchlichen oder weltlichen Gewalt mehr, sondern allein Gott. Daher gilt:

26. Der Papst handelt sehr richtig, den Seelen (im Fegefeuer) die Vergebung nicht auf Grund seiner – ihm dafür nicht zur Verfügung stehenden – Schlüsselgewalt, sondern auf dem Wege der Fürbitte zuzuwenden.

27./28. Menschenlehre verkündigen die, die sagen, dass die Seele (aus dem Fegefeuer) emporfliege, sobald das Geld im Kasten klingt. Gewiss, sobald das Geld im Kasten klingt, können Gewinn und Habgier wachsen, aber die Fürbitte der Kirche steht allein auf dem Willen Gottes.

Insgesamt bemerkt Luther kritisch:

11. Die Meinung, dass eine kirchliche Bußstrafe in eine Fegefeuerstrafe umgewandelt werden könne, ist ein Unkraut, das offenbar gesät worden ist, während die Bischöfe schliefen.

Was bleibt ist der Nachlass zeitlicher kanonischer Kirchenstrafen:

5. Der Papst will und kann keine Strafen erlassen, außer solchen, die er auf Grund seiner eigenen Entscheidung oder der der kirchlichen Satzungen auferlegt hat.

Und wenn es um Bußwerke geht, dann gilt:

43./44. Man soll den Christen lehren: Dem Armen zu geben oder dem Bedürftigen zu leihen ist besser, als Ablass zu kaufen. Denn durch ein Werk der Liebe wächst die

Liebe und wird der Mensch besser, aber durch Ablass wird er nicht besser, sondern nur teilweise von der Strafe befreit.

3. Zur geschichtlichen Entwicklung des Ablasswesens

„Früher wurden die kirchlichen Bußstrafen nicht nach, sondern vor der Absolution auferlegt, gleichsam als Prüfstein für die Aufrichtigkeit der Reue.“

Luthers 12. Ablassthese bringt es auf den Punkt. Hier liegt die Wurzel dessen, was sich seit etwa dem elften Jahrhundert zum Ablass entwickelt hat. So ist ein Blick auf die Entstehung des Ablasses angebracht, wenn wir verstehen wollen, worum es eigentlich geht. Klar ist, dass der Ablass nicht nur seine Wurzeln in der kirchlichen Bußdisziplin hat, sondern bleibend mit ihr verbunden ist. Unabhängig davon – konkret von der Absolution, der die Reue und Bekenntnis vorausgehen und der die praktische Buße, d. h. die wirksame Änderung des Lebens folgt – hängt er in der Luft.

Dazu sei gleich vorausgeschickt, was eigentlich selbstverständlich ist: Auch die katholische Kirche behauptet nicht mehr, dass die persönliche Beichte und der Ablass auf die apostolische Zeit zurückgehen. Diese Auffassung findet sich zwar noch in den Dokumenten des Konzils von Trient, aber historisch ist sie schlichtweg falsch. Man muss den Konzilsvätern aber zugutehalten, dass sie selbst davon überzeugt waren und es gar nicht besser wissen konnten.

3.1 Von der öffentlichen Rekonziliationsbuße zur Beichte

Ging zunächst der Streit in der Kirche um die Frage, ob es nach der Taufe überhaupt noch eine „zweite Buße“ geben könne, hat sich im 4./5. Jh. die „mildere“ Position gegenüber den Rigoristen durchgesetzt: Auch die *Lapsi*, d. h. diejenigen, die nach der Taufe noch einmal schwer gesündigt haben (Glaubensabfall, Ehebruch, Mord), konnten nach einer Bußzeit in die Kirche wiederaufgenommen werden. Dem ging eine lange und schwere Bußzeit voraus, mit Ausschluss von wesentlichen Gemeindevollzügen, Fasten und Bußwerken. Die Rekonziliation erfolgte in einem öffentlichen Gottesdienst, üblicherweise am Gründonnerstag, unter Beteiligung des Bischofs und der ganzen Gemeinde. Durch den Übergang von dieser Form der Rekonziliation zur persönlichen, individuellen Beichte (6. bis zum 10. Jh.) veränderte sich der Charakter der Bußaufgaben. Diese – auch sie i. A. noch sehr streng: jahrelanges Fasten, Wallfahrten, Almosen in großem Ausmaß etc. – wurden auf die Zeit nach der Absolution verlegt und als „zeitliche Sündenstrafen“ bezeichnet.

3.2 *Commutatio und redemptio von kanonischen Kirchenstrafen*

Diese kanonischen Kirchenstrafen, die nach einem fixen Tarifsysteem verhängt wurden, konnten auf verschiedene Weise umgewandelt werden (*commutatio*): Schwere Werke (z. B. Fasten bei Wasser und Brot) konnten auf längere Zeit erstreckt und dafür erleichtert werden (z. B. leichtes Fasten, d. h. kein Fleischgenuss), sie konnten umgewandelt werden (z. B. eine Wallfahrt statt Fasten), tlw. konnten sie auch von Stellvertretern erledigt werden, die dafür bezahlt wurden. Wichtig war in diesem Denksystem, dass Genugtuung für die Sünde geleistet werden musste, um der Gerechtigkeit Gottes genüge zu tun – wer diese leistete war sekundär. Im Hintergrund steht das mittelalterliche Welt- und Gottesbild, wie es in der Satisfaktionstheologie des *Anselm v. Canterbury* (1033–1109) ihren wirkmächtigen Ausdruck gefunden hat: Die Sünde als Beleidigung Gottes, die immer unendlich ist, muss eine entsprechende Genugtuung erfahren, die ebenfalls unendlich sein muss und die daher nur von Gott selbst erbracht werden kann (vgl. *Cur Deus homo*). Diese Genugtuung wird in der Taufe gnadenhaft dem Menschen zuteil.

In der Theologie zur „zweiten Buße“ nach der Taufe wird aber eine entsprechende Genugtuung gefordert: Zwar wird die Sündenschuld (*culpa*) – und damit die „ewige Sündenstrafe“ (*poena aeterna*) aufgrund der Erlösungstat Christi vergeben, aber es bleiben noch die der Kirchenzucht geschuldeten „zeitlichen Sündenstrafen“ (*poena temporalis*). Dabei ist zunächst noch nicht klar, ob diese Strafen der Kirche oder Gott geschuldet sind. Jedenfalls entfaltet sich, was es z. T. auch schon in der öffentlichen Rekonziliationsbuße gegeben hatte: eine Praxis der Fürbitt-Absolution von Sündenstrafen – nicht zu verwechseln mit der Absolution im Rahmen der Beichte, die von der Sündenschuld befreit. Die kirchliche Autorität, d. h. der Bischof, erlässt einen Teil der Strafe (*redemptio*) und richtet im Zuge dessen das Gebet an Gott, dass dieser sich dem Erlass anschließen möge. Damit war zunächst nur eine Verminderung, nicht jedoch ein vollkommener Erlass der Sündenstrafen gegeben.

3.3 *Die Entwicklung des Ablässwesens*

Die frühesten Zeugnisse einer regelrechten Ablässpraxis² begegnen im Frankreich des 11. Jahrhunderts und stellen eine Kombination von *Kommutationen*, *Redemtionen* und *Fürbitt-Absolution* dar. Populär wird der Ablass dann in der Kreuzzugszeit: 1095 gewährt *Papst Urban II.* den Kreuzfahrern des 1. Kreuzzuges einen vollkommenen Nachlass von allen Sündenstrafen – hier liegt eigentlich noch eine klassische *commutatio* vor, denn es wird die Kreuzzugsteilnahme „für die ganze Buße angerechnet“. Später nehmen die Ablässe

zu verschiedenen Gelegenheiten zu, z. B. zu Wallfahrten, für Spenden zum Kirchenbau etc.

Neu ist, dass dem Nachlass der Sündenstrafen (1.) auch jenseitige Wirkung zugeschrieben wird und dass er (2.) von einem liturgisch-deprekativen zu einem formellen, jurisdiktionellen Akt wird. Der Ablass wird nicht mehr von Gott erbeten, er wird von der Kirche „gewährt“. Hier geht die Praxis der Theorie voraus: Die Theologie beschäftigt sich erst im 12. Jahrhundert mit dem Ablass und auch da noch kontrovers: *Petrus Lombardus* erwähnt den Ablass gar nicht, *Petrus Abaelard* lehnt ihn als illegitime Anmaßung habgieriger Bischöfe ab. Erst im 13. Jahrhundert kommt es zu einer theologischen Vertiefung durch die Lehre vom „Kirchenschatz“: Dieser bestehe aus den Sühneleistungen Christi und der Märtyrer und werde aufgrund der Schlüsselgewalt von der Kirche autoritativ verwaltet. Zeitgleich wird die Lehre vom *Purgatorium* als Zeit-Raum der nachtodlichen Buße gemeinsam entwickelt. Aber erst 1476 – lange nachdem es übliche Praxis ist – erklärt *Papst Sixtus V.* offiziell, dass ein Ablass auch für Seelen im Fegefeuer erworben werden kann; er wird ihnen allerdings nicht autoritativ zugeteilt, denn sie unterstehen ja keiner kirchlichen Autorität mehr, sondern *per modum suffragii* (durch Fürbitte). Im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit – also zur Zeit Luthers – stellt der Ablass endlich ein wesentliches Moment christlicher Frömmigkeit dar.

4. Theologische Fragezeichen

Die grundlegende theologische Anfrage ist zuerst: Was verstehen wir konkret unter Sünde? Von der Antwort auf diese Frage hängt nämlich unser Verständnis von Erlösung ab und damit steht und fällt unser Verständnis des christlichen Glaubens, der ja zentral eine Erlösungsreligion ist. Ein Blick in die Katechismen und in die theologischen Publikationen zeigt hier zwischen den Konfessionen deutliche Unterschiede. Auf den Punkt gebracht kann man sagen: Die katholische Moraltheologie nimmt ihren Ausgang von der ethischen Tatsünde her und bedenkt von daher die theologische Dimension der zwischenmenschlichen Schuld, während evangelische Ethik von der Grund-sündigkeit des Menschen vor Gott ausgeht und erst in einem zweiten Schritt davon abgeleitet die moralische Dimension in den Blick nimmt.³

– Mit Luther spricht evangelische Theologie von der Sünde primär im Singular: Sie ist im Kern Sünde gegen das 1. Gebot, d. h. Unglaube. Die konkreten Tatsünden fließen aus dieser korrupten Grundhaltung des *peccatum originale*. Dementsprechend kommt dem rechtfertigungstheologischen Datum, dass allein der Glaube an Christus die Sünde und damit auch die

Gebundenheit an das fordernde Gesetz überwindet, zentrale Bedeutung zu. Diese Grundüberzeugung überwindet jeden moralisch-religiösen Rigorismus, weil aufgrund der christologischen Grundaussage, dass das Heil nicht vom Tun des Menschen abhängt, sondern ihm *sola gratia* geschenkt ist, die Ethik grundsätzlich „von der soteriologischen Überforderung befreit“⁴ ist. Allerdings ist es einem solchen Ansatz inhärent, dass die *peccata actualia* erst sekundär in den Blick kommen.

- In der katholischen Moraltheologie stellt die Frage von Schuld und Sünde traditionell den Abschluss ethischer Reflexion dar. Den Ausgangspunkt bildet die Erfahrung des ethischen Sollens; auf dieser Basis kommt die Sünde als „Widerspruch“ zum ethisch Geforderten in den Blick.⁵ Darin zeigt sich ein deutlicher Unterschied zur evangelischen Ethik. Die Hermeneutik der Sünde ist nicht die des (Un-)Glaubens, sondern die der ethischen Erfahrung. Die theologische Dimension der Sünde ist zwar aufgrund der inneren Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe immer schon mitausgesagt, wird aber von der ethischen Erfahrung abgeleitet und ist insofern gegenüber der moralischen sekundär.

Eine Brücke zum evangelischen Verständnis ist aber nicht unmöglich: So lässt sich die Unterscheidung von Fundamentaloption – der transzendentalen Verhältnisbestimmung des Menschen zu Gott und zu den anderen: Ja oder Nein, Liebe oder Selbstsucht – und konkreten Einzelentscheidungen ökumenisch fruchtbar machen. Die Fundamentaloption lässt sich nämlich durchaus als Glaubensentscheidung verstehen, wenn man sie als *fides directa* und *fides implicita* versteht: Als Leben aus der fundamentalen Gottesbeziehung heraus, die das ganze Leben – d. h. die Beziehung zu mir selbst, zu den Mitmenschen und zur Welt – prägt. Einzelne Handlungen und die ihnen zugrunde liegenden Haltungen „ratifizieren“ diese Fundamentaloption in die Praxis hinein.⁶ Stellen wir uns nun aber den einzelnen Fragezeichen:

4.1 Zeitliche Sündenstrafen: Vindikative oder therapeutische Maßnahme Gottes?

Die Sündenstrafen beziehen sich auf konkrete Tatsünden, nicht auf die Grundsündigkeit des Menschen vor Gott. Das galt schon für die Sündenstrafen in der alten Kirche: Gebüßt werden mussten konkrete Taten, während das Gottesverhältnis aus Gnade wiederhergestellt war.

In kirchenamtlichen Aussagen⁷ begegnet Sünde stets als Gebotsübertretung, d. h. als Einzelhandlung, die einerseits Gott beleidigt und andererseits konkreten Schaden anrichtet. Beides verlangt Wiedergutmachung – das eine gegenüber Gott, das andere gegenüber den Menschen. Problematisiert wird

dieses Sündenverständnis nicht; aber es ist jedenfalls einsichtig, dass eine Wiedergutmachung gegenüber denen angebracht ist, denen Unrecht zugefügt wurde – Versöhnung auf dem Rücken der Opfer wäre nicht nur „billige Gnade“⁸ (Dietrich Bonhoeffer), sie würde das Unrecht unzumutbar perpetuieren. Was bedeutet nun aber, dass eine „zeitliche Sündenstrafe“ *coram Deo* besteht, also Gott geschuldet wird?

1. *Vindikativ* verstanden – und das ist es in der mittelalterlichen lateinischen Kirche zweifellos – sind die Strafen aufgrund von Gottes Gerechtigkeit gefordert: Gott kann gar nicht von ihnen absehen, wenn er nicht seine Gerechtigkeit aufgeben will. Genugtuung ist also der göttlichen *Gerechtigkeit* geschuldet. Daher müssen die Strafen, die nicht in diesem Leben abgebußt wurden, nach dem Tod erlitten werden – so ist das Purgatorium gleichsam die „Strafbank“, auf der die armen Seelen ihre Bußzeit abdiene müssen, bevor sie zum himmlischen Spiel zugelassen werden.
2. Anders wäre es, wenn die Strafe *therapeutisch* verstanden wird, nicht zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit – oder besser: einer abstrakten Metaphysik von Gerechtigkeit –, sondern zur Läuterung des Menschen, d. h. zum Sich-Freimachen von jenen Resten „ungeordneter Anhänglichkeiten“ – der *Konkupiszenz* –, die nach der Vergebung der Sünde noch bleibt. Dann ginge es um die Überwindung der natürlichen Folgen der Sünde, und um ein „Ausreifen“ im Glauben und in der Liebe.⁹

Zum ersten stellt sich die Frage, ob man hier nicht – wie schon in der gesamten Anselm'schen Satisfaktionstheorie – einer allzu menschlichen Projektion aufsitzt und sich einen Gott nach seinem eigenen Bild macht – ein Bild, das je nachdem als unbestechlicher Richter oder als kleinlicher Bürokrat erscheint. Im zweiten Fall stellt sich dagegen die Frage, wie ein solcher Prozess, der ja als notwendiger Reifungsprozess vorgestellt wird, abgekürzt oder ganz erlassen werden könnte. Doch dazu später.

4.2 *Autoritativer juridischer Akt: Welche Vollmacht hat die Kirche?*

Die Ablässe des 11. Jahrhunderts beziehen sich klar auf die kanonischen Bußauflagen; dem entsprechend ist der Ablass eindeutig ein jurisdiktioneller Akt: Die Kirche hat die Autorität, Strafen zu verhängen, also kann sie sie auch erlassen. Im 12./13. Jahrhundert beziehen sich die Ablässe aber nicht nur auf die kirchlichen, sondern auch auf die Sündenstrafen, die *coram Deo* gelten – eine Auffassung, die maßgeblich auch *Thomas v. Aquin* und *Bonaventura* vertreten:¹⁰ Beide verstehen den Ablass als Akt kirchlicher Jurisdiktion. *Luther* sieht dagegen in seinen Ablassthesen die Autorität der Kirche auf die kanonischen Bußauflagen beschränkt; das Gottesverhältnis und der persönliche

Läuterungsprozess werden durch den Ablass nicht berührt (vgl. Ablassthesen Nr. 20 u. 34). So sagt Luther im Sermon über Ablass und Gnade (1517/18):

„Allerdings straft Gott sehr wohl etliche nach seiner Gerechtigkeit; oder er will sie durch Pein zur Reue drängen [...]. Es hat jedoch niemand die [Befugnis und] Vollmacht, diese Pein nachzulassen denn allein Gott; Gott aber will sie nicht nachlassen, sondern er verspricht, er wolle sie auferlegen.“¹¹

Was Luther hier anspricht: Egal ob man die Sündenstrafen, die Gott auferlegt, vindikativ oder therapeutisch versteht, sind sie in jedem Fall allein Gottes Sache. Vindikativ ist es Gott allein, der sie nachlassen kann, therapeutisch ist ein Nachlass widersinnig.

Im Gegensatz dazu betont Papst Paul VI. in *Indulgentiarum doctrina* Nr. 8:

„Wenn nämlich die Kirche beim Ablass von ihrer Gewalt als Dienerin am Erlösungswerk Christi, des Herrn, Gebrauch macht, so betet sie nicht nur, sondern teilt dem recht bereiteten Christgläubigen autoritativ den Schatz der Genugtuungen Christi und der Heiligen zum Nachlass der zeitlichen Strafen zu.“

Mit dem Konzil von Trient beruft er sich dazu auf die Schlüsselgewalt (Mt 16,19;18,18) – eine Begründung, die Luther mit Berufung auf die Unverfügbarkeit der Gnade Gottes zurückweist.

Wieder anders stellt sich der Ablass für Verstorbene dar: Hier hat die Kirche nie jurisdiktionelle Vollmacht beansprucht, sondern spricht von der Zuwendung durch die amtliche Fürbitte der Kirche. Dabei stellt sich nun aber die Frage, ob die Grenze zwischen autoritativer Zuwendung und Erhörungs-gewissheit des Gebeters nicht fließend ist. Die Kirche kennt ja viele Gebete, die zugleich autoritative Akte darstellen, z. B. in der Sakramentenspendung. Dass ein Ablass nicht *ex opere operato* sondern *ex opere operantis* wirkt, ist eine Unterscheidung, die wohl nicht nur den einfachen Gläubigen, sondern auch den meisten Theologen unverständlich bleibt. Auch wenn es theologisch nicht so verstanden wird: In der konkreten Glaubenspraxis des Volkes wird der Ablass doch im allgemeinen als Heilsautomatismus verstanden, auch wenn es nicht mehr das Geld ist, das im Kasten klingt, sondern konkrete Gebete und Handlungen, die „verrichtet“ werden.

4.3 Purgatorium: Strafe oder Läuterung nach dem Tod?

Die Kirchenväter des 2./3. Jahrhunderts kennen das Purgatorium als Prozess der Läuterung zwischen Tod und Auferstehung, so dass alle in der Gnade Gottes Verstorbenen am Tag der Auferstehung wahrhaft vollkommen sind. Im 12./13. Jahrhundert ist daraus hingegen ein Ort geworden, an dem nach

dem Tod die Sündenstrafen abgeübt werden müssen/können, bevor die ewige Seligkeit zuteil wird. Das *Konzil von Florenz* (1439) spricht in diesem Zusammenhang von dem Läuterungsprozess, der nötig ist, wo „würdige Früchte der Buße“¹² noch fehlen – eine Definition im Blick auf den Ablass sowie auf die Gebete und Messopfer für Verstorbene, die die Orthodoxie so nicht kennt. Luther wiederum interpretiert in den Ablassthesen Nr. 14–15 das Purgatorium als Schrecken, Furcht und Verzweiflung, also einen Gemütszustand im Blick auf die eigene Sündhaftigkeit, die den Menschen läutert.

Heutige katholische Theologie versteht das Purgatorium jedenfalls nicht mehr als Ort – weder lokal noch metaphysisch –, sondern als dynamisches Geschehen der Begegnung mit Gott als Richter; räumliche bzw. zeitliche Kategorien sind hier unangebracht. Wie aber verhält sich dieses Geschehen zu unserer raumzeitlichen Existenz, wenn man nicht davon sprechen kann, dass manche Verstorbene „noch“ im Fegefeuer oder „schon“ im Himmel sind?

4.4 Kirchenschatz: quantifizierte Gnade?

Um 1230 entwickelt *Hugo von Saint-Cher* die Lehre vom Kirchenschatz, der autoritativ konkreten Menschen zugewendet wird. Hintergrund ist das Satisfaktionsmodell: Konkrete Sünde verlangt konkrete Kompensation – diese kann aber auch durch andere geleistet werden: konkret durch Christus, die Märtyrer und die Heiligen. Wenn nun aber der Papst diese Sühneleistungen verwaltet, dann müssen wir mit Luther ernsthaft die Frage stellen:

„Warum räumt der Papst nicht das Fegefeuer aus um der heiligsten Liebe und höchsten Not der Seelen willen – also aus einem wirklich triftigen Grund –, da er doch unzählige Seelen loskauft um des unheilvollen Geldes zum Bau einer Kirche willen – also aus einem sehr fadenscheinigen Grund?“ (These 82)

Luther wendet sich in seinen Thesen insgesamt gegen ein solch quantifiziertes Gnadenverständnis:

„Der wahre Schatz der Kirche ist das allerheiligste Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes.“ (These 62)

Wenn das aber so ist, dann wird die Genugtuung jedenfalls *sola gratia* zuteil und der Ablass ist sinnlos. So kommt Luther zum Schluss:

„Diese äußerst peinlichen Einwände der Laien nur mit Gewalt zu unterdrücken und nicht durch vernünftige Gegenargumente zu beseitigen heißt, die Kirche und den Papst dem Gelächter der Feinde auszusetzen und die Christenheit unglücklich zu machen.“ (These 90)

Auch *Indulgentiarum doctrina* wendet sich selbst gegen ein quantifiziertes Gnadenverständnis: Der „Kirchenschatz“ bestehe „in dem unendlichen unerschöpflichen Wert, den bei Gott die Sühneleistungen und Verdienste Christi, des Herrn, haben.“ Es ist also „Christus, der Erlöser, selbst“ – dazu aber auch die Verdienste der Heiligen, die in der Nachfolge Christi geleistet wurden und die auf den mystischen Leib der Kirche positiv einwirken (ID 5).

4.5 Zwischen Selbsterlösung und „billiger Gnade“:

Was hat der Mensch beizutragen?

Der Ablass erfährt nun Kritik aus zwei Richtungen: Erstens wird angemahnt, dass sich der Mensch nicht selbst erlösen kann; also wäre der Ablass „Werkgerechtigkeit“ im schlechtesten Sinn. Andererseits geht es aber darum, ob man den Menschen die Buße nicht zu leicht macht, wenn sie umfassende Wiedergutmachung mit einigen wenigen symbolischen Handlungen ersetzen können. Beides ist abzulehnen:

1. Der Mensch kann sich nicht selbst erlösen, d. h. er kann sein Gottesverhältnis, das in der Ursünde zerbrochen ist, nicht von sich aus wiederherstellen. Wichtig ist hier das rechte Sündenverständnis: Es geht nicht bloß um moralische Verfehlungen, sondern um die grundsätzliche Verweigerung gegenüber Gott – also um die *incurvatio in seipsum*. Wir können Sünde nämlich nur dann richtig verstehen, wenn wir unterscheiden: einerseits die „Ursünde“ des Menschen, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen („sein wie Gott“ – *sicut Deus*) bzw. etwas anderes als Mittelpunkt unseres Lebens zu setzen (Götzendienst, „ungeordnete Anhänglichkeit“, *aversio a Deo et conversio inordinata ad creaturam*), andererseits die konkreten moralischen Auswirkungen dieser Grundhaltung in konkreten Verletzungen des Liebesgebots.

Die Gottesbeziehung, die durch die menschliche *incurvatio* zerstört ist, kann nur Gott selbst wiederherstellen; denn jeder Versuch, von sich aus zu Gott zu kommen, ratifiziert und perpetuiert die *incurvatio* – letztlich landet der Mensch dann immer nur bei sich und seinen eigenen Projektionen. Nur die reine Initiative Gottes (*sola gratia*) in Seiner Zuwendung zu den SünderInnen überwindet die *incurvatio*, der Mensch wird im Glauben (*sola fide*) offen für Gott, der ihm in ungeschuldeter Selbstoffenbarung entgegenkommt.

2. In diesem Geschehen ist der Mensch rein Empfangender (*mere passive*), er ist aus Gnade gerechtfertigt. Das bedeutet aber nicht, dass das ohne Konsequenzen bleiben könnte. Das wäre doch bloß „billige Gnade“ (Dietrich Bonhoeffer). Gottes Gnade ist zwar *gratis*, aber eben nicht

billig. Sie fordert ein Leben in der Nachfolge (vgl. Luthers erste Ablassthese).

„Teuer ist sie, weil sie in die Nachfolge ruft, Gnade ist sie, weil sie in die Nachfolge Jesu Christi ruft; teuer ist sie, weil sie dem Menschen das Leben kostet, Gnade ist sie, weil sie ihm so das Leben erst schenkt; teuer ist sie, weil sie die Sünde verdammt, Gnade, weil sie den Sünder rechtfertigt. Teuer ist die Gnade vor allem darum, weil sie Gott teuer gewesen ist, weil sie Gott das Leben seines Sohnes gekostet hat – ‚ihr seid teuer erkaufte‘ –, und weil uns nicht billig sein kann, was Gott teuer ist.“¹³

Nun widerspricht auch evangelische Theologie nicht dieser letzteren Sichtweise, es geht eben nicht nur um die Rechtfertigung des Sünders, sondern auch um die „Heiligung“ des Lebens. Die konkrete *metánoia*, die konsequent christliche Lebenspraxis ist durchaus wichtig. Probleme ergeben sich aber mit dem „vor Gott“: Was heißt es denn, wenn einerseits die Schuld vergeben und die Gottesbeziehung wiederhergestellt ist und andererseits Sündenstrafen *coram Deo* abgeleistet werden müssen bzw. nachgelassen werden? Zwar ist auch evangelischerseits klar, dass auf die Buße Besserung und gute Werke folgen müssen – aber eben als Früchte der Buße, als Konsequenz des Glaubens, nicht als eigene Leistung, auf die man sich Gott gegenüber berufen könnte.

Dem gegenüber steht das tridentinische Dekret über die Rechtfertigung (1547):

„Wer sagt, die empfangene Gerechtigkeit werde durch gute Werke vor Gott nicht bewahrt und auch nicht vermehrt, sondern diese Werke seien lediglich die Früchte und Zeichen der erlangten Rechtfertigung, nicht auch die Ursache ihrer Vermehrung, der sei mit dem Anathema belegt.“¹⁴

Nun ist das Konzil von Trient keineswegs Fülle und Höhepunkt des katholischen Glaubens; es hat insgesamt eine kontrovers theologische Spitze und sollte auch in seinen Anathemata in dieser Kontextgebundenheit verstanden werden. Aber der Stachel bleibt und der Widerspruch lässt sich nicht einfach wegdiskutieren. Reinhard Brandt macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass 1567 der Löwener Theologe *Michael de Bay* (1513–1589) mit einer päpstlichen Zensur¹⁵ belegt wurde, weil er folgende These vertreten hatte:

„Wenn wir durch Almosen und andere Werke der Buße Gott Genugtuung leisten für die zeitlichen Strafen, bringen wir Gott keinen angemessenen Gegenwert für unsere Sünden dar, wie manche irrtümlich behaupten (denn sonst wären wir – wenigstens teilweise – Erlöser), sondern tun etwas, im Hinblick auf das uns die Genugtuung Christi zugewendet und mitgeteilt wird.“¹⁶

Wenn dieser Satz als irrig verurteilt wurde, so bedeutet das nicht weniger, als dass wir durch Almosen und andere gute Werke Gott *von uns aus* (!) einen *angemessenen* (!) Gegenwert für unsere Sünden erbringen können. Ganz anders urteilt hier die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2000. Sie betont

„dass die tatkräftige Überwindung der negativen Sündenfolgen nicht den Sinn hat, Gott zu versöhnen, sondern dass der Mensch die Gnade empfangen hat, die ihn belastenden und gefährdenden Nachwirkungen des Widerspruchs zur Liebe Gottes zu neutralisieren.“¹⁷

Diese Deutung ist zwar ökumenisch anschlussfähig, aber sie entspricht eben nicht dem so oft betonten *coram Deo* und liegt auch nicht auf der Linie der traditionellen Ablasslehre, wie sie sich noch in *Indulgentiarum doctrina* zeigt, wo das Mitwirken der Menschen betont wird.

„Auf den Spuren Christi haben die Christgläubigen sich stets gegenseitig auf dem Weg zum himmlischen Vater durch Gebet, Darbietung geistlicher Güter und büßende Sühneleistung zu helfen gesucht. Je glühender aber ihre Liebe wurde, desto mehr folgten sie dem leidenden Christus, trugen das eigene Kreuz zur Sühne für ihre und anderer Sünden im sicheren Wissen, dass sie ihren Brüdern bei Gott, dem Vater der Erbarmungen, zur Erlangung des Heils Hilfe leisten könnten.“ (Nr. 5)

Man kann das freundlicher oder weniger freundlich interpretieren, ein Moment des eigenen Beitrags zur Erlösung bleibt jedoch immer bestehen, und damit ein Widerspruch gegen den Grundsatz des *sola gratia*.

5. Karl Rahners Ansatz einer Neuinterpretation

Karl Rahner (1906–1986) versucht nun – im Anschluss an die theologiegeschichtliche Studie zum Ablass von *Bernhard Poschmann* (1878–1955) von 1955 an eine Reinterpretation der Ablasslehre.¹⁸ Das erscheint ihm nicht nur notwendig, um Poschmann zu verteidigen, sondern auch aus sachlichen Gründen. Denn der Ablass, so Rahner, stelle eine „unverstandene Wahrheit“ dar, die „zu Tode geschwiegen“ werde. Grund dafür seien die „Dunkelheiten der Ablasslehre“.¹⁹ Rahner rekonstruiert in seinem Ansatz die wesentlichen Theologumena der Ablasslehre neu und reinterpretiert sie auf der Höhe der Theologie seiner Zeit. Daher wäre Rahner missverstanden, wenn man ihm unterstellte, er hätte so etwas wie die „ursprüngliche Bedeutung“ des Ablasses freilegen wollen, die im Lauf der Jahrhunderte „verschüttet“ worden wäre. Darum geht es eben nicht. Vielmehr fragt Rahner, wie man die Tradition

vergangener Jahrhunderte nach dem heutigen Verständnis neu aufschlüsseln könne, ohne den Kern der Wahrheit, die darin liegt, zu verlieren. Allein deshalb gibt er sich alle Mühe, seine Reinterpretation als legitime Deutung der alten Tradition aufzuweisen.

5.1 Christozentrik statt verdinglichte Vorstellung vom „Kirchenschatz“

Rahner wendet sich – und hier trifft er sich mit Luthers Anliegen – strikt gegen eine verdinglichte Sicht des „Kirchenschatzes“, der von den Päpsten „verwaltet“ wird.

„In der üblichen Ablasstheorie ist die wahre Lehre vom Kirchenschatz zu sehr verdinglicht und in einer Art verrechtlicht, wie es eben nur bei Sachgütern möglich ist (*nihil aliud* – sagt Billot z. B. vom Ablass – *quam solutio ex publico aulario pro debitis privatorum*).“²⁰

Rahner ist also klar, dass in der breiten Auffassung des katholischen Volkes – bis in die Theologie hinein, die es eigentlich besser wissen müsste – die Wirkung des Ablasses darin gesehen wird, dass die Gesamtkirche die Schulden der Einzelnen abzahlt – woran sich der Einzelne durch eine angemessene Leistung beteiligt. Statt dieser Vulgärtheologie verweist Rahner auf den christologischen Kern, der ekklesiologisch nicht aufgelöst und nicht abgelöst, sondern gegenwärtig gehalten wird:

„Der ‚Kirchenschatz‘ ist Gottes eigener Heilswille – also am Ende Gott selbst –, insofern dieser in *dem* Christus (als Haupt) unwiderruflich siegreich in der Welt da ist, der immer von Gott gewollt ist *als* ‚Erstgeborener unter vielen Brüdern‘, also mit seinem ‚Leib‘, der Kirche ist. Diese richtige Vorstellung vom ‚Kirchenschatz‘ bedeutet also gerade nicht, es würde aus ihm stückweise wie aus einem quantitativ und ratenweise verbrauchbaren öffentlichen Vermögen etwas bezahlt, was sonst der Einzelne aus seinem eigenen Vermögen hätte bezahlen müssen.“²¹

5.2 Sündenfolgen statt Sündenstrafen

Aber warum ist überhaupt etwas abzubezahlen, wenn doch die Sünde aus Gnade vergeben wird? Rahner analysiert dazu die personale Dimension des Bußgeschehens.

„Wenn wir also innerhalb oder außerhalb des Sakramentes der Buße bereuen, dabei wirklich – von Gottes Tat und ungeschuldeter Gnade erreicht – die Umkehr geschenkt erhalten und so in Glaube und Liebe die Richtung auf Gott wieder gefunden haben, dann muß damit nicht einfach alles erledigt sein. Diese Gnade der Umkehr will ja das ganze Wesen des Menschen in sich hinein aufnehmen, bis hinein in seine

Leibhaftigkeit, bis in die unbewußten Regungen der Nerven, bis in die untergründigen Antriebe, damit alles geheilt und geheiligt werde. Das ist aber noch nicht einfach bei jeder Bekehrung der Fall, auch nicht, wenn diese echt ist und man sagen kann: Da hat sich einer aufrichtig zu Gott bekehrt, in der Mitte seiner Freiheit, befreit durch die Gnade Gottes, sich ‚umgestellt‘ und sein Dasein auf die Gnade Gottes gegründet.“²²

In der Umkehr, *metánoia*, ist zwar *das Ganze* zum Guten gewendet, aber eben noch nicht *alles*. So wie sich das – positive oder negative – Gottesverhältnis im Weltverhältnis im guten und bösen Tun auszeitigt, so bringt es auch positive wie negative Folgen, die die Taten selbst überdauern:

„Diese durch Schuld bedingten Wirklichkeiten unseres eigenen geschichtlich sich formenden Daseins, die, der Schuld entsprungen, diese überleben und deren gerechtes Gericht sind, nenne wir Christen ‚zeitliche Sündenstrafen‘. Sie sind ‚zeitlich‘, weil sie in einem zeitlichen Entwicklungsprozeß ausgelitten und so überwunden werden können. Sie sind Strafen, weil sie Folge der Sünde und ein Gericht für sie in einem sind. [...] Die Sünde gebiert so in gewissem Sinn ihre eigene Strafe.“²³

Daraus folgt eine wesentliche Änderung im Verständnis des Ablasses:

„Man wird also die ‚Nachlassung‘ der zeitlichen Sündenstrafen durch Gott [...] nicht so zu denken haben, als ob eine bloß von außen zudiktierte, mit der sittlichen Verfassung des Menschen [...] in keinem inneren Zusammenhang stehende Strafe in der Art einer bürgerlichen Amnestie einfach geschenkt würde [...]. Wäre das der Fall, dann müßte man sich die zeitliche Sündenstrafe als eine bloß äußerliche Vindikativstrafe denken, die den Menschen, der sie erleidet, völlig den alten bleiben läßt. Eine solche Nachlassung würde den Menschen nur der Möglichkeit berauben, sich wahrhaft im Leid durch alle Dimensionen seines Daseins hindurch zu vollenden.“²⁴

Den Ablass darf man sich also *nicht* wie eine rechtliche Amnestie vorstellen. Es geht vielmehr darum, dass der Mensch seine Vollendung „schneller und intensiver und darum auch weniger leidvoll“²⁵ erfährt. Dabei stellt der Ablass ein solidarisches Handeln der Kirche dar, die in ihrem Beten und Tun an der Überwindung der Sündenfolgen mitwirkt und so den Prozess der Läuterung unterstützt.

„Man kann also Gott bitten, er möge die Möglichkeit einer schnellen und seligen Ausreifung gewähren. Man kann ihn aber nicht bitten, halbfertig und unausgereift Gottes heilige Seligkeit teilen zu dürfen.“²⁶

Der Ablass ist also kein Ersatz für die Buße, sondern deren unterstützende Begleitung, weil die „Sündenstrafe“ auch nicht vindikativ verhängt vorgestellt werden darf, sondern nur als konnaturale Sündenfolge. Damit ist zugleich die Vorstellung eines Heilsautomatismus im Sinne der „billigen Gnade“ obsolet.

Das müsste aber auch dazu führen, dass die populäre Vorstellung der Ablasswirkung, nämlich ohne weiteres in den Himmel einzugehen, aufgegeben werden muss.

„Eine besonnene Theologie, die wahrhaft mit dem Ernst der Sündenfolgen rechnet und etwas von dem Unübertragbaren der persönlichen Tat trotz aller Gemeinschaft der Schuld und ihrer Folgen weiß, wird nicht daran zweifeln, daß faktisch die ‚gewonnenen‘ Ablässe nicht gerade die Wirkung haben, die ihnen an sich zugeschrieben wird.“²⁷

5.3 Kritische Würdigung

Was bringt Rahners Neuinterpretation des Ablasses?

- Gott wird nicht als Richter vorgestellt, der Strafen „verhängt“, weil es die Gerechtigkeit so verlangt. Vielmehr wird das menschliche Leben in seiner inneren Einheit ernst genommen, die Ewigkeitsdimension mit der zeitlichen verknüpft. Logische Basis dafür ist Rahners Konzept von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Es geht also nicht mehr um Strafe und Nachlass, sondern um die Wiedergutmachung dessen, was die Sünde in der Welt und im Menschen selbst an Auswirkungen hinterlässt. Damit wird die Anselm'sche Satisfaktionstheorie endlich aufgegeben – ein fundamentaler Wandel auch im Gottesbild.
- Es geht dabei nicht um eine Selbsterlösung des Menschen, sondern um ein Zusammenwirken von Gott und Mensch, wobei der Primat der göttlichen Gnade von Rahner immer betont wird. Dabei versteht Rahner Vergebung nicht forensisch, denn das wäre immer noch ein juridisches Gottesbild, sondern als reales, personales Beziehungsgeschehen. Wenn sich das Gottesverhältnis des Menschen ändert, dann auch sein Weltverhältnis – Glaube und Liebe bilden eine Einheit, also auch göttliches und menschliches Tun.
- Rahner rechnet auch nicht mehr mit einer kirchlichen Zuteilung von Gnaden (im Plural!), sondern er sieht die Kirche als Gemeinschaft der Nachfolge Christi, die in ihrem Beten und Handeln den Einzelnen in seinen Aufgaben – auch den noch anstehenden Aufgaben der realen Umkehr und der Wiedergutmachung – unterstützt. Diese Gemeinschaft umfasst universal Zeit und Raum. Das trifft sich überraschend mit der Ekklesiologie des evangelischen Theologen Dietrich Bonhoeffer: Die Kirche ist „Christus als Gemeinde existierend“: Ihre Aufgabe ist es, stellvertretend die Schuld (nicht die Sünde!) der Welt auf sich zu nehmen, sie zu ertragen und auch aufzuarbeiten.²⁸

6. Fortführung: interpersonale und strukturelle Perspektive

Rahners existentialtheologischer Ansatz ist ebenso ein Kind seiner Zeit wie seiner philosophischen Basis. Rahner stellt den Einzelnen ins Zentrum und denkt primär an die inneren Folgen und Wirkungen des Handelns. Doch seine Neuinterpretation ist durchaus offen für die soziale und strukturelle Dimension, die in der Folge auch weiterentwickelt wurde. Die heutige theologische Debatte dreht sich auch mehr um diese sozialen und strukturellen Folgen der Sünde als um die innerpsychischen, die Rahner vor Augen hatte. Der der Befreiungstheologie nahestehende Pastoraltheologe Ottmar Fuchs sieht in Weiterführung Rahners die Bedeutung des Ablasses darin, dass das Bewusstsein für die objektiven Sündenfolgen, die sich strukturell verfestigen und weiterwirken, geschärft wird und die Christen bewusst zu deren Aufarbeitung beitragen. Das ist auf allen Ebenen des menschlichen Handelns notwendig: personal, interpersonal und strukturell. Ablass wäre dann als liturgische Symbolhandlung zu verstehen, als Zeichen und Werkzeug der Buße zur Bearbeitung der aktuellen wie der strukturell „geronnenen“ Sündenfolgen.²⁹

Das heißt:

- Das Symbol als *Zeichen* wirkt auf personaler und interpersonaler Ebene: Es ersetzt nicht das Handeln, sondern ermöglicht es, indem es das Bewusstsein schärft und solidarische Kooperation herbeiführt.
- Das Symbol als *Werkzeug* stellt den Anfang der konkreten Aufarbeitung dar, die im täglichen Leben fortgeführt werden kann und soll.

Dann aber ist auch ein direkter Zusammenhang des Bußwerkes mit den konkreten Sündenfolgen unerlässlich. Man kann nicht die konkrete Versöhnung und Wiedergutmachung durch irgendetwas ersetzen, was mit der konkreten Schuld nichts zu tun hat. „Vielmehr werden die ‚Sündenstrafen‘ an dem Ort zu ‚erleiden‘ sein, wo sie durch unsere Sünde als deren Folgen tatsächlich entstehen.“³⁰ Das verlangt nun nicht nur symbolisches, sondern auch konkretes Handeln – Handeln, das zwar stets durch Gebet begleitet wird, aber durch Gebet nicht einfach ersetzt werden kann. Die unlösbare Einheit von Beten und Tun, von Liturgie und Diakonie tritt hier zutage – wie es ja auch im Bußsakrament deutlich werden müsste, wenn als „Bußwerk“ nicht irgendetwas – vielleicht sogar ein Gebet als „Strafe“ – auferlegt wird, sondern die konkrete Wiedergutmachung der Schuld angezielt ist. Der Ablass wäre in diesem Sinne als „Geschenk kirchlicher Solidarität“ (Ottmar Fuchs) zu verstehen.

„Eine derart orientierte und realisierte Ablasspraxis sähe dann so aus, daß sich die Christen der vergangenen und gegenwärtigen Opfer erinnern und in ihren gemein-

samen Solidarisierungen und Handlungen gegen Ungerechtigkeit und Gewalt allenthalben angehen.“³¹

Dabei muss natürlich klar bleiben, dass eine vollständige Aufarbeitung der Sündenfolgen in diesem Leben nicht zu leisten ist und daher die Todesgrenze überschreitet. Täter und Opfer – auch die Toten – bleiben nicht auf ihren Status festgelegt, sondern transzendieren das, was sie geworden sind, auf das Reich Gottes hin.

Für das ökumenische Gespräch – und das heißt nicht nur zwischen den Kirchen, sondern auch innerhalb der jeweiligen Kirche – bleiben dabei dennoch wesentliche Fragen theologisch zu vertiefen und zu diskutieren:

- Wie verstehen wir Sünde und ihre Auswirkungen?
- Wie verhalten sich Gnade Gottes und Handeln des Menschen zueinander?
- Wie verhalten sich Gebet und amtliches Handeln der Kirche zueinander?
- Zu guter Letzt: Wie sehen wir Gott? Wie sehen wir den Menschen? Und wie sehen wir die Beziehung zwischen beiden?

So führt die kleine theologische „Nebenfrage“ des Ablasses bei genauerer Betrachtung in theologische Tiefen, die einer neuen Auslotung bedürfen.

Literatur:

Augsburger Bekenntnis / *Confessio Augustana* (1530) (BSLK 52–135).

Konzil von Trient: Dekret über die Ablässe (1563) (DH 1835).

Papst Paul VI: Apostolische Konstitution über die Neuordnung des Ablasswesens „*Indulgentiarum doctrina*“ (1967).

Kodex des Kanonischen Rechts, Vatikan 1983.

Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.

Papst Franziskus: Schreiben, mit dem zum Außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit der Ablass gewährt wird (2015).

Böckle, Franz: *Fundamentalmoral*, München (Kösel) 41985.

Bonhoeffer, Dietrich: *Nachfolge* (DBW 4), Gütersloh (Gütersloher Verlags-
haus) 1989.

Brandt, Reinhard: *Lasst ab vom Ablass. Ein evangelisches Plädoyer*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008.

Demel, Sabine: Ablass, in: <http://www.feinschwarz.net/ablass> (22.10.2017)

Ebeling, Gerhard: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ZEE 26(1982), 10–18.

Fuchs, Ottmar: Christlicher Umgang mit den „Folgen der Sünde“ im Horizont von Kirche und Gesellschaft. Gedanken zu einem konsequenten Ablassverständnis, in: Brachel, Hans-Ulrich / Mette, Norbert

(Hgg.): Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Fribourg/Münster (Edition Exodus) 1985, 179–197.

Kuzmicki, Tadeusz: Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische *optio fundamentalis* im neueren ökumenischen Gespräch (StSpS 6), Regensburg (Friedrich Pustet) 2015.

Poschmann, Bernhard: Der Ablass im Licht der Bußgeschichte, Bonn (Peter Hanstein) 1948.

Prüller-Jagenteufel, Gunter: Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (EThD 7), Münster (LIT) 2004.

Rahner, Karl: Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, in: SW 11, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 1955, 471–491.

Rahner, Karl: Kleiner theologischer Traktat über den Ablass, in: SW 11, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 1955, 492–503.

Sievernich, Michael: Sünde und Schuld im alltäglichen und kirchlichen Verständnis, in: Seidel, Walter (Hg.): Befreiende Moral. Handeln aus christlicher Verantwortung, Würzburg (Echter) 1991, 61–85.

Anmerkungen

- 1 Papst Franziskus: Schreiben, mit dem zum Außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit der Ablass gewährt wird (1.09.2015).
- 2 Vgl. zum Ablasswesen insgesamt: Brandt, Reinhard: Lasst ab vom Ablass. Ein evangelisches Plädoyer, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008.
- 3 Vgl. Sievernich, Michael: Sünde und Schuld im alltäglichen und kirchlichen Verständnis, in: Seidel, Walter (Hg.): Befreiende Moral. Handeln aus christlicher Verantwortung, Würzburg (Echter) 1991, 76.
- 4 Ebeling, Gerhard: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ZEE 26 (1982), 14.
- 5 Vgl. Böckle, Franz: Fundamentalmoral, München (Kösel) 1985, 93.
- 6 Vgl. Kuzmicki, Tadeusz: Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische *optio fundamentalis* im neueren ökumenischen Gespräch (StSpS 6), Regensburg (Friedrich Pustet) 2015.
- 7 So z. B. Paul VI.: *Indulgentiarum doctrina* (1967), im Katechismus der Katholischen Kirche (1993) und im *Codex Iuris Canonici* (1983).
- 8 Der Begriff „billige Gnade“ ist ein Zentralbegriff bei Dietrich Bonhoeffer, insbesondere in seinem Buch „Nachfolge“.
- 9 Vgl. Rahner, Karl: Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, in: SW 11, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 2005, 471–491.
Rahner, Karl: Kleiner theologischer Traktat über den Ablass, in: SW 11, 492–503.

- 10 Eine abweichende Meinung vertritt Edward Schillebeeckx, der meint, der Ablass beziehe sich bei Thomas nur auf die kirchlichen Sündenstrafen – diese Debatte kann hier aber nicht geführt werden.
- 11 WA I, 243-246, hier: 244. Zit. n. Brandt (Lasst ab vom Ablass), 87.
- 12 DH 1304.
- 13 Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge (DBW 4), Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1989, 31.
- 14 DH 1574.
- 15 Papst Pius V.: Bulle „*Ex omnibus afflictionibus*“ (1567) (DH 1901-1980).
- 16 DH 1959.
- 17 Der Ablass in katholischer Lehre und Praxis (zit. n. Brandt [Lasst ab vom Ablass], 104).
- 18 Poschmann, Bernhard: Der Ablass im Licht der Bußgeschichte, Bonn (Peter Hanstein Verlag) 1948. Vgl. Rahner (Bemerkungen zur Theologie des Ablasses) und ders. (Kleiner theologischer Traktat über den Ablass).
- 19 Rahner (Bemerkungen zur Theologie des Ablasses), 471–473.
- 20 Rahner (Bemerkungen zur Theologie des Ablasses), 478. Rahner bezieht sich auf Louis Billor (1846–1931), einen französischen Vertreter der Neuscholastik.
- 21 Rahner (Kleiner theologischer Traktat über den Ablass), 499–500.
- 22 Rahner (Kleiner theologischer Traktat über den Ablass), 493
- 23 Rahner (Kleiner theologischer Traktat über den Ablass), 494.
- 24 Rahner (Kleiner theologischer Traktat über den Ablass), 497.
- 25 Rahner (Bemerkungen zur Theologie des Ablasses), 488–489.
- 26 Rahner (Kleiner theologischer Traktat über den Ablass), 499.
- 27 Rahner (Bemerkungen zur Theologie des Ablasses), 479.
- 28 Vgl. Prüller-Jagenteufel, Gunter: Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (EThD 7), Münster (LIT) 2004, 393–435.
- 29 Vgl. Fuchs, Ottmar: Christlicher Umgang mit den „Folgen der Sünde“ im Horizont von Kirche und Gesellschaft. Gedanken zu einem konsequenten Ablassverständnis, in: Brachel, Hans-Ulrich / Mette, Norbert (Hgg.): Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Fribourg/Münster (Edition Exodus) 1985, 179–197.
- 30 Fuchs (Christlicher Umgang mit den „Folgen der Sünde“ im Horizont von Kirche und Gesellschaft), 190.
- 31 Fuchs (Christlicher Umgang mit den „Folgen der Sünde“ im Horizont von Kirche und Gesellschaft), 192–193.