

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schliesser, Christine / Wüstenberg, Ralf K. (eds.), *Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schliesser, Christine / Wüstenberg, Ralf K.
Neu anfangen können. Ökumenische Anstiftungen zur Beichte
in: Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schliesser, Christine / Wüstenberg, Ralf K. (eds.), *Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis*, pp. 216–234
Göttingen: Edition Ruprecht 2016 (Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie 45)

Access to the published version may require subscription.
Published in accordance with the policy of Edition Ruprecht.

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schliesser, Christine / Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), *Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schliesser, Christine / Wüstenberg, Ralf K.
Neu anfangen können. Ökumenische Anstiftungen zur Beichte
in: Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schliesser, Christine / Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), *Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis*, S. 216–234
Göttingen: Edition Ruprecht 2016 (Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie 45)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.
Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit den Vorgaben des Verlags Edition Ruprecht publiziert.

Ihr IxTheo-Team

Neu anfangen können

Ökumenische Anstiftungen zur Beichte

Gunter Prüller-Jagenteufel, Christine Schliesser, Ralf K. Wüstenberg

„Es gibt *theologische Begriffe*, die an Tiefkühlkost erinnern: eingefroren sind sie ungenießbar, nur in aufgetautem Zustand haben sie Nährwert.“¹

Das gilt wohl auch für so zentrale theologische Begriffe wie „Rechtfertigung des Sünders“, „Sünde“ und „Sündenvergebung“. Was Theologinnen und Kirchenvertreter für die zentralen Glaubensartikel halten – und die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein gilt nicht nur den reformatorischen Kirchen als zentraler Glaubensartikel – das spielt im echten Leben der Gläubigen jedoch offensichtlich kaum noch eine Rolle. Und ob Begriffe wie „Beichte“ und „Absolution“ überhaupt noch im Tiefkühlfach aufbewahrt werden, oder nicht überhaupt schon im Mülleimer für theologisch Ungenießbares gelandet sind, das ist die Frage.

In einem Buch, das zu einer Neuentdeckung der Beichte beitragen will, geht es also nicht nur darum, den Begriff aufzutauen, sondern auch so zuzubereiten und anzurichten, dass er genießbar ist und seinen Nährwert voll entfalten kann. So wollen wir nun auf der Basis der bisherigen Überlegungen die Beichte als Ort in den Blick nehmen, wo Vergebung erfahren und das Potential der Versöhnung gestärkt werden kann. Als den Ort also, an dem wir neu anfangen können.²

1. Beichte als Ort der wahren Lebensgeschichte

„*Warum soll ich die heimliche Beichte brauchen?* Damit ich mich nicht selbst betrüge, damit ich meinen Stolz breche, damit ich ganz gewiss sein kann, dass mir alle Sünden vergeben sind.“³ Dieser Hinweis von Dietrich Bonhoeffer für seine Konfirmanden sieht die Chance und Herausforderung der Beichte darin, sich seiner eigenen Lebenswahrheit zu stellen. Im Zentrum steht dabei weniger das, was man getan hat, sondern was man hätte tun können – und damit auch: wer man eigentlich ist und wer man sein kann. Es geht also darum, aus den „Diskontinuitätserfahrungs-

1 Petsch, Hans-Joachim, Absolution als Lernprozeß. Erwägungen zu einer theologischen Lerntheorie. In: Riess, Richard (Hrsg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekennnis, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente 1), Stuttgart 1996, S. 225–236, 225.

2 Dieser Beitrag wurden aus katholischer Perspektive von Gunter Prüller-Jagenteufel verfasst und aus evangelischer Perspektive von Christine Schliesser und Ralf K. Wüstenberg überarbeitet und ergänzt. Für den Endtext zeichnen alle drei Autoren verantwortlich.

3 Aus dem Konfirmandenunterrichtsplan Dietrich Bonhoeffers (1936) (DBW 14, S. 786–819, 818).

gen“⁴, die im Rückblick deutlich werden, eine Zukunft neuer Möglichkeiten erschließen. Dabei kommt der Absolution eine zentrale Bedeutung zu: „Sie trennt den Beichtenden per Urteilsspruch von seinen verlorenen Möglichkeiten und verspielten Chancen, seiner Sünde also, und entwirft ihn als mit Möglichkeiten und Chancen *neu begnadetes Wesen*.“⁵ In der Beichte hat so die gesamte Lebensgeschichte ihren Ort als Erfahrungsraum nicht nur eigener Schuld, sondern ebenso eigener Möglichkeiten; und die Beichte hat in der Lebensgeschichte ihren Ort als möglichen Wendepunkt, an dem sich neue Zukunft eröffnet.

So ist es auch nicht verwunderlich, dass heute sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche die Beichte vor allem dort ihren festen Platz zurückerobert, wo es um eine – neue oder kontinuierliche – Ausrichtung des Lebens am Evangelium geht, vor allem also im Rahmen von Exerzitien oder in christlichen Gemeinden bzw. Gemeinschaften mit besonders intensivem Glaubensleben.⁶ „Die Frage nach der Beichte“ ist an solchen Orten und zu solchen Zeiten „im Grunde genommen die Frage nach einem ernsthaften Leben vor Gott“.⁷ Im „Normalbereich“ des christlichen Gemeindelebens jedoch spielt die Beichte weder im katholischen noch im evangelischen Bereich eine große Rolle.

Um die Chancen einer erneuerten Beicht- und Bußpraxis auszuloten, empfiehlt es sich, von jenen Elementen auszugehen, die im Wesentlichen ökumenisch unstrittig sind.

- Schuldkenntnis, Reue (*contritio*): Zunächst geht es darum, anhand von konkreten Erfahrungen die durch Schuld und Sünde gegebene Selbstentfremdung wahrzunehmen und schonungslos anzuerkennen: Ich bin nicht der, der ich sein könnte und sein möchte, darin verfehle ich mich selbst in meinem Wesen und in meinen Beziehungen. Wenn hier die Gottesbeziehung mit in den Blick genommen wird, dann wird die Schuld zugleich als konkreter Ausdruck der Sünde offenbar.
- Schuldbekennnis (*confessio*): Schuld darf vor Gott und vor der Kirche – d.h. der Gemeinschaft der Glaubenden, konkret repräsentiert durch den Beichthörenden/die Beichthörende⁸ – bekannt und ausgesprochen werden;

4 Vgl.: Lüking, Melanie, Brüche und Diskontinuitätserfahrungen als Thema von Biographien. In: MThZ 55 (2004), S. 56–66, 65.

5 Lüking, Diskontinuitätserfahrungen (s. Anm. 4), 62.

6 Diese Gemeinden und Gemeinschaften umfassen christliche Erneuerungsbewegungen (im katholischen Bereich oft „Movimenti“ genannt), Basisgemeinden, Personalgemeinden etc., die sich sowohl im konservativen als auch im progressiven Sektor der Kirchen finden.

7 Halkenhäuser, Johannes, Aus der Versöhnung leben – Plädoyer für eine neue Beichtpraxis. In: Schlemmer, Karl (Hrsg.), Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung (SThPS. 36), Würzburg 1998, S. 112–120, 114. Vgl. auch Braun, Reiner, „**Nur in Buße und Umkehr kann uns geholfen werden**“ (Dietrich Bonhoeffer). **Anmerkungen zu Beichte und Buße heute**. In: Theologische Beiträge 44 (2013), S. 230–240.

8 Aus evangelischer Perspektive sind hier und im Folgenden Beichtörer und Beichtörerinnen gemeint. Aus katholischer Perspektive findet das Hören der Beichte traditionell durch den (männlichen) Priester statt.

und zwar nicht nur als Fehler und Schwäche, sondern als Sünde. Das Sündenbekenntnis ist eine „Auslieferung“ des Menschen an Gott, und zwar insbesondere auch der „dunklen Aspekte“ der Person; es geht also auch darum, „ein Stück weit geistlich [zu] sterben“, also um Teilhabe am Kreuz.⁹ Andererseits erfolgt das Bekenntnis in der Hoffnung, dass ihm die Zusage der Vergebung folgt.

- Lossprechung (*absolutio*): Das konkrete und aktuelle Wort der Vergebung ist die Zusage, dass die gebrochene Beziehung – von Gott her, d.h. *sola gratia!* – wiederhergestellt wird.
- Wiedergutmachung (*satisfactio*): Da sich das Beichtgeschehen konkret auswirken soll, ist die Wiedergutmachung zugefügten Schadens – wo möglich real und konkret, wo das nicht möglich ist, zumindest symbolisch – eine unverzichtbare Folge der Absolution und somit auch ein wesentliches Element im Bußgeschehen.

Schuld und Vergebung betreffen nicht nur die Einzelne in ihrer Gottesbeziehung, sie wirken sich vielmehr in die konkreten mitmenschlichen Beziehungen hinein aus. Insofern sie damit auch die Gemeinschaft der Kirche mitbetreffen, haben sie „ekklesiale Qualität“¹⁰; deshalb ist der Prozess der Beichte insgesamt als kirchliches Handeln zu verstehen. Die katholische Kirche bezeichnet daher das Gesamtgeschehen treffend als „Sakrament der Versöhnung“.

2. Schuldkenntnis und Reue (*contritio*) – Wahrheit und Neuorientierung

Wenn wir nach der Bedeutung der Reue fragen, so ist vorauszuschicken, dass Schuldkenntnis etwas wesentlich anderes ist als Schuldgefühle. Diese überfallen uns und bleiben diffus, während Schuldkenntnis das klare Wahrnehmen und Wissen bedeutet, dass man selbst verantwortlich ist, dass man also auch in Situationen mit komplexer Gemengelage von Schuld und Verstrickung die Täterdimension von der Opferdimension zu unterscheiden vermag und für den eigenen Beitrag Verantwortung übernimmt.¹¹ Auf dieser Basis ist dann in einem weiteren Prozess auch Versöhnung möglich. Schon dieser erste Schritt ist aber nur möglich, wenn Hoffnung auf Vergebung besteht. Wo diese nicht gegeben ist und die Angst vor möglichen Konsequenzen die Oberhand behält, wird die Auseinandersetzung mit der eigenen Verantwortung behindert. Schuld wird dann nicht bearbeitet, sondern verdrängt.¹² Da aber verdrängte Schuld zwar nicht gesehen wird, aber immer noch da ist und reale Auswirkungen hat, wird sie – weil ja *irgendjemand* Schuld haben muss

9 Halkenhäuser, Aus der Versöhnung leben (s. Anm. 7), 116.

10 Halkenhäuser, Aus der Versöhnung leben (s. Anm. 7), 117.

11 Vgl.: Dahlgrün, Corinna, Wie neugeboren. Gedanken zur Beichte in der evangelischen Kirche. In: Psychotherapie und Seelsorge 1 (2005), S. 25–29, 25f.

12 Vgl.: Dahlgrün, Wie neugeboren (s. Anm. 11), 26.

– bei anderen gesucht. Sie wird projiziert und in anderen bekämpft; Odo Marquard nennt das die „Tribunalisierung unserer Lebenswirklichkeit“.¹³ Dagegen kann der ungeschminkte Blick auf sich selbst dazu führen, dass Schuld nicht mehr auf andere abgeschoben und auch nicht gegeneinander aufgerechnet wird. Ist so der Zwang zur Selbstrechtfertigung überwunden, kann auch der Moralismus, der sich gerne gerade auch im religiösen Bereich breit macht, der Bereitschaft zur Vergebung weichen.

So wie sich Schulderkenntnis wesentlich vom bloßen Schuldgefühl unterscheidet, indem sie sich nicht nur auf das Subjekt rückbezieht, sondern die relationale Dimension menschlicher Verantwortung ins Auge fasst, so ist auch Reue nicht allein eine affektive Reaktion, sondern ein bewusstes und vor allem auf den Willen bezogenes Sich-Distanzieren von der Schuld. Reue bezieht sich im Unterschied zur Scham nicht nur auf die eigene Unvollkommenheit, sondern auch darauf, dass man an anderen schuldig geworden ist. So ist Reue nicht nur ein Gefühl, sondern das Bewusstsein dafür, seine Verantwortung für andere nicht wahrgenommen zu haben. Karl Rahner sieht in der Reue daher wesentlich die „Selbstdistanzierung“¹⁴ von der eigenen Sünde in der bedingungslosen Übergabe an Gott. Die *contritio* als „radikale Exzentrizität auf Christus hin“¹⁵ ist demnach weder ein Gefühl, das man selbst „erwecken“, noch ein Werk, das man aus Eigenem setzen könnte, sondern ein personal-dialogischer Prozess. Damit weist er auch eine praktische Dimension auf: die Bereitschaft, die in der Sünde gebrochenen Beziehungen wiederaufzunehmen und neu zu gestalten – nicht nur, aber auch in konkreten Taten.

„Auch der Gläubige kann das Geschehene nicht ungeschehen machen. Aber [...] er glaubt an die Vergebung, die die Fehlentwicklungen der Geschichte einholen kann. Das Kreuz der Erlösung ist koextensiv mit der Geschichte dieser Welt.“¹⁶ Dem entsprechend definiert das Konzil von Trient Reue als Abkehr von der Sünde „verbunden mit dem Vorsatz, fortan nicht zu sündigen“¹⁷. Die Reue hat also wesentlich einen Zukunftsbezug, der als Ausdruck einer neuen „inneren Gesinnung“ ebenso konkret sein muss wie die Schuld die Realisierung einer verkehrten Fundamentaloption darstellt. Damit ist vom Wesen der Reue her bereits die innere Verbindung zur Wiedergutmachung gegeben. Die evangelische Perspektive im Anschluss etwa an die *Confessio Augustana*¹⁸ betont dabei auch das passive Moment der Reue,

13 Marquard, Odo, Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit. Erfahrungen mit der Wissenschaftsethik. In: Spiegel der Forschung 10 (1993), S. 2–4.

14 Rahner, Karl, Schuld, Vergebung und Umkehr im christlichen Glauben. In: Görres, Albert, Rahner, Karl, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg i.Br. 1982, S. 199–229, 221.

15 Peters, Albrecht, Buße – Beichte – Schuldvergebung. Schuldvergebung in evangelischer Theologie und Praxis. In: Kerygma und Dogma 28 (1982), S. 42–72, 61.

16 Fraling, Bernhard, Moralpraktische Aspekte von Schuld und Vergebung. In: Lebendige Seelsorge 53 (2002), S. 72–79, 78.

17 Konzil von Trient, Lehre über das Bußsakrament, Kap.4 (DH 1676).

18 Vgl. CA 12, BSELK, S. 107 sowie den Beitrag von Ralf Wüstenberg, Beobachtungen zum Beichtverständnis der *Confessio Augustana*, in diesem Band.

indem die heilvolle Zukunft aus der Kapitulation vor dem selbstgewählten Weg möglich gemacht wird.¹⁹ Wer das Scheitern eingesteht, wird im Evangelium aufgerichtet als der guten Nachricht von der erlösenden Liebe Gottes, die den Menschen zu dem macht, zu dem er sich selbst nicht machen kann, nämlich einen vor Gott gerechtfertigten Menschen.

3. Schuldbekennnis (*confessio*) – Einstehen für die eigene Verantwortung

Der adäquate Modus, Schuld ins Wort zu bringen, ist das Bekenntnis; nur so wird Schuld in ihrer Eigenart als persönliche erkannt und anerkannt. Dementsprechend ist das Bekenntnis – und zwar das konkrete Bekenntnis, in dem die enge Verbindung von Handlungs- und Beziehungsebene deutlich wird – unverzichtbar für jeden Prozess der Vergebung und Versöhnung. Es gehört ja mittlerweile zu den allgemein anerkannten Erkenntnissen der Psychologie, dass Schuld nur dann bearbeitet werden kann, wenn man aufgehört hat, sie zu verleugnen, zu verdrängen oder zu rationalisieren, wenn man sie also als persönliche Schuld angenommen und ausgesprochen hat.²⁰ Allerdings ist gerade in der Beichte wesentlich zwischen psychischer und geistlicher Dimension zu unterscheiden: „Vor dem Psychologen darf ich nur krank sein, vor dem christlichen Bruder darf ich Sünder sein.“²¹

Zwar kann das Bekenntnis auch „Schwäche“, „Unzulänglichkeit“ und „Versagen“ beinhalten, womit der Beichte auch eine gewisse therapeutische Funktion zukommt, aber im Grunde gehört diese Dimensionen in den Bereich der seelsorglichen Begleitung. Sie kann wohl auch in Verbindung mit der Beichte sichtbar werden, doch das Wesentliche der Beichte ist darüber hinaus das Bekenntnis der eigenen Schuld, die nicht aus Schwäche und unbewusst, sondern aus freiem Willen und bewusst begangen wurde.

Drei Elemente sind dem Bekenntnis inhärent: die Konkretheit, die Bezogenheit auf ein *Extra-me* (außerhalb meiner selbst) und die Erfahrung der Demütigung.²²

Im Bekenntnis wird die Sünde beim Namen genannt. Dass sie nicht hinter allgemeinen Floskeln verborgen bleibt, sondern als in *dieser* konkreten Tat manifestiert und als *meine* ureigene Tat anerkannt wird, und dass diese Tat konkret als persönliche Schuld und Sünde benannt wird, ist unerlässlich. Dabei geht es nicht um ein bloß äußerliches Aufzählen der Sünden – womöglich noch „nach Art und Zahl“ –, sondern darum, in der Konkretheit der schuldhaften Tat die Tiefendimension der Sünde zu erkennen: die *incurvatio cordis in se ipsum* (das „Verkrümmtsein in sich

19 Vgl. zum befreienden Charakter der Beichte Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin 2007, S. 567–569.

20 Vgl.: Struck, Elmar, Einige Aspekte zum Problem der Schuld aus anthropologisch-psychologischer Sicht. In: Evangelische Theologie 36 (1976), S. 72–85, 82–83.

21 Bonhoeffer, Dietrich, Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel (Dietrich Bonhoeffer Werke 5, DBW 5), Berlin 1989, S. 100.

22 Vgl.: DBW 5, S. 94–99.

selbst“, d.h. der radikale Egoismus), die sich in konkret benennbaren Lebensbereichen zerstörerisch für das gesamte Beziehungsnetz des Menschen auswirkt. Um den Charakter der Schuld als je-eigene ins Wort zu bringen, ist es notwendig, das Bekenntnis „ohne Seitenblicke auf die Mitschuldigen“²³ abzulegen. Das bedeutet nun nicht ein wirklichkeitsfremdes Absehen von den strukturellen Vorgegebenheiten; deren Berücksichtigung ist vielmehr unerlässlich, wenn praktikable Wege aus der Schuldverstrickung gesucht werden sollen. Es ist aber notwendig, den eigenen schuldhaften Anteil zu erkennen, anzuerkennen und ins Wort zu bringen, um alle Selbsttäuschung zu überwinden. Somit kommt dem Bekenntnis auch eine wesentlich erkenntnisfördernde, wenn nicht sogar erkenntnisermöglichende Funktion zu.²⁴

Dass das Bekenntnis nicht vor Gott allein erfolgt, sondern vor einem konkreten menschlichen Gegenüber, symbolisiert dabei den dialogischen Charakter ethischer Verantwortung. Sowohl das Woraufhin des Bekenntnisses, also des Sich-Verantwortens, als auch das Vonwoher des Vergebungswortes liegen *extra nos* (außerhalb unserer selbst); weder Selbst-Verantwortung noch Selbst-Vergebung werden dem relationalen Wesen personaler Verantwortung gerecht. Denn da sich ethisch relevante menschliche Handlungen und damit die ethische Verantwortung stets auf ein unverfügbares Gegenüber beziehen, weist die menschliche Schuld immer auch eine Transzendenzdimension auf. Damit führt an der Vergebung, d.h. an der von außen zugesagten Loslösung von der Schuld, kein Weg vorbei.²⁵ Die damit verbundene Demütigung führt konsequenterweise dazu, alle Versuche der Selbstrechtfertigung als gescheitert zu erkennen und den „Durchbruch zum Kreuz“²⁶ an sich geschehen zu lassen.

Um in diesem Geschehen nicht der Versuchung zum Selbsthass zu erliegen, ist es wesentlich, dass beiden Beteiligten klar ist, dass auch der oder die Beichtthörende selbst ein Sünder vor Gott ist, der ebenso der Vergebung bedarf; und dass es daher seine primäre Aufgabe ist, den Beichtenden aufzurichten und ihm so zu helfen, neu den „aufrechten Gang“ zu lernen und die eigene Verantwortung wahrzunehmen. Dass diese Rolle von den Repräsentanten einer Kirche, die deutlich patriarchale

23 Bonhoeffer, Dietrich, Ethik (Dietrich Bonhoeffer Werke 6, DBW 6), Gütersloh 1998, S. 126.

24 Konrad Baumgartner stellt daher die klassische Deutung des Bekenntnisses im Sinne eines Gerichtsaktes in Frage und betont dagegen den Bezug auf die „Bekenntnis-Existenz“ der Christen vom Glauben her: Im Bekenntnis des Sünder-Seins liegt implizit schon ein Glaubensbekenntnis vor, weil dieses immer nur im Horizont der aufgrund der Verheißung geglaubten und erhofften Vergebung Gottes erfolgt. (Vgl.: Baumgartner, Konrad, Aus der Versöhnung leben. Theologische Reflexionen – Impulse für die Praxis, München 1990, S. 51–59, 57).

25 Vgl.: Auer, Alfons, Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes? Überlegungen zur theologischen Dimension der Sünde. In: Theologische Quartalschrift 155(1975), S. 53–68, 65–66.

26 DBW 5, S. 95. Der Erniedrigungscharakter der Beichte wird auch von Martin Luther betont, der ihn ebenfalls kreuzestheologisch deutet. „Dass wir aber willig und gerne beichten, dazu sollen uns zwei Ursachen reizen. Die erste, das heilige Kreuz, das ist die Schande und Scham, dass der Mensch sich willig entblößet vor einem anderen Menschen, und sich selbst verklagt und erniedrigt. Das ist ein köstlich Stück von dem heiligen Kreuz.“ Martin Luther, Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten, 1521. Sprachlich bereinigt. WA 8, 138–185, 176.

Züge trägt, oftmals nicht entsprechend wahrgenommen und mitunter sogar ins Gegenteil verkehrt wird, ist unleugbar richtig, wie zahlreiche literarische und wissenschaftliche Zeugnisse belegen.²⁷ Für die Kirchen bedeutet der ungeschminkte Blick auf diese Realität die Herausforderung, sich dem Reformbedarf bei der Ausbildung von Beichthörenden wie auch bei der liturgischen Gestaltung der Beichte zu stellen. Dies gilt für die katholische wie für die evangelische Kirche gleichermaßen.

4. Lossprechung (*absolutio*) – Erfahrung der Vergebung

„Kann vielleicht darum nicht mehr von Schuld gesprochen werden, weil wir sie nicht mehr zu vergeben wissen?“²⁸

Im Bewusstsein der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein ist die adäquate Antwort auf das Bekenntnis das Wort der Vergebung, das dem Sündler von Gott her durch Christus zugesagt ist. Hier vollzieht sich der endgültige „Durchbruch zur Gewissheit“²⁹, der im Bekenntnis begonnen hat. Vom Vergebungswort her erkennt sich der Sündler als das, was er von Gott her ist: nämlich *gerechtfertigter* Sündler. Um diese Erfahrung wirkmächtig ins Symbol zu bringen, wird das Wort der Vergebung dem Menschen, der zuvor seine Sünde bekannt hat, konkret zugesagt. Damit sollen keineswegs kollektive Formen des Bekenntnisses und der Vergebungszusage gering geschätzt werden; sie haben im Rahmen des Gottesdienstes unverzichtbare Bedeutung.³⁰ Was allerdings festgehalten werden soll: Die Konkretheit des Sündenbewusstseins und die Erfahrung der Reue bedarf des Ortes, wo sie auch konkret zur Erfahrung der Vergebung durchstoßen kann; und diese Erfahrung vermittelt vorzugsweise das persönlich zugesprochene Wort.³¹

Während die evangelische Tradition mit Martin Luther die Absolution als besondere Form der Verkündigung des Evangeliums versteht, hält die katholische Tradition in bewusster Abhebung davon am „richterlichen Charakter“³² der Absolution fest. Der Graben zwischen beiden Positionen erweist sich auf den zweiten Blick aber als nicht ganz so tief wie er auf den ersten Blick erscheinen mag. Wenn man sich bewusst macht, dass nach evangelischer Auffassung das Wort Gottes selbst stets *wirksames* Wort ist und daher die Absolutionsformel tatsächlich mit Autorität die Vergebung der Sünde feststellt, und wenn man zugleich anerkennt,

27 Vgl. u.a. Cornwell, John, Die Beichte. Eine dunkle Geschichte, Berlin 2014.

28 Dahlgrün, Corinna, „Sorry, du, dumm gelaufen!“ Beobachtungen zur Kultur des Beichtrituals. In: Zimmerling, Peter, Studienbuch Beichte, Göttingen 2009, S. 209–229, 224.

29 DBW 5, S. 97.

30 Vgl.: Deutsche Bischofskonferenz, Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral (1997) (DDB 58), S. 44.

31 Vgl.: Fraling, Bernhard, Moralpraktische Aspekte von Schuld und Vergebung. In: Lebendige Seelsorge 53 (2002), S. 72–79, 73 (Autorschaft korrigiert nach Lebendige Seelsorge 53 (2002), S. 157; beim Artikel fälschlich mit Eberhard Schockenhoff angegeben).

32 Vgl.: Konzil von Trient, Lehre über das Bußsakrament, Cap. 5 (DH 1685): „ad instar actus iudicialis“.

dass auch nach katholischem Verständnis der Beichthörnde nicht willkürlich darüber bestimmen kann, ob Sünden nachgelassen oder behalten werden, weil im „Gericht“ des Bußsakramentes kein anderes als das freisprechende Gnadengericht Gottes vergegenwärtigt wird,³³ erkennt man eine grundlegende Konvergenz: Im Wort der Vergebung wird Gottes Gnadengericht über den Sünder wirkmächtig gegenwärtig.

Von einem relationalen Personenbegriff her zeigt sich in diesem Prozess die umfassende Bedeutung des Realsymbols: Der Disput, ob in der Absolution „nur“ eine Proklamation oder „darüber hinaus“ eine Transformation vorliege, entpuppt sich vor diesem Hintergrund als verkürzte Alternative, schafft doch gerade der Zuspruch der Vergebung eine neue Realität – allerdings nicht ontologischer, sondern personaler Art. So macht z.B. Dietrich Bonhoeffer aus lutherischer Tradition deutlich, dass das Vergebungswort im Grunde Verkündigung des Wortes Gottes, d.h. seiner vergebenden Gnade ist. Und gerade darin liegt der Transformationscharakter beschlossen, weil es sich niemals um „billige“, sondern immer um „teure Gnade“ handelt, die den Ruf in die Nachfolge – d.h. in die Neuorientierung des Lebens – beinhaltet. Dazu muss das Wort konkret sein, es muss im „Heute und Hier“ ankommen; dann kann das von *außen* kommende Wort *innerlich* wirksam werden. Die Effektivität der Absolution bedeutet also keine Selbsterlösung, sondern die von Gott ermöglichte „Ab-lösung von der Last dessen, was war, damit Zukunft sich eröffnet.“³⁴ Vergebung bedeutet damit nicht bloß, dass die vergangene Tat nicht angerechnet wird, sondern dass die Lebenszusammenhänge des Menschen real verändert werden: „Die [...] geschehene Tat wirkt sich auf den Täter künftig nicht mehr aus.“³⁵

5. Der/die Beichthörnde – Stellvertreter für Sünder und Kirche

„Darum bekennt einander eure Sünden, und betet füreinander, damit ihr geheiligt werdet. Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten.“ (Jak 5,16)

Mit Rückbezug auf Jak 5,14, wo von den „Ältesten“ die Rede ist, wurde das Sündenbekenntnis und das Gebet traditionell mit den Amtsträgern der Gemeinde verbunden, was letztlich aber dazu geführt hat, dass die „private“ Beichte zu einem „privaten“ Sakrament geworden ist, dessen ekklesiologischer Bezug kaum mehr deutlich wird. Um daher die kirchliche Dimension der Beichte wieder neu in Erinnerung zu rufen, unterstreicht beispielsweise die anglikanische Kirche Kanadas:

33 Schneider, Michael, Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute, Freiburg i.Br. 1991, S. 25–27.

34 Petsch, Absolution als Lernprozeß (s. Anm. 1), 236.

35 Löhr, Helmut, Kennt das Neue Testament die Unterscheidung von „Person“ und „Werk“? Ein exegetischer Klärungsversuch. In: Beyerle, Stefan, Roth, Michael, Schmidt, Jochen (Hrsg.), Schuld. Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen (Theologie – Kultur – Hermeneutik 11), Leipzig 2009, S. 213–229, 222.

„Die Spendung des Bußsakraments an einen Pönitenten ist, auch wenn sie privat erfolgt, ein öffentliches Handeln der Kirche, denn die Sünde betrifft die Einheit ihres Leibes.“³⁶ Diese ekklesiologische Aufgabe nimmt im konkreten Fall des Bußsakraments der Beichthörende wahr – *in persona ecclesiae* (an der Stelle der Kirche) und damit sowohl *in persona Christi* (an der Stelle Christi) als auch *in persona humanitatis* (an der Stelle der Menschheit).

Wenn nun der Beichthörende als Repräsentant der Kirche und stellvertretend für Christus das Bekenntnis hört und die Vergebung zuspricht, so steht er – analog zur Stellvertretung Christi und der Kirche – als Mittler in einem doppelten Stellvertretungsverhältnis: Dem Beichtenden gegenüber vertritt er durch die Kirche Christus selbst und in ihm die Menschheit, konkret den Teil der Menschheit, an dem der Pönitent schuldig geworden ist. Er vertritt aber auch den Beichtenden gegenüber der Kirche und der Welt, so wie Christus gegenüber seinem Vater stellvertretend für die sündige Menschheit eintritt. Wenn nun der Beichthörende „durch den Dienst der Kirche“³⁷ und im Namen Gottes dem Beichtenden die Sündenvergebung zuspricht, so erklärt er damit nicht nur, dass Gott und die Kirche die Schuld hinfort als inexistent betrachten. Da es um die Wirklichkeit des Menschen, also um Transformation geht, muss die Vergebung christologisch umfassender sein. So wie Christus in seinem Versöhnungshandeln stellvertretend für die Menschen die Schuld auf sich nimmt und bleibend trägt, so bedeutet die Absolution, dass die Kirche – „Christus als Gemeinde existierend“ (Dietrich Bonhoeffer)³⁸ – die Schuld und die Sünde des Menschen stellvertretend auf sich nimmt und (er)trägt.

Sie tut dies zum einen nach innen: Indem sie dem Sünder vergibt und ihn in die Gemeinschaft der Kirche wiedereingliedert, stellt sie die in der Sünde zerbrochene Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern wieder her, an denen der Pönitent schuldig geworden ist. Zugleich steht die Kirche wesentlich auch als Mittlerin nach außen, zu den Nichtchristen hin: Hier verwirklicht sie die Versöhnung, die sie dem Sünder zuspricht, indem sie sich für die Versöhnung aller Menschen einsetzt. Kirche realisiert so ihr Wesen als Gemeinschaft, in der die Sünde überwunden ist und die von daher die Sünde der Welt solidarisch überwindet, indem sie an der Aufarbeitung der Sündenfolgen mitwirkt und so auf Zukunft hin vergebend und versöhnend wirkt.

Diese höchst anspruchsvolle Rolle der Kirche im Versöhnungsgeschehen ist keineswegs idealistisch oder gar moralisierend gemeint. Es geht nicht um eine Forderung, sondern um eine Wirklichkeit, wobei allerdings die hier skizzierte doppelte Verantwortungsübernahme der Kirche aus christologischen Gründen unter eschatologischem Vorbehalt steht. Zwar verwirklicht die Kirche in ihrer konkreten Gestalt

36 The Book of Alternate Services der Anglikanischen Kirche Kanadas (zit. n. Gatta, Julia, Schmith, Martin L., *Go in Peace. The Art of Hearing Confession*, London 2013, S. 32).

37 OrdPaen 46.

38 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (Dietrich Bonhoeffer Werke 1, DBW 1), Gütersloh 1986, S. 127.

ihr Wesen als *communio sanctorum* (Gemeinschaft der Heiligen), insofern sie diesem ihrem Stellvertretungsauftrag gerecht wird; aber da sie in der Geschichte immer *simul* auch *communio peccatorum* (zugleich auch eine Gemeinschaft der Sünder) ist, verwirklicht sie diese ihre primäre Aufgabe stets nur fragmentarisch.³⁹ Das ist nun aber eben keine Entschuldigung, um sich mit dem vorläufig Erreichten zu begnügen, sondern muss in der Dynamik des *magis* verstanden werden, des Je-Mehr der Nachfolge.⁴⁰ Ohne die letzte Vollendung erzwingen zu wollen, aber auch ohne sich mit dem Vorläufigen zu begnügen, versteht sich Buße, Umkehr und Versöhnung als ermöglichende Begleitung auf diesem Weg der je größeren Verantwortungsübernahme.

Der Beichthörnde als Kristallisationspunkt dieses mehrdimensionalen Versöhnungsprozesses ist dabei in besonderer Weise gefordert. Zwar ist er nicht *als Person* der, der die Schuld solidarisch trägt und Versöhnung wirkt, denn damit wäre jede Einzelperson heillos überfordert. Nur in seiner ekklesialen Verortung und im bleibenden Bewusstsein um den eschatologischen Charakter des Versöhnungsgeschehens kann das kirchliche Versöhnungshandeln in der Welt wirksam und Wirklichkeit werden. Damit ist die gesamte Glaubensgemeinschaft in die Pflicht genommen, den Raum und die nötigen Hilfen zur Versöhnung bereitzustellen.⁴¹ An den Beichthörnden als ihren Repräsentanten stellt das einen doppelten Anspruch: Er muss als Person die entsprechende Bereitschaft und Kompetenz aufbringen und in der konkreten kirchlichen Gemeinschaft eine entsprechende Position innehaben, sodass er der sakramental ins Symbol gebrachten Versöhnung in all ihren Dimensionen den Weg zu bereiten vermag.

Die Herausforderung besteht nun darin, gemeinsam mit dem Beichtenden zur theologischen Tiefendimension der Sünde vorzudringen: Die moralische Oberflächendimension bildet nur den Ausgangspunkt, um der Abgründigkeit der Sünde, der *incurvatio* (Verkrümmtheit) gewahr zu werden. Wo diese Tiefendimension nicht erreicht wird, kann es leicht geschehen, dass die konkrete Sünde nur als leichte Verfehlung erscheint und der Beichthörnde nicht aufdeckt und Vergebung zuspricht, sondern zudeckt und beschwichtigt. Damit wird aber weder der Beichtende ernst genommen, noch ist auf diese Weise der Durchbruch zur Versöhnung möglich – weder zur Versöhnung mit sich selbst, noch mit anderen.

Zugleich ist die Gabe der Unterscheidung gefordert: Unangemessene Selbstbezüglichungen aus einem pathologischen Schuldgefühl heraus bedürfen einer grundsätzlich anderen Behandlung als echte Schuldverfahrungen. Zu beachten ist hier, dass

39 Vgl.: Gestrich, Christoph, Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Stellvertretung. Zur Präzisierung des Verständnisses des „wunderbaren Tausches“ und der „Sündenvergebung“. In: *Una Sancta* 46 (1991), S. 229–244, 239.

40 Zur Dynamik des „magis“ und der Problematik eines moralisierenden Missverständnisses dieses Begriffs vgl. Fraling, Bernhard, Gott – Glaube – Moral. In: Homann, Karl, Riedel-Spangenberg, Ilona (Hrsg.), *Welt – Heuristik des Glaubens*. FS Ernst Feil, Gütersloh 1997, S. 47–63, 53–58.

41 Vgl.: Arzt, Silvia, Pressler, Angelika, Vergebungsräume statt Beichtpflicht. Katechese der Versöhnung. In: *Diakonia* 32 (2001), S. 186–190, 188–190.

diese letztlich nur vom Subjekt selbst erkannt werden und nur im Modus des Bekenkens adäquat ins Wort gebracht werden können. Insofern ist nicht der Beichthörende der Richter über das Gewissen des Beichtenden, der diesen – möglicherweise gar aufgrund erwiesener Unschuld oder der Geringfügigkeit des Delikts – freispricht, sondern er ist gleichsam der Zeuge des Gewissensspruchs, mit dem der Beichtende sich selbst als Sünder entlarvt, um ihm auf sein Bekenntnis hin die Vergebung Gottes zuzusprechen.

Aber auch die gegenteilige Gefahr ist im Auge zu behalten: Angesichts der Sünde der anderen steht der Beichthörende in der Versuchung, sich selbst mit dem Beichtenden zu vergleichen, ihn womöglich zu verachten und sich zu überheben. Auch diese Tendenz hat ihre Ursache im Verbleiben an der ethischen Oberflächendimension. Nur wer die eigene Sünde genauso wie die Sünde des anderen in ihrer Tiefendimension wahrnimmt und darin sowohl bei sich selbst als auch beim anderen die abgründige Sünde gegen Gott erkennt, vermag die Beichte zu hören und Gottes Vergebung in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen. Dietrich Bonhoeffer mahnt deshalb eindringlich, dass der „Bruder“, der die Beichte des anderen hört, immer und radikal sich selbst als den größten Sünder zu betrachten hat.⁴² Zugleich hat der Beichthörende den Beichtenden als den anzusehen, dem Christus die Sünde schon vergeben hat, der *schon jetzt* in der Gnade Gottes steht. Es kommt dem Beichthörenden daher keinerlei Richterfunktion in dem Sinne zu, dass er ein anderes Urteil sprechen könnte als das, welches Christus durch sein Kreuz und seine Auferstehung schon gesprochen hat: die Rechtfertigung aus Gnade. Der Beichthörende hat sich also die doppelte Dialektik bewusst zu halten, dass er selbst und der Beichtende in gleicher Weise von Gott gerechtfertigte, also begnadigte Sünder sind, die jeweils den Weg der Umkehr beschreiten müssen, um den Weg der Nachfolge zu gehen.

Wer kann nun Beichte hören und Vergebung wirksam zusprechen? Bis ins Mittelalter war die „Seelenführungsbeichte“ bei Laien durchaus üblich – allerdings nur für leichte Sünden, denn für Todsünden war die öffentliche Buße vorgesehen. Mit der Verdrängung der öffentlichen Buße durch die private Beichte und der damit einhergehenden Tarifierung der Bußwerke (bei gleichzeitiger Inflation des Begriffs der „Todsünde“) veränderte sich der Charakter der Beichte: Sie wandelte sich von der Seelenführung zum richterlichen Akt, den nur noch ein mit Vollmacht ausgestatteter Priester vollziehen konnte. Im Unterschied zur katholischen Tradition betonte Martin Luther – und mit ihm die evangelische Kirche bis heute – dass die Beichte kraft des allgemeinen Priestertums bei jedem Mitchristen abgelegt werden könnte.⁴³

42 Vgl.: DBW 5, S. 81.

43 Vgl. Luthers „Vermahnung zur Beicht“ aus dem Großen Katechismus (1529) (BSLK 728, S. 27–729, 7). Von katholischer Seite wirbt Kurt Knobloch für die – allerdings nicht sakramental zu verstehende – „Lossprechungskompetenz“ der „Alltagschristen“ als eine vergessene und wiederzuentdeckende Dimension des Christseins in ekklesialer Verortung. (Vgl.: Knobloch, Kurt, Ich spreche dich los. Plädoyer für die Lossprechungskompetenz des Alltagschristen. In: Garhammer, Erich et

Aufgrund des Stellvertretungscharakters des Versöhnungsgeschehens scheint es allerdings angezeigt, deutlich zu machen, dass der Beichthörende nicht als Privatperson, sondern im Namen der Kirche handelt. Indem er ein Amt versieht, das der Kirche als ganzer von Christus her zukommt, handelt er als Repräsentant der Kirche. So sind es auch im evangelischen Bereich im Normalfall die Pfarrer und Pfarrfrauen, die die Beichte hören; und aus katholischer Perspektive scheint es durchaus angemessen, dass die Kirche die Beichthörenden in einem öffentlichen Akt zu diesem Amt beauftragt. Ob das aber notwendig an die Priesterweihe gebunden sein muss, ist eine noch weiter zu diskutierende Frage. Denn „nicht der Blick auf Personen in bestimmten geistlichen Ständen ist auf Zukunft hin entscheidend für das Bußsakrament, vielmehr die Begegnung mit Menschen, die das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes anderen Menschen nahebringen.“⁴⁴

Qualifikationen des Beichthörers

Wesentlicher ist daher die persönliche Qualifikation: Wenn die Kirchenleitung die Verantwortung für das Bußsakrament sorgfältig wahrnehmen will, so bedeutet das auch, dass in jedem Fall überprüft werden muss, ob jemand die nötigen geistigen und geistlichen Qualitäten aufweist, um ohne Schaden für sich und andere die Beichte zu hören. Dazu bedarf es auf Seiten des Beichthörers nicht nur hinreichender theologischer Grundkenntnisse, sondern noch mehr der persönlichen und spirituellen Reife, einer fundamentalen Bildung in geistlicher Begleitung und wohl auch einer gewissen psychologischen Kompetenz – zumindest in dem Ausmaß, dass er echte Schuldenerfahrung von pathologischen Schuldgefühlen zu unterscheiden vermag. So spricht bereits das „Common Book of Prayer“ der anglikanischen Kirche (1549) davon, dass der Beichthörer „a wise and learned priest“ sein soll; in der aktuellen revidierten Fassung heißt es „wise and understanding“. „Learned“ bedeutet also nicht bloß akademische Gelehrsamkeit, sondern im ganzheitlichen Sinn „gebildet“ und „lernfähig“, also sowohl persönlich als auch theologisch gebildet. Ebenso meint „understanding“ nicht bloß, auf einer persönlichen Ebene verständnisvoll zu sein, sondern mit Verständnis einen Sachverhalt beurteilen zu können. Der verstehende Beichthörende vermag zu unterscheiden, was wichtig ist und was zur Disposition steht.

Welche Voraussetzungen muss der Beichthörer nun konkret erfüllen? Da die Beichte nicht auf die psychologische Ebene reduziert werden kann, ohne ihren eigentlichen Charakter aufzugeben, ist auch die Kompetenz des Beichthörers zunächst nicht im Psychologischen, sondern im spezifisch Christlichen zu suchen: „Nicht Lebenserfahrung, sondern Kreuzeserfahrung macht den Beichthörer“, meint

al. (Hrsg.). ...und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension. FS Konrad Baumgartner, München 1990, S. 238–247).

44 Deslaers, Paul, Sattler, Dorothea, Die beste Buße ist ein neues Leben. Ökumenische Annäherungen im Verständnis des Versöhnungssakramentes. In: Lebendige Seelsorge 58 (2007), S. 18–23, 23.

Dietrich Bonhoeffer.⁴⁵ Denn so wie die eigene Sünde nicht aus der Tat an sich erkannt werden kann, so erwächst auch das Verstehen der Sünde des Pönitenten nicht aus dem Faktum der Tat, sondern aus der „Erkenntnis des Kreuzes Christi und der dort offenbarten tiefsten Sünde der Menschheit überhaupt.“⁴⁶ Daher ist auch das konkrete Bekenntnis nicht „Bekenntnis meiner Not, sondern meiner Sünde“,⁴⁷ die der Beichtthörende nicht nur als Bedrängnis oder Krankheit der Seele, sondern in ihrer Tiefe erkennen muss. Um in diesem Sinne die Sünde des Beichtenden stellvertretend tragen zu können, ist vor allem eines wichtig: dass sich der Beichtthörende selbst als Sünder erkannt hat, dass er nicht vergleicht und nicht entschuldigt, weder sich noch den anderen, sondern den Abgrund der Sünde wahrnimmt und annimmt, selbst getragen von dem rechtfertigenden Wort der Vergebung, das diese Stellvertretung erst ermöglicht.

„Wer unter dem Kreuze Jesu lebt, wer im Kreuze Jesu die tiefste Gottlosigkeit aller Menschen und des eignen Herzens erkannt hat, dem ist keine Sünde mehr fremd; wer vor der Furchtbarkeit der eignen Sünde, die Jesus ans Kreuz schlug, einmal erschrocken ist, der erschrickt auch vor der schwersten Sünde des Bruders nicht mehr.“⁴⁸ Nur auf dieser Basis ist Beichthören möglich, ohne dessen spezifischer Gefahr zu erliegen, nämlich der Ausübung „geistlicher Gewaltherrschaft über die Seelen“.⁴⁹ Aus diesen Überlegungen ergeben sich nun einige konkrete Anforderungen:

- Dass das Beichtgespräch ein Ort absoluter Verschwiegenheit ist, weil es um ein in seiner Tiefe nicht zu übertreffendes Vertrauensverhältnis geht, ist selbstverständlich und dem entsprechend auch kirchen- und staatskirchenrechtlich abgesichert. Es soll dennoch daran erinnert werden, dass es bei der Frage von Schuld, Sünde und Vergebung um den tiefsten Personkern des Menschen geht, den Intimraum des Gewissens, „wo er allein ist mit Gott“.⁵⁰ Dies ist unbedingt zu achten.
- Der Beichtthörer muss es verstehen, gut zuzuhören. „Es geht darum, die Person zu hören, nicht einen Sündenkatalog.“⁵¹ Das bedeutet konkret, sich in der Kunst des aktives Zuhörens und des diskreten Nachfragens zu üben. Die Fragen sollen zu größerer Konkretheit führen, sind dazu aber immer respektvoll zu stellen und keinesfalls inquisitorisch. Es geht nicht darum, dem Pönitenten mehr Sünden nachzuweisen, als er von sich aus vorlegt, sondern ihm durch klärendes Fragen einen Deutungsschlüssel für die eigenen, oft ja komplexen und nur teilweise durchschaubaren Erfahrungen an-

45 DBW 5, S. 99.

46 Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologen-Ausbildung Finkenwalde 1935–1937* (Dietrich Bonhoeffer Werke 14, DBW 14), Gütersloh 1996, S. 590.

47 DBW 14, S. 590.

48 DBW 5, S. 99.

49 DBW 5, S. 100.

50 Bonhoeffer, Dietrich, *Gesammelte Schriften* (GS), München 1958, S. 16.

51 Gatta, Julia, Schmith, Martin L., *Go in Peace. The Art of Hearing Confession*, London 2013, S. 90.

zubieten. Ob und wie er dieses Angebot annimmt, muss der Pönitent selber entscheiden.

- Der Beichthörer muss daher auch selbst beichten. Das ist nicht nur eine Frage der professionellen Integrität, sondern auch der spirituellen Reife. Denn nur wer die Zerbrochenheit des eigenen Lebens immer neu vor Augen hat, kann ohne die Gefahr der Überheblichkeit die Beichte anderer hören. Und nur so werden Perfektionismus und Härte – gegen sich selbst und gegen andere – vermieden.
- Der Beichthörer muss die innere Freiheit aufbringen, die Gewissensentscheidung des Pönitenten anzunehmen und bei ihm zu stehen; auch dann, wenn man als Beichthörender selber der Meinung ist, der Pönitent sähe etwas zu rigoros oder zu lax. Es geht also weder darum, Schuld auszureden, noch darum, ein schlechtes Gewissen zu machen, sondern dem Gewissensurteil des Pönitenten zu vertrauen und ihm auf eben jenes Gewissensurteil die Vergebung der Sünden zuzusprechen.
- Dabei muss der Beichthörer sich auch bewusst sein, dass die Beichte in ihrer Tradition immer auch als Instrument zur Sicherung der Konformität mit der Institution gedient hat. Viele Frauen haben die Beichte primär als patriarchale Institution zur Verhaltensnormierung erlebt, sie haben „die Erfahrung gemacht, dass sie in der Beichte eher zum Aushalten, Erdulden, Still-schweigen und Nachgeben angehalten wurden als zum offenen Austragen von Konflikten oder gar zum Denunzieren von Unrecht.“⁵² Das wurde – und wird im katholischen Bereich bis heute – dadurch verstärkt, dass nur Männer die Beichte hören, was oftmals patriarchale Muster, besonders im Bereich der Sexualität, stabilisiert. So ist heute die Herausforderung an Beichthörer, so viel Gender-Sensibilität mitzubringen, dass z.B. weibliche Schuld- und Opfererfahrungen als solche ernstgenommen und nicht an den einseitig „männlichen“ Konzepten von Sünde und Tugend gemessen werden. Zur Professionalität der Beichthörer gehört also auch ein hohes Maß an Gender-Kompetenz.
- Zu guter Letzt braucht der Beichthörer auch ein gutes Gespür und Erfahrung, um dem Pönitenten die richtigen Worte des Trostes und der Weisung mit auf den Weg zu geben. Insbesondere in der katholischen Tradition geht es hier auch um die „Genugtuung“, also die Aufgabe, sich den Folgen der Schuld zu stellen, diese aufzuarbeiten und sich neu in den Weg der Nachfolge Christi einzuüben.

52 Silber, Ursula, Nur noch eine Persiflage? Die Frauen und das Sakrament der Versöhnung. In: *Diakonia* 32 (2001), S. 179–185, 182.

6. Bußwerke (*satisfactio*) – Konkretisierung der Umkehr

Damit ist bereits der letzte Schritt aufgezeigt, den Dietrich Bonhoeffer als „Durchbruch zum neuen Leben“⁵³ bezeichnet. Die Frage nach der *satisfactio* bildet eines der originären ökumenischen Problemfelder im Zusammenhang mit der Beichte. Das berechtigte reformatorische Anliegen ist es, unmissverständlich am *sola gratia* festzuhalten, weshalb aus dieser Sicht der Pönitent auch nicht als „Mitschöpfer des sakramentalen Zeichens“ und „Mitursache (sakramental-werkzeuglicher Art) der sakramentalen Gnade“ aufgefasst werden kann.⁵⁴

Dabei sind zwei Problemfelder zu unterscheiden: zum einen die Frage, ob *satisfactio* auch eine Wiedergutmachung gegenüber Gott einschließt. Hier sind die Reformatoren sehr klar: Diese Wiedergutmachung ist *solo Christo*, d.h. allein durch Christus, geschehen und in dieser Dimension tritt der Glaube (*sola fide*) an die Stelle einer menschlichen *satisfactio*. Das andere Problemfeld bezieht sich auf die Frage nach der *satisfactio* als zwischenmenschlicher Wiedergutmachung. Auch hier erheben sich von protestantischer Seite kritische Stimmen,⁵⁶ die sich gegen eine „Zweiteilung“ von Rechtfertigung einerseits und Heiligung andererseits aussprechen,⁵⁷ und damit auch gegen eine Zweiteilung in Vergebung und wiedergutmachendes Handeln. Eine unzulässige Moralisierung des Glaubens wäre die Folge. Berechtigt ist an diesem Einwand zweifellos, dass eine „Zweiteilung“ im Sinne einer Trennung von Vergebung und Bußwerk – und das hieße in der Konsequenz von Glaube und Ethik – theologisch fatal wäre. Allerdings spricht gerade die Einheit des Glaubens nicht gegen, sondern vielmehr für eine dem Glauben inhärente praktisch-ethische Dimension, die sich als Konsequenz der Vergebung versteht. Hier hat Dietrich Bonhoeffer mit seiner Rede von der „teuren Gnade“ eine dialektische Denkfigur vorgestellt, die sowohl das „Billigwerden“ der Gnade, d.h. ihre Wertlosigkeit, als auch die „gesetzliche“ Moralisierung des Glaubens verhindert.⁵⁸ Hinter diese Dialektik sollte man weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite zurückfallen.

Versteht man also Vergebung als teure Gnade, so folgt in der Konsequenz, dass deren praktische Umsetzung in der Nachfolge Christi und Wegbereitung des Reiches Gottes einen integralen Bestandteil des Versöhnungsgeschehens darstellt. Vergebung und Versöhnung sind somit weder rein *emotional* als „Gefühl“ der Befrei-

53 Vgl.: DBW 5, S. 96–97.

54 Peters, Buße – Beichte – Schuldvergebung (s. Anm. 15), 63–64.

56 Vgl.: Hahn, Eberhard, „Ich glaube ... die Vergebung der Sünden“. Studien zum Wahrnehmung der Vollmacht der Sündenvergebung durch die Kirche Jesu Christi (FSÖTh 92), Göttingen 1999, S. 206.

57 So bekanntlich in der reformierten Tradition bereits bei Calvin, der im dritten Buch in seiner „Institutio“ die Abschnitte, die von der Heiligung handeln vor diejenigen platziert, die von der Rechtfertigung handeln. Vgl. Inst III, 6–10 und 12–18. Einführend zu Calvin: Plasger, Georg, Johannes Calvins Theologie. Eine Einführung, Göttingen 2008.

58 Bonhoeffer, Dietrich, Nachfolge (Dietrich Bonhoeffer Werke 4, DBW 4), München 1989, S. 29–43.

ung, noch *vindikativ* (vergeltend) als deren „Abarbeiten“ zu deuten. Vielmehr ist jenseits dieser Alternativen die Versöhnung als relationale Wirklichkeit in konkreten Schritten zu realisieren. In diesem Sinn betont schon Martin Luther den personalen Aspekt und damit die Zukunftsdimension der Vergebung, wenn er die Buße als das neue Leben aus dem Glauben versteht.⁵⁹ Anders gewendet: Weil die in der Beichte gewährte Vergebung nicht abstrakt, sondern konkret ist, deshalb ist auch das Leben aus dieser Erfahrung konkret, und zwar besonders in dem Bereich, auf den die Vergebung sich bezieht: auf die konkreten Verantwortungsbereiche, wo Sünde vergeben und neue Beziehung ermöglicht wurde.

In diesem Sinne ist das sogenannte Bußwerk auch nicht als Leistung zur Selbstrechtfertigung zu verstehen, sondern als Konsequenz konkreter Bekehrung.⁶⁰ In der Beichte ist daher darauf zu achten, dass jeder Anschein eines Vergeltungsdenkens vermieden und deutlich gemacht wird, dass der durch Reue, Bekenntnis und Vergebungsbitte begonnene Prozess der Aussöhnung in praktisches Tun münden muss – vorrangig in die konkrete Wiedergutmachung gegenüber direkt oder indirekt Betroffenen. Dabei steht nicht die Leistung, sondern die „Konstitution von Gemeinschaft“⁶¹ im Zentrum, wodurch sich die *satisfactio* als integraler Bestandteil der Umkehr erweist.⁶² Dem entsprechend sagt das Augsburger Bekenntnis: „Hierauf müssen gute Werke folgen, die die Früchte der Buße sind“⁶³ – es handelt sich also nicht um eine Voraussetzung der Vergebung, aber auch nicht um etwas Nebensächliches, wie das Verb „*debent*“ (müssen) verdeutlicht.

Die *satisfactio* als geschichtliches Handeln des Menschen weist nun eine Vergangenheits- und eine Zukunftsdimension auf, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen. Die *Vergangenheitsdimension* bezieht sich auf die Aufarbeitung der objektiven Sündenfolgen, d.h. der „durch Schuld bedingten Wirklichkeiten unseres eigenen geschichtlich sich formenden Daseins, die, der Schuld entsprungen, diese überleben.“⁶⁴ Durch diese Deutung der „zeitlichen Sündenstrafen“ als „Objektivationen“ der Schuld bleibt der Vergangenheitsbezug der *satisfactio* gewahrt, ohne einem Vergeltungsdenken zu verfallen. Die Aufarbeitung der Sündenfolgen weist wiederum zwei Dimensionen auf: Zum einen muss sie – soweit möglich – *real-kompensatorisch* erfolgen, denn die Wiedergutmachung von Schaden ist die we-

59 Vgl. Hahn, „Ich glaube ... die Vergebung der Sünden“ (s. Anm. 55), 176–178.

60 Vgl.: Schlemmer, Karl, Buße und christliche Existenz. In: Ders. (Hrsg.), Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 36), Würzburg 1998, S. 133–153, 137–138.

61 Sauter, Gerhard, Versöhnung und Vergebung. Die Frage der Schuld im Horizont der Christologie. In: Evangelische Theologie 36 (1976), S. 34–51, 39.

62 Vgl.: Gestrich, Christof, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, 2. Auflage, Tübingen 1996, S. 343.

63 Hervorhebung d. d. Verfasser. „*Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae*“ (CA XII).

64 Rahner, Karl, Kleiner theologischer Traktat über den Ablass (1955). In: Ders., Sämtliche Werke 11, Freiburg i. Br. 2005, S. 492–503, 494.

sentliche Konsequenz der Reue und damit integraler Bestandteil des Versöhnungsprozesses. Andererseits aber stößt jeder Versuch der Wiedergutmachung an Grenzen, weil Schuld stets auch ein Moment des Irreversiblen in sich trägt. Wo nun eine reale Wiedergutmachung nicht möglich ist, dort ist immerhin symbolisches Handeln angezeigt, das die Selbstdistanzierung von der Sünde zum Ausdruck bringt und zugleich an anderen Menschen – gleichsam stellvertretend – das Gute tut, das man den direkt Betroffenen verweigert hat. Es wird also auch die überindividuelle strukturelle Dimension der Schuld anerkannt und bearbeitet.

Die *Zukunftsdimension* wiederum erschließt sich darin, dass „die wahre Buße [...] darin [besteht], Verkrümmung und Verschlussenheit aufzuheben.“⁶⁵ Wo die *incurvatio* aufgehoben ist, dort ist verantwortliches Handeln in der Wegbereitung des Reiches Gottes die selbstverständliche Konsequenz – es eröffnet sich eine neue Zukunft mit eschatologischem Ausblick. Denn sowohl die Wiedergutmachung als auch das „neue Leben“ stehen unter eschatologischem Vorbehalt: Nicht alles kann wieder gut gemacht werden; vieles entzieht sich bleibend den Möglichkeiten menschlicher Praxis. Hier wird nun die Berechtigung der im katholischen Raum noch verbreiteten „Gebetsbuße“⁶⁶ erkennbar. Sie ist vertretbar und sinnvoll, sofern nur hinreichend klar ist, dass das Gebet nicht einen „Ersatz“ für persönliches Tun darstellt, sondern „stellvertretend“ für das Handeln steht – d.h. als Ermöglichung und Vorbereitung für konkretes Tun, das als Konsequenz aus dem Gebet hervorgeht. Das Gebet verankert so das Handeln in Gott und macht dessen Transzendenzdimension bewusst; das Handeln wiederum erdet das Beten und macht es konkret.

Das alles trifft sich durchaus mit Luthers Betonung der „Früchte der Buße“, also dem Leben nach dem Evangelium. Der reformatorische Widerspruch muss sich aber dort zu Recht erheben, wo Bußwerke und Schuld nicht mehr in einem erkennbaren Zusammenhang stehen, wo es also nur darum geht, „etwas zu leisten“, um die Vergebung zu erlangen. Ein solches Verständnis widerspräche fundamental dem Prinzip der Rechtfertigung *sola gratia*, zu dem sich auch die katholische Kirche bekennt.

7. Neu anfangen können. Vergebung und Versöhnung als kirchlich-gemeindliches Handeln

In der altkirchlichen Praxis, wo der Status des Büßers grundsätzlich öffentlich war – verbunden mit einem zeitweiligen Ausschluss von zentralen kirchlichen Vollzügen –, war auch die Feier von Buße und Versöhnung ein öffentliches liturgisches Geschehen unter der Leitung des Bischofs und unter Teilnahme der gesamten Gemein-

65 Weber, Helmut, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz 1991, S. 311.

66 „Gebetsbuße“ bezeichnet die im katholischen Bereich verbreitete Praxis, als Bußwerk bestimmte Gebete zu verrichten. Traditionell sind das oft das „Vater unser“ oder das „Ave Maria“; in einem erneuerten Bußverständnis geschieht dies oftmals in der Form der Fürbitte, etwa für einen bestimmten Menschen.

de. Hier wurde im Vollzug deutlich, dass die Versöhnung mit der Gemeinde und die Versöhnung mit Gott eine innere Einheit darstellen. Dagegen ist mit der Privatisierung des Bußsakraments im Mittelalter auch die Rolle der Gemeinde in den Hintergrund getreten, was sich bis heute in den Kirchen auswirkt.

Im katholischen Bereich hat auch die Neuordnung der Liturgie durch das Zweite Vatikanum wenig verändert. Zwar kennt der *Ordo Paenitentiae* von 1973 gemeindliche Formen der Buße und Versöhnung, aber dass die Gemeinde nicht nur Objekt, sondern Subjekt der Versöhnung ist, wird liturgisch nicht hinreichend erfahrbar. Einen Schritt weiter geht die Enzyklika Papst Johannes Pauls II. *Reconciliatio et paenitentia* (1984), wenn sie festhält, dass die Versöhnung mit Gott *durch* die Kirche geschieht⁶⁷ – aber auf welche Weise dieses Geschehen mit der Versöhnung *in und mit* der Kirche zusammenhängt, bleibt offen. So ist zwar die Kirche als Heilsmittlerin im Blick, der Bezug zur konkreten Gemeinde bleibt jedoch rudimentär.

Es wäre also angezeigt, die Rolle der Kirche wieder umfassender in den Blick zu nehmen: Die Kirche als Gemeinschaft derer, die Christus nachfolgen und sein Heilshandeln in der Welt präsent halten, steht in Solidarität mit der Welt und trägt daher solidarisch die Sünde der Welt mit.⁶⁸ Als Zeichen und Werkzeug der Versöhnung kann und darf sich die Kirche also nicht heraushalten; sie ist ein Ort für jene „signifikante Erfahrung“,⁶⁹ aus deren Kraft das ganze Leben eine neue Orientierung gewinnen kann. Der Gemeinde kommt darin eine doppelte Aufgabe zu: Sie führt einerseits durch die Konfrontation mit einem alternativen Lebensmodell in die Krise, d.h. sie konfrontiert mit dem Gesetz; andererseits stellt sie lebbar Alternativen zur Verfügung, d.h. sie verkündet in Wort und Tat das Evangelium, und hilft so, die Krise einer Lösung zuzuführen.

Dietrich Bonhoeffer bringt als weiteren ekklesiologischen Gedanken den der Stellvertretung ein. Die Kirche repräsentiert mit Christus „nicht die Verklärung hohen Menschentums, sondern das Ja Gottes zum wirklichen Menschen“.⁷⁰ Es geht ihr also nicht um moralische Perfektion, sondern vielmehr um die Vergebung der Sünden durch stellvertretendes (Er-)Tragen der Sünde des anderen.⁷¹ Und zwar wiederum nicht aufgrund eines ekklesiologischen Ideals, sondern allein aus „Liebe zum *wirklichen* Menschen“.⁷² So und nur so wird die Kirche zum „Ort der persönlichen und gemeinschaftlichen Wiedergeburt und Erneuerung“,⁷³ und damit zu einem Ort, an dem jeder und jede neu anfangen kann.

67 Johannes Paul II., Enzyklika *Reconciliatio et paenitentia* (1984), Nr.11.

68 Vgl.: Ragaisis, Mindaugas, Umkehr ins Gespräch bringen. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus“ zur Erneuerung der Bußpraxis (Erfurter Theologische Studien 91), Würzburg 2006, S. 81–94.

69 Ragaisis, Umkehr (s. Anm. 57), 113.

70 DBW 6, S. 71.

71 Vgl. DBW 6, S. 136.

72 DBW 6, S. 275. Hervorhebung d. d. Verf.

73 DBW 6, S. 126.

Die Autoren

Glettler, Hermann (1965). Studium kath. Theologie und Kunstgeschichte. 1991 zum Priester geweiht. Pfarrer im Pfarrverband St. Andrä und Karlau in Graz, Österreich. Seit 1987 Mitglied in der katholischen Gemeinschaft Emmanuel. Hermann Glettler ist neben seiner Tätigkeit als Pfarrseelsorger auch im Bereich Asyl und Integration sowie als Kurator für zeitgenössische Kunst tätig.

Herbst, Michael (1955). Professor für Praktische Theologie an der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald und Direktor des Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung (IEEG) in Greifswald. Forschungsschwerpunkte sind Fragen der Kirchentheorie und des missionarischen Gemeindeaufbaus, der Homiletik und der Seelsorge. Er ist Mitherausgeber der „Theologische Beiträge“ und Mitglied im Theologischen Ausschuss der VELKD.

Pock, Johann (1965). Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Universität Wien. Veröffentlichungen zu Sakramenten- und Gemeindepastoral sowie zu Fragen der Verkündigung.

Schaupp, Klemens (1952). Professor im Bereich Palliative Care an der Paracelsus medizinischen Privatuniversität Salzburg, Psychologischer Psychotherapeut, Geistlicher Begleiter und Exerzitienbegleiter.

Schliesser, Christine (1977), Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialethik/Ethik-Zentrum der Universität Zürich und Junior Research Fellow am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) der Universität Basel. Ihre Veröffentlichungen umfassen die Theologie und Ethik Dietrich Bonhoeffers, Bioethik (u.a. Leihmutterchaft), Konflikt- und Versöhnungsforschung sowie die Rolle von Religion in der Armutsbekämpfung.

Wüstenberg, Ralf K. (1965). Professor für systematische und historische Theologie an der Europa-Universität Flensburg und Visiting Fellow an der Universität Cambridge. Ralf Wüstenberg ist Autor zahlreicher Fachbücher zu Dietrich Bonhoeffer und Themen politischer Versöhnung sowie zu Einführungen in die Theologie und Christologie.

Zehner, Joachim (1957), Privatdozent für systematische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin, Superintendent im Kirchenkreis Potsdam, Kurator in der Stiftung Garnisonkirche – Versöhnungszentrum. Joachim Zehner ist Autor von Büchern zum 2. Vatikanischen Konzil und Ökumenischen Rat der Kirchen, zum

interreligiösen Dialog, zur politischen Dimension der Vergebung und zur Methodik der systematischen Theologie.

Register

