

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Schlögl-Flierl, Kerstin/ Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (eds.), *Aus Liebe zu Gott*. 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

"Darumb, wenn ich zur Beichte vermahne, so vermahne ich dazu, ein Christ zu sein." (Martin Luther) – Ökumenisch-theologische Überlegungen zur Beichte  
in: Schlögl-Flierl, Kerstin/ Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (eds.), *Aus Liebe zu Gott – Im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moralthologie*, pp. 363–387

Münster: Aschendorff 2015 (Studien der Moralthologie. Neue Folge 2)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Schlögl-Flierl, Kerstin/ Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (Hrsg.), *Aus Liebe zu Gott* 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

"Darumb, wenn ich zur Beichte vermahne, so vermahne ich dazu, ein Christ zu sein." (Martin Luther) – Ökumenisch-theologische Überlegungen zur Beichte  
in: Schlögl-Flierl, Kerstin/ Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (Hrsg.), *Aus Liebe zu Gott – Im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moralthologie*, S. 363–387

Münster: Aschendorff 2015 (Studien der Moralthologie. Neue Folge 2)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Ihr IxTheo-Team

Gunter M. Prüller-Jagenteufel

**„Darumb, wenn ich zur Beichte vermahne, so vermahne ich dazu, ein Christ zu sein.“**

**(Martin Luther)**

### **Ökumenisch-theologische Überlegungen zur Beichte**

*publiziert in: Schlögl-Flierl, Kerstin/Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (Hg.): Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie. FS Herbert Schlögel (StdM NF 2), Münster 2014*

„Es gibt *theologische Begriffe*, die an Tiefkühlkost erinnern: eingefroren sind sie ungenießbar, nur in aufgetautem Zustand haben sie Nährwert.“<sup>1</sup> Sünde, Buße, Beichte – das sind unbestreitbar solche Begriffe; weithin werden sie mit einem traditionellen Christentum verbunden, das nur noch museale Qualität hat. Allerdings zum Schaden nicht nur der Kirche, sondern auch der Menschen, denn die Frage von Schuld, Vergebung und Versöhnung – theologisch gewendet: von Sünde und Rechtfertigung – stellt sich mit unverminderter Aktualität.<sup>2</sup> Aus diesem Grund sollten wohl auch die kirchlichen Vollzüge der Vergebung neu in den Blick genommen werden, und zwar sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche.<sup>3</sup>

Dass nun nicht nur die Theologumena Sünde, Buße und Beichte wieder „aufgetaut“ werden, sondern dass es auch entsprechende Ansätze für eine erneuerte Praxis gibt, sorgt im katholischen Bereich für beinahe größeres Erstaunen als im evangelischen. Denn selbst theologisch gebildeten Katholiken ist meist nicht bekannt, dass es auch in den evangelischen Kirchen die Tradition der Beichte gibt und dass auf verschiedenen Ebenen versucht wird, sie wieder ins Bewusstsein zu heben.<sup>4</sup> Zu sehr wirken hier noch mehr als fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum die alten kontroverstheologischen Vorurteile. Daher möchte dieser Beitrag einige ökumenische Überlegungen zur Beichte vorlegen<sup>5</sup> – ein Sakrament, das Herbert Schlögel stets wichtig war und zu dem er auch wissenschaftlich publiziert hat.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Hans-Joachim PETSCH, Absolution als Lernprozeß. Erwägungen zu einer theologischen Lerntheorie, in: Richard RIESS (Hg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekennnis, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente 1), Stuttgart 1996, 225-236, 225.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Melanie WOLFERS, Die Kraft des Vergebens. Wie wir Kränkungen überwinden und neu lebendig werden, Freiburg i. Br. 2013.

<sup>3</sup> Aus dem Bereich der evangelischen Theologie vgl. z. B. Peter ZIMMERLING, Beichte. Gottes vergessenes Angebot, Leipzig 2014; im Bereich der katholischen Theologie vgl. z. B. Klaus DEMMER, Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche, Paderborn 2005; Herbert SCHLÖGEL, Und vergib uns *meine* Schuld. Wie auch wir ... Theologisch-ethische Skizzen zu Versöhnung und Sünde, Stuttgart 2007; aus ökumenischer Perspektive: Karl SCHLEMMER (Hg.), Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung (SThPS 36), Würzburg 1998.

<sup>4</sup> Ein Beichtformular findet sich im Evangelischen Gesangbuch. Vgl. z. B. in der Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, München 1994, Nr. 883-886.

<sup>5</sup> Zu den hier vorgestellten Überlegungen vgl. Gunter M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (EThD 7), Münster 2004; DERS., „Kehrt um und glaubt an das Evangelium“. Überlegungen zur Spiritualität von Umkehr und Buße, in: Diak 32 (2001) 163-168; DERS., „Und vergib uns unsere Schuld ...“. Ein theologischer Blick auf die Phänomene von Schuld, Umkehr und Vergebung, in: Manfred OEHMICHEN/Dietrich v. ENGELHARDT (Hg.), Schuld und Sühne, Verbrechen und Strafe (Research in Legal Medicine 33), Leipzig 2005, 71-90; DERS., Schuld als Beziehungsgeschehen. Eine verantwortungsethische Perspektive, in: Diak 37 (2006) 90-96.

<sup>6</sup> Vgl. u. a. SCHLÖGEL, Schuld; DERS., Sünde und Beichte. Ein moraltheologisches Streiflicht, in: IKaZ 33 (2004) 141-150; DERS., Gemeinsam sind uns Schuld und Sünde. Ein Vergleich zwischen Dietz Langes Ethik

Um nun die Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Theologie von Buße und Versöhnung hinreichend verstehen zu können, ist zunächst ein Blick auf das Sündenverständnis geboten.

## 1. Ökumenische Beobachtungen zur Sündentheologie

### 1.1 Konfessionelle Unterschiede im Sündenverständnis

Es ist nicht überraschend, dass sich in der Sündentheologie die konfessionellen Unterschiede deutlich zeigen. Der *Evangelische Erwachsenenkatechismus* entwickelt die reformatorische Sündenlehre ganz vom Gottesverhältnis her:<sup>7</sup> Sünde als Absolutsetzung des Ego und damit der Bruch der Beziehung zwischen Gott und Mensch, was zugleich die zwischenmenschlichen Beziehungen zerstört. Als „Macht der Verhältnislosigkeit“<sup>8</sup> kann Sünde zwar keineswegs auf die „Überschreitung bestimmter Moralvorschriften“<sup>9</sup> reduziert werden, dennoch steht zwischenmenschliche Schuld in engstem Zusammenhang mit der Sünde, weil Störungen im Zwischenmenschlichen letztlich im Bruch des Gottesverhältnisses ihre Wurzel haben.

Im Unterschied dazu entwickelt der *Katechismus der Katholischen Kirche* die Sündenlehre an zwei verschiedenen Stellen mit je eigener Schwerpunktsetzung. Im Rahmen der Schöpfungstheologie fasst er im Abschnitt über den Sündenfall<sup>10</sup> das Wesen der Sünde strikt theozentrisch: „Ablehnung Gottes“<sup>11</sup> und das Begehren, „wie Gott sein“<sup>12</sup> zu wollen – allerdings mit einem leichten voluntaristischen Unterton, wenn die Sünde als „Ungehorsam gegen Gott“<sup>13</sup> bezeichnet wird. An dieser Stelle wird allerdings noch keine Verbindung zur Morallehre gezogen. Diese folgt im moraltheologischen Abschnitt, wo sich ein völlig anderer Zugang zum ‚Wesen‘ der Sünde findet.<sup>14</sup> Als „Verstoß gegen die Vernunft, die Wahrheit und das rechte Gewissen“ ist sie zugleich „eine Verfehlung gegen die wahre Liebe zu Gott und zum Nächsten“, konkret „ein Wort, eine Tat oder ein Begehren im Widerspruch zum ewigen Gesetz“ und somit eine „Beleidigung Gottes“.<sup>15</sup> Von den vielfältigen Traditionen, die hier anklingen, kommt in der Folge nur noch die Tatsünde als „persönliche Handlung“<sup>16</sup> in den Blick. Der Abschnitt über das Bußsakrament<sup>17</sup> baut auf diesem moralischen Sündenverständnis auf, das erst sekundär zu Gott in Beziehung gesetzt wird: Als Schöpfer der Welt und der Menschen sowie als Geber des ewigen (Natur-, Vernunft- und positiven) Gesetzes ist er von jeder sündhaften Tat (gegen die Natur, die Wahrheit, die Liebe etc.)

---

und Helmut Webers Moraltheologie, in: Udo ZELINKA/Michael SCHRAMM (Hg.), *Um des Menschen willen. Moral und Spiritualität*. FS für Bernhard Fraling, Würzburg 1994, 54-79.

<sup>7</sup> Vgl. EVANGELISCHER ERWACHSENENKATECHISMUS: Glauben – Erkennen – Leben, Gütersloh 2000, 170-187 (abk. EEK<sup>6</sup>).

<sup>8</sup> EEK<sup>6</sup> 173.

<sup>9</sup> EEK<sup>6</sup> 180.

<sup>10</sup> Vgl. KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München 2003, 385-421 (abk. KKK).

<sup>11</sup> KKK 396.

<sup>12</sup> KKK 398.

<sup>13</sup> KKK 397.

<sup>14</sup> Vgl. KKK 1846-1876.

<sup>15</sup> KKK 1849 unter Zitation von Augustinus, *Faust.* 22,27; KKK 1850.

<sup>16</sup> KKK 1868.

<sup>17</sup> Vgl. KKK 1422-1498.

mitbetroffen und insofern auch ‚beleidigt‘. Die Katechismen zeigen also (immer noch) die alten kontroverstheologischen Bruchlinien, die Michael Sievernich vor über zwanzig Jahren festgehalten hatte: Katholische Moralthologie nimmt ihren Ausgang in der moralischen Tatsünde und bedenkt von daher die theologische Dimension der zwischenmenschlichen Schuld, während evangelische Ethik von der Grundsündigkeit des Menschen vor Gott ausgeht und erst in einem zweiten Schritt die moralische Dimension daraus ableitet.<sup>18</sup>

Was die Katechismen darlegen, lässt sich auch an theologisch-ethischen Entwürfen aufweisen. Ausgehend von Luther ist deutschsprachigen evangelischen Ethikentwürfen grundsätzlich gemeinsam, dass sie die Sünde wesentlich vom *peccatum originale* her verstehen: als Unglauben und damit primär auf das Gottesverhältnis bezogen.<sup>19</sup> 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. Evangelische Ethik erkennt darin den „eigentlichen Stellungswechsel“<sup>20</sup>, der jeden moralisch-religiösen Rigorismus überwindet, denn aufgrund der christologischen Grundaussage, dass das Heil nicht vom Tun des Menschen abhängt, sondern ihm *sola gratia* geschenkt ist, ist die Ethik grundsätzlich von „soteriologischer Überforderung“ befreit.<sup>21</sup> Allerdings ist es einem solchen Ansatz inhärent, dass die *peccata actualia* nur sekundär in den Blick kommen.<sup>22</sup>

In den meisten Entwürfen katholischer Moralthologie ist dagegen die Frage von Schuld und Sünde im ethischen Sinn zwar ein unverzichtbares, weil von der Tradition vorgegebenes Thema, es steht aber traditionell am Ende und nicht am Anfang ethischer Reflexion. Ihren Ausgangspunkt nehmen katholische Ethiken im allgemeinen in der Erfahrung des ethischen Sollens; auf dieser Basis wird eine responsorisch strukturierte Ethik entwickelt, wobei die Sünde als „Widerspruch“<sup>23</sup> zum Gesollten in den Blick kommt. Die Überwindung der Sünde eröffnet sodann neu die Möglichkeit einer positiven Antwort auf den ethischen Anspruch: Tugend und gutes Handeln.<sup>24</sup> Die theologische Dimension der Sünde ist zwar aufgrund der Perichorese von Nächstenliebe und Gottesliebe immer schon mitgedacht, ist aber von der ethischen Erfahrung abgeleitet und ihr gegenüber sekundär.<sup>25</sup> So gewinnt man den Eindruck, dass im katholischen Bereich Sünde zwar durchaus ein Thema ist, aber im Grunde doch bloß einen von der positiven Normen- und Haltungsethik abgeleiteten Anhang darstellt.

---

<sup>18</sup> Vgl. Michael SIEVERNICH, Sünde und Schuld im alltäglichen und kirchlichen Verständnis, in: Walter SEIDEL (Hg.), Befreiende Moral. Handeln aus christlicher Verantwortung, Würzburg 1991, 61-85, 76.

<sup>19</sup> Vgl. Gerhard EBELING, Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen, in: DERS., Wort und Glaube. Bd. 3, Tübingen 1975, 173-204, 180-184.

<sup>20</sup> Trutz RENDTORFF, Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie. Ein Diskussionsbeitrag, in: ZEE 26 (1982) 19-28, 20.

<sup>21</sup> Gerhard EBELING, Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ZEE 26 (1982) 10-18, 14.

<sup>22</sup> Vgl. u. a. Eberhard JÜNGEL, Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde, in: Kurt ALAND/Siegfried MEURER (Hg.), Wissenschaft und Kirche. FS für Eduard Lohse (Texte und Arbeiten zur Bibel 4), Bielefeld 1989, 177-188, 181-183.

<sup>23</sup> Franz BÖCKLE, Fundamentalmoral, München 1985, 93.

<sup>24</sup> Vgl. Helmut WEBER, Allgemeine Moralthologie. Ruf und Antwort, Graz 1991, 305-338.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 256-304.

## 1.2 Ein verantwortungsethischer Vermittlungsversuch

Eine Vermittlung zwischen diesen beiden Zugängen ermöglichen am ehesten verantwortungsethische Entwürfe auf der Basis einer personal-relationalen Anthropologie, die die Freiheit und Autonomie des Menschen zuinnerst mit der Verantwortung verknüpft. Wenn die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Relationalität besteht, d. h. in seiner Bezogenheit auf den Schöpfer und auf die übrigen Geschöpfe, dann folgt daraus, dass der Mensch fähig und berufen ist, aus dieser fundamentalen Relationalität heraus zu leben und zu handeln. Dietrich Bonhoeffer hält daher pointiert fest, dass „Freiheit eine Beziehung ist und sonst nichts. [...] Nur in der Beziehung auf den anderen bin ich frei.“<sup>26</sup> Aus dieser theologischen Perspektive bedeutet Verantwortung, sich in den Dienst für die anderen zu stellen und damit zugleich zum Mittler des Heils zu werden, das von Gott her seiner Schöpfung zukommt. Die Alternative dazu wäre, sich dieser Aufgabe zu verweigern und so zum Urheber bzw. Vermittler von Unheil bzw. Ungnade zu werden.

Vor diesem Hintergrund lassen sich nun Schuld und Sünde als Verweigerung von Verantwortung verstehen: der Verantwortung für andere und damit zugleich auch für uns selbst in unserer fundamentalen Bezogenheit auf andere hin. Schuld erweist sich so als ein Handeln, das der Verantwortung, die wir für uns und andere tragen, nicht entspricht. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob ich ‚Böses tue‘ oder mich nur weigere, Verantwortung zu übernehmen – also ‚Gutes unterlasse‘. In beidem wird die *incurvatio in seipsum* realisiert: Der Mensch, der sich weigert, seine Kräfte und Fähigkeiten in den Dienst anderer zu stellen, ist der, der sich weigert, Verantwortung für andere zu übernehmen und daher verantwortungslos handelt. Anders gewendet: Schuld und Sünde sind nicht primär normwidriges Verhalten, sondern Folge der Ursünde schlechthin, der Weigerung, sich für die anderen verantwortlich zu machen. Der Sünder ist der ‚in sich verkrümmte Mensch‘, der egozentrisch allein sich selbst ins Zentrum seines Denkens, Planens und Handelns stellt und der alles andere – Menschen und Dinge – als bloßes Mittel zum Zweck betrachtet: Er benützt die, die ihm nützlich sein können, und beseitigt die, die ihm hinderlich sind – und eben das ist jene verkehrte ‚Fundamentalloption‘, die sich in konkreter Schuld auswirkt.<sup>27</sup>

In einem solchen personalen Verständnis, das Schuld und Sünde von der Verantwortung her definiert, die wir anderen schulden, wird auch deutlich, dass sich Gut und Böse nicht aus abstrakten Normen, sondern aus konkreten Beziehungsverhältnissen ergeben. Gut ist, was menschlichem Leben und Zusammenleben – in personaler und interpersonaler, in materieller, geistiger und seelischer Dimension – dient; böse ist, was es zerstört.<sup>28</sup> Oder mit Thomas von Aquin gesprochen: „Denn Gott wird nicht beleidigt, außer durch das, was wir gegen unser eigenes Wohl handeln.“<sup>29</sup> So macht ein verantwortungsethischer Ansatz auch die innere Einheit von Schuld und Sünde deutlich: Sünde ist nicht einfach nur „Schuld vor Gott“<sup>30</sup>, sondern die schuldhaftige Tat stellt die Konkretion und Realisierung der Ursünde dar: „Sie ist

<sup>26</sup> Dietrich BONHOEFFER, Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3 (DBW 3), 58-59.

<sup>27</sup> Zur Fundamentalloption (Grundentscheidung) vgl. Klaus DEMMER, Optionalismus – Entscheidung und Grundentscheidung, in: Dietmar MIETH (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“ (QD 153), Freiburg i. Br. 1994, 69-87.

<sup>28</sup> Vgl. Johannes GRÜNDEL, Sünde. Theologisch-ethisch, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 9 (2000) Sp. 1760-1764.

<sup>29</sup> ScG III, 122.

<sup>30</sup> BÖCKLE, Fundamentalmoral, 126.

die Verweigerung, Verantwortung zu übernehmen für das Verhältnis zu Gott, zum anderen, zu sich selbst.“<sup>31</sup>

## 2. Beichte zwischen Niedergang und Renaissance

### 2.1 Niedergang der Beichte – nicht nur ein katholisches Phänomen

Die kontroverstheologische Engführung des konfessionsspezifischen Schuld- und Sündenverständnisses scheint nun auf je eigene Weise zum Niedergang der Beichte geführt zu haben. Dabei kann die Frage, ob es der „Abschied von der Schuld“<sup>32</sup> ist, der zum Niedergang der Beichte geführt, oder ob umgekehrt eine enggeführte Beichtpraxis diesen „Abschied“ heraufgeführt hat, offen bleiben. Wesentlich scheint hier, dass in beiden Konfessionen die jeweilige Beichtpraxis einer verantwortungsethischen Schulderfahrung nicht mehr entsprach. Je mehr sich dem entsprechend in den unterschiedlichen konfessionellen Milieus die Aufklärung mit ihrer Betonung von Autonomie und Freiheit durchsetzte, desto mehr musste die Beichte als unpassend und irrelevant erscheinen.

Im evangelischen Bereich korrespondiert der Niedergang der Beichte mit den pietistischen Strömungen des 18. und 19. Jahrhunderts.<sup>33</sup> Einerseits hatte mit der radikalen Konzentration auf den Einzelnen in seiner Gottesbeziehung das Sündenbekenntnis nur noch im privaten Gegenüber zu Gott seinen Ort, andererseits wurde aus rechtfertigungstheologischen Gründen der Sünder als Person radikal von der Sünde als Tat unterschieden: „Die Rechtfertigung des Sünders verbietet es, die beste Tat, aber auch die schlimmste Untat, mit dem Ich zu identifizieren, das sie tat.“<sup>34</sup> Damit fallen aber auch die konkrete Schulderfahrung und die Selbsterfahrung als Sünder auseinander.

Im katholischen Umfeld wiederum verlor die Beichte nicht nur durch „inflationäre Übertreibung“<sup>35</sup>, sondern mehr noch durch ihre legalistische Engführung an Gestalt und Qualität. Das katholische Sündenverständnis war (und ist teilweise immer noch) atomistisch geprägt, konzentrierte sich also auf einzelne konkrete Taten ‚nach Art und Zahl‘ ohne hinreichende Berücksichtigung ihrer handlungstheoretischen Verortung in konkreten lebensweltlichen Situationen und strukturellen Zusammenhängen. Der an konkreten Gesetzen abgewickelte ‚Gerichtsprozess im Kleinen‘, den die katholische Beichte darstellte, konnte daher den komplexeren Herausforderungen individueller Verantwortung – ab Mitte des letzten Jahrhunderts insbesondere auch der verantworteten Elternschaft – nicht mehr gerecht werden. Beichte wurde daher weithin nicht als hilfreich, sondern als persönliche Belastung empfunden.<sup>36</sup>

Diese Entwicklung hängt mit aktuellen gesellschaftlichen Phänomenen zusammen, insbesondere der gesellschaftlich geforderten und geförderten „Kunst, es nicht gewesen zu

---

<sup>31</sup> Michael SIEVERNICH, Freiheit und Verantwortung, in: Josef EISENBURG (Hg.), Die Freiheit des Menschen. Zur Frage von Verantwortung und Schuld, Regensburg 1998, 102-126, 111.

<sup>32</sup> RIESS, Abschied.

<sup>33</sup> Vgl. ZIMMERLING, Beichte, 94-95.

<sup>34</sup> Eberhard JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 227.

<sup>35</sup> Michael SIEVERNICH, Kirchliche Praxis der Versöhnung, in: LS 58 (2007) 2-6, 4.

<sup>36</sup> Vgl. Ursula SILBER, Buße und Beichte in der Erfahrung katholischer Frauen, in: SCHLEMMER, Krise, 121-132.

sein<sup>37</sup> – die ja ihrerseits mit dem Unvermögen der Gesellschaft korrespondiert, auf Schuld und Reue mit Gnade und Vergebung zu reagieren. Wer aufgrund der „Übertribunalisierung“<sup>38</sup> der Gesellschaft nur Verurteilung – bis hin zur gesellschaftlichen Vernichtung – zu erwarten hat, kann gar nicht anders, als zu versuchen, sich selbst und andere von seiner Unschuld zu überzeugen. Gerhard Ebelings Diagnose, wir lebten in einer „Welt, die weder die Sprache besitzt, Sünde auszusprechen, noch Orte der Vollmacht, um von der Sünde loszusprechen, und die darüber hinaus beides nicht zu vermissen scheint“<sup>39</sup>, dürfte so auch für den katholischen Bereich zutreffen. Zwar gibt es theoretisch noch diese „Orte der Vollmacht“, *de facto* haben sie jedoch so weit ihre Bedeutung verloren, wie sie den Erfahrungen der Menschen nicht mehr zu entsprechen vermochten.

## 2.2 Evangelische Beichte – eine Herausforderung für Katholiken

So ist es für Katholiken eine echte Herausforderung, wenn sich gerade in Teilen der evangelischen Kirche eine Renaissance der Beichte zeigt; wobei es allerdings auch für den größeren Teil der Protestanten überraschend sein dürfte, dass die Reformatoren die Beichte hoch geschätzt haben, wie das Augsburger Bekenntnis<sup>40</sup> und Luthers Schriften<sup>41</sup> bezeugen. So bezeichnete Luther die Beichte als „der Christen erste, noetigste und nuetzlichste schule, darinn sie lernen Gottes wort und jren glauben verstehen und uben“<sup>42</sup>; und im Bereich der Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts<sup>43</sup> und in christlichen Intensivgemeinschaften im 20. Jahrhundert<sup>44</sup> wurde die Beichte immerhin so weit zum Thema, dass sich der Frankfurter Kirchentag 1956 dem Thema „Evangelische beichten“ widmete. Dennoch erreichten diese Ansätze keine große Wirkung im quantitativen Sinn. So bleibt ein doppelter Eindruck. Zum einen lässt sich bei einigen evangelischen Theologen, nicht zuletzt bei Dietrich Bonhoeffer, eine weithin aktuelle und anschlussfähige Beichttheologie finden, zum anderen besteht weiterhin „zwischen dem theologischen Anspruch von der fundamentalen Bedeutung von Buße und Beichte bei den lutherischen Kirchen und der realen Lage im Blick auf den Stellenwert von Buße und Beichte in den Gemeinden [...] eine erhebliche Differenz.“<sup>45</sup>

---

<sup>37</sup> Odo MARQUARD, Identität – Autobiographie – Verantwortung. Ein Annäherungsversuch, in: DERS./Karlheinz STIERLE (Hg.), Identität (Poetik und Hermeneutik 8), München <sup>2</sup>1996, 690-699, 694-695.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> EBELING, Theologie, 197.

<sup>40</sup> Vgl. Die Augsburgische Konfession, Art. 11 u. 25, in: BSLK 66 u. 97-100 (abk.: CA). Insgesamt zur Theologie und Geschichte der evangelisch-lutherischen Beichte vgl. Laurentius KLEIN, Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis (KKSMI 5), Paderborn 1961.

<sup>41</sup> Vgl. z. B. Martin LUTHER, „Eine kurze Vermahnung zu der Beicht“ aus dem Großen Katechismus (1529), in: BSLK 543-733, 725-733.

<sup>42</sup> Martin LUTHER, Sendschreiben an die zu Frankfurt (1533), in: WA 30/3, 554-571, 569.

<sup>43</sup> Vgl. ZIMMERLING, Beichte, 94-98.

<sup>44</sup> Dazu gehört auch die Beichttheologie Dietrich Bonhoeffers, die er für die Gemeinschaft in Finkenwalde entwickelt hat. Vgl. Dietrich BONHOEFFER, Gemeinsames Leben (DBW 5), 93-102.

<sup>45</sup> Wolfgang RATZMANN, „... daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei“ – Evangelisch-lutherisches Buß- und Beichtverständnis zwischen theologischem Anspruch und kirchlicher Wirklichkeit, in: SCHLEMMER, Krise, 12-30, 12.

### 3. Evangelisches und katholisches Beichtverständnis im Dialog

#### 3.1 Konfessionsspezifische Perspektiven

Jenseits konfessioneller Vorurteile zeigt ein Blick in die Schriften Luthers und in das Augsburger Bekenntnis deutlich, dass das Anliegen Luthers darin bestand, die Beichte von der spätmittelalterlichen Verrechtlichung<sup>46</sup> und der Konzentration auf das Bußwerk zu befreien und das gnadenhafte Rettungshandeln Gottes ins Zentrum zu rücken.<sup>47</sup> Die konfessionellen Kontroversen entzündeten sich also nicht an der Beichte selbst, sondern in ihrem Verständnis und der darauf fußenden Praxis. Insbesondere stehen seit Luther folgende Aspekte der katholischen Bußpraxis zur Diskussion:<sup>48</sup>

- Die strenge Verpflichtung zur jährlichen Beichte und zur Vollständigkeit des Bekenntnisses, das nicht nur den Verdacht der Werkgerechtigkeit erweckt, sondern auch den Gewissensdruck erhöht.
- Die Konzentration auf das Bekenntnis einzelner Taten ‚nach Art und Zahl‘, die zu einer Überbetonung des moralischen Aspekts der Sünde führt und das Sünder-Sein des Menschen in den Hintergrund drängt.
- Das ‚Bußwerk‘ (*satisfactio*), das im Mittelalter so sehr im Zentrum stand, dass es Luther als ‚Werkerei‘ erscheinen musste.
- Die amtstheologische Frage, wer gültig Beichte hören und von Sünden lossprechen könne.

Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht dabei katholischerseits die menschliche Authentizität im *Handeln*, es geht also um Reue und Wiedergutmachung; evangelischerseits konzentriert man sich auf die menschliche Authentizität im *Glauben*, es geht also um das Leben aus der Gnade jenseits menschlicher Leistung. Diese Spannung ließe sich wohl über die Kategorie der ‚Fundamentalloption‘ auflösen, die die moralisierende Fixierung auf den Einzelakt überwindet und die Frage nach der Sünde bzw. der guten Tat letztlich wieder in die Gottesbeziehung, also den Glauben, rückbindet; aber dazu müsste sie noch breiter – und zwar auch dogmatisch – rezipiert werden.<sup>49</sup>

#### 3.2 Die zentrale Stellung der Versöhnung: Taufe und Beichte

Im Großen Katechismus bezeichnet Luther die Beichte als „Wiedergang und Zutreten zur Taufe“<sup>50</sup>. Eine Verständigung über die Beichte, auch über ihre Sakramentalität, kann daher wohl am besten dadurch erreicht werden, dass der innere Zusammenhang von Absolution und Taufe ins Zentrum des ökumenischen Diskurses gestellt wird. Damit wäre sowohl der absolute Vorrang der Gnade vor dem Tun gewahrt als auch das Gesamt des christlichen Lebens als Leben aus der Taufe im Blick. Durch die Absolution wird der Sünder neu in die

---

<sup>46</sup> Vgl. SCHLÖGEL, Schuld, 64-67.

<sup>47</sup> Vgl. Matthias HAUDEL, Das evangelische Buß-, Beicht- und Versöhnungsverständnis in ökumenischer Perspektive, in: KuD 56 (2010) 299-322, 299-301.

<sup>48</sup> Vgl. zum Folgenden: Paul DESLAERS/Dorothea SATTLER, Die beste Buße ist ein neues Leben. Ökumenische Annäherungen im Verständnis des Versöhnungssakramentes, in: LS 58 (2007) 18-23.

<sup>49</sup> Vgl. DEMMER, Optionalismus; im Zusammenhang mit der Beichte: SCHLÖGEL, Schuld, 81-87.

<sup>50</sup> BSLK 706.

Taufgnade eingesetzt, der Christ kann so, mit einem bekannten Lutherwort, „täglich neu in seine Taufe kriechen“<sup>51</sup>. Damit wäre auch klar, dass Sündenvergebung nicht aufgrund irgendeiner menschlichen Leistung erfolgt, weder durch Reue noch durch Bußwerke, sondern *sola gratia* und *sola fide*. Da die Sünde als Bruch des Gottesverhältnisses radikaler ist als jede moralische Schuld, kann sie nur von Gott her überwunden werden; somit geht es auch in der Beichte nicht nur um das, was wir tun, sondern letztlich um das, was wir sind. Wenn dem aber so ist, dann ist auch die Erkenntnis unserer Sünde nicht allein aus unserem Tun heraus möglich, sondern setzt bereits die glaubende Gottesbeziehung voraus: „Daß wir vor Gott ganz und gar Sünder und in Schuld sind, das sagt uns nicht eigene Einsicht, sondern Gottes Wort.“<sup>52</sup> Denn die *incurvatio*, die die Sünde bedeutet, ist nur aus der Außenperspektive des Glaubens erkennbar, also christologisch-soteriologisch von ihrer Überwindung her.<sup>53</sup>

Von daher scheint eine Verständigung in der Frage, ob die Beichte ein Sakrament ist, nicht mehr außer Reichweite. Luther selbst ist in dieser Frage nicht ganz eindeutig,<sup>54</sup> rechnet bis 1520 die Beichte problemlos zu den Sakramenten, verneint aber später deren Sakramentalität v. a. aufgrund der fehlenden Materie – ein Problem, das die Scholastik durch die Wertung der Trias *contritio-confessio-absolutio* als *quasi-materia* auch nicht ganz befriedigend zu lösen vermochte. Andererseits behandelt das Augsburgische Bekenntnis die Beichte im Rahmen der Sakramente<sup>55</sup> und Peter Zimmerling, ein aktueller Promotor der Beichte im Lutherischen Raum, spricht der Beichte ausdrücklich eine sakramentale Dimension zu.<sup>56</sup> So könnte eine katholische Sakramententheologie, die die Sakramentalität der Beichte jenseits scholastischer Formalismen in der Aktualisierung der Taufgnade festmacht, durchaus zu einer ökumenischen Verständigung hin öffnen.

### 3.3 Die einzelnen Elemente der Beichte im Diskurs

Auf der hier skizzierten gnaden- und tauftheologischen Basis können nunmehr die kontrovers diskutierten Elemente der Beichte in den Blick genommen werden, u. a. die Frage nach der Beichtpflicht und der Gestalt der Beichte, v. a. das grundsätzliche Verständnis der Absolution.

#### 3.3.1 Absolution: Verkündigung des Evangeliums oder „actus iudicialis“?

Das Konzil von Trient hält gegen die Reformatoren am rechtlichen Charakter der Beichte fest, indem es die Absolution *expressis verbis* als „*actus iudicialis*“<sup>57</sup> bezeichnet, der dem Schlüsselamt der Bischöfe und Priester vorbehalten ist. In seinen Festlegungen folgt das Konzil formal wie terminologisch dem Paradigma eines Gerichtsverfahrens, mit dem Priester

---

<sup>51</sup> Dieser Ausspruch wird weithin zitiert; es war dem Verf. aber nicht möglich, die Quelle aufzufinden. Sachlich entspricht es der o. a. Aussage aus dem Großen Katechismus im Abschnitt über die Taufe.

<sup>52</sup> Wilfried JOEST, Schuld erkennen – Schuld bekennen, in: RIESS, Abschied, 14-25, 17.

<sup>53</sup> Vgl. SCHLÖGEL, Sünde, 142.

<sup>54</sup> Vgl. KLEIN, Beichte, 50-57.

<sup>55</sup> Die Confessio Augustana platziert die Artikel „De Confessione“ und „De Poenitentia“ nach Taufe und Abendmahl, aber vor dem Artikel „De Usu Sacramentorum“, sodass der Beichte, auch wenn sie nicht als Sakrament bezeichnet wird, in der Logik der Darstellung ein gewisser sakramentaler Charakter zukommt. Dem entsprechend rechnet auch MELANCTON in seiner Apologie der Augsburgerischen Konfession (1531) (BSLK 141-404) die Beichte eindeutig unter die Sakramente.

<sup>56</sup> Vgl. ZIMMERLING, Beichte, 111f.

<sup>57</sup> DH 1585.

an der Stelle des Richters. Zum rechtmäßigen Zustandekommen der Lossprechung müssen dabei folgende Bedingungen erfüllt sein:

- *Auctoritas iudicialis*: Der Beichtpriester muss eine originäre oder delegierte Jurisdiktionsvollmacht über den Pönitenten besitzen. Die originäre Vollmacht wird aufgrund der Einsetzungsworte bei Petrus und den Aposteln gesehen, d. h. in der Folge bei Papst und Bischöfen, die ihrerseits Pfarrer und andere Priester mit der Ausübung des sakramentalen Dienstes beauftragen – und damit auch das Recht haben, gewisse Delikte sich selbst oder Stellvertretern (z. B. Bußkanonikern) vorzubehalten.
- *Cognitio causae*: Der Richter muss über den Tatbestand hinreichend genau informiert sein, um ein sachgerechtes Urteil fällen und ein entsprechendes Bußwerk festlegen zu können. Daher ist die Vollständigkeit des Bekenntnisses – konkret aller bewussten Todsünden nach Art und Zahl – unerlässlich.
- *Sententia iudicialis*: Die Absolution stellt einen Richtspruch dar, was zum einen die Festlegung der Bußleistung beinhaltet, zum anderen die Möglichkeit der Verweigerung des Freispruchs in besonderen Fällen.

Diese Reminiszenzen an die öffentliche Bußpraxis des ersten Jahrtausends scheinen angesichts der Frömmigkeits- und sakramentsgeschichtlichen Entwicklung hin zur Einzelbeichte, die ihre Wurzeln ja weit mehr in der monastischen Seelenführung hat als in jener, doch eher fragwürdig. So ist es nur folgerichtig, wenn die Reformatoren im Kontrast dazu den Verkündigungscharakter der Absolution betonen: „Darum ist die Absolution eine Stimme des Evangelii, dadurch wir Trost empfangen, und ist nicht ein Urteil oder Gesetz“<sup>58</sup>, schreibt Melancton in der Apologie der Confessio Augustana. Im Zentrum des Geschehens steht also die Zusage der Vergebung ‚aus Gnaden allein‘,<sup>59</sup> die im *admirabile commercium* gründet: „In der Beichte wird nicht das Recht durchgesetzt, sondern umgekehrt das Recht auf den Kopf gestellt, indem der Richter sich selbst am Kreuz richten lässt.“<sup>60</sup> Dieses Geschehen verkündet und aktualisiert das Vergebungswort. Dabei, so betont Dietrich Bonhoeffer, steht der „Bruder“, der die Beichte hört, „an Christi statt“ und „in der Vollmacht seines Auftrages“ wird er „für uns zum Christus“.<sup>61</sup>

Wenn man sich nun bewusst macht, dass nach evangelischer Auffassung das Wort Gottes stets *wirksames* Wort ist und daher die Absolutionsformel tatsächlich mit Autorität die Vergebung der Sünde verkündet, und wenn man zugleich anerkennt, dass auch nach katholischem Verständnis der Beicthörende nicht frei darüber bestimmt, ob Sünden nachgelassen oder behalten werden, weil im ‚Gericht‘ des Bußsakramentes kein anderes als das freisprechende Gnadengericht Gottes vergegenwärtigt wird, dann kann man durchaus eine grundlegende Konvergenz erkennen: Im Wort der Vergebung wird Gottes Gnadengericht über den Sünder gegenwärtig wirksam, „die [...] geschehene Tat wirkt sich auf den Täter künftig

<sup>58</sup> MELANCTON, Die Apologie der Augsburgerischen Konfession (1531), in: BSLK 141-404, 273.

<sup>59</sup> Vgl. DESLAERS/SATTLER, Buße, 18f.

<sup>60</sup> Horst G. PÖHLMANN, Die reformatorische Lehre von der Beichte, in: Ernst HENZE (Hg.), Die Beichte (Dienst am Wort 55), Göttingen 1991, 45-50, 46.

<sup>61</sup> BONHOEFFER, Gemeinsames Leben, 94.

nicht mehr aus“<sup>62</sup>. Um diese Wirkung zu entfalten, muss der Sprechakt des Vergebungsworts drei charakteristische Momente aufweisen:<sup>63</sup>

- *Konkretheit*: Analog zur Sündenerfahrung bezieht sich auch die Absolution nicht auf eine nebulöse ‚allgemeine Sündigkeit‘, sondern auf das konkrete Handeln, in dem sich die Sünde manifestiert und das spezifische Folgen für das Beziehungsnetz des Menschen zeitigt. In der Beichte steht also das konkrete Leben des Pönitenten mit all seinen Tiefen und Untiefen vor Augen. Dass *dieses* einzigartige Leben von Christus gerechtfertigt, dass *diese* spezifische Schuld vergeben ist und es neu möglich wird, in Freiheit und Verantwortung zu leben, das ist die frohe Botschaft, das Evangelium für den konkreten Sünder.
- *Anredecharakter*: Das Wort der Vergebung hat dialogischen Charakter. Zwar kann der Abbruch von Beziehung auch einseitig geschehen; deren (Wieder-)Herstellung muss jedoch von beiden Seiten erfolgen. Daher kann Vergebung auch nicht aus Eigenem hergestellt werden, sie muss dem Menschen vielmehr *ab extra* zugesagt werden. Dieses christologische und ekklesiologische Moment des *Extra-nos* erfährt der Sünder im Gegenüber des Beichthörenden.
- *Stellvertretung*: Im Zuspreehen der Vergebung steht der Beichthörende stellvertretend für Christus und die Gemeinschaft der Glaubenden, die ihrerseits stellvertretend für die Welt eintritt. So ist im Beichthörenden sakramental die umfassende Außendimension des Sünders repräsentiert: Gott, Kirche und Welt. ‚Stellvertretung‘ bedeutet hier jedoch keineswegs ‚Ersatz‘, sondern im personalen Sinne „einschließende Stellvertretung“<sup>64</sup> als ermöglichende Bedingung und unterstützende Hilfe für die konkreten Versöhnungsprozesse mit den primär Betroffenen.

Ein solches personal-relationales Verständnis von Schuld und Vergebung, aber auch von Sünde und Gnade, wie es hier skizziert wurde, könnte einen Raum der Verständigung über die sakramententheologischen Streitpunkte jenseits der eingefahrenen Fronten eröffnen und damit auch die übrigen Konfliktpunkte entschärfen.

### 3.3.2 Verpflichtung zur Beichte?

Eine wesentliche Kontroverse der Reformation entzündete sich an der Frage, ob der Empfang der Beichte verpflichtend sei, eine Vorschrift, gegen die Luther heftig opponierte:

„Von der Beichte haben wir allzeit also gelehret, daß sie solle frei sein, und haben des Bapsts Tyrannei niedergelegt, daß wir alle seines Zwangs los sind und befreiet von der unträglichen Bürde und Last der Christenheit aufgelegt.“<sup>65</sup>

Luther empfiehlt die Beichte, aber er wendet sich gegen jede gesetzliche Verpflichtung, eben weil es nicht um eine Last gehen darf, die den Christen auferlegt wird, sondern um ein Angebot, das diese frei und gerne annehmen sollen, wenn sie in ihrem Gewissen belastet oder

<sup>62</sup> Helmut LÖHR, Kennt das Neue Testament die Unterscheidung von „Person“ und „Werk“? Ein exegetischer Klärungsversuch, in: Stefan BEYERLE/Michael ROTH/Jochen SCHMIDT (Hg.), Schuld. Interdisziplinäre Versuche ein Phänomen zu verstehen, Leipzig 2009, 221-229, 222.

<sup>63</sup> Vgl. Corinna DAHLGRÜN, „Sorry, du, dumm gelaufen!“ Beobachtungen zur Kultur des Beichtrituals, in: ZIMMERLING, Studienbuch, 209-229, 223.

<sup>64</sup> Christof GESTRICH, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 21996, 324.

<sup>65</sup> LUTHER, Vermahnung, BSLK 725.

angefochten sind.<sup>66</sup> Wo der rechtliche Charakter überwunden ist und sich eine heilsökonomische Sicht durchgesetzt hat, dort kann auch getrost die Beichtpflicht dem Beichtangebot weichen: „Wer nu sein Elend und Not fühlet, wird wohl solch Verlangen darnach kriegen, daß er mit Freunden hinzulaufe.“<sup>67</sup>

Im Folgenden seien noch einige Elemente der Beichte in den Blick genommen, an denen sich Kontroversen oder zumindest unterschiedliche Schwerpunktsetzungen zeigen.

### 3.3.3 Die Reue: ein ‚Akt‘?

Nach katholischer Tradition ist der Beichtende zunächst dazu aufgefordert, „einen Akt der Reue zu erwecken“<sup>68</sup>, wobei die Reue nach tridentinischem Verständnis im Schmerz der Seele über die begangene Sünde besteht, verbunden mit dem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen.<sup>69</sup> Die Reue weist also wesentlich einen Zukunftsbezug auf, der sich aus der Vergebung ergibt. Wenn man hier die etwas unglückliche aktive Formulierung „einen Akt [...] erwecken“ beiseite lässt, so zeigt sich, dass Reue zunächst den ungeschminkten Blick auf die Wahrheit der eigenen Person meint – allerdings nicht in einer ich-zentrierten Scham-Perspektive, die auf die eigene Unvollkommenheit fixiert bleibt, sondern im Wahrnehmen der Verantwortung gegenüber jenen, an denen man schuldig geworden ist. Erst wo die Ichbezogenheit des Leidens an der eigenen Unvollkommenheit überwunden ist, wird wirklich der Weg der Umkehr im Sinne der neutestamentlichen *metánoia* beschritten, also des Sich-Lossagens von der *incurvatio* und der Hinwendung zur freien Verantwortung. Versteht sich also die Reue als neuer Zukunftsentwurf aus dem Glauben, dann wäre wohl auch das Element der *contritio* ökumenisch konsensfähig.

### 3.3.4 Das konkrete Bekenntnis: ‚Zwang‘ und ‚Werkerei‘?

In seiner ersten Ablassthese betont Luther, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sein solle<sup>70</sup> – wohl verstanden nicht als ‚Werkerei‘, sondern als radikales Sich-Einlassen auf die göttliche Vergebung. Dazu gehört zunächst die Umkehr, die sich im Bekenntnis ausdrückt. Während nun die katholische Tradition die Vollständigkeit des Bekenntnisses fordert, stellt sich Luther gegen den Gewissensdruck, der daraus folgt. Mit Verweis auf Ps 19,13 – „Wer kennet seine Missetat?“ – verwirft das Augsburger Bekenntnis die Forderung nach einem umfassenden Bekenntnis der Sünden ‚nach Art und Zahl‘.<sup>71</sup> Nicht alle Sünden müssten bekannt werden, meint Luther, sondern „nur die dich ym gewissenn beyssen unnd druckenn“<sup>72</sup>. Den Hintergrund des Konflikts bildet die Tatsache, dass die katholische Kirche die Absolution als richterlichen Akt versteht, weshalb das Konzil von Trient gegen die Reformatoren unzweideutig festlegt, dass sich die Vergebung nur auf jene Sünden beziehe, die der Beichtpriester kenne und mit einer angemessenen Buße belegt habe.<sup>73</sup> Daher müssten

<sup>66</sup> Vgl. ZIMMERLING, Beichte, 89-94 mit zahlreichen Belegstellen.

<sup>67</sup> LUTHER, Vermahnung, BSLK 731.

<sup>68</sup> JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Misericordia Dei“ (2002) (VAS 153) Nr. 7, unter Zitation von Can. 962, § 2 des CIC 1983.

<sup>69</sup> Vgl. DH 1676.

<sup>70</sup> „Dominus et magister noster Iesus Christus omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.“ (WA 1,233).

<sup>71</sup> Vgl. CA 11.

<sup>72</sup> Martin LUTHER, Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten (1521), in: WA 8, 138-184, 182.

<sup>73</sup> Vgl. DH 1679.

Sünden, derer man sich zum Zeitpunkt der Beichte nicht bewusst war, nachträglich gebeichtet werden.

Im Gegensatz dazu stellt Luther, der die Gewissensqualen wohl kannte, die diese Position nach sich zog, das *sola gratia* in den Vordergrund. Vergeben werden die Sünden nicht aufgrund der Bußwerke, sondern allein aus Gnade; demnach ist die Absolution aber auch kein richterlicher Akt, sondern ein Akt der Verkündigung des Evangeliums – ein Wort, das von der ängstlichen Fixierung auf die Vergangenheit befreit und so ein neues Leben aus dem Glauben eröffnet. Die weitere Entwicklung im evangelischen Bereich führte nun dahin, dass das persönliche Bekenntnis insgesamt als nicht notwendig erachtet und schließlich ganz aufgegeben wurde. Was erhalten blieb, war die sogenannte ‚offene Schuld‘, d. h. das allgemeine Sündenbekenntnis im Gottesdienst, insbesondere vor dem Abendmahl. Die jüngeren Versuche, die persönliche Beichte auch im evangelischen Bereich wiederzubeleben, sind wohl vor allem durch die Erkenntnis motiviert, dass es Schuld gibt, die durch ein allgemeines Bekenntnis nicht hinreichend ins Wort gebracht werden kann. Erst im persönlichen Bekenntnis übernimmt man explizit Verantwortung für konkretes Handeln und steht für sich selbst ein.

Diese Sichtweise vertritt auch zunehmend die katholische Theologie, die nach dem letzten Konzil die legalistischen Engführungen der Tradition überwunden hat. So begründet auch Herbert Schlögel die Angemessenheit des Sündenbekenntnisses nicht juristisch, sondern personal: „Durch das Bekenntnis bewahrt sich der Mensch seine Würde“<sup>74</sup>, denn indem sich der Mensch selbst als Subjekt seiner Handlungen begreift, gewinnt er seine sittliche Identität und Autonomie zurück und wird fähig, sich der Vergebung zu öffnen. Was das konkret bedeuten kann, entfaltet Dietrich Bonhoeffer in seiner Beichttheologie in personal-relationalen Kategorien: Im dialogischen Geschehen von Bekenntnis und Absolution erkennt er einen vierfachen Durchbruch.<sup>75</sup>

- In der Beichte geschieht der *Durchbruch zur Gemeinschaft*, denn der Sünder, der sich durch die Sünde von der Gemeinschaft getrennt hat, möchte die Sünde verborgen halten und entzieht sich deshalb mehr und mehr. Wo dagegen die verborgene Sünde ans Licht kommt, weil sie vor der Gemeinschaft – konkret: in Gestalt ihres Vertreters – bekannt wird, dort gibt der Sünder jeden Versuch der Selbstrechtfertigung auf und öffnet sich dem richtenden und rettenden Wort der Gemeinschaft. „Die verborgene Sünde trennte ihn von der Gemeinschaft, machte alle scheinbare Gemeinschaft unwahr; die bekannte Sünde half ihm zur wahren Gemeinschaft mit den Brüdern in Jesus Christus.“<sup>76</sup> Der Beichthörende ist hier Stellvertreter: Im Hören wie im Vergebungswort vertritt er die christliche Gemeinde – und darin Christus selbst.
- In der Beichte geschieht somit Christusbegegnung, das ist zugleich der *Durchbruch zum Kreuz*. Hier wird jeder Stolz gebrochen, weil das Bekenntnis zugleich Demütigung bedeutet – eine Demütigung aber, die zum Heil wird, weil mit dem Stolz auch die Macht der Sünde gebrochen wird: „Im Bekenntnis konkreter Sünden stirbt der alte Mensch unter Schmerzen [...] vor den Augen des Bruders. [...] In der Beichte brechen wir durch zur echten Gemeinschaft des Kreuzes Jesu Christi, in der Beichte

---

<sup>74</sup> SCHLÖGEL, Schuld, 30.

<sup>75</sup> Vgl. BONHOEFFER, Gemeinsames Leben, 94-98.

<sup>76</sup> Ebd. 95.

bejahen wir unser Kreuz. [...] Nun haben wir teil an der Auferstehung Christi und am ewigen Leben.“<sup>77</sup>

- Somit bedeutet die Beichte drittens den *Durchbruch zum neuen Leben*: Der Bruch mit der Vergangenheit ist der erste Schritt im neuen Leben, somit auch die Erneuerung des Taufstandes: „Das Leben mit Jesus Christus und seiner Gemeinde hat angefangen.“<sup>78</sup>
- Zuletzt bedeutet das Bekenntnis den *Durchbruch zur Gewissheit*, weil uns das Wort der Vergebung von außen zugesprochen wird. Im Wort des ‚Bruders‘ wird der Kreislauf der Selbsttäuschung aufgebrochen, es wird die Sünde wirklich vergeben, weil sie unter die Augen Gottes und der Gemeinschaft ans Tageslicht getreten ist und von Gott und der Gemeinde vergeben wird.

Um dieser Gewissheit willen fordert Bonhoeffer auch das Bekenntnis der *konkreten* Sünden, weil nur so die Vergebung und auch der Neuanfang *konkret* gesetzt werden. Die Beichte ist also der erste Schritt eines neuen Lebens aus dem Glauben – und zwar in eben jenen Lebensbereichen, wo die Schwierigkeiten und Versuchungen am größten sind. So ist Luthers Wort aus dem Großen Katechismus zu verstehen, das Bonhoeffer dann auch in eben diesem Zusammenhang zitiert: „Darumb, wenn ich zur Beichte vermahne, so vermahne ich dazu, ein Christ zu sein.“<sup>79</sup>

Um diese befreiende Wirkung zu entfalten, braucht es aber tatsächlich eine radikale Offenheit, sowohl im Bekennen der Sünde als auch im Hören des Vergebungswortes. Dazu bedarf es aber des vorgängigen Vertrauens, dass wirklich Vergebung erhofft werden kann. Wenn diese Hoffnung nicht besteht, ist ein Bekenntnis auch nicht zu erwarten – das gilt sowohl für den säkularen als auch für den religiösen Bereich. Die kritische Anfrage Corinna Dahlgrüns ist daher wohl auch an die Kirchen selbst zu richten: „Kann vielleicht darum nicht mehr von Schuld gesprochen werden, weil wir sie nicht mehr zu vergeben wissen?“<sup>80</sup> – Wo die Kirche zur Moralanstalt geworden ist, wo sie verlernt hat, Sünden zu vergeben, dort wird den Menschen auch das Bekenntnis verunmöglicht. Daher wäre wohl angesichts der vielbeklagten Krise der Beichte zuallererst eine selbstkritische Anfrage am Platz: Könnte es nicht sein, dass die konkrete Gestalt, die sich die Kirche selber gibt, gerade jene authentische Erfahrung der Vergebung verhindert, die eine notwendige Voraussetzung der Beichte wäre?

### 3.3.5 Vergebung der Sünden: forensisch oder effektiv?

Eine weitere Kontroverse im Verständnis der Sündenvergebung gilt der Frage: forensisch oder effektiv? Dass dabei von katholischer Seite der protestantischen nicht selten eine recht krude Sicht des Forensischen unterstellt wird, wie sie der evangelischen Theologie tatsächlich nicht zu eigen ist, verschärft den Konflikt noch zusätzlich. Grundsätzlich geht es den Reformatoren ja darum, das *sola gratia* zu retten und jeden Anflug an Werkgerechtigkeit zu vermeiden. Das bedeutet jedoch nicht zwingend, dass die *Gerechtersprechung* durch Gott nicht auch tatsächliche Auswirkungen auf das Leben haben könnte oder sollte – so wie sich ja auch der Glaube in Werken konkretisiert. In diesem Sinn hatte u. a. Dietrich Bonhoeffer zwischen *imputativer* und *forensischer* Rechtfertigung unterschieden und darauf beharrt, dass sich auch

---

<sup>77</sup> Ebd. 96.

<sup>78</sup> Ebd. 96.

<sup>79</sup> Ebd. 99.

<sup>80</sup> DAHLGRÜN, Sorry, 224.

die ‚Rechtfertigung aus Gnaden allein‘ effektiv auswirken müsse.<sup>81</sup> Ebenso gehen aktuellere Entwürfe lutherischer Rechtfertigungstheologie über ein rein forensisches Verständnis der Sündenvergebung hinaus: Gottes Vergebung sei zwar unbestritten das alleinige auslösende Moment der Rechtfertigung des Sünders; diese führe aber den Menschen eben in die Gemeinschaft und in das neue Leben mit Christus. Somit geht es nicht nur um *Gerechtsprechung*, sondern auch um *Gerechtmachung*.<sup>82</sup>

Auf dieser Basis ließe sich nun durchaus eine theologische Verständigung zwischen den Konfessionen erzielen. Joachim Zehner meint sogar, „daß der bestimmende Gegensatz zwischen forensischer und effektiver Rechtfertigung nicht mehr gegeben ist“<sup>83</sup>. Denn wie z. B. die Theologie Bonhoeffers zeigt, werden auch auf der Basis lutherischer Rechtfertigungslehre Tat und Person zwar unterschieden, bleiben aber dennoch miteinander „verschränkt“<sup>84</sup>. So wie die Rechtfertigung des Sünders in der Taufe nicht bloß forensisch, psychologisch oder moralisch verstanden werden kann, sondern personal-relational zu bestimmen ist, so auch die Vergebung der Sünde durch die Absolution. Zwar lässt sich Vergebung nicht verdienen, insofern widerfährt sie dem Sünder durchaus *mere passive*, doch sie kann und soll lebensverändernd wirken. Damit aber das *ab extra* vernommene Wort in diesem Sinne *intra nos* wirksam werden kann, muss es, mit Bonhoeffer gesprochen, „heute und hier“ vernommen werden, es muss also konkret sein, *diese* konkrete Sünde und *diese* konkreten Beziehungen benennen und *diese* konkreten Schritte der Umkehr eröffnen. Damit versteht sich Ab-solution ganz real als „Ab-lösung von der Last dessen, was war, damit Zukunft sich eröffnet“<sup>85</sup>.

### 3.3.6 Die Vollmacht der Sündenvergebung: allgemeines Priestertum oder Weihepriestertum?

Die nächste strittige Frage, nämlich wem die Vollmacht der Sündenvergebung zukommt, hängt an der Auslegung des Binde- und Lösewortes. Die Binde- und Lösegewalt wird ja nicht nur Petrus (Mt 16,19), sondern auch den Jüngern (Mt 18,18 und Joh 20,22-23) übertragen. Während nun die katholische Kirche diese Bevollmächtigung allein auf den geweihten Priester bezieht, was auch durch die juristische Sicht der Beichte untermauert wird, betrachten sie die Kirchen der Reformation als Moment des allgemeinen Priestertums: Die Beichte erfolgt grundsätzlich beim „gemeynen bruder unnd Christen“<sup>86</sup>. In diesem Sinne förderte Dietrich Bonhoeffer, der ja seine Beichttheologie für die Praxis im Predigerseminar in Finkenwalde entwickelte, eine Kultur der ‚brüderlichen‘ Beichte. Den Normalfall bildet aber auch in den evangelischen Kirchen die Beichte bei ordinierten Amtsträgern; für sie gilt denn auch der staatskirchenrechtliche Schutz des Beichtgeheimnisses.<sup>87</sup>

Die Spannung zwischen der katholischen und der evangelischen Position ergibt sich historisch aus den beiden unterschiedlichen Wurzeln der Beichte: Die altkirchliche Buße war amtlich und öffentlich, damit auch berechtigterweise beim Träger der Jurisdiktionsgewalt –

<sup>81</sup> Vgl. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Verantwortung, 168-172.

<sup>82</sup> Vgl. Joachim ZEHNER, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht (Öffentliche Theologie 10), Gütersloh 1998, 201.

<sup>83</sup> ZEHNER, Forum, 234.

<sup>84</sup> LÖHR, Testament, 221.

<sup>85</sup> PETSCH, Absolution, 236.

<sup>86</sup> LUTHER, Von der Beicht, WA 8, 184.

<sup>87</sup> Vgl. ZEHNER, Forum, 227-231.

im Normalfall beim Bischof – angesiedelt. Dagegen war die private und geheime Seelenführungsbeichte Teil der monastischen Tradition und so nicht an die Priesterweihe gebunden. Da nun beide Perspektiven in der christlichen Tradition wohl begründet sind, liegt hier eine besondere ökumenische Herausforderung, die das Amtsverständnis insgesamt betrifft.<sup>88</sup>

Um die amtstheologische Engführung, wer denn nun tatsächlich über die Schlüsselgewalt verfüge, auszuweiten, bietet sich an, auf eine ausdifferenzierte Ekklesiologie und Sakramententheologie zurückzugreifen. Im katholischen Bereich mahnte schon 1922 der Spanier Bartolomé Xiberta die ekklesiologische Dimension der Beichte ein, indem er die These vertrat, „reconciliatio cum ecclesia est res et sacramentum sacramenti poenitentiae.“<sup>89</sup> Eine umfassendere Akzeptanz gewann diese Sicht allerdings erst, als Karl Rahner mehr als vierzig Jahre später die „pax cum ecclesia“ als „res et sacramentum“ des Bußsakraments bestimmte.<sup>90</sup> Es wäre nun lohnend, diese ekklesiologische Rückbindung vor dem Hintergrund einer konziliaren Communio-Ekklesiologie neu durchzubuchstabieren. Zum einen scheint es gerade aufgrund der ekklesiologischen Dimension des Bußsakraments klar, dass Beichthörer, auch wenn sie sich auf das ‚allgemeine Priestertum‘ berufen, immer auch als Repräsentanten der Kirche agieren. Das tut nach evangelischem Verständnis kraft der Taufe grundsätzlich jeder Christ, weil und insofern er dem anderen in Wort und Tat ‚zum Christus‘ werden kann.<sup>91</sup>

Es wäre nun wohl auch für die katholische Kirche eine Überlegung wert, ob das nicht auch mit ihrem Verständnis der Beichte kompatibel wäre. Die Sakramentalität der Beichte müsste hier kein unüberwindliches Hindernis darstellen, schließlich kann ja auch die Taufe grundsätzlich jeder Mensch gültig spenden, unbeschadet der Tatsache, dass die Taufe ein in hohem Maße ekklesiales Geschehen ist. Auch wenn also im Normalfall ordinierte Amtsträger (Priester, Diakone) taufen, so genügt doch im Grunde die Intention, das zu tun, was die Kirche tut. Auf das Bußsakrament umgelegt müsste allerdings die ekklesiologische Rückbindung explizit gegeben sein, auch wenn man die Rudimente des altkirchlichen Bußverfahrens als nicht mehr aktuell erachtet. So könnte man wohl fragen: Wäre es nicht möglich, eine auf dem ‚allgemeinen‘ bzw. ‚gemeinsamen‘ Priestertum der Getauften (und Gefirmten) fußende ‚missio sacramentalis‘, konkret eine ‚missio poenitentialis‘ zu schaffen, um für besondere Situationen auch nichtgeweihte Seelsorger und Seelsorgerinnen zur Beichte und Absolution zu bevollmächtigen? Dabei müsste natürlich sichergestellt sein, dass diese Seelsorger im speziellen Auftrag der Kirche – konkret: des Bischofs – handeln, also nicht als Privatpersonen, sondern als ‚Amtsträger‘ (das *munus* könnte dabei ja vom *ministerium* wohl unterschieden sein).

In diesem Sinne haben sich in den letzten drei Jahrzehnten verschiedentlich katholische Theologen geäußert – zwar jenseits des derzeit gültigen Kirchenrechts, aber in durchaus ernst

---

<sup>88</sup> Vgl. DESLAERS/SATTLER, Buße, 22/23.

<sup>89</sup> Bartolomé XIBERTA, *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia*. Dissertatio inauguralis, Rom 1922, 12.

<sup>90</sup> Karl RAHNER, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche (1967), in: SW 11, 548.

<sup>91</sup> Vgl. Dietrich BONHOEFFER, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (DBW 1), 117-125.

zu nehmenden Diskussionsbeiträgen.<sup>92</sup> Den Anlass dafür bildeten meist spezielle pastorale Erfahrungen, z. B. in Krankenhaus- und Hospizseelsorge, in geistlicher Begleitung und Exerzitien – Kontexte also, wo auch Laien intensive seelsorgliche Begleitung wahrnehmen. Hier müssen nämlich zur Beichte sekundär Priester hinzugezogen werden, die in den tiefen persönlichen Prozess nicht involviert sind und mitunter auch in ihrer persönlichen und spirituellen Kompetenz nicht an jene der speziell ausgebildeten und erfahrenen Seelsorger und Seelsorgerinnen heranreichen. Angesichts der persönlichen Bedeutung, die der Beichte gerade in solch sensiblen Kontexten zukommt, kann man das nur als pastorale Fahrlässigkeit bezeichnen. Dorothea Sattler und Paul Deslaers mahnen daher zu Recht an: „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.“<sup>93</sup>

### 3.3.7 Genugtuung/Bußwerk: Werkgerechtigkeit oder konsequentes Leben aus dem Glauben

„Die Beicht begreift zwei Stück in sich. Eins, daß man die Sunde bekenne, das ander, daß man die Absolutio oder Vergebung vom Beichtiger empfahe als von Gott selbs und [...] feste gläube, die Sunde seien dadurch vergeben für Gott im Himmel.“<sup>94</sup>

Dass Luther hier von der *contritio* und vor allem von der *satisfactio* absieht, hat eine klare Stoßrichtung: Er wendet sich gegen ein auf das äußere Werk konzentriertes Tarifsysteem, das für jede Sünde eine bestimmte Genugtuung forderte. Wenn nun das Konzil von Trient die Notwendigkeit der *satisfactio* damit begründet, dass dadurch zeitliche Sündenstrafen getilgt und Verdienste erworben würden,<sup>95</sup> so treten die interkonfessionellen Bruchlinien noch deutlicher zutage: Gnade und Werk kommen (scheinbar) in unversöhnlichem Gegensatz zu stehen. Andererseits ist aber auch für die Kirchen der Reformation klar, dass echte Buße nicht passiv bleiben kann: Es *müssen* ihr als ‚Früchte‘ gute Werke folgen.<sup>96</sup> Aber ist das schon *satisfactio*? Hier könnte Karl Rahners Entwurf zur Theologie des Ablasses weiterhelfen, der nicht von Sündenstrafen, sondern von Sündenfolgen ausgeht, d. h. von „durch Schuld bedingte Wirklichkeiten unseres eigenen geschichtlich sich formenden Daseins, die der Schuld entsprungen diese überleben“ und daher nur „in einem zeitlichen Entwicklungsprozeß ausgelitten und überwunden werden“ können.<sup>97</sup> Das, was die katholische Kirche das Bußwerk nennt, wäre dann eben diesem Abtragen der Sündenfolgen gewidmet – vornehmlich in jenen Bereichen, wo konkrete Schuld konkrete Folgen nach sich gezogen hat. Sofern dies jedoch nicht (mehr) möglich ist, könnte die *satisfactio* auch auf der strukturellen und auf der spirituellen Ebene angesiedelt sein. Ein solches Verständnis des Bußwerks wäre durchaus

<sup>92</sup> Die Diskussion reißt spätestens seit den 1990er-Jahren nicht ab. Vgl. dazu: Kurt KNOBLOCH, Ich spreche dich los. Plädoyer für die Lossprechungskompetenz des Alltagschristen, in: Erich GARHAMMER u. a. (Hg.), ... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension. FS für Konrad Baumgartner, München 1990, 238-247; Josef BOMMER, Vom Richter zum Seelsorger. Die Rolle des Priesters in der Beichte, in: Diak 32 (2001) 176-178; DESLAERS/SATTLER, Buße, 18-23.

<sup>93</sup> DESLAERS/SATTLER, Buße, 23.

<sup>94</sup> Martin LUTHER, „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten“ aus dem Kleinen Katechismus (1529), BSLK 517-519, 517.

<sup>95</sup> Vgl. DH 1689-1693.

<sup>96</sup> Vgl. CA 12: „Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae“, im Deutschen abgeschwächt übersetzt mit: „Danach soll auch Besserung folgen, und daß man von Sünden lasse; denn dies sollen die Früchte der Buße sein“.

<sup>97</sup> Karl RAHNER, Kleiner theologischer Traktat über den Ablass (1955), in: SW 11, 492-503, 494.

kompatibel mit dem, was das Augsburger Bekenntnis die „Früchte der Buße“<sup>98</sup> nennt, nämlich das neue Leben aus dem Evangelium. Es müsste nur hinreichend deutlich werden, dass es nicht darum geht, ‚etwas zu leisten‘, um so Vergebung zu erlangen, sondern darum, konsequent Verantwortung zu übernehmen; denn „wo Vergehen reparabel sind, darf der Mensch nicht [...] der Wiedergutmachung entziehen“<sup>99</sup>.

#### 4. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Beichttheologie

„Die prinzipielle Problematik der Beichte als Gestalt der ‚zweiten Buße‘, nämlich die Vermischung von geistlicher Führung (in der die Beichte ihren Ursprung hat) und Wiederversöhnung aus der Rechtfertigungsgnade Gefallener mit der Kirche (die ihren legitimen Ort im Gemeindegottesdienst hatte und von der Sache her haben müsste) konnte angesichts der dem Ordo zugrundeliegenden scholastischen Bußtheologie keiner Lösung nähergebracht werden.“<sup>100</sup>

In diesem harschen Urteil des katholischen Liturgikers Reinhard Meßner, der den entsprechenden Band für das Handbuch der Liturgiewissenschaft verfasst hat, ist auch ein Stück weit die ökumenische Problematik der Beichte angesprochen. Zwar hat die Katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanum den Ritus der Beichte umgestaltet und um einige liturgische und Gebetselemente erweitert, so dass nicht mehr ausschließlich der rechtliche Aspekt im Vordergrund steht, aber sakramententheologisch bleibt der Beichtritus weiterhin scholastisch-tridentinisch reduziert. Die optativischen Gebetsformeln des neuen Absolutionsritus gelten als nicht essentiell, der (fakultative) Ritus der Handauflegung bzw. -ausstreckung wird nur selten praktiziert. Zudem wird in den vorgesehenen Formen kaum „die Wiederversöhnung mit der Kirche erfahrbar“<sup>101</sup>. Auf der Basis seiner Studien sieht Meßner daher den Hauptgrund für die Krise der Beichte nicht in der Säkularisierung; vielmehr offenbare der Rückgang der Beichten „die Schwächen des alten ‚Beichtsystems‘, seine existentielle Bedeutungslosigkeit, seine Überforderung“<sup>102</sup>.

So könnte das ökumenische Gespräch über die Beichte nicht nur der Verständigung der Kirchen dienen, sondern darüber hinaus beiden Kirchen die pastorale Chance bieten, die Beichte zu erneuern und für Christen von heute wieder relevant(er) zu machen. Einige Kriterien dazu lassen sich auf der Basis der bisherigen Überlegungen zusammenfassen:

- Katechetisch und liturgisch wäre zu verdeutlichen, dass der gnadentheologische Grund der Beichte in der biblischen Heilsgeschichte und in der Taufe liegt. Da Schuld und Sünde, Umkehr und Vergebung somit eine wesentlich „ekklesiale Qualität“<sup>103</sup> aufweisen, wäre die konkrete kirchliche Einbettung der Beichte neu in den Blick zu nehmen. Erfahrungen aus der Pastoral zeigen, dass dort, wo diese Einbettung lebendig erfahrbar wird – in geistlichen Intensivzeiten und

<sup>98</sup> CA 12.

<sup>99</sup> Karl LEHMANN, Er wurde für uns gekreuzigt. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982) 298-317, 312-313.

<sup>100</sup> Reinhard MEßNER, Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: DERS./Reiner KACZYNSKI, Sakramentliche Feiern. Bd. I/2. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,2), Regensburg 1992, 10-240, 225.

<sup>101</sup> Ebd. 226.

<sup>102</sup> Ebd. 231.

<sup>103</sup> Johannes HALKENHÄUSER, Aus der Versöhnung leben – Plädoyer für eine neue Beichtpraxis, in: SCHLEMMER, Krise, 112-120, 117.

Gottesdienstformen ebenso wie in gemeindlicher und gemeinschaftlicher Beheimatung –, auch die Beichte neu und auf neue Weise geübt wird. Was dabei oft noch aussteht ist die Erfahrung der Beichte als Wiedereingliederung in den Leib Christi, von dem man sich in der Sünde getrennt hat.<sup>104</sup> Hierfür könnten passende liturgische Formen entwickelt werden.

- Konkrete katechetische und pastorale Hilfestellungen braucht es wohl vor allem an dem Punkt, wo zwar die Entfremdung des Menschen von sich selbst und den anderen als Schuld wahrgenommen wird, die damit gegebene Entfremdung von Gott jedoch – und das ist ja der Kern der Sünde – nicht oder nur extrinsisch. Dass die konkrete Schuld als Sünde erkannt wird, also als Verstoß gegen das Erste Gebot, dazu bedarf es wohl auch einer erneuerten Moralverkündigung, die weniger von Geboten ausgeht als vom Ruf in die Nachfolge Christi und in die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Dass Schuld auch Sünde bedeutet, wird im Letzten nur der erfahren, der fähig ist, im Bruder und in der Schwester Christus zu erkennen.
- Wenn in diesem Sinn existenziell erfahren wird, dass durch Schuld und Sünde die menschliche Gemeinschaft – und damit auch die Kirche – mitbetroffen ist, dann wird das Schuldbekenntnis nicht nur als Moment der Selbsterkenntnis, sondern auch in seiner ekklesialen Dimension deutlich: Man bekennt konkrete Schuld gegenüber der Gemeinschaft, die davon betroffen ist, und gesteht sie Gott gegenüber als Sünde ein. Darin liegt eine gewisse „Auslieferung“<sup>105</sup> an Gott und an die Kirche, eine Auslieferung, durch die hindurch man Vergebung erfährt und zu neuer Glaubensgewissheit gelangt. Dass das Bekenntnis auch „ein Stück weit geistlich sterben“ – also Teilhabe am Kreuz – bedeutet, macht es zwar nicht einfacher, aber authentischer.<sup>106</sup>
- Eine Herausforderung für die evangelischen Kirchen bildet die Forderung, dass die Absolution als *verbum actuale* nicht auf die forensische Dimension eingeschränkt werden darf, sondern real, also *wirklich* von Schuld befreit. Das wird erfahrbar in authentischer Umkehr des Pönitenten wie auch in positiv veränderten Beziehungen im persönlichen Umfeld und in der Gemeinde. So wird die Absolution nicht nur als Freispruch, sondern darüber hinaus als Gnadenzusage wirkmächtig.
- Auf dieser Basis wäre für die katholische Kirche zu überlegen, ob die Kriterien für die Verleihung der Beichtvollmacht nicht von der formalen auf die inhaltliche Ebene zu heben wären – und inhaltlich meint in diesem Fall sowohl die persönliche Kompetenz des Seelsorgers oder der Seelsorgerin wie auch die konkreten Umstände, in denen sich ein Pönitent befindet.
- Für die katholische Kirche würde das weiters bedeuten, ein neues Verständnis des Bußwerks zu entwickeln, nämlich im Sinne Karl Rahners als konkrete Bearbeitung der Sünde und ihrer Folgen. Das gilt insbesondere für die immer noch verbreitete ‚Gebetsbuße‘, denn Beten als ‚Bußwerk‘ – mithin gewissermaßen als ‚Strafe‘ – zu verstehen, ist höchst problematisch. Nun hat das Gebet im Umfeld von Sünde und

<sup>104</sup> Vgl. HAUDEL, Buß-, Beicht- und Versöhnungsverständnis, 317.

<sup>105</sup> HALKENHÄUSER, Versöhnung, 116.

<sup>106</sup> Vgl. ebd.

Vergebung wohl einen unverzichtbaren Ort, doch um dem obigen Missverständnis zu entgehen, bedarf es der inhaltlichen Beziehung zur konkret bereuten und vergebenen Sünde. Sinnvoll ist eine Gebetsbuße wohl nur als Gebet für konkrete Personen und Anliegen, die durch die persönliche Schuld betroffen sind, und auch dann nur, wenn hinreichend klar ist, dass das Gebet keinen Ersatz für das Tun darstellt, sondern dieses ermöglichend, motivierend und bestärkend begleitet. In diesem Sinne könnte die *satisfactio* auch ökumenische Akzeptanz erreichen, nämlich nicht als ‚Preis‘ der Vergebung, sondern als konsequente Auseinandersetzung mit den Sündenfolgen – ein „dankbares Tun“<sup>107</sup> aus der Kraft der Vergebung.

In alledem könnte und müsste für alle Beteiligten, für Pönitenten wie für Beichtväter (und evtl. -mütter), konkret erfahrbar werden, dass die in der Beichte zugesprochene Versöhnung die alleinige Initiative Gottes durch Christus ist, welche durch die Kirche der Welt vermittelt wird – und zwar nicht nur prinzipiell, sondern „heute und hier“ (Dietrich Bonhoeffer). Ein Blick auf Lumen gentium Nr. 1 verdeutlicht, dass dieser Dienst der Versöhnung die zentrale „Konkretion der kirchlichen Sendung“ und damit das „Kriterium für deren geistliche Legitimität“ darstellt.<sup>108</sup> Das Geschehen von Umkehr, Buße und Versöhnung bildet so den theologischen wie existenziellen Angelpunkt schlechthin zwischen christlichem Glauben und christlichem Handeln; denn dort (und nur dort), „wo die eigene Schuld erkannt, bekannt und vergeben wird, besteht die Hoffnung, dass wir wieder lernen, den Nächsten als begnadigten Sünder ebenfalls zu bejahen.“<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Christoph GESTRICH, Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen?, in: Sigrid BRANDT u. a. (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997, 57-68, 67.

<sup>108</sup> Konrad BAUMGARTNER, Versöhnung – Theologie und Pastoral, in: SCHLEMMER, Krise, 31-53, 37.

<sup>109</sup> Ernst HENZE, Die Bedeutung der Beichte für das Leben des Christen, in: DERS., Beichte, 12-16, 15.