

Neue Räume für ein altes Sakrament?

Pastoraltheologische Perspektiven zur Beheimatung der Beichte in der heutigen Gesellschaft

Es steht völlig außer Frage: Die Praxis des Bußsakraments hat im vergangenen halben Jahrhundert im deutschsprachigen Raum einen Zusammenbruch erfahren. Spuren dieses Crashes entdeckt man in vielen Pfarreien: Wöchentliche regelmäßige Beichtzeiten sind selten geworden, in einigen Gemeinden müssen sich Beichtwillige vorher im Pfarrbüro anmelden und in manchen Kirchenräumen dienen die Beichtstühle nur noch als willkommener Aufbewahrungsort für Reinigungsgeräte.

Auch in praktisch-theologischer Perspektive wurde dieser Wandel einer bestimmten religiösen Praxis vor allem als Krise beschrieben.¹ Allerdings gibt es keine verlässlichen empirischen Befunde, die diese quantitativ orientierte Beobachtung über den Zeitraum von der Nachkriegszeit bis in die Gegenwart in umfassender Weise beschreiben. Denn aus heutiger Perspektive können die vorhandenen Untersuchungen nur Teilerkenntnisse liefern:

- Gerhard Schmidtchen hatte mit seiner Totalerhebung Datenmaterial für die Würzburger Synode gesammelt; seine Studie beschreibt dementsprechend die sakramentale Praxis Anfang der 1970er Jahre.²

¹ Eine Schlüsselstelle für das Label „Krise“ ist wohl die Formulierung im Beschluss „Sakramentenpastoral“ der Würzburger Synode: „Nun ist aber heute in der Kirche der Empfang des Bußsakraments, den viele als die einzige Form der Buße betrachten, in eine tiefe Krise geraten“ (Beschluss: Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1976, 238–275, 258.

² Schmidtchen, G., Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundes-

- Aus dem Zeitraum von 1974 bis 1977 stammen die Erkenntnisse der in der Folgezeit vielzitierten Studie von Konrad Baumgartner, aus der eindrucksvoll anhand von Selbstauskünften der Befragten der Wandel in der Praxis des Bußsakramentes, aber auch das sich verändernde Selbstverständnis der ChristInnen gegenüber kirchlich-normativen Vorgaben in diesem Jahrzehnt erschlossen werden kann.³ Allerdings konzentrierte sich Baumgartner auf die Pfarrgemeinde als Ort der Beichte und hier nochmals auf eine bestimmte Gruppe, nämlich die Mitfeiernden von sonntäglichen Gottesdiensten.⁴ Gut dokumentiert wird damit der massive Bedeutungsverlust der Andachtsbeichte als Element gemeindebezogener Spiritualität.
- Eine weitere Studie legte Rupert M. Scheule 2002 vor; sie leistet auf der Basis von autobiographischen Texten einen wertvollen Beitrag zu einer Sozialgeschichte der Beichte.⁵ Zwar gibt Scheule

republik Deutschland, Freiburg i. Br. u. a. 1972. Der Aufwand für diese Studie war aus heutiger Perspektive immens: Es wurden 21 Millionen Fragebögen ausgegeben, noch erstaunlicher ist der Rücklauf im Umfang von 4,4 Millionen (ebd., XIII). Die zentrale Erkenntnis lautete: „Dem Beichtsakrament stehen die Katholiken zwiespältig gegenüber. 36 Prozent erklären, die Beichte, so wie man sie heute kenne, sei hilfreich, 29 Prozent empfinden sie als belastend, 25 Prozent erklären: bedeutet mir wenig“ (ebd., 149). Zudem zeichnete sich ein dramatischer Einbruch der Beichtpraxis vor allem bei der jüngeren Generation ab (vgl. ebd., 149).

³ Baumgartner, K., Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 1, München 1978.

⁴ Schmidtchen hatte wenige Jahre vor Baumgartners Studie über diese Zielgruppe die Erkenntnisse gewonnen: „Selbst im Kreis der regelmäßigen Kirchenbesucher gibt es keine ganz ungebrochene Haltung gegenüber der Beichte mehr“ (Schmidtchen, Zwischen Kirche [Anm. 2], 149). In diesem Zusammenhang muss auf eine weitere Studie aus dem Jahr 1982 hingewiesen werden, die die Beichtpraxis der regelmäßigen SonntagsgottesdienstbesucherInnen untersuchte: Gasteiger, F., Die liturgisch-sakramentale Praxis in der Gottesdienstgemeinde. Dargestellt an Beispielen aus zwei süddeutschen Diözesen, Mskr, Regensburg 1984.

⁵ Scheule, R.M., Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2002.

als Zeitraum hierfür „das 20. Jahrhundert“ an, aber in seiner Studie finden sich keine Probanden, die nach dem Zusammenbruch des katholischen Milieus, d. h. ab den 1970er Jahren geboren wurden.

- Diese veränderten Rahmenbedingungen für religiöse Sozialisation bleiben dadurch bei Scheule ebenso ausgeblendet wie bei Ursula Silber, deren Dissertation auf problemzentrierten Interviews mit Frauen basiert.⁶ Silber kann allerdings aufgrund ihres feministischen Zugangs aufzeigen, wie sich Frauen als Subjekte ihres Umgangs mit Schuld zur traditionellen Einzelbeichte positionieren.⁷ Und hierin besteht auch der bleibende Wert der Untersuchungen von Baumgartner und Scheule, nämlich am Beispiel der Beichtpraxis zu dokumentieren, wie die einzelnen ChristInnen den epochalen Übergang von Formen einer institutionell-normierten Spiritualität hin zu einer selbstbestimmten Gestalt in unterschiedlicher Weise erlebten und gestalteten.

Zahlreiche Publikationen haben sich darum bemüht, Gründe für den Wandel der Beichtpraxis namhaft zu machen,⁸ wobei nicht selten die Ursache dafür bei moralisch defizitärem Verhalten der einzelnen KatholikInnen gesehen wurde.⁹ Der vorliegende Beitrag gesellt sich zu diesen hermeneutischen Versuchen dazu, indem diese Veränderungen nun aus der (pastoral)soziologischen Perspektive der *sozialen Räume* beschrieben werden sollen. Diese Zu-

⁶ Silber, U., Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte, Würzburg 1996.

⁷ Vgl. Silber, Zwiespalt (Anm. 6), 434.

⁸ Schuster, J., Das Bekenntnis der Sünden. Überlegungen zum Bußsakrament, in: ThRv 102 (2006), 89–102, 93, zählt in seiner Literaturumschau von 2006 folgende Gründe auf, die von den jeweiligen Autoren herangezogen werden: „Mangelndes Schuld- und Sündenbewusstsein, falsches Verständnis von Schuld und Sünde“, „Schwinden des Gottesbewusstseins“, „Verschieben der Verantwortung“, „mangelndes Sprachgeschick“, aber auch Defizite bei den Beichthörenden.

⁹ Vgl. z. B. Demmer, K., Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche, Paderborn 2005, 90.

gangsweise legt sich insofern nahe, als hierbei auch das erwähnte veränderte Selbstverständnis der Beichtenden Berücksichtigung finden kann. Zudem wollen die hier vorgetragenen Überlegungen helfen, verstehen zu können, wo das Bußsakrament heute und vielleicht auch zukünftig seinen Ort im christlich-kirchlichen Handeln finden könnte.

*1 Die Beichte als Raum kommunikativen Handelns –
theologische Verankerungen*

Zunächst sollen Anleihen für die praktisch-theologischen Beobachtungen zu neuen Räumen für das Bußsakrament bei systematisch-theologischen Positionen gemacht werden. Als hilfreich erweisen sich hierbei Überlegungen, wie sie von Medard Kehl und Jürgen Werbick angestellt wurden:

1. Zugrunde liegt der ekklesiologischen Theorie bei Medard Kehl eine Vorstellung von Glauben, der in erster Linie als „kommunikatives Handeln“ verstanden wird.¹⁰ Kirche bezeichnet Kehl dann als die „kommunikative Einheit der Glaubenden“,¹¹ die „die gegenwärtige Situation dann gut bestehen [wird], wenn es ihr gelingt ... allmählich neue ‚kommunikative Sozialmilieus‘ zu bilden.“¹² Diese sollten unter anderem Orte authentischer Glaubenserfahrungen sein und zudem Orte, an denen „eine größere Offenheit und Vielfalt an Glaubenswegen als bisher möglich sein kann.“¹³ Analog zu Kehl kann deshalb die These aufgestellt werden: Kirche verwirklicht sich in Räumen kommunikativen Handelns, wobei Beichte dann als ein solcher Raum mit einem spezifischen Profil zu verstehen ist. Führt man diese Analogie fort, dann ist es Aufgabe kirchlichen Handelns, auch für die Beichte

¹⁰ Kehl, M., Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 153.

¹¹ Ebd., 154.

¹² Ebd., 199.

¹³ Ebd., 206.

als Spezialform der Kommunikation des Glaubens nach neuen Räumen zu suchen.

2. Jürgen Werbick zufolge ist Kommunikation „zum normativen Leitbild kulturell-gesellschaftlicher Prozesse, aber auch zu einer Leitkategorie theologischer und ekklesiologischer Theoriebildung geworden.“¹⁴ Menschen sollen deshalb in der Kirche „die guten Orte finden, an denen die Feier der Gottesgegenwart ihnen die befreiende Gottesherrschaft jetzt erfahrbar werden lässt.“¹⁵ Wiederum soll für die Suche nach einer Beheimatung der Beichte als besonderer Form der Feier der Gottesgegenwart die Perspektive des Raumes (statt „Ortes“) angelegt werden; von daher ist Beichte dann als Raum zu verstehen, in dem die Erfahrung der befreienden Gottesherrschaft gemacht werden kann.

Dieses kommunikative Offenbarungsverständnis bietet einige Vorteile: „Kirche versteht sich ausdrücklicher als Erinnerungs-, Erzähl-, Interpretations-, Feier- und Handlungsgemeinschaft, die sich darin realisieren soll, dass die Menschen in ihr an diesen kommunikativen Grundvollzügen aktiv partizipieren. In solcher aktiven Partizipation realisiert sich ... die Identität der Kirche als Gemeinschaft der Christuskommunikation.“¹⁶ Dementsprechend braucht in Fortführung der Thesen Werbicks Christus-Kommunikation Räume, in denen „Glaube, Hoffnung und Liebe in das Alltagsleben der Menschen einsickern können;“¹⁷ im vorliegenden Zusammenhang: Räume, in denen die vergebende Liebe Gottes erfahren werden kann. Kirche dient dadurch den Menschen, dass sie diese Räume „zugänglich halten muss.“ Werbick spitzt diese These noch zu, wenn er schlussfolgert: „Und wenn sie dafür nicht dient, verfehlt sie heute ihre Sendung.“¹⁸

¹⁴ Werbick, J., Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2009, 120.

¹⁵ Ebd., 59f.

¹⁶ Ebd., 124.

¹⁷ Ebd., 218.

¹⁸ Ebd., 220.

2 Beichte als sozialer Raum – Anleihen bei soziologischen Theorien

Nachdem bereits bei der Vorstellung der beiden systematisch-theologischen Positionen immer wieder auf die Dimension der „Räume“ verwiesen wurde, soll nun diese Kategorie der Wahrnehmung gesellschaftlicher Wirklichkeit näher beschrieben werden. Ausgangspunkt ist der „*spatial turn*“, der mittlerweile zahlreiche wissenschaftliche Disziplinen erfasst hat.¹⁹ Für die Pastoraltheologie ergeben sich durch eine Rezeption soziologischer Raumkonzepte neue Sichtweisen auf christlich-kirchliches Handeln in der modernisierten Gesellschaft.²⁰ Raum wird in der Soziologie als *soziales Konstrukt* betrachtet – und soll im Folgenden deshalb als „*sozialer Raum*“ beziehungsweise als „*Sozialraum*“ bezeichnet werden. Markus Schroer zufolge richtet sich das soziologische Interesse vor allem darauf, „wie Raum durch soziale Akteure hergestellt und mit welchen Bedeutungen er versehen wird.“²¹ In der praktisch-theologischen Rezeption rücken dementsprechend die einzelnen ChristInnen in ihrer aktiven Rolle bei der Raumkonstitution in das Zentrum der Aufmerksamkeit.

Ein einschlägiges soziologisches Theoriegebäude hat Martina Löw erarbeitet; Jörg Döring bezeichnet ihre Arbeit sogar als „*Basismonographie des spatial turn* in der deutschsprachigen Soziologie.“²² Ihre komplexe Definition von Raum bietet vielversprechende Perspektiven: Für Löw ist Raum eine „relationale (An)Ordnung sozialer Güter und Menschen (Lebewesen) an Orten ... Raum wird konstituiert durch zwei analytisch zu trennende Prozesse, die *Syntheseleistung* und das *Spacing*.“²³ Diese komplexe Definition soll im

¹⁹ Vgl. als Übersicht: Günzel, S., Raumwissenschaften, Frankfurt a. M. 2009.

²⁰ Vgl. hierzu: Scheuchenpflug, P., Kirchenräume als Begegnungsräume. Reflexionen über das pastorale Potential von Kirchenräumen im Kontext der modernisierten Gesellschaft, Hamburg 2009, bes. 15–28.

²¹ Schroer, M., Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums, Frankfurt a. M. 2006, 354.

²² Döring, J., Spatial turn, in: Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, hrsg. v. Günzel, S., Stuttgart u. a. 2010, 90–99, 97.

²³ Löw, M., Raumsoziologie, Frankfurt a. M. 2001.

Folgenden in ihren einzelnen Komponenten dargelegt und mit ersten Beispielen im Kontext „Bußsakrament“ erläutert werden.

Mit dem Begriff „(An)Ordnung“ beschreibt Löw eine zweifache Dimension: Zum einen verfügen Räume über eine Struktur, die durch das Neben- oder Zueinander verschiedener Raumelemente entsteht („Ordnung“).²⁴ Zum anderen sind Räume aber auch das Ergebnis eines Prozesses, in dem die handelnden Subjekte diese Ordnung im Raum herstellen, also Raum konstituieren („Anordnung“). Mit anderen Worten: Räume sind auf der einen Seite das Resultat von Menschen, die miteinander diesen Raum konstituieren, auf der anderen Seite strukturieren dann diese Räume auch die Handlungen, die in ihnen geschehen, zum Beispiel, indem sie Handlungen begrenzen oder auch ermöglichen. Die Raumkonstitution selbst geschieht in zwei Dimensionen: Räume werden gedacht (*Syntheseleistung* als intellektuell-geistiger Handlungsvollzug) und Räume werden gemacht (*Spacing* als praktischer Handlungsvollzug). Im Hinblick auf die Einzelbeichte zählen zur *Syntheseleistung* die entsprechenden theologischen Konzepte und Diskurse, zu den *Spacingprozessen* könnte man die unterschiedlichen Formen alltäglichen und liturgischen Handelns rechnen, in denen die Beteiligten einen Raum konstituieren, in dem sie Umkehr und Versöhnung erfahren können.

Ein Beispiel für diese Raumkonstitution wäre die Begleitung Schwerkranker durch eine Krankenhausseelsorgerin. Aus den mehrmaligen Begegnungen kann ein Raum gegenseitigen Vertrauens entstehen, in dem die kranke Person im Seelsorgegespräch belastende biographische Erfahrungen zur Sprache bringt und dann auch gegebenenfalls nach der Feier des Bußsakramentes verlangt. In diesem Moment bekommt dieser Beziehungsraum eine besondere Gestalt dadurch, dass das soziale Gut „sakramentale Beichte“ dort platziert werden soll. Und von hier aus wird erkennbar, dass Räume Handlungen ermöglichen oder begrenzen: Ohne die seel-

²⁴ Offensichtliches Beispiel hierfür ist der Beichtstuhl, der in seiner Eigenschaft als Raumelement eines Kirchenraums bereits inhaltliche Akzente setzt.

sorgliche Begleitung wäre die kranke Person möglicherweise nicht motiviert gewesen, diese belastenden Lebenserfahrungen in die Feier des Bußsakramentes münden zu lassen; insofern ermöglicht der Raum diese Handlung. Gleichzeitig wird über die Syntheseleistung eine Grenze gezogen: Da die seelsorgliche Begleitung von einer Frau übernommen wurde, scheidet im *Spacingprozess* die sakramentale Form des Bußsakraments aus, d. h. das *Spacing* würde dann zu anderen (liturgischen) Raumgestaltungen führen, wo dann Versöhnung gefeiert und erfahren werden kann – oder es müsste ein neuer Sozialraum unter Einbeziehung eines Priesters eigens konstituiert werden.

Damit wird deutlich, dass bei der Raumkonstitution durch die beteiligten Personen auch weitere Faktoren zu berücksichtigen sind, wie zum Beispiel ökonomische, rechtliche, soziale (z. B. Genderperspektive) und kulturelle Kontexte. Im Folgenden sollen deshalb einzelne Elemente der Raumkonstitution vorgestellt und jeweils mit den dazugehörigen (Streit)Themen einer Beichtpraxis im Wandel verknüpft werden:

3 Gewohnheit und Beichte: Abschied von der Fremdsteuerung

Das Beispiel hat gezeigt: Die Frage der (Gestaltungs-)Macht der einzelnen Akteure spielt bei der Raumkonstitution eine nicht zu unterschätzende Rolle! Paul Michael Zulehner thematisiert diesen Zusammenhang unter Verweis auf die Einbettung in die jeweilige Kultur: „Die herkömmliche Beichte trägt deutliche Züge des Versuchs an sich, die Lebensgestalt der Kirchenmitglieder ... über spirituelle Innenleitung zu formen, aber auch zu kontrollieren.“²⁵ In der Perspektive der sozialen Räume handelt es sich hierbei um das steuernde Element der *Gewohnheit*, freilich einer Gewohnheit, die bei vielen ChristInnen nicht aus innerem Antrieb erzeugt, sondern

²⁵ Zulehner, P.M., *Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000*[©], Ostfildern 2001, 242.

durch institutionelle Vorgaben geformt wurde. Zulehner zieht deshalb das Fazit: „Die herkömmliche Beichte trägt somit Züge einer Fremdsteuerung in sich, die für obrigkeitlich-religiöse Kulturen charakteristisch ist. Freiheitliche Kulturen sind eben gegen solche Fremdsteuerungen (gleich welcher Art) sehr empfindlich. Selbststeuerung gilt als oberste Maxime. Das hat einem Bußsakrament mit fremdsteuernden Zügen den Boden abgegraben.“²⁶ Aus diesen Einsichten kann man deshalb die These ableiten: Eine Neuorientierung der Bußpastoral im deutschsprachigen Raum kann an der Einbettung in eine freiheitliche Kultur nicht vorbeigehen! Dieser kulturelle Umbruch soll mit Hilfe zweier Beispiele illustriert werden; zum einen geht es um die Auseinandersetzung um die Bußgottesdienste, die seit den 1970er Jahren in Konkurrenz zur traditionellen Einzelbeichte getreten sind und zum anderen um die Fortführung des bereits erwähnten Beispiels (Feier des Bußsakraments bei der Begleitung schwerkranker Menschen):

3.1 „Pastoraler ‚Zweifrontenkrieg‘ um das Bußsakrament“²⁷ – *Spacingprozesse im Kontext von Macht*

Mit „Zweifrontenkrieg“ beschreibt Kurt Koch die Auseinandersetzung in der Schweiz in den 1980er und 1990er Jahren. Dieser Vorgang ist symptomatisch für die Auseinandersetzung um die Deutungshoheit in der raumkonstituierenden *Spacingleistung*:

Der *Ordo Paenitentiae* sieht die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution vor, allerdings unter der einschränkenden Bedingung, dass eine schwerwiegende Notlage gemäß c. 961 § 2 CIC/1983 gegeben sein muss. Da die Entscheidung darüber in die Kompetenz des Diözesanbischofs fällt, konnte eine nach Ländern unterschiedliche

²⁶ Ebd.

²⁷ Koch, K., Menschliche Schuld erfahrung und Sakrament der Buße, in: Das ungeliebte Sakrament. Grundriß einer neuen Bußpraxis, hrsg. v. Grom, B., u. a., Freiburg (Schweiz) 1995, 118–141, 125.

Praxis entstehen. So stellte die Deutsche Bischofskonferenz 1997 fest, dass eine solche Notlage „in Deutschland derzeit nicht vorliegt.“²⁸ Anders dagegen gestaltete sich die Praxis in den Nachbarländern Frankreich und Schweiz, so dass sich damals eine leidenschaftliche Debatte („Zweifrontenkrieg“) an diesen unterschiedlichen Spacingprozessen entzündete.²⁹

Den Bußgottesdiensten wurde anfänglich vorgeworfen, sie würden eine „Beichte-light“ ermöglichen, da ein persönliches Schuldbekenntnis mit individueller Lossprechung in den liturgischen Konzepten nicht vorgesehen war. Allerdings beheben die Bußgottesdienste ein zentrales Defizit der Einzelbeichte, denn dort fehlt völlig die gemeinschaftliche Form einer „Feier der Versöhnung“. In diesem Streit traten zwei „Fronten“ deutlich hervor, die bis heute beobachtet werden können: Auf der einen Seite hatten viele KatholikInnen die Bußgottesdienste weitgehend für sich als vollständigen Ersatz für die Einzelbeichte verstanden. Auf der anderen Seite gab es katholische ChristInnen und Kirchenleitungen, die sich um die „Rettung der Einzelbeichte“ bemühten und deshalb Bußfeiern als „theologisch unmöglich“ erklärten oder „in ihrer pastoralen Sinnhaftigkeit denunzierten.“³⁰ Diese Auseinandersetzung belegt, dass viele KatholikInnen eine eigene Definitionsmacht im Spacingprozess um die Feier des Bußsakramentes beanspruchten; so zeigten sich die Grenzen institutioneller Gestaltungsmacht damals auch in einem spezifischen Reiseverkehr aus grenznahen deutschen Regionen zu Bußgottesdiensten in der Schweiz.

²⁸ Die deutschen Bischöfe, *Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral*, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1997, 54.

²⁹ Koch, *Schulderfahung* (Anm. 27), 126.

³⁰ Ebd., 126f.

3.2 „Fremdheit“ als Heilszeichen? – Begrenzung als Element der Raumkonstitution

Ein weiteres Beispiel in diesem Zusammenhang ist die Ende der 1990er Jahre geführte Diskussion um die Frage, wer die Krankensalbung spenden dürfe. Die Krankensalbung hängt mit dem Bußsakrament insofern eng zusammen, als beide als „Sakramente der Heilung und Versöhnung“ gelten.³¹ In einem Brief vom 09.07.1996 hatten KrankenhausseelsorgerInnen diesen Beziehungsraum, der sich in der Begleitung Schwerkranker konstituiert, präzise beschrieben: „Das Sakrament Krankensalbung und seine Spendung gehört mitten in das Leben, in das Leiden, in das Bangen und Hoffen und auch in das Sterben des Menschen hinein. Es macht daher keinen Sinn, den Spender der Krankensalbung als Person vom Begleiter der Patienten in seiner Not abzuspalten ... Ein von außen herbeigeholter Priester bleibt in solchen Situationen – trotz allen guten Willens – ein Fremder.“³² In einem der pastoralen Handreichung „Die Sorge der Kirche um die Kranken“ angefügten „Dokument“,³³ das dieser Position entgegengesetzt wird, wird diese Durchbrechung des Sozialraums durch einen „von außen“ hinzugezogenen Fremden dann sogar noch theologisch unterfüttert: „Das scheinbar ... so ‚Befremdliche‘ des objektiv von außen kommenden amtlichen Tuns bedeutet darum in Wirklichkeit etwas ungemein Befreiendes: Das Sakrament ist nicht gebunden an die Großartigkeit und Misere menschlicher Beziehungen, an deren Gelingen und Misslingen, sondern allein an Jesus Christus, der sich im amtlich-, ‚objektiven‘ Tun ein ‚übersubjektives‘ Zeichen für seine heilvolle Gegenwart und Nähe schafft.“³⁴

³¹ Vgl. hierzu: Die deutschen Bischöfe, Die Sorge der Kirche um die Kranken. Seelsorge im Krankenhaus – Pastorale Handreichung. Zu einigen aktuellen Fragen des Sakraments der Krankensalbung, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, 14.

³² Zit. nach: Die deutschen Bischöfe, Die Sorge (Anm. 31), 39f.

³³ Dieser Begriff wird im Vorwort für diesen Anhang verwendet. Die deutschen Bischöfe, Die Sorge (Anm. 31), 4.

³⁴ Die deutschen Bischöfe, Die Sorge (Anm. 31), 40f.

Diese Durchbrechung oder Störung des durch intime Kommunikation gewachsenen Raumes wird allerdings kein schwerkranker Mensch als etwas Befreiendes empfinden. Aufschlussreich ist diese Argumentation in zweierlei Hinsicht: Zum einen wird wiederum die Dimension der Macht offensichtlich, zum anderen zeigt sich auch eine grundsätzliche Skepsis einiger deutscher Bischöfe gegenüber einer (Praktischen) Theologie, die raumorientiert christlich-kirchliche Praxis wahrnehmen und in der Konsequenz dann auch entsprechend gestalten will.

*4 Enttäuschende und hilfreiche theologische Perspektiven:
Die Syntheseleistung und ihre Akteure*

Soziale Räume werden „gemacht“, sie sind Martina Löw zufolge nicht von selbst vorhanden, sondern müssen „aktiv durch Syntheseleistungen (re)produziert werden.“³⁵ Zu dieser *Syntheseleistung* gehört auch die theologische Umschreibung des sozialen Raums „Bußsakrament“. So kann durch theologische Differenzierungen der Wandel in der Praxis des Bußsakramentes erklärt werden; zudem produzieren diese Differenzierungen auch unterschiedliche Räume für christliches Handeln im Kontext von Umkehr und Vergebung. In der Gegenwart kann freilich auch ein umgekehrter Effekt beobachtet werden: Verweigert man nämlich eine theologische Differenzierung, dann verengt sich die Perspektive auf die Einzelbeichte und dementsprechend werden die anderen Räume ausgeblendet – oder die Bedeutung, die diese Räume für die spirituelle Praxis von ChristInnen schon längst errungen haben, wird nicht wahrgenommen und wertgeschätzt.

Ein Beispiel für eine solche Verweigerung theologischer Differenzierung ist der „Hirtenbrief zum Beginn der Österlichen Bußzeit

³⁵ Stoetzer, S., Ort, Identität, Materialität – soziologische Raumkonzepte, in: Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, hrsg. v. Erne, T., Schütz, P., Göttingen 2010, 87–103, 92f.

2016“ von Reinhard Kardinal Marx. Dort wird die Ursache für den Bedeutungsverlust der Einzelbeichte in solchen theologischen Differenzierungsbemühungen gesehen: „Da sollten wir durchaus auch selbstkritisch zurückschauen in die pastorale Praxis und auch in die Verkündigung der vergangenen Jahrzehnte. Ich möchte jedoch trotz aller Probleme, Missverständnisse und Verdunkelungen der Vergangenheit dazu ermutigen, dieses Sakrament, dieses von Christus geschenkte Zeichen der Heilung und der Barmherzigkeit, neu zu entdecken.“³⁶

Es ist bedauerlich, dass auch andere gegenwärtige kirchlich-institutionelle Stellungnahmen kaum innovatives Potential beinhalten: So findet sich zum Beispiel in der Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz zum „Heiligen Jahr der Barmherzigkeit“ zwar ein Abschnitt über das „Sakrament der Buße und der Versöhnung“, allerdings gelangt man über die hinlänglich bekannten Einsichten aus dem Katholischen Erwachsenenkatechismus nicht hinaus.³⁷ Im Kapitel „Schuld und Vergebung – eine zentrale Herausforderung des Menschseins“ beruft man sich auf eine vierzig Jahre alte Diagnose der damaligen Gesellschaft von Seiten der Würzburger Synode (Stichwort „heimlicher Unschuldswahn, der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet“) und lässt dies unkommentiert so stehen.³⁸ Den differenzierten Horizont, der etwa im Dokument „Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche“ von 1997 noch eröffnet wurde, sucht man hier vergebens.³⁹ Aus praktisch-theologischer Perspektive völlig unverständlich ist dann die Konstruktion des folgenden Zusammenhangs: „Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass der moderne Mensch, der es immer weniger gewöhnt ist, seine Lebenswirklichkeit mit Gott in Verbindung zu bringen, nicht

³⁶ Marx, R., Hirtenbrief zum Beginn der Österlichen Bußzeit 2016, „Gottes Barmherzigkeit erfahren im Sakrament der Versöhnung“, München 2016.

³⁷ Vgl. Die deutschen Bischöfe, Schuld – Vergebung – Versöhnung – mit Gott und den Menschen. Eine Handreichung zum Heiligen Jahr der Barmherzigkeit, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016, 18–29.

³⁸ Ebd., 30.

³⁹ Vgl. Die deutschen Bischöfe, Umkehr (Anm. 28).

nur Schwierigkeiten mit der Vergebung der Schuld hat, sondern sich infolgedessen auch schwertut, überhaupt die Realität der Schuld anzuerkennen.“⁴⁰ Zum einen ist es anachronistisch, angesichts der pluralen Lebensstile in der gegenwärtigen Gesellschaft noch von „dem modernen Menschen“ zu sprechen; zum anderen wird die daran angeschlossene Diagnose einer mangelnden Kompetenz im Umgang mit Schuld weder der Praxis des Einzelnen (vgl. alltägliche Vergebung in Partnerschaft, Freundeskreis, Familie, Bearbeitung von Schuldenerfahrungen in Institutionen der Beratung und Therapie, im Seelsorgegespräch) noch der von bildenden Institutionen (vgl. z. B. die vielfältige Thematisierung von Schuld und Vergebung in den Lehrplänen des Religionsunterrichts) sowie der gesamtgesellschaftlichen Bewusstseinsbildung (vgl. die jahrzehntelange öffentliche Aufarbeitung der deutschen Geschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) gerecht!⁴¹

Eine Neuorientierung der Bußpraxis kann nur dann gelingen, wenn diese Kontexte der modernisierten Gesellschaft ernst genommen werden. Hinzu kommt, dass von derzeitigen Stellungnahmen kirchlicher Institutionen, solange dort die Passgenauigkeit mit tradierten Formeln des Katechismus eingefordert wird, keine hilfreichen Impulse zu erwarten sind. Wenn weder die in der Praxis erarbeiteten theologischen Einsichten noch die Erkenntnisse der einzelnen Disziplinen der wissenschaftlichen Theologie in lehramtliche Stellungnahmen einfließen, braucht man sich nicht zu wundern, dass eine Beheimatung der Beichte in einer Neuorientierung der Praxis von Umkehr und Versöhnung in der katholischen Kirche nicht so recht gelingen will.

Die Suche nach neuen Beheimatungen für ein altes Sakrament – mit einer möglicherweise modifizierten Gestaltung dieses sozialen

⁴⁰ Die deutschen Bischöfe, Schuld (Anm. 37), 31.

⁴¹ Eine wesentlich differenziertere Wahrnehmung der Erfahrungen von Schuld und Vergebung im Leben der Menschen leistete dagegen das Dokument „Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche“ (Anm. 28), vgl. hier vor allem Kapitel 2: Freiheitshoffnung und Schuldenerfahrung heute, 11–24.

Raumes – müssen daher faktisch jene leisten, die unmittelbar in dieses Geschehen involviert sind: SeelsorgerInnen, Beichtväter, ReligionslehrerInnen und engagierte Laien in unterschiedlichen gesellschaftlichen Räumen, die mit schuldbeladenen Menschen in Kontakt kommen, sowie nicht zuletzt auch diejenigen selbst, die mit Erfahrungen von Schuld beladen sind und Räume gesucht und gefunden haben, in denen sie die vergebende Liebe Gottes erfahren durften.

Dabei können die oben angesprochenen theologischen Differenzierungen – die in der Diktion der Raumsoziologie als „Syntheseleistungen“ zu qualifizieren sind – für eine stimmige Praxis der Gestaltung von Räumen im Kontext von Umkehr und Versöhnung durchaus eine wertvolle Hilfestellung leisten. So hat bereits Anfang der 90er Jahre Reinhard Meßner darauf hingewiesen, dass die Hauptproblematik der traditionellen Beichte ihre „Überforderung“ ist: Diese ist dadurch entstanden, dass in der geschichtlichen Entwicklung zwei unterschiedliche Realisierungen von Buße und Versöhnung „verquickt“ worden sind, die für eine angemessene Gestaltung der Bußpastoral wieder entflochten werden müssen.⁴² Diese „Entflechtung“ nimmt zum Beispiel Dieter Emeis in seinen Überlegungen zur Bußpastoral vor; er kann dadurch zum einen die Feier des Bußsakramentes in andere praktisch-theologische Kontexte von Umkehr und Versöhnung einbetten und zum anderen ein schärferes Profil für die dann unterschiedlichen Formen der Feier des Bußsakramentes zeichnen, mit anderen Worten: Es können über differenzierende Syntheseleistungen unterschiedliche soziale Räume von Umkehr und Versöhnung konturiert werden. Ausgangspunkt ist für Emeis eine lange Zeit vergessene theologische Grundüberzeugung:

⁴² Meßner, R., Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte vor dem Hintergrund der Bußgeschichte, München 1992, 25f. Vgl. hierzu auch: Richter, K., Die Versöhnung mit Gott und untereinander feiern, in: PThI 33 (2013–2), 47–63.

4.1 Das primäre Bußsakrament der Kirche ist – die Taufe!⁴³

Die – wenn auch in geringem Umfang – zunehmende Zahl von Menschen, die erst im Erwachsenenalter in die Kirche eingegliedert werden, relativiert die Beichte als Feier von Umkehr und Vergebung im zweifachen Sinne: Zum einen verliert die Beichte in der gegenwärtigen Praxis der Kirche faktisch ihren Monopolstatus als „die“ sakramentale Form der Sündenvergebung und zum anderen wird eben auch deutlicher erfahrbar, dass die Beichte immer in Relation zur Taufe zu sehen ist.

4.2 Das Bußsakrament als Türöffner in den verschlossenen Sozialraum „Kirchengemeinschaft“

Das Bußsakrament in seiner sekundären Form diene ursprünglich als „Feier der Wiederversöhnung (Rekonziliation) mit den Christen, die ihrer Taufberufung so untreu wurden, dass sie damit die Kirchengemeinschaft verloren.“⁴⁴ Neue Räume für das Bußsakrament ergeben sich deshalb heute dort, wo Menschen in fundamentaler Weise ihrer Taufberufung untreu geworden sind. Dieter Emeis gibt zu bedenken, dass ChristInnen bei uns „eher ausnahmsweise durch schwere Verbrechen (z. B. Mord oder Folter) gegen ihre Taufe handeln.“ Ein weiteres Kriterium für ihn ist deshalb, ob Menschen in einem erkannten Gegensatz zum Evangelium „auf Kosten anderer leben, ihre Nächsten durch Treulosigkeit schwer verwunden, durch Habgier unempfindlich werden für das Recht der Armen.“⁴⁵

Hier ergibt sich Emeis zufolge dann eine Verpflichtung zur sakramentalen Form der Buße. Die Frage ist nun, wo solche Menschen nach Räumen suchen, in denen ihnen die Erfahrung der Vergebung in der Form des Bußsakramentes ermöglicht wird. Für

⁴³ Emeis, D., Grundriss der Gemeinde- und Sakramenten Katechese, München 2001, 209.

⁴⁴ Ebd., 209.

⁴⁵ Ebd., 214.

Menschen, die sich durch ihren Austritt öffentlich von der Solidarität mit der Gemeinschaft der ChristInnen distanziert haben, nach einer gewissen Zeit aber wieder zurückkehren wollen, können neben den Pfarrhäusern vor allem Einrichtungen der Citypastoral Kontaktstellen bieten. Interessante *Spacingprozesse* könnten sich in diesem Kontext durch die von Papst Franziskus ausgesandten „Missionare der Barmherzigkeit“ ergeben; ob sie allerdings von Menschen, die wieder in die Gemeinschaft der Kirche zurückkehren wollen, aufgesucht werden, wird sich zeigen.

Derzeit gestaltet sich das *Procedere* einer Wiederaufnahme allerdings unbefriedigend: Nach einem Gespräch mit einer Seelsorgerin bzw. einem Seelsorger wird in einem Brief an den Bischof die Wiederaufnahme erbeten. Nach dessen Zustimmung muss vor Zeugen der Wunsch, der Kirche wieder anzugehören, bestätigt werden. Die konkrete Gestaltung dieses Schritts sollte mit der Seelsorgerin bzw. dem Seelsorger besprochen werden; vorgeschlagen wird „ein kleiner Gottesdienst“.⁴⁶ Konsequenter wäre es aber doch gewesen, an dieser Stelle des Wiedereintritts in den Sozialraum Kirche die sakramentale Form der Buße zu platzieren! Eine solche konsequente Gestaltung der Praxis ist auch im folgendem Kontext erforderlich: Wenn es so ist, dass „Versöhnung mit der Kirche nur glaubwürdig wird, wenn es auch Versöhnung in der Kirche gibt, wenn schuldig Gewordene nach echter Reue und Umkehr wieder angenommen und aufgenommen sind“,⁴⁷ stellt sich doch die Frage: Muss dies nicht auch für jene Menschen gelten, deren Biographie Konstellationen aufweist, die trotz der Einsicht in das schuldhafte Verhalten irreversibel sind, wie etwa bei jenen Menschen, die nach dem Scheitern einer Ehe sich auf eine neue Partnerschaft eingelassen haben? Müssten nicht all jene, die sich für eine Profilierung des Bußsakramentes und seine bleibende Beheimatung in der Praxis der Kirche in (Hirten-)Wort und Tat engagieren, in der Konsequenz auch für dieses Instrument im Umgang mit geschieden-wiederverheirateten Katho-

⁴⁶ Vgl. <http://www.katholisch-werden.de> [31.3.16].

⁴⁷ Die deutschen Bischöfe, Umkehr (Anm. 28), 28.

likInnen plädieren? Und, was auch zu bedenken ist: Entwertet die Kirche die hohe Bedeutung der Beichte nicht auch dadurch, dass sie in solchen Lebenssituationen nicht ihre Wirkung entfalten darf?

4.3 „Sitze ich zu lange vor dem Computer und Fernseher?“⁴⁸ –
Die sogenannte Andachts- oder Privatbeichte

Bei der Andachtsbeichte bekennen ChristInnen in regelmäßigen Abständen ihre (lässlichen) Sünden und empfangen unmittelbar die Zusage der Vergebung.⁴⁹ Eduard Nagel fasst die Praxiserfahrungen vieler Menschen mit diesem Sozialraum pointiert zusammen: „Nicht wenige Katholikinnen und Katholiken, die noch in den 1950er Jahren und in der ersten Hälfte der 1960er Jahre zur Erstbeichte gekommen sind, haben dieses Sakrament als demütigend, verletzend, ja entwürdigend erfahren.“⁵⁰ Deshalb ist nach Ansicht von Nagel die Andachtsbeichte „für viele katholische Christen als Weg zur Versöhnung verschüttet.“⁵¹

Grundsätzlich ist Emeis zufolge die Andachtsbeichte nicht als Verpflichtung, sondern als Einladung zu betrachten; sie kann eine der Formen sein, in denen ChristInnen nach Erneuerung ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe suchen.⁵² In der Perspektive der sozialen Räume bedeutet dies, dass neben Taufe und Beichte auch andere Räume existieren, die eine solche Erneuerung ermöglichen. Im Dokument „Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche“ erfahren diese unterschiedlichen Räume eine eindeutige Wertschätzung;⁵³ im Einzelnen werden dort folgende Bereiche genannt:

⁴⁸ Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hrsg. v. (Erz-)Bischöfe Deutschlands und Österreichs und Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart 2013, Nr. 598.3.

⁴⁹ Emeis, Grundriss (Anm. 43), 209.

⁵⁰ Nagel, E., „Als er ihren Glauben sah ...“, in: Gd 50 (2016), 32–34, 32.

⁵¹ Ebd., 34.

⁵² Emeis, Grundriss (Anm. 43), 209.

⁵³ Die deutschen Bischöfe, Umkehr (Anm. 28), 42.

- die zwischenmenschliche Versöhnung
- die geschwisterliche Zurechtweisung unter den ChristInnen (*correctio fraterna*), zu der neben Aussprache und Bekenntnis auch das gemeinsame Gebet füreinander gehört
- die persönliche Gewissenserforschung
- das bereuende Gebet
- das Hören und Lesen der Heiligen Schrift
- Übungen des geistlichen Lebens
- Zeichen eines veränderten Lebensstils im Alltag.

Nimmt man als besonderes Merkmal den Kontext „liturgische Feier“ mit hinzu, dann können folgende Räume benannt werden:

- die Feier der vierzig Tage vor Ostern als Weg der gemeinsamen Taferneuerung
- Bußgottesdienste
- die Feier der Eucharistie in ihrer Gesamtheit sowie mit ihren einzelnen Elementen der Vergebung
- die Feier der Krankensalbung mit ihrer sündenvergebenden Wirkung.⁵⁴

Die Andachtsbeichte hat in ihrer Funktion als Raum, in dem ChristInnen ihre Schuldenerfahrungen thematisieren können, damit faktisch eine „Konkurrenz“ durch andere Räume von Umkehr und Versöhnung bekommen; auch das mag ein Grund für den Rückgang der Beichtpraxis sein. Von dieser Warte aus handelt es sich bei der viel beschworenen „Krise“ um eine Emigration aus dem Sozialraum Einzelbeichte einerseits, mit der Folge einer Immigration in die anderen beschriebenen sozialen Räume, in denen ChristInnen Vergebung ihrer alltäglichen Sünden erfahren und feiern können andererseits.

Diese Zuwendung zu den vielfältigen Formen von Umkehr und Versöhnung spiegelt sich auch in der spirituellen Praxis von hauptamtlichen pastoralen MitarbeiterInnen wider. Was Paul Michael Zulehner mit Blick auf Priester formuliert, gilt im Grunde auch für die anderen pastoralen Berufe: „Priester stehen unter denselben

⁵⁴ Vgl. ebd., 45.

kulturellen und kirchlichen Einflüssen wie die übrigen Kirchenmitglieder. Umgekehrt gestalten Priester mit ihren eigenen Erfahrungen das kirchliche Leben, aber auch kulturelle Entwicklungen mit.“⁵⁵ Von daher verwundert es auch nicht, dass Befragungen österreichischer Priester ergaben, dass bei ihnen zwischen 1971 und 2000 die (gewünschte) Beichtfrequenz nachgelassen hat, wobei eine Verschiebung von „regelmäßig monatlich“ zu „ein paar Mal im Jahr“ stattfand. Dass die Selbstbestimmung auch in dieser Berufsgruppe wichtiger geworden ist, zeigt sich an einer Zunahme derjenigen Gruppe unter den Priestern, die die Verpflichtung dem eigenen Gewissen gegenüber als Motiv für den Empfang des Sakraments als Grund angaben (1971: 22 % – 2000: 27 %).⁵⁶ Noch deutlicher tritt diese Eigenverantwortung für die Gestaltung der Spiritualität bei den PastoralreferentInnen zu Tage: Paul Michael Zulehner und Katharina Renner gelangen aufgrund der von ihnen erhobenen Daten zu der grundlegenden Einsicht: TheologInnen im pastoralen Beruf verfügen über „eine ausgeprägte Spiritualität“,⁵⁷ bei der allerdings der „Dienst am Menschen“, die alltägliche pastorale Arbeit sowie personenbezogene Formen (Gebet, Schriftlesung, Einkehrtage) als wichtigste Elemente angesehen werden, wohingegen die Beichte zusammen mit dem Breviergebet das Schlusslicht bildet.⁵⁸

5 Die Andachtsbeichte auf Herbergssuche

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass im Kontext der pluralen, freiheitsliebenden Gesellschaft und vor dem Hintergrund einer differenzierten theologischen Einbettung die Andachtsbeichte

⁵⁵ Zulehner, Priester (Anm. 25), 242.

⁵⁶ Ebd., 244.

⁵⁷ Zulehner, P.M., Renner, K., Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, Ostfildern 2006, 69.

⁵⁸ Ebd.

als Element einer je besonderen Gestalt christlicher Spiritualität gesehen werden kann. Pastorales Handeln ist deshalb herausgefordert, für solche spezifische Spiritualitätsstile entsprechende soziale Räume zu eröffnen und zu pflegen:

- Zwar haben sich die meisten ChristInnen jener Generation, die im katholischen Milieu der Nachkriegszeit religiös sozialisiert wurde, von der Andachtsbeichte verabschiedet; für diejenigen aber, die die regelmäßige Beichte in ihrem Lebenslauf als nachhaltig tragendes Element ihrer Spiritualität nach wie vor wertschätzen, sollten – wenn schon nicht mehr in jeder Gemeinde, dann aber doch in (geistlichen) Zentren des geographischen Nahraums – Möglichkeiten für eine auf Regelmäßigkeit abzielende Beichtpraxis geschaffen werden bzw. erhalten bleiben. Zu denken sind hierbei etwa an eine eigens ausgewiesene Beichtkirche pro Dekanat, an profilierte Orte wie Klöster oder Wallfahrtskirchen oder an Exerzitienhäuser, wo dann regelmäßige Beichten mit verlässlicher Präsenz angeboten werden.
- Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch Alten- und Pflegeheime, da ja deren BewohnerInnen noch im kirchlichen Milieu sozialisiert wurden; hier können sich neue Herausforderungen vor allem bei der Seelsorge mit dementen Menschen ergeben.
- Es gibt durchaus innerkirchliche Gruppen oder Szenen, für die große Anstrengungen unternommen wurden, um dort die Andachtsbeichte zu beheimaten, wie z. B. bei „Jugend 2000“, zu deren „Prayerfestivals“ die Beichte dazugehört.
- Eine solche gruppenspezifische Wertschätzung der Andachtsbeichte findet man auch bei vielen Ordensgemeinschaften.
- Schließlich ist an KatholikInnenen mit Migrationshintergrund zu denken, zu deren tradierter Spiritualität ggf. die (regelmäßige) Beichte zählt, wie zum Beispiel bei polnischen ChristInnen: Denn „wer als Migrant/in mit der Glaubenspraxis deutscher Christen und Gemeinden wenig vertraut ist, dem erscheint es möglicherweise befremdlich, dass die Praxis des Bußsakramentes zurückhaltend wahrgenommen wird, während Buß- und

Versöhnungsgottesdienste ... zu einem wichtigen Weg der Versöhnung mit Gott und miteinander geworden sind.“⁵⁹

- Der besondere Charakter der Einzelbeichte in der Form eines Beichtgesprächs zeigt sich darin, dass einzelne ChristInnen ihre spezifische Lebenssituation in einem Gespräch bekenntnishaft artikulieren können und dann im Hinblick „auf ihre je eigene Geschichte mit Gott dessen vergebende Treue zu ihrer Taufe feierlich zugesprochen bekommen.“⁶⁰ Dort, wo über eine solche Kommunikation zu spezifischen Lebenssituationen oft im Zusammenhang mit seelsorglicher Begleitung ein Sozialraum konstituiert wird, kann der Wunsch nach der Einzelbeichte entstehen. Dies kann bei der Trauerarbeit der Fall sein, aber auch bei der Kranken- oder Kurseelsorge sowie bei der seelsorglichen Begleitung von PolizistInnen und SoldatInnen.
- Andere Räume eröffnen sich dann, wenn Menschen von sich aus Zeiten der Lebenserneuerung oder der geistlichen Besinnung suchen und gestalten. Hierzu zählen sowohl traditionelle Exerzitien und Wallfahrten als auch Zwischen- und Endstationen von Pilgerwegen wie z. B. dem Jakobsweg sowie Hybridformen wie etwa ein „Klosterurlaub“.

6 „Der hl. Joseph hat nun einmal nicht den ersten Beichtstuhl
gezimmert“⁶¹ – Raumelement „Ort“

Folgt man der Definition des Raums von Martina Löw, dann bildet der jeweilige *Ort* eine eigene, den Raumkonstituierungsprozess beeinflussende Größe, weil dadurch unter anderem auch die Beziehung der beteiligten Personen zueinander gesteuert oder zumindest

⁵⁹ Interkulturelle Katechese. Herausforderungen und Anregungen für die Praxis, hrsg. v. Scheidler, M., u. a., München 2010, 128f.

⁶⁰ Emeis, Grundriss (Anm. 43), 214.

⁶¹ Rahner, K., Beichtprobleme, in: Ders., Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln u. a. 1956, 227–245, 228.

geprägt werden kann. Die Komplexität der Diskussion um den Sozialraum „Einzelbeichte“ spiegelt sich faktisch auch in den Bemühungen wider, den konkreten Ort im Kirchenraum oder angrenzend an ihn neu zu gestalten. Wie stark sich dessen konkrete Gestaltung auf die Beziehungen der beteiligten Personen auswirkt, zeigt sich unter anderem daran, dass sich eine eigene Bestimmung des geltenden Kirchenrechts mit dem Gitter beschäftigt, das „Pönitent“ und „Beichtvater“ voneinander trennt (c. 964 § 2).⁶² Mag aus kirchenrechtlicher Sicht die Betonung dieses Raumelementes durchaus nachvollziehbar sein, so spricht aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive dagegen, dass dann die Handauflegung nicht durchgeführt werden kann;⁶³ diese ausdrucksstarke Zeichenhandlung ist im derzeitigen Ritus immerhin als Möglichkeit vorgesehen.⁶⁴ Deshalb entwickeln zeitgenössische Lösungen für den Beichtort variable Raumkonstellationen: So haben zum Beispiel die Jesuiten im Alten Dom in Linz einen Beichtraum geschaffen, der sowohl für psychologische Beratung als auch für die Feier dieses Sakramentes zur Verfügung steht.⁶⁵ In diesem Raum befindet sich dann auch – kirchenrechtlich korrekt – ein Beichtgitter, gestaltet als Paravent mit einer „weich gepolsterten Kniebank“.⁶⁶

⁶² Zu der PCI-Entscheidung, dass der Beichtvater zum Schutz vor etwaigen Handgreiflichkeiten auf den Empfang des Bußsakraments in einem Beichtstuhl mit Gitter bestehen kann (vgl. Kalde, F., *Authentische Interpretationen zum Codex Iuris Canonici II* (1995–2005), Metten 2007, 11), stellt sich die Frage, weshalb hier diese Schutzfunktion nur in eine Richtung wahrgenommen wird. Denn ein Beichtgitter schützt ja genauso auch den Pönitenten oder die Pönitentin vor Übergriffen des Beichtvaters!

⁶³ Vgl. Richter, *Versöhnung* (Anm. 42), 54.

⁶⁴ Vgl. Gotteslob (Anm. 48), Nr. 594.4.

⁶⁵ Regelmäßig findet dort eine psychologische Beratung statt, so dass sich Wechselbeziehungen ergeben können. Vgl. Meßner, M., „Geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder ... (Mt 5,24)“. Der neue Beicht- und Ausspracheraum in der Ignatiuskirche Alter Dom in Linz, in: *HID* 69 (2015), 189–193, 193.

⁶⁶ Ebd., 190.

Eine völlig neue Herausforderung ergibt sich für die Beichtpastoral insofern, als manche kommunikativen Räume sich dadurch auszeichnen, dass die Dimension des Ortes aufgehoben wird, da die Kommunikation virtuell stattfindet. Diese Räume sind in ihrer Relevanz nicht zu unterschätzen und nicht nur junge Menschen nutzen die *social media* sowohl für alltägliche als auch außergewöhnliche kommunikative Prozesse. Natürlich sind die Kirchen auch entsprechend im Internet mit Angeboten der Seelsorge und Lebensbegleitung präsent.⁶⁷ Für eine menschengerechte Feier des Bußsakramentes sind diese Räume allein nicht geeignet, da die leibhaftige Begegnung an einem realen Ort fehlt; als Element eines geistlichen Weggeschehens, wie es weiter unten entfaltet wird, können sie dagegen durchaus wertvolle Stationen bilden.

*7 Ein Blick über den konfessionellen Grenzzaun:
Der Sozialraum Beichte in der evangelischen Kirche*

In der umfangreichen theologischen Literatur zum Wandel der Beichtpraxis dominiert die Konzentration auf die konfessionsspezifische Gestalt dieses Sozialraums.⁶⁸ Dabei können Inspirationen für die Suche nach neuen sozialen Räumen auch von der Praxis anderer Kirchen kommen. Denn in der evangelischen Kirche hatte man ja nicht mit dem Phänomen einer normierten Einzelbeichtpraxis als Teil eines konfessionellen Milieus und den damit verbundenen Auflösungserscheinungen zu kämpfen. Von daher verwundert es auch nicht, dass „in der evangelischen Christenheit verschiedene Formen der Beichte praktiziert“ werden, die sich der Agenda der VELKD von 1993 zufolge gegenseitig ergänzen.⁶⁹ Allerdings beobachtet Thomas Böttrich, dass die von Martin Luther gewünschte Vielfalt

⁶⁷ Vgl. Scheuchenpflug, P., Internetseelsorge, in: LThK³ 11 (2001), 142.

⁶⁸ Vgl. als Ausnahme: Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung, hrsg. v. Schlemmer, K., Würzburg 1998.

⁶⁹ Zimmerling, P., Beichte. Gottes vergessenes Angebot, Leipzig 2014, 112.

an Beichtarten im Lauf der Geschichte verkümmerte. Für die Gegenwart fürchtet Böttrich, dass „nach dem Niedergang der Einzelbeichte ... nun auch noch die Beichte als gottesdienstliche Handlung verloren zu gehen [droht].“⁷⁰ Bemühungen von offizieller kirchlicher Seite um eine Revitalisierung der Einzelbeichte hält Böttrich für aussichtslos.⁷¹ Er plädiert deshalb dafür, den lutherischen Gottesdienst als „Fest der Versöhnung Gottes mit den Menschen“ zu feiern und „die Beichte in ihren verschiedenen Formen zu einem wichtigen Bestandteil dieses Gottesdienstes“ werden zu lassen.⁷² Das Bemühen um die Wiedereinbettung der Beichte in die gemeinschaftliche Feier von Umkehr und Versöhnung ist deshalb ein Anliegen, in dem beide christlichen Kirchen konvergieren. Ebenso setzen sich Theologen und Praktiker beider Konfessionen mit der Frage nach einer zeit- und menschengerechten Gestaltung des Beichtortes auseinander.⁷³

8 „Wird man morgen wieder beichten?“⁷⁴

Diese bange Frage aus dem Jahr 1974 kann man im Kontext von „Beichte als sozialer Raum“ nun anders formulieren: Wie und in welchen Räumen werden ChristInnen zukünftig Umkehr und Versöhnung erfahren und feiern? Vor diesem Hintergrund soll deshalb abschließend auf eine weitere entscheidende Dimension bei der Gestaltung von sozialen Räumen hingewiesen werden: *Kreativität!*⁷⁵

Vgl. hierzu und zu weiteren säkularen Formen der Beichte auch: Zimmerling, P., Studienbuch Beichte, Göttingen 2009, 207–246.

⁷⁰ Böttrich, T., Schuld bekennen – Versöhnung feiern. Die Beichte im lutherischen Gottesdienst, Göttingen 2008, 141.

⁷¹ Ebd., 251, verweist auf: Evangelischer Erwachsenenkatechismus. glauben – leben – erkennen, hrsg. v. Kießig, M., u. a., Gütersloh 62000, 589–598.

⁷² Böttrich, Schuld (Anm. 70), 251.

⁷³ Vgl. hierzu: Zimmerling, Beichte (Anm. 69) 122f.

⁷⁴ Vgl. Reckinger, F., Wird man morgen wieder beichten?, Kevelaer 1974.

⁷⁵ Schregle, F., Pastoral in ländlichen Räumen. Wegmarkierungen für eine

Da sich der dramatische Rückgang der Beichthäufigkeit vor allem auf der Ebene der Pfarrei vollzogen hat, soll auch das abschließende Beispiel aus dem Bereich der Gemeindepastoral gewählt werden. Es zeigt, wie das Anliegen, das mit der Einzelbeichte verbunden ist, im Rahmen eines geistlichen Weggeschehens aufgegriffen werden kann:

Eduard Nagel ist überzeugt, dass dem „biblischen Bild“ eine „gemeinschaftliche Feier der Versöhnung, in der den einzelnen Menschen die Vergebung zugesprochen wird“, entspricht. Davon trennt er allerdings das Gespräch über die Schuld, das bei der Einzelbeichte stattfindet, ab.⁷⁶ Sein Plädoyer erfolgt deshalb eindeutig in Richtung auf eine gemeinschaftliche Feier, bei der die Einzelnen im Rahmen dieser Feier dem Priester gegenüber eine Vergebungsbitte äußern und das Wort der Vergebung zugesprochen bekommen. Nagel zufolge wird diese erneuerte Praxis der Feier der Versöhnung auch von vielen Gläubigen begrüßt werden.⁷⁷ Ergänzend hierzu darf angemerkt werden, dass diese Vergebungsbitte dann ebenso eine formelhafte Gestalt haben könnte, wie es beim Taufritus im Zusammenhang mit der Frage an die Eltern, was sie von der Kirche erbitten, praktiziert wird. Denn dort hat ja im Vorfeld ein Taufgespräch stattgefunden, in dem die Motive der Eltern besprochen worden sind. Zudem könnte bei dieser Form auch die Handauflegung als ausdrucksstarke Symbolhandlung vollzogen werden.

Ein solcher gemeindlicher Weg der Versöhnung könnte mit einem Gottesdienst am Aschermittwoch als Aufruf zur Umkehr eröffnet werden. Die folgenden Wochen könnten die Beteiligten zum Beispiel über Exerzitien im Alltag dazu nutzen, sich mit Fragen der Umkehr auseinanderzusetzen; in einem persönlichen Gespräch mit einem Seelsorger oder einer Seelsorgerin könnten die

landschaftliche Seelsorge, Würzburg 2009, 180; Schregle beruft sich hier auf: Löw, Raumsoziologie (Anm. 23), 184–191.

⁷⁶ Nagel, Glauben (Anm. 50), 33f.

⁷⁷ Vgl. ebd., 34.

Anliegen im Zusammenhang von Schuld und Versöhnung besprochen werden. Den Abschluss dieses Weges könnte dann eine gemeinsame liturgische Feier, wie sie von Nagel beschrieben wurde, vor Beginn des Osterfestes bilden.

Scheuchenpflug, Peter, Prof. Dr. theol., geb. 1965, Studium der katholischen Theologie, seit 2009 Lehrkraft für besondere Aufgaben am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg.