

Tadeusz Kuźmicki

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
tadeusz.kuzmicki@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4638-2396

Die Logik der Sünde und das Sakrament der Beichte

Logika grzechu a sakrament spowiedzi

ABSTRACT: Moral and theological reflection on sin is based on an anthropology that presupposes human weakness. Although this assumption has met with criticism that even led to the denial of sin, a universal view on anthropology leaves no doubt about human error or guilt. A constructive approach to the logic of sin has encouraged many believers to receive the sacrament of confession that has taken various forms over the centuries. The first indications of a positive experience of sin can already be found in the Old Testament, and in particular in the saving work of Jesus Christ. The early Church faced the difficulty of assessing the genuineness of conversion in cases when sins were repeated. At the same time, the faithful were motivated to a profound change by means of excommunication, penance and reconciliation. Initially, this was only possible once in a lifetime, which made some of the faithful do penance just before death. It was not until the 6th century that the Celtic monks introduced the custom of repeated confession as a practice of the spiritual life. Subsequent Councils sanctioned the role of repeated confession in the Church. Immediately after the Second Vatican Council, however, it was noticed that in the countries of Western Europe from the 1970s onwards confession was less and less frequent, until finally the practice almost disappeared. These events and an analysis of the historical development of confession allow us to draw three conclusions. Firstly, man should confront the fact of his personal sin. Secondly, in this confrontation the community of the Church comes to his aid. Thirdly, the believer discovers the mystery of his conversion in the encounter with the forgiving God in confession as an ever-present aporia of the dialectical experience of sinfulness and holiness.

KEY WORDS: sin, denial of sin, excommunication, penance, reconciliation, confession, history of confession, Celtic (Irish-Scottish) monks, anthropology, Church

ABSTRAKT: Moralnoteologiczna refleksja nad grzechem opiera się na antropologii, która zakłada ludzką słabość. Choć to założenie spotkało się z krytyką, aż po negowanie grzechu, to uniwersalne spojrzenie na antropologię nie pozostawia wątpliwości

o ludzkim błędzie czy winie. Konstrukttywne spojrzenie na logikę grzechu prowadziło wielu wierzących do sakramentu spowiedzi, który na przestrzeni wieków przybierał różne formy. Pierwsze przesłanki związane z pozytywnym przeżywaniem grzechu znajdujemy już w Starym Testamencie, a w szczególności w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. W pierwotnym Kościele mierzono się z trudnością oceny prawdziwości nawrócenia przy ciągle powtarzających się grzechach. Jednocześnie wiernych motywowano do głębokiej przemiany ekskomuniką, pokutą i rekoncyliacją. Początkowo było to możliwe tylko raz w życiu, co prowadziło do sięgania po pokutę tuż przed śmiercią. Dopiero w VI wieku iroszkoccy mnisi wprowadzili zwyczaj powtarzalnej spowiedzi jako praktyki życia duchowego. Kolejne postanowienia soborów usankcjonowały w Kościele rolę powtarzalnej spowiedzi. Bezpośrednio po Soborze Watykańskim II dostrzeżono jednak, że w krajach Europy Zachodniej od lat 70. XX wieku spowiadano się coraz rzadziej, aż w końcu zupełnie zdystansowano się do tego sakramentu. Wydarzenia te oraz analiza historycznego rozwoju spowiedzi pozwalają wyciągnąć trzy wnioski. Po pierwsze, człowiek powinien skonfrontować się z faktem osobistego grzechu. Po drugie, w tej konfrontacji przychodzi z pomocą wspólnota Kościoła. Po trzecie, wierzący odkrywa tajemnicę swojego nawrócenia w spotkaniu z przebaczącym Bogiem w spowiedzi jako ciągle istniejącej aporii dialektycznego doświadczenia grzeszności i świętości.

SŁOWA KLUCZOWE: grzech, negacja grzechu, ekskomunika, pokuta, pojednanie, spowiedź, historia spowiedzi, iroszkoccy mnisi, antropologia, Kościół

Einführung

Die Frage nach der Sünde und der Heiligkeit reicht in die Grundlagen des menschlichen Daseins und erweist sich als eine stets relevante und geheimnisvolle Aporie in sich. Die zwei Dimensionen der Sünde und der Heiligkeit kommen im Leben jedes einzelnen Menschen vor und gehören genuin zu seiner Existenz. Auf den ersten Blick scheint es, dass die Sünde und die Heiligkeit zu zwei getrennten Welten gehören. Es gibt jedoch aus moraltheologischer Sicht einen Ort, an dem sich diese zwei Dimensionen nicht nur begegnen, sondern auch wesentlich dazugehören, das Sakrament der Beichte. Aus diesem Kontext gehen viele interessante und aufschlussreiche Zusammenhänge hervor. Deshalb wird im folgenden Aufsatz der Versuch unternommen, aus der Sicht der Moraltheologie der Frage näher nachzugehen, wie sich die kirchliche Auffassung der Sünde zum Sakrament der Beichte verhält.

Es wird im ersten Schritt die Thematik der Hamartologie innerhalb der Anthropologie erläutert. Im zweiten Schritt wird die Wandelbarkeit der Beichtgestalt in ausgewählten Abschnitten der Geschichte von der Bibel bis hin in die Gegenwart dargestellt. Und zum Schluss wird ein Versuch unternommen, die geschilderten

unterschiedlichen Aspekte zusammenzustellen und ein kohärentes Bild des Umgangs mit der Sünde innerhalb des Sakramentes der Beichte zu erarbeiten.

Hamartologie innerhalb der Anthropologie

Das, was unter dem Begriff der Sünde zu verstehen ist, bezieht sich sowohl auf den Menschen als auch auf Gott. Karl Rahner schreibt über die Sünde, rekurrierend auf Thomas von Aquin: »Die Sünde ist ein Widerspruch gegen den heiligen Willen des ewigen Gottes und gegen seine uns angebotene Liebe, in der er sich selbst mehr und mehr schenken und mitteilen will.«¹ Sie ist aber nicht nur eine sündhafte menschliche Handlung gegen Gott, sondern auch gegen andere Menschen. Diese Handlung wird sowohl von der Psychologie (Schuld) als auch von der Theologie (Sünde) bearbeitet, was die Breite dieses Themas, aber auch seine Zugehörigkeit zum menschlichen Leben beweist.² Dass die Hamartologie zu den Grundvollzügen der Anthropologie gehört, wurde von einigen jedoch in Frage gestellt oder sogar geleugnet.

Verneinung der Sünde

Josef Pieper hat in seinem Aufsatz *Über den Begriff der Sünde* betont, dass es in der Geschichte der Welt schon Philosophien, Denksysteme und Denker gegeben hat, die die Sünde geleugnet haben.³ Sören Kierkegaard schrieb: »Weder das Heidentum noch der natürliche Mensch wissen, was Sünde sei.«⁴ Für Friedrich Nietzsche ist Sünde »ein jüdisches Gefühl und eine jüdische

¹ K. Rahner, *Vergessene Wahrheit über das Buß-Sakrament* (1953), [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, Bd. 11, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Freiburg 2005, S. 427. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 46, a. 2 ad. 3.

² Vgl. *Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung*, K. Schlemmer (Hg.), Würzburg 1998; N. Wandering, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, [in:] *Beiträge zur mimetischen Theologie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung*, H. Büchele u. a. (Hg.), Bd. 16, Münster 2003.

³ Vgl. J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, [in:] *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, Bd. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Grundstrukturen menschlicher Existenz*, B. Wald (Hg.), Hamburg 2007, S. 207–279.

⁴ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, [in:] *Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, H. Diem, W. Rest (Hg.), Köln 1956, S. 23–177, hier 125.

Erfindung«⁵, als Beweis dafür nennt er »das griechische Altertum – eine Welt ohne Sündengefühle«. ⁶ Weiter beruft sich Pieper auf das Kittelsche Theologische Wörterbuch, in dem die These aufgestellt wurde: »Der christliche Begriff der Sünde ist im klassischen Griechentum nicht vorhanden. Es kennt keine Sünde des Menschen im Sinne der Feindschaft gegen Gott«. ⁷ Im 20. Jahrhundert wurde der Begriff Sünde nicht nur geleugnet und ignoriert, sondern es wurde über ihn auch geschwiegen. ⁸

Diese Thesen lassen sich jedoch laut Josef Pieper historisch nicht aufrechterhalten. Als Belege dafür nennt er das Symposion von Plato, Laotse, Konfuzius, die Upanishaden und die Hymnen des alten Ägyptens. ⁹ Versagen, Schuld, Verfehlung gegen Gott und Mitmenschen sind also keine fremden Begriffe in der Geschichte der Menschheit.

Die Religionskritik der Neuzeit hat die Sündenlehre als ein Instrument der Kirche gesehen, um Angst zu erzeugen und dadurch Macht über Menschen auszuüben und sie zu unterdrücken. ¹⁰ Um dies zu belegen, wurden Argumente aus der Psychoanalyse benutzt, die besagen, dass Vorstellungen von Schuld und Sünde bei den Menschen eine psychische Krankheit auslösen könne. ¹¹

Freud macht ernst mit Nietzsches Satz: Die Sünde (...), diese Selbstschändungsform des Menschen par excellence, ist erfunden, um Wissenschaft, um Kultur, um jede Erhöhung und Vornehmheit des Menschen unmöglich zu machen; der Priester herrscht durch die Erfindung der Sünde. ¹²

Die Kritik am Begriff der Sünde hat ihre eigenen Ursachen. Die Reflexion der psychoanalytischen Befunde, die nur über krankhafte Schuldgefühle sprechen, belegt, dass die Schuld oftmals für den Menschen nur als krankhaftes Schuldgefühl zu erfahren ist. Dieser Befund, wie auch die Erfahrung, dass Schuld krank machen kann, beweist jedoch noch nicht, dass jedes Schuldgefühl und jede Erfahrung von Sünde etwas Krankhaftes sind.

⁵ F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, [in:] *Nietzsches Werke, Abteilung 5*, G. Colli, M. Montinari (Hg.), Bd. 2, Berlin 1973, S. 11–335, hier 164.

⁶ F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, op. cit., S. 164

⁷ *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (Hg.), Bd. 1, Stuttgart 1933, S. 299.

⁸ Vgl. J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, op. cit., S. 214.

⁹ Vgl. J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, op. cit., S. 244.

¹⁰ Vgl. G. Koch, *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*, [in:] *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, W. Beinert (Hg.), Bd. 3, Paderborn 1995, S. 446.

¹¹ Vgl. G. Koch, *Sakramentenlehre...*, op. cit., S. 447.

¹² G. Koch, *Sakramentenlehre...*, op. cit., S. 447.

Im Blick auf diese Zeugnisse aus der Geschichte und der Psychologie ergibt sich die Erkenntnis, dass der Mensch – insofern er sich als das vollkommene Wesen versteht – mit rein vernunftgemäßer Logik nicht auskommt, wenn es um die eigene Fehlerhaftigkeit und Schuld geht. Er muss sich also mit der eigenen Schuld konfrontieren lassen. Und als religiösem Menschen erweist sich ihm die Schuld immer auch als ein Fehler gegen Gott, also als Sünde. Wo der Mensch seine Sünde erkennt, kann er im Glauben den weiteren Weg finden, um aus der eigenen *conditio humana* hinüberzusteigen und in der Theologie die Lösungen zu finden.¹³

Bejahung der Sünde

Neben dem Weg der Leugnung und Verharmlosung der Sünde in der Geschichte gibt es viele Beispiele des rein menschlichen Umgangs mit Schuld und in der Biografie der Heiligen einen anderen Weg, auf dem die erkannte Sünde positiv angenommen werden und sogar zu einem innerlichen Gleichgewicht führen kann. Als Beispiel seien hier der Apostel Paulus und Augustinus genannt.

Der positive Umgang mit der Sünde bei den Heiligen bedeutet nicht, dass für sie die Sünde eine schuldlose Wirklichkeit sei. Im Gegenteil: viele Heilige und Mystiker haben dank ihrer feinen Sensibilität Sünde sehr deutlich im Leben erkannt und wahrgenommen. Sie hatten ein zartes Gespür für jede kleinste fehlerhafte Handlung oder Haltung, durch die sie sich als schuldig gegenüber dem barmherzigen Gott verstanden haben.

Was unterscheidet das Leben dieser Heiligen im Bezug auf die Sünde von anderen Christen? Sie haben in der Person Jesu Christi den Ort gefunden, in dem sie sich mit ihrer im Licht des Glaubens erkannten Sünde einfinden und diese dort lassen konnten.

Um jedoch mit Sünde vor Gott hinzutreten, mussten die Heiligen zuerst den Prozess der Anerkennung der eigenen Schuld zulassen. Dieser Prozess gehört nach Romano Guardini zur *Annahme seiner selbst*. Eine solche Annahme stellt kein einzelnes Ereignis im Leben der Heiligen dar, sondern einen dauerhaften Prozess, in dem der Mensch (ein Heiliger) seine Sündhaftigkeit wie auch seine Heiligkeit erfährt.¹⁴ In seiner aus dem Glauben entstandenen Entscheidung findet er sich selbst stets in der dialektischen Erfahrung der Sünde und der Heiligkeit, einer Heiligkeit,

¹³ Vgl. E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik. I Prinzip*, München 1932, S. 47–50.

¹⁴ Vgl. R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst*, [in:] *Romano Guardini Werke*, F. Henrich (Hg.), Mainz 1993, S. 7–31.

die ihm von Gott zugesprochen wird. Diese zugesprochene Heiligkeit erfährt er in besonderer Weise im Sakrament der Beichte. Dort ist für ihn ein Ort, in dem er für die eigene Sünde die Lösung finden kann.

Die Wandelbarkeit der Beichtgestalt in der Geschichte

Die Gestalt der Beichte hat in der Geschichte einen langen Weg hinter sich und von allen Sakramenten den größten Wandel erlebt. Die unter heutiger Struktur bekannte Beichte ist das Ergebnis von vielen verschiedenen Wendemomenten.¹⁵ Der Ausgangspunkt ihrer Geschichte findet sich bereits in den ersten Kapiteln der Bibel.

Die Bibel

Das Genesisbuch stellt den Sündenfall der ersten Eltern als ein Deutungsbild der menschlichen Sündhaftigkeit dar. Er wird direkt mit dem Schöpfungsakt verbunden, um zu betonen, dass die Sünde genuin zur menschlichen Existenz gehört, was die weitere Geschichte der Menschheit in der Bibel beweist. Beispielfhaft kann man hier zwei Geschichten: über König David und König Ahab, anführen, um die Logik der Sünde darzustellen.

In der Geschichte des Königs David (2Sam 11) erkennt man, dass eine Einzeltat in dem Moment der Tat nicht als Sünde, Verlust oder Schuld, sondern im Gegenteil – als etwas Gutes – verstanden oder empfunden werden kann. Thomas von Aquin nennt dies: Der Mensch wendet sich in jeder Tat einem subjektiven, aktuell erkannten Guten zu. Im Abstand der Zeit und durch Reflexion erkennt er jedoch, dass manche seiner Entscheidungen kein objektives Gutes zum Ziel hatten, sondern die Sünde. Es handelt sich also darum, die Erkenntnisquellen aufzuzeigen, die der Mensch für seine Sünde hat.

König David kam nicht von sich aus zu der vollen Erkenntnis, sondern Gott sandte ihm dazu den Propheten Natanael, um mit ihm zu sprechen. David, der sich nach der begangenen Sünde angesichts deren Konsequenzen zurückziehen

¹⁵ Eine neue, gut fundierte und Bibliographie-reiche Studie zum geschichtlichen Verlauf der Beichte schrieb Liturgiewissenschaftler Reinhard Meßner, Vgl. R. Meßner, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, [in:] *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 7,2, Sakramentliche Feiern I/2*, H.B. Meyer u. a. (Hg.), Regensburg 1992, S. 9–240.

wollte, erkannte es zwar, dass sein Handeln falsch war, wollte das jedoch nicht ans Licht kommen lassen. Er erkannte eine »gewisse« Falschheit seiner Tat und hat diese vertuscht, erkannte aber nicht die volle »wahre« Falschheit seiner Tat. Zur vollen »wahren« Erkenntnis kam David nicht von sich selber, diese brachte ihm der von Gott geschickte Prophet Natanael. Indem David die wahren Ausmaße seiner Sünde erkannte, sah er auch den Bruch in seinem Verhältnis zu Gott, glaubte aber, diesen durch die eigene Leistung wieder überwinden zu können.

Zu der Einsicht, auf Versöhnung angewiesen zu sein, kann jedoch nur der Mensch kommen, den ein Leben mit der Sünde stört, oder der die Ungerechtigkeit der Sünde so erkannt hat, dass er dies rechtfertigen möchte, so wie David. An diesem Beispiel sehen wir, dass David seinen sündhaften Zustand nicht allein erkannt hatte.

Ein ähnliches Beispiel findet man in der Geschichte des Königs Ahab und des Todes von Nabet (1Kön 21). Gott schickte seinen Propheten Elija aus Tischbe, der mit dem König sprechen sollte, um ihm die Größe seiner Vergehen vor Augen zu führen.

Wichtig in diesen Geschichten ist die Erkenntnisquelle der Sünde. Die Frage lautet: Wie kommt der Mensch dazu, dass er sich selbst als Sünder erkennt, als einen Sünder, der eine einzelne Sünde begangen hat? Kommt er allein von sich aus zu dieser Erkenntnis, oder muss ihm jemand dabei helfen? Die Propheten Natanael und Elija übernahmen die Funktion der Werkzeuge Gottes, die die anderen zur Erkenntnis ihrer Sünde brachten. Sie führten auch David und Ahab zu einem Versöhnungsakt mit Gott.

In der Bibel gibt es unterschiedliche Versöhnungsriten zur Entsündigung und Reinigung des Volkes (Lev 4-5; 8-9) als ein System der Vergeltung unwissentlich begangener Sünden.¹⁶ Man kann hierfür den Versöhnungstag (Lev 16) oder den an jenem Fest verwendeten Sündenbock nennen. Die Vielzahl der Versöhnungsriten und ihr zahlreiches Vorkommen in der Bibel zeigen das Verlangen der Menschen, gerechtfertigt und versöhnt zu werden, mit sich selbst und mit Gott.

Im Neuen Testament übernimmt Jesus selbst die Funktion des Propheten mit seinem Ruf zur Bekehrung (Mk 1,15). Er zeigt auf, dass er mächtig ist, die in der Bekehrung erkannten Sünden zu vergeben. Es ist hier jedoch die Ausschließlichkeit der Sündenvergebung wichtig und die Fixierung auf Jesus selbst, dass er und nur er und nur in ihm eine Vergebung der Sünden möglich ist. Die erste Gemeinde betonte, dass Jesus für unsere Sünde gestorben ist, dass er das Sühnegeld für alle bezahlte.

¹⁶ Vgl. T. Seidl, *Versöhnungstag. I. Altes Testament*, [in:] LThK 3, Bd. 10, S. 727.

Wenn im Alten Testament die Menschen durch eine Gegenleistung die Versöhnung erwerben wollten, so ist dies im Neuen Testament ein Geschenk Gottes, ein Geschenk Jesu. Er hat für die Menschen den Sündenpreis bezahlt.

Im Neuen Testament ist Jesus selber der Verkünder, der zur Bekehrung ruft und der Kirche die sündenvergebende Vollmacht für die gesamte Erde übergibt (Joh 20,22f.). Mit dieser Vollmacht wird auch die Verantwortung für die Gemeinde, für die anderen Brüder und Schwestern, verbunden. Der Mensch, der die Sünde begangen hat, soll zurechtgewiesen werden (Mt 18,15-18). Jesus hat also der Kirche sowohl die Vergebungsvollmacht hinterlassen, als auch die Aufgabe (das Amt) die anderen zurechtzuweisen im Amt der Verkündigung.

All diese Dimensionen bündeln sich in der Geschichte der Beichte: Das Amt der Verkündigung, das Zurechtweisen, die Sündenerkenntnis und die Sündenvergebungsvollmacht.

Die frühe Kirche und die Kirchenväter

Der heilige Paulus spricht von der sich stets zeigenden Sündhaftigkeit des Menschen, die er dem alten Menschen (dem vor der Taufe) zurechnet. Die Taufe öffnet das neue Leben in Christus und schafft eine neue Qualität des Lebens ohne Sünde. Diese Erfahrung des neuen Lebens in Christus nach der Taufe war so stark, dass man eine Veränderung im Leben des Christen beobachten konnte, von der Paulus selbst ein Beweis ist. Das neue Leben nach der Taufe bedeutet jedoch nicht, dass die Menschen keine Sünden mehr begehen werden, als ob sie mit der Taufe die Natur Marias angenommen hätten. In den Zeiten des Paulus besaßen die Christen noch keine differenzierten Erfahrungen mit der menschlichen Schwäche, die durch die Taufe nicht aufgehoben wird.

Die erste Gemeinde kannte also die Sünde des Menschen, verstand sie jedoch als eine Verfehlung, mit der ein Gnadenverlust verbunden war und die eine Gegenleistung (die Buße) verlangte, um den Gnadenzustand wieder herzustellen.¹⁷ Die Belege dafür erkennen Bernhard Poschmann und Karl Rahner bei den folgenden Zeugen der ersten Jahrhunderte: Der Barnabasbrief¹⁸, der

¹⁷ Vgl. K. Rahner, *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur (1936)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, op. cit., S. 7–16.

¹⁸ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940, S. 85–89.

I. Clemensbrief¹⁹, der Hirt des Hermans²⁰, Tertullian²¹, Cyprian von Karthago²², Irenäus von Lyon²³, Didascalia Apostolorum²⁴, Origenes²⁵, Clemens von Alexandrien²⁶ und Augustinus.²⁷

In diesen genannten Quellen findet man bestimmte Gemeinsamkeiten in Bezug auf die Sünde und den Umgang mit ihr. Der Mensch ist ein Sünder, und für seine schwerwiegenden Vergehen wurde die Exkommunikation als ein Hilfsmittel eingeführt, um den Menschen zur Besserung zu führen. Am Ende dieser Exkommunikationszeit wurde die Rekonziliation gefeiert, die man in der Alten Kirche nur einmal im Leben gewinnen konnte.²⁸ Ihre Einmaligkeit begründet Bernhard Poschmann mit dem Zweifel am Beweis der echten Bußgesinnung bei den Rückfälligen. Wenn diese erneut eine Sünde begangen hatten, dann wurde die Schlussfolgerung daraus gezogen, dass deren Bußgesinnung nicht aufrichtig war, und somit ihre Buße nutzlos war.²⁹

Darüber hinaus setzten zahlreiche Zeugnisse damaliger Zeit viele andere Akzente innerhalb der Hamartologie. Unter anderem wurde die Rolle der Gemeinde stark betont. Sie war für die Bekehrung des Sünders verantwortlich (2. Clemensbrief³⁰) und war ein Garant der Versöhnung (Cyprian von Karthago).³¹ Von Origenes wurde z. B. auch die pneumatische Rolle der Amtsträger in Bezug auf die Versöhnung betont. Nach ihm wurden die Pneumatiker als von Gott Geschickte verstanden, so wie Jesus zur Bekehrung der Sünder von Gott geschickt wurde.³² Ähnlich betonte auch Augustinus die Bedeutung der

¹⁹ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 112–124.

²⁰ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 134–205.

²¹ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie der Buße bei Tertullian (1952)*, Karl Rahner. *Sämtliche Werke*, op. cit., S. 191–219.

²² Vgl. K. Rahner, *Die Bußlehre Cyprian von Karthago (1952)*, [in:] Karl Rahner. *Sämtliche Werke*, op. cit., S. 220–297.

²³ Vgl. K. Rahner, *Sündenvergebung nach der Taufe in der „Regula fidei“ des Irenäus (1948)*, [in:] Karl Rahner. *Sämtliche Werke*, op. cit., S. 43–52.

²⁴ Vgl. K. Rahner, *Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum (1950)*, [in:] Karl Rahner. *Sämtliche Werke*, op. cit., S. 53–79.

²⁵ Vgl. *Sündenvergebung nach, Die Bußlehre des Origenes (1950)*, [in:] Karl Rahner. *Sämtliche Werke*, op. cit., S. 80–190.

²⁶ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 229–260.

²⁷ Vgl. B. Poschmann, *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Teil I, Braunsberg 1923.

²⁸ Vgl. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg 1978, S. 73 ff.

²⁹ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 204.

³⁰ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 133.

³¹ Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, op. cit., S. 403, 486 ff.

³² K. Rahner, *Die Bußlehre des Origenes...*, op. cit., S. 151 ff.

Übereinstimmung des Volkes (der Gemeinde) mit ihrem Bischof bei der Exkommunikation. Für ihn hatte die Exkommunikation ein doppeltes Ziel: die Besserung des Sünders und die Beseitigung der Gefahr sittlicher Ansteckung.³³

Die in der frühen Kirche nur einmal gefeierte Buße führte viele Christen dazu, sie bis zum Sterbebett zu verschieben.³⁴ Die Beichte wurde nur in den Extremsituationen (Tod, Gefahr) praktiziert und somit konnte die dazu gehörige Buße oftmals nicht ausgeführt werden.³⁵ »Synoden warnen davor, die Kirchenbuße vor der Reife des Alters zu gewähren, da dies wegen der Einmaligkeit und der Dauerfolgen zu unlösbaren Konflikten führen musste.«³⁶ Seit dem 6. Jahrhundert wurden die Buße und die Rekonkiliation als eine kirchenrechtliche Pflicht auf dem Sterbebett praktiziert.³⁷

Der Übergang zur wiederholbaren Ohrenbeichte

Das Mönchtum brachte ein Streben nach Vollkommenheit mit sich, das sich in der Seelentherapie stark ausgewirkt hat. Man musste jeder Sünde nachforschen und ihre Wurzel finden, dies führte schließlich zur täglichen Gewissenserforschung. Daraus ergab sich die Empfehlung, jede Sünde und zwar sofort zu beichten, was auch in der Regel des heiligen Benedikts zu finden ist. Auf diese Weise blühte im Kloster die geistliche Begleitung. Auch die Laien außerhalb des Klosters haben von der geistlichen Begleitung profitiert und sie für ihr eigenes Leben genutzt.³⁸

Der Eintritt in den Büsserstand gleicht mit der Zeit immer mehr dem Eintritt in den Ordensstand oder wenigstens der Übernahme der *vita religiosa*. Die *paenitentes* werden ebenso wie die *conversi* schlechthin zu den *religiosi* im Gegensatz zu den *laici* gerechnet.³⁹

Auf diese Weise hat die Beichte im Kloster ihren Geburtsort für die wiederholbare Praxis gefunden.

³³ Vgl. B. Poschmann, *Kirchenbuße...*, op. cit., S. 9 ff.

³⁴ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie...*, op. cit., S. 200.

³⁵ Vgl. K. Rahner, *Stichwort „Bußgeschichte“ (1973)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, op. cit., S. 384 ff.

³⁶ K. Rahner, *Stichwort „Bußgeschichte“...*, op. cit., S. 385.

³⁷ Vgl. K. Rahner, *Stichwort „Bußgeschichte“...*, op. cit., S. 386.

³⁸ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928, S. 232–236.

³⁹ B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße...*, op. cit., S. 301.

Parallel dazu entwickelte sich das christliche geistliche Leben im irischo-angelsächsischen Raum in den neu gegründeten Klöstern, die vom Mönchtum im Abendland die wiederholbare Beichte übernahmen. Da das seelsorgliche Leben sich immer mehr auf das Kloster konzentrierte und so der Einfluss der Mönche größer als der des Bischofs wurde, nahmen die Menschen an dem geistlichen Leben der Mönche teil und ahmten zum Teil ihr Leben nach.⁴⁰ Als die Mönche im 6. und 7. Jahrhundert mit der Mission auf das Festland kamen, brachten sie die schon auf den Inseln geübte wiederholbare Beichte mit, die nicht mehr nur bei dem Bischof, sondern bei jedem Priester abgelegt werden konnte.⁴¹

Das irische Missionswerk wird durch den Iren Columban geführt, der mit zwölf Mitbrüdern Ende des 6. Jahrhunderts durch Frankreich zog. Dabei gründete er neue Klöster, in denen ein strenges geistliches Leben geführt und für die Bevölkerung über die Buße gepredigt wurde. Seine Klosterregel galt als Grundlage für viele gallische Klöster um die Mitte des 7. Jahrhunderts. Columban sah die Kraft der Religion in der Bußfertigkeit des Volkes. Deshalb betonte er in der Verkündigung vor allem die Buße.⁴² Die von ihm eingeführte keltische Bußordnung wurde auf dem Festland ohne großen Widerstand angenommen.⁴³ Die öffentliche Exkommunikationsbuße wurde am längsten in Spanien, nämlich noch bis ins 7. Jahrhundert hinein praktiziert.⁴⁴ Es gab in der Geschichte die These, dass die private Beichte vom Kloster ausgegangen ist, Poschmann vertritt jedoch die Meinung, dass das neue Beichtsystem eine Kontinuität der alten Form ist, die neu interpretiert wurde.⁴⁵

In der keltischen Kirche wurden die Bußbücher eingesetzt und mit ihnen wurde auch eine Tarifbuße eingeführt.⁴⁶ Die Buße wurde als ein Gegenmittel zur Sünde aufgetragen, z. B. musste der Geizige ein Almosen geben.⁴⁷ Das Ziel der Verfasser der Bußbücher war jedoch nicht die mechanistische Anwendung der Buße für den einzelnen Menschen als ein nur punktueller Vorgang, sondern die Bußbücher wurden als eine allgemeine Hilfe für den

⁴⁰ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930, S. 7 ff.

⁴¹ Vgl. K. Rahner, *Stichwort...*, op. cit., S. 387; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 61–73.

⁴² Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 61–70.

⁴³ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 60, 73.

⁴⁴ Vgl. K. Rahner, *Stichwort...*, op. cit., S. 386.

⁴⁵ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, S. 27 ff.

⁴⁶ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 9.

⁴⁷ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 22.

Büßenden verstanden. Dies beweisen z. B. alle Bemühungen um die Erkenntnis der Umstände.⁴⁸

Am Ende des 8. Jahrhunderts wurden neue Bußbücher geschrieben, die aus unterschiedlichen Quellen stammten und die interne Materie auf verschiedene Weise verarbeitet haben. Diese Materie wurde systematisch durch die Synoden im 9. Jahrhundert zusammengestellt.⁴⁹ In Partikularsynoden der ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts wird die Lehre von der Buße als eines der Sakramente vorausgesetzt.⁵⁰ Auf dem vierten Konzil im Lateran (1215) wurde die jährliche Beichte als ein Gebot festgelegt.⁵¹

Mit diesen Vorgängen wurde die Beichte durch die synodalen Beschlüsse und das vierte Konzil im Lateran institutionalisiert und als ein wichtiges Element des christlichen Lebens und der Kirche angenommen. Dies war das Ergebnis eines langandauernden Prozesses.

Das Konzil von Trient und das Vaticanum II

In der Reaktion auf die Reformation hat das Trienter Konzil auch Stellung zur Beichte genommen (25. November 1551). Das Konzil setzt fest, dass die Beichte von Jesus eingesetzt wurde und nach einer Todsünde notwendig ist. Die Beichte besteht, wie das Konzil nach der Beschreibung des Thomas von Aquin lehrt, aus Materie (Reue, Bekenntnis, Genugtuung) und Form (Lossprechung). Bei dem Sündenbekenntnis haben die Christen jede Todsünde, mit der sie sich befleckt haben, zu nennen. In dem Dekret über die Rechtfertigung steht die Lehre des Konzils über die Wiederaufrichtung der Gefallenen, für die die Beichte gestiftet wurde.⁵²

Im Gegensatz zum Konzil von Trient äußerte sich das Zweite Vatikanische Konzil zur Beichte nur in einigen Sätzen. Die Konstitution über die heilige Liturgie fordert im 72. Artikel eine Revision des Ritus des Bußsakramentes, so dass Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausgedrückt werden. Die Beichte war das einzige Sakrament, zu dem im ersten Entwurf der Kommission

⁴⁸ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 25.

⁴⁹ Vgl. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen...*, op. cit., S. 81–85.

⁵⁰ Vgl. K. Rahner, *Stichwort...*, op. cit., S. 387.

⁵¹ Vgl. Heinrich Denzinger. *Kompendium des Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, P. Hünermann (Hg.), Freiburg i. Br. 2009, Nr. 812.

⁵² Vgl. Heinrich Denzinger..., op. cit., Nr. 1667–1719.

kein Vorschlag zur Erneuerung vorgesehen war.⁵³ Obwohl sich das Konzil von Trient viel intensiver mit dem Sakrament der Beichte auseinandergesetzt hat als das Vaticanum II, führte auch letzteres zu einer deutlichen Akzentverschiebung. Es entstand der *Ordo Poenitentiae* (2.12.1973) mit der neuen Form der Beichte. Er kennt nicht mehr nur die Einzelbeichte als einzige Form der Versöhnung, sondern bietet auch zwei weitere Formen an. Die Versöhnung kann auch in einem Bußgottesdienst mit persönlichem Sündenbekenntnis und Lossprechung oder in einem Bußgottesdienst mit der Generalabsolution stattfinden. Wann diese letzte Form mit Generalabsolution eingesetzt wird, entscheidet die Bischofskonferenz für die jeweiligen Ortskirchen.

Warum sich das Zweite Vatikanische Konzil nicht deutlich über den Inhalt der Beichte geäußert hat, darüber kann heute nur noch spekuliert werden. Was man jedoch in diesem Zusammenhang berücksichtigen sollte, ist die auf dem Konzil vorgestellte Sündenlehre. Die Aussage zur Beichte in der *Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum concilium* wurde am Anfang des Konzils im ersten Dokument verfasst, und der Text zur Sündenlehre wurde am Ende des Konzils im letzten Dokument *Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit Gaudium et spes* im 13. Artikel verfasst. Die Sündenlehre wurde also nicht direkt in den Schemata der Pastoralconstitution dargestellt, die ihren Ursprung in der optimistischen Sicht des Menschen in der Eröffnungsrede des Konzils des Johannes XXIII hatte.⁵⁴ »Die Existenz dieses Artikels [T.K. – des 13. Artikels] können sich die deutschsprachigen Konzilsväter und -theologen auf die Fahne schreiben; ihre beständige Kritik am zu großen Optimismus des Schemas XIII hat hier Früchte getragen.«⁵⁵ Der Artikel wurde in der Sprache der Bibel geschrieben, und die Fragen zu Ursünde und Urzustand wurden direkt nicht behandelt. Somit wurden die Aussagen des Trienter Konzils nicht aufgehoben, doch wurde gleichzeitig der Theologie nicht die Möglichkeit verschlossen, weiter nach Ursünde und Urzustand zu fragen und dafür die Lösungen zu finden. Die Lehre über die Ursünde wurde mit der Aussage über Adam (Menschheit) beschrieben, also nicht in Bezug auf eine konkrete Person. Der Text stellt die Zerrissenheit des

⁵³ Vgl. R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath u. a. (Hg.), Bd. 2, Freiburg 2009, S. 1–227, hier 154.

⁵⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Kommentar zum I. Kapitel des ersten Teils*, [in:] *LThK 2*, Bd. 14, S. 313–354, hier 319.

⁵⁵ H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute, Gaudium et spes*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath u. a. (Hg.), Bd. 4, Freiburg 2009, S. 581–886, hier 730.

Menschen dar, seine Abgründe, seine Ordnungslosigkeit, die der Sicht Pascals näher als der Scheebens steht.⁵⁶ »So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig. Deshalb stellt sich das ganze Leben der Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar, und zwar als ein dramatischer, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis« (GS 13). Mit diesen Worten der Konstitution wurde ein Kampf beschrieben, aber nicht ein Kampf Gottes mit dem Bösen. Das Konzil hat diesen Gedanken vermieden, da sonst Gott und der Satan auf eine Ebene gesetzt würden, und dies ein Dualismus wäre, der aus biblischer Sicht nicht vertretbar ist.⁵⁷ Das Konzil stellt die *conditio humana* in der Welt von heute dar, in der sich der Mensch stets in diesem Kampf befindet.

Die kritische Wahrnehmung der Beichte nach dem Vaticanum II

Die Häufigkeit der Beichte hat ihren höchsten Punkt in der Geschichte wahrscheinlich in der Zeit zwischen den zwei Vatikanischen Konzilien erreicht.⁵⁸ Diese Häufigkeit hat sich jedoch kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil deutlich verändert, so dass man über eine Krise der Beichte sprach. In einer empirischen Studie zum Thema *Erfahrungen mit dem Bußsakrament* am Ende der 1970-er Jahre von Konrad Baumgartner bekannten 51% der Befragten, dass sie »früher« regelmäßig gebeichtet hätten, und »jetzt« nur noch 8,5% die Beichte regelmäßig praktizierten. 12,5% der Probanden sagten, dass sie »jetzt« nicht mehr beichten gehen, obwohl sie dieses »früher« getan hätten.⁵⁹ Die jüngste Studie mit den empirischen Daten erschien im Jahre 2001 von Rupert Maria Scheele. Er stellte die Beichte aus der Sicht der Beichtenden aufgrund ihrer Erfahrungen und Erzählungen dar.⁶⁰ Die empirischen Daten können als eine Erkenntnisquelle der Wahrnehmung der Beichte um die Zeit des Konzils genommen werden.

In den eben genannten Quellen finden sich Aussagen wie: »Papst (...) müsste offiziell das Osterbeicht-Zwangsgebot aufheben. Eine Revolution zur

⁵⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Kommentar zum I...*, op. cit., S. 321.

⁵⁷ J. Ratzinger, *Kommentar zum I...*, op. cit., S. 321.

⁵⁸ Vgl. K. Lehmann, *Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und 30 Jahre Gemeinsame Synode*, [in:] *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, E. Garhammer (Hg.), Würzburg 2006, S. 11–29, hier 19.

⁵⁹ Vgl. K. Baumgartner, *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, Bd. 1: *Berichte – Analysen – Probleme*, München 1978, S. 83.

⁶⁰ *Beichten. Autobiographische Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert. Mit einer Einleitung, Kommentaren und einem Nachwort von Rupert M. Scheele*, R.M. Scheele (Hg.), Wien 2001.

Gewissensfreiheit. (...) Freie Wahl, wer Privatbeichte selbst wünscht – oder Aussprache mit dem Pfarrer seines Vertrauens« (Eine Hausfrau).⁶¹ »Ich habe den Vorschlag, dass man es jedem mündigen Christen selbst überlassen soll, wie er beichten will« (Ver.-Angest.).⁶² In Bezug auf eine häufige und scheinbar nichts ändernde Beichte äußerte sich eine Frau: »Nicht die Beichte macht ihn (den Menschen) besser, im Gegenteil, sie hilft ihm, das Gewissen zu beruhigen, einzuschlafen«. ⁶³ Und weiter äußert sie ihre eigene Meinung, »dass das Beichten nicht von Gott eingeführt wurde, sondern von Menschen, aus welchen Gründen auch immer«. ⁶⁴ Viele Erwachsene erzählten, dass sie von den Eltern in ihrer Kindheit zum Beichten gezwungen wurden. ⁶⁵ Beim Gros der Erzählenden ergaben sich die Meinungsunterschiede aus der diversen Beurteilung der Beichtmaterie, des Beichtvaters und der Lehre der Kirche. ⁶⁶

Der Ertrag

Die Tatsache der Schuld und Sünde

Diese aus der Zeit der hohen Beichthäufigkeit stammenden Erzählungen beweisen eine diffuse, aber überwiegend negative Wahrnehmung der Beichte. Sie veranlassen zum Nachdenken darüber, dass mit der Beichte viele Aporien verbunden sind. Man kann aus den geschilderten Erfahrungen nicht folgern, dass es keine Sünde gibt, so wie dies am Anfang des Aufsatzes dargestellt wurde. Es heißt aber auch nicht, dass man die Sünde leicht definieren kann. Unabhängig von einer differenzierten Unterscheidung zwischen den Begriffen der Schuld und der Sünde geht es um die Tatsache, dass man schuldhaftige Handlungen bei den Menschen wahrnehmen kann, so wie es die Geschichte der Menschheit über Tausende von Jahren hinweg gezeigt hat und wie es auch der persönlichen Erfahrungen jedes Menschen entspricht.

Diese anthropologische Tatsache hilft Taten wie Diebstahl, Mord oder Ehebruch zu erklären. Es lässt sich deshalb keine gesunde Anthropologie konstruieren ohne die Einsicht, dass die Schuld zum Menschsein gehört. Außerdem muss noch bedacht werden, dass man anders über Gott denken müsste, wenn es

⁶¹ K. Baumgartner, *Erfahrungen...*, op. cit., S. 41.

⁶² K. Baumgartner, *Erfahrungen...*, op. cit., S. 303.

⁶³ *Beichten. Autobiographische...*, op. cit., S. 46.

⁶⁴ *Beichten. Autobiographische...*, op. cit., S. 47.

⁶⁵ Vgl. *Beichten. Autobiographische...*, op. cit., S. 163.

⁶⁶ Vgl. *Beichten. Autobiographische...*, op. cit., S. 50.

die Schuld nicht gäbe. Die Schuld lässt die Menschen an die Grenze des eigenen Seins stoßen und die eigenen Unfähigkeiten ihrer *conditio humana* entdecken. Die Erkenntnis der eigenen Kondition motiviert den Menschen, sich immer wieder zu verbessern und aus dem eigenen Leben und den eigenen Fehlern zu lernen. Die anthropologischen Befunde geben einen Hinweis auf die stets vorhandenen schuldhaften Handlungen der Menschen, die Gott gegenüber eine neue Qualifikation bekommen, nämlich die der Sünde. In diesem Licht ist die Hamartologie ein lebenslanger dynamischer pädagogischer Prozess, in dem der Mensch die eigene Person immer vollkommener werden lässt. In diesem Geschehen erkennt der gläubige Mensch immer wieder seine Sündhaftigkeit aber auch die Möglichkeit seiner Heiligung in der Beichte.

Die Funktion der Kirche

Damit die Sündenlehre für die Beichte fruchtbar wird, muss sich der Mensch als Sünder erkennen. Wie kommt der Mensch aber dazu? Wodurch erkennt er die Sündhaftigkeit seiner Handlungen? Der Mensch erkennt sie teilweise allein und teilweise durch die anderen. Es wurde im geschichtlichen Teil dieser Arbeit aufgezeigt, dass für den Menschen ein äußeres Instrument hilfreich ist, um die Schuld subjektiv zu verinnerlichen und als eigene Sünde anzuerkennen.

Diese Funktion eines äußeren Instrumentes kann man in den Personen des Propheten Natanael, der Heiligen und Kirchenväter finden, die die anderen zur Bekehrung rufen. Es ist dabei von Belang, dass dem sündhaften Menschen die anderen vonnöten sind, die nicht selbst Subjekt der Tat sind, sondern zu den Außenstehenden gehören und eine objektive Beurteilung leisten können. In der frühen Kirche haben diese Funktion die Heiligen und die Propheten übernommen. Dabei ist bedeutend, dass die frühe Geschichte der Beichte aus den Schriften der Heiligen entstanden ist und ihre weitere institutionalisierte Form nur eine Folge davon ist.

Dieser Wechsel von den einzelnen Personen zur Institution ändert nichts daran, dass der Mensch sich einerseits selbst vor Gott verantworten muss, aber andererseits immer auch als einer, der zur Kirche gehört und in Beziehung steht zu den anderen Mitgliedern der Kirche. Seine Sünde wie auch seine Heiligkeit haben Bedeutung für seine Gottesbeziehung und auch für seine Beziehung zu den Mitchristen. Aus diesem zweiten Grund entsteht die Sinnhaftigkeit eines äußeren Instrumentes, das subjektive Einsicht und objektive Normen zusammenbringt. Diese Funktion bezieht sich sowohl auf den einzelnen Menschen (Heiligen der Kirche) als auch auf die geschriebenen Gesetze (Institution der Kirche).

Die Aporie der Beichte anhand der dialektischen Theologie

Es gibt gegenüber der Beichte noch viele Aporien, die man nicht schnell lösen kann oder darf. Jeder Mensch ist in seinem Gewissen frei. Auch wenn er zu einigen Entscheidungen bewegt wird, gehört es zu seiner Freiheit, eigenständig entscheiden zu können und zu sollen. Das gilt in besonderer Weise für die Beichte, die eine Gewissensangelegenheit ist. Deshalb kann die Entscheidung zu einem Vollzug der Beichte nicht direkt beeinflusst werden. Sie gehört zur eigenen Verantwortung des Menschen vor sich selber und vor Gott. Da der Mensch in seinem Wesen *incommunicabilis* ist, kann er in diesem Vorgang nicht vertreten werden.

In der Beichte berühren sich also die zwei wirkenden Subjekte: Gott und Mensch. Die Beichte ist weder allein ein Werk des Menschen noch allein ein Werk Gottes. Sie muss als ein gemeinsames Geschehen verstanden werden, als ein Werk Gottes und des Menschen. Von der Seite Gottes ist die Beichte als Gnade zu verstehen, und was dort erkannt und später unternommen wird, muss als ein Geschenk verstanden werden. Jede erkannte Sünde, jeder Gewissenbiss und jedes schlechte Gewissen sind die Gnade, die uns zur Versöhnung führt, zu einem sichtbaren Zeichen der Erfahrung der Erlösung.

Für den Menschen stellt sich die Frage nach der Häufigkeit der Beichte. Einerseits ist jede Beichte ein punktuellere Ereignis, andererseits aber ist mit ihr ein dauerhafter Prozess verbunden. Sie ist nicht wie die Taufe ein einmaliges Erlebnis sondern ein langer dynamischer Prozess des Werdens der Person. Jede Beichte ist als ein Moment der Erfahrung der Erlösung und Heiligkeit zu verstehen und aus dieser Erfahrung heraus wird der Mensch im Laufe seines Lebens immer wieder durch die Sünde und wieder aus ihr heraus geführt. Die Dynamik dieses Prozesses kann dabei nicht genau gemessen oder auf irgendeine Weise eingeordnet oder bestimmt werden. Der Mensch befindet sich mit seinem geistlichen Leben im Verborgenen, in einem Mysterium des Bösen und des Heiles zugleich.

In dieser Aporie der Beichte befinden sich viele Gegensätze (*coincidentia oppositorum*), die in der Tradition von Nikolaus von Kues und Erich Przywara betrachtet werden können. In dieser Tradition wird der Mensch in eine kosmische Anthropologie eingegliedert, in der er die Mitte des Kosmos von Stoff und Geist ist.⁶⁷ Erich Przywara versteht den Menschen als

⁶⁷ Vgl. E. Przywara, *Mensch. Typologische Anthropologie*, Bd. 1, Nürnberg 1959, S. 172–177.

das »Zwischen« zwischen »Kosmos des Stoffs« und »Kosmos des Geistes« (und der »Geist-er«): weil er grad als solches Zwischen in der inneren Dialektik der einander widersprechenden und doch einander immer neu bedingenden Formen einer kosmischen Anthropologie erscheint.⁶⁸

In dieser Dialektik können wir auch den Menschen sehen mit seiner *conditio humana*, mit seiner Sündhaftigkeit und Heiligkeit. Er ist immer ein Sünder und ein Gerechter (ein Heiliger) zugleich, so wie dies Martin Luther mit seiner Formulierung *simul justus et peccatus* in die kontroverstheologische Auseinandersetzung hineingebracht hat. Diese zwei Gegensätze *coincidentia oppositorum* bringt der Mensch zu einer Einheit in sich.

Diese Einheit und gleichzeitig Ganzheit ist im Geheimnis Gottes in Christus in der Kirche vorhanden. Es ist das Geheimnis des Gottesabstieges, um einen Menschenaufstieg zu ermöglichen.⁶⁹ In diesem Geheimnis Gottes befindet sich ein Begegnungsort Gottes und des Menschen. Nur in diesem Geheimnis (in dem Mysterion – sacramentum)⁷⁰, das Christus ist, kann man Einheit und Ganzheit erfahren. Dieses Mysterium (Sakrament), das zeitlich und räumlich unbegrenzt ist, eröffnet sich für jeden Menschen in den jeweiligen Sakramenten der Kirche.

In keinem anderen Sakrament kommt diese dialektische Theologie so deutlich ans Licht wie im Sakrament der Versöhnung, bei dem die menschliche Sünde der Heiligkeit Gottes gegenübergestellt ist und von ihm vergeben wird. So wie die Sünde (die Finsternis) in der Beichte genannt wird, wird auch das Heil (das Licht) dem Menschen zugesagt.

Dies alles geschieht gleichzeitig in einem Moment, in der Feier des Sakramentes, in einem Augenblick. Dies ist ein Augenblick, der die Vergangenheit und die Zukunft in einen Punkt zusammenfallen lässt, wie dies Przywara von Nikolaus von Kues gedeutet hat. Dieser Augenblick ist mit der Gegenwart identisch und Substanz der Zeit.⁷¹ In dem erfassten Augenblick der Beichte besitzt der Mensch das All, Christus. Und das, was der Mensch erfasst hat, führt ihn zu dem Unfassbaren, zu Gott. So ist die Beichte ein dialektisches Geheimnis Gottes in Christus in der Kirche in einem lebensumfassenden Augenblick des jeweiligen Menschen.

⁶⁸ E. Przywara, *Mensch...*, op. cit., S. 187.

⁶⁹ Vgl. E. Przywara, *Was ist Gott. Eine Summula*, Nürnberg 1953, S. 79 ff; H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, S. 13–48.

⁷⁰ Vgl. E.-M. Faber, *Mysterium. III. Systematisch-theologisch*, [in:] LThK 3, Bd. 7, S. 579 ff.

⁷¹ Vgl. E. Przywara, *Mensch...*, op. cit., 224 ff.

Bibliographie

- Baumgartner K., *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, Bd. 1: *Berichte – Analysen – Probleme*, München 1978.
- Beichten. *Autobiographische Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert. Mit einer Einleitung, Kommentaren und einem Nachwort von Rupert M. Scheule*, R.M. Scheule (Hg.), Wien 2001.
- De Lubac H., *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967.
- Demmer K., *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*, Paderborn 2005.
- Faber E.-M., *Mysterium. III. Systematisch-theologisch*, [in:] LThK 3, Bd. 7, S. 579 ff.
- Guardini R., *Die Annahme seiner selbst*, [in:] *Romano Guardini Werke*, F. Henrich (Hg.), Mainz 1993, S. 7–31.
- Heinrich Denzinger. *Kompendium des Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, P. Hünermann (Hg.), Freiburg i. Br. 2009.
- Kaczynski R., *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath u. a. (Hg.), Bd. 2, Freiburg 2009, S. 1–227.
- Kierkegaard S., *Die Krankheit zum Tode*, [in:] *Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, H. Diem, W. Rest (Hg.), Köln 1956, S. 23–177.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (Hg.), Bd. 1, Stuttgart 1933.
- Koch G., *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*, [in:] *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, W. Beinert (Hg.), Bd. 3, Paderborn 1995.
- Lehmann K., *Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und 30 Jahre Gemeinsame Synode*, [in:] *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, E. Garhammer (Hg.), Würzburg 2006, S. 11–29.
- Meßner R., *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, [in:] *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, H.B. Meyer u. a. (Hg.), Teil 7,2: *Sakramentliche Feiern I/2*, Regensburg 1992, S. 9–240.
- Nietzsche F., *Fröhliche Wissenschaft*, [in:] *Nietzsches Werke, Abteilung 5*, G. Colli, M. Montinari (Hg.), Bd. 2, Berlin 1973, S. 11–335.
- Pieper J., *Über den Begriff der Sünde*, [in:] *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, Bd. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Grundstrukturen menschlicher Existenz*, B. Wald (Hg.), Hamburg 2007, S. 207–279.
- Poschmann B., *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928.
- Poschmann B., *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930.
- Poschmann B., *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus*, Teil I, Braunsberg 1923.
- Poschmann B., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940.
- Przywara E., *Analogia entis. Metaphysik. I Prinzip*, München 1932.
- Przywara E., *Mensch. Typologische Anthropologie*, Bd. 1, Nürnberg 1959.
- Przywara E., *Was ist Gott. Eine Summula*, Nürnberg 1953.
- Rahner K., *Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum (1950)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 53–79.

- Rahner K., *Die Bußlehre Cyprian von Karthago (1952)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 220–297.
- Rahner K., *Die Bußlehre des Origenes (1950)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 80–190.
- Rahner K., *Stichwort „Bußgeschichte“ (1973)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 384 ff.
- Rahner K., *Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur (1936)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 7–16.
- Rahner K., *Sündenvergebung nach der Taufe in der „Regula fidei“ des Irenäus (1948)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 43–52.
- Rahner K., *Vergessene Wahrheit über das Buß-Sakrament (1953)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 426–456.
- Rahner K., *Zur Theologie der Buße bei Tertullian (1952)*, [in:] *Karl Rahner. Sämtliche Werke*, K. Rahner-Stiftung (Hg.), Bd. 11, Freiburg 2005, S. 191–219.
- Ratzinger J., *Kommentar zum I. Kapitel des ersten Teils*, [in:] *LThK 2*, Bd. 14, S. 313–354.
- Riß M., *Feiern der Buße und Versöhnung. Zur Reform des Bußsakraments nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Regensburg 2016.
- Sander H.-J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Gaudium et spes*, [in:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünemann, B.J. Hilberath u. a. (Hg.), Bd. 4, Freiburg 2009, S. 581–886.
- Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung*, K. Schlemmer (Hg.), Würzburg 1998.
- Schlögel H., *Und vergib uns meine Schuld. Wie auch wir... Theologisch-ethische Skizzen zu Versöhnung und Sünde*, Stuttgart 2007.
- Seidl T., *Versöhnungstag. I. Altes Testament*, [in:] *LThK 3*, Bd. 10, S. 727.
- Thomas Von Aquin, *Summa Theologiae*.
- Vorgrimler H., *Buße und Krankensalbung*, Freiburg 1978.
- Wandinger N., *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, [in:] *Beiträge zur mimetischen Theologie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung*, H. Büchele u. a. (Hg.), Bd. 16, Münster 2003.

TADEUSZ KUŹMICKI (REV. PHD) – presbyter in the Diocese of Zielona Góra-Gorzów; assistant in the Department of Moral Theology of the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław; lecturer in moral theology in the Philosophical and Theological Institute in Zielona Góra. He was awarded the doctoral degree on the basis of the dissertation *Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische optio fundamentalis im neueren ökumenischen Gespräch*. In his scholarly work, he focuses on moral theology, ethics, ecumenism as well as the issues of Polish and German religious life.