

Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament¹

Von Karl Rahner, S. J., Innsbruck

„Vergessene Wahrheiten“ in der Überschrift dieses Aufsatzes ist natürlich „cum grano salis“ zu verstehen. Das Glaubensbewußtsein der Kirche hat immer als sein bleibendes Eigentum mehr im Gedächtnis, als es in einem beliebigen, willkürlich von uns abgegrenzten Zeitmoment „präsent“ hat. Denn ihm gehört die Vergangenheit, die Tradition. Aber wenn es wahr ist, daß Schrift und Tradition die immer neue und unerschöpfliche Quelle der Theologie sein müssen, aus der immer neu geschöpft werden muß und ohne die die Theologie steril würde² (d. h. wenn sie glauben würde, eben „jetzt“ alles adäquat zu denken, was sie im Gedächtnis ihrer Tradition besitzt, aber auch immer wieder neu und angestrengt erheben und erwecken muß), dann ist damit auch gesagt, daß es „vergessene Wahrheiten“ gibt. Solche Wahrheiten brauchen nicht notwendig „definiert“ sein und im „Denzinger“ stehen. Denn wäre das notwendig, könnte der Denzinger und sein Studium die Schrift und Tradition und das immer neue Versenken in sie überflüssig machen. Mit der „Vergessenheit“ von Wahrheiten ist auch nicht gesagt, daß niemand sie kennt. Es geht ja oft fast komisch und doch wieder selbstverständlich in der Theologie zu: wenn jemand ruft: das habt ihr anderen (Theologen, Prediger, Katedheten) vergessen, darüber schweigt ihr, dann horchen die Angerufenen ein wenig entrüstet auf und sagen: „falsch, das haben wir doch immer schon gewußt und da und dort doch auch immer gesagt, denn haben wir nicht mit Augustin, Thomas, Suarez (wo das Verschwiegene steht) immer schon gewußt, was ihr jetzt sagt?“ Man kennt diese Wahrheiten, sie kommen einem bekannt und (mehr oder weniger) selbstverständlich vor, wenn man daran erinnert wird, und man kann sie doch vergessen haben. Wenn wir im Folgenden von solchen Wahrheiten über das Bußsakrament reden, soll auch nicht gesagt sein, daß alle diese „vergessenen“ Sätze stets den höchsten Grad theologischer Gewißheit haben. Es genügt uns (ohne daß dies zum Gegenstand der Untersuchung oder Verteidigung gemacht wird), wenn diese Sätze eine vernünftige theologische Berechtigung haben und sich auf die Meinung gewichtiger Theologen berufen können. Es soll auch nicht gesagt sein, daß diese „vergessenen Wahrheiten“ wichtiger wären als die, über die man immer und überall ausdrücklich predigt und meditiert. Wenn man sagt: im Sakrament der Buße vergibt Gott uns in der Gnade Christi durch das Wort der Kirche unsere Schuld, dann hat man zweifellos das Wichtigste gesagt, was über dieses Sakrament zu sagen ist. Aber die Werke Gottes sind nun einmal reicher an Wirklichkeit, als daß dieser Reichtum durch eine kurze Formel wiedergegeben werden könnte, mag diese auch noch so klar und wichtig sein. Nüchterne Genauigkeit und übersichtliche Abstraktheit können in der Theologie

¹ Erst nach Abschluß dieser Arbeit sehe ich — ein wenig zerknirscht —, daß ich eine Arbeit von M. Schmaus (Reich Gottes und Bußsakrament: Münchner Theologische Zeitschrift 1 [1950], I. Heft, S. 20—36) übersehen hatte, in der vieles von dem hier Gesagten vorweggenommen ist (nebst Dingen, die hier nicht zur Sprache kommen). Indem ich hier auf diese schöne Arbeit ausdrücklich hinweise, hoffe ich doch, nicht ganz umsonst gearbeitet zu haben.

² Vgl. Pius XII., „Humani generis“ (Dz 3014).

auch zu einer geistigen Verarmung führen. Wir haben weder in der Theologie noch in der Frömmigkeit das Recht, einfach willkürlich nach eigenem Geschmack auszuwählen, sondern die Pflicht, mehr und mehr und auf immer neuen Wegen einzudringen in die unendlichen Weiten der göttlichen Wahrheit³.

1. Sünde als Sünde gegen die Kirche

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, damit wir überhaupt oder immer mehr „der göttlichen Natur“ teilhaftig würden. Der Verstoß gegen diesen Gott ist das erste und letzte im Wesen der Sünde. Darüber hinaus ist aber die Sünde nicht nur ein Verstoß gegen das Wesen des Menschen und seine übernatürliche Berufung zur Gnade und deren Wachstum und immer tiefere personale Übernahme. Die Sünde ist auch ein Verstoß gegen die heilige Gemeinschaft der Erlösten, die die Kirche ist. Der göttliche Liebeswille und die übernatürliche Berufung des Menschen, gegen die der Mensch in der Sünde verstößt, sind ja nicht Wirklichkeiten, die ihn bloß in einer isolierten, solipsistischen Individualität angehen. Dem heiligen Gott der Gnade begegnet der Christ, der getauft ist, als Glied der Kirche. Er gehört zum sichtbar-unsichtbaren Leibe Christi. Seine im Taufcharakter begründete sichtbare Zugehörigkeit zu ihr ist das „Ursakrament“, das ihm die Rechtfertigung und Heiligung im Heiligen Geist dauernd wirksam zuspricht. Er soll durch sein Leben als Wandel im Geiste seinen Teil dazu beitragen, daß die Kirche, deren Glied er ist, auch „moralisch“ die „Heilige Kirche“ sei, die dafür zeugt, daß Gottes Erbarmen und Gnade wirklich und gültig und unüberwindlich in die Welt gekommen ist⁴. Die Heiligkeit der *Kirche* (*ihr Geist*) ist dem Christen zu eigen gegeben, weil er ihr Glied ist, und er soll seine Heiligkeit (seinen Wandel im Geist) der Kirche geben, damit sie die Heilige sei. Der Christ, der sündigt, verstößt somit gegen seine ihm als Christen wesentliche Kirchlichkeit und die Kirche. Nicht als ob er durch die (schwere) Sünde einfach von ihr getrennt wäre, so wie Ungetauftheit, Häresie und Schisma von der Kirche in der Dimension ihrer geschichtlichen Sichtbarkeit und Greifbarkeit trennen. Aber es ist auch nicht so, als ob die Sünde (wenn sie nicht Schisma und Häresie ist) für die Kirche und die kirchliche Gliedfunktion des Christen schlechthin belanglos wären. Wie die Sünde die Zugehörigkeit des Christen zur Kirche berührt, davon wird im nächsten Abschnitt noch ausdrücklicher die Rede sein müssen. Hier ist zunächst nur dieses zu sehen: der getaufte Sünder wird durch seine Sünde schuldig an der Kirche. Er verstößt gegen *ihren* Geist, gegen ihre Sendung und den Auftrag, den er in ihr unweigerlich hat. Er macht in gewisser Hinsicht für seinen Teil die Kirche selbst sündig⁵.

Diese ekklesiologische Seite der Sünde ist (wenn wir hier auch nicht näher darauf eingehen können) schon in der Schrift deutlich greifbar. Heiliger Geist und Leib Christi gehören zusammen in der einen Kirche. Wer zu ihr gehört, hat ihren Geist

³ Die da und dort in diesem Aufsatz gegebenen Literaturhinweise wollen nicht erschöpfend sein. Es wird auch nicht versucht, zu jedem Satz und zu jeder dogmengeschichtlichen Bemerkung die wissenschaftlichen Belege in den Anmerkungen zu liefern.

⁴ Vgl. z. B. Vaticanum, sess. 3, cap. 3 (Dz 1794).

⁵ Vgl. dazu: K. Rahner, Die Kirche der Sünder, Freiburg 1948 (auch Stimmen der Zeit 140 [1947], 163—177).

und ist durch diese geistvermittelnde Zugehörigkeit geheiligt, heilig, so daß sein heiliges Leben (sein Wandel im Geist) pflichtmäßige *Folge*, nicht ursprünglicher Grund, dieser Heiligkeit im Geist Gottes ist. Wer also als Christ durch die Sünde wieder ein Sohn des Ungehorsams wird, über den der Zorn Gottes kommt (Eph 5,5 ff.), wer wieder fleischlich wird, da er doch in den Leib Christi eingegliedert, geistig sein könnte und sollte (Gal 5, 13—21), tot ist und schlimmer als ein Ungläubiger (1 Tim 5, 6—8), der widerspricht seiner Zugehörigkeit zur Kirche und dem Wesen der Kirche, die die geheiligte Gemeinschaft der Hausgenossen Gottes, der Heiligen ist (Eph 2, 19; 5, 26 f; 1 Kor 12, 13). Das hat die alte Kirche nicht nur irgendwie theoretisch gewußt, sondern im Alltag auch wirklich gelebt. Man kann die ganze altkirchliche Bußdisziplin nicht wahrhaft verstehen, wenn man nicht ständig und lebendig mit der alten Kirche diese ekklesiologische Seite der Sünde vor Augen hat⁶. Daß die alte Kirche (wie im nächsten Abschnitt ausdrücklicher zu betrachten sein wird) in ihrer Öffentlichkeit gegen den Sünder vorging (grundsätzlich auch dann noch, wenn seine Sünde geheim war), hat in diesem Bewußtsein seinen Grund: der Sünder hat sich auch gegen die Kirche verfehlt. In ihrer Bußdisziplin ist die alte Kirche nicht nur (wie wir heute „vergeßlich“ zu denken geneigt sind) diejenige Vertreterin Gottes, die dem Sünder hilft, seiner Schuld gegen Gott ledig zu werden, sondern auch diejenige, die gegen das Unrecht reagiert, das man *ihr* angetan hat (reagiert freilich mit der Strenge, die die Erscheinung des heilenwollenden Erbarmens Gottes ist).

Man kann nicht sagen, dieser Gedanke sei nur am Platz bei jenen Sünden, die „vom Reiche Gottes ausschließen“⁷, also bei (objektiv und subjektiv) schweren Sünden. Gewiß, *diese* sind es, für die das Bußakrament in erster Linie da ist. Schwere und läßliche Sünden sind nicht nur graduell, sondern wesentlich verschieden, so daß sie nur „analog“ in einem Begriff übereinkommen. Aber ebenso wie — wenn auch in einem wesentlichen qualitativen Unterschied — die läßlichen Sünden einen Verstoß gegen den Willen Gottes darstellen analog wie die schweren Sünden, so sind sie auch im selben Maß und Abstand ein Widerspruch zur Kirche. Da solche Sünden für die Aktualisierung der göttlichen Liebe im Menschen ein Hindernis bilden, mindern sie einfach dadurch schon (von allen greifbaren sozialen Schädigungen der Kirche bei den meisten läßlichen Sünden abgesehen) die Tiefe und die Kraft der göttlichen Liebe, die in der Kirche als heiliger sein sollten. Sie tragen bei zu einer „Niveau“-Senkung in der Kirche. Oberflächlichkeit, Lauheit, großer und kleiner Egoismus, Rechthaberei, Mangel an Gebet und Buße, solche und andere „läßliche“ Sünden sind daher ein Verstoß gegen die Kirche und zwar nicht nur in den Fällen, in denen (weil z. B. unmittelbar gegen kirchliche Amtspflichten verstößend) das Leben und die heilschaffende Kraft der Kirche für uns greifbar durch solche „läßlichen“ Sünden gemindert wird.

⁶ Vgl. B. Poschmann, Paenitentia Secunda, Bonn 1940; ders., Buße und Letzte Übung (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3), Freiburg 1951; K. Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian: Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift für Karl Adam), Düsseldorf 1952), S. 139—167; ders., Die Bußlehre des hl. Cyprian: ZkTh 14 (1952), 257—276; 381—483; ders., La doctrine d'Origène sur la Pénitence: RSR 37 (1950), 47—97. 252—286. 422—456; ders., Bußlehre und Bußpraxis in der Didascalia Apostolorum: ZkTh 72 (1950), 257—281.

⁷ Vgl. 1 Kor 5, 6—13; 6, 9—10; Gal 5, 19—21; Eph 5, 5.

Wäre es nicht gut, wenn wir — weniger vergeßlich — beim Empfang des Bußsakramentes die Wahrheit zu Herzen nähmen, daß wir auch gegen die Kirche gesündigt haben, daß wir zur Gnade *der Kirche* kommen, an der wir schuldig geworden sind, daß auch sie uns etwas zu verzeihen hat? Man sagt, daß der heutige Mensch den Gedanken fast nicht vollziehen könne, glücklich zu sein oder selig zu werden, ohne den Nächsten und sein Schicksal mitzutragen, daß er kein Glück wolle, wenn es nicht auch den andern mit einbegreife. Dann aber müßte es uns schwer auf die Seele fallen, daß wir — selbst in unseren geheimsten Gedanken noch — schuldig am andern geworden sind, daß sich gewissermaßen das Feld unserer Untreue und unseres Versagens ausbreitet über die ganze Kirche (und über sie hinaus). Keiner lebt sich allein. Keiner sündigt also für sich allein. In der Finsternis der Welt, in ihrer dumpfen Sündigkeit, in der Geistesträgheit der Kirche, die wir so oft beklagen (als ob wir daran unschuldig wären), — blickt uns nur unsere eigene Schuld an. Wer das begreift, der wird erkennen, daß das christlich wahrste Aufbegehren gegen die Sünde in der Kirche — die Anklage der eigenen Schuld vor der Kirche ist, an der man selber durch seine eigene Sünde (große und kleine) schuldig geworden ist. Seitdem das Wort Gottes selbst Mensch geworden ist und in seinem Heiligen Geist sich dauernd mit der Gemeinde der geheiligten Erlösten verbunden hat, hat das „*tibi soli peccavi*“ des Bußpsalmes nicht mehr den Klang eines einsamen Individualismus, es sagt nicht: mein Verhältnis zu Gott im Guten und Bösen geht mich und Gott und sonst niemanden an. Es geht mich und Gott an. Aber darum alle. „Ich bekenne Gott . . . allen Heiligen und Euch, Brüder, daß ich gesündigt habe.“ Den Brüdern könnte man und bräuchte man nicht bekennen, hätte man nicht auch an ihnen gesündigt durch jede Sünde, die man bekennen muß.

2. „Binden“

Es ist bekannt, daß die alte Kirche für die biblische Begründung ihrer sakramentalen Vollmacht der Sündenvergebung sich mehr auf Mt 16, 18 und 18, 18 als auf Joh 20 berufen hat⁸. Die Gründe für diese Tatsache, die uns heute zunächst seltsam erscheinen mag⁹, brauchen hier nicht untersucht zu werden. Aus der genannten Tatsache ergibt sich schon für uns, daß die kirchliche Vergebung der Schuld im Sakrament der Buße — zunächst ganz vorsichtig und vag formuliert — etwas mit „Binden und Lösen“ zu tun hat. Wenn wir nun fragen, was dies eigentlich bedeutet, vor allem das „Binden“, dann entdecken wir auch wieder eine solche „vergessene“ Wahrheit in der Theologie des Bußsakramentes. Fragen wir nämlich die heutige durchschnittliche Interpretation dieser Worte in der Schultheologie, dann erhalten wir eine Antwort, die nicht recht zu befriedigen vermag. „Binden“ (und das entsprechende „Behalten“ von Joh 20) bedeutet, so wird uns gesagt, soweit es sich auf die Verwaltung des Bußsakramentes beziehe, die „Verweigerung der Absolution“ einem gegenüber,

⁸ Vgl. z. B. H. Bruders, Mt 16, 19; 18, 18 und Joh 20, 22, 23 in frühchristlicher Auslegung: ZkTh 34 (1910) 659—677; 35 (1911) 79—111; 292—346; 466—481; 690—713. Lehrreich in dieser Hinsicht ist auch ein Blick in P. Anciaux, La théologie du Sacrement de Pénitence au XIII^e siècle, Louvain 1949 (vgl. den Index des Buches S. 619).

⁹ Das Tridentinum (sess. 14, cap. 1; can. 3, Dz 894; 913) verweist nur auf Joh 20, 22 f., allerdings mit der Einschränkung, daß bei Joh 20 der Herr „praecipue“ das Sakrament gestiftet habe. Der Rekurs auf andere Texte ist also nicht verwehrt.

der sich als Sünder dem Bußgericht der Kirche durch seine Anklage gestellt habe¹⁰. Da die Theologie gerade aus der *Doppelvollmacht* des Bindens *oder* Lösen gegenüber der reformatorischen Theologie den *richterlichen* Charakter der Vergebungs vollmacht der Kirche gegenüber dem getauften Sünder zu erweisen sucht, wird oft ein großes Maß von formaljuridischem Scharfsinn aufgeboten, um zu zeigen, daß eine solche Absolutionsverweigerung (im Unterschied z. B. von einer Verweigerung der Taufe einem Sünder oder Ungläubigen gegenüber) einen eigentlichen, positiven richterlichen Akt darstelle, der eine neue rechtliche Lage schaffe (insofern z. B. der Sünder so verpflichtet sei, sich aufs neue dem Bußgericht der Kirche zu stellen, der durch die Anklage gewissermaßen labil gewordene Sündenzustand durch die Absolutionsverweigerung aufs neue festgelegt werde usw.).

Wir brauchen hier nicht auf die *inneren* Schwierigkeiten dieser Auskunft über den Sinn des „Bindens“ einzugehen, die alle darauf hinauslaufen, daß sachlich eine Absolutionsverweigerung, so scharfsinnig man sie auch interpretiert, genau so wenig wie eine Taufverweigerung (die keine richterliche Erkenntnis der Kirche ist) mehr sein kann, als die (u. U.) pflichtmäßige Unterlassung und Verweigerung eines Aktes, aber kein eigenständiger Akt mit eigenen neuen Rechtsfolgen, der er doch gerade in der Voraussetzung dieser Interpretation sein sollte. Was entscheidender ist, ist dies¹¹: „Binden“ bedeutet in der Sprache des Neuen Testamentes und in der Auffassung der alten Kirche etwas anderes (und so kann durchaus dann auch das „Behalten“ bei Joh 20 verstanden werden): „in den Bann tun“. Es ist wichtig, von vornherein zu betonen, daß bei diesem Verständnis nicht voreilig an den heutigen kirchenrechtlichen Begriff der „Exkommunikation“ gedacht werden darf als einer eigenen Kirchenstrafe, die gesetzter Weise für bestimmte Vergehen im Raum der Kirche verhängt wird. Um zu sehen, was dieses „bindende“ Bannen im N. T. und in der alten Kirche bedeutet, müssen wir uns erinnern, was schon über die ekklesiologische Seite der (schweren) Schuld gesagt wurde. Der getaufte (Tod-)Sünder gehört noch zur Kirche, er ist noch „drinnen“. Aber eben diese seine bleibende Zugehörigkeit zur Kirche ist durch die Schuld ihres eigentlichen letzten Sinnes beraubt. Sie sollte die gleichsam sakramentale dauernde Sichtbarkeit seines Geistbesitzes sein¹². Seine Zugehörigkeit zur Kirche in der Dimension der Sichtbarkeit (geschichtlichen, rechtlichen, bekenntnismäßigen usw. Greifbarkeit) der Kirche wird im Sünder zur Lüge, gewissermaßen zum „nur gültigen“, aber nicht „wirksamen“ Dauerempfang des Ursakramentes, das die Zugehörigkeit zur Kirche darstellt. Das erste somit, was die Kirche tun muß (gerade um den Sünder zu retten), ist darin gelegen, daß sie diesen schulhaft lügnerisch gewordenen Zustand des Sünders auch in der Dimension der Sicht-

¹⁰ Vgl. z. B. J. B. Umberg, Die richterliche Bußgewalt nach Joh 20, 23: ZkTh 50 (1926) 337—370; P. Gältier, De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus (editio nova, Rom 1950) n. 125—141.

¹¹ Vgl. K. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen: Theol. Quartalschrift 96 (1914) 49—64; 161—197 (auch bei: K. Adam, Gesammelte Aufsätze (Augsburg 1936) 17—52; Strack-Billerbeck I 738—747; 792 f; IV, 1 293—333; Kittel, Theol. Wörterbuch II, 59 f; III 749—753; V. Brander, „Binden und Lösen“ in der altsyrischen Kirche: Der Katholik 95, 1 (1916) 220—232; 287—304; V. Brander, Ist Binden und Lösen bei Mt 16, 19 und 18, 18 ein rabbinischer Schulausdruck?: Der Katholik 94, 2 (1914) 116—132; B. Poschmann, Paenitentia secunda (Bonn 1940) 4—9.

¹² Vgl. z. B. O. Semmelroth, Die Kirche als „Sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade“: Scholastik 28 (1953) 23—39; K. Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII., *Mystici corporis Christi*: ZkTh 69 (1947) 129—188 (bes. 176—188).

barkeit aufdeckt, den Schein entlarvt: sie bannt, „bindet“ den Sünder. Sie stellt auch in der Dimension der geschichtlichen Greifbarkeit fest, wie es in Wahrheit ist: du bist gerade als Glied der Kirche gar nicht der, als welcher du durch deine sichtbare Gliedschaft erscheinst; du hast den Schein, daß du lebst (eben weil du zur Gemeinschaft der Lebendigen im geisterfüllten Leib Christi gehörst), aber in Wahrheit bist du tot. Richtend scheidet die Kirche in der einen Doppelbedeutung des Wortes *κρίνειν* (*κρίσις*)¹³.

Von da aus ergibt sich auch, daß Binden und Lösen nicht zwei Seiten einer Alternative sind, sondern zwei Phasen der einen Reaktion, mit der die heilige Kirche auf die Sünde eines ihrer Glieder antwortet. Mindestens in der Absicht der Kirche ist es so. Wenn sie bindet, bindet sie, um überhaupt lösen zu können. Nur wenn zuerst einmal die Wahrheit in der Ebene der kirchlichen Sichtbarkeit an den Tag gebracht ist, der vom Schein¹⁴ der Zugehörigkeit zur Kirche verdeckt ist, kann auf dieser selben Ebene (d. h. sakramental) die Schuld gegen die Kirche und Gott wieder aufgehoben, „gelöst“ werden. Daran wird auch nichts dadurch geändert, daß es bei Verstocktheit und Unbußfertigkeit des Sünders bei dem „Binden“ verbleiben muß. Die zweite Phase des einen Vorgangs (das Lösen) ist bedingt durch die Reue des Sünders. Aber das Binden zielt schon auf das Lösen, und dieses setzt jenes voraus. So hat es die alte Kirche immer verstanden¹⁵. Sie hat immer betont, daß der Christ mit schwerer Schuld gebunden werden müsse, um wirksam gelöst werden zu können, und hat dieses Binden, die Absonderung des christlichen Sünders von dem vollen Vollzug der Gemeinschaft nicht als eine zusätzliche, in bloß manchen Fällen verhängbare Strafe bloß äußerer Kirchenzucht betrachtet, sondern als eine pflichtmäßige Reaktion der Kirche auf (grundsätzlich) jede Sünde, die „vom Reiche Gottes ausschließt“. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend¹⁶, daß der Paulinische Lasterkatalog (der Sünden, die vom Reiche Gottes ausschließen, also der schweren Sünden in unserer Terminologie) und der Paulinische Katalog der Sünden, auf die die Kirche (Gemeinde) mit einem bannenden Distanzieren des Sünders von der Kirche zu antworten hat, identisch sind. So blieb es auch in der Theologie und Praxis der alten Kirche. Wie dieser „Bann“, der die konnaturale Reaktion der Kirche auf die schwere Sünde ihres Gliedes ist, in der konkreten Praxis der altkirchlichen Bußdisziplin genauerhin gestaltet wurde (und darin natürlich die mannigfältigsten Formen annehmen konnte), kann uns in diesem unserem Zusammenhang nicht näher beschäftigen. Eines ist überall greifbar und das theologisch Entscheidende: der Sünder wurde mindestens ausgeschlossen vom innersten Lebensbezirk der Kirche, von ihrem zentralen Mysterium, der Quelle allen Heils, von Mahl und Opfer des Herrn. Ausgeschlossen natürlich, weil er sich davon durch seine Schuld selbst ausgeschlossen hatte. Aber eben dieses schuldhafte Sichtrennen von diesem innersten Lebensbezirk

¹³ Vgl. z. B. 1 Kor 5, 3 ff.

¹⁴ „Schein“ ist die Zugehörigkeit zur Kirche im Sünder nicht in dem Sinn, daß er nicht mehr zu ihr gehöre, aber in dem Sinn, daß die bestehende (nach ihrem wahren Sinn und ihrem Anzeigecharakter) etwas vortäuscht, was da sein sollte, aber nicht mehr da ist: die Teilhabe am heiligen Geist der Kirche.

¹⁵ Vgl. u. a. die oben Anm. 6 zitierte Literatur.

¹⁶ Vgl. einerseits 1 Kor 5, 1—8; 5, 11; 2 Thess 3, 6; 2 Tim 3, 2—5; 1 Tim 1, 19 f; Act 8, 20 ff; Apk 2, 2; 2, 14 f; 2, 20 f (Kataloge oder Fälle von „Bann“, „Meiden“ usw.) und andererseits Gal 5, 19—21; Eph 5, 5; 1 Kor 6, 9 f; Kol 3, 5—8 (Kataloge von Sünden, die vom eschatologischen Reich Gottes ausschließen).

der Kirche, das in der Tiefe des Gewissens sich ereignete, erhält durch die „Bindung“ des Sünder von seiten der Kirche seine Greifbarkeit und Leibhaftigkeit in der Ebene der sichtbaren Kirche¹⁷ (was nicht notwendig heißt: im „forum externum“ im Sinn des heutigen Kirchenrechtes, da es sich an sich durchaus um jene Ebene der Sichtbarkeit handelt, in der z. B. auch die Sakramente liegen).

Man könnte nun sagen, daß diese Deutung des „Bindens“ als inneren und notwendigen Moments am sakralen Vergebungsvorgang (der sogenannten „öffentlichen“ „Exkommunikations“-Buße in der alten Kirche) falsch sein müsse oder höchstens noch ein historisch-antiquarisches Interesse für uns haben könne, weil einmal dieses bannende Binden doch in der heutigen Spendung des Bußsakramentes sich nicht mehr finde und zweitens diese ganze „Konstruktion“ sich auf die „Devoitionsbeicht“ nicht anwenden lasse, diese aber doch auch die Spendung eines Sakramentes sei. Die Prüfung dieser Einwände wird uns erkennen lassen, daß wir im „Binden“ eine vergessene Wahrheit entdecken, die auch für uns heute noch bedeutsam ist, und die uns später ermöglicht, auch das sündentilgende „Lösen“ der Kirche unter einem „vergessenen“ Aspekt zu sehen.

Dieses „Binden“, so wie es erklärt und von der eigentlichen Kirchenstrafe der Exkommunikation im heutigen Kirchenrecht abgegrenzt wurde, gibt es heute nicht mehr, so lautet der erste Einwand. Um die Falschheit dieser Behauptung zu sehen, wollen wir zunächst (bevor wir „theologischer“ reden) ein kleines Gedankenexperiment machen. Denken wir uns eine heutige kleine christliche Gemeinde von großem Eifer, in der auch „bürgerlich“ jeder jeden kennt. Setzen wir voraus, alle Glieder dieser Gemeinde versammeln sich sonntags zur Feier der Eucharistie und empfangen dabei alle unter den nötigen Voraussetzungen in einer ihnen selbstverständlichen Übung den Leib des Herrn. Nehmen wir ferner an (natürlich ohne damit eine solche Praxis empfehlen zu wollen), diese eifrigen Christen hätten (wie in der alten Kirche) den (uns heute seltsam anmutenden) Brauch, nur die objektiv *und* subjektiv schweren Sünden, die sie begangen haben, dem sakralen Bußgericht zu unterbreiten (das sie aber dann in der Form empfangen, wie es heute üblich ist: Samstag nachmittags am Beichtstuhl anstehend). Alle diese Hypothesen sind auch heute denkbar, sogar ohne die geringste Änderung des heutigen Kirchenrechts. Die Leute dieser Gemeinde bräuchten nur so handeln zu wollen, niemand könnte sie zum gegenteiligen Handeln verpflichten, zu dem man ihnen höchstens gute Ratschläge geben könnte. Wie würde unter diesen Voraussetzungen sich das Leben dieser Gemeinde gestalten? Es wäre ohne weiteres mit theologisch und praktisch nur unerheblichen Abwandlungen, ohne jede neue kirchenrechtliche Maßnahme, das wieder sichtbar,

¹⁷ Man beachte: nach *jeder* möglichen oder denkbaren Interpretation des „Bindens“ (auf Erden) oder des „Behaltens“ liegt dieses in derselben Dimension wie das „Lösen“ und „Nachlassen“. Nun ist aber dieses „Lösen“ und „Nachlassen“ für jede katholische Exegese und Dogmatik ein *sakramentaler* Vorgang, also ein solcher, der wesentlich eine geschichtliche Greifbarkeit in der sichtbaren Kirche als solcher hat, auf einem „forum“ sich abspielt, wenn dieses „forum“ auch „internum seu conscientiae sacramentale“ (CJC can. 196; 1047; 2314 § 2) genannt werden muß im Verhältnis zu einer äußerlichen Dimension der Kirche, in der sich jene Vorgänge abspielen, die die Kirche als bloß äußere Gesellschaft und deren „bonum commune“ als solches berühren. Auf dem sakralen Forum sich abspielende Ereignisse bewirken unmittelbar Geschehnisse im „Gewissensbereich“ (wie es eben alle Sakramente tun), sie spielen sich aber nicht in der „privaten“ Sphäre des inneren Gewissens allein ab, sondern in der sichtbaren Kirche. Dasselbe ist also auch vom „Binden“ auf jeden Fall zu sagen.

was man „die öffentliche Kirchenbuße“, „Exkommunikationsbuße“ nennen könnte. Wenn jemand schwer gesündigt hat und dementsprechend (pflichtmäßig) am Sonntag der Eucharistie fernbleibt oder am Samstag (ebenso pflichtmäßig) am Beichtstuhl ansteht, würde er sich als Todsünder bekennen¹⁸; er wäre auch in der Öffentlichkeit der Kirche im „ordo paenitentium“ (auch wenn die genaue Natur seiner schweren Schuld durch das Bekenntnis nur dem Beichtiger bekannt wäre, wie es übrigens auch in der alten Kirche der Fall war). Ob ein solcher Sünder am Sonntag wie in der alten Kirche im hintersten Teil der Kirche seinen eigenen Platz hat oder (wie in unserer Gemeinde) vereinsamt an seinem sonstigen Platz bleibend unweigerlich auffällt, das würde an der Sache nichts ändern: er bekennt sich unweigerlich „öffentlich“ als Sünder. Und der Pfarrer dieser Gemeinde könnte von der „Schlange“, die am Samstag abend vor seinem Beichtstuhl steht, auch genau so predigen: abundant hic paenitentes; quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus“ (Zahllos sind die Büßenden unter uns; wenn man ihnen die Hand auflegt, gibt es eine lange Reihe) (sermo 232, 7), er könnte mit Augustin sagen von diesen Büßern: proprie vocantur paenitentes remoti etiam a sacramento altaris participando, ne accipiendo indigne iudicium sibi manducent et bibant (Die eigentlichen Büßer sind auch von der Teilnahme am Sakrament des Altares ausgeschlossen, damit sie sich durch seinen unwürdigen Genuß nicht das Gericht essen und trinken) (sermo 352, 3. 8). Auch er könnte mit Augustinus predigen: illi enim, quos vidistis agere paenitentiam („die vor dem Beichtstuhl stehen“), scelera commiserunt, aut adulteria aut aliqua facta immania; inde agunt paenitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret (Diejenigen, die ihr Buße tun seht, haben Verbrechen begangen, Ehebruch oder sonst etwas Furchtbares; darum tun sie nun Buße. Wenn sie nur lässliche Sünden hätten, genügte zu deren Tilgung das tägliche Gebet) (De symbolo 7, 15). Man kann auch nicht sagen, daß in unserem Fall die „Öffentlichkeit“ dieser Buße nur eine faktische wäre, ohne daß sie durch einen eigentlichen Akt der Kirche konstituiert worden wäre. Denn sie sind auch durch einen Akt der Kirche selbst von der sakramentalen Mitte des sichtbar-gnadenhaften Lebens der Kirche ausgeschlossen. Ihre Sünde zwingt sie (unter unseren Voraussetzungen) zur „öffentlichen Buße“, weil sie auch durch eine kirchliche Rechtsverfügung, die jeden Sünder von schwerer Schuld trifft (und doch keine Exkommunikation im heutigen Sinn ist), von der Eucharistie ausgeschlossen sind und weil sie durch kirchliches Gebot wenigstens einmal im Jahr das Fußsakrament empfangen müssen, wozu die

¹⁸ Man wird es nicht ganz leicht haben, zu beweisen, daß unter den gemachten Hypothesen die Kirche die strenge Pflicht hätte, die äußere Gestaltung des Fußsakramentes so zu modifizieren, daß auch dann durch den Empfang des Sakramentes niemand sich praktisch als mit schwerer Schuld beladen verraten würde. Jedenfalls haben die Kirchenväter auch für geheime (schwere) Sünden die öffentliche Kirchenbuße gefordert (vgl. z. B. B. Kuntscheid, Das Beichtsiegel [Freiburg 1912] 16—23: Öffentliche Buße für geheime Sünden). Bedeutete das natürlich auch kein eigentliches öffentliches Bekenntnis der Schuld, so verriet der Büßer bei dem damaligen Fehlen der Andachtsbeicht und bei der Öffentlichkeit der Buße unvermeidlich, daß er sich schwerer Sünde schuldig gemacht hatte. Man sieht aus solchen Überlegungen nebenbei bemerkt auch, welche pastorellen Schwierigkeiten entstehen müßten, wenn diejenigen, die die Andachtsbeicht bekämpfen oder möglichst zurückzudrängen suchen, mit ihren Tendenzen Erfolg hätten: im selben Augenblick, in dem dies ihnen gelänge, brächte man, praktisch geschätzt, die Leute, die Todsünden begangen haben, erst (wie zu den Zeiten des Caesarius von Arles und in den folgenden Jahrhunderten) auf dem Sterbebett zur Beicht.

nicht verpflichtet sind, die keine schwere Schuld auf sich geladen haben. Daß dieser kirchliche Akt heute (im Unterschied zur alten Kirche) nicht eigens für den einzelnen als solchen verfügt wird, also gewissermaßen heute „latae sententiae“, nicht „ferendae sententiae“ ist, ändert nichts Grundsätzliches an der Sachlage. Die Kirche „bindet“ jeden Sünder mit schwerer Schuld noch heute genau so wie früher, indem sie ihn auch durch ihre eigene rechtliche Verfügung von jenem Kreis der Glieder der Kirche absondert, die freien Zutritt zu ihrem höchsten Geheimnis haben, und diese absondernde Bindung könnte jederzeit durch rein faktische Veränderungen jene greifbare Deutlichkeit wieder erhalten, die wir an dem Binden in der alten Kirche feststellen und die wir heute (anders als die alte Kirche) als die „Öffentlichkeit“ der Buße qualifizieren¹⁹. Das Binden als erste Phase der Reaktion der Kirche auf die schwere Schuld des Christen ist also heute ebenso gegeben wie in der alten Kirche. Es ist nur verdeckt und darum von uns heute „vergessen“, weil es nicht auffällt. Es fällt aber nicht auf, weil faktisch viele (leider) nicht die Eucharistie empfangen, die dazu das Recht hätten; und viele beichten (glücklicherweise), die dazu nicht verpflichtet sind.

Das Ganze etwas theologischer und kürzer ausgedrückt: insofern die Kirche durch ihren eigenen Akt (CJC can. 856) den Christen mit schwerer Schuld von dem höchsten Lebensmysterium der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaft der Christen untereinander, der Eucharistie, ausschließt (wenn auch heute gewissermaßen in einem abgekürzten Verfahren, wie es übrigens stellenweise auch schon in der alten Kirche vorkam²⁰), und insofern die Kirche (über das göttliche Gebot hinaus) für solche wenigstens einmal im Jahr die Pflicht des Sich-dem-Bußgericht-Stellens festlegt²¹, ist eine „Bindung“ des Christen, der schwer gesündigt hat, durch die Kirche gegeben und zwar in derjenigen Dimension der Sichtbarkeit der Kirche, die zwar vom „forum externum“ verschieden ist, aber doch wirklich eine Dimension der Sichtbarkeit ist, weil es genau jene Dimension der Kirche ist, in der die Sakramente als „sichtbare“ Zeichen der Gnade vollzogen werden. Daß diese sichtbare (also „öffentliche“) Bindung in der heutigen Praxis nicht auffällt, liegt in zufälligen Umständen begründet, die dem Wesen der Sache äußerlich sind; diese Unauffälligkeit läßt uns diese Bindung übersehen und „vergessen“, hebt sie aber keineswegs auf.

Wäre es nicht besser, wir würden dieses „Binden“ nicht vergessen? Selbstverständlich ist die Trennung von Gott und seiner Gnade, die Bindung durch die Schuld vor Gott selbst, die letzte und tiefste Fürchterlichkeit der Sünde. Aber eben diese tritt durch die Bindung der Kirche aus der Tiefe des Gewissens an die Oberfläche des Daseins. Wer schon einmal Menschen begegnet ist (und es gibt solche!), die leiden

¹⁹ Die alte Kirche qualifizierte die Kirchenbuße ja nicht als „öffentlich“ im Gegensatz zu einer „privaten“ sakralen Buße, sondern im Gegensatz zur nichtsakralen Buße für lästige Sünden (durch Gebet, Fasten, Almosen usw.).

²⁰ Man denke z. B. an die Abschaffung des inquisitorisch gegen Eucharistie-Unwürdige vorgehenden Bußpriesters unter Nektarius von Konstantinopel, wodurch die Entscheidung im konkreten Fall, ob eine solche Unwürdigkeit vorliegt, den einzelnen überlassen würde, und so die Kirche sich mit der Aufstellung des allgemeinen Prinzips (aber als auch von ihr selbst aufgestellten, und nicht nur verkündeten) begnügte. Insofern z. B. auch Augustin erwartete, daß der geheime Sünder sich spontan der Kirche stelle und sich von sich aus von der Eucharistie fernhalte, setzt er eigentlich auch einen solchen Encharistie-Ausschuß „latae sententiae“ voraus.

²¹ CJC can. 901. 906.

an dieser Verweisung aus dem innersten sakralen Bereich der Kirche, der kann sich vorstellen, was diese Bindung religiös bedeuten könnte. Paulus hat sie gesehen als ein Ausgiefertwerden an die Macht des Satans²². Und wie sollte der Mensch diese nicht fürchten, wenn er nicht jederzeit fliehen kann in den Bezirk der Kirche, in dem das fleischgewordene Erbarmen selber als die Macht des Lebens über Sünde, Tod und dämonische Triebhaftigkeit gegenwärtig ist? Wie sollte der gebundene Mensch sich nicht verlassen und im letzten Sinn vereinsamt vorkommen, wenn er ausgeschlossen ist von jenem Mysterium, in dem die tiefste Kommunion der Menschen untereinander gegeben ist? Weil ein Brot ist, bilden wir viele einen Leib; wir nehmen ja alle an dem einen Brote teil, sagt Paulus (1 Kor 10, 17). Wie muß dieses Wort den treffen, der von diesem Brot ausgeschlossen ist?

Man könnte nun sagen (und damit kommen wir zur zweiten der oben schon ange deuteten Schwierigkeiten): die Tatsache, daß bei der Andachtsbeicht, die schon eine wahre sakrale Sündenvergebung ist, kein „Binden“ möglich ist, zeige, daß das „Binden“ doch nicht zum Wesen des kirchlichen Bußverfahrens gehöre²³, keine notwendige erste Phase der richtend-heilenden Reaktion der Kirche auf die Sünde ihres Gliedes sei, oder mindestens, daß bei der Andachtsbeicht dieser Gesichtspunkt gänzlich wegfallen. Hier liegt natürlich eine gewisse Schwierigkeit, die rundweg zuzugeben ist. Aber es muß zunächst gesehen werden, daß sie in der üblichen Auffassung des Bindens und Lösens (Behaltens und Nachlassens), die wir zu Beginn des Abschnittes erwähnten, in genau derselben Weise vorliegt. Diese übliche Theorie sucht nämlich den richterlichen Charakter des Bußsakramentes gerade aus der alternativen Doppelvollmacht des Bindens *oder* Lösens mit rechtlichen Folgen in beiden Fällen nachzuweisen. Sie muß dann aber gestehen, daß auch in dieser Theorie von einem eigentlichen Binden im strengen Sinn gegenüber bloß lästlichen Sünden nicht die Rede sein kann. Denn die Tilgung der lästlichen Sünden ist eben nicht im selben Sinn wie die schwere Sünde von der sakralen-richterlichen Intervention der Kirche abhängig und ist nicht pflichtmäßig auf eine solche angewiesen. Dazu kommt, daß (auch in dieser üblichen Theorie) nur mit überflüssigen und sachlich höchst problematischen Konstruktionen der Fall gedacht werden kann, in dem jemand eine lästliche Sünde in einer bloßen Andachtsbeicht beichtet, die ihm nicht schon im voraus zum Sakrament vergeben wäre²⁴: lästliche Sünden können nicht eigentlich und im strengen Sinn „gebunden“ oder „behalten“ werden, wie immer man diese Worte in der Vollmacht Christi deutet, die die biblische Grundlage des Bußsakramentes sind. Daraus folgt: die oben angedeutete Schwierigkeit ist eine solche, die nicht für unsere Deutung des Bindens spezifisch ist, sondern jede Theorie belastet, weil jede einer-

²² Vgl. 1 Kor 5, 5: 1 Tim 1, 20.

²³ Man beachte: wir sagen nicht: zum eigentlichen Wesen des *Bußsakramentes* als solchem. In jeder Auffassung ist die *sakrale* Vollmacht streng als solche bloß ein Teil einer richterlichen (bindenden oder lösenden) Vollmacht, die der Herr in den Schlüsseln der Kirche den Sündern gegenüber gegeben hat. Es ist also berechtigt und unbedenklich, zwischen dem Wesen des (ganzen) Bußvorgangs und dem Wesen jener Phase dieses Vorgangs zu unterscheiden, die im engeren Sinn als Sakrament bezeichnet werden muß und allein bezeichnet werden kann, da das Binden als solches im Falle des Unbußfertigbleibens des Sünder seinen Sinn und seine Bedeutung behält, aber dann natürlich auf jeden Fall keinen sakralen Charakter hat und dieser ihm darum auch in dem Fall nicht zugesprochen werden soll, in dem es tatsächlich seinem eigentlich und ursprünglich gemeinten Sinn entsprechend (vgl. das *tv* in 1 Kor 5, 5) sich in das Lösen hinein „aufhebt“.

seits das Bußsakrament als seiner ganzen Struktur nach auf die Tilgung der schweren Sünden ausgerichtet erkennen muß und jede anderseits aus der Praxis und Lehre der Kirche weiß, daß es trotzdem auch in zweiter und abgeleiteter Weise ein sakramentales Mittel der Tilgung der läßlichen Sünden sein kann.

Diese Vorüberlegungen eines „retorqueo“ vorausgesetzt, können wir sagen: Analog (d. h. wirklich ähnlich oder nur in weiterer defizienter Ähnlichkeit) zur schweren Sünde ist auch die läßliche Sünde ein Verstoß gegen die heilige Kirche und die verpflichtende Gliedfunktion eines Christen in der Kirche. Sie distanziert einen solchen Sünder zwar nicht vom inneren Leben der Kirche als des „Gefäßes des Geistes“ (wie Irenäus sagen würde), wohl aber von dem vollen ungehinderten Lebensvollzug dieses inneren Lebensprinzips der Kirche (nicht von der caritas, würde Thomas sagen, wohl aber von dem Akt und dem fervor caritatis²⁵), wobei die caritas eben nicht als nur subjektive Gesinnung oder bloß als individualistisch aufgefaßter „eingegossener“ Tugendhabitus gedacht werden darf, sondern als jene göttliche Liebe, die uns von der Kirche her dauernd zuströmt: *Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris* (Die Liebe der Kirche, die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen wird) (Augustinus, In Joan. tract. 121, 4). Von dieser Glut der Liebe, die von der Kirche und ihrem göttlichen Lebensprinzip her den Menschen immer restloser und eifersüchtiger erfassen will, distanziert sich der Mensch durch die läßliche Sünde, dieser Glut setzt er einen bewußten Widerstand entgegen. Das spielt sich zunächst in seiner privaten Sphäre, ja vielleicht nur in der Tiefe seines Gewissens ab. Und er kann diese schuldhafte Resistenz gegenüber dem Treiben des Geistes auch in diesen Dimensionen seiner Existenz allein bereinigen und gutmachen: durch „private“ Buße, Gebet und Empfang der Eucharistie, die ja gerade das Sakrament des „fervor caritatis“ nach Thomas ist²⁶. Aber wenn der Sünder, diese seine Trägheit und Widerwärtigkeit beklagend und sich anklagend zur Kirche kommt, und wenn die Kirche in ihren amtlichen Vertretern diese Anklage entgegennimmt und ernst nimmt, durch ihr ernstes Anhören bestätigt, daß sie nicht bloß der Ausdruck einer empfindsamen, auf ihre individuelle Untadeligkeit bedachten Seele ist, sondern das Geständnis einer Schuld, durch die sie selbst, die Kirche, mitleidet, mitbüßen muß, dann erhält eben doch auch diese verborgene Distanzierung des Menschen von der Lebensfülle und Lebenskraft der Kirche, die in der läßlichen Sünde liegt, eine Sichtbarkeit in der sakramental-öffentlichen Dimension der Kirche, die jener analog ist, die durch das Binden des Menschen mit schwerer Schuld eintritt (zumal ja auch dieser Glied der Kirche bleibt). Das Bekenntnis der läßlichen Schuld in Abgabe durch den Sünder und Entgegennahme durch die Kirche macht diese Schuld und die durch sie bewirkte Distanzierung von der Kirche „präsent“ in jenem (wenn auch heute noch so diskret gestalteten) Raum der Öffentlichkeit der Kirche, der — verschieden vom forum externum — gerade jener ist, in dem sich Geist und Leib der Kirche am innigsten durchdringen. Ein solches durch die Kirche und nicht bloß durch den Sünder bewirktes Greifbarwerden der Distanz des

²⁴ Warum trotzdem der Empfang des Sakramentes nicht sinnlos wird, darüber ist Genügendes gesagt in den zwei Artikeln: Vom Sinn der heutigen Andachtsbeicht: ZAM 9 (1934) 323—336, und: Persönliche und sakramentale Frömmigkeit: GuL 25 (1952) 412—429.

²⁵ De malo q. 7 a. 2; 1. II. q. 89 a. I.

²⁶ III. q. 79 s. 4 usw.

Sünders von der Lebensfülle der Kirche kann sehr wohl ein „Binden“ genannt werden, analog zu jenem, mit dem die Kirche auf die schwere Schuld des Christen antwortet.

Wiederum: wer dies richtig bedenkt, wird nicht sagen, daß dies theologische Subtilitäten sind, die für das religiöse Leben kein Gewicht haben können. Es gibt keine Sünde, in der wir nicht auch am Nächsten schuldig werden, und in den meisten Sünden, auch den läßlichen, ist das nur zu handgreiflich. Da kniet ein Priester bekennend im Beichtstuhl. Er beichtet „nur“ läßliche Sünden: sein barsches Wesen, seine Geschäftsmäßigkeit in seinen priesterlichen Funktionen, seinen Mangel an Buße und Gebetsgeist, seinen Hochmut und seinen Egoismus, seine Feigheit in seiner Sendung. Wieviel ist er eigentlich — greifbar und verborgen — den andern schuldig geblieben und wie ist er so schuldig geworden an den Kindern, an den Armen, an denen, die die Kirche suchen und bei ihm nicht erkennen können, an allen, deren Seele Gott einmal von ihm fordern wird am Tage des Gerichtes. Wenn dieser Priester nun so seine Sünden, seine „bloß“ läßlichen Sünden, bekennt, dann ist (oder sollte sein) das nicht nur die unvermeidliche Voraussetzung dafür, daß er dieser Sünden ledig wird; dieses Bekenntnis hat sein eigenes Gewicht (seine Sünden könnte er ja auch ohne dieses Bekenntnis tilgen): ach, ich, der Hochwürdige Herr, der Gesalbte und geweihte Priester Gottes, der Stellvertreter der heiligen Kirche, ich bin ein armer Sünder, auch nicht besser als die, denen ich als guter Hirt auf den Wegen des Heils vorangehen sollte. Welche Distanz ist zwischen dem, was ich als Priester bin und sein sollte, und dem, was ich als armer Sünder bin. Wie bedrückt mich diese Distanz zwischen beiden. Wie sollte ich sie bekennen, wie den falschen Schein zerstören, das Lügnerische zerstören, das ich durch meine Schuld um die Wahrheit meines Priestertums ausbreite! Ich kann auch nicht hinknien vor meinen Pfarrkindern, um sie zubitten, daß sie mir meine Schuld an ihnen vergeben, damit auch Gott im Himmel mir verzeihen kann. Und darum bekenne ich wenigstens dem andern Priester, meinem einen Bruder, an Gottes und der heiligen, durch mich gekränkten Gemeinde Gottes Statt, meine Schuld, meine große Schuld... Haltet mich nicht für einen Hochwürdigen Heiligen, sondern für den, der ich durch meine Schuld bin, für einen armen Sünder. Indem ich bekennend mich vor der Kirche und dadurch vor allen, an denen ich gesündigt habe, distanziere von dem, was ich sein sollte und zu sein scheine, kann ich hoffen, daß Gott mich auch mit der Liebe seines Geistes, den er verleiht, dorthin stellt, wohin er mich durch die Weihe gestellt hat. Indem ich meine Fesseln zeige, nimmt ER sie mir ab. Ein Beispiel nur. Es könnte variiert werden für den Mann im öffentlichen Leben, für den Vater, dem das Seelenheil seiner Kinder aufgetragen ist, für die Mutter, die ihrer Familie vorleben sollte, was ein wahrer Christ ist, für die Armen und Einsamen, die aus ihrer Bitterkeit die Gnade für andere ziehen sollten, für die Insassen eines Klosters, das eine strahlende Stadt auf dem Berge sein sollte... Sie alle müßten, bevor sie sich von ihren läßlichen Sünden vor und durch die Kirche lösen lassen, ihr Gebundensein vor und durch die Kirche existentiell realisieren.

3. Die „Materie“ des Bußakramentes

Wer einmal Theologie studiert hat, erinnert sich (wahrscheinlich etwas gelangweilt und uninteressiert) an eine „Schulkontroverse“ über die Frage, welches die „Materie“ des Bußakramentes sei. Vermutlich wird er diese Kontroverse als einen

herzlich leeren Wortstreit betrachten, der für die Praxis und das religiöse Leben gänzlich bedeutungslos ist und weitergeschleppt wird in den Schulbüchern, weil die Theologen sich einmal in den Kopf gesetzt haben, auch beim Bußakrament zwischen Materie und Form zu unterscheiden, obwohl (so ist der Eindruck) hier diese Unterscheidung, die bei anderen Sakramenten (z. B. Taufe) deutlich greifbar ist, nur mit künstlicher Subtilität angewendet werden kann. Und so hat man den Eindruck, daß auch in Zukunft die Thomisten die „Akte des Pönitenten“ Materie des Bußakramentes nennen, die Skotisten das bestreitend, diese Akte als bloße Vorbedingung des Sakramentes betrachten werden und beides im Grunde auf dasselbe hinauslaufe. Und doch ist es ein wenig anders. Die Frage hat nicht nur ihr Gewicht, weil die Reformatoren die eigentliche Sakramentalität der kirchlichen Buße teilweise auch gerade mit Berufung darauf bestritten haben, daß bei ihr keine „res“ (also keine „Materie“) wie bei Taufe und Abendmahl vorhanden sei, sondern nur „Worte“ (verba), die daher für sich alleinstehend nicht zu den Sakramenten, sondern eher zur wirksamen Predigt des Evangeliums der Vergebung zu rechnen seien. Von der Bedeutung der Schulkontroverse in dieser Hinsicht ist hier nicht zu sprechen. Auch davon abgesehen, können wir, wenn wir die thomistische Ansicht als gutbegründete und heute allgemeinere in der Theologie einmal voraussetzen, in dieser Schulfrage eine „vergessene“ Wahrheit entdecken, die nicht ganz ohne jede Bedeutung für unser religiöses Leben ist.

Wir kommen dem eigentlichen Sinn dieser thomistischen Lehre näher, wenn wir fragen, wie sie eigentlich entstanden ist. Die Anwendung der Begriffe „Materie“ und „Form“ auf die Sakramente überhaupt stammt erst aus den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts in teilweiser Ablösung der älteren Begriffe „res“ (elementum) et „verbum“. Bevor man nun im 13. Jahrhundert daran ging zu fragen, welches Materie und Form im Bußakrament sei, hatte man sich schon (im 12. Jahrhundert) gefragt, welches (im ganzen) das sakramentale *Zeichen* (im Unterschied zur Wirkung als solcher) beim Bußakrament sei. Auf diese Frage aber hatte man im ganzen 12. Jahrhundert fast allgemein geantwortet²⁷, daß die äußereren Bußakte des Pönitenten, vor allem sein Bekenntnis oder die auferlegte Genugtuung, das sakramentale Zeichen seien. (Wenn da und dort²⁸ schon die Absolution des Priesters als sakramentales Zeichen betrachtet wird, so ist dies nur scheinbar mit der heutigen kirchlichen Lehre identisch, denn die spekulative Theologie betrachtete im 12. Jahrhundert und im 13. Jahrhundert bis Thomas so gut wie nirgends diese Absolution als den sakramentalen Vorgang, der die Tilgung der Schuld als solcher vor Gott *bewirkt*, sondern schrieb ihr nur andere, wenn auch übernatürliche Wirkungen zu und betrachtete die gnadenbewirkte Reue des Pönitenten auch im Sakrament als die alleinige Ursache der Schuldtilgung streng als solche). Diese damals übliche Deutung des sakramentalen Zeichens darf uns nicht überraschen. In der Praxis und in der frühmittelalterlichen Theologie stand das persönliche Bußetun des Sünders durch Reue, Bekenntnis und Genugtuung (all dies freilich vor der Kirche und unter ihrer Leitung) so im Vordergrund des Bewußtseins, daß es verständlich wird, daß

²⁷ Das Material dazu bei B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949.

²⁸ Vgl. Anciaux 146 f. 376. 382.

die Theologie bis Thomas in dieser persönlichen Buße, in der von Gott gegebenen Liebe, die eigentliche Ursache der Vergebung der Schuld sah, und dann der priesterlichen Absolution (deren Notwendigkeit nie bestritten wurde) nur noch andere Wirkungen (z. B. Vergebung der Sündenstrafe usw.) zuschreiben konnte. Wenn nun unter diesem Blickwinkel gefragt wurde, welches das sakramentale Zeichen im Bußsakrament sei, konnte man konsequent nur noch antworten: die Akte des Pönitenten. Wenn man dann (in der Mitte des 13. Jahrhunderts) langsam und zögernd daran ging zu fragen, wie man im sakumentalen Zeichen des Bußsakramentes zwischen Materie und Form unterscheiden könne (weil man diese Unterscheidung bei allen Sakramenten durchzuführen suchte), so mußten bei dieser Sachlage (das Zeichen sind die Akte des Pönitenten; die Absolution hat keine Wirkursächlichkeit auf die Tilgung der Schuld als solche) die Antworten sehr verschieden und schwankend ausfallen. Wir brauchen hier auf die Theorie der Hochscholastik vor Thomas in dieser Frage nicht einzugehen. Es finden sich darunter solche, die der thomistischen Auffassung vorarbeiten, ohne sie aber wirklich zu erreichen. Einen wirklich klärenden Fortschritt brachte hier erst Thomas²⁹.

Thomas gelingt es zunächst, die ursprüngliche alte Tradition der Kirche zu einer klaren Formulierung in der neuen Begrifflichkeit zu bringen. Zunächst hinsichtlich der sakumentalen Ursächlichkeit für die Schuld als solche: die Absolution der Kirche hat eine sakumentale Ursächlichkeit auf die Schuldtilgung als solche. Das ist der entscheidende Fortschritt, den Thomas in der Klärung der Bußtheologie gebracht hat, der aber hier nicht Thema ist. Aber mit diesem Fortschritt ist, für Thomas deutlich *eo ipso* auch folgendes gegeben: Diese schuldtildgende Absolution *ist* dann auch notwendig das sakumentale Zeichen (oder gehört zum mindesten als notwendiges und innerlich konstituierendes Moment in es hinein). Nun konnte und wollte das konservative und ausgleichende Genie, das der hl. Thomas überall in seiner Theologie ist, die seit anderthalb Jahrhunderten traditionelle These der Theologie seiner Zeit, wonach die Akte des Pönitenten das sakumentale Zeichen im Bußsakrament sind, nicht einfach verwerfen. Das Begriffspaar: Materie und Form gibt ihm die Möglichkeit einer harmonisierenden Synthese zwischen der traditionellen These und der von ihm gewonnenen (neuen) Erkenntnis: die Akte des Pönitenten gehören zum sakumentalen Zeichen (darin hat die ältere Ansicht recht), sie sind die Materie, das eine zu prägende und genauer zu bestimmende Element im sakumentalen Zeichen, das die göttliche Vergebung anzeigen und bewirkt; aber die priesterliche Absolution gehört auch zu ihm (darin hat *er* recht), es ist die Form, das bestimmende und endgültig ausprägende Element im Ganzen des sakumentalen Zeichens, das den Akten des Pönitenten erst ihren letzten Sinn gibt. Die (moralische, nicht physische) Sinn-einheit von greifbarer Buße des Menschen vor der sichtbaren Kirche und vergebender, autoritativer Freisprechung durch die Kirche bilden für ihn eine Zeichen-einheit, die die göttliche Vergebung anzeigen und anzeigen bewirkt (Ereignis werden läßt). Innerhalb dieses Ganzen des Zeichens (nur so!) ist ihm die priesterliche Absolution (als Form) das Entscheidende, was die Wirkursächlichkeit angeht³⁰, die Akte des Pönitenten aber das Wichtigere, was die Zeichenfunktion als solche be-

²⁹ Vgl. zum Folgenden: III q. 84 a. 1 corp.; ad 1; ad 2; ad 3. a. 3; a. 4; ad 3; a. 7 corp.; q. 86 a. 6 corp.; q. 89 a. 1 ad 2.

³⁰ III q. 86 a. 6 corp.

trifft³¹. Insofern diese beiden Elemente des einen Zeichens aufeinander aus ihrer Natur heraus hingeordnet sind, können sie miteinander auch die Einheit des einen anzugegenden und wirksamen Zeichens bilden.

Man sieht: Thomas kommt zu der Theorie, daß die Akte des Pönitenten Materie des sakralen Zeichens seien, nicht (wie man seine These später oft „beweisen“ wollte³²) durch die Überlegung, nur richterlicher Spruch der Kirche brauche eine „Materie“. Ein solcher Beweis würde auch sachlich nur zeigen, daß der Richterspruch der Kirche einen Gegenstand haben muß, auf den er sich beziehen kann, und käme so über die skotistische Theorie nicht hinaus. Thomas' einziger Beweis (den er übrigens gar nicht ausführt, auf den er gar nicht reflektiert) ist vielmehr die übliche Lehre der Scholastik vor ihm, daß innerhalb des einen ganzen kirchlichen Bußverfahrens die personale Tat des Pönitenten wirksam einfließt auf die Tilgung der Schuld und nicht nur (wie nach ihm es bei der Taufe ist) dafür äußere Vorbedingung ist. Man könnte sogar sagen: eingegeben ist Thomas diese seine Lehre von seinem tiefen theologischen Instinkt, der ihn dazu treibt, das personale und das sakramentale Moment in der Rechtfertigung möglichst innig sich gegenseitig durchdringen zu lassen, nicht zwei disparate „Wege“ der Rechtfertigung zu kennen, sondern das Personale und Sakramentale (beides in und vor der Kirche) als zwei Seiten oder Phasen des einen Vorganges zu betrachten, die sich gegenseitig fordern und bedingen³³. Daß er diese theologische Grundkonzeption gerade beim Bußakrament (deutlicher als bei anderen Sakramenten) durchführen konnte, dafür liegt der Grund freilich in der besonderen Lage der Theologie des Bußakramentes seiner Zeit, die die Akte des Pönitenten auch im Sakrament der Buße an eine zentralere Stelle als bei den anderen Sakramenten rückte.

Es wäre höchst oberflächlich, wollte man an dieser thomistischen Theorie bloß eine geschickte verbale Harmonisierung sachlich ganz verschiedener Standpunkte sehen und von da aus Skotus³⁴ doch recht geben, der — gerade von der neu errungenen Position des Thomas aus die Sakramentalität des ganzen Bußvorgangs einzig in die priesterliche Absolution hinein verlegte, weil diese (wie zuerst Thomas die Theologen sehen gelehrt hatte) autoritativ und wirksam auf die Tilgung der Schuld selbst hingeordnet ist. Es handelt sich bei Thomas (so will uns scheinen) nicht nur um die Einbeziehung einer vor ihm vorhandenen Schulmeinung in seiner Theorie, sondern um die begriffliche Einarbeitung einer *echten* Tradition von der Väterzeit her. Wir können hier den Beweis dafür nur ganz kurz und auf Einzelbelege verzichtend andeuten. Die Väter sehen zunächst einen wesentlichen Unterschied zwischen Taufe und kirchlicher Buße³⁵. Die Taufe ist Vergebung aus freier Huld, Neuschöpfung, schlechthin Nachlaß, reine, unmittelbare Wirkung des Blutes Christi. Die Buße (auch als Sakrament!) ist mühsame Genugtuung, Taufe in den eigenen Tränen,

³¹ In IV. Sent. dist. 22 q. 2 sol. 2.

³² Vgl. z. B. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae VII⁴⁻⁵ (Freiburg 1920) n. 79.

³³ Vgl. dazu: K. Rahner, Persönliche und sakramentale Frömmigkeit: Geist und Leben 25 (1952) 412—429; H. Schillebeeckx O. P., De Sakramentele Heilseconomic, Antwerpen 1952.

³⁴ Vgl. N. Krautwig, Die Grundlagen der Bußlehre des J. Duns Skotus (Freiburg 1938) 133 f.

³⁵ Vgl. z. B. B. Poschmann, Paenitentia secunda 161. 239. 241 f. 285. 287 f. 400 f. 409. 413. 427—35; B. Poschmann, Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus: ZKTh 45 (1921) 208—228 usw. (bes. 210—214); K. Rahner: RSR 37 (1950) 62—69; 73—79. 96 f.

nicht Neugeburt plötzlicher Art, sondern langsame bittere Heilung durch eigenes Bemühen (auch wenn dieses getragen sein muß durch die Gnade Gottes). Und zwar beziehen die Väter diesen Unterschied nicht etwa bloß auf die Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen, sondern auf die Vergebung der Schuld selbst³⁶. Sie sehen diesen Unterschied nicht nur im Verhältnis der Taufe zu der Sündentilgung nach der Taufe, die auf außersakramentale Weise geschieht, sondern zu jener, die das kirchlich geordnete, mit der kirchlichen Rekonkiliation abschließende Bußverfahren ist. Würde die personale Buße auch im Bußsakrament nur äußere Vorbedingung sein³⁷, dann könnte dieser Unterschied zwischen beiden Sakramenten als solchen nicht oder höchstens nur hinsichtlich der zeitlichen Sündenstrafen aufrecht erhalten werden. Es kann unter dieser Hinsicht des Unterschiedes zwischen beiden Sakramenten der subjektiven Buße eine Wirkung auf die Tilgung der Schuld auch nicht zuerkannt werden, gerade insofern diese Akte *verdienstlich* sind. Das sind sie zwar. Aber das gilt auch von der personalen Vorbereitung auf die Taufe (insofern diese normalerweise Glaube, Reue und Liebe einschließt), und somit begründet dieser Umstand keinen Unterschied zwischen beiden Sakramenten. Er kann also nur darin bestehen, daß die subjektive, vor der Kirche und in ihr geleistete Buße, im Gegensatz zur Taufe, selbst inneres, mitkonstituierendes Element des sakramentalen Vorgangs, also der sakramentalen Zeichensetzung ist³⁸. Weil aber zu eben diesem Vorgang auch die Tat der Kirche, ihre Vergebung gehört, die ebenfalls auf die Tilgung der Schuld wirksam hingordnet ist, kann beides nur gleichzeitig richtig sein, wenn subjektiv-kirchliche Buße des Sünder und Vergebungswort der Kirche im voraus zur Frage der Wirkung zu einem einheitlichen Zeichen des inneren Gnadengeschehens der Schuldvergebung zusammenentreten, zusammen das eine Zeichen der Vergebung konstituieren. Thomas hat also durchaus recht, wenn er die „Akte des Pönitenten“ die *Materie*, die priesterliche Absolution die *Form* des Sakramentes nennt. Er sagt nur in scholastischer Begrifflichkeit, was die Überzeugung der Väter von jeher war.

Wenn wir uns in einer etwas weniger abstrakten und schulmäßigen Weise zu verdeutlichen suchen, was diese thomistische These beinhaltet, dann wird vielleicht klar, warum wir meinen, es sei in ihr eine „vergessene Wahrheit“ verborgen. Wir können dies tun, selbst wenn jemand der Meinung wäre, der theologische Beweis für die

³⁶ Diese (sachlich an sich richtige) Unterscheidung, die den Vätern noch fremd ist, darf nicht willkürlich in ihre Lehre hineingetragen werden, daß der Sünder nach der Taufe seine Sünden anders als der Täufling tilgen muß.

³⁷ Wie sie es in der Taufe ist, was auch die Väter betonen: vgl. P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés* (Paris 1932) 51 ff.

³⁸ Der *innere* Grund dieses Unterschiedes ist verständlich: der getaufte Sünder ist immer noch Glied der Kirche. Sein Tun in und vor der Kirche ist also eine Lebensäußerung der Kirche (im Gegensatz zum Nichtgetauften) und kann darum viel eher den Charakter eines sakramentalen (wenn auch nur partiellen) Zeichens haben als das Tun eines Nichtgetauften. Damit ist nicht gesagt, daß ein Ungetaufter schlechthin in jedem Fall auferstand sein müsse, ein sakramentales Zeichen zu setzen (ein Ungetaufter kann ja wenigstens taufen). Solche Ausnahmen beruhen auf der historischen freien Gestiftetheit der Sakramente durch Gott; sie beweisen nicht, daß das Wesen der Sakramente nicht darauf abziele, daß sie als Taten der Kirche von Gliedern der Kirche gesetzt werden. Dazu kommt in unserem Fall noch folgendes: Die Sünden des Ungetauften sind Sünden, die die Kirche als sichtbare Heilsgemeinschaft nicht belasten. Anders ist es bei dem Getauften. Er büßt also als Glied der Kirche. Seine Buße als *solche* ist also eine Lebensäußerung der Kirche als solcher. Daß diese Buße im Gegensatz zu der des Täuflings in die sakramentale Zeichenhaftigkeit des Sakraments einzbezogen wird, hat darin ihren Sinn (wenn vielleicht auch nicht ihre strenge Notwendigkeit), aus der Natur der Sache.

thomistische These sei nicht über jeden Zweifel erhaben. Denn auch unter dieser Voraussetzung haben wir das Recht, uns unbefangen der Autorität des „Fürsten der Schule“ anzuhören.

Zunächst einmal: wenn die thomistische These richtig ist (und wirklich verstanden wird!), dann ist der büssende Sünder Mitsetzer des sakralen Zeichens und darum auch Mitursache (sakramental-werkzeuglicher Art) der sakralen Gnade. Er ist nicht nur deren passiver Empfänger, sondern derjenige, der mit dem Priester zusammen jenes heilige Mysterium aktiv feiert, das die sakrale Ursache der Gnade ist, die er empfängt (bei der Ehe oder in etwa bei der Kommunion des Priesters in seinem eigenen Opfer sind ja ähnliche Fälle gegeben). Man kann deswegen den Büßer zwar nicht eigentlich „Spender“ des Bußakramentes nennen, weil er die Absolution nicht spendet, sondern nur empfängt, und weil seine eigene Bußtat keine eigentliche neue Autorisation amtlicher Art voraussetzt. Aber es bleibt wahr: Der Büßer ist in der thomistischen Theorie Mitursache des sakralen Zeichens und darum Mitursache der sakralen Gnade (in werkzeuglicher, zeichenhafter Ursächlichkeit). Indem er seiner inneren Bußgesinnung im Raum der Kirche (in ihrer, wenn auch diskret gestalteten Öffentlichkeit) und vor der Kirche durch sein Bekenntnis und seine Vergebungsbitten Leibhaftigkeit und Greifbarkeit verleiht, sie gewissermaßen geschichtlich inkarniert, schafft er im Raum der Kirche eine Wirklichkeit, die, beantwortet und überformt von der vergebenden Antwort der Kirche, zum Zeichen der wirksamen Gegenwart der vergebenden göttlichen Gnade wird.

Er selbst, der Sünder also, lehnt in einem heiligen Mysterienvorgang dem in der Kirche andrängenden Vergebungswillen Gottes die Materie, in der diese Vergebung leibhaftig und so an eben diesem Sünder wirksam wird. Er, der durch seine Schuld die finstere Gottlosigkeit der Welt ratifiziert und für seine Person vermehrt hat, darf selbst das Medium bereitstellen, in dem die unsichtbare Gnade Gottes auch geschichtlich greifbar zum Leuchten kommt. Die im Raum der Kirche geschehende und sich offenbarenden Bereitschaft des Sünder, die Gnade Gottes entgegenzunehmen (wenn sie in freier Huld kommt), wird selbst unter der Antwort der Kirche, mit ihrer Vergebung, zum heiligen Zeichen, daß diese Gnade hier und jetzt wirklich Ereignis wird. Sein „Komm“ wandelt sich in ein „ich bin da“, der Ruf des Menschen wird selbst ein Stück der Antwort Gottes. Wenn der Vollzug der Sakamente Liturgie im eigentlichen Sinn des Wortes ist, dann feiert der bekennende Büßer ein Stück Liturgie der Kirche und empfängt nicht nur die Wirkung des liturgischen Tuns eines anderen. Auch in ihm handelt die Kirche und vollzieht ihre Liturgie. Eine erschütternde Liturgie: die Liturgie der Kirche der Sünder, das heilig geregelte Hinterreten der Kirche aus Sündern vor den Gnadenstuhl des Vaters, der das Kreuz des Sohnes hält, die Liturgie des verlorenen Sohnes, die darin besteht, daß sich der Mensch vor dem heiligen Gott bekennt als der, der er von sich aus ist, ein Sünder, das Lobopfer der Lippen, die Gott selbst öffnen muß, selbst wenn es sich „nur“ darum handelt, die eigene Sündigkeit nicht stolz und feig zugleich zu verleugnen, der Preis der Gnade im Bekenntnis der Schuld. Die alte Kirche hat in ihrer Bußdisziplin diese schreckliche und heilende Liturgie der Kirche der Sünder sehr „feierlich“ (wenn man so sagen darf) begangen³⁹; der „Zelebrant“ dieser Liturgie hatte

³⁹ Vgl. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932.

eine eigene Gewandung dafür: das Büßerkleid; er fastete und weinte, er ließ sich vom Vertreter Christi betend und die Mächte der Finsternis beschwörend immer wieder während der langen Bußzeit die Hände auflegen; die ganze Gemeinde feierte betend und fürbittend mit, diese Liturgie geschah im Angesicht der ganzen heiligen Gemeinde, der strafend-heilende Abstand der reinen Seligkeit des Altars trat deutlich in Erscheinung. Der Priester (Bischof) betete und fastete mit. Er gab seinem geistspendenden Vergebungswort durch die Handauflegung eine noch greifbarere Deutlichkeit (wohl schon seit den Zeiten der Apostel: 1 Tim 5, 20—22)⁴⁰. Heute ist diese Liturgie ganz nüchtern, daß man sie oft mit einer primitiven psychotherapeutischen Beratung von gräßlicher Profanität verwechselt, die Liturgie des Beichtstuhls. Aber vielleicht ist sie gerade so für den, der glaubend sehen kann, in ihrer Art sehr ausdrucksvoil: die Liturgie der armen, kleinen Sünder, der Mittelmäßigen und Kraftlosen, die zu arm und schwach sind, um mehr sagen und tun zukönnen, als was unbedingt notwenig ist. Vielleicht sagt so die Liturgie heute noch besser, was der Mensch ist: das arme Wesen, das mit schwachem, wie ersterbendem Flüstern noch gerade nach dem Erbarmen Gottes rufen kann und dessen kleine Klage schon umfangen ist von dem alle Räume erfüllenden, lauten Machtwort des Erbarmens: ego te abservo. Christian Pesch hat recht, wenn er in nüchterner theologischer Sprache sagt: „Wenn man leugnet, daß die *Akte* des *Pönitenten ex opere operato* die Gnade verursachen, dann ist man sachlich auf der Seite des Skotus, auch wenn man sagt, jene Akte seien „Materie“ und „Stücke“ des Bußsakraments⁴¹. Was wir also eben sagten, gibt den Sinn der thomistischen Auffassung durchaus richtig wieder. Man wird nicht bestreiten können, daß man diese Bedeutung der personalen Akte im Bußsakrament gewöhnlich vergißt, auch wenn man in den Schulbüchern die thomistische Auffassung weitertradiert.

Warum und wie kann die büßende Tat des Sünders im Raum der Kirche (wenn auch nur zusammen mit der priesterlichen Vergebung) selber Zeichen der wirk samen Gegenwart der vergebenden Gnade Gottes sein? Zunächst ist darauf zu reflektieren, daß der büßende Sünder Christ ist. Die Gnade Christi in der Kirche kommt ihm also nicht (wie dem Täufling) entgegen als einem, der „draußen“ ist. Er ist selbst schon Glied der Kirche, sein büßendes Tun basiert (anders als das des Täuflings) schon auf dem Taufcharakter und der historischen Greifbarkeit seiner Kirchenzugehörigkeit. Dort also, wo es (wie eben in unserem Fall) vor der Kirche und in Richtung auf deren sakramentale Gnadentat geschieht, geschieht es als Akt des *Gliedes* der Kirche in der sakramentalen Öffentlichkeit der Kirche, so unauffällig es sich im Dunkel des Beichtstuhls vollziehen mag; es hat also eine ekklesiologische Ausdrücklichkeit; es selber ist *kirchlich*. Da es aber notwendig von der zuvorkommenden, übernatürlichen Heilsgnade Gottes getragen ist, von ihr bewirkt ist und so (wie jede Wirkung ihre Ursache) den göttlichen Grund seiner selbst im geschichtlichen Hier und Jetzt greifbar macht, ist es auch Zeichen der zuvorkommenden Wirksamkeit der *göttlichen* Gnade am Sünder. Insofern eben diese Gnade Gnade der Kirche ist, weil alle Gnade Gnade des Leibes Christi ist (von ihm her und auf ihn hin) und diesem getauften Sünder als dem Glied der Kirche geschenkt wird (als deren Lebenskraft), ist die personale Buße des Getauften sowohl Erscheinung der

⁴⁰ Vgl. P. Galtier, Aux origines du sacrament de pénitence (Rom 1951).

⁴¹ Praelectiones dogmaticae VII^{4,5} (Freiburg 1920) n. 74.

Gnade als göttlicher wie als kirchlicher. Das personale Büßen des getauften Christen ist also schon, insofern er zur Kirche kommt, Zeichen, Erscheinung der neuen göttlichen und kirchlichen Gnade im Raum der amtlich-sakramentalen Öffentlichkeit der Kirche. Damit ist diese personale Buße des Getauften zwar noch nicht *eo ipso* und für sich allein *wirkliches* Zeichen *ex opere operato* für die sakramentale Vergebung der Schuld (dazu ist notwendig, daß die priesterliche Vergebung, die Antwort der Kirche, hinzutritt). Aber man sieht aus dem Gesagten leicht ein, daß die personale Buße des Getauften vor der Kirche in sich *geeignet* ist, dieses eine wirksame sakramentale Zeichen der göttlichen Vergebung mit zu konstituieren und auch eine Hinordnung hat *auf* die kirchliche Vergebung, mit der zusammen sie das eine sakramentale Zeichen konstituieren soll.

4. Das Gebet der Kirche

Wenn der Priester seines Amtes als Bote des wirksamen Wortes der Versöhnung waltet, spricht er, bevor er das *Ego te absolvo* sagt, das *Misereatur* ... und das *Indulgenciam* ... Wie oft spricht er das ein wenig gedankenlos und hastig, wenn er es nicht ganz wegläßt, weil es eilig ist, viele vor dem Beichtstuhl warten und diese kleinen Gebete ja doch nicht zur notwendigen „*forma sacramenti*“ gehören. Der Beichtende aber wird nur zu oft warten, bis das vorbei ist, und er das ihm verständlichere und ersehnte „*Ego te absolvo*“ hört. Was der Priester zwischen der Bußauflage und dem *Ego te absolvo* flüstert, wird er meistens gar nicht wissen und nicht merken, daß es ihm eigentlich bekannt ist aus dem Staffelgebet der heiligen Messe. Aber auch hier wird es ihm selten zum „*Erlebnis*“ werden, daß in einer solchen Bitte und Fürbitte um die Befreiung von Schuld diese Befreiung von Schuld wirklich zum Ereignis werden kann; er ist zu sehr in dem verengenden Eindruck verfangen, daß so etwas eben in der Beicht geschieht und solche Gebete nur fromme Wünsche sind, die, wenn sie sich erfüllen, normalerweise, ja fast ausschließlich, eben in der Beicht sich realisieren. Wie viele Priester und Gläubige haben das konkrete Erlebnis — so wie sie es beim Beichten schon erfahren haben —, daß auch ein wahrhaft echtes *Confiteor* ... ein gnadenhafter Vorgang wirklicher Schuldvergebung von Seiten Gottes sein kann⁴², so daß sie als andere Menschen das Opfer beginnen denn als die, die sich zum Staffelgebet um den Altar scharten?

Was hat es eigentlich auf sich mit diesen kleinen Wünschen vor der Absolution? (Streng genommen kann man sie nicht mehr Gebet nennen, da sie ja gar nicht Gott, sondern den Pönitenzen anreden.) Es ist ein kleiner Rest jenes Teils der alten Bußliturgie, in dem die Kirche fürbittend eintrat für ihr Glied, mitbetend, weil mitlei-

⁴² Wenn natürlich auch nicht sakramentaler Art. Man müßte übrigens bei nüchterner Theologie vorsichtig sein mit der Behauptung, eine solche Vergebung sei im Sakrament „sicherer“ als außerhalb seiner, wenn es bloß „*ex opere operantis*“ geschieht. Ist nämlich die entsprechende, geforderte Haltung personaler Art da, dann ist auch außerhalb des Sakramentes jene Gewißheit gegeben, die im Sakrament erreicht werden kann, weil der Erfolg auch des Sakramentes von dieser Disposition abhängt. Wollte man darauf insistieren, daß im Sakrament „unvollkommene Reue“ genügt, während außerhalb des Sakramentes „vollkommene Reue“ notwendig ist, dann muß daran erinnert werden, daß die „Schwierigkeit“ der „vollkommenen Reue“ gerade in dem besteht, was auch zur „unvollkommenen Reue“ erfordert wird: in der ehrlichen Absage von der Sünde als einer Beleidigung Gottes. Ist diese aber wirklich gegeben, dann ist nicht einzusehen, was an der Reue aus *Liebe* zu Gott noch eine neue und besondere Schwierigkeit bieten sollte.

dend an der Schuld ihres Gliedes. Was aber bedeutete dieses fürbittende Gebet der alten Bußliturgie? Wenn wir vom Bußsakrament sprechen, dann ist unser Blick oft oder meistens seltsam verengt eingestellt auf jenes Geschehen, das im strengen Sinn allein Sakrament, und zwar ein von anderen Sakramenten verschiedenes, genannt werden kann, und wir würdigen überdies daran nur das, was zur Konstitution dieses Sakramentes unbedingt erforderlich ist, aber auch ausreicht. So isolieren wir das Sakrament vom Ganzen des menschlichen und kirchlichen Lebens, von der ganzen Buße des Menschen und der Kirche, in die das Sakrament eingebettet ist, die auf es hinführt und aus ihm herauswächst. Wir wissen das alles zwar, aber wir vergessen es. Man muß sich nur einmal fragen, was alles an übernatürlichem Geschehen sich schon ereignet hat, wenn ein Christ vor dem Beichtstuhl steht. Augustin⁴³ würde sagen: er ist durch Christi Wort und Gnade schon wie ein Lazarus aus dem Grab der Sünde auferweckt (nicht als ob er die Vergebung der Schuld schon notwendigerweise hätte, die ihm durch das Lösen der Kirche geschenkt wird), er hat schon begonnen zu leben, er muß „nur“ noch von den Binden der Sünde durch die Apostel gelöst werden. Aber das Grab *ist* schon offen und die Macht Christi, die Leben ist, hat ihn schon erfaßt. In der Tat überdenken wir nach den einfachsten Prinzipien des Glaubens, was schon geschehen sein muß vor der Beicht und der Absolution. Es ist ein Gnadenwunder geschehen. Denn nur so kommt der Mensch zu der Reue, ohne die das Sakrament ein Sakrileg würde. Es gibt keine heilsbedeutsame Reue, ohne daß die ungeschuldete Gnade Gottes dem Menschen schon zuvorgekommen wäre, *damit* wir bereuen können und tatsächlich bereuen, da das Können und das Tun Gottes Gnade ist. Aber dieses Gnadenwunder fällt nicht steil von oben herab. Auch es hat ein inkarnatorisches Wesen: es ist das Wunder der Gnade Christi. Es ist bedingt durch das geschichtliche Ereignis Christi und seines Kreuzes, durch die Predigt des Wortes Gottes in der Kirche; es mag bedingt sein durch Beispiel und Wort eines anderen Christen, die im letzten ja auch wieder der Gnade Gottes entstammen; es wird dem Menschen geschenkt, weil und insofern er ein Getaufter, ein Glied der Kirche ist. Es ist schon vor dem *Ego te abservo* ein Gnadenwunder in der Kirche geschehen. Und dieses ist auch getragen von dem fürbittenden Gebet der Kirche. Wir finden dieses fürbittende Gebet der Kirche für die Sünder schon bezeugt im N. T. (es ist da so wichtig, daß seine Verweigerung für bestimmte Sünder die schwerste Abweisung des Sünders durch die Kirche ist, die gedacht werden kann: 1 Jo 5, 16), in der Didache⁴⁴, bei Tertullian⁴⁵ und von da an bei den Vätern immer wieder⁴⁶. Christus betet in der Kirche für den Büßer und sein Gebet wird gern erhört, sagt Tertullian. Wenn die Kirchenväter immer wieder betonen, daß der Sünder von seiner Last befreit werde durch das „Gebet“ der Kirche und vor allem (besonders, als liturgisch das fürbittende Gebet der *ganzen* Gemeinde in *unmittelbarem* Zusammenhang mit dem

⁴³ Z. B. In Ioan. tract. 49, 24; 22, 7; sermo 67, 1, 2; sermo 295, 3, 2; sermo 352, 38. Vgl. B. Poschmann: ZkTh 45 (1921) 214 ff.

⁴⁴ Didache 8, 2. 3; 14, 1.

⁴⁵ De paenit. 10, 5 f. Vgl. K. Rahner, Zur Theologie der Buße bei Tertullian (siehe oben Anm. 2) 152—154.

⁴⁶ Vgl. z. B. Augustinus, sermo 392, 3 (*agite paenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia*); Ambrosius, De paenit. 1, 15, 80; Hieronymus, Dial. contra Lucif. 5; epist. 77, 4 f.; Pacian, Parenesis 10 (*exoratricem Ecclesiam deprecari*); Leo I. epist. 108, 2 (Dz 146: ... *supplicationibus sacerdotum ...*); Sozomenus, Hist. Eccl. 7, 16. Vgl. auch B. Poschmann, Der Ablaß im Lichte der Bußgeschichte (Bonn 1948) 10—13.

Bußverfahren zurückgetreten war) ihrer bischöflichen Vertreter, dann dürfen wir unter diesem „Gebet“ nicht nur die „Absolution“ verstehen; es ist wirklich (auch) das fürbittende Eintreten der Kirche für den Sünder gemeint. Weil die Kirche in ihren Heiligen und Gerechtfertigten betet und büßt, darum kommt Gott mit seiner Gnade dem Sünder zuvor und führt ihn zu jener Umkehr, ohne die keine Absolution etwas nützt und die im Notfall selbst ohne priesterliche Absolution zum Heil führt. (Dabei ist selbstverständlich, daß diese Fürbitte und Buße der Kirche selbst wieder nur Gottes Gnade und der Kraft des Kreuzes entspringt. Aber eben dieses hindert wieder nicht, daß solche Tat der einen für das Heil der andern bedeutsam ist.) Wenn der büßende Christ zum Sakrament der Kirche kommt, beginnt die Kirche nicht nur nicht an ihm ihr Werk, sie *hat* sogar ihr größeres Werk schon an ihm getan. Denn seine innere Umkehr ist schon auch das Werk der betenden Kirche.

Früher bezog die Kirche dieses Werk greifbarer und entfalteter in die sakramentalen Liturgie der Sündenvergebung ein: der Bischof legte (und zwar öfters im Lauf der Bußzeit) betend und exorzisierend dem Büßer die Hände auf, die Gemeinde betete mit, an das Opfer der Eucharistie schloß sich eine eigene Bußliturgie an⁴⁷. Im Frühmittelalter sprachen Priester und Pönitent vor dem Altar knieend lange Gebete zusammen; der Priester mußte fasten, bevor er das Sakrament spendete usw.⁴⁸. Heute ist all das klein und bescheiden geworden: ein kurzer Vergebungswunsch, unmittelbar an den Pönitenten gerichtet. Aber er sollte uns an das erinnern, was auch heute noch Wahrheit und Wirklichkeit ist, wenn wir um die Vergebung bittend zur Kirche kommen: sie hat schon an unserer Schuld mitgetragen, schon an ihr leidend und sie mitbüßend, da wir uns in dieser Schuld verhärteten; sie hat uns in ihren Gebeten schon gesucht, da wir uns noch gegen das Walten ihres Geistes versperrten; sie war uns schon mit ihrer Liebe begegnet, da wir gegen sie gleichgültig waren; wir kommen zu ihr, weil sie uns nachgegangen war. Und wenn sie das Versöhnungswerk in der Vollmacht Christi an uns jetzt vollendet, dann kann sie dies darum, weil sie es schon lange betend begonnen hatte.

5. Das Lösen auf Erden und im Himmel

Wenn wir in der Schrift lesen von der Vollmacht der Apostel, so die Sünden zu „lösen“, daß die Sünden auch im Himmel gelöst sind, dann denken wir unwillkürlich und wie selbstverständlich an die Vollmacht, im Namen Gottes und im Auftrag Christi, des Herrn, dem Sünder so die Vergebung seiner Sünden zuzusprechen, daß an ihm nun eben wegen dieses Wortes die Tilgung der Schuld durch die vergebende Gnade Gottes hier und jetzt in einem sakralen Vorgang (ähnlich dem der Taufe) Ereignis wird. Dieses Verständnis des Bibelwortes ist — besonders auch im Hinblick auf den Auftrag Christi bei Joh 20 — durchaus richtig und ist auch schon als Auslegung der alten Kirche vom Beginn des 3. Jahrhunderts an historisch unmittelbar für uns greifbar. Aber wenn wir glauben, damit den Sinn

⁴⁷ Vgl. vor allem J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten*, Innsbruck 1932.

⁴⁸ Vgl. z. B. außer Jungmann die verschiedenen „Ordines poenitentiae“ bei H. J. Schmitz, *Die Bußkirche und die Bußdisziplin der Kirche I* (Mainz 1883) 75 ff. 87 ff. 98 ff. 239 ff. 397 ff. 471 ff. Diese Ordines leben heute noch — wenigstens literarisch — in dem *Pontificale Romanum* weiter, das immer noch eine feierliche bischöfliche Büßerliturgie für Aschermittwoch und Gründonnerstag enthält.

des Wortes erschöpft zu haben, dann zeigt uns eine genauere Exegese und die Auffassung der alten Kirche, daß wir dem Inhalt nicht völlig gerecht werden und ein Stück davon übersehen. Gewiß nicht das Wesentliche und Entscheidende. Denn schließlich kommt alles darauf an, daß Gott uns unsere Schuld vergibt und daß eben diese Vergebung im Wort der Kirche sakramentale Greifbarkeit und wirksame Gegenwart in unserem Leben erhält. Aber es ist doch auch nicht so, daß uns das Mehr an Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt dieses Wortes vom irdischen und himmlischen Lösen der Sünden darum gleichgültig bleiben könnte, weil wir die entscheidende Hauptsache richtig verstanden haben und im Sakrament der Buße in der Kirche Wirklichkeit werden lassen.

Um dieses Mehr zu erfassen, sind wir zum Teil schon vorbereitet durch das, was oben über das „Binden auf Erden“ gesagt wurde. Denn offenbar erhellen sich Binden und Lösen durch ihre Antithetik gegenseitig in ihrem Sinn. Und was noch wichtiger ist (und bei der herkömmlichen, oben angedeuteten Ansicht über den Sinn des Bindens nicht in Betracht gezogen wird): man kann von vornherein vermuten, daß das Lösen der Kirche, von dem bei Mt 16 und 18 die Rede ist, nicht einfach eine Alternative zum Binden darstellt, sondern sich gerade auf dasjenige Binden bezieht, das von der Kirche vorgenommen wurde, daß der zu Lösende gerade von der kirchlichen Bindung gelöst wird. Das ist rein sprachlich einfach darum der nächstliegende Gedanke, weil in diesem Zusammenhang von einer anderen Bindung, die gelöst werden könnte, gar nicht die Rede ist. Wenn sich also in dieser Richtung dem Text überhaupt ein Sinn abgewinnen läßt, so ist dieser einem anderen vorzuziehen. Nun haben wir aber gesehen: „Binden auf Erden“ bedeutete das kirchenamtliche Greifbarmachen jener Distanz, die durch die Schuld des Menschen nicht nur zwischen Gott und Sünder, sondern auch zwischen der Kirche und dem sündigen Glied der Kirche entstanden ist, in der Dimension der sakumentalen Öffentlichkeit der Kirche. Bei dieser Bindung ist zu beachten, daß sie ein doppeltes Element der Distanzierung enthält: jenes, das durch die Schuld selbst eintritt und jenes, das durch den Akt von der Kirche und durch die Kirche konstituiert wird. Diese beiden Momente verhalten sich zueinander wie Wesen und konnaturale Erscheinung, Sache und deren konstitutiver Ausdruck. Daraus ergab sich darum auch, daß (im Fall der schweren Sünde) dieser Ausdruck, das „Binden“ von Seiten der Kirche und vor ihr grundsätzlich erfolgen muß, die erste Reaktion der Kirche auf die Schuld ihrer Glieder immer ein Binden ist. Das erste Element selbst ist wieder unlöslich verknüpft mit der Schuld vor Gott. Gerade weil und insofern diese besteht, hat ja der Mensch sich eo ipso auch distanziert von der heiligen Kirche, die Kirche muß sich (bei der schweren Sünde) bindend und bannend vom Sünder distanzieren. Sie kann daher ihre Bindung nur aufheben, wenn sie weiß, daß auch die Schuld vor Gott „im Himmel“ vergeben, der Sünder auch im Himmel gelöst wird. Nun sagt aber das Wort des Herrn, daß eben dies geschieht *dadurch, daß* die Kirche den Sünder „auf Erden“, d. h. von der von ihr verhängten Bindung und (weil das anders gar nicht sinnvoll und möglich ist) von deren Ursache, der eklesiologischen Seite seiner Schuld löst. Damit ist also gesagt, daß die Vergebung der Schuld im Himmel nicht einfach bloß Voraussetzung der Lösung auf Erden ist, sondern vielmehr auch deren *Wirkung* (so sehr natürlich diese wirksame Lösung auf Erden die reuige Umkehr des Menschen zu Gott zur Voraussetzung hat, und so sehr der Wandel in dem Verhältnis des Menschen zu Gott

und zur Kirche, der durch das Lösen im Himmel und auf Erden eintritt, im Grunde nur zwei Seiten eines einheitlichen Vorgangs sind): wenn und weil ihr auf Erden löst, wird auch im Himmel gelöst.

Welchen Sinn und welches Plus von Sinn (über die richtige, aber inadäquate übliche Deutung hinaus) bekommen dann diese Texte? Sie sagen: wenn ihr einen Sünder wegen einer Schuld vor Gott und gegen die heilige Kirche gebunden habt („auf Erden“, d. h. im Bereich der Sichtbarkeit der heiligen Kirche) und nun (bei reuiger Umkehr des Sünders) *diese* Bindung, seine amtlich offenbar gemachte Distanz von der Kirche, und damit seine ekclesiologische Schuld vergebend löst im Bereich der Greifbarkeit der Kirche durch euren hoheitlichen Akt, dann wird ihm *damit* und *dadurch* auch sein Schuldverhältnis vor Gott (seine „Bindung im Himmel“) gelöst und er auch „im Himmel“ wieder als freies Glied der geistbeseelten Gemeinde Christi mit allen Rechten und Gnaden eines solchen anerkannt. Indem die Kirche *ihren* Frieden dem Sünder schenkt, ihre geistgetragene Liebe ihm wieder autoritativ zuspricht⁴⁹, schenkt sie den Frieden mit Gott.

So haben den Text auch die Väter verstanden. Indem man den Kirchenfrieden erhält, empfängt man den Geist des Vaters, sagt Cyprian (epist. 57, 4). Indem sie (die Sünder) den Frieden mit der Kirche erhalten, empfangen sie das Unterpfand des Lebens (epist. 55, 13). Der Friede mit der Kirche läßt die Sünden nach, die Entfremdung vom Frieden der Kirche behält die Sünden, sagt Augustinus (De bapt. contra Donat. 3, 18, 23). Oder derselbe ein andermal: „Die Liebe der Kirche, die durch den Heiligen Geist in den Herzen ausgegossen wird, läßt denen, die an ihr Anteil haben, die Sünden nach, und behält sie denen, die ihrer nicht teilhaftig sind (In Joan. tract. 12I, 4). „Die Stadt Gottes macht unschuldig, indem sie aufnimmt“ (Contra Cresc. 2, 16).

Auch sonst wird das Endergebnis des ganzen Bußvorganges (so wenig die Vergebung der Schuld vor Gott übersehen würde, ja so deutlich dieses Endergebnis ins Auge gefaßt würde) vor allem und vorbetont als „Friede mit der Kirche“, „Gemeinschaft“ (mit der Kirche), „Rekonziliation mit dem Altar“, „(volle) Zurückversetzung in den Turm der Kirche“, „Neueinverlebtwerden in die Kirche“ usw. charakterisiert. Noch im Frühmittelalter, ja bis ins 12. Jahrhundert⁵⁰ bleibt das Bewußtsein deutlich, daß die priesterliche Absolution ein „geheilt in die Kirche aufgenommen werden“ ist⁵¹, ein Eingefügtwerden in die Kirche Christi⁵² usw. (wenn dabei vielleicht auch nicht mehr so deutlich war, daß dies nicht nur eine Wirkung der priesterlichen Absolution *neben* anderen war, sondern die sachontologisch vorgeordnete, *durch* die die anderen — die Vergebung der Schuld vor Gott vor allem — erzielt werden). Ja Bonaventura sagt noch: die Beicht ist dazu direkt gestiftet, daß der Mensch wieder versöhnt werde mit der Kirche und so sein Versöhnswerden mit (durch) Gott in Erscheinung trete (In IV Sent. dist. 17 p. 3 a. 2 fund 2). Und Thomas sagt: Durch das Sakrament muß der Mensch nicht bloß mit Gott, sondern auch mit der Kirche

⁴⁹ Vgl. 2 Kor 2, 5—11: dem Sünder wird die Agape der Kirche in aller Form wieder zuerkannt (vgl. Kittel, Theol. Wörterbuch III 1098 f.).

⁵⁰ Vgl. z. B. Anciaux, a. a. O. 277. 290. 320. 321. 344. 350. 453. 496. 499. 503. 504. 516. Vgl. auch A. Landgraf, Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik: Scholastik 5 (1930) 210—247.

⁵¹ Anciaux 170².

⁵² Richard von St. Viktor (PL 196, 1172).

versöhnt werden (IV Sent. dist. 17 q. 3 a. 3 qc. 5 ad 3). Entscheidend aber für das Väterzeugnis ist die Praxis der alten Kirche (und die von den Vätern gegebene Erklärung dieser Praxis). Die „öffentliche“ Buße ist als solche das Bußsakrament (nicht bloß eine neben dem Sakrament einherlaufende kirchendisziplinäre Maßnahme, eine „Zensur“ im heutigen kirchenrechtlichen Sinn). Darum betonen die Väter immer wieder, daß der Sünder zuerst „gebunden“ werden muß (z. B. Tertullian, Cyprian, Origenes) (wenigstens durch den Ausschluß von der Eucharistie), um gelöst werden zu können. Man kann nicht wirklich erklären, warum der ganze Vorgang der sakramentalen Sündenvergebung als solcher in der alten Kirche gerade so gestaltet wurde, wie er tatsächlich war, wenn man sich nicht klarmacht, daß die alte Kirche an diesem sakramentalen Vorgang als solchem eine ekclesiologische Seite deutlich und reflex erkannte (Sünde als Verstoß gegen die Kirche, Vergebung als auch Nachlaß der Schuld als eines solchen Verstoßes gegen die Kirche, Versöhnung mit der Kirche), und darum gerade entsprechend der Schrift die Versöhnung mit der Kirche als Medium der Versöhnung mit Gott betrachtet. Man müßte eben (so könnte man im Geist Cyprians formulieren) sich mit der Mutter Kirche wieder versöhnen, um Gott wieder zum Vater haben zu können. Wenn auch in der heutigen äußereren Gestaltung des Bußsakramentes bei der Andachtsbeicht dieser Aspekt mehr zurücktritt, so ist er objektiv auch heute noch gegeben. Das bedarf nach dem oben Gesagten (schwere Sünde als Ausschluß von der Eucharistie; auch läßliche Sünde als Verstoß gegen die Kirche; Bekenntnis und seine Entgegennahme als amtlich-öffentliches Greifbarwerden der Distanz des Sünders von der Kirche) keines weiteren Beweises mehr. Aber es sollten diese Wahrheiten weniger „vergessen“ werden.

Man kann in scholastischer Begrifflichkeit das Gesagte kurz auch so ausdrücken: die Wiederversöhntheit mit der Kirche ist „res et sacramentum“ im Bußsakrament. Man unterscheidet bekanntlich bei den Sakramenten zwischen dem sakumentalen Zeichen (*sacramentum*), der durch die zeichenhafte Sakramentsursächlichkeit letztlich angezielten Gnadenwirkung (*res sacramenti*) und einem Mittleren zwischen beiden, das sowohl den Charakter des Zeichens hinsichtlich der „res sacramenti“ als auch den der Wirkung in bezug auf das sakmentale Zeichen hat und darum „res et sacramentum“ genannt wird. Eine genauere Analyse bei den Sakramenten, bei denen ein solches Mittleres zwischen Zeichen und Wirkung am deutlichsten greifbar ist, zeigt, daß diesem immer ein ekclesiologischer Charakter eignet: Taufcharakter als dauernde Hingeordnetheit des Menschen auf die Kirche als deren Glied, Weihecharakter als bestimmte Standesbevollmächtigung in der Kirche, tiefere Inkorporation in den mystischen Leib Christi durch gemeinsamen Empfang seines Leibes in der Eucharistie.

Man hat nun im Hochmittelalter die „innere Bußgesinnung“, insofern sie Wirkung und nicht bloß Voraussetzung des Bußsakramentes ist, als „res et sacramentum“ im Bußsakrament bezeichnet, oder in der modernen Theologie in rein formaljuridischer Subtilität „das Recht auf die Sakramentsgnade“ für res et sacramentum

⁵³ Wenn Thomas sagt: bei den läßlichen Sünden (im Gegensatz zu den schweren): nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam (IV Sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 3), so liegt der Ton auf dem *indiget*; es braucht also nicht geleugnet zu sein, daß, wenn läßliche Sünden gebeichtet werden, die Absolution, wie bei den schweren Sünden auch nach Thomas, den Charakter einer (analogen) Versöhnung mit der Kirche hat.

in diesem Sakrament gehalten. Aus Gründen, die hier nicht dargelegt werden können, befriedigen diese Auskünfte nicht. Will man nicht überhaupt darauf verzichten, in diesem Sakrament solch ein Mittleres zwischen Zeichen und Wirkung zu finden (was heute teilweise geschieht), so ist historisch und sachlich die sinnvollste Antwort auf diese Frage: im Bußsakrament ist die Wiederversöhnlichkeit des Sünder mit der Kirche *res et sacramentum*. Das gefährdet ebenso wenig den Charakter des *opus operatum* im Bußsakrament, wie man bei der Taufe den Taufcharakter als Ersteingegliedertsein in die Kirche zu diesem Mittleren macht und es als jenes reale Recht betrachtet, das einen Anspruch auf den aktuellen Empfang der Rechtfertigungsgnade in der Taufe gibt (wofern diesem kein Hindernis durch den Unglauben oder die Unbußfertigkeit des Täuflings entgegensteht). Insofern der Mensch also durch den Versöhnungsvorgang mit der Kirche (*sacramentum: Lösen auf Erden*) wieder in den Zustand voller Versöhntheit mit der Kirche eintritt (*res et sacramentum: pax et communio cum Ecclesia*), erhält er notwendigerweise den (neuen oder vertiefteren) Anteil an ihrem schuldvergebenden und vor Gott rechtfertigenden Geist (*res sacramenti: Friede mit Gott*). So wenig bei der Taufe dieses Mittleres immer hervorgehoben werden muß (es geschieht weder in der Taufformel und höchst selten und schwach in der alten Tradition⁵⁴, sondern der Taufvorgang in der ausdrücklichen Formulierung unmittelbar mit ihrer Endwirkung verbunden wird (Taufe zur Vergebung der Sünden, zur Spendung des Heiligen Geistes)), obwohl es sicher einen Taufcharakter als solches Mittleres gibt, so wenig braucht auch im Bußsakrament (weder in der Formel, noch überall in seiner theologischen Beschreibung) dieses Mittleres immer hervorgehoben werden und muß doch sachlich nicht geleugnet sein. Wenn man heute wieder stärker die Kirche als das „Ursakrament“ betont, so weist diese Grundkonzeption der Kirche in dieselbe Richtung. Tatsächlich gewinnt diese (der Sache, wenn auch nicht der ausdrücklichen Formulierung nach) alte Lehre von der *pax cum Ecclesia* als *res et sacramentum* heute wachsend Vertreter⁵⁵. Schließlich kommt es gar nicht so sehr auf diese Formulierung an, sondern auf die Sache in ihrem eigentlichen Kern. Und diese ist, so will uns scheinen, auf jeden Fall gegeben: die vergessene Wahrheit: „... non ... adhuc *Ecclesiae reconciliatus est ... nisi prius sacerdote absolvatur*“ (bevor der Priester nicht losspricht, ist er mit der Kirche noch nicht versöhnt), wie Thomas sagt.

Wenn wir hier haltnachen, so ist damit nicht gesagt, daß wir alle „vergessenen“ Wahrheiten in der Theologie des Bußsakramentes auch nur gestreift hätten. Es wäre noch viel zu sagen. Einiges sei ohne systematische Absicht noch eben genannt.

Die Theologen sprechen davon, daß die im Sakrament durch die Kirche auferlegte Buße (Genugtuung) zum sakralen Zeichen selbst gehöre (wenn auch nicht als wesensnotwendiger, so doch als integrierender Teil) und so an der sakralen Ursächlichkeit *ex opere operato* teilnehme. Denken wir von uns und anderen Christenmenschen zu gering, wenn wir meinen, eine solche Lehre stehe nur in den Bü-

⁵⁴ Viel weniger als beim Bußsakrament, da die Reflexion auf den Taufcharakter als Zeichen der Zugehörigkeit zur Herde Christi erst bei Augustinus einsetzt.

⁵⁵ Vgl. B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae*, Rom 1922; B. Poschmann, Die innere Struktur des Bußsakraments: Münchener Theologische Zeitschrift 1 (1950) 3. Heft, S. 12–30; H. de Lubac, Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme (Paris 1938) 55 f.; M. de la Taille, *Mystère fidei* (Paris 1931), 581; M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV, 1^{4–5} (München 1951) 527 ff. (Vgl. auch den oben Anm. 1 zitierten Aufsatz von M. Schmaus).

chern, werde aber im Religiösen nicht „realisiert“? Ich fürchte, daß man das leider nicht sagen kann. Man „betet die Buße“, weil das nun eben dazu gehört. Sie ist ja meist auch zu gering, um dem Menschen wirklich nachdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, daß er ein Büßer ist. Wie wollte er denn noch überdies bemerken können, daß die heilige *Liturgie* des Bußsakramentes noch nicht vollendet ist, wenn er aus dem Beichtstuhl kommt? Das aber bedeutet es doch, wenn gesagt wird: die sakramentale Genugtuung gehöre noch zum sakralen Zeichen, ja sie fließe, ohne aufzuhören, selber sakramental zu sein, zusammen mit dem ganzen Leben, insofern es Buße ist. Denn es wird dem Losgesprochenen zum Schluß gesagt, daß all sein Tun und Leiden ihm gereichen soll zur Vergebung der Sünden⁵⁶.

Das Aufrufen des Bußsakraments auf dem Getauftsein des Christen, auf seinem Taufcharakter könnte deutlicher bewußt sein. Nicht bloß in dem formaljuristischen Sinn, daß nur der Getaufte andere Sakramente empfangen kann. Der Getaufte betätigt vielmehr, entfaltet und setzt erneut durch in seinem Leben jene Umkehr, die in der Taufe begonnen wurde, er handelt im Bußsakrament als Glied der Kirche, das er durch die Taufe ist; seine Sünde hat eine Eigenart an sich, die der nicht zu kommt, die begangen wird von „denen, die draußen sind“; er erfährt ein Gericht, das nur die Glieder der Kirche treffen kann (1 Kor 5, 12f). Die im Sakrament der Buße geschehende Vermittlung der sündentilgenden Gnade ist eine Entbindung der (formalen) Wirksamkeit des Taufcharakters⁵⁷, wie schon Augustinus deutlich gesehen hat⁵⁸.

Es wäre vor allem auch zu bedenken und auf das Bußsakrament anzuwenden, was Thomas (ganz im Sinn der alten Tradition) von den Sakramenten im allgemeinen sagt: daß sie in ihrem Zeichen zurückverweisen auf die Mysterien des Lebens und Todes Christi und verweisen auf das Ende aller Heilsgeschichte. Es geschieht ja in diesem Sakrament (auch zunächst) als sichtbar-kultischem Mysterium ein Absterben der Sünde in der Ertötung des Fleisches und darum (weil in Christi Gnade geschehend) ein sakmentales Sichtbarwerden des Sterbens Christi, ein Sichunterstellen unter das Gericht Gottes, das am Kreuz die Sünde im Fleisch des Sohnes verurteilte (Röm 8, 3). Und dieses Gericht weist voraus auf das Gericht am Ende des Lebens und der Zeiten, in dem die Gnade siegt⁵⁹.

⁵⁶ Ein guter Teil der Theologen ist ja der Ansicht, daß der Gebetswunsch „Passio Domini...“ die Absicht habe, dem Pönitenten nahezulegen, sein ganzes Leben in seiner Härte als Fortsetzung und Ausweitung der sakralen Bußauflage zu betrachten, daß die Beichtväter *darum* (in Erwartung, daß dieser Anregung Folge geleistet werde) die ausdrückliche Bußauflage mild gestalte, und daß bei dieser beiderseitigen Absicht die „Buße des Lebens“ auch eine *sakramental* genugtuende Wirksamkeit erhalte. Vgl. Thomas, *Quodlibet III a. 28* (vgl. auch III q. 84 a. 8 und a. 9); Pesch, a. a. O. n. 253; P. Galtier, *De Paenitentia* (Rom 1950) n. 511. Jedenfalls ist auch historisch gesehen, dies der Sinn und die Absicht dieses Schlußwunsches, der sich dem Sinn nach seit dem 13. Jahrhundert (im *Poenitentiale Vallicellianum II* bei F. G. H. Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche* (Halle 1851, 550—557) findet und später immer öfters in der Bußliturgie auftritt (vgl. Jungmann, *Bußriten* 199, 237, 262). Auch aus Thomas, *Quodlibet III a. 28* kann man schließen, daß diese Schlußformel zu seiner Zeit noch jung und noch nicht allgemein gebräuchlich war.

⁵⁷ Vgl. in dem oben Anm. 55 zitierten Aufsatz von B. Poschmann S. 21—25; M. Scheben, *Die Mysterien des Christentums* (Freiburg 1951), Ausgabe letzter Hand²) S. 475; H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den Sakramenten II⁵* (Münster 1894) 11 ff; 310 ff.

⁵⁸ Texte bei Poschmann, a. a. O. S. 24.

⁵⁹ III q. 60 a. 3. Vgl. den tiefen Kommentar dazu bei H. Schillebeeckx, a. a. O. S. 143—183.