

# Überlegungen zur Erneuerung der Beichte<sup>1</sup>

Lehre der Geschichte und ihre Konsequenzen für heute

Heinrich Bacht SJ, Frankfurt/Main

Anfang August 1956 fand in Frankfurt/Main der 7. Evangelische Kirchentag statt. Er stand unter dem Zeichen des Pauluswortes: „Laßt euch versöhnen mit Gott“ (2 Kor 5, 20). Im Rahmen der Arbeitsgruppe I „Kirche und Gemeinde“ war für den zweiten Tag das Thema „Evangelische beichten“ vorgesehen<sup>2</sup>. Zur Überraschung aller wurde dieses Thema zu *dem* Ereignis dieses Kirchentages. Nicht nur, weil die Referate von Superintendent Schönherr und Bischof Dietzfelbinger eine ungewöhnlich große Zahl von Zuhörern anzogen, sondern mehr noch deshalb, weil man gleich „ernst machte“: Sowohl das vielfältige Angebot zu seelsorglichem Gespräch wie auch das zur Einzelbeichte wurde von erstaunlich vielen Kirchentagsbesuchern ausgenutzt. Im Programmheft (S. 39) wurde deutlich unterschieden: „Das seelsorgerliche Gespräch hat sein Schwergewicht in der praktisch-geistlichen Beratung in Glaubens- und Lebensfragen. Das Zentrum der Beichte ist die Absolution. Wer seine Sünde kennt und vor allem anderen danach verlangt, sie Gott hinzugeben und seine Vergebung zu erhalten, damit sein Gewissen wieder fröhlich wird, sollte von der Gelegenheit der Beichte Gebrauch machen“<sup>2</sup>. Wichtig ist dabei der beigefügte Kommentar: „Unsere evangelische Kirche hat lange Zeit nur die Gemeindebeichte geübt. Heute besinnt sie sich an vielen Orten wieder auf das fast verlorengegangene Geschenk und Angebot der Einzelbeichte, die von Anfang an im Gehorsam gegen das Gebot des Herrn geübt wurde. Viele evangelische Christen haben es wieder erfahren, welche Hilfe darin liegt, in Gegenwart eines Bruders Gott die Sünden ausdrücklich zu bekennen und das Wort der Vergebung in persönlichem Zuspruch zu empfangen“ (ebd.). Im Rückblick auf das Kirchentagsgeschehen wird in einer Verlautbarung des Pressequartiers vom 11. 8. 1956 zur Aktivität der Arbeitsgruppe I gesagt: „Drei Tage haben wir beim Kirchentag gesagt: Evangelische dürfen beichten. Mag das

<sup>1</sup> Die nachfolgenden Überlegungen sind eine Fortsetzung dessen, was Vf. seinerzeit in dieser Zeitschrift begonnen hatte; vgl. H. Bacht, *Krise des Bußakramentes. Gedanken und Anregungen zur heutigen Praxis*, in GuL 21 (1948) 267–277; ders., *Seelenführung in der Krise*, ebd. 26 (1953) 422–436. Desgleichen steht hinter diesen Überlegungen der langjährige Umgang mit den Quellen des frühen östlichen Mönchtums und seiner Spiritualität; vgl. ders., *Das Vermächtnis des Ursprungs*, I, (Würzburg 1972).

<sup>2</sup> Vgl. Vorbereitungsheft zum [7.] Deutschen Evangelischen Kirchentag in Frankfurt/Main vom 8. bis 12. August 1956 (Stuttgart 1955), 89.

zuerst auch manchen unter uns erschreckt haben. Dennoch bleibt es wahr: Beichte tut uns allen not. . . Viele werden erst des Glaubens wieder froh, wenn sie ihre Sünden Gott vor einem Menschen sagen. Wer beichtet, hat den Menschen, der ihm hilft. Geht doch zu Eurem Pfarrer. Sagt es ihm. Er hört mit Gottes Ohr. Ihr Pfarrer, könnt Ihr Beichte hören? Tut es endlich wieder. Wir bitten Euch um Christi willen. Wir dürfen es auch anderen priesterlichen Menschen sagen. Wo die sind? Neben Dir warten sie auf Dich, daß sie Dich hören und nur mit Gott darüber sprechen. Die sagen Dir persönlich in Gottes Namen: ‚Dir sind deine Sünden vergeben‘. Sei endlich wieder froh. Versöhnten merkt man ihren Frieden an.“

Wie immer es mit dieser unerwarteten Initiative aus dem evangelischen Kirchenvolk weiter gegangen sein mag – wir katholischen Christen mögen damals – nicht ohne einen Anflug pharisäischer Selbstgerechtigkeit – gedacht haben, daß wir das, was „die anderen“ plötzlich so schmerzlich vermissen, Gott Dank in ungeschmälertem und ununterbrochenem Besitz haben. Niemand hätte damals ahnen können, daß kaum zehn Jahre später in der eigenen Kirche die Beichte in eine tödliche Krise geraten würde, von deren Ausmaß manche der Zuständigen sich offensichtlich noch keine klare Rechenschaft zu geben wagen. Symptomatisch für den Ernst der Krise dürfte vor allem sein, daß selbst Klerus und Ordensleute oftmals in ein tiefgehend gestörtes Verhältnis zur Beichte geraten sind. Schneller als man es hätte erwarten mögen, ist die Beichthäufigkeit zurückgegangen. Viele Gläubige wissen nicht mehr, was sie von der Beichte halten sollen. Die Beichtväter sind verunsichert. Statt der persönlichen Beichte finden Bußan- dachten (über deren Sinn und Nützlichkeit nichts Abträgliches hier gesagt werden soll) vielerorts als konkurrierende Veranstaltungen reichen Zu- spruch. Das alles sind allbekannte Dinge, bei deren Aufzählung und Analyse wir uns nicht lange aufzuhalten brauchen. Uns geht es im nachfolgenden einzig um die Frage, wie ein Weg aus dieser Krise gefunden werden kann. Unter dieser Perspektive will alles, was hier zur Sprache kommt, verstanden sein<sup>3</sup>.

## I. Schwächen der bisherigen Beichtpraxis

Das gilt vor allem *von der Basisthese*, die ich in den weiteren Überlegungen vorausschicken muß: So schmerzlich und enttäuschend der momentane Verfall der überkommenen Beichtpraxis sein mag, so sollten wir doch begreif-

---

<sup>3</sup> Vf. ist sich wohl bewußt, daß manche der Aussagen, so lange sie nicht im Zusammenhang mit dem Ganzen gelesen werden, schockieren können. Er kann daher nur bitten, erst vom Blick auf das Ganze her zu urteilen. Es geht nicht um ein Abbauen und Niederlegen, sondern um das Wiederaufrichten.

fen, daß es auch seine positiven Seiten hat, wenn die herkömmliche Form der Beichte für eine Zeit „außer Gefecht gesetzt“ ist. Die Gründe für diese schockierende Behauptung sind gar nicht so schwer zu finden.

1. Da ist *an erster Stelle* die in mehrfacher Hinsicht *zweifelhafte Gewissensbildung* haftbar zu machen, wie sie mit der überkommenen Beichtpraxis verknüpft war, wobei freilich zugegeben ist, daß manche der hier aufzuzählenden Mängel in den letzten zehn, zwanzig Jahren wirksam bekämpft worden sind.

a) Nur der Vollständigkeit halber ist hier zuerst die dramatische Geschichte *des Beichtspiegels* zu nennen. Am Anfang standen die „Bußbücher“, die für den Gebrauch des Beichtvaters gedacht waren, der darin nicht nur die Spezifizierung der „einschlägigen“ Sünden, sondern auch die Angabe der „Höhe“ der aufzuerlegenden Satisfaktionen fand<sup>4</sup>. Da der Beichtvater aus dem Buch die Fragen an den Beichtenden zu richten hatte, konnte er die Fragen situationsgerecht stellen; auf der anderen Seite wurde auf diese Weise der Beichtvorgang erheblich hinausgezogen, da immer wieder Fragen gestellt wurden, die mit Nein zu beantworten waren. – Später gab man dem Beichtenden selbst den Beichtspiegel in die Hand. Aber da man durch lange Zeit keine auf die verschiedenen Alters- und Bildungsstufen abgestellten Texte hatte, war solch ein Beichtspiegel in Kinderhand nicht ohne Bedenklichkeit. Dieser Mißstand ist längst durch die altersspezifischen Beichtspiegel überwunden. Nur ist nun das andere Handicap eingetreten, daß viele Gläubige bis ins hohe Alter hinein sich an ihrem Kinderbeichtspiegel orientieren und sich damit selbst im Wege stehen, wenn es um die für den Erwachsenen maßgeblichen Orientierungen ihrer Gewissensbildung geht. Jeder Beichtvater weiß, wie schwer es für viele Gläubige wird, etwa die aus ihren beruflichen Verpflichtungen sich ergebenden Schwächen und Sünden in ihr Schuldbekenntnis einzubeziehen.

Wichtiger ist ein anderer Aspekt der für die traditionelle Form der Beichte maßgeblichen Gewissensbildung: die gefährliche Isolierung der sittlichen Aufmerksamkeit auf den *einzelnen sündigen Akt*, statt sich überzeugt zu halten, daß der einzelne Akt fast immer vieldeutig ist und daß es im religiös-sittlichen Handeln entscheidend auf die Haltung und Einstellung ankommt. Hier scheint mir H. Küng (Christsein 200) die Sache gut getroffen zu haben, wenn er im Zusammenhang der Abrechnung Jesu mit den Pharisäern und ihrer Selbstgerechtigkeit die pharisäische Verharmlosung der Sünde bloßgestellt: Durch ihre Kasuistik „wird die Forderung des

<sup>4</sup> Vgl. C. Vogel, *Bußbücher*, in LThK 2, 802–805.

Gehorsams gegenüber Gott in detaillierte Einzelakte aufgesplittet. Statt um die falschen Grundhaltungen, Grundtendenzen, Grundgesinnungen geht es [ihnen] in erster Linie um die einzelnen moralischen Verfehlungen. Eine Beichtspiegel moral! Diese Einzelakte werden registriert und katalogisiert: in jedem Gebot schwere und leichte Verfehlungen, Schwachheitssünden und Bosheitssünden. Die Tiefendimension der Sünde kommt nicht in den Blick<sup>5</sup>. Im Lichte dieser Feststellung wird auch die früher so eifrig propagierte Beichthäufigkeit – bis hin zur täglichen oder gar täglich mehrmaligen Beichte – fragwürdig. Um zu erkennen, wohin der Trend und das Gefälle des eigenen sittlichen Verhaltens gehen, braucht es einen gewissen zeitlichen Abstand. Erst dann kann deutlich werden, ob das momentane Verhalten tiefere Schäden und Brüche signalisiert<sup>6</sup>.

c) Noch bedeutsamer scheint mir in diesem Kontext die in der traditionellen Gewissensbildung zu beobachtende Fixierung auf die *Sünden gegen das sechste Gebot* zu sein. Nicht umsonst haben viele Menschen sich darüber beklagt, man habe im Religionsunterricht, wie er bis vor nicht allzulanger Zeit vermittelt wurde, in diesen Vergehen geradezu den Prototyp von Sünde überhaupt vorgestellt, hinter dem andere Vergehen zurücktraten. Dabei hätte man, auch ohne die moderne Psychologie zu bemühen, sich darüber klar sein können, daß gerade im Bereich der menschlichen Sexualität die für jede sittliche Handlung unabdingbare Einsicht und Freiheit nur zu oft überrannt werden. Nicht zuletzt durch diese übertriebene Fixierung auf den Bereich der Sexualität ist zumal für junge Menschen, aber wahrhaftig nicht nur für sie, die Beichte auf die Dauer zu einer zu großen Last geworden.

d) Noch ein letztes ist zu nennen – die „Selbstverständlichkeit“, mit der man in der herkömmlichen Gewissensbildung *unterstellte*, daß jeder „mündige“ Christ schwere Sünden begeht, d. h. solche Vergehen, für die die fröhe Kirche die Bußwilligen dem harten Bußverfahren nach dem „ordo paenitentium“ unterwarf<sup>7</sup>. Wo ein Beichtender beim besten Willen sich aus der Zeit seit der letzten Beichte keiner „schweren Sünden“ schuldig zu sein glaubte, versuchte man, ihm die „Ungeheuerlichkeit“ auch der „alltäglichen“ Vergehen ins Gewissen zu rufen (es sei nur an die Weise erinnert, wie man den Bußeifer etwa des heiligen Aloysius für seine „Kindersünden“ hervorhob), oder man hielt ihn an, längst vergebene Sünden immer wieder einmal von neuem vorzubringen. Wenn zudem so manche Beicht-

<sup>5</sup> H. Küng, *Christsein* (München-Zürich 1974) 200.

<sup>6</sup> Vgl. aber auch K. Rahner, *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*, in: *Schriften zur Theologie II* (Einsiedeln 1956; <sup>7</sup>1967), 211–225.

<sup>7</sup> Vgl. unten Anm. 10.

väter, ohne zu widersprechen, dem Beichtenden die Anklage abnahmen, er habe die von der Kirche verlangte jährliche Osterbeichte nicht abgelegt, dann unterstellten sie eben, daß die zu einer *verpflichtenden* Beichte vorausgesetzten schweren Sünden vorlagen. Denn von einer *Beichtpflicht* kann nur dann die Rede sein, wenn jemand sich einer schweren Schuld anzuklagen hat. So heilsam es sein mag, auch die alltäglichen Fehler und Nachlässigkeiten in die Beichte hineinzunehmen – wir werden später noch darauf zu sprechen kommen –, so bleibt doch festzuhalten, daß sie nicht der *Beichtpflicht* unterliegen.

2. Wenn die fragwürdige Gewissensbildung das eine Moment ist, das die traditionelle Weise der Beichte „in Mißkredit gebracht“ hat, dann ist die *Weise des Beichtvollzugs* das andere Moment: Hastiges Bekenntnis, schematische Aufzählung der Sünden, rascher Zuspruch, oftmals ohne jeden Sachbezug, eine Bußauflage, die meist jeden Bezug zu der im Bekenntnis offengelegten Schuld vermissen ließ. Mochte die frühe Kirche sich von der Ableistung der auferlegten, und tatsächlich zumeist sehr ans Lebendige gehenden „Genugtuung“ eine wirksame Hilfe zur Lebensbesserung versprechen, so wurde später „alles“ von der priesterlichen Absolution und der durch sie vermittelten sakralen Gnade erwartet. Kein Wunder, daß auch in der heutigen Diskussion über die Bedeutung der Bußgottesdienste die Frage nach der Sakramentalität der darin vermittelten Absolution einen solch betonten Platz einnimmt.

3. Noch ein drittes Moment ist anzufügen: Natürlich hat die katholische Katechese und Moral immer darum gewußt, daß nicht nur die Verrichtung der auferlegten Buße, sondern auch die *Wiedergutmachung des angerichteten Schadens* und Unrechts zur Beichte gehört. Gleichwohl läßt sich nicht übersehen, daß der von seiten evangelischer Christen erhobene Vorwurf, in der katholischen Beichte würden die Gläubigen daran gewöhnt, (sozial-)ethische Konflikte „religiös“ zu bereinigen, nicht völlig unbegründet ist<sup>8</sup>. Wenn beispielsweise ein Familienvater durch sein unqualifiziertes Verhalten wochenlang seine Frau und die Kinder gekränkt und erbittert hat, ist es kaum hinreichend, wenn er dann mit der in der Beichte erhaltenen Absolution zurückkehrt und so lebt, als sei nichts geschehen. Vielmehr muß er begreifen, daß die so oder so herbeigeführte Aussöhnung mit der Familie in den Beichtvorgang hineingehört. Aber hat die katholische Pastoral diesen Aspekt nicht oft zu kurz kommen lassen?

---

<sup>8</sup> W. E. Schmidt, *Katholische Beicht*, in: RGG 1, 1909, 1472–1477, hier 1476.

## II. Rückkehr zu den Quellen:

Unterscheidung zwischen sakramentaler Rekonziliations-Beichte und „Beichte“ im Dienst der Seelenführung

Vermutlich könnte man noch manche andere Mängel in der traditionellen Beichte namhaft machen, die es – fast möchte man sagen – begrüßen lassen, daß die Beichte auf dem Wege über die Reduktion eine „Karenzzeit“ gewonnen hat, um sich von Grund auf zu erneuern. Diese Erneuerung wird aber nicht automatisch geschehen, sondern muß sehr sorgsam bedacht sein. Davon soll nun vor allem die Rede sein.

An den Anfang der hier fälligen Überlegungen möchte ich einen Hinweis auf den erstaunlichen Vortrag setzen, den Adolf v. Harnack in seine „Reden und Aufsätze“ aufgenommen hat. Der Titel lautet: „Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen?“<sup>9</sup>. Dort findet sich überraschenderweise ein eindringliches Votum für die katholische Beichte. Es wäre nicht schwer, zu diesem Zeugnis noch manche andere Stimmen „von draußen“ zu Wort kommen zu lassen, die in ähnlicher Weise für die Beibehaltung oder Wiedererweckung der persönlichen Beichte plädieren. So wie es in der heutigen Situation angesichts der kritischen Lage der Orden und des Ordensideals in der katholischen Kirche hilfreich ist, auf das Zeugnis der Mönche von Taizé und anderer Bruderschaften innerhalb der evangelischen Kirche hinzuweisen, so kann auch das Bemühen um die Wiedererweckung der Beichte aus solchen Zeugnissen „der anderen“ Impulse erhalten. Im übrigen sollten wir uns bei diesem Bemühen an ein tiefesinniges Wort des Aristoteles halten, der einmal gesagt haben soll: Alle lebendigen Gebilde erneuern sich nur durch Rückkehr zu den Quellen und Kräften, aus denen sie einst ihren Anfang genommen haben. Wenn wir nun nach den Ursprüngen der Beichte fragen, werden wir zu erkennen haben, daß in ihr zwei ursprünglich deutlich unterschiedene und zunächst sich völlig selbstständig entwickelnde Vorgänge vorliegen. Erst von einem bestimmten Zeitpunkt an sind diese beiden Vorgänge in eins zusammengeflossen, ohne daß man sich dieser Tatsache hinreichend bewußt geworden wäre oder die darin grundgelegten Notwendigkeiten ernstgenommen hätte. Diese beiden Vorgänge sind einerseits die sakramentale Beichte als Wiederversöhnung des Todsünders und anderseits die an sich nicht-sakramentale „Beichte“ im Dienste der Seelenführung.

---

<sup>9</sup> A. von Harnack, *Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen*, in: *Reden und Aufsätze 2* (Gießen 1904) 255 ff.; der hier interessierende Passus ist abgedruckt in: *Hilfen zur Arbeit mit der neuen Bußordnung*. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Köln 1975) 67 f.

1. Beginnen wir mit dem erstgenannten Element; es bietet den uns vertrauten Aspekt der Beichte, was freilich nicht verdecken darf, daß auch hier bereits eine Fülle von Problemen steckt, um deren Aufhellung sich die Theologie- und Dogmengeschichte unverdrossen bemüht. Wer sich auf diesem Feld auch nur ein wenig umgeschaut hat, wird wissen, daß kaum ein Sakrament eine solch wechselreiche Geschichte – nach der theoretischen wie nach der praktischen Seite – erfahren hat wie das Sakrament der Beichte. Wir können hier nur in groben Strichen die wichtigsten Entwicklungsphasen rekapitulieren<sup>10</sup>.

Für das Bewußtsein der Kirche des Anfangs war es offenbar eine Selbstverständlichkeit, daß ein Mensch, der im Erwachsenenalter und in aller Freiheit sich von der Sünde abgewandt und durch Glaube und Taufe Christus und seiner Kirche zugewandt hatte, damit eine unwiderrufliche Entscheidung getroffen hatte. Für den, der sich durch Rückfall in sein altes Sündenleben wieder schuldig machte, sah die Kirche keine Möglichkeit, ihn wieder zurückzuholen. Das scheint doch wohl der Sinn der bekannten Stelle im Hebräerbrief zu sein: „Es ist unmöglich, Menschen, die einmal erleuchtet worden sind, die himmlische Gabe gekostet und Anteil am Heiligen Geist empfangen haben, die Gottes herrliches Wort und die Kräfte der künftigen Welt gekostet haben, dann aber abgefallen sind, erneut zur Umkehr zu bringen; denn sie schlagen ihrerseits den Sohn Gottes ans Kreuz und machen ihn zum Gespött“ (Hebr 6, 4–7). Zum Verständnis der Stelle ist sicherlich zu beachten, unter welch einzigartigen Bedingungen die christliche Initiation damals vollzogen und erfahren wurde. Desgleichen ist in dem Text keineswegs ausgesprochen, daß der postbaptismale (nach der Taufe rückfällig gewordene) Sünder von seiten Gottes keine Hoffnung auf Bekehrung zu erwarten habe. Wohl aber scheint die Kirche ihre Unmöglichkeit zu bekennen, daß sie durch ihr eigenes Bemühen den Apostaten wieder zur Umkehr bringen könne. Wenn man genau zusicht, ist somit noch gar nichts gesagt über den Fall, wo einem solchen „Deserteur“ das schier Unmögliche doch möglich würde und er als Bekehrter um die Wiederaufnahme anhalten würde. In diesem Sinn kann O. Kuß, die Stelle kommentierend, sagen: „Da der Autor [des Hebräerbriefes] sich nicht abwendet und weiter mahnt und warnt, so ergibt sich deutlich, daß er noch nichts für verloren hält“<sup>11</sup>. Gleichwohl bleibt diese Hebräerstelle ein Text, auf den sich alle jene Rigoristen stützen konnten, die der Kirche jegliche Wiederaufnahme von „Apostaten“ verwehren wollten.

---

<sup>10</sup> Hierzu vgl. A. Grillmeier, *Verpflichtung zur Buße oder Gnade der Buße?*, in: *Hilfen zur Arbeit* (vgl. Anm. 9) 49–59.

<sup>11</sup> O. Kuß, *Der Brief an die Hebräer* (Regensburg 1953) 50.

Wir wissen nicht, ob und in welchem Umfang die radikale Verweigerung jeglicher Wiederaufnahme von postbaptismalen Todsündern in bestimmten Bereichen der Urkirche praktiziert worden ist. Wir wissen nur, daß in dem Augenblick, wo – es war in der Mitte des 3. Jahrhunderts – die Frage nach der Wiederaufnahme der „Gefallenen“ grundsätzlich zur Diskussion gestellt wurde, die Anhänger des Priesters Novatian sich entschieden dagegen verwarnten, daß diese Rekonziliation auch nur ein einziges Mal gewährt wurde. Dieser Protest der „Reinen“ macht deutlich, daß die Wiederaufnahme der Lapsi (der Gefallenen) längst praktiziert wurde, desgleichen aber auch, daß sie nur ein einziges Mal gewährt wurde. Wer danach wieder rückfällig wurde, der blieb bis zu seinem Tode „exkommuniziert“, konnte nur als „Büßer“ am kirchlichen Leben teilnehmen und blieb auch beim Sterben von den Sakramenten ausgeschlossen. Für ihn blieb einzig und allein die Hoffnung auf die Erbarmung Gottes<sup>12</sup>.

Die konkrete Weise, in der die postbaptismalen Sünder sich auf die Wiederversöhnung mit Gott, die ihnen durch die „pax“ der Kirche zugesprochen wurde, vorzubereiten hatten, zeigte in den verschiedenen Kirchen des Ostens und Westens mancherlei Unterschiede. Gemeinsam war die Einweisung des rückfälligen Sünders in den „Büßer-Ordo“ mit all den schwerlichen Konsequenzen, von denen wohl die härteste darin bestand, daß den Büßern für die Dauer ihrer Bußzeit das Eingehen einer Ehe und der Gebrauch ihrer Ehe verboten war. Was blieb vielen anderes übrig, als sich auf die Pilgerreise in ein fernes Heiligtum zu begeben, oder für eine Zeit als „Conversi“ sich in ein Kloster zurückzuziehen? Desgleichen wird verständlich, daß es Brauch wurde, mit der Bekehrung möglichst lange zu warten, bis der Tod seine Schatten vorauswarf.

Bei alldem ist natürlich zu bedenken, daß es ganz „qualifizierte“ Vergehen waren, die nur über den Weg der „öffentlichen Buße“ gesühnt werden konnten. Es ist zwar sehr pauschal gesagt, wenn man nur die Trias „Abfall vom Glauben, Ehebruch und Mord“ nennt, aber wahr bleibt trotzdem, daß es sich um erheblich „gewichtigere“ Verletzungen des Moralkodex handelt als um jene Sünden, die nach den uns Heutigen vertrauten Vorstellungen unter die Beichtpflicht fallen. Was etwa nach Augustinus alles in den Bereich der „alltäglichen“ Sünden fällt, für deren Tilgung es nicht nowendig ist, auf die „kirchlich-sakramentale“ Buße zurückzugreifen, da es durch „Gebet, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit“ getilgt werden kann, kommt uns bisweilen erstaunlich vor. Aber dies hier im einzelnen darzulegen, ist nicht Aufgabe dieser Überlegungen<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. B. Schüller, *Todsünde – läßliche Sünde*, in: L. Bertsch (Hrsg.), *Buße und Beichte. Theologische und seelsorgerliche Überlegungen* (Frankfurt/M. 1957) 9–67.

<sup>13</sup> Grillmeier, *Verpflichtung*, 52 f.

Für uns ist etwas anderes wichtiger: Von einem bestimmten Augenblick an – über dessen historische Fixierung die Dogmengeschichtler noch streiten – wurde die „öffentliche Kirchenbuße“ durch die „Privat-Beichte“ verdrängt. Das Neue und Revolutionierende an diesem Vorgang liegt nicht darin, daß bei der Privatbeichte das Element der Öffentlichkeit verschwunden wäre, sondern darin, daß die Abfolge der für das sakramentale Geschehen notwendigen Akte geändert wurde. Bislang hatte der „Sünder“ die auferlegte Buße *vor* der Absolution zu verrichten; nunmehr erfolgte die Absolution gleich nach Bekenntnis und Bußauflage. Zugleich war – was noch entscheidender war – die Privatbeichte beliebig wiederholbar. Wie schon die Namensänderung andeutet (früher sprach man vom Sakrament der *Buße*, jetzt vom Sakrament der *Beichte*), war nicht länger die zu erwartende bzw. zu verrichtende Buße das „empfindliche“ Moment, sondern die Notwendigkeit des „Bekenntnisses“ vor dem Priester.

Das IV. Laterankonzil vom Jahre 1215 brachte erstmals eine konziliare Bestimmung hinsichtlich der Beichte: „Jeder erwachsene Christ soll mindestens einmal im Jahre alle seine Sünden gewissenhaft dem eigenen Beichtvater bekennen und die ihm auferlegte Buße nach Kräften erfüllen“ (DS 812). Daß diese Verpflichtung nur die schweren Sünden betrifft, ist von der Sache her klar und wird daher vom Konzil nicht eigens hervorgehoben, weil man unterstellte, daß es „normalerweise“ an „Beichtmaterie“ nicht mangeln werde. Daß die Beichte bei dem „proprius sacerdos“ (dem eigenen Beichtvater) zu geschehen hatte, war eine rein kirchenrechtliche Zusatzbelastung, die man vermutlich aus dem Zielsinn dieses ganzen Dekretes verstehen muß; richtete es sich doch vor allem gegen die von den Waldensern und Albigensern verbreitete Lehre von der Geist-Kirche, in der es die „geistlichen Sakramente“ gibt, während die „leiblichen“ Sakramente der Papstkirche für den „geistlichen Menschen“ wertlos sind<sup>14</sup>.

So gut diese und ähnliche Weisungen des Laterankonzils und der nachfolgenden Konzilien gedacht sein mochten, sie konnten den Verfall der Beichte und des kirchlichen Lebens in den Jahrhunderten vor der Reformation nicht verhindern. Es läßt sich nicht übersehen, wie gerade in der Sakramentenpastoral der Ungeist des juridischen Denkens sich ausbreitete. Die Frage nach der erforderlichen Jurisdiktion der Beichtväter wurde wichtiger als die nach der spirituellen Eignung. Wenn man den Untersuchungen von O. Bayer über „Die reformatorische Wende in Luthers Theologie“<sup>15</sup> folgen darf, liegt der eigentliche Anstoß zu Luthers „Wende“ gerade in seinem neuen Verständnis der Buße, wie er es in seinen 50 Thesen „Pro veritate“ vom Jahre 1518 (WA I, 630) artikuliert hat. Das Konzil von

<sup>14</sup> Vgl. R. Foreville, Lateran I–IV (Mainz 1970) 357–360.

<sup>15</sup> In: ZtThK 63 (1966) 115–150.

Trient hat in der XIV. Session (can. 1–15: DS 1701–1715) nicht nur kritisch zu einigen der Thesen Luthers Stellung genommen, sondern vor allem versucht, der Beichtpastoral neue Impulse und Orientierungen zu geben: Sicherung des Beichtgeheimnisses, Ausrichtung der Bußauflage auf die Bedürfnisse des Bußfertigen usf. Die Intensivierung der Beichthäufigkeit wurde aber erst durch die Volksmissionen des 19. Jahrhunderts und durch die Kommuniondekrete Pius X. bewirkt. Im Laufe dieser Entwicklung hatte die Rekonziliationsbeichte einige Wandlungen mitgemacht. Die wichtigste war das Aufkommen der Devotionsbeichte<sup>16</sup>: Indem man den hohen Wert der Sakramentsgnade beim Bemühen um den geistlichen Fortschritt unterstrich, forderte man auch solche Gläubigen, die wegen Fehlens der „materia“ die Beichte als Versöhnung des Todsünders mit Gott nicht empfangen konnten, dazu auf, sei es ihre läßlichen Sünden, sei es (in der Form von Wiederholungsbeichten) längst sakramental vergebene Sünden wieder der Absolution darzubieten. Dabei wähnte man, gerade das wieder in lebendige Übung zu bringen, was in der alten Kirche unter dem Begriff der „Seelenführungsbeichte“ praktiziert worden war.

2. Damit sind wir bei dem anderen Vorgang angelangt, der in die traditionelle Beichte eingegangen ist<sup>17</sup>.

Seit den frühesten Anfängen des östlichen Mönchtums gegen Ende des 3. und zu Anfang des 4. Jahrhunderts finden wir allenthalben das Institut der „Seelenführung“ der jungen Mönche durch einen erfahrenen „geistlichen Vater“, den „Abba“ bzw. „pater pneumatikós“, der in der Kraft des ihm zuteil gewordenen Charismas der „Unterscheidung der Geister“ und der „Kardiognose“ (Herzenskenntnis) den anhebenden Mönch auf dem gefährlichen Weg des geistlichen Lebens zu führen hatte. Der Jünger wurde angehalten, die ihn bedrängenden „Gedanken“ und Versuchungen in radikaler Offenheit seinem geistlichen Vater vorzulegen, desgleichen sein Kämpfen und sein Versagen, also auch seine „Sünden“. Der geistliche Vater half ihm durch seinen Rat, die inneren Verwirrungen aufzulösen, die seelischen Widerstände und Hindernisse im geistlichen Aufstieg zu überwinden und vor allem die Schliche und Trügereien der erbsündlichen Natur und der bösen Geister aufzudecken. Da die Mönche des Anfangs, ein Antonius, Pachomius, Horsiese, Theodor, aber auch Benedikt, keine Priester waren, konnte von einer sakramentalen Beichte keine Rede sein. Weder das Bekenntnis von Seiten des Jüngers noch die Bußauflage, von der in

<sup>16</sup> Vgl. dazu den oben (Anm. 6) genannten Artikel von K. Rahner.

<sup>17</sup> Für das nachfolgende ist vor allem zu verweisen auf I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* (= OrChrPer 133), (Rom 1955), und auf den großen Artikel „*Direction spirituelle*“ im DictSpir 3, 1002–1214, zumal 1008–1060.

diesem Kontext ständig die Rede ist, waren als Stücke des Bußakaments gemeint, auch nicht in jenem Sinn, wie sich in der abendländischen Kirche später die „Laienbeicht“ entwickelt hat, bei der das Bekenntnis vor einem Laien gleichsam als das hier und jetzt mögliche Minimum einer vollgültigen Beichte vor dem Priester verstanden wurde<sup>18</sup>. Es ist rührend zu sehen, wie beispielsweise die späteren Kommentatoren der Benediktsregel<sup>19</sup> seit Bernhard von Monte Cassino (13. Jahrhundert) sich bemühen, die Sakramentalität der „Seelenführungsbeichte“ darzutun, indem sie entweder den „spirituellen“ Charakter der „seniores spirituales“ (der geisterfahrenen Mönche), die in Kap. 4 der Benediktsregel genannt sind, aus ihrer „geistlichen Vollmacht und Jurisdiktion“ herleiten, oder – noch eindeutiger, wie Kardinal Juan de Torquemada († 1468) – voraussetzen, daß sie Priester sind. Demgegenüber ist mit Nachdruck zu betonen, daß die „Seelenführungsbeichte“ in ihrem ursprünglichen Sinn und Brauch ein völlig eigener und eigengearteter Vorgang war, den man nur dadurch mit der sakramentalen Beichte verwechseln konnte, weil beide Male von „Bekenntnis“, „Bußauflage“ und „Sünden“ die Rede ist, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß diese Worte jeweils einen anderen Sinn hatten und daß beim Verwalter der Seelenführungsbeichte an sich keine amtliche Jurisdiktion, wohl aber „geistliche Erfahrung“ vorausgesetzt wurde, die keineswegs an den Besitz der Jurisdiktion gebunden ist<sup>20</sup>.

Benedikt gibt in dem eben genannten 4. Kapitel seiner Regel exakt den frühmonastischen Brauch wieder, wenn er unter den „Instrumenten für die guten Werke“ auch dieses nennt: „Die bösen Gedanken, die zum Herzen kommen, alsbald an Christus zerschellen und dem geistlichen Vater offenbaren“. „Die Heilige Regel fügt sich mit dieser Bestimmung in uraltes monastisches Denken ein, das wohl auf den großen Origenes († 254) zurückgeht. Origenes hat das Ideal des „geistlichen Vaters“, des Seelenführers, des Seelenarztes, des väterlichen Lehrers nicht eigentlich erfunden, sondern im Leben Jesu wunderbar verwirklicht gesehen und von diesem herrlichen

<sup>18</sup> Vgl. A. Teetaert, *La confession faite aux laïques dans l'Eglise latine* (Paris–Brügge); K. Rahner, *Laienbeichte*, in LThK 26, 741 f.; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter* (Breslau 1930).

<sup>19</sup> B. Spilker, *Die Bußpraxis in der Regel des hl. Benedikt. Untersuchungen über die altmonastische Bußpraxis und ihr Verhältnis zur altchristlichen Bußdisziplin*, in: StudMitt-GeschBenOrd 56 (1938) 281–339; 57 (1939) 12–38.

<sup>20</sup> Hausherr, *Direction spirituelle* 106: „Il faut en effet bien distinguer deux sortes de confession: l'accusation des péchés en vue d'en obtenir l'absolution, et la 'manifestation des pensées' en vue d'une direction à recevoir. Les documents ne les distinguent pas toujours suffisamment . . .“ Anschließend weist Hausherr darauf hin, daß die von K. Holl u. a. vertretene These von der den Charismatikern einst zugesprochenen Absolutionsvollmacht im Wesentlichen auf der Mißachtung dieser Unterscheidung beruhte; vgl. ebd. 43.

Urbild nur abgeleitet . . . Das Mönchtum übernahm das Ideal des vom Heiligen Geist erfüllten, in aller Askese und Tugend vollendeten geistlichen Vaters‘. Der Name ‚Abba‘ bringt dieses Ideal zum Ausdruck“<sup>21</sup>. So weit wird man dem gelehrten Kommentator der Benediktsregel folgen können. Aber wenn er dann den Bogen zu den Aposteln hinüberschlägt, die „vom Herrn die Binde- und Lösegewalt erhalten haben“, erliegt er wieder der Versuchung, die Eigengestalt der Seelenführungsbeichte durch unbegründete Angleichung an die Rekonziliationsbeichte zu verwischen. Es geht in der Seelenführungsbeichte eben *nicht* um Absolution der Sünden, sondern um geistlichen Rat und Hilfe; nicht um einen „vollmächtigen Akt“, zu dessen Legitimierung so oder so die Rückbindung an das apostolische Amt erforderlich ist, sondern um einen Erweis geistlicher Vollkommenheit.

Noch etwas anderes ist hier anzumerken. Wenn nach Kap. 49 der Benediktsregel der Klosterabt als „geistlicher Vater“ seiner Mönche angesprochen wird, während nach Kap. 4 die „spirituales seniores“ (die geisterfahrenden Älteren) als Bezugspersonen für die „Gewissenseröffnung“ erscheinen, dürfte das seine besondere Bewandtnis haben. Vermutlich haben wir darin einen Hinweis auf die spannungsreiche Entwicklung in der Rolle des Klosterabtes zu sehen. In der Gründerzeit (etwa bei Pachomius und seinen ersten Gefährten) war der „Abt“ primär der „geistliche Vater“, zugleich aber auch der Verwalter des Cönobiums<sup>22</sup>. Aber schon bald setzten Bestrebungen zur Trennung der beiden Funktionen ein – ein Vorgang, der begreiflicherweise nicht ohne Konflikte vor sich gegangen ist. Mehr und mehr beschränkte sich der Klosterabt auf die Gesamtleitung des Konventes, während die geistliche Betreuung der Mönche den „spirituales seniores“ zugewiesen wurde. Wie schon angedeutet wurde, ging dieser Prozeß nicht immer friedlich ab. I. Hausherr hat in seiner klassischen Studie über die Seelenleitung in der Ostkirche darauf hingewiesen<sup>23</sup>. Aus dem, was er dort darlegt, fällt auch einiges Licht auf die Geschichte der Gewissenseröffnung vor den Ordens- und Klosterobern (bzw. -oberinnen), wie sie vor der neuen Kodifizierung des Kirchenrechts (CIC), d. h. vor dem Jahre 1917, Brauch und Recht auch in der abendländischen Kirche war. Wir können auf diesen Zusammenhang hier nicht näher eingehen.

Wiewohl die beiden Vorgänge (Beichte als Rekonziliation des [Tod-] Sünders und „Beichte“ als Element der Seelenführung) von ihrem Ursprung und ihrem Zielsinn her völlig unabhängig sind und auch durch mehrere Jahrhunderte einen völlig getrennten Weg gegangen sind, brachte es

<sup>21</sup> B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts* (Beuron 1952) 213.

<sup>22</sup> Dazu vgl. P. Descelle, *L'esprit du monachisme pachômien* (Bérolles 1972). Ders. *Eastern Sources of the Rule of Saint Benedict*, in: MonastStud 11 (1975) 73–116.

<sup>23</sup> Hausherr, *Direction spirituelle*, 106–123.

die Klerikalisierung der Mönchsgemeinschaften mit sich, daß von einem geschichtlich schwer zu bestimmenden Zeitpunkt an eine Fusion eintrat, über deren Folgen man sich viel zu wenig Gedanken zu machen pflegt<sup>24</sup>. Da ist zum ersten die unbedenkliche Übertragung der Funktionen: Die Aufgabe des Beichtvaters (im Rahmen der Rekonziliationsbeichte) ist es, im Namen der Kirche und in der Vollmacht Christi des Herrn die Schuld zu lösen; die Aufgabe des Geistlichen Vaters dagegen ist es, Wege zu zeigen, wie ein Mensch zum Vollalter Christi heranreifen kann; er soll raten, mahnen, Klarheit schaffen und Mut machen. Daher bedarf – das ist das zweite – der Beichtvater der Priesterweihe und der Jurisdiktion. Der Geistliche Vater dagegen bedarf der geistlichen Erfahrung, oder – um mit den monastischen Quellen zu sprechen – des durch Askese und Gebet gewonnenen Charismas der Unterscheidung der Geister. So ideal es wäre, wenn jeder Priester auch ein solcher „spiritueller“ Mensch wäre, so geht es nicht an, die Garantie dafür in der Weihe und Jurisdiktionsübertragung zu sehen. Und – drittens – ist an die völlig andere Situation zu denken, wenn von dem verpflichtenden Charakter der Beichte die Rede ist. Nach der kirchlichen Lehre ist die Vergebung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden normalerweise an den Empfang des Fußsakramentes (*in re* oder *in voto*) gebunden. Der Gebrauch der Seelenführungsbeichte steht dagegen nicht unter einer derartigen Verpflichtung.

Indem nun die Gewissenseröffnung vor dem Geistlichen Vater in der Form der sakralen Beichte praktiziert wurde, weil der „Abba“ zugleich Priester und Träger von Jurisdiktion war, verschwand mehr und mehr das Bewußtsein für die Differenzen: Weil es in der sakralen Beichte um Nachlaß von *Sünden* geht, mußte nun auch das, was an sich in die Seelenführungsbeichte gehört, unter dem Aspekt der Sünde („*sub specie peccati*“) dargestellt werden; dadurch kam man zu den Gewohnheiten der Devotionsbeichte, in der mangels präsenter Sünden alle möglichen Unvollkommenheiten zu Sünden „hochstilisiert“ oder längst vergebene Sünden nochmals „absolviert“ wurden. Weil in der sakralen Beichte kraft der Zusage des Herrn durch die Wirkung des Sakramentes Sünde wirklich getilgt wird, suchte man auch für die in der Seelenführungsbeichte vorgetragenen Nöte und Gebrechen Hilfe aus der sakralen Gnade, deren Mächtigkeit man nachdrücklich herausstellte, ohne sich viel um die empirische Wirklichkeit zu kümmern. Und weil man, von der anderen Seite hersehen, darum wußte, daß man die Seelenführungsbeichte be-

<sup>24</sup> Eine wichtige Rolle haben bei diesem Vorgang die iro-schottischen Mönche gespielt; vgl. F. Heiler, *Frühchristliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (München 1941) 65–73; H. Vormller, *Buße und Krankensalbung*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* Bd. 4 Fasz. 3 (Freiburg–Basel–Wien 1978) 93 Anm. 1.

liebig häufig in Anspruch nehmen konnte, übertrug man dies auf die sakramentale Beichte, bei der die gesteigerte Frequenz keineswegs eine größere Effizienz gewährleistet.

Noch ein letztes Moment ist hier geltend zu machen: Eigentlich hätte die Verschmelzung der Seelenführungsbeichte mit der sakramentalen Beichte dazu führen müssen, daß der Verwalter der sakramentalen Beichte sich nun auch um die für den „Geistlichen Vater“ unabdingbaren Eigenschaften bzw. Voraussetzungen bemühte. Statt dessen scheint man sich der Erwartung hingeben zu haben, daß alles Entscheidende getan sei, wenn die betr. Geistlichen gültig geweiht und mit der notwendigen Jurisdiktion ausgestattet seien.

### III. Folgerungen

Was ergibt sich nun aus all diesen Überlegungen für die Erneuerung der Beichte? Wir meinen auf eine dreifache Konsequenz hinweisen zu sollen.

1. Die Rekonziliationsbeichte, in der es *an sich* um die sakramentale *Absolution* von schwerer Schuld geht und deren Verwalter einzige und allein der Priester ist, der die entsprechende Jurisdiktion besitzt, behält ihre unbestreitbare Dringlichkeit (wobei über die Frage der Legitimität der „Generalabsolution“, wie sie für bestimmte Situationen vorgesehen ist, *hier* nichts gesagt werden soll, noch viel weniger über oder gegen die Legitimität und Opportunität der Bußgottesdienste). Natürlich können in diese Absolutionsbeichte auch „läßliche“ Sünden miteinbezogen werden. Nur sollte ein verantwortungsbewußter Beichtunterricht immer wieder klarmachen, daß für die Nachlassung läßlicher Sünden die sakramentale Beichte nicht notwendig ist, daß die Wirkungsweise der Sakramentsgnade nicht mißverstanden werden darf und daß hinsichtlich dieser „täglichen Vergehen“ vor allem Rat und Weisung des erfahrenen Seelenführers benötigt wird, die nicht an das Sakrament gebunden sind.

2. Die „Devotionsbeichte“, *sofern* in ihr nichts anderes gesucht und vermittelt wird als die sakramentale Absolution läßlicher Sünden, ist mit größerer Zurückhaltung zu behandeln, als es früher geschah. Die Klage über die „Wirkungslosigkeit“ dieser Routinebeichten, die nach dem früheren Kirchenrecht für Ordensleute und Priester in einer bestimmten Häufigkeit verpflichtend waren, hat hier ihre Wurzel. Der Nachlaß dessen, was in diesen „täglichen Vergehen“ Schuld ist, kann auch durch andere geistliche „Übungen“ gewonnen werden; die effiziente Hilfe für das *künftige* Handeln wird in der Devotionsbeichte normalerweise nur dann gefunden,

wenn in ihr die Elemente der „Seelenführungsbeichte“ zum Tragen kommen, d. h. wenn der „Beichtende“ sich entsprechend einstellt und vorbereitet, und wenn der „Beichtvater“ die Fähigkeit zu wirklich geistlichem Rat hat und sich für ein solches Gespräch die nötige Zeit nimmt.

3. Es scheint mir sehr wichtig zu sein, daß darüber hinaus die eigentliche „Seelenführungsbeichte“ wieder ihren ursprünglichen Platz gewinnen könnte. Natürlich sollte *an sich* jeder Priester imstande sein, diese Weise der geistlichen Hilfe und Führung zu vermitteln. Aber wer gibt uns das Recht, zu unterstellen, daß das, was *an sich* sein sollte, auch wirklich so alltäglich ist?

## Das Glaubenslicht

### Neue Möglichkeiten der Glaubensbegründung

Eugen Biser, München

#### Die religiöse Situation

Nach einem weitverbreiteten Eindruck sieht es in der religiösen Szene der Gegenwart recht düster aus. Resignierend steht eine beträchtliche Gruppe ‚Altgläubiger‘ dem Versuch gegenüber, dem Volk den Reichtum der Liturgie durch moderne Formen der Vermittlung zugänglich zu machen. Der vielberedete Konflikt der ungeduldig vorwärts Drängenden mit denen, die starr an den alten Formen festhalten, droht die besten Lebenskräfte aufzuzehren. Das ökumenische Gespräch, an das sich so viele Hoffnungen knüpften, droht zu versanden. Und was vielleicht das Bedenklichste ist: trotz einiger Anläufe und eines erstaunlichen Aufwands an methodischem Scharfsinn gelang es der Theologie der Gegenwart nicht, hilfreiche Wegweisungen zu geben oder auch nur ermutigende Signale zu setzen.

Doch müßte man mit Blindheit geschlagen sein, wenn man nicht auch das Licht wahrnehmen wollte, das diese verdüsterte Szene durchdringt. Aus