

THEOLOGIE DER LITURGIE

Verlag Friedrich Pustet

Martin Riß

Feiern der Buße und Versöhnung

**Zur Reform des Bußsakraments
nach dem II. Vatikanischen Konzil**

THEOLOGIE DER LITURGIE

Herausgegeben von
Martin Stuflesser

Band 11

Feiern der Buße
und Versöhnung

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Martin Riß

Feiern der Buße und Versöhnung

Zur Reform des Bußsakraments
nach dem II. Vatikanischen Konzil

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7115-1 (PDF)
© 2016 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlag: Martin Veicht, Regensburg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:
ISBN 978-3-7917-2765-3

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de.

Vorwort

Die vorliegende Studie über die Reform des Bußsakramentes nach dem II. Vatikanischen Konzil wurde von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg im Wintersemester 2014/15 als Dissertation angenommen. Die Arbeit entstand am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft im Rahmen des von Prof. Dr. Martin Stuflesser geleiteten DFG-Forschungsprojektes „Die Liturgiereform und ihr theologischer Rezeptionsprozess. Zur ortskirchlichen Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils“, an dem ich als wissenschaftlicher Mitarbeiter beteiligt war.

Mein besonderer Dank gilt meinem Lehrer, Prof. Dr. Martin Stuflesser, für die Betreuung der Dissertation und die Erstellung des Erstgutachtens sowie für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Theologie der Liturgie“. Prof. Dr. Benedikt Kranemann vom Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Erfurt danke ich ganz herzlich für seine Ratschläge und das Zweitgutachten.

Frau Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz unterstützte mich bei der Literaturrecherche zu Fragen der Rezeption des *Ordo Paenitentiae* in der Schweiz, und von Frau Prof. Dr. Dorothea Sattler erhielt ich Informationen zu den Vorarbeiten für eine offizielle deutschsprachige Ausgabe des Bußordo – auch ihnen sage ich herzlichen Dank.

Den Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie dem Bistum Würzburg danke ich für die Bereitstellung wichtiger Dokumente und für die Unterstützung meiner Arbeit.

Bedanken möchte ich mich auch beim Deutschen Liturgischen Institut in Trier, das mir ein Stipendium für einen mehrtägigen Forschungsaufenthalt gewährte, sowie bei Herrn Artur Waibel, der mir bei den Recherchen im dortigen Archiv eine große Hilfe war.

Mein Dank gilt ebenso den Teilnehmern der Oberseminare am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft für die konstruktiven Ratschläge. Besonders erwähnen möchte ich hier Dr. Benjamin Leven und Dr. Simon Schrott. Auch den studentischen Hilfskräften des DFG-Projektes sage ich Dank für die Unterstützung bei der Literaturrecherche, allen voran Herrn Andreas Schrott.

Bei zwei Tagungen der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler (AKL) durfte ich meine Thesen zur Diskussion stellen, ebenso bei zwei Kongressen der *Societas Liturgica*. Allen, die mir dabei kritische und hilfreiche Anmerkungen gaben, sei ebenfalls gedankt.

Stellvertretend für den Verlag Friedrich Pustet danke ich Herrn Dr. Rudolf Zwank für die gute Zusammenarbeit und die Publikation dieser Studie.

Schließlich danke ich allen, die mich während meines Promotionsstudiums unterstützt und das Entstehen der Dissertation ermöglicht haben. Ganz besonders denke ich dabei an meine Ehefrau, die nicht nur viel Geduld bewiesen und mich immer wieder motiviert hat, sondern mir auch beim Korrekturlesen eine große Hilfe war.

Ich widme diese Arbeit meinen lieben Eltern, die mir den Glauben vermittelt und das Studium der Katholischen Theologie ermöglicht haben.

Erfurt, am 11. November 2015

Gedenktag meines Namenspatrons, des hl. Martin von Tours

Inhaltsverzeichnis

0	Prolegomena	13
0.1	Hinführung.....	13
0.2	Vorgehensweise und Gliederung der Arbeit	20
0.3	Stand der Forschung.....	22
0.4	Begriffsklärungen	25
1	Geschichtliche Entwicklung des Bußsakramentes	28
1.1	Biblische Grundlagen	28
1.2	Die Taufe als „paenitentia prima“	30
1.3	Die kanonische Kirchenbuße als „paenitentia secunda“	32
1.4	Tariffbuße und Einzelbeichte	36
1.5	Die Generalabsolution	39
1.6	Das Bußsakrament in der scholastischen Sakramententheologie	40
1.7	Aussagen des Konzils von Trient zum Bußsakrament	42
1.8	Das Bußsakrament im Rituale Romanum (1614)	49
1.9	Die Andachtsbeichte.....	50
1.10	Lehramtliche Äußerungen zur Generalabsolution (1944).....	51
1.11	Auswirkungen der Liturgischen Bewegung	53
1.12	Konsequenzen und Kriterien für die Reform des Bußsakramentes.....	55
2	Das II. Vatikanische Konzil und der Ordo Paenitentiae	61
2.1	Das Bußsakrament in den Konzilstexten.....	61
2.1.1	Die Entstehungsgeschichte von SC 72.....	62

2.1.2	Die Bedeutung von SC 72	64
2.1.3	Grundsätzliche Aussagen zur Liturgiereform	68
2.1.4	Weitere relevante Konzilstexte	70
2.1.5	Zwischenfazit.....	73
2.2	Die nachkonziliaren Reformbemühungen.....	75
2.2.1	Erwartungen an die Reformarbeit.....	76
2.2.2	Die erste Etappe der Reformarbeit (1966–1969).....	82
2.2.2.1	Die Mitglieder der ersten Arbeitsgruppe.....	83
2.2.2.2	Die Reformarbeit der ersten Arbeitsgruppe.....	87
2.2.2.2.1	Die Überarbeitung der Absolutionsformel.....	87
2.2.2.2.2	Die Erneuerung der Einzelbeichte.....	92
2.2.2.2.3	Generalabsolution	93
2.2.2.2.4	Abschließende Arbeiten.....	95
2.2.2.2.5	Ablehnung des Entwurfs durch die Glaubenskongregation.....	96
2.2.2.2.6	Kritische Anmerkungen.....	97
2.2.3	Seelsorgliche Richtlinien für die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution	98
2.2.3.1	Inhaltliche Schwerpunkte.....	98
2.2.3.2	Kritische Anmerkungen.....	102
2.2.4	Die zweite Etappe der Reformarbeit (1972–1973).....	105
2.3	Der Ordo Paenitentiae von 1973.....	107
2.3.1	Aufbau und theologische Schwerpunkte.....	108
2.3.2	Die drei Feierformen des Bußsakramentes.....	115
2.3.2.1	Form A: Die Feier der Versöhnung für einzelne.....	115
2.3.2.2	Form B: Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekennnis und Lossprechung der einzelnen.....	119

2.3.2.3	Form C: Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution	121
2.3.3	Die Bußgottesdienste.....	124
2.3.4	Zusammenfassung	126
3	Die weltkirchliche Rezeption der erneuerten Bußliturgie	129
3.1	Äußerungen von Papst Paul VI. zum Ordo Paenitentiae	129
3.2	Die Enzyklika <i>Redemptor hominis</i> (1979)	132
3.3	Das Bußsakrament im Codex Iuris Canonici (1983).....	133
3.4	Die Bischofssynode zum Thema „Versöhnung und Buße“	145
3.4.1	Der Beitrag der Internationalen Theologenkommission.....	146
3.4.2	Das Instrumentum laboris.....	151
3.4.3	Die Voten und Diskussionen während der Synode	155
3.4.4	Das nachsynodale Apostolische Schreiben <i>Reconciliatio et Paenitentia</i> (1984)	157
3.5	Buße und Versöhnung im Katechismus (1992)	164
3.6	Die Frage der Spendung des Bußsakramentes während der Messfeier (2001)	166
3.7	Das Apostolische Schreiben <i>Misericordia Dei</i> (2002)	168
3.8	Das Apostolische Schreiben <i>Sacramentum Caritatis</i> (2007)	171
3.9	Das Apostolische Schreiben <i>Verbum Domini</i> (2010).....	172
3.10	Die Arbeitshilfe „Der Priester, Diener der göttlichen Barmherzigkeit“ (2011).....	173
3.11	Zwischenfazit.....	175
4	Die Rezeption der erneuerten Bußliturgie im deutschen Sprachraum	178
4.1	Die Rezeption in Deutschland.....	178
4.1.1	Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe zur Fastenzeit 1967.....	179

4.1.2	Die Handreichung „Tuet Buße“ (1967)	181
4.1.3	Die Handreichung für den pastoralen Dienst: Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche (1970).....	183
4.1.4	Erklärung der DBK zu den <i>Normae pastorales</i> (1972).....	185
4.1.5	Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975).....	186
4.1.6	Die Übersetzung des Ordo Paenitentiae ins Deutsche	190
4.1.7	Dokumente zur Einführung der Studienausgabe	199
4.1.7.1	Schreiben der Bischöfe an die Priester über die Neuordnung des Bußsakramentes (1974)	199
4.1.7.2	Stufenplan zur Einführung des neuen Bußordo (1974)	200
4.1.7.3	Schreiben an die Priester aus Anlass der Veröffentlichung des Ordo Paenitentiae in deutscher Sprache (1975).....	201
4.1.7.4	Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Einführung der neuen Bußordnung (1975).....	203
4.1.7.5	Die Handreichung „Hilfen zur Arbeit mit der neuen Bußordnung“ (1975).....	205
4.1.7.6	Zwischenfazit.....	207
4.1.8	Buße und Versöhnung im Gotteslob (1975)	208
4.1.9	Wort der deutschen Bischöfe an die Priester: „Der Priester im Dienst der Versöhnung“ (1977).....	212
4.1.10	Weisung zur kirchlichen Bußpraxis (1987)	215
4.1.11	Partikularnormen zum CIC (1992).....	217
4.1.12	Der Katholische Erwachsenen-Katechismus der DBK (1985/1995).....	217
4.1.13	Das Hirtenschreiben „Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche“ (1997)	219
4.1.14	Buße und Versöhnung im neuen Gotteslob (2013)	224
4.1.15	Zusammenfassung	227

4.2	Die Rezeption in Österreich.....	227
4.2.1	Der Fastenhirtenbrief „Buße und Beichte im Leben des Christen“ (1972).....	228
4.2.2	Weisungen der ÖBK zu den <i>Normae pastorales</i> (1972).....	229
4.2.3	Verlautbarung zur neuen Bußordnung und über die Verwendung der Studienausgabe (1975).....	230
4.2.4	Anregungen des Österreichischen Pastoralinstituts (1975).....	231
4.2.5	Die „Christliche Buß- und Lebensordnung“ (1978).....	234
4.2.6	Das Dekret über die Beichtstühle (1990).....	234
4.2.7	Zusammenfassung.....	235
4.3	Die Rezeption in der Schweiz.....	235
4.3.1	Das Pastoral Schreiben über Buße und Beichte (1970).....	235
4.3.2	Die Synode 72.....	239
4.3.3	Weisungen über die Buße (1974).....	241
4.3.4	Pastorale Handreichung „Lasst euch versöhnen ...“ (1975).....	246
4.3.5	Die Umsetzung der Weisungen in der pastoralen Praxis.....	250
4.3.6	Pastoral Schreiben über Buße und Bußsakrament (1982).....	252
4.3.7	Stellungnahme bei der Bischofssynode (1983).....	255
4.3.8	Partikularnormen zum CIC (1989).....	258
4.3.9	Impulse zur Erneuerung der Einzelbeichte im Rahmen der Bußpastoral (2007).....	261
4.3.10	Revision der Partikularnormen zu c. 961 CIC (2009).....	263
4.3.11	Zusammenfassung.....	267
4.4	Vorarbeiten für eine endgültige deutschsprachige Ausgabe des <i>Ordo Paenitentiae</i>	268

5	Die Rezeption der erneuerten Bußliturgie im Bistum Würzburg	291
5.1	Die Situation vor Einführung des Ordo Paenitentiae.....	291
5.2	Erlass des Bischofs zur Erklärung der DBK (1973)	292
5.3	Die Einführung der Studienausgabe	294
5.4	Der Pastorale Dialog im Bistum Würzburg (1993–1996)	295
5.5	Die Arbeitsgruppe Bußpastoral	299
6	Liturgietheologische Überlegungen zur Rezeption des Ordo Paenitentiae	302
6.1	Die Taufe als „paenitentia prima“	302
6.2	Die Feierformen des Ordo Paenitentiae und ihre Rezeption	310
6.2.1	Form A.....	311
6.2.2	Form B.....	316
6.2.3	Form C.....	321
6.2.4	Bußgottesdienste	325
6.3	„Paenitentia secunda“ und „paenitentia quotidiana“	329
6.3.1	Die „paenitentia secunda“ als Grenzfall.....	329
6.3.2	Die „paenitentia quotidiana“ als Normalfall.....	335
7	Rückblick und Ausblick	341
	Abkürzungsverzeichnis.....	347
	Quellen- und Literaturverzeichnis	350

0 Prolegomena¹

0.1 Hinführung

„Sie schreiben also über etwas, das es eigentlich gar nicht mehr gibt?“ Mit dieser Frage wurde ich einmal konfrontiert, als ich erwähnte, dass ich an einer Dissertation über das Bußsakrament arbeite. Ähnlich äußerte sich auch Ewald Volgger bei einer Tagung im Jahr 2009, als er bezüglich des Bußsakramentes von einer „ausgelebten Praxis“ und einem „mancherorts [...] nicht mehr existenten liturgisch-sakramentalen Bereich des Gemeindelebens“² sprach, und bereits 1992 hatte Reinhard Meßner das bisherige Bußsystem als „tot, nicht wiederbelebbar, nur noch da und dort in Restbeständen einer geschlossenen Kirchlichkeit existierend“³ bezeichnet. Publikationen mit Titeln wie „Das vergessene Sakrament“⁴ oder „Das ungeliebte Sakrament“⁵ weisen ebenfalls auf die schon seit Jahrzehnten immer wieder konstatierte „Krise des Bußsakramentes“⁶ hin, die – so Volgger – im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts „immer noch deutlicher sichtbar“⁷ geworden sei. Zudem erschien für die 1973 veröffentlichte *Editio typica* des *Ordo Paenitentiae* bis heute keine offizielle deutschsprachige Ausgabe. Stattdessen ist seit mehr als 40 Jahren eine Studienausgabe in Gebrauch, die eigentlich nur zur kurzfristigen Erprobung gedacht war.⁸ Das Bußsakrament scheint also – zumindest im

¹ Die Literaturangaben in den Fußnoten enthalten nur Nachname des Autors, Kurztitel und Seitenzahl. Ist der gesamte Beitrag gemeint, entfällt die Seitenzahl. Die Kurztitel sind im Literaturverzeichnis durch Unterstreichen gekennzeichnet. Weitere Hinweise zur Zitationsweise finden sich im Quellen- und Literaturverzeichnis am Ende dieser Arbeit. Aus Gründen der leichten Lesbarkeit werden nur maskuline Formen verwendet, die jedoch als verallgemeinernde Bezeichnung zu verstehen sind.

² Volgger: Zum Dienst der Versöhnung, 11.

³ Meßner: Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte, 24.

⁴ Diesen Titel trägt sowohl ein Buch von Klaus Demmer aus dem Jahr 2005 als auch ein Artikel von Martin Stuflesser aus dem Jahr 2007.

⁵ So der Titel eines Sammelbandes von Joachim Müller (Hg.) aus dem Jahr 1995.

⁶ Vgl. z. B. Greshake: Beichtkrise und Bußerneuerung (1973); Ruf: Krise der Beichte (1976); Bacht: Erneuerung durch Rückkehr zu den Ursprüngen. Überlegungen zur heutigen Beichtkrise (1979); Weiß: Nur eine „Krise des Bußsakramentes“ – oder mehr? (1994); Beirer/Grimm/Schlemmer: 22 Thesen zur Krise der Beichte (1995); Schlemmer (Hg.): Krise der Beichte – Krise des Menschen? (1998).

⁷ Volgger: Zum Dienst der Versöhnung, 11.

⁸ Die Studienausgabe „Die Feier der Buße“ wurde im Oktober 1974 veröffentlicht.

deutschen Sprachraum – tatsächlich ein „vergessenes Sakrament“ zu sein, das für das Leben der meisten Gläubigen keine Relevanz mehr hat.⁹

Diese Beobachtungen verleiten zu der Frage, ob wir tatsächlich – wie Klaus Demmer konstatiert – in einer „Zeit offenkundiger Schuldverdrängung“ leben, in der Schuld nur noch anerkannt werde, „sofern man ihr Opfer ist“, während man als Täter außer Betracht bleibe.¹⁰ Ähnlich äußerte sich 1996 auch der evangelische Theologe Richard Riess:

„In unserer Zeit vollzieht sich weithin ein lautloser Abschied von Schuld, zumindest von der Wahrnehmung, dem Eingeständnis und der Wiedergutmachung von Schuld. Es gehört sogar zu den ungeschriebenen Spielregeln unserer Gesellschaft, sich bloß keine Schwachheit zu leisten und sich bloß nicht bei einem Fehltritt ertappen zu lassen, [...] Gehen wir bei alledem einer Zukunft entgegen, in der eine Zivilisation der Gewissenlosigkeit mehr und mehr Gestalt annimmt?“¹¹

Er kommt jedoch zu dem Ergebnis, dass „die Strategien des Verleugnens, des Verdrängens und des Vergessens, wie sie sich in der Gegenwart vielerorts abzeichnen, in unserer Gesellschaft nur bedingt greifen.“¹² Dies zeigen u. a. aktuelle Geschehnisse aus der Politik, wo von den Medien und von der Gesellschaft nach politischen Skandalen oder persönlichem Fehlverhalten prominenter Personen lautstark und unerbittlich Schuldeingeständnisse und entsprechende Konsequenzen gefordert werden.¹³ Auch die Kirche bleibt davon nicht verschont, wie besonders die Fälle sexuellen Missbrauchs durch Priester oder der sog. Finanzskandal im Bistum Limburg beweisen.¹⁴ Die aktuelle Diskussion über den Umgang der Kirche mit wiederverheirateten Geschiedenen macht ebenfalls deutlich, dass die

⁹ Aktuelle Zahlen zur Beichthäufigkeit liegen nicht vor, da das Bußsakrament in den Statistiken der DBK nicht berücksichtigt wird. Eine im Vorfeld der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD (1971–1975) durchgeführte Umfrage ergab jedoch, dass bereits 1970 nur noch 36 % der Katholiken die Beichte als „eher hilfreich“ bezeichneten, während sie von 29 % als „belastend“ bezeichnet wurde. 25 % gaben an, sie bedeute ihnen „wenig, gar nichts“. Vgl. Schmidtchen: Zwischen Kirche und Gesellschaft, 250.

¹⁰ Demmer: Das vergessene Sakrament, 9.

¹¹ Riess: Abschied von der Schuld?, 7.

¹² Ebd., 8.

¹³ Hier wäre z. B. an den früheren Bundespräsidenten Christian Wulff zu denken, der 2012 wegen des Verdachts der Vorteilsnahme in die Kritik geriet und nach starkem öffentlichen Druck von seinem Amt zurücktrat. Im Februar 2014 wurde er jedoch freigesprochen. Peter Zimmerling verweist zudem auf die „erstaunliche Bereitschaft zum Eingeständnis von Schuld“, die z. B. immer wieder bei Staatsbesuchen zu beobachten sei (Zimmerling: Studienbuch Beichte, 9).

¹⁴ Der Limburger Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst wurde 2013 v. a. im Zusammenhang mit der Verschleierung von stark gestiegenen Baukosten für das Diözesanzentrum in den Medien heftig kritisiert. Er bot daraufhin einen Amtsverzicht an, den Papst Franziskus im März 2014 annahm.

Frage nach Schuld und Vergebung auch heute noch ein wichtiges und viel beachtetes Thema ist.¹⁵

Verschiedene Publikationen der letzten Jahre machen darüber hinaus auf einen ganz anderen Bereich aufmerksam, in dem „Schuldbekennnisse“ ebenfalls eine wichtige Rolle spielen. Gemeint ist das Phänomen der öffentlichen „Beichten“ in Fernseh-Talkshows, die sich dank der darin oft zu beobachtenden „Schuldbekennnisse vor Millionen“¹⁶ großer Beliebtheit erfreuen. Diese Beobachtung lässt Thomas Henke fragen:

„Sind Talkshows die ‚elektronische Inszenierung des Beichtstuhls? Haben wir es mit der Wiederkehr der öffentlichen Buße, der Exhomologese der ersten christlichen Jahrhunderte zu tun?“¹⁷

Dem kann man mit Hans-Joachim Höhn entgegenen:

„Ein wirkliches Buß- oder Umkehrritual, wie es das christliche Beichtsakrament darstellt, ist damit jedoch nicht verknüpft. Es ist noch nicht einmal dessen säkularisierte Schwundstufe. Denn es kann in keiner Weise auf jene Grunderfahrung bezogen werden, um deren Bewältigung es im Bußsakrament geht. Diese Grunderfahrung besteht in der Konfrontation eines Menschen mit einer Tat, durch die er in einen Zwiespalt mit sich selbst und seiner Lebenswelt geraten ist, den weder er noch andere überwinden können.“¹⁸

¹⁵ Vgl. zur Diskussion über den Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen u. a. den Vortrag von Kardinal Kasper beim außerordentlichen Konsistorium der Kardinäle im Februar 2014 (Kasper: *Das Evangelium von der Familie*, 54–67).

¹⁶ So der Titel eines Aufsatzes von Henke: *Schuldbekennnisse vor Millionen: Anmerkungen zum Talkshow-Phänomen*. Viele weitere Artikel beschäftigen sich mit diesem Phänomen: Dahlgrün: *„Sorry, du, dumm gelaufen!“* (v. a. 309f.); Hiddemann: *Talk als säkulare Beichte*; Höhn: *Vom Beichtstuhl zur Talkshow*; Schieder: *Die Talkshow als „säkularisierte Beichte“*?; Steinkamp: *Die Erben der Beichtväter*; Wahl: *Zwischen Unschuldswahn und Schuldkultur*. Ausführlich mit diesem Thema beschäftigt sich die 2010 erschienene Publikation von Hannelore Bublitz: *Im Beichtstuhl der Medien*. Die Autorin setzt sich darin mit der „Produktion des Selbst im öffentlichen Bekenntnis“ – so der Untertitel – auseinander und untersucht medial inszenierte Bekenntnisrituale und Geständnispraktiken.

¹⁷ Henke: *Schuldbekennnisse vor Millionen*, 119. Auch Corinna Dahlgrün spricht von den Talkshows als „säkulares Beicht- und Bußinstitut“ und weist auf Ähnlichkeiten hin: „In jedem Fall sind [...] die Elemente der Beichte in ihrer katholischen Form, wenn auch in veränderter Reihenfolge, vollständig enthalten: die Reue, das Bekenntnis der Schuld, die Satisfaktion (die entweder im öffentlichen Bekenntnis selbst zu sehen ist oder für die nächste Zeit in Aussicht gestellt wird, als künftiges Wohlverhalten oder als besondere Handlung) und die Absolution, gelegentlich auch hier deren Ausbleiben“ (Dahlgrün: *„Sorry, du, dumm gelaufen!“*, 310).

¹⁸ Höhn: *Vom Beichtstuhl zur Talkshow?*, 120. Auch an anderer Stelle widerspricht Höhn der These, dass die Talkshows „das ‚revival‘ eines ehemals kirchlichen Rituals“ seien: „Die Geständigen sind keine reuigen Pönitenten, sondern ‚Kandidaten‘ für einen Medienauftritt. Ihr Gegenüber ist kein Beichtvater mit Absolutionsvollmacht, sondern ein Moderator mit dem Auftrag, die Zuschauerquote zu steigern“ (ders.: *„Ich bekenne ...“*, 7).

Unabhängig davon zeigen die genannten Beispiele jedoch, dass die Krise des Bußsakramentes nicht mit einem verloren gegangenen Schuldbewusstsein erklärt und begründet werden kann. Eher das Gegenteil trifft zu, wie Josef Bommer betont:

„So grotesk es scheinen mag: Nicht weil der moderne Mensch kein Schuldbewußtsein mehr hat, ist es zur Beichtkrise gekommen, sondern weil der moderne Mensch ein größeres, und vor allem vielseitigeres, differenzierteres Schuldbewußtsein hat, darum kam es zur Krise der Beichte.“¹⁹

Bevor diese These weiter entfaltet wird, bedarf es zunächst noch eines kurzen Blicks auf die gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen des letzten Jahrhunderts, mit denen der Rückgang der Beichthäufigkeit ebenfalls zusammenhängt. So ist zunächst ganz allgemein die stark rückläufige Zahl der praktizierenden Katholiken zu berücksichtigen.²⁰ Doch auch bei den regelmäßig am Gottesdienst teilnehmenden Gläubigen sind deutliche Veränderungen in der Beichtpraxis zu beobachten, wie die deutschen Bischöfe 1997 betonten:

„Nicht nur die Praxis der jährlichen Osterbeichten, sondern auch die Beichtpraxis der regelmäßigen Kirchgänger – selbst die der Priester und der Ordensleute – hat sich deutlich verändert. Ein Großteil derer, die regelmäßig den Sonntagsgottesdienst mitfeiern und zu meist auch zur Kommunion gehen, hat seit einem oder mehreren Jahren keine Beichtpraxis, hat diese zum Teil aufgegeben oder ist auf Zukunft hin unsicher oder unentschlossen.“²¹

Neben gesellschaftlichen Veränderungen wird dies oft mit neuen Werte- und Moralvorstellungen der Gläubigen begründet, die häufig nicht mehr mit der Lehre der Kirche übereinstimmen.²² Konrad Baumgartner erwähnt in diesem Zusammenhang die „Hinwendung von der Gehorsamsmoral zur Verantwortungsethik“ und verweist zudem auf die „Skepsis der Gläubigen gegenüber einer hierarchisch verwalteten Frömmigkeitspraxis“.²³ Es muss aber auch berücksichtigt werden, dass die Beichthäufigkeit v. a. in Form der Andachtsbeichte erst durch die Förde-

¹⁹ Bommer: Versöhnung als Befreiung, 11.

²⁰ Während in Deutschland 1950 noch 50,4 % der Katholiken regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilnahmen, waren es 2012 nur noch 11,8 %. Vgl. DBK: Katholiken und Gottesdienstteilnehmer 1950-2012.

²¹ DBK: Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche, 39. Eine von Konrad Baumgartner 1992 in süddeutschen Pfarrgemeinden durchgeführte nichtrepräsentative Umfrage ergab, dass bereits damals 47,1 % der (fast) jeden Sonntag am Gottesdienst teilnehmenden Gläubigen überhaupt nicht mehr zur Beichte gingen (die Zahl setzt sich zusammen aus den Angaben „nicht mehr seit 1 Jahr“, „nicht mehr seit 2 Jahren“, „zur Zeit nicht“ und „nicht mehr“). Die Ergebnisse dieser Umfrage sind veröffentlicht bei Silber: Zwiespalt und Zugzwang, 126.

²² Vgl. u. a. Baumgartner: Art. Bußsakrament, VII. Praktisch-theologisch, 855 sowie die Ausführungen zum Wandel im Beichtverhalten bei Zulehner: Umkehr: Prinzip und Verwirklichung, 14–34.

²³ Baumgartner: Art. Bußsakrament, VII. Praktisch-theologisch, 855 (Abkürzungen wurden aus Gründen der besseren Lesbarkeit im Zitat ausgeschrieben).

rung des häufigen Kommunionempfangs durch Papst Pius X. zu Beginn des 20. Jahrhunderts den hohen Wert erreichte, mit dem die heutigen Zahlen meist verglichen werden.²⁴ Davon abgesehen könne – so Martin Stuflesser – nicht davon ausgegangen werden, „dass die Menschen früherer Jahrhunderte die Form der Einzelbeichte häufiger frequentiert haben als heute“.²⁵ Die Wiederentdeckung der sündentilgenden Wirkung der Eucharistie und die damit verbundene Entkopplung von Beichte und Kommunion in der Mitte des 20. Jahrhunderts können somit als weiterer Grund für den Rückgang der Beichthäufigkeit betrachtet werden.²⁶ Adolf Exeler verweist darüber hinaus zu Recht auf das Problem der Ver-zweckung des Bußsakramentes von kirchlicher Seite:

„Es ist nicht leicht, den Verdacht abzuweisen, in der Vergangenheit sei das Sakrament der Buße allzu sehr benutzt worden als Mittel der Lenkung, um nicht zu sagen der Gängelung oder der Kontrolle der Gläubigen in moralischen Fragen, als ein Mittel, um die offiziell von der Kirche vertretene Moral aufrechtzuerhalten.“²⁷

Noch drastischer spricht Rupert Scheule von der Beichte als einem „Instrument der Kirche zur Machtausübung über die Gläubigen“.²⁸ Hinzu kommen weitere schlechte Erfahrungen, die viele Gläubige mit Beichtvätern machen mussten²⁹, so dass die „Krise des Bußsakramentes“ sicher zum Teil auch durch eine „Krise der Beichtväter“³⁰ verursacht ist.

Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass neben all den bisher genannten Gründen auch die konkrete liturgische Praxis des Bußsakramentes für den starken Rückgang der Beichthäufigkeit verantwortlich ist, und zwar zunächst besonders die Praxis, die bis zum II. Vatikanischen Konzil bzw. bis zum Erscheinen des neuen *Ordo Paenitentiae* im Jahr 1973 üblich war:

„Schlange vor dem Beichtstuhl, Knien im engen ‚Kasten‘, Aufzählen der Sünden nach Beichtspiegelschema, Zuspruch in ein paar Sätzen, Auferlegen einer routinemäßigen Buße, Absolution – kein Geschehen, in dem die existenzielle Begegnung eines Menschen mit dem vergebenden Gott deutlich erfahren wird.“³¹

²⁴ Vgl. Exeler: Zur gegenwärtigen Situation der Bußpraxis, 21: „Vermutlich ist in der gesamten Geschichte der katholischen Kirche nie so oft gebeichtet worden wie in der Zeit zwischen 1910 und 1960.“ Ähnlich auch Koch: Die eine Botschaft von der Versöhnung, 105; Scholl: Sakramente – Anspruch und Gestalt, 121.

²⁵ Stuflesser: Das vergessene Sakrament, 19.

²⁶ Vgl. hierzu v. a. Kapitel 1.11 dieser Arbeit.

²⁷ Exeler: Zur gegenwärtigen Situation der Bußpraxis, 23.

²⁸ Scheule: Beichten, 250.

²⁹ Vgl. hierzu u. a. die Berichte bei Baumgartner: Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 1, und die autobiographischen Zeugnisse bei Scheule: Beichten, 43–226.

³⁰ Stuflesser: Das vergessene Sakrament, 19.

³¹ Freckenhorster Kreis: Zum Thema Buße, 10.

Mit François Reckinger könnte man noch hinzufügen: „die Notwendigkeit zu flüstern, damit man nicht von den Umstehenden verstanden wird; die Notwendigkeit, sich zu beeilen, weil fast alle Beichten auf wenige Tage und Stunden konzentriert sind; die Unmöglichkeit für Beichtvater und Pönitent, einander richtig zu sehen und so auch durch den Gesichtsausdruck zu reden und sich verständlich zu machen.“³²

Die unpersönliche und routinemäßige Massenabfertigung, die kaum noch als spirituelles und liturgisches Geschehen bezeichnet werden kann, hinterließ bei vielen Gläubigen keine Wirkung, so dass ihnen auch der eigentliche Sinn des Bußsakramentes immer schwerer zugänglich wurde. Bereits 1953 war in der Herder-Korrespondenz zu lesen:

„Immer wieder klagen Seelsorger, daß viele ihrer eifrigsten Gläubigen, die nach einem wahrhaft christlichen Leben streben, die täglich das Sakrament des Altares empfangen, dem Sakrament der Buße entfremdet sind. Manche, die tagtäglich kommunizieren, beichten fast nie. Sicher halten sie sich nicht für der Vergebung unbedürftig; aber es fehlt ihnen am Verständnis für den eigentlichen Vorgang der Beichte.“³³

Zudem entsprach diese Form nicht mehr dem bereits erwähnten vielseitigeren und differenzierteren Schuldbewusstsein und den pluralen Bedürfnissen des schuldig gewordenen Menschen von heute, wie Josef Bommer betont:

„Die eine und einzige Beichtform war nicht mehr imstande, die verschiedenen, komplexen Bedürfnisse einer kompliziert gewordenen Christenheit zu befriedigen. [...] Die gängige Beichtpraxis hatte auf die veränderten Bedürfnisse und den gewandelten Bewußtseinsstand vieler heutiger Menschen keine oder zu wenig Rücksicht genommen und sich einer immer dynamischeren Entwicklung, die sich vor allem im Schuldgefühl und im Feld von Sünde und Versöhnung und Umkehr niederschlug, verschlossen. So war etwa die therapeutische Seite des ganzen Beichtvorgangs lange Zeit vor dem forensischen, gerichtlichen ungebührlich zurückgedrängt worden.“³⁴

Das II. Vatikanische Konzil hat die „Krise des Bußsakramentes“, die bereits damals deutlich spürbar war, wahrgenommen und fordert daher in Art. 72 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* dazu auf, Ritus und Formeln des Bußsakramentes so zu überarbeiten, dass seine Natur und seine Wirkung wieder deutlicher zum Ausdruck kommen. Die nachkonziliare Reform des Bußsakramentes darf also zunächst nicht als Ursache der Beichtkrise betrachtet werden, sondern als Reaktion darauf.³⁵ Allerdings konnte diese Reform die rückläufigen Beichtzah-

³² Reckinger: Wird man morgen wieder beichten?, 8

³³ HK 7 (1953): Unser Anteil am Sakrament der Buße, 515.

³⁴ Bommer: Versöhnung als Befreiung, 11.

³⁵ Die Beichtzahlen gingen zwar in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil besonders stark zurück, aber der Grund dafür ist nicht in erster Linie das Konzil, sondern vielmehr die vorkonziliare Form des Bußsakramentes, wie Karl Lehmann betont: „Das Bußsakrament

len nicht aufhalten, sondern verstärkte diese Entwicklung sogar noch, indem andere sakramentale und nichtsakramentale Bußformen neben das Bußsakrament traten und dieses oft ersetzten. So verweist Kurt Koch auf „die Tatsache von nicht nur gut besuchten, sondern geradezu überfüllten Bußfeiern, zumindest dort, wo sie mit der Spendung der Generalabsolution praktiziert werden beziehungsweise praktiziert werden dürfen.“³⁶ Aber auch Bußgottesdienste ohne sakramentale Absolution erfreuen sich teilweise bis heute großer Beliebtheit. So zeigen auch diese Beobachtungen, dass die Rede von einem verloren gegangenen Schuldbewusstsein nicht gerechtfertigt ist. Kurt Koch stellt daher zu Recht die Diagnose, „daß die gegenwärtige Krise des Bußsakramentes eigentlich und im tiefsten eine Krise der Einzelbeichte und damit *einer* Form des Bußsakramentes ist.“³⁷

Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass es auch positive Erfahrungen mit der Einzelbeichte gibt, wie z. B. die deutschen Bischöfe in ihrem 1997 veröffentlichten Schreiben „Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche“ betonen:

„Es gibt auch die Beobachtung, daß z. B. im Zusammenhang von Beichtgesprächen, bei Besinnungs- und Einkehrtagen oder in Exerzitien, in Lebenswenden und Lebenskrisen, in Situationen von Krankheit und Trauer oder auch im Zusammenhang von gut gestalteten und innerlich mitvollzogenen Bußgottesdiensten die Beichte in ihrer Bedeutung wieder neu erkannt wird. Sie gewinnt dabei nicht selten an Tiefe und Qualität.“³⁸

In diesem Zusammenhang ist auch auf die Weltjugendtage zu verweisen, bei denen regelmäßig eine große Zahl junger Christen aus aller Welt beim Empfang des Bußsakramentes zu beobachten ist.³⁹ Auch im Rahmen neuer geistlicher Bewegungen sowie bei charismatischen Veranstaltungen, z. B. bei Nightfever⁴⁰ oder bei sog. Prayerfestivals, erfreut sich die Beichte relativ großer Beliebtheit. Allerdings handelt es sich bei den genannten Beispielen meist um Ausnahmen, die auf spezi-

hätte nicht so rasch an Kraft verloren, wenn es nicht irgendwie schon morsch gewesen wäre. Hat man hier die Erneuerung trotz aller Bemühungen nicht zu spät angesetzt?“ Lehmann: Evangelium und Dialog, 414.

³⁶ Koch: Die eine Botschaft von der Versöhnung, 94.

³⁷ Ebd., 95.

³⁸ DBK: Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche, 40.

³⁹ Vgl. z. B. Kollig: Versöhnung in der Messehalle, 38. Kollig berichtet von 22.000 Jugendlichen, die während des XX. Weltjugendtages 2005 in Köln das Bußsakrament empfangen. Vgl. auch den Bericht der Tagespost vom 30.07.2002 über den Weltjugendtag 2002 in Toronto mit dem Titel „Vor dem Fest die Buße“, worin von langen Schlangen vor den über 200 Beichtstühlen berichtet wird. Bei diesen Angaben ist aber zu berücksichtigen, dass die Jugendlichen aus aller Welt kommen, also auch aus Ländern, in denen die Beichte noch weit verbreitet ist.

⁴⁰ Vgl. zur Beichte im Zusammenhang mit Nightfever den Aufsatz von Peter van Briel: Der Barmherzigkeit des Vaters begegnen, 113–130, v. a. 124–130.

elle Situationen bezogen sind und nichts an der Tatsache ändern, dass die Einzelbeichte aus dem normalen Gemeindeleben größtenteils verschwunden ist.⁴¹

Angesichts der oben geschilderten Entwicklungen stellt sich nun 40 Jahre nach Veröffentlichung des *Ordo Paenitentiae* die Frage, wie die Reform des Bußsakramentes und der Bußliturgie nach dem II. Vatikanischen Konzil zu bewerten ist und ob die Rede von einer „Krise des Bußsakramentes“ angesichts einer größeren Vielfalt der Bußformen überhaupt gerechtfertigt ist. Um diese Frage beantworten zu können, sind zunächst die eigentliche Aufgabe und die ursprüngliche Bedeutung des Bußsakramentes herauszuarbeiten, die in der vorkonziliaren liturgischen Fei­ergestalt kaum noch zu erkennen waren. Dann sind die Forderung des Konzils und die daraus resultierende Erarbeitung des neuen *Ordo Paenitentiae* zu untersuchen. Schließlich ist zu fragen, wie die Reform der Bußliturgie auf weltkirchlicher Ebene und im deutschen Sprachraum bis heute rezipiert wurde. Auf dieser Grundlage können dann abschließend einige liturgietheologische Überlegungen entworfen werden, die einerseits die Reform der Bußliturgie und deren Rezeption kritisch hinterfragen und andererseits Ansätze für weitere Entwicklungen darstellen, um das „vergessene Sakrament“ wieder zu neuem Leben zu erwecken.

0.2 Vorgehensweise und Gliederung der Arbeit

Das Bußsakrament hat im Lauf der Zeit „bei aller Beharrung in seiner Substanz tiefgreifende Wandlungen durchgemacht [...], so sehr, daß, wären sie nicht Tatsache, wohl die meisten Dogmatiker sie a priori als unmöglich – weil gegen die Substanz des Sakramentes – erklären würden.“⁴² Diese Aussage von Karl Rahner macht deutlich, dass eine Reform des Bußsakramentes nur gelingen kann, wenn man sich dessen geschichtliche Entwicklung vor Augen hält, wie auch José Ramos-Regidor betont:

„Die theologische und pastorale Erneuerung des Bußsakraments muß sich [...] dessen Ursprünge und Geschichte vor Augen halten, nicht einfach aus ‚histographischem‘ Wissensdrang, sondern in der Absicht, den in den verschiedenen Formen seiner Feier vorliegenden eigentlichen Sinn dieses Sakraments aufzudecken, Werte aufzuzeigen, die in der heutigen

⁴¹ Dennoch können diese Erfahrungen als Hinweis verstanden werden, dass das Bußsakrament bei sorgfältiger Vorbereitung und an die Bedürfnisse der Gläubigen angepasster Gestaltung auch heute noch Zuspruch findet.

⁴² Rahner: Beichtprobleme, 228. Auch Josef Andreas Jungmann betont: „Kein Sakrament hat im Laufe der Jahrhunderte einen so großen Wandel der Formen durchgemacht wie dieses (Jungmann: Der Gottesdienst der Kirche, 87).“

Praxis etwas unbeachtet bleiben, und auf Nachteile hinzuweisen, die die verschiedenen geschichtlichen Formen mit sich bringen.⁴⁴³

Das Ziel von Reform und Erneuerung darf also nicht die Wiederherstellung der ursprünglichen Feiargestalt sein; vielmehr muss der Sinngehalt des Sakramentes freigelegt und durch eine zeitgemäße Feiargestalt zum Ausdruck gebracht werden. Um die nachkonziliare Reform des Bußsakramentes angemessenen untersuchen und bewerten zu können, ist ebenfalls eine gute Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung des Bußsakramentes notwendig. Daher wird diese Entwicklung vom Neuen Testament bis zum II. Vatikanischen Konzil im ersten Kapitel zusammenfassend beschrieben. Eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Bußsakramentes kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht geleistet werden und ist auch gar nicht notwendig. Vielmehr geht es darum, die wichtigsten Etappen und Entwicklungsschritte aufzuzeigen, soweit diese für die nachfolgenden Untersuchungen von Bedeutung sind. Aus dieser Darstellung ergeben sich dann Konsequenzen und Kriterien für die Reform des Bußsakramentes, die gleichzeitig auch der Maßstab für die Untersuchung und Beurteilung dieser Reform und damit die Grundlage der weiteren Arbeit sind.

Im zweiten Kapitel stehen die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und der nachfolgend erarbeitete *Ordo Paenitentiae* im Mittelpunkt. Dazu wird zunächst die Entstehungsgeschichte des entsprechenden Artikels in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* dargestellt. Dann wird versucht, die Bedeutung dieses Artikels im Zusammenhang mit anderen Konzilsaussagen über das Bußsakrament zu erschließen. Außerdem wird auf weitere Konzilsaussagen verwiesen, die zwar das Bußsakrament nicht direkt betreffen, aber doch für die weitere Reform von Bedeutung sind. Schließlich wird die Erarbeitung des *Ordo Paenitentiae* durch die damit beauftragten Arbeitsgruppen zusammenfassend beschrieben, wobei auch die Erwartungen an die Reformarbeit und die unterschiedlichen theologischen Positionen der beteiligten Personen in den Blick kommen. Zuletzt werden Aufbau, Inhalt und theologische Schwerpunkte des *Ordo Paenitentiae* untersucht und anhand der im ersten Kapitel aufgestellten Kriterien beurteilt.

Die folgenden Kapitel sind der Rezeption des neuen *Ordo Paenitentiae* gewidmet, wobei zunächst im dritten Kapitel die weltkirchliche Ebene betrachtet wird. Chronologisch untersucht werden päpstliche Schreiben und Ansprachen, Dokumente verschiedener Kongregationen, die Texte und Wortmeldungen im Rahmen der Bischofssynode zum Thema Versöhnung und Buße sowie die kirchenrechtlichen Vorgaben im CIC. Da es sich um eine liturgiewissenschaftliche Arbeit handelt, konzentriert sich die Untersuchung der Dokumente v. a. auf Aussagen, die entweder direkt die Liturgie der Buße und Versöhnung betreffen oder die aus liturgietheologischer Perspektive besonders relevant sind. Dogmatische, moral-

⁴³ Ramos-Regidor: Die Wiederversöhnung in der Urkirche, 37.

theologische, kirchenrechtliche und pastoraltheologische Aussagen werden nur berücksichtigt, wenn sie Auswirkungen auf die Liturgie haben oder für das Verständnis liturgietheologischer Aussagen in den jeweiligen Dokumenten notwendig sind. Im Hintergrund steht dabei immer die Frage, welcher Sinngehalt dem Bußsakrament und den anderen liturgischen Bußformen zugeschrieben wird und welche liturgiepraktischen Konsequenzen daraus resultieren.

Gleiches gilt für das vierte Kapitel, in dem die Einführung des *Ordo Paenitentiae* und die Rezeption der erneuerten Bußliturgie in den Ortskirchen des deutschen Sprachraums, also in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in den Blick kommen. Hier werden die relevanten Texte der Bischofskonferenzen, aber auch Synodenbeschlüsse und andere Dokumente berücksichtigt. Außerdem werden in diesem Kapitel die Vorarbeiten für eine endgültige deutschsprachige Ausgabe des *Ordo Paenitentiae* dargestellt.

Im fünften Kapitel wird exemplarisch die Rezeption der erneuerten Bußliturgie im Bistum Würzburg aufgezeigt, wozu bischöfliche Texte, pastorale Initiativen und Verlautbarungen im Diözesanblatt untersucht werden. Die Ebene der Pfarreien bleibt dabei jedoch unberücksichtigt, da für aussagekräftige Ergebnisse ausführliche empirische Untersuchungen notwendig wären, die im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden können.

Im sechsten Kapitel werden die Ergebnisse der Untersuchungen zur Reform des Bußsakramentes und zur Rezeption der erneuerten Bußliturgie aus liturgietheologischer Perspektive zusammengefasst und beurteilt. Zugleich werden Desiderate der Reform aufgezeigt und Zukunftsperspektiven für die Feier der Buße und Versöhnung entworfen.

0.3 Stand der Forschung

Die geschichtliche Entwicklung des Bußsakramentes von der frühen Kirche bis zum II. Vatikanischen Konzil ist gründlich erforscht. Von den zahlreichen Studien können hier exemplarisch nur einige genannt werden, die für die vorliegende Arbeit besonders relevant sind. Eine gute Zusammenfassung der Geschichte des Bußsakramentes mit ausführlichen Literaturhinweisen bietet der 1992 erschienene Beitrag von Reinhard Meßner im Handbuch der Liturgiewissenschaft.⁴⁴ Meßner übernimmt dabei eine von Augustinus vorgegebene grundsätzliche Einteilung in drei Arten der Buße: die Taufe als „erste Buße“ („*paenitentia prima*“), die „tägliche Buße“ („*paenitentia quotidiana*“) und die „zweite Buße“ für nach der Taufe

⁴⁴ Vgl. Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 49–186.

begangene schwere Sünden („*paenitentia secunda*“).⁴⁵ Diese Unterscheidung ist ein hilfreiches Kriterium für die Einordnung und Bewertung der nach dem Konzil wieder neu entdeckten vielfältigen Formen der Bußliturgie und wird daher in der vorliegenden Arbeit übernommen.

Für die Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung der lateinischen Bußriten ist bis heute ein bereits 1932 von Andreas Josef Jungmann publiziertes Werk von Bedeutung, in dem Jungmann anhand zahlreicher Quellen wie Sakramentare, Pontificalien und Bußordines die entsprechenden liturgischen Texte erschließt und somit einen grundlegenden Überblick über die Feiergestalt des Rekonziliationsritus und anderer Formen der Bußliturgie bietet.⁴⁶ Mit der Diskussion über die Möglichkeit einer zweiten Buße nach der Taufe setzt sich Ingrid Goldhahn-Müller in ihrer 1989 veröffentlichten Dissertation auseinander.⁴⁷ Sie nimmt dabei besonders das Neue Testament in den Blick, berücksichtigt aber auch die Entwicklung im 2. Jahrhundert bis Tertullian und macht dabei deutlich, wie umstritten der Umgang mit schweren Sündern in der frühen Kirche war. Die geschichtliche Entwicklung der Generalabsolution ist ebenfalls ausführlich untersucht. Neben dem bereits genannten Werk von Jungmann ist hier v. a. ein 1968 erschienener Artikel von Anton Eppacher zu nennen, der ausführlich die Geschichte der Generalabsolution vom 9. bis zum 14. Jahrhundert beleuchtet und vor diesem Hintergrund auf Probleme seiner Zeit eingeht.⁴⁸ Mit den Aussagen des Konzils von Trient über das Bußsakrament beschäftigen sich zahlreiche Publikationen. Zu nennen ist hier u. a. die Dissertation von Hans-Peter Arendt aus dem Jahr 1981, in der sich der Autor mit der Frage der Verbindlichkeit der tridentinischen Lehraussagen für eine Reform des Bußsakramentes auseinandersetzt.⁴⁹ Weitere Untersuchungen zur Geschichte des Bußsakramentes werden in den Anmerkungen des ersten Kapitels der vorliegenden Arbeit genannt.

Auch für das zweite Kapitel kann auf einige frühere Forschungen zurückgegriffen werden. So ist die Entstehungsgeschichte des für die Reform des Bußsakramentes relevanten Art. 72 der Liturgiekonstitution dank der Forschungen von Heinrich Zweck gut nachvollziehbar, was Rückschlüsse auf die Intentionen der

⁴⁵ Vgl. dazu grundlegend ebd., 18 u. 21 sowie 49–53 („*paenitentia prima*“), 70–83 („*paenitentia quotidiana*“) und 84–186, v. a. 84–133 („*paenitentia secunda*“). Augustinus unterscheidet diese drei Formen in einer seiner Predigten (Sermo 352 „*De utilitate agendaepoenitentiae*“, PL 39, 1549–1560).

⁴⁶ Vgl. Jungmann: Die lateinischen Bußriten.

⁴⁷ Vgl. Goldhahn-Müller: Die Grenze der Gemeinde.

⁴⁸ Vgl. Eppacher: Die Generalabsolution.

⁴⁹ Vgl. Arendt: Bußsakrament und Einzelbeichte; Becker: Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses; Lang: Die tridentinische Lehre vom Bußsakrament; Nikolasch: Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte; Peter: Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient.

Konzilsväter im Hinblick auf die Reform des Bußsakramentes ermöglicht.⁵⁰ SC 72 wird zwar häufig in den Publikationen zur Reform des Bußsakramentes zitiert und teilweise auch im Zusammenhang mit weiteren Konzilstexten erläutert; eine Zusammenstellung aller für die Reform relevanten Konzilstexte steht jedoch noch aus und wird in der vorliegenden Arbeit zumindest überblickhaft geboten.

Viele Autoren äußerten während der Erarbeitung des neuen *Ordo Paenitentiae* ihre Hoffnungen, Wünsche und Befürchtungen bezüglich der Reform der Bußliturgie. Auch hier liegt bisher aber noch kein Gesamtüberblick über die vielfältigen Erwartungen vor. Da diese jedoch die Reformarbeit beeinflussten, erscheint es sinnvoll, sie in einem eigenen Kapitel zusammenfassend darzustellen.

Die Erarbeitung des neuen *Ordo Paenitentiae* wird v. a. von Franz Nikolasch und Annibale Bugnini erläutert.⁵¹ Beide Autoren beschreiben dabei chronologisch die einzelnen Treffen der entsprechenden Arbeitsgruppe. Um die Entwicklung der einzelnen Feierformen besser nachvollziehen zu können, bedarf es jedoch einer thematischen Zusammenstellung der Reformarbeit, was bisher noch nicht geschehen ist.⁵² Ebenfalls noch nicht untersucht wurde, wie sich die einzelnen Mitglieder der Arbeitsgruppe innerhalb der schon genannten vielfältigen Erwartungen an die Reformarbeit positionierten und wie die Reformarbeit dadurch beeinflusst wurde. Beide Desiderate sollen in der vorliegenden Arbeit erfüllt werden.

Zum neuen *Ordo Paenitentiae* selbst liegen mehrere Erläuterungen vor, die sich v. a. mit seinem Aufbau, seiner Theologie und den einzelnen Feierformen auseinandersetzen.⁵³ Auf diese Texte kann bei der Untersuchung des Bußordo zurückgegriffen werden, wobei jedoch besonders die am Ende des ersten Kapitels für die Reformarbeit festgelegten Konsequenzen und Kriterien die Perspektive vorgeben.

Die Rezeption des *Ordo Paenitentiae* in weltkirchlichen Dokumenten ist bisher kaum untersucht worden. Es gibt nur einige Artikel zu einzelnen Texten oder zu konkreten Einzelfragen, die aber kein Gesamtbild der vatikanischen Äußerungen

⁵⁰ Vgl. Zweck: Reformschritte in der Bußliturgie, 107–112.

⁵¹ Vgl. Nikolasch: Die Erneuerung der Feier des Buß-Sakramentes, 401–418; Bugnini: Die Liturgiereform, 697–710. Eine kurze Zusammenfassung bietet auch Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 211–214.

⁵² Ansatzweise findet sich solch eine thematische Zusammenstellung bei Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 211–213. Sie ist jedoch nicht vollständig und bedarf der Ergänzung und Erweiterung.

⁵³ Vgl. u. a. Nussbaum: Die Liturgie der Buße und Versöhnung; Fischer: Zum neuen römischen *Ordo Paenitentiae*; Kaczynski: Erneuerte Bußliturgie; Meyer: Zur Bußpraxis nach dem Erscheinen des neuen *Ordo Paenitentiae*; Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 215–229.

zum erneuerten Bußordo bieten.⁵⁴ Hier ist also eine grundlegende Untersuchung der entsprechenden Dokumente notwendig.

Gleiches gilt für die Rezeption des neuen Bußordo im deutschen Sprachraum. Hier gibt es für die Dokumente der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenz bisher keine Zusammenstellung.⁵⁵ Zu den Dokumenten der Schweizer Bischofskonferenz sind hingegen einige Artikel erschienen, die bei der Erläuterung der Texte berücksichtigt werden können.⁵⁶ Die Vorarbeiten für eine endgültige deutschsprachige Ausgabe des *Ordo Paenitentiae* wurden bisher noch nicht untersucht, und die entsprechenden Akten sind nur im Deutschen Liturgischen Institut in Trier zugänglich. Hier bedarf es also einer grundlegenden Quellenarbeit, um diese Vorarbeiten kritisch würdigen zu können. Die Initiativen im Bistum Würzburg zur Bußpraxis wurden ebenfalls noch nicht zusammengestellt, so dass auch hier ein Desiderat zu erfüllen ist.

Da für die Rezeption des *Ordo Paenitentiae* in den welt- und ortskirchlichen Dokumenten bisher noch kein Gesamtüberblick vorlag, finden die entsprechenden Aussagen bei liturgietheologischen Überlegungen zur Bußliturgie nur unzureichend Berücksichtigung. Eine liturgietheologische Bewertung dieser Rezeption unter Berücksichtigung der im ersten Kapitel genannten Kriterien und Konsequenzen ist somit ein weiteres Desiderat, das im letzten Kapitel dieser Arbeit angegangen wird.

0.4 Begriffsklärungen

Im Folgenden sollen kurz einige Begriffe erläutert werden, die für das richtige Verständnis der vorliegenden Arbeit von Bedeutung sind.

An erster Stelle ist die Bezeichnung „Ordo Paenitentiae“ zu nennen. Damit ist im engeren Sinn nur die lateinische *Editio typica* des liturgischen Buches für das Bußsakrament gemeint. Da die deutschsprachige Übersetzung aber inhaltlich

⁵⁴ Vgl. z. B. Kaufmann: Bischofssynode; Ruh: Gehversuche in Sachen Buße (zur Bischofssynode); Schick: „Außerhalb des Beichtstuhls dürfen Beichten nur aus gerechtem Grund entgegengenommen werden“ (zum CIC von 1983); Ohly: Das Motu proprio „Misericordia Dei“.

⁵⁵ Die einzigen Dokumente, die in einigen Artikeln vergleichend gegenübergestellt und kritisch hinterfragt werden, sind die Erklärungen der Bischofskonferenzen zu den *Normae pastorales* der Glaubenskongregation. Vgl. z. B. Meyer: Auf dem Weg zu einer erneuerten Bußdisziplin, 76–78; Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 214f.

⁵⁶ Vgl. hierzu v. a. folgende Artikel von Jakob Baumgartner: Bußdisziplin im Wandel (1974); Erste Erfahrungen mit der neuen Bußordnung (1975); Generalabsolution: Ja, aber ... (1990). Zur Bußpraxis im ersten Jahrzehnt nach Veröffentlichung des *Ordo Paenitentiae* vgl. auch Heinzmann: Erfahrungen mit der neuen Bußpraxis in der Schweiz (1983).

identisch ist, wird der Begriff „Ordo Paenitentiae“ auch für die Studienausgabe „Die Feier der Buße“ verwendet. Beide Bücher werden auch „Bußordo“ genannt. Wo eine Unterscheidung notwendig ist, werden die Begriffe „Editio typica“ und „Studienausgabe“ benutzt.

Von wesentlicher Bedeutung sind auch die Begriffe „sakramental“ und „nicht-sakramental“. Wenn von einer „sakramentalen Form“ die Rede ist, dann ist damit in der vorliegenden Arbeit immer eine der Feiargestalten des Bußsakramentes gemeint, während alle anderen Feiargestalten (z. B. die Bußgottesdienste) als „nichtsakramentale Formen“ bezeichnet werden.⁵⁷

Der Begriff „Bußliturgie“ (auch „Liturgie der Buße und Versöhnung“) umfasst alle liturgischen Feiargestalten, die explizit auf Buße, Umkehr und Versöhnung ausgerichtet sind. Dazu gehören sowohl sakramentale als auch nichtsakramentale Feierformen. Davon zu unterscheiden ist einerseits der Begriff „Bußpraxis“, der auch die außerliturgischen Bußformen einschließt, und andererseits der Begriff „Bußsakrament“, mit dem nur die sakramentalen Formen gemeint sind.

Der Begriff „Beichte“ umfasst vom eigentlichen Wortsinn her nur das Sündenbekenntnis innerhalb des Bußsakramentes. Er wird jedoch auch oft als Synonym zu „Einzelbeichte“ verwendet, womit das Bußsakrament in seiner klassischen Form (Bekenntnis und Lossprechung des Einzelnen) gemeint ist. Eine spezielle Form stellt die „Andachtsbeichte“ dar, womit eine Einzelbeichte gemeint ist, bei der im Bekenntnis nur leichte Sünden genannt werden.

„Bußgottesdienste“ sind eine nichtsakramentale Bußform und somit vom Bußsakrament zu unterscheiden. In einigen Dokumenten wird dafür auch der Begriff „Bußfeiern“ verwendet.

Die Begriffe „Lossprechung“ bzw. „Absolution“ bezeichnen eine Vergbungszusage, die beim Bußsakrament in indikativer Form und bei nichtsakramentalen Feierformen in deprekativer Form erfolgt. Davon zu unterscheiden ist die „Rekonziliation“, die die Wiederaufnahme schwerer Sünder in die Eucharistiegemeinschaft bezeichnet und nur im Rahmen des Bußsakramentes erfolgen kann.

„Buße“ bezeichnet zunächst im engeren Sinn die Bußaufgabe, die dem Pönitenten bei der Einzelbeichte auferlegt wird. Im weiteren Sinn sind damit jedoch auch alle liturgischen Bußformen gemeint, so dass sowohl das Bußsakrament als auch die Bußgottesdienste als „Feiern/Formen der Buße“ bezeichnet werden können.

Der Begriff „Form“ wird hauptsächlich als Synonym zu „Feiargestalt“ bzw. „Feierform“ verwendet. Davon zu unterscheiden ist die Verwendung des Begriffes „Form“ im Zusammenhang mit der scholastischen Sakramententheologie, die im Rahmen des Materie-Form-Schemas die Absolutionsworte als „Form“ des Bußsakramentes bezeichnet.

⁵⁷ Vgl. hierzu auch die entsprechenden Erläuterungen in Kapitel 6.2.4 dieser Arbeit.

Schließlich ist noch auf den Begriff „Tauferneuerung“ einzugehen, der immer wieder im Zusammenhang mit der Feier von Buße und Versöhnung verwendet wird. „Tauferneuerung“ darf jedoch nicht im Sinne einer Wiederholung der Taufe missverstanden werden; daher werden – abgesehen von Zitaten – die Begriffe „Erneuerung des Taufversprechens“ bzw. „Taufgedächtnis“ bevorzugt, die jedoch ebenfalls zu unterscheiden sind: „Erneuerung des Taufversprechens“ bedeutet eigentlich ein erneutes Ablegen des Taufbekenntnisses, während „Taufgedächtnis“ weiter gefasst ist und verschiedene Formen der Erinnerung an die Taufe einschließt.⁵⁸

⁵⁸ Vgl. zu den Begriffen „Tauferneuerung“ und „Taufgedächtnis“ auch die ausführliche Begriffsklärung bei Stuflesser: Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe, 35–42.

1 Geschichtliche Entwicklung des Bußsakramentes

Die Auseinandersetzung mit Sünde, Buße und Versöhnung, die schon das Alte Testament von Anfang an durchzieht,¹ ist auch im Neuen Testament und in den ersten christlichen Gemeinden von großer Bedeutung. Allmählich entstehen aus der Vollmacht zur Sündenvergebung, die Jesus den Aposteln überträgt, konkrete liturgische Formen für die Feier von Buße und Versöhnung. Am vorläufigen Ende einer langen Entwicklung steht das Bußsakrament in seiner heutigen Form, das mit seinen Anfängen jedoch rein äußerlich nur noch wenig gemeinsam hat. Diese Entwicklung und die sich daraus ergebenden Kriterien und Konsequenzen für die Reform des Bußsakramentes stehen im Mittelpunkt dieses Kapitels und stellen eine unentbehrliche Grundlage für die weitere Arbeit dar.

1.1 Biblische Grundlagen

Sünde und Vergebung spielen in den Schriften des Neuen Testaments eine wichtige Rolle.² In den Evangelien wird berichtet, wie Jesus von Vergebung und Versöhnung spricht und wie er selbst Sünden vergibt. Dennoch ist die Frage umstritten, ob sich das Bußsakrament auf das Neue Testament zurückführen lässt oder ob es sich um eine spätere Entwicklung handelt. Ein Text, der bei dieser Frage eine wichtige Rolle spielt, findet sich im Johannesevangelium:

„Empfangt den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert“ (Joh 20,22f.).

Das Konzil von Trient deutet diese Stelle als Einsetzung des Bußsakramentes durch Christus. Das geheime Sündenbekenntnis vor dem Priester, das man von Anfang an in der Kirche beobachtet habe, wird vom Tridentinum mit dieser Einsetzung in Verbindung gebracht.³ Über eine konkrete liturgische Feiargestalt ist damit jedoch –

¹ Vgl. u. a. den Überblick bei Oberforcher: Sühneliturgie und Bußfeier im Alten Testament und im Frühjudentum, 23–48.

² Vgl. hierzu grundlegend mit weiteren Literaturangaben Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 54–63.

³ Vgl. DH 1670 und 1706.

abgesehen von eben diesem geheimen Bekenntnis – noch nicht viel gesagt, und die historischen Forschungen zeigen deutlich, dass sich die äußere Form des Bußsakramentes im Lauf der Zeit mehrfach verändert hat. Die klassische Einzelbeichte im heutigen Sinn kann also – zumindest was die Feiargestalt angeht – nicht direkt mit dem Johannesevangelium begründet werden, während die grundsätzliche Vollmacht der Kirche zur Sündenvergebung durchaus auf das Neue Testament zurückgeführt werden kann, wie der Exeget Herbert Klos betont:

„Will man [...] die Aussagen von Joh 20.22.23 nicht überziehen, dann wird man in der Geistmitteilung und Übertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung an den nachösterlichen Jüngerkreis die grundsätzliche Befähigung der Kirche zur ‚Spendung des Bußsakramentes‘ sehen können, ohne jedoch im vierten Evangelium Hinweise auf einen konkreten Vollzug der ‚sakramentalen Sündenvergebung‘ finden zu können. [...] Über diese grundsätzliche Bevollmächtigung der Kirche zur Erteilung der Sündenvergebung hinaus – die natürlich offen ist für einen ‚sakramentalen Vollzug‘ –, bezeichnet das Johannesevangelium selbst keinen besonderen Ort, kein konkretes Geschehen, in dem von dieser Vollmacht Gebrauch gemacht würde, keine bestimmte Zeichenhandlung, unter der dem Gläubigen die Zusage der Sündenvergebung gegeben würde, kurz: das vierte Evangelium spricht nicht explizit von einem ‚Sakrament der Buße‘.“⁴

Etwas konkretere Angaben finden sich in der sog. Gemeinderegel des Matthäusevangeliums (Mt 18,15–17). Demnach soll man einen Sünder zunächst unter vier Augen zurechtweisen, um ihn auf den rechten Weg zurückzubringen. Hört er nicht darauf, sollen zwei oder drei Zeugen hinzugezogen werden. Wenn er auch auf diese nicht hört, soll die Gemeinde informiert werden. Falls er sich dann immer noch nicht bekehrt, folgt der Ausschluss aus der Gemeinde. Reinhard Meßner bezeichnet dieses Verfahren als „eine weitgehend institutionalisierte Praxis von Kirchenzucht“⁵, die aber noch nichts mit dem späteren Bußsakrament zu tun hat, v. a. auch deswegen, da von einer möglichen Wiederaufnahme in die Gemeinde nicht die Rede ist (auch wenn sie hier nicht explizit ausgeschlossen wird). Das in Mt 18,18 sich anschließende Wort vom Binden und Lösen⁶ wird zwar oft im Sinne von Ausschluss und Wiederaufnahme verstanden, doch Meßner sieht darin eher eine andere Bedeutung, nämlich „daß der Entscheidung der Gemeindeversammlung über den Sünder (ob er ausgeschlossen wird oder nicht) eschatologische Relevanz zuerkannt“⁷ werde, also dass diese Entscheidung auch vor Gott gelte. Eine sakramentale Rekonkiliation im Sinne einer Wiederversöhnung mit der Gemeinde lässt sich also mit der Gemeinderegel des Matthäusevangeliums nicht

⁴ Klos: Die Sakramente im Johannesevangelium, 84 u. 96f.

⁵ Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 59.

⁶ „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein.“

⁷ Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 59.

begründen, und auch von einem Sündenbekenntnis ist hier nicht die Rede.⁸ Zusammenfassend kann man daher sagen, dass Sünde, Buße und Vergebung im Neuen Testament zwar eine wichtige Rolle spielen, dass aber ein liturgisches Verfahren zur Wiederaufnahme schwerer Sünder in die Gemeinschaft der Gläubigen dort nicht explizit zu finden ist.

1.2 Die Taufe als „paenitentia prima“

Ein Grund, warum die Rekonziliation schwerer Sünder im Neuen Testament keine große Rolle spielt, liegt darin, dass das Christwerden in den ersten Gemeinden eine sehr bewusste und gut überlegte Entscheidung war, so dass man eigentlich gar nicht davon ausging, ein Christ könne nach seiner Taufe so schwer sündigen, dass er sich dadurch von der Gemeinschaft ausschließe. Sehr deutlich schildert dies Paulus im Römerbrief: Der Täufling wird in das Paschamysterium – in Tod und Auferstehung Jesu Christi – hineingenommen und dadurch von der Sünde befreit (vgl. Röm 6). Die Getauften sollen als neue Menschen leben, „die für die Sünde tot sind“ (Röm 6,11). Hier wird deutlich, dass die Taufe als das eigentliche Sakrament der Sündenvergebung gilt: Wer auf den Tod Jesu Christi getauft wurde, „der ist frei geworden von der Sünde“ (Röm 6,7). Alle vor der Taufe begangenen Sünden werden also durch die Taufe vergeben.⁹ Auch andere Texte des Neuen Testamentes weisen auf diese Verbindung von Taufe und Sündenvergebung hin. So ruft bereits Johannes der Täufer zu „Umkehr und Taufe zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4 par Lk 3,3) auf, und Petrus fordert in seiner Predigt am Pfingsttag: „Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden“ (Apg 2,38).¹⁰

⁸ Wenn über Sündenvergebung gesprochen wird, so ist zwar implizit vorausgesetzt, dass die Entscheidung über Vergebung bzw. Verweigerung der Vergebung nur möglich ist, wenn man Kenntnis von der begangenen Sünde hat. Es wird jedoch nicht erwähnt, wie es zu dieser Kenntnis kommt, also ob es sich nur um der Gemeinde bereits bekannte Sünden handelt oder ob sie erst durch ein persönliches Bekenntnis bekannt gemacht werden. Explizit erwähnt wird ein Bekenntnis im ersten Johannesbrief, wo es heißt: „Wenn wir unsere Sünden bekennen, ist er [Gott/M.R.] treu und gerecht; er vergibt uns die Sünden und reinigt uns von allem Unrecht“ (1 Joh 1,9). Meßner (Feiern der Umkehr und Versöhnung, 61) merkt jedoch zu Recht an, dass nicht festgestellt werden kann, ob damit ein liturgisch gestaltetes Bekenntnis in der Öffentlichkeit der Gemeinde gemeint ist. Es kann sich also auch um ein privates und persönliches Bekenntnis vor Gott handeln.

⁹ Vgl. hierzu u. a. Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 49–53.

¹⁰ Auch Joh 20,23 („Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert“) kann auf die Zulassung zur Taufe bzw. auf deren

Die Verbindung von Umkehr und Taufe zeigt, dass die Taufe einen radikalen Lebenswandel erforderte.¹¹ Daher war eine gründliche Vorbereitung auf die Taufe notwendig, was im 2. Jahrhundert zur Ausbildung des Katechumenats führte. Man war sich jedoch darüber im Klaren, dass man trotz dieser bewussten Entscheidung für ein Leben als Christ immer hinter dem mit der Taufe verbundenen Anspruch zurückblieb. Daher bedarf es einer täglichen Realisierung der Taufe, wie Meßner betont: „Täglich haben die Getauften die Umkehr, die immer neue Hinkehr zu ihrem Herrn nötig, täglich sind sie auf sein vergebendes Wort angewiesen.“¹² Diese „tägliche Buße“ („*paenitentia quotidiana*“) konnte auf verschiedene Weise geleistet werden, z. B. durch Gebet, Fasten und Almosen, durch den Empfang des „zur Vergebung der Sünden“ vergossenen Blutes im Herrenmahl (Mt 26,28) und durch das Hören des Wortes Gottes (vgl. 2 Kor 5,19).¹³ Sehr bald bemerkte man jedoch, dass neben leichten Verstößen gegen das Taufversprechen auch die Situation eintreten kann, dass Christen durch schwere Sünden, z. B. durch Glaubensabfall, Götzendienst oder Mord, ihrer Taufberufung untreu werden und damit aus der Taufgnade herausfallen. Es stellte sich daher die Frage, ob es überhaupt eine Möglichkeit der Vergebung schwerer Sünden nach der Taufe geben kann.¹⁴ Im Neuen Testa-

Verweigerung bezogen werden, wie Nikolasch (Die Feier der Buße, 55) aufzeigt. Nikolasch steht einer mit diesen Worten verbundenen Einsetzung des Bußsakramentes, die das Konzil von Trient betont, eher ablehnend gegenüber, was Ziegenaus (Umkehr – Versöhnung – Friede, 118) kritisiert. Einen Kompromiss bietet Schnackenburg: Die Sakramente im Johannesevangelium, 248: „Das Wort ist grundsätzlich gesprochen und dürfte sowohl den Taufauftrag als auch die Binde- und Lösegewalt umschließen.“

¹¹ Vgl. z. B. die in TA 16 genannten Bedingungen für die Zulassung zur Taufe: „Ist einer Bildhauer oder Maler, weise man ihn an, keine Götzenbilder zu machen; sie sollen davon ablassen, oder man weise sie zurück. Ist einer Schauspieler oder gibt er Vorstellungen im Theater, soll er damit aufhören oder zurückgewiesen werden. Wer Kinder unterrichtet, tut gut, wenn er davon abläßt; wenn er aber keinen anderen Beruf hat, sei es ihm gestattet. Ebenso soll der Wagenlenker, der Wettkämpfer und wer sonst am Wettkampf teilnimmt, diesen Beruf aufgeben oder abgewiesen werden. [...] Der Soldat, der unter Befehl steht, soll keinen Menschen töten. Erhält er dazu den Befehl, soll er diesen nicht ausführen, auch soll er keinen Eid leisten. Ist er aber dazu nicht bereit, weise man ihn ab. Wer die Schwertgewalt hat oder Stadtmagistrat ist und den Purpur trägt, soll seine Stellung aufgeben oder abgewiesen werden.“

¹² Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 52.

¹³ Vgl. zu den verschiedenen Möglichkeiten der täglichen Buße die ausführliche Darstellung bei Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 70-83.

¹⁴ Meßner weist zu Recht darauf hin, dass es bei dieser Frage nur um die Möglichkeit einer kirchlichen Rekonkiliation und „nicht um die prinzipielle Bestreitung der möglichen Vergebung durch Gott“ ging (Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 19, Anm. 3). Eine ausführliche Darstellung der Diskussion über die Möglichkeit einer „zweiten Buße“ nach der Taufe vom Neuen Testament bis zu Tertullian bietet die Studie von Goldhahn-Müller: Die Grenze der Gemeinde.

ment finden sich Hinweise, dass eine solche Möglichkeit zumindest in einigen Gemeinden ausgeschlossen wurde. So heißt es z. B. in Hebr 6,4–6:

„[E]s ist unmöglich, Menschen, die einmal erleuchtet worden sind, die von der himmlischen Gabe genossen und Anteil am Heiligen Geist empfangen haben, die das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt kennengelernt haben, dann aber abgefallen sind, erneut zur Umkehr zu bringen; denn sie schlagen jetzt den Sohn Gottes noch einmal ans Kreuz und machen ihn zum Gespött.“¹⁵

Eine solch rigoristische Haltung findet sich teilweise bis ins 3. Jahrhundert, z. B. bei Tertullian und Novatian.¹⁶ Doch nach und nach setzten sich die Befürworter einer „zweiten Buße“ („paenitentia secunda“) nach der Taufe („paenitentia prima“) durch, so dass nun auch eine Vergebung schwerer Sünden, die nach der Taufe begangen wurden, möglich war.

1.3 Die kanonische Kirchenbuße als „paenitentia secunda“

Diese „zweite Buße“ wurde – wie die Taufe – nur ein einziges Mal im Leben gewährt¹⁷ und war „keineswegs ein konstitutiver Bestandteil eines frommen Christenlebens, sondern Notmaßnahme im Grenzfall des Scheiterns der christlichen Existenz.“¹⁸ Nur schwere Sünden, „die gleichsam einen Widerruf des Taufbekenntnisses darstellen“¹⁹, wurden diesem Verfahren unterworfen. Dazu gehörten vor allem Glaubensabfall, Mord und Ehebruch, aber auch andere schwere Vergehen.²⁰ Für leichte Sünden kamen hingegen weiterhin nur die bereits genannten

¹⁵ Ähnlich auch in Hebr 10,26f.: „Denn wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, gibt es für diese Sünden kein Opfer mehr, sondern nur die Erwartung des furchtbaren Gerichts und ein wütendes Feuer, das die Gegner verzehren wird.“ Ein weiterer Beleg für die Unmöglichkeit der Vergebung schwerer Sünden findet sich im 1. Johannesbrief, wo es heißt, dass man nur für diejenigen Sünder bitten soll, deren Sünde nicht zum Tod führt (vgl. 1 Joh 5,16). Für Todsünder darf man also offensichtlich nicht einmal bitten. Vgl. hierzu auch Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 62.

¹⁶ Vgl. Grillmeier: Verpflichtung zur Buße oder Gnade der Buße?, 53–55.

¹⁷ Der Grund für die Einmaligkeit des Verfahrens war die mangelnde Bußgesinnung, die durch einen erneuten Rückfall bekundet wurde. Vgl. Finkenzeller: Sünde, Umkehr und Vergebung der Sünde, 41.

¹⁸ Meßner: Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte, 6.

¹⁹ Faber: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 126.

²⁰ Vgl. Nikolasch: Die Feier der Buße, 30; Reckinger: Wird man morgen wieder beichten?, 34–44.

Formen der täglichen Buße in Frage. Die „zweite Buße“ ist „nur auf dem Fundament der Taufe denkbar“²¹, wie Reinhard Meßner betont:

„Ihre Wirkung ist parallel der Taufe die Teilgabe an der Gemeinschaft der Kirche als dem Leib Christi (dargestellt in der Eucharistiefeyer), aber sie ist keine Wiederholung der Taufe, sondern erneute wirksame Zusage dessen, was in der Taufe schon ein für allemal verheißen und geschenkt worden ist: die Befreiung von der Sünde und ein neues Leben.“²²

Ab dem 4. Jahrhundert wurde dieses Bußverfahren liturgisch immer mehr ausgestaltet und durch kirchliche Kanones geregelt.²³ Daher wird diese Form der Buße auch „kanonische Kirchenbuße“ genannt. Sie begann mit einem geheimen Schuldbekennnis vor dem Bischof, woran sich das öffentliche Bußverfahren anschloss.²⁴ Die Verbindung zur Taufe kam v. a. in der äußeren Gestalt dieses Verfahrens zum Ausdruck, die dem Katechumenat ähnlich ist²⁵:

„Wie der Katechumene war der Büsser, wenn er um Rekonziliation nachsuchte, ein Christ mit verminderter Kirchengliedschaft. Er wurde für eine bestimmte [...] Zeit in einen eigenen Büsserstand versetzt, im Westen [...] in einem eigenen Bußeröffnungsritus zu Beginn der Quadagesima, durfte am Gottesdienst nicht voll teilnehmen, jedenfalls nicht mit den Gläubigen beten, keine Oblationen darbringen und nicht kommunizieren; im Osten wurden die Büsser nach den Katechumenen vor dem Gebet der Gläubigen entlassen. Zuvor aber wurde für beide Gruppen von der Gemeinde Fürbitte eingelegt (Katechumenen- und Büssergebet), und sie wurden vom Bischof [...] gesegnet.“²⁶

Die Bußzeit konnte mehrere Jahre dauern, dies war aber je nach Schwere der Sünde und von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlich.²⁷ Da die Sünder während dieser Zeit von der Eucharistie ausgeschlossen waren, kann man auch von einer „Exkommunikationsbuße“²⁸ sprechen, wobei die „Exkommunikation“ aber

²¹ Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 53.

²² Ebd.

²³ Zum Bußverfahren im alten *Pontificale Romanum* vgl. Lentzen-Deis: Buße als Bekenntnisvollzug, 19–40.

²⁴ Das Bekenntnis spielte jedoch eher eine untergeordnete Rolle, da das Vergehen in der Regel öffentlich bekannt war. Dennoch fand das Bekenntnis immer individuell und unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. Ein öffentliches Bekenntnis wurde – von Einzelfällen abgesehen, die aber als Missbrauch verurteilt wurden – nie gefordert (vgl. Jungmann: Der Gottesdienst der Kirche, 88). Entscheidender als das Bekenntnis waren die Bereitschaft zur Umkehr und damit die Bereitschaft, das Bußverfahren auf sich zu nehmen. Somit kann das Bekenntnis als „Initialgeschehen“ für das Bußverfahren bezeichnet werden (Sattler: Lösung aus schuldverstricktem Leben, 64).

²⁵ Vgl. dazu den Abschnitt Katechumenat und Büsserstand bei Meßner: Geschichtliche Bemerkungen, 109–114 sowie das Kapitel „Gleichheit und Unterschied von Taufe und Buße“ bei Ziegenaus: Umkehr – Versöhnung – Friede, 35–54.

²⁶ Meßner: Geschichtliche Bemerkungen, 111.

²⁷ Beispiele für die Dauer der Buße finden sich bei Reckinger: Wird man morgen wieder beichten?, 19.

²⁸ Koch: Die eine Botschaft von der Versöhnung, 100.

nicht als Element des Bußverfahrens zu betrachten ist und auch nicht als Mittel der Kirchengzucht verstanden werden darf, sondern vielmehr eine unmittelbare Folge der schweren Sünde darstellt:²⁹

„Der Sünder schließt sich durch seine Tat aus der Gemeinschaft aus; die Gemeinschaft zieht aus diesem Selbstausschluß nur die rechtlichen Konsequenzen; das ist der ursprüngliche Sinn der excommunicatio; sie bedeutet den Ausschluß aus der vollen communio der Kirche, die sich besonders in der eucharistischen communio konkretisiert. Der Sünder ist also nicht mehr eucharistiefähig. Bekehrt er sich wieder, so löst die kirchliche Gemeinschaft durch ihren amtlichen Vorsteher wieder den Bann; sie vollzieht die reconciliatio und läßt den ehemaligen Sünder wieder zur eucharistischen communio zu.“³⁰

Am Ende der Bußzeit – als Termin kristallisierte sich immer deutlicher der Gründonnerstag heraus³¹ – erfolgte die öffentliche Rekonkiliation, die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Kirche und die Versöhnung mit der Gemeinde. Diese Rekonkiliation ist jedoch zu unterscheiden von der Sündenvergebung, die nicht erst durch die Lossprechung, sondern bereits durch die Buße erfolgt. Daher darf die Rekonkiliation ekklesiologisch „nicht als Akt, in dem der Sünder von der Sünde frei wird, sondern als ein gemeinde-liturgischer Akt, in dem die Gemeinde dem schon frei Gewordenen nun wieder ‚Sohnschaft‘ zuspricht“³², verstanden werden. Der Ort der Rekonkiliation war die Kathedra des Bischofs.³³

Die unter dem Gebet der Gemeinde und durch Handauflegung des Bischofs vollzogene Rekonkiliation ließ ebenfalls die Verbindung zur Taufe erkennen. Im altrömischen Rekonkiliationsritus am Gründonnerstag zeigt sich diese Verbindung besonders in der Aufforderung des Archidiacons an den Bischof, die Büßer wieder in die Kirche aufzunehmen:

„Wir werden zahlreicher durch die, welche vor der Wiedergeburt stehen, und wachsen durch die, die zurückkehren. Es waschen die Wasser, es waschen die Tränen. Dort [bei der Taufe] ist Freude über die Aufnahme der Berufenen, hier [bei der Rekonkiliation] Freude über die Lossprechung der Büßer.“³⁴

Die kanonische Kirchenbuße war mit Ausnahme des Bekenntnisses ein öffentliches Verfahren, an dem die ganze Gemeinde – vor allem durch Gebet³⁵ – beteiligt war. Sie wird daher auch „öffentliche Buße“ genannt. Mit Meßner kann man festhalten:

²⁹ Vgl. Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 22.

³⁰ Kasper: Wesen und Formen der Buße, 319.

³¹ Zur Büßerrekonkiliation am Gründonnerstag vgl. Jungmann: Die lateinischen Bußriten, 74–109.

³² Ruf: Vergebung oder Versöhnung?, 128

³³ Vgl. Emminghaus: Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung, 399.

³⁴ Ed. Mohlberg, Nr. 353f.; deutsche Übersetzung bei Pascher: Die Liturgie der Sakramente, 219f., hier zit. nach Meßner: Geschichtliche Bemerkungen, 112. Siehe auch Lentzen-Deis: Buße als Bekenntnisvollzug, 31f.

³⁵ Vgl. zur Bedeutung des Gebetes für die Sünder den Aufsatz von Alessio: Das Gebet für die Sünder, 196–209. Hier finden sich auch Beispiele für in der Liturgie verwendete Gebete.

„Eingliederung in die Kirche als Sinnspitze von Initiation wie – im Grenzfall des Herausfallens aus der Heilsgnade – Rekonkiliation der Büßer ist nicht bloß theologisches Postulat, sondern erfahrbare Wirklichkeit.“ Denn: „Initiation wie Rekonkiliation werden im öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde vollzogen, die tatsächlich versammelt, nicht bloß abstrakt durch den Amtsträger vertreten ist.“³⁶

Die Sünder hatten der kirchlichen Gemeinschaft durch ihre Verfehlungen geschadet, daher stand auch die Aussöhnung mit der Kirche („*pax cum ecclesia*“) im Vordergrund und wurde als wirksames Zeichen der Versöhnung mit Gott („*pax cum Deo*“) angesehen³⁷:

„Der öffentlich vollzogene und über die ganze Bußzeit realisierte Ausschluß aus der Gemeinschaft macht die Trennung von Gott sozial erfahrbar, in der öffentlich gefeierten Wiederversöhnung mit der Gemeinde ereignet sich, für alle Beteiligten erlebbar, die Wiederversöhnung mit Gott.“³⁸

Etwa seit dem 5. Jahrhundert wurde die kanonische Kirchenbuße immer häufiger auf das hohe Alter bzw. auf das Kranken- und Sterbebett verschoben. Erklärt wird dies meist mit der durch die Einmaligkeit dieses Bußverfahrens verbundenen Angst vor einem weiteren Rückfall und den seit dem 4. Jahrhundert hinzukommenden lebenslangen Dauerfolgen der Buße (wie z. B. Heiratsverbot bzw. Verzicht auf geschlechtlichen Ehevollzug und Verbot des Zugangs zu kirchlichen Ämtern).³⁹ Meßner ist jedoch zuzustimmen, dass diese „pastoralen“ Gründe zwar nicht falsch sind, aber dass sie auch nicht den eigentlichen Kern des Problems treffen.⁴⁰ Es darf nicht übersehen werden, dass sich in dieser Zeit das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft entscheidend änderte:

„Die kanonische Kirchenbuße entstand im (vornizänischen) Kontext einer Sozialgestalt der Kirche als Sondergesellschaft in deutlicher und bewusster Abgrenzung gegenüber der nichtchristlichen Welt, im gleichen Kontext also, in dem sich die Form der altkirchlichen Initiation mit dem Katechumenat als langer und für den einzelnen herausfordernder Weg von der einen in die andere Gesellschaft herausgebildet hat. In der neuen, zunehmend

³⁶ Meßner: *Geschichtliche Bemerkungen*, 114. Eine gute Beschreibung der Rolle der Kirche im Bußsakrament mit einem geschichtlichen Überblick und einer theologischen Reflexion über die ekklesiale Dimension findet sich bei Beinert: *Die ekklesiale Dimension der christlichen Buße*, 475–493.

³⁷ Vgl. Schneider: *Zeichen der Nähe Gottes*, 198.

³⁸ Nocke: *Spezielle Sakramentenlehre*, 324.

³⁹ Teilweise wurde sogar von kirchlicher Seite dazu aufgerufen, die Buße bis an das Lebensende aufzuschieben. Beispiele dafür finden sich u. a. bei Nikolasch: *Die Feier der Buße*, 32 und bei Frank: *Von der öffentlichen Kirchenbuße zur Privatbeichte*, 41.

³⁹ Koch: *Die eine Botschaft von der Versöhnung*, 101.

⁴⁰ Vgl. Meßner: *Überlegungen zur Grundlegung einer künftigen Bußpraxis*, 207–210, bes. 208f.; ders.: *Geschichtliche Bemerkungen*, 114f.

christlichen Gesellschaft verlor beides, Initiation mit Katechumenat und kanonische Kirchenbuße, seine Plausibilität.⁴¹

Im Hinblick auf die Initiation bedeutete dies eine Marginalisierung der Taufe und damit verbunden einen Taufaufschub: Man lebte jahre- oder sogar jahrzehntelang als Katechumene, um nicht alle Verpflichtungen des Taufgelöbnisses erfüllen zu müssen.⁴² Dies und ebenso die später aufkommende Praxis der Kindertaufe führten zu einem Verfall des Katechumenats und damit auch zum Verfall des analog dazu gestalteten Bußritus. Die ursprünglich als Ausnahmefall gedachte kanonische Kirchenbuße wurde in Form einer „Krankenbuße“⁴³ zur selbstverständlichen Praxis eines guten Christen am Totenbett⁴⁴, „worin man zweifellos eine schwerwiegende Verkehrung ihrer ursprünglichen Intention erblicken muß.“⁴⁵

1.4 Tarifbuße und Einzelbeichte

Da die kanonische Kirchenbuße in ihrer ursprünglichen Form fast völlig aus der kirchlichen Praxis verschwunden war, konnte sich eine andere Form der Buße durchsetzen, deren Wurzeln im Mönchtum der Ostkirche des 4. Jahrhunderts zu suchen sind. Im Kampf gegen die Sünde standen die Mönche unter der Leitung eines erfahrenen und charismatisch begabten „geistlichen Vaters“, dem sie regelmäßig ihre Verfehlungen bekannten.⁴⁶ Diese Aufgabe konnte auch ein Mönch übernehmen, der nicht Priester war. Es ging dabei nicht um den Ausnahmefall schwerwiegender Verstöße gegen die Taufgnade, sondern um die „paenitentia quotidiana“, die tägliche Umkehr, die jeder Getaufte nötig hat. Es handelte sich also um eine Form der Seelenführung, bei der – im Gegensatz zur kanonischen Kirchenbuße – nicht der richterliche Aspekt und die Genugtuung im Vordergrund standen, sondern die geistliche Begleitung des Einzelnen. Dies zeigte sich vor allem auch in der deprekativen (= fürbittenden) Lossprechungsformel, mit der sich der Seelenführer an die Seite des Sünders stellte und gemeinsam mit ihm Gott um Vergebung bat.⁴⁷ Diese Seelenführung war kein öffentliches Verfahren, sondern ein rein privates Geschehen zwischen dem geistlichen Begleiter und den einzelnen Mönchen.

⁴¹ Meßner: Überlegungen zur Grundlegung einer künftigen Bußpraxis, 208.

⁴² Vgl. Meßner: Geschichtliche Bemerkungen, 114–115; ders.: Überlegungen zur Grundlegung einer künftigen Bußpraxis, 208f.

⁴³ Zur liturgischen Gestalt dieser Krankenbuße vgl. Jungmann: Die lateinischen Bußriten, 109–126.

⁴⁴ Vgl. Meßner: Geschichtliche Bemerkungen, 115.

⁴⁵ Koch: Die eine Botschaft von der Versöhnung, 101.

⁴⁶ Vgl. Meßner: Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte, 13–15.

⁴⁷ Vgl. Koch: Die eine Botschaft von der Versöhnung, 101.

Diese Praxis des „therapeutischen Beichtgesprächs“⁴⁸, wie Kurt Koch es nennt, inspirierte die iro-schottischen Mönche.⁴⁹ Durch deren Mission auf dem europäischen Festland verbreitete sich diese Art der Seelenführung ab dem 6. Jahrhundert rasch auch außerhalb des Mönchtums.⁵⁰ Es kam dabei jedoch zu einer Verbindung mit Elementen der teilweise noch praktizierten kanonischen Kirchenbuße, was sich vor allem in der Einbeziehung von Buße und Rekonkiliation zeigt.⁵¹ Die Buße richtete sich nach Schwere und Anzahl der Sünden, wofür in einer Vielzahl von Bußbüchern detaillierte Bußtarife festgesetzt wurden. Daher mussten beim Bekenntnis alle Sünden einzeln nach Art und Zahl genannt werden, damit die vorgesehenen Bußauflagen erteilt werden konnten.⁵² Dieses Verfahren wird deshalb auch „Tarifbuße“ genannt. Die Rekonkiliation in Form der Lossprechung durch den Priester erfolgte dabei anfangs noch wie bei der kanonischen Kirchenbuße erst nach Ableistung der Buße. Bei dieser Ableistung der Buße kam es jedoch bald zu zahlreichen Fehlentwicklungen: Die Bußauflagen konnten umgewandelt, durch Almosen abgelöst oder von anderen Personen übernommen werden. Dadurch entstand die Auffassung, dass die Buße keine persönliche Genugtuung, sondern eher eine rein sachliche Wiedergutmachung sei.⁵³ So verlor die Buße an Bedeutung, und das Bekenntnis wurde „zum eigentlichen Akt der Buße selbst, und zwar bis dahin, daß die Beschämung des Bekennens als Bußwerk selbst empfunden wurde.“⁵⁴ Dadurch änderte sich auch die ursprüngliche Reihenfolge von Bekenntnis, Buße und Rekonkiliation: die Absolution erfolgte jetzt ohne zeitliche Differenz direkt nach dem Bekenntnis, und die stark reduzierte Buße wurde der Lossprechung nachgeordnet. So wurden das mündliche Bekenntnis und die priesterliche Lossprechung zu den wichtigsten Elementen. Die Konzentration auf das Bekenntnis führte dazu, dass das Bußsakrament seither auch „Beichte“⁵⁵ genannt wird, obwohl damit im eigentlichen Wortsinn nur das Bekenntnis gemeint ist. Damit war nach der kanonischen Kirchenbuße und der Tarifbuße die dritte Phase in der Entwicklung des Bußsakramentes erreicht.

⁴⁸ Ebd., 102.

⁴⁹ Vgl. zu den Besonderheiten der iro-schottischen Kirche und deren Beichtpraxis Zimmerling: Die iro-schottische Kirche und ihre Beichtpraxis, v. a. 40–43. Da die iro-schottischen Mönche meist Priester waren, kam es zu einer „Klerikalisierung“ des Beichtgesprächs: Im Gegensatz zur Ostkirche, wo auch Laien dafür in Frage kamen, war es jetzt den Priestern vorbehalten. Vgl. dazu Frank: Von der öffentlichen Kirchenbuße zur Privatbeichte, 45.

⁵⁰ Am Beispiel der Mission Columbans schildert dies Zimmerling: Die iro-schottische Kirche und ihre Beichtpraxis, 46–51.

⁵¹ Vgl. Meßner: Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte, 18.

⁵² Vgl. Nikolasch: Die Feier der Buße, 34.

⁵³ Vgl. Grillmeier: Verpflichtung zur Buße oder Gnade der Buße?, 57f.

⁵⁴ Koch: Die eine Botschaft von der Versöhnung, 103.

⁵⁵ Das Wort „Beichte“ stammt vom althochdeutschen „bijht“, das „feierliche Aussage mit der daraus folgenden Verpflichtung“ bedeutet (Melzer: Das deutsche Wort Beichte, 37).

Weitere Unterschiede zur kanonischen Kirchenbuße waren die Wiederholbarkeit, die Einbeziehung leichter Sünden und die Möglichkeit, das Bekenntnis zu jedem Zeitpunkt des Jahres ablegen zu können. Von besonderer Bedeutung ist, dass im Gegensatz zur kanonischen Kirchenbuße, die mit Ausnahme des Bekenntnisses ein öffentliches Verfahren war, nun die gesamte Beichte im privaten Rahmen geschah: die Gemeinde war daran in keiner Weise beteiligt. Die ursprüngliche Bedeutung der Rekonziliation – die Wiederaufnahme schwerer Sünder in die Gemeinschaft der Kirche –, war so nicht mehr sichtbar und verlor ebenso wie die Verbindung mit der Taufe an Bedeutung. Stattdessen trat die Versöhnung mit Gott in den Vordergrund. Die Absolutionsformel änderte sich von der deprekativen zur indikativen (= zusprechenden) Form: Der Priester war nun nicht mehr der Seelenführer, der gemeinsam mit dem Beichtenden um Vergebung bittet, sondern er sprach den Sünder an Gottes Statt und in dessen Vollmacht von seinen Sünden los.⁵⁶

Diese neue Bußpraxis wurde zunächst von Bischöfen und Synoden heftig bekämpft, da sie im Gegensatz zur kanonischen Kirchenbuße als „zu leicht und zu billig“ empfunden wurde.⁵⁷ So forderte die Synode von Toledo (589) die Rückkehr zur ursprünglichen Form:

„Weil wir gehört haben, daß in einigen Kirchen Spaniens nicht nach den früheren Vorschriften Buße getan wird, sondern so, daß jedesmal, wenn jemand gesündigt hat, er einen Priester um Verzeihung bittet, deshalb wird zur Ausrottung dieser schändlichen, abscheulichen und übermütigen Neuheit vom Konzil auferlegt, daß die Buße nach der früheren kanonischen Form gegeben werden soll.“⁵⁸

Im frühen Mittelalter wurden zwar umfangreiche Riten der öffentlichen Buße entwickelt, die praktisch jedoch kaum von Bedeutung waren, auch wenn sie bis zum II. Vatikanischen Konzil im *Pontificale Romanum* erhalten blieben.⁵⁹ Die neue Form der Buße – die Einzelbeichte – konnte nicht mehr aufgehalten werden und wurde schließlich zu einer festen Institution der Kirche, zu der das IV. Laterankonzil im Jahr 1215 sogar verpflichtet:

„Jeder Gläubige beiderlei Geschlechts soll, nachdem er in die Jahre der Unterscheidung gelangt ist, wenigstens einmal im Jahr all seine Sünden allein dem eigenen Priester getreu beichten, die ihm auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen suchen und zumindest an Ostern ehrfürchtig das Sakrament der Eucharistie empfangen [...]: andernfalls soll er sowohl lebend am Betreten der Kirche gehindert werden als auch sterbend des christlichen Begräbnisses entbehren.“⁶⁰

⁵⁶ Vgl. Nikolasch: Die Feier der Buße, 35.

⁵⁷ Vgl. Koch: Die eine Botschaft von der Versöhnung, 103f.

⁵⁸ Zitiert nach Schneider: Zeichen der Nähe Gottes, 198.

⁵⁹ Vgl. Meßner: Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte, 13; eine Übersetzung und Erläuterung dieses Bußritus findet sich bei Pascher: Die Liturgie der Sakramente, 215–248.

⁶⁰ DH 812.

1.5 Die Generalabsolution

Bevor nun die weitere geschichtliche Entwicklung des Bußsakramentes geschildert wird, soll kurz die Entstehung der Generalabsolution skizziert werden, da diese Form der Lossprechung im nachkonziliaren *Ordo Paenitentiae* eine wichtige Rolle spielt.

Die Praxis der Generalabsolution entstand durch die Einbeziehung aller Gläubigen in die Büsserrekonkiliation am Gründonnerstag. Ursprünglich galt diese nur den öffentlichen Sündern, aber zu der Zeit, als sowohl die kanonische Kirchenbuße wie auch die Tarifbuße zur kirchlichen Praxis gehörten, wurde diese Rekonziliation auf alle Gläubigen ausgeweitet.⁶¹ Diese hatten am Beginn der österlichen Bußzeit den Priestern ihre Sünden bekannt und die Buße erhalten und empfangen nun zusammen mit den öffentlichen Sündern die Absolution durch den Bischof.⁶² Im Laufe des 9. Jahrhunderts wurde die Rekonziliation am Gründonnerstag für alle Gläubigen verpflichtend.⁶³ Sie blieb daher nicht auf die Bischofsstädte beschränkt, sondern wurde auch in den Pfarreien gespendet.⁶⁴ Als dann die Lossprechung immer häufiger bereits vor der Buße erfolgte und somit zeitlich mit dem Sündenbekenntnis zusammenfiel, wurde die Generalabsolution für die nicht der kanonischen Kirchenbuße unterstehenden Sünden schon am Aschermittwoch gespendet.

Doch schon bald blieb die Generalabsolution nicht mehr auf Aschermittwoch und Gründonnerstag beschränkt, sondern wurde auf viele andere Anlässe ausgeweitet. Besonders häufig wurde sie von Bischöfen nach der Predigt gespendet. Diese Praxis nahm sehr bald überhand, so dass Mitte des 11. Jahrhunderts vor allem im deutschen Sprachraum viele Priester nach jeder Predigt nach einem allgemeinen Sündenbekenntnis der Gläubigen, der sog. „Offenen Schuld“⁶⁵, die Absolution spendeten.⁶⁶ Weitere Anlässe für die Spendung der Generalabsolution waren das Confiteor der Messe⁶⁷, der Abschluss von Synoden⁶⁸ und besondere Feierlichkeiten.⁶⁹ Sie wurde auch Soldaten vor der Schlacht sowie Kranken und

⁶¹ Für eine ausführliche Darstellung dieser Einbeziehung aller Gläubigen in die Büsserrekonkiliation vgl. Jungmann: Die lateinischen Bußriten, 275–295.

⁶² Vgl. Pesch: Bußfeier und Bußgeschichte, 69.

⁶³ Vgl. Jungmann: Die lateinischen Bußriten, 270.

⁶⁴ Vgl. ebd., 277.

⁶⁵ Den Ritus der „Offenen Schuld“ untersucht ausführlich Heinz: Die deutsche Sondertradition für einen Bußritus der Gemeinde in der Messe. Für den Zusammenhang mit der Generalabsolution vgl. v. a. 194–196.

⁶⁶ Vgl. Jungmann: Die lateinischen Bußriten, 279f.; Eppacher: Die Generalabsolution, 303f.

⁶⁷ Vgl. Eppacher: Die Generalabsolution, 300ff.

⁶⁸ Vgl. Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung, 81.

⁶⁹ Vgl. Eppacher: Die Generalabsolution, 306f.