

*Paul Josef Cordes*

## Einzelbeichte und Bußgottesdienst

Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit

Die Krise der Einzelbeichte muß nicht erst belegt werden. Man braucht nur zur Kenntnis zu nehmen, wie sehr die Anzahl der Beichtenden in den vergangenen Jahren zusammengeschrumpft ist.

Nun sollte allerdings niemand diesen Schwund der Beichtwilligen zuerst der Lauheit der Christen zur Last legen. Für den Rückgang der Beichte gibt es nämlich verständliche Gründe: die tiefere Einsicht in die geistlichen Zusammenhänge von Schuld und Vergebung sowie in die vielen Weisen für den Nachlaß der Sünden; die neu ans Licht gehobene Erkenntnis der Theologie, daß das Bußsakrament nicht die notwendige Voraussetzung für jeglichen Empfang der Eucharistie ist; die vielfältigen Einschränkungen der menschlichen Entscheidungsfreiheit, auf die Psychologie und Soziologie hinweisen und die dem Versagen des einzelnen oft den schuldhaften Charakter nehmen.

Ferner läßt der beachtliche Rückgang als Symptom auf mancherlei Mißstände in der Beichtpraxis schließen: ein häufig unpersönliches Bekenntnis, das dem Priester, der es entgegennimmt, selten einen wirklichen Einblick in Situationen und Fakten gibt; die falsche Erwartung, daß Bekenntnis und Bußsakrament den Menschen von seiner sündigen Neigung befreien würden; die Unzufriedenheit des Beichtenden mit dem priesterlichen Zuspruch, der vielfach oberflächlich und routinehaft gegeben wird. Schon 1954 hat man legalistisch-magische Mißverständnisse der Beichte beklagt<sup>1</sup>.

Allerdings ist auch auf andere Ursachen hinzuweisen, wenn zu erklären versucht wird, warum die Gläubigen immer seltener zur Beichte kommen. Eine von ihnen ist eine problematische Schwächung des Schuldbewußtseins.

Feuerbach und Marx, Nietzsche und Freud haben zu philosophischen und erfahrungswissenschaftlichen Thesen geführt, die für sich in Anspruch nehmen, das Problem des Bösen und der Schuld entlarvt zu haben. „Es mehren sich die Versuche, die Wirklichkeit des sittlich Bösen und die Authentizität von Schuld erfahrung aufzulösen in psychopathologische Motivationszusammenhänge, in den Kontext gesellschaftlicher Evolution, in biologische Verhaltensmuster usw.“<sup>2</sup> Diese radikale Infragestellung und Bestreitung alles sittlich Bösen in der individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension

<sup>1</sup> Vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* III (Einsiedeln 1967) 227–245, hier 231 ff.

<sup>2</sup> J. B. Metz, W. Oelmüller, W. Bröcker, Vorwort zu *Concilium* 6 (1970) 383.



blieb nicht ohne Auswirkung auf das Bewußtsein der Gläubigen. Das darf nicht beschönigt werden und stellt die pastorale Forderung, um sich greifende Trends kritisch zu prüfen, heute noch vorhandene Ansatzpunkte einer echten Schuld erfahrung nicht zu diskreditieren und auch anthropologische Daten zu befragen, damit die Wirklichkeit der Sünde in ihrem ganzen Gewicht ernst genommen wird und sich die Christen nicht „selbst betrügen“ (1 Joh 1, 8).

### Sensibilisierung gegenüber gemeinschaftlichem Versagen

Psychologische Untersuchungen jüngster Vergangenheit führen zu dem Ergebnis, daß in der Erfahrung der Menschen das individuell-persönliche Versagen zurücktritt gegenüber einer Schuld, in die sich Gesellschaft und Gemeinschaft verstricken. H. E. Richter kommt in seiner Veröffentlichung „Die Gruppe“ (Hamburg 1973) auf die Ausweitung der Aspekte zu sprechen, die die seelisch Kranken und Leidenden heute zum Arzt führen. Neben der Lokalisierung der Krankheitsursache in der eigenen Person und im Miteinander der Menschen der nächsten Umgebung wird mehr und mehr der Eindruck ausgesprochen, daß etwas nicht stimme in der Beziehung zwischen Menschen und Gruppen überhaupt. „Irgendwie seien alle miteinander betroffen. Es bestehe ein durchgängiger Zusammenhang zwischen den Schwierigkeiten der einzelnen, der Gruppen und dem Zustand der ganzen Gesellschaft.“ Die neuen Klienten erführen sich als geschädigte eines defekten Kommunikationssystems. Sie erlebten sich zuerst als Glieder eines gesellschaftlichen Zusammenhangs und bezögen ihre Krankheiten zunächst auf die Struktur und Dynamik dieses Zusammenhangs (S. 28 f.).

Wenn auch diese Einsicht am Kranken gewonnen wurde, so legt sich doch nahe, daß man aus ihr auf das allgemein verbreitete Lebensgefühl schließen kann: die Sensibilität gegenüber Versagen und Verpflichtung des Menschen im Raum von Öffentlichkeit und Gesellschaft ist größer geworden. Auch eine zeitgemäße Pastoral muß darum nüchtern von der Tatsache ausgehen, daß sich das Feld verschoben hat, auf dem viele Menschen heute die Schuld entdecken und sich selbst schuldig fühlen.

Das offenbarungsgemäße Fundament für die Vorstellung, daß nicht nur der einzelne und sein Lebenskreis, sondern die Gesellschaft insgesamt und ganze Volksgruppen in der Schuld gefangen sein können, liegt im biblischen Begriff der Sünde selbst. Sünde ist ja nicht nur die individuelle Mißachtung des Gotteswillens, sondern einzelne Tat. Sünde und Sündenverhängnis für die ganze Menschheit stehen in Korrelation. Für Paulus ist die Sünde „wie eine machtvolle Herrscherin in diesen Kosmos eingezogen“ und hat sich des einzelnen wie der Gemeinschaft bemächtigt<sup>3</sup>. Darum ist sie wie im individuellen so auch im sozialen Raum zu bekämpfen.

<sup>3</sup> O. Kuss, Der Römerbrief I (Regensburg 1957) 241–275, hier 244, 246.



## Pastorale Notwendigkeit von Bußgottesdiensten

Es ist einsichtig, daß der neuen Sensibilität gegenüber gemeinschaftlichem und gesellschaftlichem Verschulden neue kirchliche Formen der Besinnung auf menschliches Versagen zu antworten versuchen. In der jüngsten Vergangenheit gibt es wohl keine wichtige Veröffentlichung zum Bußvollzug, die nicht dem Bußgottesdienst und der Feier der Buße in Gemeinschaft ein großes Gewicht beimißt. Die theologiegeschichtliche Entwicklung dieser Strömung zeigt F. Funke auf; eine Übersicht über das Aufkommen und die Verbreitung der Bußfeiern gibt F. J. Hegen, der gleichzeitig einige Modelle für ihre Durchführung vorlegt<sup>4</sup>. Einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den systematischen Implikationen stellt sich G. Greshake<sup>5</sup>. Die genannten Publikationen zeigen die pastorale Dringlichkeit und die systematische Legitimität von Bußfeiern.

Neben manchem Gewinn in theologischer Perspektive – z. B. der besseren Möglichkeit, dem kirchlichen Aspekt der Buße gerecht zu werden oder der liturgischen Gestaltung des Sakraments eine würdigere Form zu geben – hat das Sündenbekenntnis in Gemeinschaft auch einige psychologisch relevante Vorzüge: Gewiß wird die Angst, sich der erkannten Verantwortung zu stellen, im Bußgottesdienst geringer sein; wenn man nicht allein steht, entscheidet man sich eher für die Übernahme schwieriger Pflichten. Denn die Gruppe bietet dem Individuum Schutz; sie kann sein Gefühl von Einsamkeit und Verlorenheit mindern. Der einzelne erfährt ja immer neu sein Versagen. Das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die mögliche Identifikation mit einzelnen Gruppenmitgliedern trägt dazu bei, eine Erfahrung der Ich-Schwäche abzufangen und Durchhaltevermögen zu geben. Diese Identifikation kann auch die schwer erträgliche Geringschätzung des eigenen Ich abmindern, die die Konfrontation mit der eigenen sündhaften Vergangenheit möglichst zu umgehen versucht<sup>6</sup>.

Ganz allgemein muß gesagt werden, daß der Bußgottesdienst eine weitere Chance darstellt für die Bildung von Gemeinde<sup>7</sup>. Durch das Anknüpfen bei der menschlichen Urerfahrung der Schuld gelingt dann und wann in außergewöhnlichem Grad im Zusammensein, Zusammentätig-Sein und Zusammen-Fühlen (vgl. die „Atmosphäre“, die manche Bußgottesdienste auszeichnet) die Bindung der Glieder einer Gemeinde aneinander und die Einsicht in die Verantwortung gegen den Menschen und gegen Gott. Bestimmte Verhaltensweisen, Verhaltensbereitschaften und Verhaltenserwartungen, die den Zusammenhalt der Gruppe verbessern, können dadurch selbstverständlicher werden. So wird die Gemeinde zur vielfachen größeren Hilfe für ihre Glieder, weil sie sich als Gemeinschaft erfährt.

<sup>4</sup> F. Funke, Die Veröffentlichungen aus den letzten Jahren über die Beichte, in: *Concilium* 7 (1971) 63–68; F. Hegen, Bußfeiern, ebd. 69–78.

<sup>5</sup> In: Exeler, Ortökämper u. a., *Zum Thema Buße und Bußfeier* (Stuttgart 1971) 61–121.

<sup>6</sup> Vgl. H. E. Richter, a. a. O. 34; außerdem T. Brocher, *Gruppendynamik und Erwachsenenbildung* (Braunschweig 1967) 49 f., 15.

<sup>7</sup> Vgl. zum folgenden D. Claessens, *Instinkt – Psyche – Geltung* (Köln 1970) 170 ff.



Psychologische und theologische Gründe sprechen demnach für die Bußfeier. Sie ist bestimmt sehr geeignet, auch ferner das Gewissen der Christen zu bilden. Vielleicht ist sie sogar dem einen oder anderen die letzte Gelegenheit für die Erkenntnis: Ich bin nicht mein eigener Herr, sondern stehe unter einem Anspruch. Die Theologen, die sich mit der Problematik der Buße beschäftigen, sind darum der begründeten Auffassung, daß beide Formen des Bußgeschehens, Einzelbeichte und Bußgottesdienst, in der Kirche ihren Ort haben müssen. Sie lehnen es zu Recht ab, ein Modell zugunsten des anderen aufzugeben. Allerdings werden diese grundsätzlichen Aussagen im Hinblick auf Praxis und Einzelfall unterschiedlich akzentuiert.

### Bußgottesdienst statt Einzelbeichte?

Die Arbeiten an der Thematik „Bußgottesdienst und Einzelbeichte“ vertreten einerseits die Beichtpflicht der schweren Sünde; die Sinnhaftigkeit der Einzelbeichte auch unabhängig von schwerer Schuld bleibt deutlich, und es wird gefordert, die Gelegenheit zur Einzelbeichte dürfe nicht eingeschränkt werden mit dem Hinweis auf die Möglichkeit des Bußgottesdienstes<sup>8</sup>. Andererseits werden Gewicht und Unersetzbarkeit der Einzelbeichte besonders in Einleitungen mancher Textsammlungen für die Gestaltung des Bußgottesdienstes stark relativiert. Das geschieht hier in der Ratifizierung einer Entwicklung, die sich vollzogen hat, aber kaum rückgängig zu machen ist<sup>9</sup>, dort in einer berechtigten Kritik am „Sakramentalismus“ der Vergangenheit, die dabei aber indirekt von der erst noch zu prüfenden Voraussetzung ausgeht, daß der Bußakt im Bußgottesdienst leichter von Mechanismen und Formalismen bewahrt bleibt<sup>10</sup>, und schließlich indem die „besondere Beichte“ schlicht als etwas apostrophiert wird, was „nicht unbedingt bleiben“ muß<sup>11</sup>.

Solche Aussagen verleiten wohl zu der Meinung, wie sie in einem von der Zeitschrift „Gottesdienst“ (17, 1973, 95) verbreiteten Leserbrief zum Ausdruck kommt: „In den letzten Jahren haben viele Gläubige, denen es in der Bußpraxis um mehr geht als um bloße Lossprechung, gerade aus den Bußfeiern größeren Gewinn gezogen als aus der liturgischen Kümmerform der ‚Privat‘-Beichte . . . Für die Kirche als Ganzes ist die Alternative ‚entweder Beichte – oder Bußfeier‘ nicht denkbar; dem einzelnen Katholiken aber, der z. B. die übliche ‚Schnellabfertigung‘ meiden will oder in einer Pfarrei keinen geeigneten Beichtpriester findet und deshalb auf gut Glück in den Nachbargemeinden herumreisen müßte, bleibt (vielleicht zeitweilig) nichts anderes übrig, als sich auf den Besuch von Bußgottesdiensten zu beschränken.“ – Nach G. Schmidtchen, *Priester in Deutschland* (Freiburg 1973, 170) sind immerhin mehr als 11 Prozent der nach 1950 geweihten Priester der Meinung, daß „Bußgottesdienste an Stelle der Einzelbeichte zu begrüßen sind“.

<sup>8</sup> Z. B. L. Bertsch, *Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche* (Mainz 1970) 38 ff.

<sup>9</sup> Z. B. J. Baumgartner, J. Bommer, *Buß- und Versöhnungsfeiern* (Einsiedeln 1972) 33.

<sup>10</sup> H. B. Meyer, *Frag-würdige Bußpraxis*, in: *Lebendige Seelsorge* 24 (1973) 125–130.

<sup>11</sup> H. Küng, *Was in der Kirche bleiben muß* (Einsiedeln 1973) 23.



## Erfahrungen in anderen Konfessionen

Die Maxime der praktischen Ersetzbarkeit der Einzelbeichte durch den Bußgottesdienst ist im Christentum nicht neu. Unterschiedlich in Details, entwickelt sie sich bald aus den Grundlinien für das Glaubensleben, wie sie in einigen christlichen Konfessionen nach ihrer Trennung aus der römisch-katholischen Kirche formuliert wurden.

So hatte beispielsweise Luther darauf hingewiesen, daß das Bekenntnis der Sünden ohne jeden Zweifel notwendig und von Gott geboten sei; dabei bezieht er sich offenbar auf alle „*peccata manifeste mortalia*“<sup>12</sup>, die in der mit Ernsthaftigkeit durchgeführten Gewissenserforschung bewußtgeworden sind. Aber schon zu Lebzeiten Luthers kam es zu einem weitgehenden Ausfall der Beichte bei seinen Anhängern. „Die Leute beriefen sich darauf, auch in der Predigt und der allgemeinen Lossprechung die Vergebung der Sünden zu haben . . . so kamen immer weniger zur Privatbeichte.“ Der Reformator reagierte mit Äußerungen, die neben dem Hinweis auf die Freiheit der Beichte „ein starkes Drängen, das Aufzeigen einer ‚inneren Notwendigkeit‘ der Beichte, ja noch mehr als das enthalten“<sup>13</sup>. Noch heute kann man feststellen, daß diese Aufrufe und Versuche die Praxis der evangelisch-lutherischen Kirche nicht prägen konnten. Auch die Mahnungen der Synoden haben keine Wende herbeiführen können<sup>14</sup>.

Das belegt eindrucksvoll ein Zitat Adolf von Harnacks aus seinem Aufsatz „Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen“ (1891) (Reden und Aufsätze II, Gießen 1904, 255 ff.): „Die Reformation hat an die Stelle des Sakraments der Buße die aus dem Glauben entspringende bußfertige Gesinnung gesetzt. Es war ihre größte und einschneidendste Tat, daß sie Buße und Vergebung streng und sicher aufeinander bezogen und demgemäß die Beichte und die Satisfaktionen zurückgestellt hat. Aber wir haben dabei doch eine Einbuße erlitten, indem die Beichte, weil dogmatisch gleichgültig, verkümmert ist und schließlich in der Praxis so gut wie ganz aufgehört hat. Wohl erziehen wir unsere Kinder so, daß sie ihre Fehler und Sünden mündlich bekennen sollen, und auch die Verbrecher in den Gefängnissen suchen wir zu einem Schuldbekenntnis zu bewegen. Aber über Kinder und Gefangene hinaus haben wir die Einsicht des Segens der *confessio* verloren. Dafür haben wir uns an allgemeine Schuldbekenntnisse in Bausch und Bogen gewöhnt. Sie fallen uns außerordentlich leicht, so leicht, daß es bereits zum guten Kirchenton gehört, wo nur immer eine christliche Versammlung zur Besprechung einer wichtigen Tagesfrage abgehalten wird, ein allgemeines Schuldbekenntnis vorauszuschicken. Eine seltsame und traurige Verwechslung! Statt dem einzelnen die Überlieferung und die Gelegenheit zu schaffen, sich zu bekennen und durch Aussprache innerlich zu befreien, tauscht man ein Formular ein. Jenes ist schwer, aber heilsam; dieses ist leicht, aber völlig gleichgültig, ja abstumpfend. Ich bin wohl gegen das Mißverständnis gedeckt, als wünschte ich eine obligatorische Ohrenbeichte. Sie ist das Schlimmste vom Schlimmen, denn sie führt, wie die Erfahrung gelehrt hat, zur Lüge. Darum ist jeder andere Zustand ihr vorzuziehen. Aber zwi-

<sup>12</sup> W. A. 6, 546, 1 f., 329, 5 ff.

<sup>13</sup> L. Klein, *Evangelisch-lutherische Beichte* (Paderborn 1961) 73.

<sup>14</sup> Vgl. *Agende für die Evang.-luth. Kirche in der Provinz Hannover* (Hannover 1901) 47; ferner die nachdrückliche Empfehlung der Einzelbeichte durch die Landessynode von Hannover 1951, zitiert in L. Klein, a. a. O. 230, Anm. 39; außerdem die Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD, art. V, ebd. 230 ff.



schen der obligatorischen Ohrenbeichte und dem Nichts, das wir an ihre Stelle gesetzt haben, gibt es noch viele Stufen. Ich möchte auch gar nicht in erster Linie die Pfarrer und öffentliche kirchliche Einrichtungen herangezogen wissen, sondern ich möchte, daß man es auch den Erwachsenen eindringlich einprägt, welch ein Mittel für die Gesundheit der Seele und welch ein Mittel für eine geistige Gemeinschaft sie damit preisgegeben, daß ein jeder seine eigene Last trägt und darauf verzichtet, sich auszusprechen. Gewiß gibt es Menschen, so stark und so zart, daß sie mit sich und ihrem Gott allein fertig werden können und müssen; aber sie sind nicht in der Mehrzahl. Für die meisten gilt es, daß sie sich von sich selbst und von böser Schuld nur in dem Maß zu befreien vermögen, als sie offen gegen andere sind und ihre Seele von der Liebe eines Bruders führen lassen. Jede Aussprache stärkt bereits den Charakter, und zu wissen, daß eine andere Seele die eigene Last, die man bekannt hat, mit trägt, ist einer der stärksten Hebel zum Guten. Dürfen wir sagen, daß in unserer evangelischen Kirche in dieser Richtung etwas Nennenswertes geschieht? Haben wir eine Überlieferung dafür? Können wir hier nicht von der katholischen Kirche lernen, und ist es nicht sträfliche Torheit, der wurmstichigen Früchte wegen den ganzen Baum der Beichte auszurotten?“

Ein ähnlicher Prozeß zeichnet sich in der reformierten Kirche ab. Zwar drängt Calvin nicht ebenso stark wie Luther auf die Einzelbeichte. Aber nach ihm gehört doch die „private Absolution“ zum festen Bestandteil der religiösen Praxis der Gemeinde. „Selbst wenn sie nicht mehr obligatorisch praktiziert wird (sondern der öffentlichen, disziplinären Buße oder dem gemeinsamen liturgischen Sündenbekenntnis Platz gemacht hat), ist sie nicht abgeschafft worden.“ Sie ist für solche Menschen gedacht, „die ein besonderes Mittel nötig haben, um ihren Schwachheiten abzuweichen“; im gleichen Sinn äußert sich auch das Zweite Großhelvetische Bekenntnis<sup>15</sup>. Trotzdem muß M. Boegner, der Präsident der Vereinigung der Protestanten Frankreichs, feststellen: „Ein Protestant beichtet nicht‘: Das ist in der volkstümlichen Begriffsbestimmung des ‚Protestanten‘ wohl einer der ersten Punkte. Geben wir zu, daß diese Definition, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, mit der Wirklichkeit übereinstimmt.“<sup>16</sup>

Schließlich ist Ähnliches von den Altkatholiken zu berichten. In den von Generalvikar F. H. Reusch vorgelegten Thesen der ersten Synode 1874 in Bonn wird unter Nr. 12 aufgeführt: „In Zusammenhang mit den Reformen auf dem Gebiet des öffentlichen Gottesdienstes wird auch die Einrichtung einer gemeinschaftlichen Bußandacht mit allgemeinem Sündenbekenntnis als Vorbereitung für den gemeinsamen Empfang der heiligen Kommunion in Aussicht zu nehmen sein. Eine solche Bußandacht soll aber nicht an die Stelle der sakramentalen Beichte treten, die vielmehr für diejenigen, welche verpflichtet sind oder wünschen, eine spezielle Beichte abzulegen, bestehen bleibt.“ Die genannte Verpflichtung besteht, wie im Zusammenhang erläutert wird, „für Sünden, durch die jemand die göttliche Gnade verloren zu haben glaubt“. Im Widerspruch zu dieser Festlegung heißt es in einem 1968 von der Altkatholischen Kirche erarbeiteten Protokoll, daß sich für die Altkatholiken neben der Einzelbeichte auch eine allgemeine Bußandacht zur Vergebung schwerer Sünden entwickelt habe. – Der Autor des hier

<sup>15</sup> Vgl. J. J. von Allmen, Die Sündenvergebung als Sakrament in den Kirchen der Reformation, in: Concilium 7 (1971) 58–63, hier 59, 60.

<sup>16</sup> M. Thurian, Evangelische Beichte (München 1958) 170.



zitierten Artikels, selber altkatholischer Christ, fährt dann fort: „Aus der Diskrepanz zwischen dem Synodalbeschuß von 1874 und dem Kommissionsbericht von 1968 wird eine Entwicklung deutlich, die sich neuerdings auch in römisch-katholischen Gemeinden abzeichnen beginnt: die neu eingeführten Bußandachten werden von den Gläubigen als Ersatz für die Ohrenbeichte betrachtet.“<sup>17</sup>

In allen drei Glaubensgemeinschaften konnte eine differenzierte und eindeutige Anweisung offenbar der praktischen Entwicklung nicht steuern, und die Einzelbeichte fällt heute für diese Gemeinschaften kaum noch ins Gewicht. H. Höfliger hat in einer umfassenden Untersuchung aufgezeigt, wie zahlreich und intensiv noch in jüngster Vergangenheit die Bemühungen der Kirchenleitungen und mancher Theologen gewesen sind, die Praxis der Einzelbeichte zurückzugewinnen. Sie haben es bislang nicht vermocht, und auch künftig werden die „Erneuerer der Einzelbeichte . . . wohl noch lange Zeit erleben müssen, wie schwer es ist, eine verlorengegangene Ordnung in der Kirche neu zu beleben.“<sup>18</sup>

Bei der Suche nach den Gründen für den Verlust der Einzelbeichte drängt sich für die Vergangenheit gewiß zunächst eine Art von „Profilierungswille“ auf, der sich verpflichtet glaubte, die „protestantische Freiheit“ zu akzentuieren. Außerdem mag eine gewisse dogmatisch-systematische Unsicherheit mitspielen, die den sakramentalen Charakter der Einzelbeichte und auch den Unterschied dieser Bußform zur allgemeinen Beichte betrifft – obwohl die Sakramentalität der Einzelbeichte keineswegs von vornherein für alle reformatorischen Gruppen und erst recht nicht für den Altkatholizismus ausgeschlossen werden darf. Ohne Frage ist aber auch die Tatsache zu nennen, daß es dem Menschen normalerweise zuwider ist, sich vor sich selbst und vor anderen in einem Schuldbekenntnis zu erniedrigen. Wenn dann aber der Verpflichtungscharakter der Einzelbeichte entfällt, dann legt sich die rhetorische Frage J. J. von Allmens nahe: „Wer aber fühlt sich so zum Bekenntnis seiner Sünden gedrängt, daß er die demütigendste Art wählt?“<sup>19</sup>

### Die Weisungen des Tridentinums

Wird die Frage, ob die Einzelbeichte durch den Bußgottesdienst ersetzbar ist, durch die zu erwartende spontane Praxis beantwortet, so dürfte sie in Kürze positiv entschieden sein; das jedenfalls lehren Erfahrungen, die andere Glaubensgemeinschaften gemacht haben. Aber eine pastorale Frage darf nicht vom faktischen Trend entschieden werden. Vielmehr ist die Lehre über die Sache selbst und über mögliche theologisch-

<sup>17</sup> Texte bei W. B. Noll, Erfahrungen mit der „Allgemeinen Beichte“ bei den Altkatholiken, in: Buße und Beichte, hrsg. v. E. C. Suttner (Regensburg 1972) 89–92, hier 89 ff.

<sup>18</sup> Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte (Freiburg/Schweiz 1971) 69. Diese Studie kann als Pflichtlektüre für all die gelten, die zum Problem von Bußgottesdienst und Einzelbeichte Stellung nehmen wollen.

<sup>19</sup> A. a. O. 62.



systematische Implikationen zu klären. Beides muß im folgenden kurz angesprochen werden.

Manche Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, daß der Bußgottesdienst als der Einzelbeichte völlig äquivalent angesehen werden müsse und daß ihm auch sakramentaler Charakter zukomme<sup>20</sup>. Sie halten sogar dafür, daß eine sakramentale Bußfeier sich „ohne amtliches Dazwischentreten eines Priesters“ vollziehen könne. Die theologischen Begründungen geraten dabei manchmal ein wenig zu kurz, besonders weil eine gründliche Auseinandersetzung mit der tridentinischen Auffassung vom Bußsakrament zu erfolgen hätte, wollte man diese These theologisch-systematisch absichern. Doch auch wo diese Auseinandersetzungen ausführlich erfolgen, wird es da und dort als möglich erachtet und gefordert, den gemeinsamen Bußgottesdienst als „sakramentalen Bußvollzug“ anzuerkennen<sup>21</sup>. Das Hauptaugenmerk solcher Artikel gilt dabei der Forderung des Tridentinums, für die Vergebung seien kraft göttlichen Rechts alle schweren Sünden nach Art und Zahl dem Priester zu bekennen.

C. Peter analysiert die Konzilsdokumente und spricht sich dafür aus, daß nach Ansicht des Tridentinums „zur Vergebung schwerer Sünden, die man nach der Taufe begangen hat, ein Bekenntnis notwendig ist, worin man der durch ihren geweihten Amtsdienner vertretenen Kirche die Schuld deutlich bekennt“. Die Konzilsväter hätten diese Bedingung als eine „Forderung des göttlichen Gesetzes“ angesehen. Mit dieser Festlegung sei allerdings nicht vorentschieden worden, ob nicht künftig die Bekehrung des Christen andere Formen des Bekenntnisses und der Absolution nahelegten<sup>22</sup>. F. Nikolasch hält dagegen die tridentinische Aussage lediglich für eine „zwar streng verpflichtende, kirchenrechtlich bindende Bestimmung, die von der Kirche auch wieder aufgehoben werden kann“<sup>23</sup>, also eher für eine Disziplinarvorschrift.

Zu einem anderen Ergebnis kommt G. Greshake, der ablehnt, daß die Forderung des Einzelbekenntnisses aller schweren Schuld jederzeit rückgängig gemacht werden könne; andererseits wird aber in seiner Studie diese Forderung bis gleichsam zur praktischen Aufhebung ihrer selbst zurückgenommen: Das vollständige Bekenntnis erscheint wohl eher als eine Idealnorm, von der „gute Gründe“ oder – wenn man das vermerkte Zitat von F. Funke mitbedenkt – auch „die psychische Belastung, welche die Privatbeichte in der heutigen Form für so viele unserer sensiblen Zeitgenossen mit sich bringt“, dispensieren können<sup>24</sup>.

Wie anders und mit – dem Anschein nach – wie wenig „Verständnis für den Menschen“ hat hier B. Pascal in seinen „Pensées“ (Fragment 100) geurteilt, freilich in einer anderen geistes- und kirchengeschichtlichen Situation:

<sup>20</sup> Vgl. F. Funke, a. a. O. 66.

<sup>21</sup> Vgl. u. a. G. Greshake, a. a. O. 109 f.; F. Nikolasch, Zur Theologie und Praxis des Bußsakraments, in: Freiheit – Schuld – Vergebung, hrsg. v. W. Zauner und H. Erharter (Wien 1972) 87–105, hier 104.

<sup>22</sup> Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient, in: Concilium 7 (1971) 48–53, hier 52 f.

<sup>23</sup> A. a. O. 101.

<sup>24</sup> A. a. O. 117 mit Anm. 97.



„Die katholische Religion verpflichtet nicht dazu, seine Sünden unterschiedslos jedermann zu offenbaren. Sie duldet, daß man allen Menschen verborgen bleibt; aber sie nimmt einen einzigen aus, vor dem sie befiehlt, den Grund seines Herzens zu offenbaren und sich in dem zu zeigen, was man ist. Nur diesem einzigen Menschen auf der Welt gegenüber befiehlt sie die Beichte und ihn verpflichtet sie zu unverbrüchlichem Schweigen, so daß das Wissen in ihm ist, als wenn es nicht wäre. Kann man sich etwas Freundlicheres und Milderes denken? Und doch geht die Verderbnis des Menschen dahin, daß sie auch noch in diesem Gesetz Härte findet; und das ist sogar einer der Hauptgründe, der einen großen Teil Europas gegen die Kirche aufgebracht hat.“

Eine völlig gegensätzliche Interpretation des Tridentinums gibt A. Grillmeier, der einmal die These von einer Disziplinarvorschrift aufgrund der Untersuchung der Redaktionsgeschichte des definierten Textes ablehnt und zum anderen darlegt, daß das vollständige Bekenntnis aller schweren Sünden darum auch heute gefordert werden müsse, weil das Konzil mit dieser Form eine Deutung des Willens Christi hätte geben wollen<sup>25</sup>.

Die Unterschiedlichkeit, ja Unvereinbarkeit der Positionen, die im Hinblick auf eine mögliche Sakramentalität des Bußgottesdienstes ergriffen werden, ist gewiß überraschend. Bedauerlicherweise dürfte sie das Vertrauen in die Ergebnisse systematischer Untersuchungen noch weiter mindern. Andererseits sollte sie aber auch nicht die Pioniere des Pragmatismus auf den Plan rufen. Darauf macht H. O. Pesch mit wünschenswerter Deutlichkeit aufmerksam: „Die Bußandacht, wie sie in der gegenwärtigen Praxis geübt wird, ist kein Sakrament. Das Bußsakrament ist Distanzierung der Kirche vom Sünder und Versöhnung mit ihm. Die Modalitäten beider Vorgänge legt die Kirche selbst fest bzw. sie akzeptiert eine gewachsenene Form zu diesem Zwecke. Im Fall der Bußandacht ist das bisher nicht geschehen. Deshalb ist sie kein Sakrament.“<sup>26</sup>

Auch über die Entscheidung von einer zutreffenden Interpretation des Tridentinums hinaus können die Bedingungen für die Sakramentalität eines Bußakts nicht vom einzelnen festgelegt werden, sondern nur von der Kirche insgesamt – einschließlich derer, die in ihr die Verantwortung der Leitung haben. Darum darf in diesem Zusammenhang das von der Kongregation für die Glaubenslehre am 14. Juli 1972 veröffentlichte Dokument „Seelsorgliche Richtlinien zur Erteilung der Generalabsolution“ nicht unerwähnt bleiben, weil durch dieses Dokument auf der Basis der tridentinischen Aussagen aufs neue unterstrichen wird, daß die Vergebung der schweren Sünden deren Bekenntnis in der Einzelbeichte notwendig macht: Selbst nach erfolgter Generalabsolution, die ihrerseits wieder an sehr differenzierte Bedingungen geknüpft ist, so heißt es in den „Richtlinien“, sind die schweren Sünden zu gegebener Zeit in der Einzelbeichte zu bekennen. Weder eine sorgfältige Erhebung der zutreffenden Theorie noch eine verant-

<sup>25</sup> Das Sakrament der Buße. Dogmengeschichtlicher und dogmatischer Traktat (Manusk., Frankfurt 1973) 261 ff., hier 270; ähnlich K. J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient, in: *Theologie und Philosophie* 47 (1972) 161–228.

<sup>26</sup> Bußandacht und Bußsakrament, in: *Freiburger Zschr. f. Philosophie und Theologie* 19 (1972) 311–330, hier 323.



wortliche pastorale Praxis kann solche Anordnungen unbeachtet lassen – auch wenn man den argumentenarmen Positivismus dieser Richtlinien beklagen und nach der pastoralen Praktikabilität einzelner Punkte fragen muß und wenn die Voraussetzungen und Lücken des Textes kritische Bemerkungen abnötigen<sup>27</sup>.

Beim gegenwärtigen Stand der theologischen Erörterung über die Bedeutung des Tridentinums dürfte man sich unter Systematikern kaum darüber einig sein, daß dem Bußgottesdienst von morgen ohne weiteres durch die Kirche sakramentaler Charakter zugesprochen werden könnte; noch viel weniger erscheint die Behauptung von der Sakramentalität des heutigen Bußgottesdienstes theologisch-systematisch legitimiert.

### Die „Innenseite“ des Bußakts

Jenseits dieser Weisungen dogmatischer oder auch disziplinärer Art läßt sich die Behauptung von der praktischen Austauschbarkeit von Bußgottesdienst und Einzelbeichte auf der Ebene des Bußakts als solchem prüfen. Die Art und Weise des Vollzugs soll ja dem Bußakt selbst dienen. Darum sollte man auch darüber reflektieren, ob die Bedingungen, die die Vollzugsform an den Bußakt heranträgt, in beiden zur Debatte stehenden Fällen gleich günstig sind.

Im Hinblick auf den Bußgottesdienst wurde schon erwähnt, daß dieser Modus für die Vorbereitung und die Hinführung zum Bußakt eine wichtige Bedeutung hat. Es zeigte sich, daß sich in der gottesdienstlichen Feier christliche Verantwortung neu entdecken und realisieren läßt; daß der einzelne durch die Gemeinschaft der Glaubenden Mut erhält, sich dem Anspruch Gottes zu stellen. Aber wie weit unterstützt der Ablauf dieser Weise des Bußvollzugs das, was hier einmal die „Innenseite“ des Bußakts genannt werden soll? Läßt nicht die Einzelbeichte durch ihre Form das besser gelingen, was der Bußakt als solcher intendiert?

Der Bußakt zielt auf die Bekehrung. Sein Sinn und seine Mitte lassen sich mit der Bibel als *Metanoia* bezeichnen, als die Wegkehr von sich in den rufenden Gott hinein. W. Trilling hat die beiden Aspekte des Geschehens der *Metanoia* von der biblischen Grundlage her erhoben. Er macht darauf aufmerksam, daß neben der Übergabe an Gott auch die negative Seite am Prozeß ihr Gewicht hat: Die Umkehr, die Abkehr von der Vergangenheit. Das Neue Testament sieht den Akt der *Metanoia* in der gleichen formalen Struktur wie die prophetische Predigt des Alten Testaments. So stellt sich der Autor dann auch die Frage, ob nicht ein wesentliches Versäumnis der Pastoral darin liegt, daß als Komplementärforderung zum Glauben die Verpflichtung zur Umkehr, zur Abkehr von der Vergangenheit unter der Androhung des Gerichts auch für die Glaubenden in der Verkündigung zu wenig herausgestellt werde<sup>28</sup>. Wenn auch mit einer solchen Akzentuierung das Moment der Hinkehr zu Gott im Bußakt nicht über-

<sup>27</sup> Vgl. K. Lehmann, Generalabsolution – Einzelbeichte, in: Internat. Kath. Zschr. 1 (1972) 474–478.

<sup>28</sup> Hierzu: *Metanoia* als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre, in: Einübung des Glaubens (Festschrift Kl. Tilmann, Würzburg 1965) 178–190, hier 185 u. a.



spielt werden darf und keiner falschen Fixierung des Büßenden auf die eigene Vergangenheit Vorschub geleistet werden soll, so ergibt sich doch in jedem Fall die absolute Notwendigkeit der Prüfung seiner selbst.

Andererseits muß man aber bedenken, wie die Bußandacht beim Beurteilen der eigenen Situation manchen eher zu oberflächlicher Flüchtigkeit verleitet, die bei der Verdrängung dessen enden kann, wessen man sich schämt. Friedrich Nietzsche brachte diese allzu menschliche Reaktionsweise auf die Formel: „Das habe ich getan, – sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben, – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich gibt das Gedächtnis nach.“<sup>29</sup> Darum wird auch in Auswertung bereits vorhandener Erfahrung die Frage gestellt, ob die „Gemeinschaftsbeichte“ diese notwendige Selbstprüfung im Normalfall überhaupt gelingen läßt. In den Bußakt ist ja ein klares Wissen um die Vergangenheit einzubringen: die einzelne Tat und die Haltung, deren Spiegel sie ist; die Umstände und der geheime Wurzelgrund des Geschehens. Eine traditionelle Sakramentenpastoral hat diese Elemente unter dem Stichwort „Reue“ zur gebotenen Disposition für den Empfang des Bußsakraments gezählt; eine mehr biblische Betrachtung des Bußakts findet sie wieder als einen der beiden Aspekte von *Metanoia*. Das allgemeine Wissen um die Schuldhaftigkeit des Menschen schlechthin und um eine eigene unvollkommene Vergangenheit ist als Ansatzpunkt für die Umkehr unzureichend. Die Erkenntnis der Verfehlung braucht eine Artikulation im Wort; die Sünde muß mit ihrem ganzen Horizont ein Gegenstand der Reflexion geworden sein. K. Rahner äußerte sich 1953 in anderem Zusammenhang, nach der Schrift solle der Mensch „seine Sünden bekennen“. Es genüge nicht, daß er nur „im allgemeinen einen vagen, diffusen Sündenzustand“ von sich aussage. Vielmehr sei „eine gegenständliche, in Begriffe und Sätze eingängige Erkenntnis seiner Sündentaten“ vonnöten. Dazu müsse er „das reflex greifbare, analysierbare Material seines Bewußtseins“ zur Aussage bringen<sup>30</sup>.

Die neuere Exegese kommt gleichfalls zu dem Ergebnis, daß in der frühen Kirche das Bekenntnis der konkreten Verfehlung gut belegt ist und daß dieses Bekenntnis im allgemeinen der Vergebung vorausging. Diesen Befund zeigt jedenfalls die Untersuchung von A. Strobel<sup>31</sup> auf. Andere Exegeten bestätigen die genannten Beobachtungen. Als Beispiel mag hier der Jakobusbrief (5,16) gelten, aus dem hervorgeht, daß der Mensch seine Sünde nicht nur vor Gott, sondern auch vor anderen Menschen bekennen soll. Auch ein Vers des ersten Johannesbriefs sei angefügt (1, 9), in dem Wortwahl und grammatikalische Form erkennen lassen, daß der Verfasser im Anschluß an die religiöse Gewohnheit des Judentums „nicht allgemein das Eingeständnis der Sündhaftigkeit, sondern das Bekenntnis der einzelnen Sünden“<sup>32</sup> fordert. Eine solche Praxis und Norm stützt sich gewiß auch auf die Einsicht, daß das Aussprechen zu einer präziseren Analyse und zur Erforschung eines eindeutigeren Wissens nötig ist.

<sup>29</sup> Jenseits von Gut und Böse (Stuttgart 1959) 78.

<sup>30</sup> Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 81968) 290.

<sup>31</sup> Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit (Stuttgart 1968), bes. 38–71.

<sup>32</sup> R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Freiburg 41970) 85.



## Psychologische Erkenntnisse über das Sich-Aussprechen

Die Ergebnisse psychologischer Studien lehren uns, daß die Verbalisierung der inneren Gestimmtheit von unersetzbarem Wert für die Erkenntnis des eigenen Selbst ist. Es sei hier nur auf die Darlegung einiger Autoren hingewiesen.

Eine der grundlegenden Entdeckungen der Psychotherapie machte der Arzt Josef Breuer in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts bei einer an Hysterie erkrankten Patientin. Er teilte sie Sigmund Freud mit. Es zeigte sich, daß die Patientin im Aussprechen von bestimmten, zunächst zusammenhanglos erscheinenden Worten dem Therapeuten einen Einstieg zur Heilung von der psychischen Krankheit gab. Aus dieser Entdeckung entwickelte sich die sog. „Kathartische Methode“, die einen ersten Hinweis darauf ermöglicht, daß dem Wort und seiner Artikulation bei der Gesundung der Seele eine unersetzbare Funktion zukommt.

Peter R. Hofstätter geht in seinem Traktat über den Aufbau der Sprache dem inneren Zusammenhang dieser Grundeinsicht der Psychotherapie nach. Er stellt fest, daß es für den Heilungsbedürftigen am Anfang der Behandlung um eine Gefühlserfahrung geht, in der er seinen Konflikt darleben muß, ohne ihn in Worte fassen zu können. In der Analyse wird nun versucht, auf dem Weg von Assoziationen durch die Einfügung von Worten in die eigene Innerlichkeit Erfahrung zur Darstellung zu bringen. „Im Sinne Freuds nähern wir uns damit dem Ziel an, daß der Patient schließlich seines Konfliktes im Spiegel der Worte ansichtig werde und von seiner inneren Zuständlichkeit einen Begriff gewinne. Wir werden dabei von der Erfahrung geleitet, daß wir ‚darüber auch schon hinaus‘ sind, ‚wofür wir Worte haben‘ (Nietzsche)“. So kann demnach die Benennung mit dem Wort die eigene Vergangenheit vergegenständlichen und zum möglichen Ziel einer Stellungnahme machen<sup>33</sup>.

Mit diesem Blick auf die Tiefenpsychologie soll das Bußgeschehen keineswegs mit der Psychotherapie vermischt werden. Verantwortliche Wissenschaftler haben ja häufig genug zur sorgfältigen Trennung beider Disziplinen gemahnt. Auf seiten der Therapeuten sei A. Görres genannt, der auf den Unterschied von der Neurose und ihrer Heilung einerseits sowie der Sünde und ihrer Vergebung andererseits hinweist; die Lösung von der Schuld sei etwas anderes als deren Nichtigkeitserklärung in der Analyse<sup>34</sup>. Auch die Theologen haben darauf gedrängt, die beiden zur Diskussion stehenden Bereiche nicht zu verwischen. So legt K. Rahner dar, daß die Sünde sich gegen Gott richte und nur von ihm vergeben werden könne; Krankheit und Leid aber, die sich in der Person ausdrückten und in ihr einen gegenständlichen Charakter gewannen, wären dem direkten Angriff somatischer und psychischer Art zugänglich. Die Bemühung des Arztes intendiere unmittelbar diesen Angriff, sie gelte nicht der sündigen Tat der Person, wo-

<sup>33</sup> P. R. Hofstätter, *Vom Leben des Wortes* (Wien 1949) 37 f.

<sup>34</sup> Schuld und Schuldbewältigung in der Psychoanalyse, in: *Freiheit – Schuld – Vergebung*, a. a. O. 69–78.



gegen der Priester das schuldvergebende Wort Gottes vermittele und das Leid als solches keineswegs zu beseitigen trachte<sup>35</sup>.

In unserem Fall überschreitet die Theologie nicht in illegitimer Weise eine Grenze, wenn sie bei der Psychotherapie eine Auskunft einholt. Der Grund für die hier durchgeführte Befragung der Erfahrungswissenschaft liegt ja nicht darin, Schuld zu qualifizieren und zu bewältigen, sondern im Wunsch, die anthropologischen Gesetze ihrer Bewußtwerdung zu beachten. Darum braucht bei der Verfolgung dieser Absicht das empirische Ergebnis zunächst keine Korrektur zu erfahren. Das Vorgehen belegt vielmehr, daß durch die Artikulation im Wort eine nicht unerhebliche Klärung des „Bewußtseinsinhalts“ erfolgt. Das bestätigt sich im Detail, wenn man die Ergebnisse der Sprachpsychologie zu Rate zieht.

Zuerst muß hier auf den differenzierten Prozeß der Sprachwerdung des menschlichen Gedankens aufmerksam gemacht werden. Gedanke und Wort sind ja keineswegs zwei austauschbare Wirklichkeiten desselben Bewußtseinsinhalts. Der russische historische Psychologe L. S. Wygotski ist in einer fundamentalen und sehr beachteten Untersuchung den verschiedenen Stadien der Wortwerdung beim menschlichen Sprechen nachgegangen<sup>36</sup>. Vom gesprochenen Wort ausgehend, fragt er nach den Vorformen, in denen es sich herausbildete, und beschreibt dann die Etappen seiner „Kristallisation“.

Dem „äußeren Sprechen“ geht nach Wygotskis Forschungen das „innere Sprechen“ voraus, daß sich gegenüber der Vollform des Sprechens als eine um vieles verkürzte Form zeigt. Diese Einschränkung der Ausführlichkeit und Prägnanz ist vor allem darin begründet, daß das Subjekt, zu dem Aussagen gemacht werden, von der inneren Sprache nicht erfaßt wird; es ist in Gedanken immer vorhanden, wird aber nicht artikuliert. So kommt es, daß durch einen rein prädikativen Satzbau gegenüber dem äußeren Sprechen eine völlig neue systematische Struktur gewählt wird. Dennoch bleibt „die innere Sprache, . . . eine Sprache, d. h. ein mit dem Wort verbundenes Denken“ (350).

Bei einem weiteren Schritt nach innen gelangt man zum Denken als einer neuen Ebene der Sprache. Jeder Gedanke sucht die Beziehung zwischen Sachverhalten herzustellen und so zweierlei miteinander zu verbinden; er leistet demnach Arbeit. Das wird besonders deutlich, „wenn die Gedankenarbeit mit einem Mißerfolg endet, wenn sich herausstellt, daß der Gedanke, wie Dostojewski sagt, nicht in ein Wort paßt“ (351). Gerade dem, der seine Unfähigkeit erfährt, den Gedanken ins Wort zu heben, wird die Grenze sichtbar, die den Gedanken vom Wort trennt. So beschreibt beispielsweise der russische Dichter Uspenski eine Szene, in der ein von Bauern entsandter Bittsteller keine Worte finden kann, um den großen Gedanken auszudrücken, der von ihm Besitz ergriffen hat (351 f.). Weiß man in solchen Fällen überhaupt, was man denken will? Man weiß es so, wie man weiß, woran man sich erinnern will, obwohl es einem nicht gelingt, sich zu erinnern. Hat man in solchen Fällen begonnen zu denken? Man hat begonnen, wie man sich zu erinnern beginnt. Der Gedanke selbst ist noch nicht die letzte der Stu-

<sup>35</sup> Schriften zur Theologie II, a. a. O.

<sup>36</sup> Denken und Sprechen (Frankfurt 1964) 338–358.



fen, die das Sprechen möglich machen. Er kommt zustande durch die motivierenden Kräfte unseres Bewußtseins, die aus Trieben und Bedürfnissen, Interessen und Impulsen, Affekten und Emotionen resultieren. „Nur sie können auf das letzte ‚Warum‘ in der Analyse des Denkens eine Antwort geben“ (354).

Wygotski faßt die angeführten Untersuchungsergebnisse zusammen: „Das sprachliche Denken ist ein kompliziertes dynamisches Ganzes, in dem sich die Beziehungen zwischen dem Gedanken und dem Wort als Bewegung innerhalb einer ganzen Reihe innerer Ebenen, als Übergang von einer Ebene zur anderen zu erkennen geben“ (356). Und er versäumt es nicht, darauf hinzuweisen, daß der nicht im Wort verkörperte Gedanke „ein stygischer Schatten“ bleibt. „Hegel betrachtet das Wort als ein vom Gedanken belebtes Sein. Dieses Sein ist für unseren Gedanken absolut notwendig“ (358).

Dieser komplexe Vorgang der Sprachwerdung und die Unterschiedlichkeit einzelner Vor- und Durchgangsstadien macht es unmöglich, Denken und Sprechen länger in naiver Weise gleichzusetzen. Vielmehr zeigt sich der große Vorteil des Sprechens gegenüber dem Denken, wenn die Konfrontation mit dem eigenen geistigen Streben und Bewußtsein angezielt wird.

Wygotskis Studien werden bestätigt und ergänzt durch den Wiener Sprachpsychologen F. Kainz, der weniger die einzelnen Phasen des Sprechprozesses erhoben hat, der aber noch besser die Leistungen erkennbar macht, die das Aussprechen erbringt<sup>37</sup>. Für das Verhältnis von Denken und Sprechen geht Kainz von der Bindung des Denkens an die Sprache aus. Dadurch ergibt sich nicht nur, daß die Sprache den Gedanken fixieren und vermitteln kann. Sie läßt auch ein zielstrebiges Denken, das weniger Umwege macht, gelingen; sie macht mit anderen Worten das Denken ökonomischer (155). Freilich hat diese grundsätzliche Bindung des Denkens an die Sprache auch den Nachteil, „daß wir von Dingen reden können, ohne sie uns vorzustellen und ein deutliches Begriffserlebnis zu haben“ (167) – eine Möglichkeit, die begründet, daß, wie alles geistliche Tun, auch die Einzelbeichte vor routinemäßiger Mechanik nicht sicher ist.

Nach dieser Verhältnisbestimmung erläutert der Sprachforscher die eigentlichen „Leistungen der Sprache“ (172 ff.). Dabei führt er neben dem dialogischen auch ein monologisches Element an. Bei diesem Element, derentwegen die romantische Sprachtheorie (Novalis) die Sprache eine „Besinnungskunst“ genannt habe, erwähnt er u. a. den Zuwachs an Klarheit, die der Sprechakt im Hinblick auf die bewußtzumachende Sache leistet. Er weist auf das echte Tagebuch hin, das der Schreiber in der Absicht anlege, „durch sprachliche Formung das eigene Erleben zu vertiefen, zu klären und zu fixieren“ (215). Auch ist festzustellen, daß Menschen laut „zu denken“ beginnen, wenn die Denkarbeit intensivere Formen annimmt, offenbar aus der Intention heraus, daß die wirkliche oder vorgestellte Rede den Vorstellungsablauf hemmt und sich die Möglichkeit ergibt, daß wir bei den einzelnen Stationen verweilen. Damit wird aber „der Inhalt des Bewußtseins analysiert, das logische Verhältnis zwischen den Vorstellungen tritt

<sup>37</sup> Vgl. zum folgenden: F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, Bd. I (Stuttgart 1941) 146–217.



deutlicher zutage, und jede Einzelvorstellung wird leichter der Mittelpunkt neuer, bedeutungsvoller Assoziationen“ (217). Ferner wird die Erhöhung der Konzentration zu den Leistungen des Sprechens gezählt. Angestrenktes Suchen begleitet man beispielsweise häufig durch Sprechen. Wir intensivieren durch Sprechen die Bewußtheit unseres Tuns und schaffen ihm eine größere Systematik (213). Das geschieht u. U. auch dann, wenn sich unser Denken gegen Störungen, Zweifel und andere Hindernisse durchzusetzen hat (215). – Schließlich muß im Zusammenhang daran erinnert werden, daß die Sprache in einer engen Beziehung zum eigentlichen Wollen und willensgesteuerten Handeln steht. „Durch den sprachlichen Ausdruck und die damit verbundene Besonnenheit und Klärung erhebt sich der Wille über dumpfe Begierde, chaotischen Trieb und ungestümen Affekt“ (212). Die Sprache als Hilfe zum Denken wird damit zur praktischen Handlungshilfe.

Die Relevanz dieser tiefenpsychologischen und sprachpsychologischen Erkenntnisse für unser Thema liegt auf der Hand: Das „Aus-Sprechen“ nötigt nicht nur zur präziseren Analyse der eigenen Situation und zu eindeutigerem Wissen über das Tun und seinen Horizont, sondern Analyse und Wissen kommen im Aussprechen erst zustande. Wendet man diese Erkenntnis auf die Umkehr als einen wesentlichen Bestandteil des Bußakts und auf die Reue als die Bedingung für die Vergebung an, so muß man die vorgebliche praktische Äquivalenz von Bußgottesdienst und Einzelbeichte ablehnen und im Bußakt, der das individuelle Sündenbekenntnis enthält, dessen unverzichtbare Hochform sehen. Mit dieser These soll freilich nicht denen das Wort geredet werden, die eine Reflexion auf die Einzelbeichte für unnötig halten oder gar die vorkonziliare Praxis des Bußvollzugs zementieren wollen, weil sich ohnehin schon alles wieder einspielen und ordnen würde. Wenn es nicht gelingt, der Einzelbeichte durch Unterweisung und Überzeugung aller Beteiligten sowie durch eine Neuordnung der Formen zu einem größeren spirituellen Gewicht und zu einem würdigeren liturgischen Rahmen zu verhelfen, wird sie trotz aller theoretischen Legitimation zum Schaden aller bedeutungslos werden für den Weg des Menschen zu Gott.

### Einzelner und Gemeinschaft

Empfinden und Bewußtsein verweisen den Menschen der Gegenwart auf die Gemeinschaft. In der gemeinsamen Bußfeier wird diese Zeitströmung ernst genommen und einer theologisch legitimen Pastoral zugeführt: der gemeinschaftliche Bußvollzug greift den Wert und den Ausdruck des Gemeinschaftsdenkens auf und macht ihn seelsorglich fruchtbar. Andererseits muß sich die Gruppe von Menschen, die gemeinsam die Vergebung sucht und in der Vergebung Gemeinschaft finden will, auf ein geistliches Gesetz aufmerksam machen lassen: das Bestreben des Sünders, sich zu verbergen (vgl. Gen 3, 8).

Dietrich Bonhoeffer hat dieses Gesetz in seinem Buch „*Gemeinsames Leben*“ (München 1951, 77 f.) folgendermaßen formuliert: „Sünde will unerkannt bleiben. Sie scheut das Licht. Im



Dunkel des Unausgesprochenen vergiftet sie das ganze Wesen des Menschen. Das kann mitten in der frommen Gemeinschaft geschehen ... In der Beichte geschieht der Durchbruch zur Gemeinschaft ... Indem das Sündenbekenntnis im Angesicht des christlichen Bruders geschieht, wird die letzte Festung der Selbstrechtfertigung preisgegeben. Der Sünder liefert sich aus, er gibt all sein Böses hin, er gibt sein Herz Gott, und er findet die Vergebung aller seiner Sünden in der Gemeinschaft Jesu Christi und des Bruders. Die ausgesprochene, bekannte Sünde hat alle Macht verloren. Sie ist als Sünde offenbar geworden und gerichtet. Sie vermag die Gemeinschaft nicht mehr zu zerreißen. Nun trägt die Gemeinschaft die Sünde des Bruders. Er ist mit seinem Bösen nicht mehr allein, sondern er hat sein Böses mit der Beichte ‚abgelegt‘, Gott hingegeben. Es ist ihm abgenommen. Nun steht er in der Gemeinschaft der Sünder, die von der Gnade Gottes im Kreuze Jesu Christi leben. Nun darf er Sünder sein und doch der Gnade Gottes froh werden. Er darf seine Sünden bekennen und gerade erst Gemeinschaft finden. Die verborgene Sünde trennt ihn von der Gemeinschaft, machte alle scheinbare Gemeinschaft unwahr, die bekannte Sünde half ihm zur wahren Gemeinschaft mit den Brüdern in Jesus Christus.“

Gemeinschaft gelingt also nur, wenn die Wirklichkeit, die der einzelne darstellt, nicht übersprungen wird. Darum kann auch die Verstrickung einer Gemeinde in Schuld und das Geschenk der Vergebung die Dialektik von individuellem und Gemeinschaft nicht ausklammern.

Heute ist diese Dialektik deshalb besonders zu beachten, da es häufig so scheint, als werde sie in den Kollektivismus hinein aufgehoben. Es würde zu weit führen, hier darzulegen, wie die Epoche des Individualismus abgelöst wurde von einer Zeit, die gekennzeichnet ist von der Herrschaft des Apparats, der menschliches Leben und Zusammenleben einer fortschreitenden Durchorganisierung und Reglementierung unterwirft. Eine soziale Umstrukturierung greift Platz durch die ständig wachsende Bevölkerungsdichte und wird ermöglicht durch eine Technik, die die Versorgung, aber auch die Lenkung der Massen sicherstellt. „Indem bei dieser Entwicklung der einzelne immer mehr in ein dichtes Netz interpersonaler und transpersonaler Beziehungen und Abhängigkeiten eingeordnet und recht eigentlich zur ‚Schnittpunktexistenz‘ (Gehlen) wird, verschiebt sich das dialektische Gleichgewicht zwischen dem einzelnen und der Sozietät unversehens, aber zwangsläufig nach der Seite der Sozietät; es kommt zu einer sozialen Überdeterminiertheit des Individuums.“<sup>38</sup>

Die Reaktionen auf diese Verschiebung des sozial-individuellen Gleichgewichts sind in einigen Zeitphänomenen greifbar: In Europa versuchte die Philosophie des Existentialismus dadurch zum Sein in der „Eigentlichkeit“ zu verhelfen, daß sie vom Druck der Sozietät löst und sozietär festgelegte Formen des „Man“ unwirksam macht. In den USA wird das Buch von David Riesman „Die einsame Masse“ zum Bestseller, weil ein „außengeleiteter“, sozial überdeterminierter Mensch den Wert von Individualität und Spontaneität neu entdecken konnte. Die Psychotherapie Freudscher Schule strebt an, den Kranken von der Neurose zu heilen, weil der Druck der Gesellschaft die Selbstverwirklichung verhindert und Verdrängungen heraufbeschworen hat. C. G. Jung stellt

<sup>38</sup> Ph. Lersch, *Der Mensch als soziales Wesen* (München 1965) 229; vgl. zum Ganzen ebd. 219–236.



sich dem Problem der „Individuation“, damit dem einzelnen Selbstverwirklichung gelinge und die Persönlichkeit zu sich selber komme.

Wer sich geistige Strömungen und Trends unserer Epoche vor Augen hält, um eine menschengerechte und zeitnahe Pastoral zu konzipieren, wird wohl bald zum Anwalt eines solchen geistlichen Tuns, in dem der einzelne Glaubende als er selbst zur Geltung kommt. Er wünscht sich, daß die Liturgie im allgemeinen der individuellen persönlichen Gottesbegegnung wieder mehr Raum gewährt. Die Umfrage unter den deutschen Katholiken im Jahr 1970 hat gezeigt, wie stark das Bedürfnis danach ist. Auf die Frage „Was ist für Sie an der Heiligen Messe besonders wichtig?“ standen an erster und dritter Stelle der Häufigkeitsskala die Antworten „Begegnung mit Gott“ und „stilles, persönliches Gebet“.

Großer menschlicher und seelsorglicher Schaden wäre demnach nicht auszuschließen, nähme man unkritisch eine Entwicklung hin, in der die Einzelbeichte – ohnehin eine der letzten offiziellen Möglichkeiten privat-persönlicher Kontaktnahme zwischen den Seelsorgern und den übrigen Gliedern einer Gemeinde – praktisch durch den gemeinsamen Bußgottesdienst ersetzt wird.

Ein letzter Aspekt kann schließlich nur noch angedeutet werden. Für die Christen zeigt sich die allgemein feststellbare Aktuierung des Gemeinschaftsbewußtseins auch in einer Besinnung von großer Intensität auf die Kirche. Ortskirche und Gemeinde stehen bei sehr vielen im Mittelpunkt der Reflexion. Man engagiert sich für oder gegen sie, weiß sich durch sie gebunden oder herausgefordert. Auch die Teilnahme an kirchlichen Zusammenkünften orientiert zunächst nur auf die Kirche als gesellschaftliche Gruppe. Sie führt nicht notwendig darüber hinaus und kann sich in einer neuen Art von „Milieu-Katholizismus“ erschöpfen: der Sozialkörper Kirche motiviert zur Teilnahme am kirchlichen Leben. Guardinis Satz von der Kirche, die in den Seelen erwacht, hat also nicht nur seinen erfreulichen, sondern auch seinen problematischen Sinn.

Wenn also die kirchliche Gemeinschaft sich zum ausschließlichen Bezugsobjekt aller religiösen Interessen aufblähte, dann wäre es nur ein Schritt bis zur Perversion, daß sie sich nämlich in ihrem geistlichen Tun selbst suchte. Statt in Anbetung verfielen sie in den Kult ihrer selbst<sup>39</sup>.

Nun soll zwar niemand den Unterschied zwischen Gott und seiner Gemeinde zur Alternative verschärfen. Doch darf auch beides nicht zur Identität zusammengeschmolzen werden. Nur eine kollektivistische Auffassung mag Gott mit dem Ganzen identifizieren und dem einzelnen eine unendliche Geborgenheit im Kollektiv suggerieren. Dem Glaubenden kann dagegen die Gemeinschaft nicht den Blick auf Gott verstellen – selbst nicht in unserer Zeit, in der er das Bewußtsein vom heute wirkenden Vater Jesu Christi nur mit Anstrengung wachhalten kann.

<sup>39</sup> E. Güttgemanns (Der leidende Apostel und sein Herr, Göttingen 1966, 53 ff.) ist der Ansicht – die freilich nicht ohne Widerspruch blieb –, daß bereits Paulus in 1 Kor 11 Tendenzen bekämpft, die die eigene Gemeinde als eine Art Pneuma-Christus auffaßten.