

Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle.

Ursachen und Folgen des Umbaus der Beichte zum Bußsakrament im 13. Jahrhundert

Die Frage nach dem Wesen der christlichen Buße stand am Anfang der Spaltung der lateinischen Kirche. Martin Luther hatte in seinen Ablassthesen die Frage danach aufgeworfen, soll doch nach der berühmten ersten These das gesamte christliche Leben Buße sein¹, da jeder Christ seinem Haupt, Christus, in Strafe, Tod und Hölle nachfolgen soll.² Luther hat die Grundlage seiner Theologie stets antithetisch formuliert, etwa, wenn er in den späteren Jahren immer wieder erklärt hat, ihm sei das Wesen der Gerechtigkeit Gottes aufgegangen als jene Gerechtigkeit Christi, die uns geschenkt ist.³ Wir sind durch Christi Gerechtigkeit gerecht, nicht durch die eigenen Werke. Dieselbe Einsicht konnte Luther aber auch als Erkenntnis der wahren Buße formulieren, so am 30. Mai 1518 an Staupitz. Nicht durch Beichte und Genugtuung sei die wahre *metanoia*, die Liebe zu Gott, erst zu gewinnen; vielmehr sei die Liebesreue das Gnadengeschenk Gottes, welche am Anfang jeder wahren Buße stehe.⁴ Es waren die Ablassthesen und deren Erläuterungen, also die Frage nach dem Wesen der christlichen Buße, die dem Verhör mit Cajetan zugrunde lagen und die zur römischen Verurteilung Luthers führten.⁵

¹ M. Luther, These 1, Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (1517), in: WA 1, 233, Z. 10 f.

² Ebd., These 94, WA 1, 238, Z. 18 f.

³ Unterburger, K., Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern, Münster 2015, 133–138.

⁴ Luther an Staupitz, 30. Mai 1518, in: WA 1, S. 525–527, hier S. 525, Z. 15–526, Z. 8.

⁵ Hennig, G., Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation, Stuttgart 1966.

Die sakramentale Beichte gehörte dann zu den wichtigsten Merkmalen des gegenreformatorischen Katholizismus. Die Protagonisten der Trienter Reform propagierten sie; die vielen barocken Johannes Nepomuk-Statuen des „Märtyrers für das Beichtgeheimnis“, der von zahlreichen Bruderschaften verehrt wurde, zeugen seit seiner Heiligsprechung 1729 davon.⁶ Sie formte und kontrollierte das Gewissen der Gläubigen; durch Beichtzettel wurde anfangs das Katholischsein generell, dann später das jährliche Absolvieren der Beichte selbst wiederum kontrolliert.⁷ Die ultramontane Milieubildung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schirmte die KatholikInnen durch ein immer effektiveres Netz von Medien, Parteien, Vereinen, Massenveranstaltungen, aber auch durch die Beichte, von liberal-laizistischer Beeinflussung ab. Das Milieu wurde durch ein zunehmend internalisiertes gemeinsames Glaubens- und Normensystem zusammengeschweißt, so jedenfalls die Zielrichtung der kirchlichen Verantwortungsträger.⁸ Ein zentrales Element war hierbei die häufige Devotionsbeichte. Tatsächlich waren aber Buße und Beichte zweischneidige Instrumentarien geblieben: Mögen sie den einen zu Selbstreflexion und Erfahrungen der Sündenvergebung gedient haben, waren sie für skrupulöse andere Elemente eines zwanghaften Selbstzweifels. Viele haben sie schließlich aus Konvention praktiziert und nicht selten als klerikal-übergriffige Einmischung empfunden.⁹ All dem entspricht, dass sich die allmähliche Erosion

⁶ de Boer, W., *The Conquest of the Soul. Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden 2001.

⁷ Huber, E. J., *Beichtzettel. Funktionen kirchlicher Gebrauchsgraphik bei den Ostersakramenten*, in: *JVK* 6 (1983), 182–207.

⁸ Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *WF* 43 (1993), 588–654.

⁹ Baumgartner, K., *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, Bd. 1, München 1978, und *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, hrsg. v. Baumgartner, K., Bd. 2, München 1979, v. a. die Analysen in Bd. 1; Scheule, R.M., *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. u. a. 2002.

des katholischen Milieus frühzeitig und radikal in einem weitgehenden Zusammenbruch der Beichtpraxis äußerte.

Haben sich aber die Glaubensspaltung wie der Niedergang einer intensiven Glaubenspraxis zumindest auch an einer bestimmten Form des Bußsakraments entzündet, so ist im Interesse der Kirche zu fragen, wann, warum und mit welchen Begründungen diese entstanden ist. Tatsächlich ist die Geschichte der kirchlichen Bußpraxis ja durch eine ganze Fülle von Wandlungen und Neuinterpretationen geprägt; vieles war und ist also relativ und zeitbedingt. Die Theologie des 20. Jahrhunderts hat etwa immer wieder den tiefgehenden Bruch betont, der zwischen dem ekklesial-öffentlichen Bußinstitut der alten Kirche und der sich im Frühmittelalter immer mehr durchsetzenden Privatbeichte besteht.¹⁰ Doch hat dies auch dazu geführt, dass ein anderer, vielleicht noch gravierenderer Wandel in seiner Tragweite wohl zu wenig beleuchtet wurde, der sich im 12. und 13. Jahrhundert vollzogen hat. Denn zu dieser Zeit wurden die Weichen gestellt für eine grundlegende Neuinterpretation der Beichte als Bußsakrament, die am Ursprung der Glaubensspaltung stand und die noch die Beichtpraxis des modernen Katholizismus theoretisch fundierte. Diesem Transformationsprozess des Hochmittelalters kommt deshalb auch für heutige Problemstellungen noch höchste Relevanz zu. Er soll im Folgenden rekonstruiert werden.

1 Mönchtum und Selbsterkenntnis

Die (Privat-)Beichte entstammt dem monastischen Milieu. Das Geständnis der Sünden und die Offenbarung des Seelenlebens vor einem geistlichen Vater gehörte zu den frühen, zentralen asketischen Techniken des Mönchtums, im Osten und im Westen.¹¹ Der Beicht-

¹⁰ Xiberta, B., *Clavis ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia*, Rom 1922; Neufeld, K.H., Karl Rahner zu Buße und Beichte. Ein Überblick, in: *ZKTh* 108 (1986), 55–61.

¹¹ Hausherr, I., *Direction spirituelle en orient autrefois*, Rom 1955; Lutter-

vater war also Seelenführer und Seelenarzt, der Ratschläge erteilte und Bußauflagen anordnete. Die Buße war das entscheidende Mittel, durch das man die eigenen Sünden kurieren und sich heiligen konnte. Das ganze Mönchsleben galt als Schule in der christlichen Vollkommenheit. Die Benediktusregel spricht innerhalb der Weisungen der „geistlichen Kunst“ in Kapitel 4 von im geistlichen Leben erfahrenen Mitbrüdern (*seniores spirituales*), denen man die bösen Gedanken alsbald offenbaren soll, um sie an Christus zu zerschmettern.¹²

Für die Bußpraxis des frühmittelalterlichen Christentums ist das irische und das angelsächsische Mönchtum allerdings zunächst noch wichtiger geworden. Auch dort praktizierte man Buße und Beichte als Mittel der Selbstheiligung. Überall seit der Spätantike setzte ein umfassender zivilisatorischer Rearchaisierungsprozess ein, der auch das Verständnis von Schuld und Buße nicht unberührt ließ. In archaischen *shame-cultures* war allein die äußere Tat entscheidend, je nachdem, ob sie der kosmisch-göttlichen Ordnung entsprach oder diese verletzte; in letzterem Fall musste diese durch ein Äquivalent wieder hergestellt werden.¹³ Dies ist die Welt der frühmittelalterliche Bußbücher, die einen genauen Bußtarif für alle einzelnen Arten von Sünden auflisten wollten.¹⁴ Sie sind in Irland seit dem 6. Jahrhundert überliefert; in den späteren angelsächsischen und kontinentalen Bußbüchern finden sich zudem Anleitungen für den Beichtvater, durch die die Selbstreflexion der Beichtenden geleitet werden soll.¹⁵ Fasten ist die wichtigste Bußauflage.

bach, H., Die Klosterbuße am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur iro-fränkischen ‚Regula mixta‘, in: ZKG 106 (1995), 56–69.

¹² Regula Benedicti, cap. 4, Satz 50.

¹³ Angenendt, A., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 34–38.

¹⁴ Poschmann, B., Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, Breslau 1930, 58–91; Vogel, C., Les „Libri Paenitentiales“. I–II, Turnhout 1978/1985.

¹⁵ Lutterbach, H., Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: FMSt 29 (1995), 120–143.

Nach dem Ableisten derselben erfolgte die Rekonziliation. Entscheidend bei der frühmittelalterlichen Tarifbuße war jedenfalls der vergeltende Ausgleich.

Die Beichte war eine klösterliche Übung, die der methodischen Heiligung dienen sollte. Beichtväter waren häufig Äbte und Äbtissinnen, also in der Regel (nach späterem Verständnis) Laien.¹⁶ Obwohl sie aus den gerade erst christianisierten archaischen Stammesgesellschaften erwachsen, vollzog sich in den christlichen Klöstern etwas unerhört Neues: In einer statischen, kaum reflektierten, traditions- und sippenzentrierten Welt wurde hier Lebensführung und Zusammenleben erstmals Gegenstand einer systematischen Reflexion, Planung und bewussten Gestaltung. Man lebte nicht mehr im Vorgegebenen, sondern überdachte und ordnete dieses neu, um sicherer zum Heil zu gelangen. Das Leben wurde im Kloster so methodisch geschult, die Zeit rational eingeteilt, ein Ausgleich zwischen den Bedürfnissen des Einzelnen und der Gemeinschaft geschaffen. Man kann mit Gert Melville von den Klöstern des Mittelalters deshalb als „Innovationslaboratorien“ sprechen.¹⁷ In Klöstern wurde auf der einen Seite methodisch versucht, das eigene Leben zu perfektionieren; zum anderen wurde in immer neuen Regeln, Konstitutionen und Verfahren das gemeinschaftliche Zusammenleben geplant und reformiert. Beides galt es stets in einen fragi-

¹⁶ „Bis ins 12./13. Jh. scheinen in Byzanz die Mönche eine Art Beichtmonopol innegehabt zu haben. Es handelt sich dabei nicht um eine sekundäre Entwicklung, als wären ursprünglich die Amtsträger die rechtmäßigen Beichtväter gewesen; es stellt sich nicht die Frage, wann die Mönche die Beichtväter des Volkes geworden seien, sondern umgekehrt, seit wann die Priester qua Amtsträger (und nicht aufgrund ihrer geistlichen Vollmacht) begonnen haben, dies für sich zu reklamieren“ (Meßner, R., *Feiern der Umkehr und Versöhnung*. Mit einem Beitrag von R. Oberforcher, in: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Sakramentliche Feiern I/2*, Regensburg 1992, 9–241, 149).

¹⁷ Melville, G., „Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster“, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 7 (2011), zugänglich auf: http://repo.saw-leipzig.de:80/pubman/item/escidoc:19020/component/escidoc:20008/denkstroeme-heft7_72-92_melville.pdf, S. 72–92.

len Ausgleich zu bringen. Da in den Umbrüchen zum Frühmittelalter Schriftlichkeit und Bildung rapide abgenommen hatten, waren die Klöster vielfach die einzigen Orte von Literalität und von Reflexion über Texte; durch den Gebrauch der Schrift wurde die methodische Lebens- und Gemeinschaftsplanung gefördert und erleichtert. Hier wurde entwickelt, was außerhalb der Klosterkommunitäten erst sehr viel später und mitunter von den Klöstern beeinflusst modernisierend nachvollzogen wurde.

Selbst die frühmittelalterliche Tarifbuße hat trotz ihrer „schroffen Unerbittlichkeit des Sühnegedankens“¹⁸ etwas rationalisierendes, quantitativ Wägendes und Zählendes gehabt, sie diente der Entlastung und Rationalisierung im Umgang mit der menschlichen Schuld.¹⁹ Neue Formen der Äquivalenz wurden durch die Umrechnungen und Umformungen der einen Bußstrafe in eine andere bewirkt, die „Kommutationen“ genannt wurden; bei den „Redemtionen“ konnte das Bußwerk auch durch andere vollzogen werden.²⁰ Bei der Bemessung der Bußstrafe blieb die äußere Tat zentral, obwohl man durchaus um unterschiedliche Grade der Bewusstheit bei einer Sünde wusste.²¹ Bestraft wurde noch primär der Leib.²²

Während diese Form der Privatbuße weitgehend klösterliche Praxis war, bestand die alte Exkommunikationsbuße in den Gemeinden liturgisch fort, wurde aber kaum noch praktiziert; Restaurationsversuche für öffentliche Sünden scheiterten; als Rest blieb die Büsserprozession und Rekonziliation am Gründonnerstag durch den Bischof bei öffentlichen, dem Bischof reservierten Sünden.²³ Erste Versuche, auch die Gläubigen auf die Beichte zu verpflichten, setzten um das Jahr 800 ein und galten der Kommunionbeichte: Da nicht nur das Lesen der Messe, sondern auch der Empfang des Leibs

¹⁸ Poschmann, B., Buße und Letzte Ölung, Freiburg i. Br. 1951, 68.

¹⁹ Angenendt, A., u. a., Gezählte Frömmigkeit, in: FMSt 29 (1995), 1–71.

²⁰ Angenendt, Geschichte (Anm. 13), 636–639.

²¹ Lutterbach, Intentions- oder Tathaftung (Anm. 15), 127–134.

²² Angenendt, Geschichte (Anm. 13), 635 f.

²³ Ebd., 642–644; II. Laterankonzil (1139) c. 3.

des Herrn kultische Reinheit voraussetzte, sollten die Gläubigen mehrmals im Jahr zu Beichte und Kommunion angehalten werden.²⁴ Durchschlagenden Erfolg hatten Versuche, die Laien zu dieser intensivierten Form von Frömmigkeit zu führen, lange Zeit wohl nicht gehabt, bedenkt man die Klagen und immer wiederkehrenden Anläufe, eine Mindestfrequenz des Kommunionempfangs vorzuschreiben. Eine generelle Beichtpflicht vor 1200 hat sich freilich weder als kirchliches Gebot noch als allgemeine Praxis durchsetzen können.²⁵

Die wichtigste kirchenrechtliche Vorschrift in diesem Kontext ist natürlich der berühmte *Canon utriusque* (c. 21) des IV. Laterankonzils 1215, der die österliche Beichte und Kommunion allen Gläubigen vorzuschreiben sucht. Er ist eingebettet in eine seelsorgliche Revolution, die sich vor allem in den sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert ausbildenden Städten mit ihrer neuen Mobilität, ihren neuen Bildungsmöglichkeiten, ihrem Streben nach authentischem Christsein und ihren neuen ethischen Problemen, entwickelte. Eine christliche Elite war vor allem dort mit dem traditionellen rituellen Heilsangebot der Kirche nicht mehr zufrieden und forderte Predigt, Seelenführung, Wege zu echter Buße und Selbsterkenntnis. Aus dem Mönchtum bzw. besonders aus dem Regularkanonikertum heraus entstanden, entwickelten die Mendikantenorden neuen Seelsorgsformen für eine städtische Religiosität. Sie waren seit dem Hochmittelalter die wichtigsten Propagatoren der Predigt und der Beichte. Fragen, die einst exklusiv im Kloster gestellt wurden, die Reflexion auf das eigene Leben und dessen bewusste Ausrichtung auf Christus, die Organisation eines christlichen Gemeinwesens, gingen nun in das Selbstverständnis der christlichen Städte ein. Die Mendikanten als Seelsorgs-Ordensgemeinschaften waren hierfür Experten. Predigt und Beichte zielten auf Selbstreflexion und Verbesserung des indivi-

²⁴ Browe, P., Die Pflichtbeichte im Mittelalter, in: ZKTh 57 (1933), 335–383, 341–350.

²⁵ Ohst, M., Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter, Tübingen 1995, 14–32.

duellen Lebens und des Gemeinwesens. Die Mendikanten verfassten Anleitungen für die Seelsorger, Predigtsammlungen und Beichtsummen. Sie prägten die städtische Religiosität; seit dem Spätmittelalter wurden sodann weitere bürgerliche Stiftungen von Prädikantenstellen an großen Kirchen innerhalb der Städte immer häufiger.²⁶

Dieser Prozess war verbunden mit einer Verinnerlichung und Ethisierung des Christentums. Im 11. Jahrhundert waren es die mit der sich ausbildenden städtischen Gesellschaft in Frankreich eng verbundenen frei lehrenden Magister wie Petrus Abaelard, die die alte rituell-archaische Frömmigkeit massiv kritisierten. Was sei denn mit der Mutter, die aus Versehen ihr Kind im Schlaf erdrückt habe, es aber in wachem Zustand nur schützen und wärmen wollte? Die Tat werde böse durch die böse Intention.²⁷ Um sie ethisch zu reflektieren, müsse also die Welt des Seelischen, das eigene Innere, ergründet werden. So sehr diese neue Theologie mit der Verstädterung und Expansion des Wissens über den klösterlichen Kontext hinaus verwoben war, es ist zu bedenken, dass die *magistri* wie Abaelard meistens selbst eng mit kirchlichen Institutionen und Klöstern verbunden waren; zudem, dass religiöse Fragen, die Sorge um das Heil und damit auch klösterliche Heilssorge ihre Fragen und Methoden vorbereitet haben. So ist die Beichte eine der wichtigsten Institutionen geworden, durch die der Mensch seit dem Mittelalter zur Reflexion auf sich, seine Lebensführung und sein Inneres gewiesen worden ist.²⁸ Die Sorge um das Heil und eigene Selbst initiierte und intensivierte die Reflexion und Bemühung um die eigene Vollkommenheit. Elementare Formen des Katecheseunterrichts wurden nach dem Ausweis der Synodalstatuten der zahlreichen hoch- und

²⁶ Oberste, J., Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters. Bd. I: Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters, Köln u. a. 2003.

²⁷ Abaelard, P., *Scito te ipsum* [Ethica]. *Erkenne dich selbst*. Lateinisch-Deutsch. Übers. und hrsg. v. Steger, Ph., Hamburg 2006, § 24, 48–51.

²⁸ Hahn, A., Identität und Selbstthematization, in: *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, hrsg. v. Ders., Kapp, V., Frankfurt a. M. 1987, 9–24.

spätmittelalterlichen Partikularsynoden immer häufiger: Glaubensbekenntnis – Zehn Gebote – Vater unser – Sakramente: dies waren die elementaren und zentralen Objekte der Unterweisung, die nach Erfindung des Buchdrucks die Grundlage für die ersten Katechismen bildeten.²⁹ Doch auch visuelle Medien und Andachtsgegenstände wurden zur Erzeugung einer wahren Bußgesinnung und der *compassio* mit Christus genutzt. Dem Ziel der Selbsterkenntnis diente aber auch das methodische Befragen durch den Beichtvater. Das eigene Leben zu erkennen, nach christlichen Maßstäben zu bewerten und bekennd auszusprechen, sollte Ergebnis dieser neuen Seelsorgsmethoden sein. Die neue intensivierete, verinnerlichte Frömmigkeit, die die Klöster und eine christliche Laienelite zusammenfasste, wurde in der Forschung auch unter dem Begriff der *Devotio moderna* behandelt.³⁰ Sie ist ein Indiz für die Verchristlichung der Gesellschaft im späten Mittelalter. Selbsterkenntnis, Selbstkontrolle und Selbstformation als Kehrseite der Fremdkontrolle durch die Beichte; es sind monastische Methoden und Techniken, die – aus Sorge um sich und das eigene Heil – die Grundvollzüge moderner Subjektivität ermöglicht haben. Sie haben eine wichtige Wurzel in klösterlicher und seelsorglicher Praxis und deren Anleitung zur Gewissenserforschung. Kirchliche Fremdkontrolle ist also die Kehrseite eines Prozesses, der mit der massiven Transformation der theologischen Deutung der Beichte einhergegangen ist. Diese gilt es zu analysieren.

²⁹ Foreville, R., Les status synodaux et le renouveau pastoral du XIII^e siècle dans le Midi de la France, in: *Le Credo, la morale et l'Inquisition*, Toulouse 1971, 119–150.

³⁰ Weiler, A. G., Soziale und sozial-psychologische Aspekte der *Devotio Moderna*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, hrsg. v. Schreiner, Kl., München 1992, 191–201.

2 Die Entstehung des Bußsakraments und die damit verbundenen theologischen Probleme

Aus dem Inneren des Menschen kommen seine bösen Taten, so hatte Jesus gelehrt (Mk 7,20f). Der Übergang von der *shame-culture* zur verinnerlichten *guilt-culture* seit dem 11. und 12. Jahrhundert hatte zur Folge, dass nicht das äußere Werk der Wiedergutmachung, sondern die innere Reue als entscheidender Faktor für die Tilgung der Sünde angesehen wurde. Aus ihr gingen die guten Werke der Wiedergutmachung erst hervor. Dies musste erhebliche Konsequenzen haben: Als menschliche Wirkursache der Sündenvergebung wurde ja bislang die Genugtuung angesehen.³¹ Sie erforderte den Beichtvater insofern, als das Bekennen ein wichtiges Element der Selbstverdemütigung war; zudem konnte er den rechten Bußtarif festlegen.

Das grundlegende Textkorpus zum Thema Buße wurde für das gesamte Mittelalter das *Decretum Gratiani*, das die vorherige Entwicklung bündelte und zu einem Ausgleich bringen wollte; es war die Grundlage für die weitere scholastische Durchdringung des Problemkomplexes. Die Frage musste sich im 12. Jahrhundert stellen: Wenn doch die innere Reue über die Sünde das Entscheidende ist, wozu brauchte es dann noch die Beichte, aufgrund derer der Beichtvater den (äußeren) Bußtarif festlegte? Der Traktat *De poenitentia* im *Decretum* diskutiert genau diese Frage, die sich aus dem Verinnerlichungsprozess ergab: Reicht die Herzensreue (*contritio*), wie einige behaupten, zur Sündenvergebung, auch ohne äußere Beichte?³² Das Dekret führt Autoritäten für beide Thesen an. Eine Entscheidung wird nicht gefällt. Alte klare Belege, dass die Reue hinreichend zur Sündenvergebung ist, kann der Verfasser freilich nicht wirklich anführen; die Vertreter (*quidam*) gehörten doch eher der Gegenwart des Kompilators an.³³ Der zentrale Vertreter der Position, nach der die Reue aus Liebe zu Gott die eigentliche Ursache der Sündenver-

³¹ Poschmann, Buße (Anm. 18), 75; 78f.

³² *Decretum Gratiani*, q. 3, C. 33, *De poenitentia*, d. 1, c. 1.

³³ Müller, K., *Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12.*

gebung sei, war Abaelard. Nicht die Furcht vor Gott, sondern die Liebe zu ihm tilge die Schuld. Es blieb die Wiedergutmachung (Strafe). Hier war das Bußwerk entscheidend, das der Priester bestimmte, dazu konnte die priesterliche Fürbitte Erleichterung bringen. Zeitlich schon vorher hatte eine Predigt Anselms von Canterbury gelehrt, dass die priesterliche Absolution die bereits vollzogene Vergebung offenkundig mache.³⁴ All dies befriedigte auf die Dauer nicht, denn man konnte ja leicht auf die Idee kommen, dass die Beichte selbst dann nicht mehr besonders wichtig sei.

Den Priestern kam die Gewalt der Schlüssel zu, also zu binden und zu lösen; im altkirchlichen Bußinstitut war dies dem entsprechend die Exkommunikation und die Wiederzulassung zu Gottesdienst und Sakramenten: Binden meinte den Ausschluss, damit der/die SünderIn sich bekehre, lösen dann die Rekonziliation. Was konnte dies unter den Bedingungen der Privatbuße aber noch heißen? Die Schlüssel mussten neu gedeutet werden; auch hier erwies sich das 12. Jahrhundert als „schicksalhafte“ Umbruchsepoche für die Theologie.³⁵ Für den Bußtraktat des Dekrets war zunächst ein pseudoaugustinischer Text von großer Bedeutung; er wird immer wieder ausführlich zitiert, die Abhandlung *De vera et falsa poenitentia*.³⁶ Wichtig wurde zudem im 12. Jahrhundert die Deutung der kirchlichen Schlüsselgewalt. Bei der Buße übe der Beichtvater die Gewalt zweier Schlüssel aus: mit dem ersten erkenne er den Seelenzustand des Beichtkinds (*clavis scientiae*); mit dem zweiten lege er ihm eine Buße auf und lasse es nach Absolvierung wieder zu den Sakramenten zu (*clavis potestatis*).³⁷

Jahrhunderts, in: Theologische Abhandlungen, C. von Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstag gewidmet, Tübingen 1892, 289–320, 313f.

³⁴ Anselm von Canterbury, hom. 13, in: PL 158, 660–664, 662.

³⁵ Hödl, L., Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt. Bd. I: Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre, Münster 1960, 376.

³⁶ De vera et falsa poenitentia, in: PL 40, 1113–1130.

³⁷ Poschmann, Buße (Anm. 18), 85.

Am Bußgeschehen suchte man zwei Elemente zu unterscheiden; Die innere Buße, die Reue, führe zur Sündenvergebung, die äußere Buße war die Wiedergutmachung, die Aufhebung der Strafe. Die eigentliche Sündenvergebung geschah durch die Reue, sie war ein Gnadengeschenk Gottes. Die sichtbare Kirche blieb für den Rest: die Strafen zuständig; dies entwickelte sich weiter zur Ablasspraxis.³⁸ Die kirchliche Beteiligung war damit in gewisser Weise gesichert; neben dem *forum internum*, in dem die Schuld aus Gnade in der Liebesreue vergeben wird, gab es das *forum externum*, für das der Priester zuständig war. Konsequenz war freilich, dass die Sündenvergebung nicht durch den Amtsträger vermittelt ist, die Wiedergutmachungsleistung hingegen keine rechtfertigende Kraft besitzt. Beichte und Wiedergutmachung gehörten irgendwie konsekutiv dazu, als Konsequenz der Bußgesinnung, als erzieherisches oder heilendes Mittel, zur Tilgung der noch bestehenden Strafen; dennoch war es die allgemein vertretene Theologie, dass die Gnade und Liebesreue im Prinzip Schuld und Strafe tilgten.³⁹

Das Sündenbekenntnis hatte eine ähnlich konsekutive Funktion: es gehörte zur Selbstverdemütigung. Beschämung, *erubescencia*, wurde als der Kern der Beichte gesehen. Sie war das Zentrum der äußeren Buße, dazu natürlich auch die Voraussetzung, damit der Priester die Bußstrafen auferlegen konnte. Zumindest im Notfall konnte die Beichte aber deshalb auch vor einem Laien vollzogen werden. Im Zentrum der Sündenvergebung stand die Reue; Beichte und Genugtuung erwachsen daraus. Dies war auch vor Laien möglich und führte zur echten Sündenvergebung.⁴⁰ Der ordentliche Beichtvater aber war der Priester: Die priesterliche Schlüsselgewalt deklarierte die Bindung oder Lösung durch Gott, sprach die Exkommunikation und Wiederaufnahme aus und legte die Buße auf.⁴¹

³⁸ Poschmann, B., *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bonn 1948, 36–62.

³⁹ Hödl, *Geschichte* (Anm. 35), 166.

⁴⁰ *De vera et falsa poenitentia* (Anm. 36) c. 10, Nr. 25, Sp. 1122.

⁴¹ Hödl, *Geschichte* (Anm. 35), 382.

Das schien aber deutlich weniger zu sein, als der machtbewusste Klerikalismus im Gefolge der gregorianischen Reform sich selbst gerne zuschrieb: Besonders die Theologen des Kanonikerstifts von St. Victor in Paris waren mit der deklarativen Funktion der Schlüsselgewalt unzufrieden, denn damit hätte das neutestamentliche Priestertum nur jene Funktion, die bereits das alttestamentliche besessen hätte.⁴² Hier kam es zum grundlegenden Umbruch in der Bußgeschichte: Ein völlig neues Verständnis der priesterlichen Wirksamkeit legte sich über die alte Lehre: Der Priester sollte die Sünden vergeben, seine Lossprechung also deren Wirkursache sein. Sündenvergebung musste also mehr sein als eine Deklaration. Theoretisches Modell wurde die Neudeutung der Buße mittels eines neuen, spezifischen Begriffs von Sakrament: Der Sakramentenbegriff wurde ja im 12. Jahrhundert präzisiert, eingeschränkt und neu gedeutet: In den Sakramenten feiert man das Heilsgeheimnis liturgisch. Augustinus hatte den Zeichencharakter des Sakraments und die Zusammensetzung aus Wort und materiellem Element gelehrt. Die große Systematisierung setzte vor allem bei Hugo von St. Viktor ein. Sakramente, so verstanden, vermitteln nunmehr das Heilsgeheimnis, die Gnade, waren nicht mehr nur (altkirchlich) Zeichen dafür.⁴³ In diese Analogie wurde die Buße nun gestellt. Das Problem bestand darin, die Spannung zu lösen, wie denn einerseits Gnade und Reue bereits die Sündenvergebung bewirken und andererseits die Kirche durch ihre sichtbare Handlung Sakramentenspenderin beim Bußsakrament ist.

Hugo von St. Viktor lehrte, dass die Sünde nicht nur eine innere Fessel anlege, die durch die Liebesreue, also letztlich durch die göttliche Gnade, die das Herz ergreift, gelöst werde. Es gebe noch eine andere, äußere Fessel, die künftige Strafe. Diese könne allein ein Priester lösen, die Absolution deklarieren also nicht nur, sondern vermittele performativ die Gnade. Die Unterscheidung lief zwischen

⁴² Müller, Umschwung (Anm. 33), 299–304, 315–318.

⁴³ Weisweiler, H., Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg i. Br. 1932.

culpa und *poena*; dies war zukunftssträchtig, auch wenn die konkrete Lösung unbefriedigend war, denn wieso sollte Gott mit der Sündenvergebung in der Reue weiter die Verdammnisstrafe vorläufig aufrecht erhalten?⁴⁴ In den Sentenzen von Petrus Lombardus ist der bisherige Entwicklungsstand gebündelt. Er ist die entscheidende Autorität für die neue Lehre von der Siebenzahl der Sakramente, zu denen an vierter Stelle nun auch die Buße gehörte. Inhaltlich suchte er noch auf traditionelle Weise den Ausgleich: Die Reue bewirke die Sündenvergebung, der Priester deklariere sie nur, auch wenn dies ebenfalls heilsnotwendig sei. Das Sakrament ist das äußere Zeichen für die Sündenvergebung in der Liebesreue. Brücke zur *absolutio* des Priesters ist das Konstrukt, dass wahre Reue auch das *votum sacramenti*, also den Willen zu beichten, impliziere. Eine ähnliche Position vertrat auch noch einmal Albertus Magnus.⁴⁵ So sehr man hier die Beichte vor dem Priester als nötig erweisen wollte, so eindeutig vertrat man die These, dass notfalls auch die Beichte vor einem Laien ebenso zur Vergebung der Sünden führe. Ja die Dekretistik, aber auch Albertus Magnus, integrierten diese Praxis in den Sakramentenbegriff: Auch die Laienbeichte ist sakramentale Buße und Sündenvergebung.⁴⁶

Enormen Einfluss entfaltete dann aber die Schrift des Priors von St. Viktor, Richard, mit dem Titel: *De potestate ligandi et solvendi*.⁴⁷ Auch für Richard steht fest, dass die göttliche Vergebung in der Reue geschieht. Dennoch will er der priesterlichen Absolution nun ebenfalls eine reale Wirkursächlichkeit für dieselbe zuschreiben, nicht nur für den Strafnachlass. Dies geschieht zweifach: a) Die Vergebung, die Lösung von der ewigen Verdammnis, schenke Gott nur bedingungsweise, falls der/die SünderIn sich dem Priester stellt, die

⁴⁴ Poschmann, Buße (Anm. 18), 86.

⁴⁵ Albertus Magnus, IV Sent. d. 16 a. 1 und 3.

⁴⁶ Gromer, G., Die Laienbeicht im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte, München 1909, 28–43.

⁴⁷ Richard von St. Victor, Tractatus de potestate ligandi et solvendi, in: PL 196, 1159–1178.

Absolution empfängt und zur Wiedergutmachung bereit ist. Deshalb wirke die priesterliche Lossprechung hier kausal im voraus; b) hinzu komme, dass sie bei den Strafen die jenseitigen Fegfeuerstrafen erst in diesseitige Bußstrafen umwandle. Hier musste sich die Frage stellen, wie plausibel die These einer nur konditionalen Rechtfertigung war. Einen anderen Weg bestritten deshalb Wilhelm von Auvergne und dann in seinen Spuren die Franziskaner Alexander von Hales und Bonaventura.⁴⁸ Die Absolution sei bei der Liebesreue tatsächlich nicht notwendig; sie habe aber zumindest fürbittweise die Kraft, eine unvollkommene Reue zu ergänzen und in die *contritio* umzuwandeln. Dazu erlasse sie einen Teil der Strafen und versöhne auch mit der kirchlichen Gemeinschaft. Es ist klar, dass sich auch hier Probleme ergaben: Es widersprach ja der Erfahrung, dass bei der Lossprechung aus einer *attritio* eine *contritio* würde; was wäre aber eine Liebesreue, bei der man gar nicht merkt, dass man liebt? Die Meinung der beiden Franziskaner hatte aber noch eine andere Konsequenz: Hat die Lossprechung des Priesters eine effektive Gewalt für die Reue selbst und damit die Sündenvergebung, dann war sie qualitativ von der Laienbeichte geschieden, diese also gerade kein Sakrament mehr.⁴⁹

Im 13. Jahrhundert nun ersetzen indikative Absolutionsformeln die priesterliche Fürbitte bzw. deprekative und optative Gebete des Priesters.⁵⁰ Dies entsprach der Angleichung an einen fortentwickelten Sakramentenbegriff. Der Priester verleiht in der Lossprechung performativ die Vergebung, also die Rechtfertigungsgnade. Die Absolution wird erstmals als richterlicher Akt gedeutet; dass dies höchst umstritten war, kann man daraus ersehen, dass Thomas von Aquin die indikative Absolutionsformel mit zahlreichen Argumenten verteidigen muss.⁵¹ Die priesterliche Los-

⁴⁸ Ohst, Pflichtbeichte (Anm. 25), 121.

⁴⁹ Gromer, Laienbeicht (Anm. 46), 47–52.

⁵⁰ Jungmann, J.A., Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Innsbruck 1932, 223–237; 256–265.

⁵¹ Ohst, Pflichtbeichte (Anm. 25), 127.

sprechung wird immer mehr als entscheidender Kern gesehen.⁵² War die Buße Sakrament, so musste das Verhältnis von Liebesreue und priesterlichem Urteilsspruch zum Ausgleich gebracht werden. Thomas wandte den Hylemorphismus auf alle Teile des Bußgeschehens an, um sie in eine Gesamtheit zu bringen: Reue, Beichte und Genugtuung seien die Materie desselben, die priesterliche Absolution aber die Form: all dies sei Ursache und gehöre zum Sakrament. Dieses wird jetzt in voller Analogie zur Taufe gesehen, das *ego te absolvo* entspreche also gnadentheologisch dem *ego te baptizo*. Doch wie wirken die Elemente zusammen, näherhin: wenn die Rechtfertigungsgnade auch bei Thomas die *contritio* schon bewirkt, was macht dann die Absolution? Entweder, die *contritio* gehe dem Sakrament voraus, so die Antwort, dann wirke die Absolution schon im voraus, die Reue erhalte also – in einem seltsamen Konstrukt – ihre Kraft von der erst zukünftigen Lossprechung, da sie ja das *votum sacramenti* impliziere. Oder, die *contritio* sei nicht vollkommen, dann mache das Sakrament aus einem *attritus* einen *contritus*, dies der dem Wilhelm von Auvergne verwandte Lösungsversuch. Was hier *attritio* heißt und inwiefern sie anfanghaft die *contritio* implizieren muss, darüber ist später viel diskutiert worden.⁵³ Durch die Denkfigur des *votum sacramenti* konnte auch der Laienbeichte ein Rest an Sakramentalität noch gerettet werden (*quasi sacramentum*).⁵⁴ Doch ist dies auch für Thomas nur der Ausnahmefall; in der Regel wirke die Lossprechung schon voraus auf den *contritus*, ohne dass sie schon ausgesprochen sei. Die Lösung des Thomas hat viele Fragen offengelassen und wurde von den Thomisten immer weiter diskutiert; sie ist aber dennoch schulbildend geworden.⁵⁵ Das Grundproblem, wie sowohl Liebesreue als auch Absolution die Ursache der Sündenvergebung sein können, blieb.

⁵² Ebd., 130f.

⁵³ de Vooght, P., La justification dans le sacrement de penitence d'après Saint Thomas d'Aquin, in: EThL 5 (1928), 219–256.

⁵⁴ Thomas von Aquin, In Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 3, sol. 1.

⁵⁵ Poschmann, Buße (Anm. 18), 94–98.

Aus diesem aporetischen Diskussionsstand hat Johannes Duns Scotus die naheliegendste Lösung gezogen, die dann seit dem Spätmittelalter dominant wurde. Sie bestand aus drei Elementen: a) Das Sakrament macht alleine die Lossprechung durch den Priester aus; die Akte der Poenitenten sind Dispositionen.⁵⁶ b) Durch die Akzeption Gottes ist auch die *attritio* eine hinreichende Disposition für das Sakrament, die auch schon die Sündenvergebung bewirken könne.⁵⁷ c) Zwar stimmt es, dass jedenfalls die *contritio* schon unabhängig vom Sakrament die Vergebung bewirkt. Weshalb das Sakrament dennoch nötig ist, wird nun anders als bei Thomas begründet: Niemand könne wissen, ob er die vollkommene Liebesreue oder zumindest eine hinreichende Reue wirklich habe, deshalb sei zur Sicherheit das Beichtsakrament von Nöten.⁵⁸ Hier ist endgültig die Buße in das Sakramentenschema eingegliedert. Nur der Priester spendet das Sakrament. Eine Laienbeichte wird nun grundsätzlich abgelehnt, ja als Gefahr für das Seelenheil gesehen.⁵⁹ Der Preis für diese Konzeption ist aber, dass es zu einer Doppelung kommt. Es gibt die Sündenvergebung aufgrund der Reue und diejenige durch das Sakrament. Damit letztere nicht völlig unnötig wird, wird auf die Unsicherheit der ersteren, auf die Heilungsgewissheit und Gefährlichkeit der Einschätzung seiner selbst rekurriert. Gleichzeitig wird die subjektive Voraussetzung für das Bußsakrament eher niedrigschwellig angesetzt. Frömmigkeitsgeschichtlich hat dies tiefgreifende Wirkungen entfaltet: Die Bedeutung der Liebesreue wurde ein Stück weit zurückgedrängt zugunsten des äußeren Sakramenteneempfangs, für den ein Missfallen über die Sünde in einem weiteren Sinn reichte. Sünden und Gnade werden subjektiv zumindest nicht zuverlässig erfahren; die Introspektion ist eher eine Quelle der Täuschung. Im Spätmittelalter ist diese Lehre dann vorherrschend geworden.

⁵⁶ Johannes Duns Scotus, Ox. IV, d. 14, q. 4, n. 3.

⁵⁷ Ebd., d. 14, q. 4, n. 6f.

⁵⁸ Ebd., d. 17, q. un., n. 14.

⁵⁹ Ebd., d. 14, q. 4, n. 5.

3 Die Konsequenzen

Das 12. Jahrhundert war für die Entstehung des Bußsakraments die theologische Wasserscheide. In der Transformation der Bußtheologie konzentrierte sich der Frömmigkeits- und theologiegeschichtliche Umbruch an der Schwelle der Ausbildung der scholastischen Theologie. Das neue Verständnis der Beichte hatte fundamentale Konsequenzen für die folgenden Jahrhunderte und noch bis in die Gegenwart.

Der Kern des altkirchlichen Bußinstituts war der Ausschluss und die Wiedereingliederung in die Gemeinde der Erlösten; die Buße wurde seit der Spätantike aber zunächst immer mehr privatisiert und veräußerlicht. Der Verinnerlichungsprozess seit dem 11. und 12. Jahrhundert ließ dann die Reue als den eigentlichen Kern der Buße erscheinen. Sie war die Frucht der Gnade, Liebesreue, die mit dem heilschaffenden Glauben an die Erlösung durch Christus verbunden war. Zwar konnte man sagen, dass diese in der Regel ein *votum sacramenti* einschließe, also auf die Beichte hingeeordnet sei, heilsnotwendig war letzteres aber nicht. Der Prozess der Verinnerlichung war freilich verbunden mit einem Klerikalisierungsschub seit der gregorianischen Reform. Der Sakramentenbegriff wurde im 12. Jahrhundert neu durchdacht und aristotelisch nach den Kategorien von Materie und Form und zugleich unter dem Aspekt der Wirkursächlichkeit parallelisiert. Beides hatte die Konsequenz, dass die priesterliche Lossprechung von der Fürbitte und der ekklesialen Bestätigung der Rechtfertigung umgedeutet wurde zur Ursache derselben; sie galt als richterlicher Akt, wobei richterlich im Sinne einer Entscheidungskompetenz (verkürzt) verstanden wurde.⁶⁰ Eine unlösbare Spannung ergab sich: Die mit der Liebesreue unlösbar verbundene gläubige Gottesliebe ist bereits das erlöste Dasein, muss die Sündenvergebung bereits bewirkt haben. Andererseits soll diese erst durch den Sakramentenempfang bewirkt

⁶⁰ Werbick, J., Beichte: Brüderliches Gericht und „lösendes“ Gespräch, in: Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 2 (Anm. 9), 201–231, 205–220.

werden. Die Lösungsversuche haben jeweils massive Schwächen. Die kirchliche Glaubenspraxis suchte ihre eigene Form, hier einen Ausgleich zu erzielen. Dies hatte aber drei fundamentale Konsequenzen zur Folge:

- a) In vorreformatorischer Zeit wurde die Ungewissheit über den eigenen Gnadenstand und deshalb die Notwendigkeit von Beichte und Ablässen propagiert. Beides könne ja auch dem/der bereits Gerechtfertigten nicht schaden, ihm/ihr könne beides zur Vermehrung der Gnade dienen. Es ist klar, dass dies den tiefer Bohrenden nicht befriedigen konnte. Wenn es keine Gnaden- und Erlösungsgewissheit geben könne, könne man ja auch keine Sicherheit darüber gewinnen, ob man das Sakrament oder den Ablass fruchtbringend empfangen habe. Reichten jeweils Reue und Vorsatz aus? War das Bekenntnis vollständig? Wenn eine dieser Bedingungen nicht erfüllt war, war das ganze schließlich ja ungültig. Zugleich drohte eine Veräußerlichung, die das Wesen der göttlichen Vergebung und der damit verbundenen Liebesreue verfehlte. Bekanntlich stand diese Einsicht am Beginn des Ablassstreits. In den Flugschriften des frühen Reformationszeitalters war die spätmittelalterliche Beichtpraxis in der Konsequenz ein ständiger Kritikpunkt, der die Inkonsistenzen der kirchlichen Praxis als die Gläubigen zutiefst verunsichernd offenbar machte.⁶¹
- b) In der Dekretistik und der Frühscholastik war eines der meistdiskutierten Probleme, ob eine Beichtpflicht vor dem Ortspfarrer bestehe, oder ob besser bei geistlich erfahrenen Priestermonchen gebeichtet werden müsse. Das Problem war ja existentiell: Ein schlechter Beichtvater war eine schlechte Hilfe, die eigenen Sünden zu entdecken und zu gestehen. Ein unvollständiges Geständnis entwertete aber die Beichte. Andererseits zielte die Kirche seit dem Hochmittelalter auf die Kontrolle über die Pfarrstrukturen. So unterschied man bei der Schlüsselgewalt seit Gratian zunächst

⁶¹ Tobias, I., Die Beichte in den Flugschriften der frühen Reformationszeit, Frankfurt a. M. 2002, v. a. 217–229.

den ordentlichen vom außerordentlichen Beichtspender im Notfall, etwa wenn der ordentliche nicht erreichbar sein sollte oder völlig unfähig war. Dem folgte bald die Unterscheidung von der Schlüsselgewalt, die mit dem *ordo* gegeben war, und dem Recht auf die Ausübung derselben. Dies war aber wiederum dann die Grundlage dafür – wie Ludwig Hödl gezeigt hat –, dass seit dem Hochmittelalter zwischen Weihegewalt und Jurisdiktion unterschieden wurde. Erstere war immer gleich und mit jeder Weihe gegeben, letztere abgestuft und völlig vom Papst abhängig.⁶² In das Dekretalenrecht seit dem 13. Jahrhundert ging diese Theorie ein: ein neukatholisches Kirchenrecht entstand, das die Kirchenverfassung vom Papst her monarchisch neu deutete.⁶³ Die römische Kurie und ihre Finanzierung wurden im Spätmittelalter durch dieses neue Recht gerechtfertigt; das neue Recht wurde durch Kurie und Finanzsystem hingegen erst effektiv ausgeübt. Dies ist der Kern für Forderungen nach einer Reform der Kirche vor allem am Haupt, die seit dem 14. Jahrhundert massiv erhoben wurden. Auch die Ausbreitung der Reformation wurde durch diese Postulate getragen, ja es lässt sich zeigen, wie Luthers Ekklesiologie im Kern ein Kampf gegen die neukatholischen Neuerungen seit dem 13. Jahrhundert gewesen ist.⁶⁴

- c) Das Konzil von Trient bestätigte die Beichte als heilsnotwendigen, richterlichen Akt. Sie wurde als katholisches Unterscheidungsmerkmal seither propagiert. Als dann im 19. Jahrhundert die Gläubigen in antiliberaler bzw. antimoderner Frontstellung intensiver an die Kirche und eine distinkte Glaubens- und Sittenlehre gebunden werden sollten, erschien die häufigere Beichte ein Instrument für eine bessere Erziehung, Glaubensvertiefung und Kontrolle. Die häufige Beichte wurde propagiert, möglichst monatlich oder sogar wöchentlich. Man setzte bei dieser Devo-

⁶² Hödl, Geschichte (Anm. 35), 384 f.

⁶³ Congar, Y., Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, Freiburg i. Br. u. a. 91–97.

⁶⁴ Unterburger, Gegensatz (Anm. 3), 94–119.

tionsbeichte damit aber faktisch voraus, dass jeder Christ bzw. jede Christin immer wieder der Sakramentengnade bedürfe, da er bzw. sie nicht über längere Zeit die Todsünde meiden könnte.⁶⁵ Dies musste notwendigerweise die Konsequenz haben, zu einer tiefgehenden Verunsicherung und Skrupulosität zu führen, ob man wirklich alle notwendigen Bedingungen (Reue, Vollständigkeit, Änderungsvorsatz) besitze. Wollte man diese Sorgen nicht an sich heranlassen, so führte die Beichte vielfach zum immer neuen Beichten derselben scheinbar unvermeidbaren Taten. Aus beiden Haltungen entwickelte sich häufig das Gefühl, das Beichten „bringe nichts“. Es ist wichtig zu sehen, dass dies letztlich eine Konsequenz aporetisch historischer und theologischer Entwicklungen ist und nicht nur Missbrauch oder laxer Gebrauch des kirchlichen Gnadenmittels. Als der Milieudruck vor allem seit den 1960er Jahren zusammenbrach, traf es die Beichtpraxis in der Folge noch früher und radikaler als etwa den Besuch der Sonntagsmesse, ein deutliches Symptom für die subkutan längst vorhandene Krise aufgrund inkonsistenter theologischer Entwicklungen.⁶⁶

Der Zusammenbruch des katholischen Milieus und der Rückgang an kirchlicher Partizipation, ekklesiologische Strukturen, die für die Verkündigung und die Feier der Sakramente hinderlich erscheinen, die Entfremdung zwischen Disziplin und persönlicher Erfahrung, schließlich die fortbestehende Spaltung der westlichen Christenheit: die Probleme der heutigen Kirche spiegeln sich also in der hochmittelalterlichen dogmengeschichtlichen Weichenstellung zum Bußsakrament. Die Krise der Gegenwart ist aber zugleich eine Chance des Neubeginns: Verinnerlichung, Reue und Vergebungserfahrung, geistliche Begleitung und Seelenführung, aber auch frei-

⁶⁵ Bacht, H., Erneuerung durch Rückkehr zu den Ursprüngen. Überlegungen zur heutigen Beichtkrise, in: Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 2 (Anm. 9), 166–184, 176, 170.

⁶⁶ Baumgartner, Erfahrungen mit dem Bußsakrament (Anm. 9), Bd. 1, 80–84, 201.

willige Buße und ekklesiologische Solidarität: all diese Elemente sind Teil der katholischen Tradition, die es neu zu beleben gilt: In den Sakramenten wird die Erlösung, die bedingungslose Sündenvergebung symbolisch auf unüberbietbare Weise gefeiert: Sie sind Gestalten des angenommenen Wortes Gottes.⁶⁷ Die Beichte wäre missverstanden, müsste man sich darin die Sündenvergebung erst verdienen.

Unterburger, Klaus, Prof. Dr. theol., geb. 1971, Studium der katholischen Theologie und der Philosophie, seit 2012 Inhaber des Lehrstuhls für Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg.

⁶⁷ Pesch, O.H., Besinnung auf die Sakramente – Historische und systematische Überlegungen und ihre pastoralen Konsequenzen, in: FZPhTh 18 (1971), 266–321; Knauer, P., Zum katholischen Sakramentenverständnis, in: Von der „Gemeinsamen Erklärung“ zum „Gemeinsamen Herrenmahl“? – Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, hrsg. v. Pulsfort, E., Hanusch, R., Regensburg 2002, 122–151.