

Das Bußsakrament als Gericht

Von Otto Semmelroth S. J.

Unter die mannigfachen Faktoren, die unser Jahrhundert als das von protestantischer¹ wie katholischer² Seite so gekennzeichnete Jahrhundert der Kirche erscheinen lassen, gehört die allenthalben erwachte ekklesiozentrische Betrachtung der Sakramentenlehre. Die Sakramente werden als Differenzierung und Aktualisierung des Ur- oder Wurzel-sakramentes Kirche dargestellt³. Die Kirche hat nicht nur die Sakramente zu verwalten, indem sie die zu ihrer Spendung qualifizierten Beamten ausbildet und bereitstellt, sondern sie ist die ursakramentale, zuständige Verleiblichung der *Basilea tou Theou*, die, indem sie sich in den einzelnen Sakramenten aktualisiert, die Menschen ergreift und mit sich selbst und dadurch mit dem Leben der Gnadenherrschaft Gottes in Kontakt bringt.

Diese ekklesiozentrische Sicht der Sakramente entzündete sich vor allem an einer Wiederentdeckung dieses Momentes im Sakrament der Buße. Dieses Sakrament ist aus seinem inneren Sinn mehr noch als die anderen der Gefahr einer individualistischen Betrachtungsweise ausgesetzt. Ist doch die Buße ein ganz persönliches Verhalten des einzelnen zu Gott und der Nachlaß der Sünde ebenso wie diese selbst ein Vorgang zwischen dem einzelnen Menschen und dem beleidigten und verzeihenden Gott. So konnte jene ekklesiologische Neuentdeckung hier besonders überraschend wirken, als B. Xiberta als einer der ersten sie wieder ins theologische Bewußtsein hob⁴ und K. Rahner S. J. sie in die These faßte: „*Res et sacramentum in sacramento paenitentiae est reconciliatio cum Ecclesia*“⁵. Mittlerweile ist diese Sicht des Bußsakramentes aufgrund der dogmengeschichtlichen Untersuchungen von B. Poschmann⁶, K. Rahner S. J.⁷ und anderen mehr und mehr auch in

¹ M. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1928.

² Vgl. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955.

³ O. Semmelroth S. J., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1955. — K. Rahner S. J., *Kirche und Sakramente* (*Quaestiones disputatae*, 10), Freiburg 1960.

⁴ B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae*, Rom 1922.

⁵ K. Rahner S. J., *De paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus* (Vervielfältigt), Innsbruck 1960, 723.

⁶ B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origines*. Bonn 1940. — Ders., *Buße und Letzte Ölung: Handbuch der Dogmengeschichte*. Herausgegeben von M. Schmaus, J. R. Geiselman, A. Grillmeier S. J., IV/3. Freiburg 1951. — Ders., *Die innere Struktur des Bußsakramentes: MünchThZ* 1 (1950) Heft 3, 12—30.

⁷ A. a. O.

die systematische, dogmatische Lehre vom Bußsakrament eingegangen⁸. Dabei kann allerdings nicht übersehen werden, daß die heilsindividualistische Sicht, die Jahrhunderte lang die Lehre von den Sakramenten überhaupt und die vom Bußsakrament besonders beherrscht hat, nur zögernd überwunden wird.

Auch in der Antwort auf die Frage, ob und wieso das Bußsakrament ein Gerichtsvorgang ist, erweist sich der Bezug dieses Sakramentes auf die Kirche, das verleblichende Zeichen des Friedens mit Gott, als wichtig. Umgekehrt fällt von der Klärung der Frage, wieso die Gewinnung des Friedens mit Gott durch das in der Kirche dauerhaft gemachte⁹ Heilswerk Christi im Zeichen des Gerichtes geschieht, wo doch der gnädige Gott die Sünden nachzulassen scheint, statt sie zu bestrafen, neues Licht auf das Wesen der Kirche und das Verhältnis der Sakramente zu ihr.

I. Die Fragestellung

Die Frage, um die es hier geht, läßt sich am besten anhand einer vor anderthalb Jahrzehnten zwischen zwei katholischen Theologen geführten Kontroverse darstellen. Der Münchener Kirchenrechtler Klaus Mörsdorf sprach der sakramentalen Lossprechung den richterlichen Charakter ab und deutete sie statt dessen als hoheitlichen Gnadenakt¹⁰. Der Dogmatiker Josef Ternus S. J. antwortete in einer bei aller Hochschätzung für seinen Gesprächspartner doch kategorisch ablehnenden Weise¹¹.

1. Gericht oder Gnadenakt?

Was bei der sakramentalen Lossprechung geschieht, macht es tatsächlich nicht ganz leicht, in ihr einen richterlichen Akt zu sehen. Ein Gericht stellt Schuld fest, durch die Absolution aber wird Schuld nachgelassen. Ein Gericht belegt die eingestandene oder nachgewiesene Schuld mit Strafe, hier aber scheint auch die Strafe wenigstens zum Teil nachgelassen zu werden. Selbst wenn im Ganzen des bußsakramentalen Vorgangs das Element der auferlegten Strafe und die Rechtsfindung im Sinn der Feststellung von Schuld und einer dem Schuldmaß entsprechenden Strafaufgabe vorhanden ist, im Moment der sakramentalen Lossprechung jedenfalls scheint dieses Element nicht zu liegen. Das um so weniger, wenn Ternus sagt: „Nur die Lossprechung hat

⁸ In den dogmatischen Lehrbüchern wird man allerdings außer bei Rahner, a. a. O., und einigen Hinweisen in der Dogmatik von Schmaus vergeblich nach einer Einarbeitung des hier Gemeinten Ausschau halten.

⁹ Vgl. Vaticanum I., 4. Sitzung, Einleitung, Denzinger 1821.

¹⁰ Kl. Mörsdorf, Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung: TrierThZ 57 (1948) 335—348.

¹¹ J. Ternus S. J., Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt: ZKathTh 71 (1949) 214—230.

sakramentale Gnadenwirkung. Darum hat auch sie allein sakramentale Zeichenbedeutung.“¹² Diese Aussage wird allerdings nur ein Skotist abnehmen. Das Trienter Konzil hat die Gnadenwirkung des Bußsakramentes zwar „vorwiegend“, aber nicht ausschließlich dem Absolutionswort des Spenders zugeschrieben, also keineswegs nur diesem die sakramentale Zeichenbedeutung beigelegt¹³. Die nichtskotistische Theologie sieht ja gerade darin den Hinweis darauf, daß das dem Wort „Materia“ beigefügte „Quasi-“ den Akten des Paenitenten nicht den Charakter des materialen Teils des sakramentalen Zeichens nehmen will. Nach dem Catechismus Romanus soll das „Quasi“ nur sagen, daß die Akte des Paenitenten „keine derartige Materie sind, daß sie äußerlich angewandt werden könnte wie das Wasser in der Taufe und der Chrisam in der Firmung“¹⁴.

Wenn man allerdings die sakramentale Lossprechung isoliert betrachtet, so wird man Mörsdorfs These vom hoheitlich-gnadenhaften, nicht aber richterlichen Charakter dieses Aktes ernst nehmen müssen. Mit der Amnestie allerdings dürfte Mörsdorf auch dann den Gnadenakt nicht vergleichen. Eine solche nämlich ändert nichts am Schuldzustand, sondern läßt Strafe nach, die eigentlich verwirkt und zu der man verurteilt ist. Durch die sakramentale Lossprechung dagegen hört der Mensch auf, vor Gott schuldig zu sein. Wir werden noch darauf zurückkommen, daß beim Bußsakrament nicht nur in der frühkirchlichen Art es zu spenden, sondern im wesentlichen auch heute noch die Strafe nicht so sehr nachgelassen, als vielmehr auferlegt wird und die Bereitschaft zu ihrer Ableistung (und damit eigentlich die Ableistung der Strafe selbst) vorausgesetzt wird, damit die Lossprechung von der Schuld erfolgen kann.

Sowenig die Argumentation Mörsdorfs auf den ersten Blick widerleglich zu sein scheint, bedarf sie doch bei näherem Zusehen vor allem in zwei Punkten der Korrektur und Ergänzung. Und das macht dann ihre Stringenz doch einigermaßen fragwürdig. Das ist zunächst ein auch sonst in der Theologie oft zu wenig beachteter Faktor. Der Bußvorgang, sowohl der altkirchlichen, im Pontificale Romanum für den Fall der öffentlichen Buße noch aufgezeichneten Bußpraxis wie auch der heutigen Spendung des Sakramentes der Buße, wird nicht hinreichend als Ganzes gesehen. In dem einen Element, das man hier und jetzt betrachtet, müßte immer auch das Ganze der übrigen Elemente mitenthalten gesehen werden. Das scheint bei Mörsdorf, aber auch bei seinem Gegner Ternus, nicht hinreichend beachtet zu werden. Mörsdorf geht vom Vorgang der altkirchlichen Bußpraxis aus, der auch in der heutigen Art, die sakramentale Buße zu spenden, in seinen

¹² A. a. O. 227. ¹³ Denzinger 896.

¹⁴ Catechismus Romanus, Pars II, Cap. 5, Nr. 13.

wesentlichen Elementen hinreichend deutlich ist. Die beiden Teile dieses Bußvorganges, die Ausstoßung des Sünders aus der Eucharistiegemeinschaft der Kirche, durch die das in der Sünde zugezogene Getrenntsein von Gott sichtbar gemacht wird, und die wiedergeschenkte Aufnahme in den Frieden der Kirche, scheint er dabei doch zu sehr als zwei je für sich stehende Teile zu betrachten. Daher erscheint der zweite Teil dieses Vorganges nicht mehr im rechten Licht. Es ist auch nicht ganz korrekt, die Wiederaufnahme in den Frieden der Kirche, also jenen Vorgang, der im heutigen Absolutionswort des Bußpriesters weiterlebt, als Aufhebung der Strafe zu interpretieren. So tut es Mörsdorf: „Die Ausstoßung, die man an dem schweren Sünder vollzog, war wirkliche Strafe, und die Wiedezulassung zur kirchlichen Gemeinschaft war Aufhebung der Strafe.“¹⁵ Das war sie ja eben nicht. Denn in Wahrheit wurde die Wiedezulassung erst gewährt, nachdem die vom Bischof auferlegte Strafe abgeleistet und dies auch festgestellt war. So darf ja auch heute der Priester die Absolution erst spenden, nachdem er die Bereitschaft des Paenitenten zur Ableistung der auferlegten „Buße“ (= Strafe) festgestellt hat. Schon darin zeigt sich, daß im Akt der Wiederaufnahme in die kirchliche Eucharistiegemeinschaft und damit auch im Akt der priesterlichen Absolution eben doch die richterliche Tätigkeit der Beurteilung von Schuld und Reue und der Strafaufgabe weiterwirkt und charakterbestimmend ist.

Als zweites führt bei Mörsdorf zu fragwürdigen Konsequenzen, daß er doch wohl zu unmittelbar den sakramentalen Bußvorgang in Vorstellungen, Begriffen und Kategorien des juristischen Bereiches einzufangen sucht. Das bringt in die Versuchung, beide Teilakte des Bußverfahrens zu sehr zu trennen. „Der erste Akt dieses Verfahrens (die Ausstoßung des Sünders) vollzieht sich also im Zeichen des Gerichtes, nämlich der kirchlichen Verurteilung des Sünders. Der zweite Akt dagegen steht im Zeichen der Begnadigung; denn der Ausgestoßene wird wieder in die Gemeinschaft aufgenommen und das Ausstoßungsurteil damit aufgehoben.“¹⁶ Dabei ist aber schon der Ausdruck „im Zeichen der Begnadigung“ sehr fragwürdig. Denn das, was in der sakramentalen Absolution geschieht, ist nicht Begnadigung im weltlich-hoheitlichen Sinn, also Strafnachlaß. Die sakramentale Absolution ist vielmehr Wiederaufnahme in die kirchliche Lebensgemeinschaft, und dies als sakramentales Zeichen für die Aufnahme in die gnadenhafte Lebensgemeinschaft mit Gott. Und sie geschieht, nachdem die auferlegte Strafe abgeleistet oder doch die Bereitschaft zu ihrer Ableistung ausgedrückt ist. Die tridentinische Feststellung, daß Schuld und Strafe nicht immer zugleich nachgelassen werden¹⁷, muß man nicht nur in der einen Richtung beachten, daß Strafe bleiben kann, wenn die Schuld

¹⁵ A. a. O. 336.¹⁶ A. a. O. 356.¹⁷ Denzinger 922.

nachgelassen ist. Auch in der anderen Richtung hat sie ihre Bedeutung, daß durch Auferlegung und Ableistung der Strafe die Schuld noch nicht weggenommen ist. So ist Begnadung als Nachlassung der Schuld etwas anderes als Begnadigung, das heißt Nachlaß von Strafe. Es mag durchaus richtig sein, wenn Mörsdorf in der priesterlichen Absolution einen hoheitlichen Gnadenakt im Unterschied zum richterlichen Akt im engen Sinne sieht. Aber ihn als Begnadigung im Sinne weltlichen Hoheitsrechtes zu betrachten, kraft dessen durch den Repräsentanten der Hoheitsgewalt des Volkes eine vom Richter verhängte Strafe nachgelassen wird, ist ein Mißverständnis. Man wird schon von hier her vermuten können, daß in der sakramentalen Absolution richterlicher Akt und hoheitliche Gnadenmitteilung, „Auspendung eines fremden Gnadengeschenkes“¹⁸, nicht so einander auszuschließen brauchen, wie es nach Mörsdorfs Darstellungen scheinen könnte.

2. Die Lehre der Kirche vom richterlichen Charakter der Lossprechung

Das Trienter Konzil und die theologische Tradition der Kirche bezeichnen jedenfalls die sakramentale Lossprechung als einen richterlichen Vorgang. Gerade von da wird der Unterschied des Bußsakramentes von der Taufe hergeleitet, in der ja auch Sünden nachgelassen werden. Wäre also die Bußabsolution nur ein hoheitlicher Gnaden-erlaß, so träfe diese Unterscheidung nicht zu. Denn ein solcher ist ja schließlich auch die Sündennachlassung, die bei der Taufe durch die Aufnahme in die Kirche geschieht. „Diejenigen, die sich nachher durch irgendeine Schuld beflecken, sollen nach seinem Willen nicht durch eine neue Taufe abgewaschen werden, was in der katholischen Kirche in keiner Weise erlaubt ist. Sie sollen vielmehr als Schuldige vor diesen Richterstuhl (der Buße) gestellt werden, auf daß sie durch den Richter-spruch der Priester nicht nur einmal, sondern sooft sie von ihren be-gangenen Sünden reumütig zu ihm ihre Zuflucht nehmen, befreit werden können.“¹⁹ Dieses richterliche Moment kehrt dann auch in der feierlichen Definition des Kanons 9 wieder: „Wer sagt, die sakra-mentale Lossprechung des Priesters sei kein richterlicher Akt, sondern eine reine Dienstleistung der Verkündigung und Erklärung, dem Be-kennenden seien die Sünden erlassen, falls er glaubt, daß er frei-gesprochen sei . . ., der sei ausgeschlossen.“²⁰

Mit diesen Lehrbestimmungen setzt sich auch Mörsdorf auseinander. Er glaubt zunächst darauf hinweisen zu sollen, die Definition enthalte nicht die Absicht, den richterlichen Charakter der Lossprechung zu definieren, sondern weise die reformatorische Auffassung zurück, das

¹⁸ Denzinger 902.

¹⁹ Denzinger 895.

²⁰ Denzinger 919.

Wort des Priesters sei nur die Verkündigung, der Büßende sei losgesprochen. Dabei wäre allerdings zu fragen, ob in der korrigierenden Zurückweisung einer irrigen Auffassung nur das Nein zu dieser Irrlehre und nicht auch die entgegengestellte positive Aussage zum mindesten ernst genommen, wenn nicht sogar als gleichzeitiger Gegenstand der Definition angesehen werden müßte. Eine kirchliche Lehrdefinition steht schließlich nicht außerhalb der Gesetze normalen menschlichen Sprechens. Etwas anderes wäre es, wenn die positive Formulierung in ihren Begriffen nicht eindeutig wäre. So meint denn Mörsdorf, „richterlicher Akt“ bedeute keineswegs einen Gerichtsspruch in eigentlichem Sinne, sondern einen Akt der hoheitlichen Leitungsgewalt, wie sie der *Societas perfecta* eigen ist und in der Fachsprache mit „*Jurisdictio*“ bezeichnet wird. Man wird gewiß zugeben, daß der Begriff der Jurisdiktion und vielleicht auch der des richterlichen Aktes an sich mehrdeutig sein kann. Aber Ternus hat doch wohl recht überzeugend aus den Konzilsakten und der zeitgenössischen Denk- und Sprechweise nachgewiesen, daß für die Vermutung kein Grund ist, das Trienter Konzil habe den richterlichen Akt nicht im Sinne einer eigentlichen Gerichtssentenz verstanden. Die ganze nachherige Tradition und die Formulierung des *Codex Juris Canonici* hat das ja, wie auch Mörsdorf zugibt, bestätigt. Nach dem kirchlichen Rechtsbuch werden im Bußsakrament die Sünden „*per judicialem absolutionem*“ nachgelassen²¹. Und neben die Rolle des Arztes, die der Bußpriester zu versehen hat, wird die des *Judex* gestellt. Kraft der einen hat er dem Seelenheil des *Paenitentem*, kraft der anderen der Ehre Gottes Raum zu schaffen²². Daß die dogmatische Theologie die sakramentale Funktion des Priesters bei der Buße als richterliche Tätigkeit ansieht, kann nicht übersehen werden. Sollte das alles wirklich nur durch ein „terminologisches Mißverständnis, dem die neuere Theologie anheimgefallen ist“, erklärt werden?²³

Ganz ohne Mißverständnis dürfte die Theologie allerdings in der genaueren Ausdeutung des richterlichen Charakters der sakramentalen Absolution tatsächlich nicht geblieben sein. Das wirkt sich in der einigermaßen krampfhaften Art aus, mit der man in der aus dem Gesamtzusammenhang des Bußverfahrens isolierten sakramentalen Absolution alle Elemente entdecken will, die zu einem richterlichen Akt gehören. Das geht gut bis zum Element der *Sententia bifaria*, der Entscheidung, die in beiden Gliedern der Alternative eine positive Wirkung haben soll. Eine solche ist nämlich nicht leicht zu erweisen, wenn man die sakramentale Absolution isoliert als richterlichen Akt darzustellen sucht. Selbstverständlich ist, wenn die Absolution ge-

²¹ *Codex Juris Canonici*, Can 870.

²² Ebd., Can 88, § 1. ²³ Mörsdorf, a. a. O. 345.

geben wird, eine positive Wirkung gegeben: die Schuld ist nachgelassen, und zwar durch die Autorität der Kirche, in der sich die Autorität des verzeihenden Gottes darstellt. Daß es sich aber auch im Fall der Verweigerung der Absolution um die positive Wirkung einer richterlichen Sentenz handeln soll, dürfte nur mit einiger Gewaltsamkeit zu erweisen sein.

Schon hier zeigt sich einigermaßen deutlich, daß man in der genannten Kontroverse weder Mörsdorf noch Ternus ganz zustimmen, aber auch keinem von beiden ganz unrecht geben kann. Beide suchen den priesterlichen Absolutionsakt im Bußsakrament zu isoliert und vom Gesamt des Bußvorganges gelöst zu beurteilen und zu deuten. Mörsdorf stellt zwar gerade von der altkirchlichen Bußpraxis her, in der das Ganze sehr viel deutlicher als heute in Erscheinung trat, den Zusammenhang dar. Aber in seine Deutung der sakramentalen Absolution als des Endaktes des Gesamtverfahrens geht dieser Zusammenhang kaum ein. Es wird nicht einmal ganz ernst gemacht mit der Tatsache, daß die wesentlichen Elemente der altkirchlichen Bußpraxis auch im heutigen Vollzug des Bußsakramentes, wenn auch nicht in gleich unmittelbarer Deutlichkeit und Sichtbarkeit, so doch tatsächlich alle enthalten sein müssen. Was im heutigen Bußverfahren in die paar Minuten zusammengerafft ist, die vom Augenblick, in dem der Büßende den Beichtstuhl betritt, bis zu dem, wo er ihn wieder verläßt, verstreichen, das war in der alten Kirche auf eine lange Zeit auseinandergezogen. Das hindert aber nicht, daß in beiden Fällen das Ganze doch der eine differenzierte Vollzug des Sakramentes der Buße war. Das aber scheint man, wenn nicht grundsätzlich vergessen, so doch für die Deutung nicht hinreichend ernstgenommen zu haben.

Hier liegt denn auch die Bedeutung der Frage für das theologische Arbeiten überhaupt. Was hier zu beobachten ist, hat auch in anderen Bereichen der theologischen Deutung der geoffenbarten Wahrheit eine oft recht unglückliche Wirkung gehabt. Die isolierende, analysierende Betrachtungsweise steht der wissenschaftlichen Arbeit gewiß an, wenn sie nicht vergißt, daß ihr die Synthese ebenso unabdingbar aufgegeben ist. Wie unzulänglich etwa ist die theologische Deutung dessen, was Glauben heißt, wenn die analytische Arbeit der Theologie zwar sauber feststellt, daß der Ausgangspunkt und Kern des Glaubens das intellektuelle Zustimmung zur offenbarten Wahrheit ist, aber vergißt, daß das Glauben in dieser chemisch reinen Form nicht vorkommt. Wo der Glaube wirklich vollzogen wird, ist er eingebettet in ein Apriori und Aposteriori gesamt menschlicher, hingebender Stellungnahme. Sauber hat die Theologie in der Lehre von der Eucharistie Opfer und Sakrament getrennt und gerät gerade dadurch in Gefahr, die Wirklichkeit des sakramental dargestellten Opfers Christi dem Verständnis zu ent-

fremden. Im Heilswerk Christi hat die Theologie das Kreuzesopfer in seiner satisfaktorischen Funktion vom übrigen Leben Christi, auch von Auferstehung und Himmelfahrt und von der Menschwerdung, unterschieden. Aber gerade dadurch erweckt sie leicht den Eindruck, sie wolle der Auferstehung und Himmelfahrt, dem ganzen Leben Jesu und vor allem auch der Menschwerdung keine soteriologische Bedeutung beimessen. Analyse ist gut, ja notwendig. Aber sie ist das nur, wenn die Synthese die Einzelelemente wieder zu jener Einheit bringt, die nun besser erkannt und gewertet wird, nachdem diese Einzelelemente erkannt worden sind. „Das Gebot der gegenwärtigen Stunde ist die Synthese“, hat Pius XII. einmal die Philosophen gemahnt²⁴. Das sollten auch die Theologen nicht überhören. Die Deutung des Bußsakramentes ist dafür ein Exempel.

II. Die Absolution im Ganzen des Bußgerichtes

Inwiefern die Integration der Einzelaussagen in das Ganze bei der Deutung des Bußsakramentes notwendig ist, sei im folgenden deutlich gemacht. Zunächst sollen zwei Einzelaussagen gemacht werden, die in ihrem Eigengewicht voneinander abzugrenzen zur Gewinnung der Synthese des Ganzen unbedingt notwendig ist.

1. Zwei Feststellungen

a) Die erste dieser Feststellungen mag auf den ersten Blick der vorhin schon genannten Bestimmung des Trienter Konzils zu widersprechen scheinen. Wir müssen das hier zunächst in Kauf nehmen und gegenüber aufsteigenden Bedenken auf die ergänzende andere Feststellung und die Verbindung beider miteinander verweisen.

Wir stellen also fest: Genaugenommen, geschieht im Bußsakrament richterliche Tätigkeit nicht formell im Absolutionsakt, sondern schon vorher. Das kann allerdings nicht heißen, die bußgerichtlichen Ereignisse geschähen in einem Abschnitt des Ganzen, in dem der Priester noch gar nicht tätig sei. Leider erweckt die dogmatische Darstellung des Bußsakramentes leicht den Eindruck, bei allem, was im Bußvollzug vor dem Absolutionswort geschieht, sei der Priester noch nicht tätig. Bei der Lehre von den Actus paenitentis als der (Quasi-)Materia des sakramentalen Zeichens, dessen Forma das priesterliche Absolutionswort ist, kann leicht der Eindruck entstehen, diese beiden Elemente verteilen sich nicht nur auf das Verfahren selbst, sondern auch auf die handelnden Subjekte, so daß der zeitlich erste Teil des sakramentalen Bußverfahrens (nur) vom Paenitenten vollzogen werde, während die

²⁴ AAS 38 (1946) 428.

Tätigkeit des Priesters auf den zeitlich zweiten Abschnitt des Gesamtverfahrens eingeschränkt wäre. Dieser Eindruck wäre falsch und müßte allerdings unsere hier gemachte Feststellung unverständlich werden lassen.

Wenn wir sagen, richterliche Aktion werde, genaugenommen, vor dem Absolutionswort ausgeübt, dann ist das gerade gemeint, insofern der Bußpriester auch vor der Absolution selbst tätig ist. Wenn wir betrachten, was die Actus paenitentis als die Quasi-Materia des Bußsakramentes sind, wird das deutlich werden. Was vor dem priesterlichen Absolutionswort geschieht, erweist sich dann in zwei Momenten als richterliches Geschehen.

Das erste dieser beiden Momente richterlichen Wirkens ist die Beurteilung des Büßenden durch den Bußpriester. Dabei ist genau zu beachten, daß diese Beurteilung sich nicht nur, wie vielfach behauptet wird, auf die vorhandene oder nicht vorhandene Disposition, das heißt Reuegesinnung und Besserungsbereitschaft, des Sünders erstreckt. Auch Mörsdorf scheint, wo er den Versuch, die Alternative von Absolution oder deren Verweigerung als den eigentlich richterlichen Akt anzusehen, mit Recht für unzulänglich erklärt, doch auch selbst vorzusetzen, daß sich das Urteil im heutigen Bußverfahren auf die Feststellung von Bußgesinnung oder mangelnder Disposition beschränkt²⁵. In Wahrheit erstreckt sich die urteilende und darin richterliche Aufgabe des Bußpriesters wie bei jedem Gericht auf die Feststellung von Schuld oder Nichtschuld. Das setzt ja auch die Sakramentenmoral zum mindesten voraus, wenn sie den Beichtvater anweist, die mangelnde Integrität des Bekenntnisses durch Fragen zu ergänzen.

Im Bekenntnis wird echte Anklage erhoben. Dieser Actus paenitentis darf nicht isoliert betrachtet werden. Er muß in die Einheit mit den anderen Actus paenitentis gehoben werden, mit denen zusammen er integraler Teil der Materia des Bußsakramentes ist. Darüber hinaus muß aber auch beachtet werden, daß er Teil des gesamten Bußvollzuges und des sakramentalen Zeichens ist. Das aber ist er nur, insofern er auf den Priester hin vollzogen und von diesem entgegengenommen wird. Daß die Kirche für den Vollzug des Bußsakramentes die lokale Präsenz von Büßendem und Priester verlangt²⁶, dürfte auch darin seinen Grund haben, daß mit der dem Sakrament eigenen Sichtbarkeit deutlich werden soll, daß im Bekenntnis eine Anklage gesprochen wird. Eine solche erfüllt ihren Sinn nur, wenn sie vom Richter entgegengenommen wird, der den Beklagten daraufhin zu beurteilen hat.

Auch im priesterlichen Zuspruch kommt zum Ausdruck, daß die Actus paenitentis im Gegenüber zum Priester als dem Repräsentanten des göttlichen Richters vollzogen werden. Aber auch daß der Priester

²⁵ A. a. O. 348. ²⁶ Denzinger 1088 f.

den Paenitenten in seiner Schuld zu beurteilen hat, wird darin sichtbar. Gewiß reflektiert sich im Zuspruch zunächst einmal die geschichtliche Tatsache, daß in der konkreten Gestalt der heutigen Bußpraxis zwei Funktionen kirchlichen Lebens zusammengefloßen sind, die ursprünglich nebeneinander standen, nämlich die sakramentale Kirchenbuße zur Vergebung der (schweren) Sünden und die therapeutische Seelenführung, die nicht ans Sakrament gebunden ist. Da aber nun einmal die Seelenführung in der Gestalt des Zuspruches sich mit der sakramentalen Buße verbunden hat, wird man den Zuspruch auch als einen Ausdruck des richterlichen Urteilens ansehen können. Denn die Mahnung sollte ja immer an die Schuldsituation des Paenitenten anknüpfen und darin dem Büßenden das Urteil über seine Situation ausdrücken. Daß jedenfalls das Sündenbekenntnis nicht nur Ausdruck einer individuellen, eigentlich im Inneren zwischen dem Büßenden und Gott allein geschehenden Abkehr von der Sünde bedeutet, sondern ein Sich-dem-Gericht-Stellen, in dem der Paenitent seine Sünde als Schuld vor Gott, aber auch vor der Kirche als der sakramentalen Darstellung der Lebenseinheit mit Gott bekennt, darf nicht übersehen werden. Im Bekenntnis, in dem der Büßende sein Inneres, das in der Kirche nicht ihm allein gehört, dem Urteil der Kirche unterbreitet, geschieht vor allem das, was das Trienter Konzil als den kennzeichnenden Unterschied von Buße und Taufe nennt: „Als Schuldige sich dem Richterstuhl stellen“²⁷.

Das andere Moment, das, dieses ergänzend, den richterlichen Charakter des Bußsakramentes verwirklicht, ist die Strafaufgabe. Das kirchlich-sakramentale Bußverfahren ist ein Strafgericht. Diese Eigentümlichkeit ist nicht eigentlich da zu suchen, wo sich dieses Gericht von sonstigen Gerichten viel mehr unterscheiden als ihnen gleichen würde, nämlich im nachlassenden Verhalten des Richters. Die eigentlich strafrichterliche Tätigkeit übt der Bußpriester als Bestandteil des ganzen sakramentalen Zeichens dort aus, wo er nach der Entgegennahme der Anklage und entsprechend dem Urteil, das er sich über die Schuld des Anklagenden und Angeklagten bildet, eine entsprechende Strafe auferlegt.

Man ist leider in Gefahr, den Strafaufgabecharakter der sogenannten „Buße“ nicht mehr ernst zu nehmen. Daß diese Strafe dem Maß der Schuld entspreche, ist ja nicht mehr leicht zu erkennen. Aber dieses anscheinende Mißverhältnis wird nicht immer richtig gedeutet. Man muß den inneren Sinn der Wandlung recht verstehen, der im Übergang aus der frühkirchlichen Bußpraxis zur mißverständlich sogenannten „Privatbuße“ liegt. Auch die spätere sakramentale Bußpraxis darf in ihrem Wesen nicht anders gedeutet werden als die frühchristliche Buße.

²⁷ Denzinger 895.

Wenn auch die verschiedenen Epochen der Bußgeschichte je verschiedene Punkte des Gesamtgeschehens der sakramentalen Buße besonders akzentuierten, ist doch keine der wesentlichen Komponenten verlorengegangen. Das Mittelalter legte den Akzent auf die beschämende Reue des Paenitenten. Die neuzeitliche Theologie und Praxis richtet den Blick vor allem auf das sakramentale Absolutionswort des Priesters. Die alte Kirche hatte dagegen im Bußverfahren den Akzent auf die vom Bischof auferlegte Strafe gelegt. Sie bestand darin, daß im Ausschluß aus der kirchlichen Lebens-, das heißt Eucharistiegemeinschaft das Getrenntsein von Gott durch die Sünde sichtbar gemacht wurde. Aber es sollte nicht nur ein Zeichen gesetzt werden. Dieser Ausschluß war echte und schmerzliche Strafe, durch die die Pax cum Ecclesia als Zeichen und Unterpfand der Pax cum Deo in der Verzeihung der Schuld durch Gott wiedergewonnen werden sollte. Heute liegt der Akzent nicht mehr so stark auf diesem Moment. Aber es fehlt nicht. Und es wäre gut, wenn man das, was in der heutigen Bußpraxis dem strafweisen Ausschluß von damals entspricht, wieder beachten und wesensgerecht verstehen würde.

Was bedeutet es, wenn die altkirchlichen schweren Strafen des langjährigen Verweilenmüssens auf verschiedenen Stufen der Büsser im siebenten Jahrhundert abgelöst wurden durch die Auferlegung bestimmter Frömmigkeitsübungen, die, wenn sie auch oft, gemessen an heutigen Vorstellungen, immer noch schwer genug waren, doch eine große Milderung und Erleichterung waren? Diese Wandlung ist im wahren Sinne „Ablösung“ der schweren Strafen durch leichtere. Es ist ein ähnlicher Vorgang wie bei der Entstehung des Ablasses. Nur daß es sich hier um eine grundsätzliche Ablösung der Strafpraxis im sakramentalen Bußverfahren handelt und nicht, wie beim Ablass, um eine Reduktion oder Ablösung der dem einzelnen schon auferlegten Strafe durch eine leichtere. Diese Ablösung hat aber das Wesen dessen, was da geschieht, nicht geändert. Diese Buße ist immer noch eine von der Kirche richterlich auferlegte Strafe für die in der Sünde begangene Schuld.

Es dürfte nicht ganz korrekt sein, wenn Mörsdorf meint, „das heutige Bußverfahren habe ein wichtiges gerichtliches Element des alten Ritus verloren“, da „der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, der naturgemäß nur bei den schweren Sünden vollzogen wurde, seinem Wesen nach (zwar) erhalten ist (nämlich in der Tatsache, daß der Sünder durch seine Sünde aus dem Mitvollzug der Eucharistiefeyer im Kommunionempfang ausgeschlossen ist), aber eben nicht mehr formell ausgesprochen wird“²⁸. Man muß doch wohl die Buße, die heute im Sakrament auferlegt wird, als eine andere Gestalt jener Strafe deuten,

²⁸ A. a. O. 347.

die im Altertum in der strafweisen Ausstoßung aus der kirchlichen Eucharistiegemeinschaft bestand.

Das Trienter Konzil ordnet zwar die im Sakrament auferlegte Buße im neunten Kapitel der vierzehnten Sitzung in eine Reihe mit den Bußwerken, die der Gläubige freiwillig übernimmt, und jenen, die im bereitwilligen Hinnehmen der von Gott geschickten Leiden besteht²⁹. Aber damit ist die persönlich übernommene Buße als Ergänzung gemeint, keineswegs aber der vom Priester auferlegten „genugtuenden Strafe“, von der im achten Kapitel die Rede ist³⁰, gleichgestellt. Diese kann sich der gute Wille des Paenitenten nicht selbst aussuchen, sie muß vom richtenden Priester auferlegt werden.

b) Dieser ersten Aussage, daß die eigentlich richterliche Funktion im Bußsakrament in dem geschieht, was „vor“ der Lossprechung liegt, muß nun eine andere an die Seite gestellt werden: Wenn die priesterliche Absolution in ihrer engen, von Schuld lossprechenden Bedeutung betrachtet wird, muß man sie als „die Ausspendung einer fremden Wohltat“³¹ und als Ausübung hoheitlicher Gnadengewalt betrachten. Das sakramentale Bußverfahren als Ganzes ist nun einmal weder nur Gericht noch nur Gnadenerweis, sondern beides. Die hoheitliche Leitungsgewalt des kirchlichen Hirtenamtes, an der der Priester durch die Sendung der Kirche, die ihm in der Erteilung der „Jurisdiktion“ gegeben wird, Anteil hat, umfaßt ja verschiedene Teilgewalten und wird dementsprechend in verschiedenen Teilfunktionen ausgeübt. Im Bußsakrament wirken nicht nur Hirtenamt und Priesteramt zusammen, sondern auch insofern das Hirtenamt ausgeübt wird, handelt es sich um das Zusammenwirken verschiedener Teilgewalten. Das Richten und das verzeihende Beschenken sind zwei verschiedene Teilfunktionen der einen hoheitlichen Hirtengewalt. Zunächst hat der Spender des Sakramentes den Paenitenten auf Schuld oder Nichtschuld zu beurteilen und ihm die dem Maß der Schuld entsprechende Strafe aufzuerlegen. Diese Funktion ist aber darauf angelegt und ausgerichtet, dem sich Anklagenden und die Strafe auf sich Nehmenden die Verzeihung der Kirche und darin Gottes zuzusprechen. Und das „nicht im Sinne einer reinen Dienstleistung der Verkündigung des Evangeliums oder der Erklärung eines schon geschehenen Sündennachlasses“³². Vielmehr begnadet das Lossprechungswort des Priesters effektiv. Was hier geschieht, ist nicht Begnadigung, also Befreiung von der Strafe, sondern Begnadung, nämlich gnadenhafte Verzeihung und Befreiung von der Schuld selbst. Der Unterschied des Bußverfahrens von irdischen Strafverfahren liegt nicht so sehr darin, daß im irdischen Gericht Strafe verhängt wird, während sie beim Bußgericht nachgelassen würde, sondern darin, daß das, wovon befreit wird, eben nicht die

²⁹ Denzinger 906. ³⁰ Denzinger 904. ³¹ Denzinger 902. ³² Ebd.

Strafe, sondern die Schuld selbst ist. Es kann nicht genug betont werden, daß im Bußsakrament nur nebenbei auch Nachlassung von Strafe geschieht. Sein Sinn ist Nachlassung der Schuld. Der Vergleich mit einer Amnestie durch menschliche hoheitliche Gewalt ist nicht sachgerecht. Beim Bußsakrament wird ja gerade Strafe im Bereich der sichtbaren Kirche auferlegt. Und diese im ersten Teil des Bußverfahrens auferlegte Strafe wird nicht in seinem zweiten Teil aufgehoben oder nachgelassen. Vielmehr ist die Strafe, wenn der Priester in der Absolution den Nachlaß der Schuld erteilt, in der Tat oder wenigstens in der Bereitschaft abgeleistet. Wäre der Paenitent nicht bereit, die ihm auferlegte Strafe zu leisten, so käme die Absolution von der Schuld eben nicht zustande.

Man kann dagegen nicht einwenden, daß doch der Nachlaß der ewigen Strafe immer mit der Absolution verbunden und daher ihr eigentlicher Sinn sei. Diese Argumentation ist irreführend und rechnet nicht mit dem analogen Charakter der Aussage, daß die ewige Verdammnis Strafe sei. Das Wesen der ewigen Verdammnis ist nicht so sehr eine vom Schuldzustand zu unterscheidende Strafe, sondern die Endgültigkeit der Sünde, der schuldhaften Trennung von Gott selbst. Die *Aversio a Deo fine ultimo*, die im Akt der schweren Sünde vollzogen und im Zustand der Sünde ein *Aversum esse* wurde, gewinnt ihre unkorrigierbare Endgültigkeit, wenn der Mensch in diesem Zustand vom Tode betroffen wird. Das *Aversum esse a Deo* gewinnt die Gestalt der *Privatio visionis beatificae*, in der das eigentliche Wesen der Hölle besteht und mit der die Privation kreatürlichen Trostes entsprechend der *Conversio illicita ad creaturas* als *Poena sensus* verbunden ist. Daß diese Verendgültigung der Sünde keinen Ansatz mehr hat, wenn die Sünde selbst nachgelassen wird, ist verständlich. Es ist also die „Nachlassung der ewigen Sündenstrafe“ nicht eigentlich ein eigener Akt neben der Nachlassung der Sünde selbst. Sie kann daher nicht gegen die Aussage ins Feld geführt werden, daß in der sakramentalen Absolution nicht eine Amnestie von Strafe gegeben, sondern der Schuldzustand selbst nachgelassen werde.

So sind wir doch wohl genötigt, die sakramentale Absolution, im engeren Sinn der Schuld nachlassung betrachtet, als Vollzug hoheitlicher Gnadengewalt anzusehen und darin Mörsdorf recht zu geben. Was hier geschieht, ist Gnadenerweis in allerdings sehr viel gefüllterem Sinne als die Begnadigung durch irdische Hoheitsgewalt. Denn wenn im Bereich der Begegnung von Gott und Mensch Sündenschuld nachgelassen wird, dann ist diese Verzeihung keine bloße Gesinnung Gottes. Die verzeihend gnädige Gesinnung Gottes ist wie alles göttliche Lieben schöpferisch. Sie hat ihren Reflex in der inneren Realität des Menschen. In der realen Teilnahme am Leben des Gottesmenschen,

der in seinem Kreuzestod als dem Sühneopfer den Weg der büßenden Menschheit zum Vater geht, gewinnt der Mensch die verzeihende Liebe des Vaters, da er von der Schuld befreit wird, die ihn von Gott getrennt hat. Das ist das „*alienum beneficium*“, das der Bußpriester im Absolutionswort austeilt, indem er dem Büßer unmittelbar die Verzeihung der Kirche und die Wiederaufnahme in ihre volle Lebensgemeinschaft zusichert, darin aber das wirksame Zeichen der verzeihenden Liebe Gottes und der Wiederaufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Gott setzt.

2. Das Verhältnis beider Aussagen zueinander

Wenn wir nun den richterlichen Charakter des Bußsakramentes im Sinne unserer ersten Aussage verstehen wollen, ohne dadurch dem Tridentinum zu nahe zu treten, das diesen Charakter der priesterlichen Absolution vindiziert, dann genügt es nicht, beide vorhin gemachten Aussagen nebeneinanderzustellen. Es kommt vielmehr auf ihr Verhältnis zueinander an. Wenn Mörsdorf zugibt, es müsse „allerdings anerkannt werden, daß das Bußsakrament von jeher unter dem Gedanken des Gerichtes steht“, so weist er die gegen ihn stehende Bedeutung dieses Eingeständnisses dadurch zurück, daß er sagt: „Allein hier handelt es sich nicht um die Beurteilung des Bußverfahrens als ganzes, sondern allein um die sakramentale Lossprechung.“³³ Das aber wird man gerade fragen müssen, ob das Tridentinum, wenn es der priesterlichen sakramentalen Lossprechung den richterlichen Charakter zuspricht, das in der von Mörsdorf wie auch von Ternus vorausgesetzten Isolierung verstanden haben muß.

Um in rechter Weise zu beurteilen, wieso das sakramentale Bußverfahren richterlichen Charakter hat, in welchen Einzelementen dieses Verfahrens genauer dieser Charakter verwirklicht ist und wieso das Tridentinum und die theologische Tradition sagen kann, die priesterliche Lossprechung sei ein richterlicher Akt, muß man zwei Dinge besonders im Auge behalten. Zunächst einmal meint doch vielleicht die „priesterliche Lossprechung“ mehr als das in diesem Begriff unmittelbar und direkt Ausgesprochene. Es kann dieser entscheidende Akt sakramentaler Tätigkeit des Bußpriesters doch auch als Zusammenfassung alles dessen gemeint sein, was der Priester im sakramentalen Gesamtvorgang zu tun hat, also auch das, was er zum Zustandekommen der *Materia* des Sakramentes beiträgt. Es wurde ja oben schon erinnert, daß die *Materia* des Bußsakramentes nicht in dem exklusiven Sinne *Actus paenitentis* sind, als wenn diese Akte nur vom Paenitenten und nicht zu einem wesentlichen Teil auch vom Priester

³³ A. a. O. 345.

vollzogen würden, der die Anklage entgegennehmen, beurteilen und die Strafe auferlegen muß. Sollte nicht, wenn das Tridentinum von der Lossprechung spricht, dies so verstanden werden können, daß die Lossprechung eben als Schlußakt des Gesamtverfahrens, soweit es vom Priester vollzogen wird, gemeint ist? Der Priester, dessen Lossprechungsakt nicht aus dem Ganzen des Vorganges herausgelöst werden darf, übt die eine Hirtengewalt im Urteil und in der Strafaufgabe im Sinne des Richters, im Lossprechungsakt als Repräsentant des göttlichen Gnadenspenders, der von der Schuld befreit, aus.

Ergänzend ist die innere Hinordnung der beiden Teilgeschehnisse des Bußsakramentes aufeinander zu beachten. Wenn von *Materia* und *Forma* des sakramentalen Zeichens der Buße gesprochen wird, wird darauf ja besonders hingewiesen. Die Beurteilung der Schuld und die Strafaufgabe haben ihren endgültigen Sinn nicht in sich selbst. Vielmehr sind sie nach ihrem immanenten Sinne und der Absicht des Büßenden, der sich auch die Absicht des urteilenden und strafauflegenden Priesters anschließen muß, auf die Schuldbefreiung hingeeordnet. Die Anklage geschieht um der Verzeihung willen, die der Sünder erlangen will. Und die Strafe wird auferlegt, um durch sie hindurch zur Verzeihung der Schuld zu führen. Umgekehrt ist der Sündennachlaß im Absolutionswort hingeeordnet auf den Gerichtsvollzug, dem als der *Materia* die Lossprechung als *Forma* seinen eigentlichen Sinn mitteilt. Beides wächst zu dem richterlich-gnadenhaften Gesamtverfahren zusammen, als das der Herr die Buße gestiftet hat.

Diese innere Hinordnung aufeinander macht es möglich, die priesterliche Lossprechung mit dem Tridentinum einen richterlichen Akt zu nennen, insofern in ihr, in der das ganze bußsakramentale Tun des Priesters zu Ziel und Ende kommt, auch jene priesterlichen Akte mitgemeint sind, die faktisch vor der eigentlichen Absolution geschehen, aber doch innerlich auf sie hingeeordnet sind und ihren Charakter mitbestimmen. Den richterlichen Charakter hat die Lossprechung nicht so sehr aus sich selbst als vielmehr aus der in ihr aufgehobenen Entgegennahme, Beurteilung und Bestrafung der Buße des Paenitenten.

Betrachtet man von daher die Reihenfolge, in der das Tridentinum die einzelnen zum Gesamt des sakramentalen Vorganges gehörenden Elemente behandelt, so wirkt das wie eine Bestätigung des Gesagten. Man hat sich angewöhnt, zunächst die *Actus paenitentis* als Dreieheit von Reue, Bekenntnis und Satisfaktion darzustellen und dann das priesterliche Absolutionswort als die *Forma* des sakramentalen Zeichens zu besprechen. Das Tridentinum läßt durch eine andere Reihenfolge, in der es diese Elemente behandelt, deutlicher das Ineinander von *Materia* und *Forma* erkennen. Zugleich aber scheint es damit auch darauf hinzuweisen, daß die Handlung des Priesters nicht nur als das

reine Absolutionswort gesehen wird, sondern auch als das, wodurch die priesterliche Tätigkeit als Ausüben richterlicher Gewalt in die Actus paenitentis hineinverwoben ist. Das Tridentinum behandelt nämlich, nachdem im dritten Kapitel der vierzehnten Sitzung programmatisch vom Absolutionswort als der Forma und den Actus paenitentis als der (Quasi-)Materia des Bußsakramentes gesprochen ist³⁴, diese Elemente im einzelnen. Dabei wird nach der Behandlung der Reue³⁵ und des Bekenntnisses³⁶ nicht gleich die Buße als dritter Akt des Büßenden angeschlossen, sondern zunächst vom Spender des Bußsakramentes und der Lossprechung gesprochen³⁷. Dann folgt das achte Kapitel über die Notwendigkeit und Frucht der Buße (Satisfactio)³⁸ und das neunte Kapitel über die Werke der Buße³⁹. Diese Reihenfolge ist verständlich, wenn sich darin die Tatsache spiegelt, daß die Handlung des Priesters zum Teil — eben in ihrer richterlichen Funktion — in die Akte des Büßenden übergreift. Und das tut sie ja gerade zwischen dem Bekenntnis, das vom Priester entgegengenommen und beurteilt wird, und der Bußstrafe, die erst vom Priester auferlegt werden muß, ehe sie vollzogen werden kann. Dieses in die Akte des Büßenden übergreifende richterliche Wirken des Priesters ist allerdings ausgerichtet und empfängt seine Sinnerfüllung im Absolutionswort und dürfte daher in diesem mitgemeint sein, wenn das Trienter Konzil in einer abgekürzten Sprechweise von der Absolution als richterlichem Akt spricht. Es ist natürlich nicht zu verkennen, daß sich in dieser Abkürzung der Unterschied in der Gestalt kirchlich-sakramentaler Buße der späteren Zeit gegenüber der altkirchlichen Praxis spiegelt; nicht zu verkennen auch, daß der Theologie des späteren Mittelalters und der Neuzeit der Zusammenhang und gleichzeitige Unterschied zwischen späterer und früherer Art, das Bußsakrament zu praktizieren, nicht ausdrücklich genug bewußt gewesen ist. Der in unserer Zeit wiedergewonnene Blick für die geschichtlichen und sachlichen Zusammenhänge macht aber wieder deutlicher darauf aufmerksam, daß in der Theologie, wie sie sich auch im Tridentinum niedergeschlagen hat, in abgekürzter Weise zusammengesehen und daher auch in einem ausgedrückt wurde, was in Wahrheit verschiedene Elemente der einen hoheitlichen oder Hirtengewalt sind. Was der Priester im Bußsakrament tut, ist im ganzen eine Zweieinheit von richtendem und gnadenhaft-lossprechendem Tun. Im einzelnen verwirklicht wird das richterliche Element aber im Urteil und in der Strafaufgabe der Satisfaktion, das Gnadenmoment der Lossprechung von der Schuld dagegen in der sakramentalen Absolution. Zum sakramentalen Zeichen und der in ihm ausgeübten Hirtengewalt gehört beides.

³⁴ Denzinger 896.³⁵ Denzinger 897 f.³⁶ Denzinger 899—901.³⁷ Denzinger 902.³⁸ Denzinger 904 f.³⁹ Denzinger 906.

III. Sakramententheologischer Gesamtzusammenhang

Diese Betrachtung des richterlich-gnadenhaften Doppelcharakters des bußsakramentalen Gesamtvorganges fügt sich in das ganze Bild der Sakramente als *Causa instrumentalis* und zugleich Zeichen der Begnadung des Menschen ein.

1. Die Sakramente als wirksame Zeichen

Die Tatsache, daß beim Bußsakrament nach der allgemeineren Auffassung die *Actus paenitentis* nicht nur Disposition zum Empfang des Sakramentes und seiner Gnade sind, sondern auch als Teil in das sakramentale Zeichen selbst eingehen, weist auf die Art und Weise hin, wie die Sakramente überhaupt und auch die Buße die Gnade Christi mitteilen. Der Empfänger eines Sakramentes ist nicht deshalb der Gnade Gottes gewiß, weil er in der sakramentalen Zeichenhandlung einen magischen Zauber in der Hand hätte, durch dessen Ausübung er Gott die Gnade abnötigen könnte. Das ist der katholischen Gläubigkeit und Theologie selbstverständlich. Nicht ganz so deutlich wird erkannt, wieso es sich hier um etwas anderes handelt.

Dem Menschen ist im Sakrament ein Zeichen in die Hand gegeben, mit dem er vor Gott wie mit einem Bilde auf den Tod Christi, die Quelle aller Gnaden, hinweisen kann. Mit diesem Hinweis bekennt er sich zum Tode Christi, um von Gott die Gnade zu empfangen, die der Tod Christi erworben hat. Aber es handelt sich nicht nur um ein Zeichen, durch das wie in einem Gebetswort Gott an das erinnert wird, was Christus für uns Menschen getan hat. Schon das wäre viel, da man diesem Bekenntnis in einem Zeichen Ausdruck geben könnte, das von Christus selbst gestiftet ist und dadurch größere Erfolgsaussichten hat. Aber hier geht es um mehr. Der Mensch, der durch das Zeichen des Sakramentes auf Christi Tod hinweist, kommt dadurch mit diesem Tod selbst in geheimnisvoll realen Kontakt. Gewiß setzen nicht alle Sakramente in der realistischen Weise der Eucharistiefeyer, die selbst Opfer ist, das Opfer Christi gegenwärtig. Aber auch in ihnen geschieht eine realistische Kontaktnahme mit Christi Tod, wie die Tauftheologie im sechsten Kapitel des Römerbriefes deutlich macht (Röm 6, 3—11). Wer ein Sakrament empfängt, macht sich Christi Tod nicht nur existentiell zu eigen, sondern geht geheimnisvoll darin ein. Er identifiziert sich im Empfang des Sakramentes nicht nur mit dem Tode Christi, sondern wird so von Christus in seinen Tod einbezogen, daß ihm die Teilnahme an der in diesem Tod erwirkten Gnade göttlichen Lebens sicher ist.

In diesem Zusammenhang sollte man die Gnade des Sakramentes sehen. Sie ist Vollendung der Teilnahme am Sterben Christi in der

Teilnahme an seinem Auferstehungsleben. Der Tod Christi ist Opfer und als solches erlösend. Das heißt aber, sein Sinn wird nicht im Untergehen des Menschseins Christi erfüllt, sondern im Durchgang durch den Tod in die Auferstehung und Himmelfahrt, in denen die Annahme des Opfers durch den Vater als Opferherrn dargestellt und verwirklicht wird. Die Gnade, die dem Empfänger des Sakramentes aufgrund dieser sakramentalen Berufung auf den Tod Christi gegeben wird, sollte man also nicht als eine aufgrund des Opfers Christi gegebene, aber innerlich mit diesem kaum zusammenhängende Gabe deuten, die Gott mit Blick auf den Tod des Herrn gibt. Sinnentsprechender ist, sich die Gnade des Sakramentes im Zug des Eingehens in den Opfertod Christi, auf den man sich im Empfang des Sakramentes beruft, zu deuten. Wer das Sakrament als Zeichen des Todes Christi empfängt, nimmt nicht nur am Sterben Christi teil, das es für sich allein ja nicht gibt, sondern ebenso an Auferstehung und Himmelfahrt zum neuen Leben des Auferstandenen.

2. Gericht und Herrlichkeit im Sakrament der Buße

Die Anwendung dieser Struktur der sakramentalen Wirklichkeit auf das Sakrament der Buße wird erleichtert durch die Eigenart des sakramentalen Zeichens gerade dieses Sakramentes. In jedem Sakrament wirkt der Spender mit dem Empfänger zusammen, der ja, wenn auch rezeptiv, so doch nicht passiv ist. Die sakramentale Zeichenhandlung selbst kommt durch dieses Zusammenwirken zustande und ist daher der Ausdruck einer Begegnung zwischen dem gnadesuchenden Menschen und dem im Spender repräsentierten gnadeschenkenden Herrn. Im Bußsakrament ist dieses Miteinander besonders eindringlich verwirklicht. „Die heilige Kirchenversammlung (von Trient) lehrt, daß die Form des Bußsakramentes, in der seine Kraft vorwiegend beruht, in den Worten des Spenders liegt: ‚Ich spreche dich los.‘ Gleichsam die Materie dieses Sakramentes sind die Werke des Büßenden, Reue, Bekenntnis und Genugtuung. Denn insofern sie beim Büßenden zur Vollständigkeit des Sakramentes, zur gänzlichen und vollständigen Nachlassung der Sünden nach Gottes Anordnung notwendig sind, kann man sie Bestandteile der Buße nennen.“⁴⁰ Das sakramentale Zeichen dieses Sakramentes, das sich wie bei den anderen Sakramenten aus *Materia* und *Forma* zusammensetzt, wächst also aus Handlungen verschiedener Vollzieher zusammen.

Da nun aber „die Sakramente die Gnade enthalten, die sie bezeichnen“⁴¹, das sakramentale Zeichen also eine Aussage macht über das, was und wie es im Sakrament gewirkt wird, will das Zusammen-

⁴⁰ Denzinger 896. ⁴¹ Denzinger 849.

gesetztsein des bußsakramentalen Zeichens aus den Akten des Büßenden und dem Absolutionswort des Priesters sehr wohl beachtet sein. Beide Elemente müssen nicht nur Teil an der Wirksamkeit, sondern auch an der Aussagekraft und Hinweisfunktion des sakramentalen Zeichens haben. Auch darauf weist das Tridentinum deutlich hin. „Durch die Genugtuung, die wir für die Sünden leiden, werden wir Christus Jesus gleichförmig, der für unsere Sünden genuggetan hat und aus dem all unser Können stammt; und dadurch haben wir ein ganz sicheres Angeld darauf, auch mit ihm verherrlicht zu werden, wenn wir mit ihm leiden (Röm 8, 17).“⁴² Die Akte des Büßenden, von denen hier die vom Priester auferlegte Genugtuung und Strafe genannt wird, sind persönlich vollzogene, aber als Teil des sakramentalen Zeichens nicht nur existentiell bedeutsame, sondern gnadenhaft wirkende Verähnlichung mit dem für die Sünden der Menschen sühnenden Christus. Sie verweisen uns also, als Zeichen betrachtet, auf das Kreuz, an dem Christus seine Sühne dem Vater dargebracht hat. Und weil sie Teil des sakramentalen Gnadenträgers sind, gilt von dieser Gleichgestaltung mit dem am Kreuz sühnenden Christus, daß „die Genugtuung, die wir für unsere Sünden tun, nicht in dem Sinne die unsrige ist, daß sie etwa nicht durch Christus Jesus getan wäre, denn aus uns, das heißt insofern wir auf uns angewiesen sind, können wir nichts, wenn er aber, der uns stark macht, mit uns wirkt, dann können wir alles. So hat der Mensch nichts, dessen er sich rühmen könnte, sondern all unser Rühmen ist in Christus, in dem wir leben und in dem wir uns bewegen, in dem wir dadurch Genugtuung leisten, daß wir würdige Früchte der Buße bringen, die aus ihm ihre Kraft haben, die von ihm dem Vater dargebracht werden und durch ihn vom Vater angenommen werden.“⁴³ Die Akte des Büßenden stellen also vom Ganzen dessen, was im Bußsakrament geschieht, die Teilnahme am Kreuzestod Christi zeichenhaft dar.

Christi Opfertod aber ist Gericht. Der Tod ist die Strafe für die Sünden. In der Übernahme des Todes unterwirft Christus die Sünden der Welt dem Strafgericht Gottes. Der Vater ist der Richter, der die Bestrafung der Welt an seinem Sohn vollzieht. In der richtenden Strafaufgabe durch den Priester im Bußsakrament wird dieses Gericht des Kreuzestodes dargestellt. Und dadurch, daß im Kreuzestod Christus selbst dem Gericht des Vaters unterzogen wird und sich unterwirft, gewinnt er selbst die Stellung des Richters über die, die es in ihrem Leben verweigern, sich im Sakrament der Buße der Teilnahme an seinem Gerichtetwerden zu unterwerfen.

Die vom Priester im Bußsakrament ausgesprochene Absolution als Form des Sakramentszeichens stellt dagegen ihrem unmittelbaren Sinn

⁴² Denzinger 904. ⁴³ Ebd.

nach die gnädig verzeihende Liebe des Vaters dar. Das Sühneopfer Christi findet nicht im Tod sein Ende. Es wird vielmehr vom Vater angenommen und durch das Todesgericht hindurchgeführt in die Herrlichkeit von Auferstehung und Himmelfahrt. Was Auferstehung und Himmelfahrt für den im Tod geopferten Christus bedeuteten, das bedeutet in der bußsakramentalen Teilnahme das Absolutionswort des Priesters — im engen und eigentlichen Sinn betrachtet — für den Büsser. Weil er in den sakramentalen Actus paenitentis am Gerichtet- und Bestraftwerden Christi teilgenommen hat, wird ihm im priesterlichen Absolutionswort die Teilnahme an der Auferstehungsherrlichkeit wirksam zugesprochen, die Wiedergewinnung des Gnadenlebens in der verzeihenden Liebe des Vaters.