

Das Buss-Sakrament

Autor(en): **Küry, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **45 (1955)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404322>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Buss-Sakrament

Zusammenfassender Bericht

vorgelegt der 3. Studientagung alt-katholischer Theologen
in Solothurn, 4.–10. Oktober 1954

Als an der ersten internationalen Studienwoche in Amersfoort im Sommer 1950 altkatholische Theologen sich erstmals gemeinsam über das Buss-Sakrament aussprachen, zeigte es sich sehr bald, dass sowohl in bezug auf die theologische Begründung wie auf die Verwaltung des Buss-Sakramentes in den verschiedenen altkatholischen Kirchen nicht nur beachtliche Unterschiede, sondern auch – eingestanden oder uneingestanden – ernsthafte Bedenken und nicht zu verkennende Verlegenheiten und Unsicherheiten bestanden. Nachdem man dann (in Ausführung eines an der zweiten Studientagung in Bonn im Sommer 1951 gefassten Beschlusses) daran ging, an den Pastorkonferenzen der einzelnen Landeskirchen das Problem des Buss-Sakramentes neu zu studieren und die Ergebnisse der geleisteten Vorarbeit dem Münchner Kongress im Herbst 1953 vorgelegt wurden, wurde es erst recht offenkundig, wie ungeheuer weit-schichtig und kompliziert die ganze uns beschäftigende Frage ist. Ein abschliessendes oder richtunggebendes Wort zu finden, erwies sich als unmöglich.

Sie werden darum auch von mir heute dieses abschliessende und richtunggebende Wort nicht erwarten können. Ich sehe meine Aufgabe vielmehr darin, ein *zusammenfassendes* Wort zu finden in dem Sinne, dass ich zwar nicht einfach ein Resümé dessen gebe, was seit Amersfoort bis München in dieser Sache erarbeitet worden ist, sondern aus den Referaten und Diskussionsvoten das herausgreife und weiterzuführen versuche, was mir für eine Vertiefung und, wenn nötig, Revision unserer bisherigen Positionen wichtig und bedeutungsvoll erscheint. Auf der Grundlage dieses zusammenfassenden Berichtes sollen dann die vorliegenden «Schlussfolgerungen» diskutiert und womöglich einige Richtlinien im Sinne von Empfehlungen für die Zukunft ausgearbeitet werden. Bei dieser Arbeit werden wir uns aber von vornherein dessen bewusst bleiben müssen, dass es nicht darum gehen kann, für unser Problem eine «Lösung» zu finden, die theoretisch keiner Revision mehr bedürftig wäre und die in der Praxis unfehlbar wirken müsste. Solche Lösungen gibt es in der Theologie und in der Kirche überhaupt nicht. Andererseits

werden wir uns aber, wenn es uns trotz ernsthaftester Bemühung nicht gegeben sein sollte, in dieser Sache richtig zu reden und zu handeln, dessen getröstet dürfen, dass von Gott her trotzdem je und je das Richtige geschieht.

In dieser doppelten Bescheidung treten wir an unsere Aufgabe heran und handeln übersichtshalber die einzelnen Probleme in der Reihenfolge ab, die auch der Münchner Studentagung zugrunde lag¹⁾.

A. Busse und Buss-Sakrament im Neuen Testament

I. Die Busse

1. Die grundlegende metanoia

Sollen die auf die Busse bezüglichen Stellen des Neuen Testaments sachgemäss interpretiert werden, so müssen sie, wie A. Gilg betont, «in das Licht des ganzen neutestamentlichen Kerygmas gerückt werden». Richtunggebend hat uns dabei der Begriff der metanoia zu sein. Dieser aus der vorexilischen Prophetie herzu-

¹⁾ Vorliegendem Bericht liegen folgende Referate, Diskussionsvoten und Zuschriften zugrunde:

Pfarrer L. Affolter-Solothurn: Metanoia und Buss-Disziplin.

Prof. Dr. A. E. Rüthy-Bern: Die Einsetzung des Buss-Sakramentes.

Pfarrer K. Stalder-Bern: Bericht über die Diskussion der schweizerischen christkatholischen Pastoralakonferenz vom 27. Oktober 1952 zu den obgenannten Vorträgen.

Pfarrer K. Stalder-Bern: Thesen zur Frage nach der neutestamentlichen und christkatholischen Lehre von einer Institution zur Sündenvergebung.

Pfarrer K. Stalder-Bern: Bericht über die Diskussion der schweizerischen christkatholischen Pastoralakonferenz vom 1. Juni 1953 zu den obgenannten Thesen.

Prof. Dr. A. Gilg-Bern: Einige Bemerkungen als Beitrag zur Diskussion über die Busse.

Prof. Dr. E. Gaugler-Bern: Kollegschriften zu den neutestamentlichen Grundstellen über die Busse, insbesondere zu Jak. 5 und Hebr. 6.

Pfarrer K. Stalder-Bern: Bericht über die Theologentagung am 1. und 2. September 1953 anlässlich des 16. internationalen Altkatholikenkongresses in München, IKZ Jg. 1954, Heft 1.

Von den an der Theologentagung in München gehaltenen Referaten sind im Druck erschienen:

Prof. W. Winogradow-München: Die orthodoxe Lehre und Praxis des Buss-Sakramentes, IKZ Jg. 1954, Heft 3.

Prof. Dr. A. E. Rüthy-Bern: Zur neutestamentlichen Begründung des Buss-Sakramentes, IKZ Jg. 1954, Heft 4.

Ferner lagen mir im Manuskript vor:

Pfarrer J. Schniertshauer-München: Das Buss-Sakrament.

Prof. Dr. W. Küppers-Bonn: Das Buss-Sakrament als Problem der Dogmatik.

Prof. B. A. van Kleef-Hilversum: Die Busse (Diskussionsvotum).

leitende Begriff der *metanoia* meint, wie L. Affolter zeigt, nicht bloss die Abkehr von einzelnen Sünden und Gesetzesübertretungen, sondern die *Umkehr* im Sinne des alttestamentlichen «schub»: die existentielle Umkehr des ganzen, von Gott abgefallenen Menschen und Volkes in die ursprüngliche Person- und Lebensgemeinschaft mit Gott. Bei Johannes dem Täufer empfängt der prophetische Ruf zur Umkehr einen erhöhten Gerichts- und Entscheidungsernst durch die Ankündigung des nahe bevorstehenden Anbruchs der Gottesherrschaft. Radikalisiert und endgültig überboten wird dieser Ruf durch Jesus Christus, in dessen Person und Werk die angekündigte Gottesherrschaft bereits gegenwärtig, der neue Aeon angebrochen, die Heilszeit ihren Anfang genommen hat. Jesu Bussruf ist darum zugleich Evangelium, Frohbotschaft von der bereits angebrochenen Gnadenzeit. «Die Zeit ist erfüllt. Die Gottesherrschaft ist herbeigekommen. Kehret um und glaubet an das Evangelium!» (Mc. 1, 15). Die von Jesus geforderte Umkehr ist nicht Bedingung zum Eintritt ins Reich, sondern umgekehrt Folge und Wirkung der Botschaft vom Reich und ist, wie die Aufnahme ins Reich, ganz Gottes Gabe, die den Menschen zugleich in die letzte Entscheidung stellt, an der er mit seinem ganzen verantwortlichen Person-Sein beteiligt ist. So sind Umkehr und Glaube, beide, ganz Gottes Gabe und ganz des Menschen Tat, und sie sind es in der Abhängigkeit vom Kommen des Reichs. Darum gilt: wer umkehrt und an das Evangelium glaubt, der hat Anteil am kommenden Reich, wer nicht umkehrt und nicht glaubt, oder wer nach seiner Umkehr wieder von Gott abfällt, für den gibt es keine Rettung mehr (Hebr. 6, 4). Die mit der *metanoia* gemeinte Glaubensentscheidung und Umkehr hat den Charakter strenger Einmaligkeit, sie ist grundlegend und unwiederholbar. Ihr sakramentales Zeichen ist die Taufe.

2. Die Vergebung

Was die grundlegende *metanoia* bedeutet, wird aber, wie Stalder bemerkt, erst klar, wenn die hinter ihr stehende Botschaft von der göttlichen Vergebung in ihrer ganzen Tragweite richtig verstanden wird. Die Vergebung ist recht eigentlich der tragende Grund der *metanoia*.

Die Vergebung ¹⁾ ist nicht einfach der Ausfluss einer Eigenschaft Gottes, seiner Liebe und Barmherzigkeit, die als solche jeder-

¹⁾ Vgl. R. Bultmann, THWB, Bd. I, S. 509.

zeit aus seinem Wesen erschlossen werden könnte, sondern sie ist eine einmalige *Tat* Gottes, die nur als reines Wunder entgegen-
genommen werden kann, und zwar nur von Menschen, die das über
sie ergehende Urteil auf schuldig restlos bejahen. Die Vergebung
Gottes setzt sein Gericht über den Menschen voraus. Die alles tra-
gende Gerichts- und Vergabungstat Gottes aber ist erfolgt im
Kreuzestod und in der Auferweckung Jesu, die in ihrer Einheit *ein*
eschatologisches Einbruchereignis in diese Zeit hinein sind, das als
solches seine Erfüllung erst in der Parusie finden wird. Dement-
sprechend ist die Vergebung, die dem Gläubigen durch Christus zu-
teil wird, selbst ein eschatologisches Ereignis in dem doppelten
Sinne, dass auf Grund der geschehenen Heilstat Christi dem Men-
schen, der umkehrt und glaubt, die Sünde jetzt schon, in dieser
Zeit ein für allemal vergeben wird *und* dass ihm, wenn er wieder
neu sündigt, die Vergebung für die endzeitliche Zukunft zugesichert
wird, so dass er darauf vertrauen darf, von seinen Sünden im End-
gericht endgültig losgesprochen zu werden. Da aber die Sünde dem
Menschen nicht nur von aussen anhaftet, sondern seine ganze ge-
schichtliche Existenz bestimmt, so kann und darf die Vergebung
nicht bloss – und das festzuhalten ist besonders wichtig – forensisch
als Straferlass für vergangene Sünden (allerdings auch nicht als
Straferlass für zukünftige Sünden) verstanden werden, sondern sie
ist ein «neuschöpferischer Akt Gottes, mit dem die Zukunft des
neuen Menschen anhebt und zugesichert wird» (E. Gaugler). Das
aber bedeutet, dass auch der neue Mensch, dem einmal (in der
Taufe) vergeben worden ist, nicht leben kann ohne die ständig er-
neuerte Vergebung Gottes, die – als jener neuschöpferische Akt –
den einmal Geretteten, auf den Tag der Parusie hin, im neuen Sein
erhält.

Damit kommen wir zu einem Punkt, dem – wie wir meinen –
in unseren bisherigen Studien zu wenig Beachtung geschenkt wor-
den ist, der aber zum richtigen Verständnis des Problems des Buss-
Sakramentes von grundlegender Wichtigkeit ist.

3. Die Glaubensbusse

Es darf nämlich nicht übersehen werden, dass es im Neuen
Testament neben und in Verbindung mit dem «primären» Begriff
der *metanoia* – wie wir die einmalige Umkehr am Anfang bezeichnen
können – noch einen sekundären Begriff der *metanoia* gibt, sofern
nämlich die *metanoia* nicht nur die einmalige Umkehr, nicht nur

den heilsgeschichtlichen *Wendepunkt*, sondern zugleich den *Heilsweg* bezeichnet, der von diesem Punkt an beschritten werden muss¹⁾. Auf diesem *Heilsweg* geht es darum, dass der Mensch, der in der primären *metanoia* die Vergebung ein für allemal empfangen hat, die Sünden, die er wieder begeht, sich immer neu vergeben lässt und so die Bewegung, die mit der grundlegenden *metanoia* ihren Anfang genommen hat, stets wieder aufnimmt, sie nicht in sich erstarren, in sich totlaufen lässt. Das kann aber nur geschehen durch immer wieder neue Umkehr im Glauben, die zwar nicht mehr die einmalige und unwiederholbare des Anfangs, aber ebenso total und radikal ist wie jene und die den Sinn einer ständigen *Rückkehr* zum Ausgangspunkt hat. Wir nennen sie die *Glaubensbusse*. Für diese Glaubensbusse ist es charakteristisch, dass sie nicht nur hin und wieder, bei besonders offenkundigen Verfehlungen, sondern täglich, das ganze Leben hindurch sich vollzieht, ja recht eigentlich das Leben des Christen ausfüllt. «Das Leben des Christen ist eine *Poenitentia* vom Anfang bis zum Ende» (van Kleef). Aber eben, diese tägliche Glaubensbusse, diese ständige «*mortificatio*» und «*vivificatio*», diese von Gott gewirkte und vom Menschen vollzogene Umkehr *im* Glauben ist zu unterscheiden von der einmaligen Vergebung und Umkehr *zum* Glauben am Anfang, so wie die Heiligung als der Weg, den der Gerechtfertigte zu gehen hat, zu unterscheiden ist von der einmaligen Rechtfertigung in der Taufe und im Endgericht. Zwar wird im Neuen Testament für die hier gemeinte Sache nicht immer der Ausdruck «*metanoia*» gebraucht – so wenig übrigens, wie für die primäre *metanoia*. Aber was gemeint ist, liegt klar zutage und kann in paulinischer Terminologie so formuliert werden: durch die Taufe und die grundlegende Umkehr *sind* die Gläubigen für die Sünde tot und leben in Christus Jesus – das *ist* geschehen, das ist der einmalige Ausgangspunkt; nun aber folgt der Weg: «*erachtet* euch als solche, die der Sünde gestorben sind und leben» (Röm. 6, 11): *logizesthe*. In diesem *logizesthai* vollzieht sich die Glaubensbusse, die, wie die primäre *metanoia*, ganz Gottes Werk und ganz des Menschen Tat ist.

4. *Das tertium genus poenitentiae*

In welchen Gestalten aber vollzieht sich die Glaubensbusse konkret im Leben des Christen? Im wesentlichen in drei Gestalten: erstens und vor allem im persönlichen Gebet, im besonderen, wie

¹⁾ Vgl. J. Behm, THWB, Bd. IV, S. 994 ff.

schon Augustin betont, in der 5. Vater-Unser-Bitte, die, wenn sie wirklich Gebet ist, immer auch den Charakter einer Beichte, einer Alleinbeichte vor Gott hat. Die Glaubensbusse vollzieht sich aber zweitens auch in der Gemeinschaft mit den Brüdern, im gemeinsamen Bussgebet der Gemeinde, insbesondere im gegenseitigen Sündenbekenntnis und fürbittenden Einstehen der Brüder füreinander (Jak. 5, 16). Endlich aber, an der äussersten Grenze gleichsam und zugleich im engsten Zusammenhang mit der zweiten Gestalt kann die Glaubensbusse sich auch vollziehen durch die Unterwerfung unter die Binde- und Lösegewalt, wie sie nach Mt. 18, 18 den Aposteln, beziehungsweise der Gemeinde übergeben worden ist. Wir meinen also: wenn Mt. 18 und Parallelstellen eine am *einzelnen* Sünder zu vollziehende Binde- und Lösegewalt meinen und auf irgendeine Form der «Privatbusse» zu beziehen sind, so darf dieses *tertium genus poenitentiae* niemals – wie es in der Exegese und in der Dogmatik fast durchwegs geschieht – von der Glaubensbusse der Gemeinde losgerissen werden. Die Glaubensbusse ist vielmehr – wie die primäre Busse – die Grundvoraussetzung eines wie immer zu verstehenden «privaten» Buss-Sakramentes und bleibt diesem auf alle Fälle übergeordnet. Das ist unseres Erachtens der richtige Kern der Anschauung Bischof Herzogs, wonach die allgemeine Bussandacht der *Gemeinde* die Urform des Buss-Sakramentes ist. Übersehen ist nur, dass der Glaubensbusse der Gemeinde nicht in der Weise sakramentaler Charakter zugesprochen werden kann, wie allenfalls der Privatbusse, die als *tertium genus poenitentiae* von der Glaubensbusse deutlich unterschieden und von ihr abzuheben ist.

Inwiefern aber ist die Privatbusse von der Glaubensbusse der Gemeinde zu unterscheiden? Darauf ist vorläufig zu antworten: wenn es so ist, dass die Glaubensbusse gegenüber der grundlegenden *metanoia* als dem heilsgeschichtlichen *Anfang*, den *Heilsweg* bezeichnet, so kann dieser Weg, sofern die Glaubensbusse immer auch Sache des Menschen ist, jederzeit verlassen werden. Es kann mit andern Worten die Glaubensbusse aufgegeben und damit die Bewegung, die mit der grundlegenden *metanoia* begonnen, zum Stillstand gebracht und diese selbst, die sogenannte Taufgnade in Frage gestellt werden. Das ist aber dann der Fall, wenn der Einzelne nach dem Urteil des eigenen Gewissens *oder* nach dem der Gemeinde sich einer so schweren Sünde schuldig gemacht hat, dass ihm selbst oder der an seiner Sünde Ärgernis nehmenden Gemeinde die Glaubensbusse verunmöglicht oder unerträglich erschwert wird. In *die-*

sem Falle, besonders dann, wenn die brüderliche Ermahnung und Zurechtweisung (Mt. 18, 15 ff.) fruchtlos blieb, tritt das *tertium genus poenitentiae* in Kraft, hat die Unterstellung unter die Binde- und Lösegewalt zu erfolgen, und zwar in dem Sinne, dass der einzelne Sünder durch die Gemeinde und ihre Amtsträger unter Androhung der Möglichkeit des *Bannes* vor eine letzte Entscheidung gestellt wird, vor die Entscheidung nämlich, *noch einmal* zurückzukehren und sich die Sünde reumütig vergeben zu lassen. Der Sinn und der tragende Grund auch dieses *tertium genus poenitentiae* ist, wie bei der Taufe und der Glaubensbusse, die *eine* Vergebung Christi, die aber hier, in diesem äussersten Fall, um den drohenden Abfall zu verhüten, nur zugesichert wird in Verbindung mit der Androhung der Auslieferung ans Gericht.

Doch greifen wir nicht vor. Dass das *tertium genus poenitentiae* grundsätzlich so zu verstehen ist, ergibt sich erst aus den neutestamentlichen Grundstellen, die in der kirchlichen Tradition als Beweisstellen für die «Einsetzung» des Buss-Sakramentes gelten.

II. Das Buss-Sakrament

1. Die Einsetzung

Rüthy hat in seinem Referat ¹⁾ die Exegese Bischof Herzogs, die in den schweizerischen, deutschen und österreichischen Katechismus übergegangen ist, einer eingehenden Kritik unterzogen und ist dabei zu einer Reihe von Antithesen gekommen, von denen wir nur die wichtigsten herausgreifen.

a) zu Joh. 20, 21

Ed. Herzog erklärt Joh. 20, 21 ff. unter Hinweis auf die Parallelstellen Mt. 28, Lk. 24 und Mk. 16 aus der Missions-Situation heraus und bezieht die den Jüngern gegebene Vollmacht der Sündenvergebung auf die Verkündigung des Evangeliums und die Taufe, nicht aber auf die (Privat)-Busse.

Rüthy lehnt diese Erklärung ab mit dem Hinweis darauf, dass sie der Gegensätzlichkeit des Wortes vom Sündenerlassen und -behalten, vor allem aber dem Behalten selbst, das den Jüngern als eine von ihnen aktiv auszuübende Tätigkeit zugesprochen wird, nicht gerecht wird. Das Wort nötigt vielmehr dazu, eine Situation vorauszusetzen, in der die Apostel im Einzelfalle von ihrer Vollmacht Gebrauch machen und das ist die Gemeindesituation.

¹⁾ IKZ Jg. 1954, Heft 4, S. 218 ff.

b) zu Mt. 18, 18

Ed. Herzog beruft sich für die Einsetzung des Buss-Sakramentes ausschliesslich auf Mt. 18, 18 und erklärt, nur hier sei von der Binde- und Lösegewalt im Sinne einer am Einzelnen auszuübenden Disziplinargewalt die Rede, und diese werde hier der Gemeinde übertragen, die ebenfalls nur hier als organisierte Körperschaft vorausgesetzt sei. Die Gemeinde aber übt diese Gewalt aus, wie unter Herbeziehung der folgenden Verse (19, 20) erklärt wird, durch ihre Fürbitte, der die Verheissung der Erhörung durch den in der Gemeinde gegenwärtigen Christus gegeben sei.

Rüthy lehnt diese Herbeziehung der Verse 19 und 20 zur Erklärung der Binde- und Lösegewalt ab, da diese allgemein vom Bittgebet handeln und mit dem Vorigen in keinem Zusammenhang stehen. Zudem sei die Binde- und Lösegewalt nicht der Gemeinde, sondern den Aposteln übertragen, und diese habe grundsätzlich denselben Sinn wie Joh. 20.

c) zu Mt. 16, 19

Ed. Herzog bezieht die hier erwähnte Binde- und Lösegewalt, anders als Mt. 18, auf die apostolische Verkündigung, Rüthy, wie Mt. 18 auf die Disziplinargewalt. Der einzige Unterschied sei, dass sie hier nicht allen Aposteln, sondern dem Ur-Apostel allein übertragen werde.

d) zu Jak. 5, 16

Ed. Herzog sieht in diesem Apostelwort eine Belegstelle für die Einsetzung des Buss-Sakramentes in der Form unserer allgemeinen Bussandacht. Rüthy bestreitet diese Möglichkeit, da hier nur von einem gegenseitigen Sündenbekenntnis und einem fürbittenden Füreinander-Einstehen der Brüder die Rede ist, nicht aber von der Ausübung der Binde- und Lösegewalt mit Absolution und Exkommunikation.

Die Gegensätzlichkeit der beiden Anschauungen tritt wohl am deutlichsten zutage an der verschiedenen Interpretation von Joh. 20, 21 ff., der wir uns darum vorerst zuzuwenden haben.

Rüthy ist zunächst ohne weiteres zuzugeben, dass jenes aktive Behalten der Sünden in Joh. 20, 23 es uns verbietet, die Möglichkeit einfach auszuschliessen, dass hier ein Erlassen und Behalten der Sünden in dem spezifischen Sinne einer wie immer zu verstehenden, am Einzelnen zu vollziehenden Privatbusse gemeint sein kann. Andererseits aber scheint es uns unmöglich zu sein, mit wirklich

durchschlagenden Argumenten zu bestreiten, dass Joh. 20 die missionarische Situation vorausgesetzt wird und dass also doch an die Verkündigung des Evangeliums und vielleicht auch an die Taufe, jedenfalls an die grundlegende Umkehr der noch zu Bekehrenden gedacht ist.

Ist aber der aus dieser Antithese sich ergebende Widerspruch wirklich unlösbar? Wir meinen, dass das nicht der Fall sein muss, wenn wir mit Ed. Herzog die Stelle auf die Verkündigung in Predigt und Taufe beziehen, aber gleichzeitig mit Stalder betonen: die Verkündigung ist im Neuen Testament nicht bloss die Mitteilung eines Lehrwortes *über* Gott, sondern sie ist das Selbstwort Gottes im Vollzug des menschlichen Zeugnisses. Verkündigung ist das sich selbst Hörbarmachen der Wahrheit, die er, der Herr, selber ist, und die das, was sie sagt, immer auch wirkt¹⁾. Und eben darum ereignet sich in der Verkündigung immer schon Gnade und Gericht, Freispruch und Bindung, Erlassen und Behalten der Sünden, und zwar in einer Weise, die bereits von jedem Einzelnen, der von der Verkündigung erreicht wird, die Entscheidung des Glaubens fordert. Wird aber Joh. 20, 23 von diesem vertieften und zugleich umfassenden, die Gemeinde und den Einzelnen umgreifenden Begriff der Verkündigung her interpretiert – wobei Verkündigung neutestamentlich immer beides in sich schliesst, Verkündigung durch Wort *und* Tat, durch Predigt und Sakrament –, dann ist nicht einzusehen, warum Joh. 20, 23 nicht von beiden Gestalten der Sündenvergebung verstanden werden kann, von der Sündenvergebung in der grundlegenden Verkündigung und Taufe *und* von der Sündenvergebung in einem besonderen Akt am Einzelnen im Sinne des tertium genus poenitentiae. Diese Möglichkeit ist um so weniger auszuschliessen, als es Joh. 20 und Parallelen nicht nur um die anfängliche Sammlung der messianischen Gemeinde, sondern auch um ihre *Erhaltung* bis auf den Tag der Parusie geht. Diese Erhaltung der Gemeinde aber erfolgt durch die fortdauernde Verkündigung und die durch sie immer wieder neu geforderte Glaubensentscheidung der Gemeindeglieder und im Fall des drohenden Abfalls durch den Gebrauch der *besonderen* Vollmacht, Einzelnen die Sünden zu behalten oder zu erlassen, die – und darin ist Rüthy recht zu geben – mit jener aktiven Form des Auftrages allein gemeint sein kann.

Deutlich wird das aber Joh. 20, 23 nicht gesagt, was, wie Erzbischof Rinkel bemerkt, damit zusammenhängen kann, dass Johan-

¹⁾ H. Vogel: Gott in Christo, Dogmatik, Berlin 1951, S. 885.

nes überhaupt von den Sakramenten, wie im Kap. 6 vom Abendmahl, so auch hier von der Privatbusse, nur indirekt spricht. Deutlicher ist von dieser Vollmacht die Rede in Mt. 18.

Mt. 18, 18 wird den Jüngern und der Gemeinde in sehr feierlicher Form («wahrlich, ich sage euch»), die den göttlichen Auftrag unterstreicht, die aus der Synagoge bekannte Disziplinalgewalt des Bann-Verhängens und Aufhebens übergeben mit der weittragenden Zusicherung: «Was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das soll auch im Himmel gelöst sein.» Es gibt meines Erachtens keine ernsthafte Möglichkeit, die Interpretation Rütlys abzuschwächen, wonach hier tatsächlich gesagt ist: Gott bindet sich an den Entscheid der ecclesia, wie er sich im Sakrament an das Handeln der Kirche bindet, und zwar bindet er sich an einen Entscheid, von dem konkret ein ganz bestimmter Sünder betroffen wird. Selbst dann, wenn «Binden und Lösen» nicht einfach identisch sein sollte mit dem Behalten und Erlassen der Sünden in Joh. 20, 23 – eine Möglichkeit, die durchaus offen bleiben kann –, muss doch gesagt werden, dass das hier gemeinte Lösen in Analogie steht zum Sakrament, ihm *gleichwertig* ist, während das Binden mehr die disziplinäre Seite des Vorgangs bezeichnet.

In Ergänzung des von Rütly Dargelegten müsste unseres Erachtens noch beigefügt werden, dass die hier gemeinte Disziplinalgewalt keine *blosse* Disziplinalgewalt ist, sondern auch sie ist ein Ausfluss der Verkündigungsgewalt. Das ergibt sich gerade aus der rabbinischen Herkunft des Wortes, da die Rabbiner die Disziplinalgewalt nur ausübten als die verordneten Ausleger der Thora, die sie in ihrer Mitte hatten, so wie die christliche Gemeinde nach Mt. 18, 20 Christus in ihrer Mitte hat. So muss doch wohl Mt. 18, 18 und noch deutlicher Mt. 16, 19 vorausgesetzt werden, dass Christus den Jüngern primär die Lehrautorität, den Auftrag zur Verkündigung und erst im Zusammenhang damit auch die Disziplinalgewalt übergibt.

Überblicken wir von diesen Voraussetzungen aus die drei Grundstellen, so kann zusammenfassend so formuliert werden: Joh. 20 ist gegenüber Mt. 18 das umfassendere Wort, und zwar darin, dass es primär die grundlegende metanoia in Verkündigung und Taufe, sehr wahrscheinlich aber darüber hinaus noch einen besonderen, am Einzelnen zu vollziehenden Akt des Behaltens und Erlassens der Sünden meint. Mt. 18 hingegen ist deutlich an eine

am Einzelnen innerhalb der bereits bestehenden Gemeinde zu vollziehende Handlung gedacht, die als solche zwei Seiten, eine mehr sakramentale (im Lösen) und eine mehr disziplinäre (im Binden) hat, während die Verkündigungsvollmacht (Lehrautorität) in der Terminologie zwar vorausgesetzt ist, aber als solche nicht in Erscheinung tritt. Mt. 16 nimmt eine mittlere Stellung ein, indem dort – wie immer das Wort von der Schlüsselgewalt auszulegen ist – sehr viel mehr an die Lehrverkündigung gedacht zu sein scheint. Von da aus wäre die Frage nach der Einsetzung des Buss-Sakramentes so zu beantworten: Joh. 20 ist das Buss-Sakrament implicit, Mt. 18 explicit eingesetzt, während Mt. 16 durch seine Mittelstellung mehr die Bedeutung einer indirekten Bestätigung der beiden anderen Einsetzungsworte hat.

Wenn wir die Frage nach der Sakramentalität der Busse vorläufig auch noch offen lassen müssen, so kann doch auf Grund der einschlägigen Stellen mit Bestimmtheit gesagt werden: Christus hat ein *tertius genus poenitentiae* gewollt; und zwar kann das gesagt werden auf Grund folgender drei Tatsachen:

1. Christus übergibt den Seinen die Binde- und Lösegewalt, die als solche von der allgemeinen Verkündigungsgewalt verschieden ist.

2. Diese Vollmacht ist Entscheidungsvollmacht, an deren Urteil sich Gott ausdrücklich bindet und die eine sakramentale und disziplinäre Seite hat.

3. Diese Vollmacht ist nur auszuüben im äussersten Fall.

Diese Sätze gilt es im folgenden zu entfalten.

2. Die Vollmacht

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass nach allen drei Stellen die Vollmacht zum Binden und Lösen, zum Erlassen und Behalten der Sünden von dem, der *allein* Sünden vergeben kann, weitergegeben, delegiert wird. Sie ist übertragene, abgeleitete Vollmacht, aber sie ist deswegen nicht weniger Vollmacht, *mandatum* und *munus* in einem. Ob diese Vollmacht delegiert wird an den Ur-apostel allein (Mt. 16) oder an alle Apostel (Joh. 20, Mt. 18) oder an die Gemeinde, wie Mt. 18 ebenfalls ausgelegt werden kann, ist für unseren Zusammenhang nicht wichtig. Zum letzteren Punkt sei bloss bemerkt, dass Apostel und Gemeinde in letzter Sicht einander nicht entgegenzustellen sind, sondern dort jedenfalls, wo sie *beide*

als Empfänger der Vollmacht vor ihrem Herrn stehen, *für* einander stehen: die Apostel sind in nuce die Gemeinde, wie die Gemeinde nicht ohne das apostolische Amt ist. Die Vollmacht ist *potestas clavium a Christo ecclesiae delegata in apostolis*. Gerade darin aber ist und bleibt sie übertragene, abgeleitete Vollmacht.

Das zeigt sich auch darin, dass der Akt der Übertragung durch Jesus nicht direkt, geradlinig-horizontal, sondern gebrochen-vertikal erfolgt. Jesus überträgt den Jüngern die Vollmacht erst in dem Augenblick, wo sie sich ihm (Mt. 16) als dem Messias und Sohne Gottes unterwerfen, oder wo sie, wie Joh. 20, noch unter dem Eindruck der Golgatha-Katastrophe stehend, vom Auferstandenen den heiligen Geist entgegennehmen, ohne den sie ihren Auftrag nicht erfüllen können. Die Vollmacht wird den Jüngern gegeben, wo sie ihm als dem alleinigen Herrn in Ohnmacht gegenüberstehen. Sie, und in ihrer Nachfolge die Kirche und ihre Diener, können von ihr nur Gebrauch machen in der *totalen* Abhängigkeit vom Herrn. Nur in dieser Abhängigkeit vom Auftrag und Vollmacht gebenden *Herrn* kann der von A. Gilg mit Recht monierte «Vorbehalt der Freiheit der Gnade Gottes» zur Geltung kommen, der aber dann nicht bedeuten kann: von dieser Vollmacht kann Gebrauch gemacht werden, *wenn* es Gott gefällt, sondern *weil* es Gott so gefällt.

Wenn sich nun aber ergeben hat, dass die Binde- und Lösegewalt von der allgemeinen Verkündigungsvollmacht zu unterscheiden ist, so heisst das nicht, dass sie von ihr zu trennen ist. Im Gegenteil, wenn unsere Erklärung von Joh. 20 und Mt. 18 richtig ist, kann die Binde- und Lösegewalt nur begründet sein in der umfassenderen Verkündigungsvollmacht und ist nicht eine besondere Gewalt in dem Sinne, dass sie oberhalb oder ausserhalb der Verkündigungsvollmacht zu suchen wäre. Sie ist ein Ausfluss und eine Teilfunktion dieser Verkündigungsvollmacht und nur indem *diese* ausgeübt wird und durch sie Freispruch und Bindung erfolgt, kann sie auch durch einen besonderen Akt am Einzelnen vollzogen werden. In diesem Sinne hat Stalder recht, wenn er sagt, dass das Erlassen und Behalten der Sünden nicht in einer besonderen, rechtlichen Beamtenkompetenz begründet sei, sondern allein in der Macht des göttlichen Wortes. Beizufügen wäre allerdings, dass diese Macht des göttlichen Wortes nicht unmittelbar wirkt, sondern immer nur durch Vermittlung eines menschlich-kirchlichen Zeugendienstes, zu dem es aber eben jene Bevollmächtigung durch den Herrn selbst braucht, und zweitens, dass diese Macht des göttlichen

Wortes in ihrer kirchlichen Repräsentation und Vermittlung Wort und Sakrament umschliesst. In diesem Sinne ist «das ganze kirchliche Handeln Gottes Wort» (Erzbischof Rinkel).

Schwieriger und auf Grund der drei Stellen allein nicht zu beantworten ist die Frage, ob und in welchem Sinn die Binde- und Lösegewalt von den Aposteln auf bestimmte kirchliche Amtsträger übergegangen ist und ob sie *nur* von ihnen ausgeübt werden kann. Da wir hier nicht das ganze Problem des kirchlichen Amtes aufrollen können, begnügen wir uns mit der Feststellung: *Wenn* der *allgemeine* Verkündigungsauftrag und die dazugehörige Vollmacht von den Aposteln an bestimmte kirchliche Amtsträger weitergegeben worden ist – und wir meinen, dass das der Fall war –, dann ist ihnen damit auch die besondere Binde- und Lösegewalt übergeben worden, die sie, wie jene, im Gegenüber zur Gemeinde und zugleich als deren Organe auszuüben haben. Deswegen ist aber die Möglichkeit nicht von vornherein auszuschliessen, dass in besonderen Fällen die Binde- und Lösegewalt auch von *Laien* ausgeübt werden kann (mit noch grösserem Recht als die Taufe in Notfällen von Laien gespendet werden kann). Und das ist tatsächlich in der Ostkirche und in der abendländischen Kirche bis ins dreizehnte Jahrhundert hinein geschehen. Legitimerweise können aber Laien die Binde- und Lösegewalt auch nur verwalten in Ausübung ihres Verkündigungsauftrages, der ihnen mit ihrem allgemeinen Priestertum gegeben ist. Das ist auch in den ausserordentlichen Fällen so, in denen, wie das von O. Gilg angeführte Beispiel des älteren Blumhardt zeigt, die Lossprechung unmittelbar in der Kraft des Heiligen Geistes erfolgt.

3. Vergebung und Gemeindezucht

Rüthy und mit ihm Stalder betonen stark, dass die beiden Seiten der Binde- und Lösegewalt, die disziplinarische und die sakramentale, deutlich zu unterscheiden und nicht miteinander zu vermischen sind. Gewiss, aber sie sind auch nicht voneinander zu trennen. Und zwar darum nicht, weil auch in der Ausübung der Binde- und Lösegewalt, wenn anders sie ein Ausfluss der Verkündigungsvollmacht ist, immer beides miteinander geschieht: Bindung und Freispruch, Gericht und Gnade. Allerdings tritt nun dieses Miteinander von Gericht und Gnade im *tertium genus poenitentiae* insofern *auseinander*, als mit der Binde- und Lösegewalt zweifellos die Vollmacht gemeint ist, zu binden *oder* zu lösen. Aus dem Miteinander wird so ein Auseinander, aber dadurch wird ihre sachliche

Zusammengehörigkeit, ihr dialektisches Verhältnis nicht aufgehoben. Das heisst: so wenig die im tertium genus poenitentiae gemeinte Vergebung, das Lösen, möglich und sinnvoll ist ohne vorheriges Gericht, ohne vorheriges Binden oder Gebundensein, so wenig kann das Binden oder Behalten der Sünden, die Auslieferung an das Gericht bedeuten, dass damit dem Sünder jede Aussicht auf die endzeitliche Vergebung Gottes entzogen wird. Im Neuen Testament wird diese Folgerung jedenfalls nicht gezogen. Im Gegenteil. Nach I. Kor. 5 erfolgt die Übergabe des Blutschänders an den Satan zur Rettung seines Geistes. Binden und Lösen, Gemeindezucht und Sakrament können auch nicht in der Weise auseinandergerissen werden, dass man sagt, die Gemeindezucht sei rein nur eine Sache der «menschlichen» Ordnung innerhalb der Gemeinde, während es das Sakrament allein mit dem Glauben und der Vergebung zu tun habe. Das Binden, die Ausübung der Gemeindezucht hat Sinn und Berechtigung nur, wenn sie bezogen bleibt auf das sakramentale Lösen, und zwar so, dass die Vergebung das Übergewicht hat über das Gericht, das Lösen über das Binden. Das disziplinäre Handeln der Gemeinde steht *im Dienste der Vergebung*, in dem besonderen Sinne, dass die Vergebung um des drohenden Abfalls willen unter die Androhung des Gerichtes gestellt wird. In diesem Sinne geht es also bei der Ausübung der Binde- und Lösegewalt um ein wirkliches Entweder-Oder, es muss wirklich gebunden *oder* gelöst, der Bann verhängt *oder* vergeben werden. Wenn mit dem Binden nicht mehr Ernst gemacht wird, hat auch das Lösen keine Vollmacht mehr. Ohne Exkommunikation verliert auch das Wort der Vergebung seine Kraft und Glaubwürdigkeit. Die teure Gnade Gottes wird zur «billigen» Gnade ¹⁾.

Was das konkret heisst, ist aber erst deutlich zu machen, wenn wir uns noch der Frage zuwenden, welche Sünden nun eigentlich der Binde- und Lösegewalt zu unterstellen sind? Wir haben bereits gesagt: in Betracht kommen nur Sünden, die so schwer sind, dass sie die Glaubensbusse verunmöglichen. Kennt aber das Neue Testament solche Sünden, unterscheidet es überhaupt zwischen schwereren und leichteren Sünden?

4. Schwerere und leichtere Sünden

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass sowohl Jesus selbst wie auch Paulus, Petrus und Johannes und vor allem der Verfasser

¹⁾ D. Bonhoeffer: Nachfolge. München 1950, S. 1.

des Hebräerbriefes deutlich zwischen schwereren und leichteren Sünden unterscheiden und sie auch – im Anschluss z. T. an das Alte Testament, z. T. an das Spätjudentum – mit ganz bestimmten Strafen belegen. Das Entscheidende und Neue bei ihnen aber ist, dass die grösseren und kleineren Sünden, die Sünde überhaupt, ganz von der Vergebungsbotschaft her gesehen werden und dass im Zusammenhang damit aus dieser Unterscheidung in keiner Weise eine gesetzliche oder juristische Kasuistik abgeleitet wird. Es werden also nicht – wie das in der Kirche sehr bald geschah – nach der Art eines Strafgesetzbuches ganz bestimmte, äusserlich feststellbare Vergehen unter ebenso festumgrenzte Strafen gestellt. Dazu bietet uns das Neue Testament keinerlei Grundlage. Es ist im Gegenteil auffällig, wie fliegend im neutestamentlichen Zeugnis die Grenzen zwischen ganz schweren, schwereren und leichteren Sünden im allgemeinen sind. So wird, um nur das Wichtigste zu erwähnen, als schlimmste Form die «Sünde wider den Heiligen Geist» (Mk. 3, 28) genannt, die Sünde «mit erhobener Hand», die bewusste Abkehr von der einmal erkannten Wahrheit. Vor ihr wird Hebr. 6, 4 ausdrücklich gewarnt. In nächster Nähe zu ihr, möglicherweise mit ihr identisch, stehen die I. Joh. 5, 16 erwähnte «Sünde zum Tode» und die Sünden, von denen Paulus Gal. 5, 21 sagt, dass ihre Täter der Anwartschaft auf das Reich verlustig gehen. Von diesen schweren, bewussten Sünden werden unterschieden die sogenannten Schwachheits- und Unwissenheitssünden («Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun», Lk. 23, 34). Aber eine konsequent durchgeführte Abgrenzung oder Einteilung der Sünden (etwa im Sinne der *peccata mortalia et venalia* im späteren kirchlichen Sinn) wird nirgends sichtbar. Infolgedessen sind auch die Grenzen zwischen den für diese Sünden bestimmten Strafsanktionen ebenso fliegend und unbestimmt. Unverkennbar ist immerhin soviel: während die leichteren Sünden durch Gebet, Glaubensbusse, Rückkehr und Neuanfang und nicht zuletzt durch Werke der Liebe getilgt werden, zieht die «Sünde mit erhobener Hand» den Ausschluss und die Selbstvernichtung nach sich, die schwereren Sünden aber werden in der Urgemeinde – ob nach jüdischem Vorbild oder auf direkte Weisungen Jesu hin, ist im einzelnen schwer zu sagen – mit dem Bann belegt, mit dem «grossen Bann», dem dauernden Ausschluss aus der Gemeinde im Falle ganz schwerer Sünde (I. Kor. 5), mit dem «kleinen Bann», dem zeitweiligen Ausschluss aus der Gemeinde im Falle weniger schwerer Sünde (II. Kor. 2). Wie aber ist dieser

ganze, im einzelnen nicht immer durchsichtige Tatbestand grundsätzlich zu bewerten?

Es war ohne Zweifel ein Mangel unserer bisherigen Studien, dass das Problem der Gemeindezucht¹⁾ nicht besonders zur Verhandlung kam. Wenn wir hier auf dieses schwierige Problem im einzelnen auch nicht eingehen können, so sei doch zur Vermeidung naheliegender Kurzschlüsse folgendes festgestellt: nach dem neutestamentlichen Zeugnis ist die Gemeindezucht, gerade weil sie ein Ausfluss der Binde- *und* Lösegewalt (mit dem Akzent auf dem Lösen) ist, sinnvoll nur vollziehbar an Gemeindemitgliedern, die die Vergebung überhaupt begehren und die wirklich wissen, um was es geht, wenn von ihnen Glaube und Rückkehr verlangt wird. Wenn die Vergebung überhaupt nicht ernstlich verlangt wird, wenn völlige Gleichgültigkeit oder Unwissenheit darüber besteht, was sie eigentlich ist, dann können sinnvollerweise die Sünden nicht erlassen, *aber auch nicht behalten werden*²⁾. Voraussetzung jeglicher Gemeindezucht ist das Stehen der Gemeindemitglieder im Glauben. Diese Voraussetzung war in der Urgemeinde grundsätzlich erfüllt. *Darum* übt sie Gemeindezucht. *Darum* auch ist für sie das entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen schwereren und leichteren Sünden nicht so sehr ihre «Quantität», das Ausmass ihrer moralischen Verwerflichkeit in einem allgemein-ethischen, äusserlich feststellbaren Sinn, sondern vielmehr ihre «Qualität», die sich darnach bemisst, ob der Einzelne seine (grössere oder kleinere) Sünde begangen hat im vollen Wissen darum, dass er damit seiner Berufung zum Glauben und zur Gliedschaft an der Kirche zuwidergehandelt hat. Das schliesst nicht aus, dass die Gemeinde und ihre Vorsteher dem Sünder, wenn er dieses Wissen nicht hat, durch Mahnung und Zurechtweisung dazu verhelfen (Mt. 18, I. Kor. 5). Die Kirche und ihre Vorsteher haben in diesem Fall den Sünder zur Unterwerfung unter die Binde- und Lösegewalt anzuhalten, haben das Recht und die Pflicht zum «ponere poenitentiam». *Grundsätzlich* wichtig aber ist: bei der Ausübung der Binde- und Lösegewalt ist der Urgemeinde das entscheidende Kriterium nicht einfach, ob der Einzelne eine quantitativ grössere oder kleinere Sünde begangen hat, sondern, ob er sie im Widerspruch zu seiner Glaubensberufung

¹⁾ Rudolf Bohren: Kirchenzucht. Zürich 1952, wo weitere Literatur angegeben ist.

²⁾ So mit Recht H. v. Campenhausen, Die Schlüsselgewalt der Kirche, Ev. Theol. 1937, S. 144.

begangen hat und ob er das weiss, und ob er, seiner Glaubensberufung eingedenk, bereit ist zur Rückkehr und Busse. Erst unter der Voraussetzung der Glaubens-«*Situation*» kann, ja muss dann gelten: ist er dazu nicht bereit, so ist er zu binden und dem Gericht zu überantworten, ist er aber dazu bereit, dann ist er – grundsätzlich gesprochen: in *jedem* Fall! – zu lösen. Denn die Sünde ist für die gläubige Gemeinde eine schwere Anomalie, die es zu überwinden gilt. Rückfälligigen kann das Lösen nur dann verweigert werden, wenn ihr Rückfälligwerden nicht bloss Schwäche und Unreife, sondern deutlich Zeichen ihrer Verstocktheit, ihres Unglaubens und ihrer Unbussfertigkeit ist. Aus der Einmaligkeit der Busse wird kein Gesetz gemacht. Auch aus Hebr. 6, 4 ff. ist kein solches abzuleiten. Denn immer geht es darum, auch dem schweren Sünder die Rückkehr in die Glaubensbusse und in die Gemeinschaft der Kirche Christi zu ermöglichen und nicht, sie ihm zu verschliessen. Die Vergebung ist und bleibt der tragende Grund des *tertium genus poenitentiae* auch nach seiner disziplinären Seite.

Unseren bibeltheologischen Teil abschliessend, können wir sagen: im Neuen Testament werden uns drei Gestalten der Busse bezeugt. Sie bilden gleichsam drei konzentrische Kreise, die alle um denselben Mittelpunkt kreisen, um die eine Vergebung Christi. Der äusserste Kreis wird gebildet durch die grundlegende *metanoia* in der Taufe, der mittlere durch die Glaubensbusse und der innerste durch die Privatbusse, der durch ihre besondere Nähe zum Zentrum die Bedeutung einer letzten Entscheidungsmöglichkeit und dadurch eine besondere Dringlichkeit und ein besonderer Ernst zukommt.

Die Frage ist, ob diese Dringlichkeit und dieser Ernst von der *Kirche* immer voll erkannt und gewürdigt worden ist?

B. Buss-Institut und Buss-Sakrament in der Tradition der Kirche

1. Die alte und die mittelalterliche Kirche

Kok gibt im Anschluss an Poschmann einen sorgfältigen und ausführlichen Überblick über die Entwicklung des kirchlichen Bussinstitutes von den Anfängen bis zum Tridentinum und kommt von den beiden Voraussetzungen aus, dass die alte Kirche sich im wesentlichen an die Lehre und Praxis der apostolischen Zeit angeschlossen habe und dass der Bruch mit der urkirchlichen Tradition erst erfolgt sei im Mittelalter durch die Ersetzung der öffentlichen Kirchenbusse durch die geheime obligatorische Ohrenbeichte, zu

der Schlussfolgerung, dass es Aufgabe unserer altkatholischen Kirche sei, unter Anpassung an die heutigen Zeitverhältnisse die Busspraxis der alten Kirche zu erneuern, d. h. : das Buss-Sakrament nur in Fällen schwerer Sünde zu spenden, während für die leichteren Sünden im Confiteor, in der allgemeinen Bussandacht und ausserdem in der Privatbeichte vor dem Geistlichen die Möglichkeit des Schuldbekenntnisses und der Vergebung bestehe, obwohl diese letzteren Formen keinen spezifisch sakramentalen Charakter haben.

Diese Schlussfolgerungen (mit Ausnahme des über die Privatbeichte Gesagten) stehen ohne Zweifel in Übereinstimmung mit der Lehre, die im grossen und ganzen unsere altkatholischen Führer vorgetragen haben, aber auch – wie wir sofort beifügen müssen – mit der Anschauung, die neuere *römisch*-katholische Dogmatiker – nicht zuletzt auf Grund der Forschungen Poschmanns – vertreten. Das muss uns zu denken geben. Wir meinen jedenfalls, dass wir uns bei diesem auffälligen Consensus zwischen altkatholischer Theologie einst und römisch-katholischer Theologie heute nicht einfach beruhigen dürfen – schon im Hinblick darauf nicht, dass die römische Praxis der Ohrenbeichte ja ruhig weitergeht. Wir haben diesen Consensus vielmehr zum Anlass zu nehmen, wie die neutestamentliche, so auch die dogmengeschichtliche Argumentation unserer altkatholischen Väter einer ernsthaften Neuprüfung zu unterziehen. In welchem Sinne das zu geschehen hat, kann hier nur eben angedeutet werden.

Schon in der Diskussion ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass der fatale Bruch mit der Lehre und Praxis der Urkirche nicht erst im Mittelalter erfolgt ist, sondern dass schon sehr bald in der Frühkirche Lehren und Praktiken aufkommen, die nicht mehr als vollwertige Interpretationen des im Neuen Testament Gemeinten gelten können. Schon durch die Fragestellung nach der Möglichkeit einer sogenannten zweiten Busse, wie sie durch eine offenkundige Fehlinterpretation von Hebr. 6, 4 ff. durch Hermas eingeleitet wurde, ist das ganze Busswesen auf ein falsches Geleise geschoben worden. Hinzu kam, dass das theologische Denken über die Busse einer durchgehenden Eschatologisierung und Moralisierung und damit der Kasuistik verfiel. So wurde vor allem die grundlegende *metanoia* in der Taufe und die Vergebung in ihrem eschatologisch-neuschöpferischen Charakter mehr und mehr verkannt und die Vergebung fast durchwegs nur noch als Straf- und Schulderlass verstanden, die Busse selbst, vor allem Reue und Genugtuung wur-

den als moralische Leistungen des Menschen gedeutet und damit die Busse ihres Gnadencharakters entleert. Aus der Gnadengabe (wir könnten auch sagen: aus dem Sakrament!) wird ein Bussverfahren, von dessen korrekter Durchführung der Gnadenempfang abhängig gemacht wird. Das alles liegt, wie gerade die Darstellung Poschmanns ungewollt zeigt, mehr oder weniger akzentuiert schon vor bei Clemens Alexandrinus, Origenes, Tertullian, Cyprian u. a. Diese durchgehende Enteschatologisierung, Moralisierung und Entleerung des Gnadencharakters der Busse bilden zusammen auch den theologischen Hintergrund für jenes für die alte Kirchenbusse so charakteristische Schwanken zwischen einem an und für sich imposanten moralischen Rigorismus einerseits, und einem ebensowenig imposanten Laxismus andererseits. Und richtig verstanden ist die Zwangsbeichte von 1215, mag sie in ihrer Begründung und Durchführung gegenüber der altkirchlichen Busse tatsächlich etwas Neues (van Kleef) sein, doch darin wenigstens mit der Busse der alten Kirche aufs engste verwandt, dass sie ein kluger Kompromiss ist zwischen den beiden Grundtendenzen des Rigorismus und des Laxismus, über die auch die alte Kirche nicht hinausgekommen ist.

Wir haben uns über die alte Kirchenbusse mit Absicht pointiert ausgedrückt und möchten darum betonen, dass wir trotzdem der Kritik Koks und van Kleefs an der römischen Beichtlehre und -praxis voll und ganz zustimmen können, insbesondere, wenn sie dieselbe als Zwangsinstitut verwerfen und für die Privatbusse die volle Freiheit fordern. Wir werden in der Tat die Distanz, die uns von der mittelalterlichen Lehre und Praxis trennt, nicht gross genug sehen können. Aber wir dürfen dabei nicht übersehen, dass durch jede in die Tiefe gehende Kritik an der Scholastik auch die altkirchliche Praxis zum grossen Teil mitbetroffen wird und dass mit der Wiederherstellung der Freiheit zur Busse durch unsere altkatholischen Kirchen zwar der entscheidende Schritt, aber doch nur ein erster Schritt getan worden ist. Küppers hat recht, wenn er sagt, dass mit der Freigabe der Privatbusse erst ein Teilziel erreicht, eine Voraussetzung geschaffen wurde, aus der es die Konsequenzen erst noch zu ziehen gilt. Welches sind nun diese Konsequenzen?

2. Die Bedeutung der Tradition der ganzen Kirche

Wir meinen, dass es bei der von uns geforderten Neuprüfung unserer bisherigen dogmengeschichtlichen Argumentation gegen die römische Ohrenbeichte in erster Linie darum wird gehen müssen,

die allgemein-theologischen, insbesondere die christologischen und soteriologischen Grundvoraussetzungen des kirchlichen Bussinstitutes ins rechte Licht zu stellen. H. Frei hat in seinem Korreferat gezeigt, dass in dieser Beziehung vor allem das Anliegen der Reformation mitzuhören und ernstzunehmen ist. Auch A. Gilg hat in seiner letzten These mit Nachdruck auf diese Notwendigkeit hingewiesen. Nun wissen wir aber, dass, wie dem Calvinismus, so auch dem Luthertum die Privatbusse – ähnlich wie unserer Kirche – praktisch fast ganz verlorengegangen ist, dass aber heute in der lutherischen Kirche grosse Anstrengungen zu ihrer Wiederherstellung unternommen werden. Wir werden gerade diese Bemühungen mit grosser Aufmerksamkeit verfolgen müssen, aber, wie wir meinen, nicht im Sinne einer Übernahme oder Nachahmung ihrer Sakramentenlehre und -praxis, die nicht die unsrige ist, sondern im Sinne einer ernsthaften Besinnung auf eben jene allgemein-theologischen, insbesondere soteriologischen Grundvoraussetzungen, die ihren Bemühungen zugrunde liegen und die ihr Zentrum haben in einer – vielfach revidierten! – Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben oder aus Gnaden allein und in einem damit verbundenen neuen und vertieften Verständnis der Vergebung.

Damit soll nicht ein Bekenntnis abgelegt, sondern der Weg gewiesen sein, *wie* wir überhaupt die Tradition der Kirche zu befragen haben. Nach unserem altkatholischen Verständnis der Tradition haben wir immer das Zeugnis der *ganzen* Kirche, vorab das der alten und einer Kirche, aber immer auch das der Teilkirchen zu hören, die sich, wie wir, auf die alte Kirche berufen, und wir haben dieses Zeugnis nach seiner tieferen Verwurzelung in den Grunddogmen der Kirche zu befragen. In unserem besonderen Fall heisst das, dass wir nicht nur das *Bussinstitut* der alten Kirche in seiner historischen Vordergründigkeit, sondern gerade in seinen hintergründigen Zusammenhängen mit der Vergebungsbotschaft zu untersuchen haben. Wir können und dürfen also nicht einfach aus der reichen Fülle der uns bekannten historischen *Formen* der Busse – ohne Rücksicht auf die tieferen dogmengeschichtlichen Zusammenhänge – diejenigen auswählen, die uns für unsere heutigen kirchlichen Verhältnisse am geeignetsten erscheinen, auch nicht, wenn wir meinen sollten, diese Formen aus der alten Kirche herholen zu können. Damit würden wir der Tradition der Kirche nicht die ihr gebührende Ehre antun und nur einer unfruchtbaren Repristinations-Theologie verfallen. Wenn es sich auch herausstellen sollte,

dass wir in bezug auf das Bussinstitut mehr von den offen zutage liegenden Irrtümern und Fehlentwicklungen als aus den positiven Aussagen und Gehalten zu lernen haben (wie übrigens fast durchwegs in der so «verworrenen» (Erzbischof Rinkel) Lehre von den Sakramenten), so ist das kein Grund, die Tradition als Ausdruck des Abfalls der Kirche gering zu achten oder uns von ihr abzuwenden. Im Gegenteil. Nicht nur behält sie auch in dieser negativen Funktion ihre Bedeutung als *norma normata*, sondern wir sind durch sie erst recht aufgefordert, die Tradition der Kirche nicht mehr nur an ihrer Oberfläche, sondern in ihrer *Tiefe* zu hören, dort, wo die grossen *christologischen*, *soteriologischen* und *ekklesiologischen* Entscheidungen gefallen sind und weiterwirken. In ihrem Lichte haben wir auch die Lehre von den Sakramenten und von der Busse im besonderen neu zu durchdenken. Wie das zu geschehen hat, das zu sagen, ist aber nicht mehr Sache der Dogmengeschichte allein, sondern der systematischen Besinnung, die in impliziter und expliziter Auseinandersetzung mit der Tradition der ganzen Kirche zu vollziehen ist.

C. Das Buss-Sakrament als Problem der Dogmatik

Küppers geht vom *allgemeinen* Begriff des Sakramentes aus und unterzieht die klassisch gewordenen Formeln der verschiedenen Kirchen, die mehr oder weniger alle von der Scholastik her bestimmt sind, einer eingehenden Kritik. Er kommt zum Schluss, dass diese Formeln – und darin deckt sich sein Anliegen mit der von uns erhobenen Forderung nach einer allgemein-theologischen Vertiefung der Sakramentslehre – christozentrisch, ekklesiologisch und eschatologisch durchleuchtet werden müssen. Konkret heisst das für ihn: 1. Christus ist nicht nur der Urheber, sondern auch der Spender der Sakramente. 2. Die Sakramente sind nicht isoliert zu verstehen, sondern im Zusammenhang mit der Kirche, die das eigentliche und wahre Ursakrament ist. 3. Darin aber, dass Christus und die Kirche den endgeschichtlichen Einbruch der Gottesherrschaft einleiten, sind auch ihre Sakramente Zeichen und zugleich Wirklichkeit der zukünftigen Gottesherrschaft. Von diesem dreifach vertieften Verständnis der Sakramente her ergibt sich, dass die Privatbusse ein Sakrament ist, darin, dass in ihr Christus selbst am Werke ist und den Seinen die Vergebung schenkt zur Erhaltung der Kirche auf den Tag der Wiederkunft Christi hin. Auch der allgemeinen Bussandacht kommt, obschon in anderer Weise, sakra-

mentaler Charakter zu. In der anschliessenden Erörterung von Einzelfragen hebt Küppers u. a. die besondere Stellung des Buss-Sakramentes in der Heilsökonomie, seinen Gerichtscharakter, die Notwendigkeit der Freiheit seiner Verwaltung hervor. Die Schlussfolgerungen des Referenten sind:

1. Es ist festzuhalten an der Busse als an einem Sakrament. Sie ist ein bedeutsamer Teil des katholischen depositum fidei.

2. Es ist festzuhalten an der Freiheit im zweifachen Sinn der Freiheit der Gnade Gottes und der Freiheit des Zutritts des Menschen zu dieser Gnade.

3. Es ist festzuhalten an der tiefen Verbundenheit mit der grundlegenden Umkehr.

Es kann nicht Aufgabe unseres Berichtes sein, die theologischen Grundanliegen des Referates Küppers in ihrer ganzen Breite aufzunehmen. Wir begnügen uns damit, im Anschluss an den Duktus unserer neutestamentlichen und dogmengeschichtlichen Darlegungen die allgemein-systematischen Gesichtspunkte Küppers dort nach Möglichkeit zur Geltung zu bringen, wo sich das aus der Sache selbst ergibt.

Die Frage nach der Sakramentalität der Busse. Die Dogmatik hat sich, wenn sie von der Busse spricht, vorerst mit der Frage nach ihrer Sakramentalität auseinanderzusetzen. Ist das Buss-Sakrament überhaupt ein Sakrament und wenn ja, in welchem Sinne?

Wir werden, wenn diese Fragestellung echt sein soll, und wir ihr nicht von vornherein einen vorgefassten Sakramentsbegriff unterstellen wollen, nicht zu ängstlich sein dürfen und uns auch nicht durch kirchenpolitische Rücksichten leiten lassen dürfen. Um uns vor dieser Ängstlichkeit zu bewahren, sei hier kurz an folgende Tatsachen erinnert: «Sakrament» ist überhaupt kein neutestamentlicher Begriff, die alte Kirche des ersten Jahrtausends hat die Busse nie ein Sakrament genannt, ja sie hat – wie wir bereits andeuteten – das, was man ihren sakramentalen, ihren Gnadencharakter nennen könnte, im Entscheidenden oft übersehen. Im Abendland nennt erstmals Petrus Damiani im 11. Jahrhundert die Busse ein «Sakrament», die Ostkirche erst 1274, und sie tut das unter abendländischem Einfluss. Die anglikanische Kirche nennt auch heute die Busse nicht ein Sakrament, obwohl sie nach dem Wortlaut des Ritus ein solches ist. Luther bezeichnet die Busse ausdrücklich als drittes Sakrament, er kann aber auch anders reden. Bedeutungsvoll ist aber für uns vor allem, dass an der Bonner Unionskonferenz von

1874 die Busse ebenfalls nicht ein Sakrament genannt wird, es heisst dort lediglich: «Wir stimmen überein, dass die Praxis des Sündenbekenntnisses vor der Gemeinde oder einem Priester, verbunden mit der Ausübung der Schlüsselgewalt, von der ursprünglichen Kirche auf uns gekommen ist und gereinigt von allen Missbräuchen und frei von Zwang, in der Kirche beizubehalten ist ¹⁾.»

Ob wir also die Busse ein Sakrament *nennen* oder nicht, ist – auf die Tradition der Kirche gesehen – lediglich eine Sache des Sprachgebrauchs und der begrifflichen Abgrenzung: Nennen wir die Busse ein Sakrament, so folgen wir damit dem (späteren) katholischen Sprachgebrauch, nennen wir sie kein Sakrament, so folgen wir dem (noch späteren) protestantischen Sprachgebrauch. Vom Neuen Testament her ist beides möglich. Das Entscheidende ist, dass wir vom Neuen Testament her genau wissen, *was* wir sagen, wenn wir eine kirchliche Handlung ein Sakrament nennen. Vom Neuen Testament her aber ist zu sagen: wenn Taufe und Abendmahl, die von *allen* Kirchen als «Sakrament» bezeichnet werden, als solche gelten können, dann ist an *ihnen* abzulesen, was neutestamentlich ein Sakrament heissen kann. Taufe und Abendmahl aber zeigen, dass nur dort von einem Sakrament die Rede sein kann, wo Christus den Seinen durch ein einsetzendes Wort die Zusicherung seines fortwährenden Gnadenhandelns unter einer von ihm selbst verordneten, zeichenhaften Handlung gibt. In diesem Sinne ist die Definition unseres schweizerischen christkatholischen Katechismus zwar nicht vollständig, aber unanfechtbar: «Das Sakrament ist ein von Gott eingesetztes, sichtbares Zeichen, mit dem eine unsichtbare Gnade verbunden ist.»

Ist aber die Busse in *diesem* Sinne wirklich ein Sakrament? Nach unseren neutestamentlichen Darlegungen fehlt der Busse zwar keineswegs die göttliche Einsetzung, noch auch die Zusicherung eines damit verbundenen Gnadenhandelns Gottes, aber es fehlt ihr ein von Christus verordnetes Zeichen, genauer gesagt: zeichenhaftes Geschehen. Das nötigt uns zum Eingeständnis, dass die Busse auf keinen Fall ein Sakrament im gleichen Sinn sein kann wie Taufe und Abendmahl, wohl aber ist sie – auf Grund der göttlichen Einsetzung und der mit ihr verbundenen Gnadenverheissung – eine der Taufe und dem Abendmahl *gleichwertige* kirchliche Handlung, oder wie unsere Väter sagten: ein «Sakrament im weiteren Sinn».

¹⁾ Bericht über die Bonner Unionskonferenzen. Herausgegeben von Prof. Dr. Heinrich Reusch. Bonn 1874, I., S. 41.

Man kann nicht einfach sagen, dass das Fehlen eines Zeichens unwichtig sei, oder, wie das in der Kirchengeschichte immer wieder geschehen ist, das fehlende sichtbare Zeichen, die sogenannte *materia* in den wesentlich *unsichtbaren* Vorgängen der Reue, Beichte und Genugtuung (Tridentinum) oder in der Absolutionsformel oder gar in der die Absolution aussprechenden Person (Luther) erblicken wollen. Es ist sachgemässer, dabei zu bleiben, dass die Busse dieses Zeichen nicht hat und darum nicht ein Sakrament ist wie Taufe und Abendmahl. Selbst dann, wenn Jesus, wie aus der von ihm aufgenommenen Terminologie vom Bann Verhängen und Aufheben, das möglicherweise mit Handauflegen verbunden war und vielleicht auch, wie Erzbischof Rinkel zu bedenken gibt, die I. Tim. 5, 20 erwähnte Handauflegung auf die Busse ginge und also mit der alten und der Ostkirche die Handauflegung zu vollziehen wäre, so wäre die Busse dadurch noch nicht zu einem Sakrament geworden, da die ausdrückliche Anordnung der Handauflegung durch Christus auf jeden Fall fehlt.

Mit diesen Feststellungen ist aber das Problem der Sakramentalität der Busse noch nicht gelöst, sondern erst gestellt. Es ist von da aus noch immer zu fragen, was das heisst: Die Busse ist eine dem Sakrament *gleichwertige* kirchliche Handlung? Wir schliessen uns, da die Antwort nur in der Auseinandersetzung mit den dogmatischen Lehrtraditionen der verschiedenen Kirchen gegeben werden kann, am besten der Einteilung an, die in der traditionellen Dogmatik fast allgemein üblich ist, und reden zuerst vom *sacramentum* im engeren Sinne, also von der sakramentalen Handlung, die als solche *elementum* und *verbum*, oder in der späteren Terminologie *materia* und *forma* umschliesst und dann von der *res sacramenti*, der Gnade oder dem Heilsgeschehen, das mit der sakramentalen Handlung bezeichnet und gewirkt wird. Wir bemerken aber ausdrücklich, dass wir im folgenden keine ausgeführte, im einzelnen begründete und belegte, dogmatische «Lehre vom Buss-Sakrament» zu geben beabsichtigen, sondern nur eben stichwortartig auf die entscheidenden Punkte hinweisen können.

I. *sacramentum* (Die sakramentale Handlung)

1. *Das elementum: die partes*

«Es ist festzuhalten an der tiefen Verbundenheit der Busse mit der grundlegenden Umkehr.» Dieser grundlegend wichtige Satz Küppers ist dahin näher zu präzisieren, dass wir sagen: diese Ver-

bundenheit besteht, weil es im Buss-Sakrament um dieselbe *Vergebung Christi* geht wie in der grundlegenden Busse der Taufe. Darum kann diese eine und selbe Vergebung in ihrer erneuernden Kraft auch im Buss-Sakrament nur entgegengenommen werden in Glaube und Umkehr, oder, wie die dogmatische Sprache statt Umkehr sagt, in Glaube und Reue. *Sie* sind, streng genommen sie *allein*, als die «partes» des Buss-Sakramentes zu betrachten, wie schon Reusch richtig gesehen hat ¹⁾. Beide, Glaube und Reue, sind – wiederum in Analogie zu dem, was wir von der grundlegenden *metanoia* gesagt haben – ein Geschenk, eine Tat Gottes am Menschen *und* eine Tat des vor die Entscheidung gestellten Menschen selbst. Glaube und Reue sind also nicht Bedingungen, subjektive Dispositionen, die zuerst erfüllt sein müssen, wenn der Mensch der Vergebung teilhaftig werden soll, sondern sie sind selbst schon eine *pars* des in der sakramentalen Vergebung sich vollziehenden Gnadenhandelns Gottes. Glaube und Reue kommen von oben, nicht von unten. Und wenn der tridentinische Ausdruck *quasi-materia*, wie neuere römische Theologen erklären, eben dies bedeuten soll, dass Glaube und Reue (beziehungsweise Reue, Beichte und Genugtuung) nicht subjektive Bedingungen des Sakramentsempfanges, sondern selbst schon objektiver Bestandteil des Sakramentes sind, so nehmen wir das gerne zur Kenntnis, müssen aber doch fragen, wie eine solche Auffassung vereinbar sein möchte mit der übrigen tridentinischen Lehre, die vom Glauben überhaupt nicht und von der Reue in einem anderen Sinne redet, als es von unseren Voraussetzungen aus geschehen müsste.

a) *Der Glaube:*

Wie die Gnade vor dem Gericht, so hat der Glaube vor der Reue den Vorrang. Allerdings wird der Glaube nicht nur als *fides fiducialis* gefasst werden können, sondern muss, wie immer, von seinem Gegenstand, von der Vergebung Christi her, verstanden werden, die der Mensch im Glauben annimmt. Als solcher aber ist er *fides salutis und fides sacramenti* in einem, d. h.: er ist Heilsglaube und als solcher gerichtet auf die durch den Kreuzestod Christi vollzogene Vergebung, und er ist als sakramentaler Glaube zugleich gerichtet darauf, dass hier und jetzt durch die sakramentale Lossprechung dem Pönitenten Vergebung zuteil wird. Es ist

¹⁾ Erklärungen bezüglich der sogenannten Ohrenbeichte. Beschlüsse der ersten Synode der Altkatholiken des Deutschen Reiches. Bonn 1874. S. 50.

zu betonen, dass der Heilsglaube der tragende Grund des sakramentalen Glaubens wie der Reue ist.

b) Die Reue:

Die Reue ist – immer in Analogie zur grundlegenden *metanoia* – ebenso total und radikal wie jene, nur dass ihr der Charakter der Einmaligkeit abgeht: sie ist nicht einmalige Umkehr, sondern *Rückkehr*, aber als solche nicht nur Abkehr von einzelnen Verfehlungen und Gesetzesübertretungen, sondern Abkehr von der *Ursünde*, die auch im Bekenntnis einzelner Tatsünden entscheidend gemeint ist. Als diese Rückkehr ist die Reue nicht Bedingung, sondern Folge und Wirkung des Glaubens, und, wie der Glaube selbst, ein Werk Gottes. Die Reue erweist sich als Werk der suchenden Liebe Gottes darin, dass der Gläubige die Busse, und das heisst die Vergebung, überhaupt verlangt. In «*petere poenitentiam*», das aber als solches nur deutlich werden kann, wenn kein *Beichtzwang* besteht – und darum ist die Freigabe der Privatbeichte ein so entscheidender Schritt gewesen – vollzieht sich schon grundlegend die Reue, die aus dem Glauben kommt.

Dieser Gottgewirktheit der Reue werden die traditionellen Definitionen der Reue in den wenigsten Fällen gerecht. Wenn die Liebesreue gelegentlich auch so gedeutet wird, dass in ihr Gottes suchende Liebe wirksam sei ¹⁾, so reden doch die konziliaren Bestimmungen durchgehend so, als ob die Reue nur eine menschliche Tätigkeit, ein «Schmerz der Seele», «Abscheu vor der Sünde» sei. Sie ist im römischen Katholizismus grundlegend *contritio* oder *attritio activa*, und wenn ihr Luther die *contritio passiva* entgeggestellt, so ist damit allein das Entscheidende noch nicht gesagt. Denn aktiv oder passiv, es ist entscheidend ja immer der Mensch, der als der Handelnde ins Auge gefasst wird, wie ja überhaupt zu sagen ist, dass die hier gebrauchten emotionalen Ausdrücke Reue (gleichbedeutend mit Gram) oder *contritio* (Zermalmung) entscheidend den Menschen visieren und mehr eine psychische Auswirkung als das Wesen der hier gemeinten Sache umschreiben. Vollends sind alle Abstufungen und Gradunterschiede in der Reue (vollkommene und unvollkommene, Liebesreue und Furchtreue, *contritio* und *attritio*) a limine zurückzuweisen. Denn auch von der Reue gilt, was nach Mt. 17, 20 vom Glauben gesagt wird: wenn sie noch so

¹⁾ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München 1952, Bd. IV, S. 496.

klein ist wie ein Senfkorn, so ist sie, was sie ist, immer ganz, oder sie ist überhaupt nicht.

Glaube und Reue sind also die beiden grundlegenden partes der Busse. Heisst das, dass sie genügen? Grundsätzlich: ja. Aber sie verlangen aus Gründen, die wir sofort darlegen werden, im Buss-Sakrament ganz bestimmte *Konkretionen*. Als solche kommen, aber nur in strenger Unterordnung unter Glaube und Reue, die traditionellen partes in Betracht, nach dem Tridentinum ausser der Reue die confessio und satisfactio, die aber in unserem Katechismus ihren ursprünglichen tridentinischen Sinn bereits verloren haben, die confessio insofern, als neben der Beichte vor dem Priester das allgemeine Sündenbekenntnis vor versammelter Gemeinde als gleichwertig gilt, und ebenso ist der strenge Begriff der satisfactio aufgegeben. Wir reden darum in Anlehnung an den deutschen altkatholischen Katechismus besser von Gewissenserforschung und Beichte einerseits, von Vorsatz und Wiedergutmachung andererseits.

c) Gewissenserforschung und Beichte:

Die beiden sind zu unterscheiden ¹⁾: die Gewissenserforschung ist Sünden-*Erkenntnis*, während die Beichte Sünden-*Bekenntnis* ist. Die Sündenerkenntnis ist aber wesentlich nur zu vollziehen als Glaubenserkenntnis. Das heisst: erst im gläubigen Bekenntnis zur vergebenden Liebe Gottes kann es zur Erkenntnis der Sünde in ihrer Totalität und Radikalität, zur Erkenntnis der allen Tatsünden zugrundeliegenden Ursünde kommen. In der Gewissenserforschung ist (obwohl diese Auffassung durch den nicht gerade glücklichen Ausdruck «Gewissenserforschung» nahegelegt wird), der Mensch gerade nicht seinem autonomen Gewissen und der eigenen Interpretation des göttlichen Willens überlassen, sondern bereits an Gott gewiesen als an das eigentliche Subjekt jeder wahren Sündenerkenntnis, die der Mensch nur als Anerkenntnis seiner Sünden nachvollziehen kann. Die Gewissenserforschung wäre also zu definieren als Anerkenntnis der Sünden, deren wir durch Gott im Glauben überführt werden.

Was ist aber dann die Beichte? Indem wir die erkannten Sünden beichten, unterstellen wir uns dem Gerichtsurteil und dem Gnadenurteil *Gottes*. Auch wenn wir einzelne Sünden bekennen – was wir gesündigt haben in Gedanken, Worten und Werken, und durch Unterlassung vieles Guten – ist und bleibt letzter Gegenstand

¹⁾ Vgl. zum Folgenden H. Vogel, *ibidem* S. 495 ff.

unserer Beichte die allen Einzelverfehlungen zugrunde liegende Ursünde, die Gott allein in ihrer Abgründigkeit kennt und richtet, die er aber dem vergibt, der glaubt und zurückkehrt. So ist die Beichte in Glaube und Reue verankert, deren Konkretion sie ist. Notwendig aber ist die Beichte – sei es vor dem Priester oder vor versammelter Gemeinde – weil sich nur in ihr jene Unterstellung in Glaube und Rückkehr unter das Gerichts- und Gnadenurteil Gottes konkret vollziehen lässt.

Die Beichte ist deswegen nicht Bedingung der Absolution, sie hat auch keine sühnende Wirkung (etwa als Opfer und Selbstpreisgabe des eigenen Innern), sie ist auch nicht – wie man anzunehmen bereit sein könnte – erforderlich als Zeichen oder als Beweis der Echtheit und der Ganzheit der Reue – dieser «Beweis» ist mit dem *petere poenitentiam* genugsam erbracht – sie bezeichnet aber konkret den Weg, der durch Glaube und Reue schon beschritten *ist*.

d. Wiedergutmachung und Vorsatz:

Die beiden Begriffe, die, der erste negativ, der zweite positiv, dasselbe meinen, sind radikal zu scheiden vom altkirchlichen und tridentinischen Begriff der *satisfactio* (*ante* oder *post*). Denn der Begriff der *satisfactio* hat das von uns bereits abgelehnte Verständnis der Vergebung als eines blossen Straferlasses zur Voraussetzung und verkennt die erneuernde Kraft der Vergebung. Von *satisfactio* sollte in unserer Kirche überhaupt nicht mehr die Rede sein – das war schon Bischof Herzog ein wichtiges Anliegen. Auch von einer aufzuerlegenden «Busse» im Sinne einer Sühneleistung kann keine Rede sein. Wiedergutmachung geschehenen Unrechtes hingegen und der Vorsatz, Unrecht nicht mehr zu begehen, ist etwas prinzipiell anderes und ist grundsätzlich erforderlich, um des Ernstes des göttlichen Gerichtes und um der Absolution willen; ohne sie vermag die Kraft der erneuernden Vergebung nicht wirksam zu werden.

Das alles tönt zunächst eher wie eine Abschwächung und Verharmlosung dessen, was im Tridentinum gefordert wird. Das ist aber nur scheinbar so. Werden nämlich Gewissensforschung und Beichte, Wiedergutmachung und Vorsatz konsequent vom Glauben und von der Reue her verstanden, dann bekommen sie ein viel grösseres Gewicht als die tridentinischen *partes*, auch wenn sie, ja gerade weil sie nicht als konstitutiv gelten können für Glaube und Reue, sondern deren notwendige Konkretion sind.

2. *Das verbum: die Absolution*

Es besteht bei den verschiedenen Kirchen weitgehende Übereinstimmung darüber, dass in der Absolution als solcher das entscheidende Moment der sakramentalen Handlung liegt: sie ist der eigentlich sakramentale Akt: einmal deshalb, weil nach dem Grundsatz Augustins «*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*» das mit der zeichenhaften Handlung verbundene Wort, das *verbum sacramenti* jene Handlung erst zum Sakrament macht, dann aber auch noch deshalb, weil im besonderen Fall der Busse jene zeichenhafte Handlung, das *elementum* im strengen Sinne des Wortes fehlt. Schon Thomas sagt, dass das *sacramentum principaliter* in der Losprechung besteht, Duns Scotus sieht in der Absolution allein das sichtbare Zeichen, ähnlich Luther, auch das Tridentinum sagt, dass in der Absolution *praecipue* die Wirkung des Sakramentes begründet sei.

Welches ist nun aber dieses *verbum sacramenti*, an dem so entscheidend viel liegt? Welches ist die richtige Absolutions-*Formel*? Das lässt sich aus dem Neuen Testament nicht direkt ablesen. Denn im Neuen Testament ist uns nur das *verbum promissionis* gegeben, die Verheissung, dass, was auf Erden gebunden und gelöst wird, auch im Himmel gebunden und gelöst sein wird. Eben darum, so scheint uns, sollte in der Absolutionsformel oder doch im Ritus des Buss-Sakramentes wenigstens dieses *verbum promissionis*, also Mt. 18, 18 ausdrücklich angeführt werden. Es dürfte aber auch der Hinweis darauf nicht fehlen, dass die Vollmacht zum Binden und Lösen eine abgeleitete, übertragene ist. Das müsste nicht in lehrhafter Form geschehen, sondern eher in Gebetsform. In diesem Sinn ist dem Satze van Kleefs zuzustimmen: «Das Sakrament wird vollzogen in der betend gesprochenen Absolution.»

Damit ist aber die Frage noch nicht entschieden, ob die deprekative oder die indikative Absolutionsformel die richtigere sei. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass die neueren römischen Theologen entgegen der Ansicht des Thomas, der die indikative Absolutionsformel forderte mit der Begründung, dass sie allein effective sei, fast durchwegs betonen: im Grunde laufen die beiden Formeln auf dasselbe hinaus¹⁾. Es kann auch nicht übersehen werden, dass nach den neueren dogmengeschichtlichen Forschungen nicht mehr so

¹⁾ B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg 1939, Bd. II, S. 84; M. Schmaus, *ibidem* S. 483.

eindeutig gesagt werden kann, wie das noch unsere altkatholischen Väter taten, dass die indikative Formel den ersten dreizehn Jahrhunderten völlig unbekannt gewesen sei. Es hat sich auch gezeigt, dass viele der Formeln, die als Beweise für die deprekative Formel in Anspruch genommen worden sind, eine Fürbitte der Gemeinde für den Büsser *vor* der Absolution waren. Diesen Erwägungen Rechnung tragend, möchten wir sagen: die deprekative Formel *darf in keinem Falle* fehlen, sie ist, und nicht die indikative, unter allen Umständen die gebotene. Aber es kann für ihre Begründung nicht Jak. 5, 16, auch nicht Mt. 18, 19 in Anspruch genommen werden, sondern nur der ausdrückliche Hinweis darauf, dass Gott allein Sünden vergeben kann und die Vollmacht der Kirche nur eine übertragene ist. Andererseits aber kann nicht übersehen werden, dass gerade mit dem Binde- und Lösewort Mt. 18, 18 eine sehr *bestimmte* Zusage im Sinne jener *promissio* gemacht wird, der letzterdings doch nur die indikative Absolutionsformel gerecht zu werden vermag. Sie allein vermag dem Pönitenten auch viel eher die Gewissheit zu geben, dass ihm durch einen Menschen als Werkzeug Gottes die Sünde *wirklich* vergeben ist. Wir meinen darum: wenn die oben genannten Bedingungen erfüllt sind, das *verbum promissionis* angeführt, die Vollmacht als übertragene bezeichnet ist, und die Fürbitte den ihr gebührenden Platz gefunden hat, dann besteht kein Grund mehr, die indikative Formel auszuschliessen. Es ist auch zu fragen, ob mit der indikativen Formel dann nicht auch die Handauflegung zu verbinden wäre. Auszuschliessen ist nur die historisch belastete Formel: *ego te absolvo*, die das richterliche Missverständnis unvermeidlich macht.

Vom Neuen Testament her und nach den neueren Forschungen offenbar auch von der Tradition der alten Kirche her sind wir jedenfalls frei, diese *oder* jene Formel, oder dann wie im deutschen altkatholischen Rituale beide miteinander zu gebrauchen, die indikative am besten in der Form: «deine Sünden sind dir vergeben.» Grundlegend aber bleibt die deprekative Formel.

Wie steht es aber dann, von hier aus gesehen, mit der *Sakramentalität der allgemeinen Bussandacht*? Nach den Darlegungen Rüthys und Stalders ist die Fürbitte, wie sie Jak. 5, 16 bezeugt wird und in dieser oder jener Form in den kirchlichen Gebrauch übergegangen ist, keine Absolution. Beides, Fürbitte und Absolution, seien streng voneinander zu scheiden. Das ist grundsätzlich richtig. Nun wird aber Jak. 5, 16 von jener Fürbitte der Sünder füreinander

doch ausdrücklich gesagt, dass sie wirksam (energumene) ist, weil sie die Verheissung der göttlichen Vergebung hat. Das aber kann nur heissen: auch in der Fürbitte geschieht Vergebung mit derselben Gewissheit und Wirkkraft wie in der eigentlichen Absolution. Es ist derselbe Christus hier und dort, der den Büssern die Vergebung schenkt. Und weiter ist zu beachten, dass nach Jak. 5, 16 das brüderliche Sündenbekenntnis nicht irgendwo, vor einer anonymen Masse geschieht, sondern innerhalb der Gemeinde (gedacht ist wohl an die Gemeindeversammlung) und dass infolgedessen auch die Vergebung Christi sich an und in der *Gemeinde* vollzieht. Dementsprechend kann gesagt werden, dass auch unsere allgemeine Bussandacht, die historisch gewiss nicht aus Jak. 5, 16 abzuleiten ist und übrigens auch nicht, wie das Jak. 5, 16 vorausgesetzt wird, den Charakter eines *gegenseitigen* brüderlichen Bekennens, sondern mehr den Charakter einer kollektiven Alleinbeichte vor Gott hat, doch im sakramentalen Raum geschieht, nämlich im Raume *der* Kirche, die das eigentliche und wahre Ursakrament ist ¹⁾. Die allgemeine Bussandacht hat also zum mindesten «sakramentalen Charakter», insofern als sie (als Form der Glaubensbusse der Gemeinde) mit ihrem energumene gleichwertig *neben* der Privatbusse steht, wie diese, als Sakrament im weiteren Sinne, gleichwertig neben Taufe und Abendmahl steht. Wir meinen darum: wenn der Privatbusse in einem weiteren Sinn sakramentaler Charakter zugesprochen wird, dann lässt es sich theologisch nur schwer verantworten, der allgemeinen Bussandacht, d. h. der wirksamen Fürbitte der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, jeden sakramentalen Charakter abzusprechen. Vollends können wir das unseren Gemeinden gegenüber nicht tun, da diese ein Nein gegenüber der Sakramentalität der allgemeinen Bussandacht so verstehen müssten, als ob im fürbittenden Gebet der Gemeinde überhaupt keine Sünden vergeben würden und die vom Priester der Gemeinde einseitig zugesprochene deprekative Absolution: «Lossprechung verleihe *euch* . . . » ohne jede Wirkung sei. Was endlich das gegen die Sakramentalität der allgemeinen Bussandacht ins Feld geführte Argument betrifft, Vergebung könne niemals «en bloque» ²⁾ erteilt werden, sondern nur an Ein-

¹⁾ M. Schmaus, *ibidem* S. 453: «Was immer in der Kirche geschieht, ist ja in irgendeiner Weise sakramental, sofern die Kirche selbst ein grosses Sakrament ist.» Vgl. dazu S. 518: «Jede Sündenvergebung in der Kirche trägt auch in einem gewissen, abgeschwächten Sinne sakramentales Gepräge, weil sie durch den in der Kirche fortlebenden Christus geschieht.»

²⁾ H. v. Campenhausen, *ibidem* S. 153.

zelne, also sei allein die Privatbusse ein Sakrament, so wird dieses Argument hinfällig in dem Augenblick, als eingesehen ist, dass es auch in der allgemeinen Bussandacht der Einzelne ist, der, wie in der allgemeinen Verkündigungssituation, in die Entscheidung hineingestellt ist und auf seine persönliche Verantwortung hin die vom Priester fürbittend, aber wirksam ausgesprochene Vergebung entgegenzunehmen hat.

Anders steht es mit dem confiteor der Messe, dem unseres Erachtens keine sakramentale Bedeutung zukommt, da die Absolution im Sinne einer vom Priester der Gemeinde einseitig zugesprochenen Absolution fehlt und es eindeutig bei der gegenseitig ausgesprochenen Fürbitte in der Wir-Form bleibt («Lossprechung verleihe *uns*» . . .).

II. Die res (Das Heilsgeschehen)

1. Der Symbolcharakter der Absolution

Gern hätten wir über diese wichtige Frage, an deren Beantwortung sich alles entscheidet, ausführlicher gesprochen, aber wir müssen uns auch hier mit einigen stichwortartigen Ausführungen begnügen. Vorerst muss festgestellt werden: die Absolution hat, wie jedes sakramentale Zeichen, zunächst die Bedeutung eines Symbols. Wenn dieses Symbol bei der Busse auch nicht eine zeichenhafte Gestalt hat im Sinne eines wirklichen elementum oder einer Materie, so darf gerade deswegen nicht übersehen werden, dass auch das nur *gesprochene* Absolutionswort die Bedeutung eines Symbols hat, und zwar eines Wortsymbols, das nicht nur, wie in der mündlichen Verkündigung, formalen, sondern instrumental Charakter hat. Es ist ein Symbol, das in besonderer Weise wirkt, was es sagt, es hat nicht nur deklarativen Charakter. Aber – und das festzuhalten ist besonders wichtig – nicht nur das sakramentale Zeichen als solches, also die Absolution, hat Symbolcharakter, sondern auch die durch das Sakrament bezeichnete Sache, die *res sacramenti*, d. h. die durch die Absolution gewirkte Vergebung, auch sie hat ihrerseits wiederum symbolische Bedeutung. Unbeschadet ihres vollen Wirklichkeitscharakters, unbeschadet also der Tatsache, dass durch die Absolution wirkliche, göttliche Vergebung geschieht, hat diese hier und jetzt vollzogene Vergebung wiederum – in einem höheren Sinne – symbolischen Charakter, nämlich für die in ihr zugesicherte Vergebung Gottes in der Endzeit.

Es ist hier ein Grundsatz der scholastischen Sakramentenlehre in Erinnerung zu rufen, den G. Söhngen ¹⁾ wieder neu ins Licht gestellt hat. Nach diesem Grundsatz ist zu unterscheiden zwischen *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* und *res tantum*. Wir können diese Unterscheidung auf das Buss-Sakrament so anwenden: durch die Absolution als dem *sacramentum tantum* wird, sofern sie *wirksames* Zeichen der Vergebung ist, diese jetzt und hier gewirkt, und diese jetzt und hier gewirkte Vergebung ist die *res*, die Wirklichkeit des Sakraments. Insofern aber die Vergebung nicht nur gewirkt, sondern immer auch (nur) *bezeichnet* ist, also nie *ohne* Zeichen, *res et sacramentum* ist, ist sie wiederum Symbol der erst noch zu erwartenden Vergebung in der Endzeit. Diese endgeschichtliche Vergebung aber als die *res tantum* wird nicht *nur* symbolisiert, sondern auch schon gewirkt in dem Sinne, dass die endgültige Vergebung zwar noch offenbleibt, aber so, dass der Gläubige, dem jetzt vergeben ist, darauf vertrauen darf, dass ihm dereinst völlig vergeben wird. Von hier aus wäre auch die viel verhandelte Frage nach dem Zusammenhang der kirchlichen und göttlichen Vergebung zu lösen: Dieser Zusammenhang, die sakramentale «*unio*» zwischen kirchlicher und göttlicher Vergebung ist nicht darin zu suchen, dass Gott das, was die Kirche jetzt in seinem Auftrag tut, nachträglich ratifiziert (Cyprian), sondern: was die Kirche jetzt symbolhaft im Auftrag Christi tut, ist jetzt schon, wenn auch erst im sakramentalen *tantum*, in der symbolischen Absolution verborgen, ein göttlicher Akt, ist das Handeln Christi selbst, nämlich sein Gericht und Gnadenhandeln, das aber, gerade weil es sich an das *sacramentum tantum* der Kirche bindet, noch nicht das letzte und abschliessende Handeln Christi ist, sondern erst Anfang und Vorweggabe der letztgültigen Vergebung, die als solche offenbleibt. (In Analogie zum Abendmahl, das uns jetzt schon die Tischgemeinschaft mit dem Herrn verbürgt, die aber als eucharistische Tischgemeinschaft doch erst Vorweggabe des messianischen Mahles in der Endzeit ist.) Die Frage aber nach dem theologischen Grund dieses Zusammenhanges zwischen der Vergebung jetzt und der Vergebung einst ist schlicht zu beantworten mit dem Hinweis auf das *verbum promissionis* Christi: was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein! Einen andern Zusammenhang gibt es nicht

¹⁾ G. Söhngen: Symbol und Wirklichkeit.

und braucht es nicht. Es steht auch im Buss-Sakrament alles auf der *promissio Dei* und auf dem Glauben.

2. *Die heilsökonomische Stellung des Buss-Sakramentes*

Die heilsökonomische Stellung des Buss-Sakramentes ist, so möchten wir mit Küppers formulieren, dadurch gekennzeichnet, dass sie christozentrisch, ekklesiologisch und eschatologisch in einem ist.

Christozentrisch ist sie darin, dass nach unseren Voraussetzungen nun wirklich gesagt werden kann: es ist Christus selbst, der durch das Symbol der kirchlichen Absolution den Sünder von seiner Schuld losspricht, wie er es ist, der in der Taufe die grundlegende Rettung vollzogen hat und sie endgültig im Gericht vollziehen wird. Er tut es im Buss-Sakrament in dem besonderen Sinne, dass er den Getauften, der im Begriffe steht, aus der Glaubensbusse und der Gemeinschaft der Kirche zu fallen, unter sein besonderes Gerichts- und Gnadenurteil ruft, um «den Abfall des Menschen entscheidend, dauernd und völlig zu überwinden. Christus ist durch die Taufe der Sieger über den Sünder geworden, Christus selbst muss es darum auch sein, der in der neuen Gefahr (des Abfalls) sich als Sieger erweist und als Retter bewährt» (Küppers). Ekklesiologisch bedeutsam ist die Busse darin, dass Christus das tut, nicht nur, um die Seele des Einzelnen zu retten, sondern um seine *Kirche* in der von ihm geschenkten Heiligkeit zu erhalten bis auf den Tag der Parusie. «Christus bewahrt seine Kirche in der Heiligung» (Küppers). Und die Busse ist eschatologisch darin, dass die Vergebung, die durch sie erteilt wird, erst eine Vorweggabe der endzeitlichen Vergebung ist, durch die der Mensch nach seiner ganzen Existenz neu geschaffen und als diese neue Kreatur in das Reich eingehen darf.

3. *Wesen und Wirkung des Buss-Sakramentes*

Wenn das alles zutrifft, dann ist – entsprechend der Dreiteilung in *sacramentum tantum*, *res et sacramentum*, *res tantum* – Wesen und Wirkung der Busse folgendermassen zu umschreiben:

a) Als *Sacramentum tantum* ist sie ein Bekenntnisakt der Kirche in dem doppelten Sinn, dass sie primär ein Bekenntnis zur alles überwindenden Vergebungsmacht Christi, Lobpreis der Barmherzigkeit Gottes, Exhomologese, *confessio* in diesem Sinne ist. Und sie ist zweitens Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, der persönlichen Sünde wie der Sünde der Kirche selbst, sofern diese als Ge-

meinschaft der Heiligen nicht anders leben kann als aus der ständig erneuerten Vergebung. Sofern die Busse dieser doppelte Bekenntnisakt ist, ist ihre Wirkung die, dass sie den *Glauben* und die Bussfertigkeit der Einzelnen wie der Gemeinde stärkt, belebt und erhält.

b) Als sacramentum et res hat die jetzt und hier geschehende *Vergabung* zu gelten, die aber, da Christus der Vergebende ist, nur als göttlicher *Gerichtsakt* entgegengenommen werden kann. Die Busse *ist* ihrem Wesen nach tatsächlich Gericht, darin hat das Tridentinum recht, aber sie ist, wie Küppers betont, nicht ein Gericht, das die Kirche oder der Priester vollzieht. Der Richter ist allein Christus, Kirche und Priester sind nur Zeugen dieses Gerichtes, allenfalls noch Gerichtsdienner, die ihren Dienst einzig darin ausüben können, dass sie dem Pönitenten helfen, sich Gottes Gericht zu unterstellen. Dieses Gericht ist aber wirklich darin, dass es nicht nur ein dialektisches Durchgangsstadium zu der von vornherein sichergestellten Vergebung, sondern ein von Glaube und Reue getragenes Sich-Unterstellen unter das Gerichtsurteil Gottes ist, das vorbehaltlos den ganzen Menschen trifft, wenn anders die Vergebung, die sich in diesem den Menschen tötenden Gericht vollzieht, den Menschen *neu* schafft. Die Busse ist Gerichts- und Neuschöpfungsakt Christi in einem, nicht bloss ein vom Menschen innerlich, im Glauben und in der Erinnerung zu vollziehender regressus ad baptismum, der für eine sakramentale Handlung tatsächlich keinen Raum mehr lässt (van Kleef gegen die Reformatoren). Sie ist aber auch nicht ein Sakrament, das einfach wieder – und dazu noch beliebige Male – in den verlorenen Gnadenstand zurückversetzt (Stalder gegen das Tridentinum), sondern sie ist ein Sakrament, das als totales Gericht die Vergebung gerade in ihrer neuschaffenden, vorwärtstreibenden Kraft wirksam werden lässt mit dem besonderen Ziel, den Pönitenten vor dem Absturz zu bewahren und ihm die Rückkehr in die Glaubensbusse und damit in die Gemeinschaft der Kirche zu ermöglichen. Die Wirkung der Busse als res und sacramentum ist darum die reconciliatio mit der Kirche, die pax ecclesiastica.

c) Als res tantum endlich ist die Busse die eschatologische «Versiegelung» der endzeitlichen Vergebung, nicht in dem Sinne, wie es die Taufe in einem grundlegenden und nicht mehr zu überbietenden Sinne auch ist, sondern in dem besonderen Sinne, dass die durch ein schweres Verschulden bedrohte Taufgnade dem Pönitenten unter dem Vorbehalt der wieder aufzunehmenden Glaubens-

busse von neuem so zugesichert wird, dass er auf die endzeitliche Vergebung hoffen darf. In diesem Sinne ist die Busse tatsächlich ein Sakrament zur Erhaltung der Taufgnade und der Heiligkeit der Kirche. Unter der Voraussetzung, dass sie freiwillig ist und nur im äussersten Falle des drohenden Abfalles gespendet wird, ist die Busse nicht eine Verdoppelung oder Herabminderung der Taufe, sondern im Gegenteil deren Bestätigung und Bewahrung. Ihre Wirkung als *res tantum*, ihr *effectus ultimus* endlich ist eben jene Vergewisserung der endzeitlichen Vergebung, die unter dem Vorbehalt der Glaubensbusse steht und die – auch darin kommt ihre eschatologische Versiegelung zum Ausdruck – ihr notwendiges Gegenstück in der Verhängung der Exkommunikation über den Unbussfertigen hat.

D. Buss-Sakrament und Seelsorge

Schniertshauer gibt in seinem Referat seinem grossen und tiefen Unbehagen gegenüber der römisch-katholischen Beichtpraxis, die er aus eigener Erfahrung kennt, Ausdruck und betont in bezug auf die Privatbeichte mit Nachdruck die Notwendigkeit ihrer Freiwilligkeit und ihren Gnadencharakter. Im übrigen redet er vor allem einer Vertiefung der allgemeinen Bussandacht das Wort und erklärt dazu: «Das seelsorgerliche Kernproblem der Bussandachten besteht darin, dass wir den Gläubigen das persönliche Mittun abringen und abverlangen.»

Wir möchten diesen Satz aufnehmen und noch weiter ausdehnen, auch auf die Taufe und die Glaubensbusse. In diesem umfassenden Sinn ist dann das uns gestellte seelsorgerliche Problem ein doppeltes: einmal geht es darum, durch Verkündigung und Seelsorge dahin zu wirken, dass unsere Gemeinden wieder neu verstehen lernen, was Taufe, Glaubensbusse und Buss-Sakrament in der Heilsökonomie überhaupt bedeuten, und zweitens geht es darum, denen, die das Buss-Sakrament verlangen, seelsorgerlich beizustehen. Wir können das erste die externe, das zweite die interne seelsorgerliche Aufgabe nennen.

I. Die externe Aufgabe

Was wir schon anlässlich der allerdings sehr summarischen Beurteilung der Busslehre der alten Kirche angedeutet haben, gilt in noch erhöhtem Masse von unseren heutigen Kirchen: wir sind nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich nicht mehr in derselben

Situation wie die Urgemeinde. Wir sind – nicht grundsätzlich-theologisch, aber praktisch-seelsorgerlich gesehen – nicht mehr Gemeinde im urechristlichen Sinn. Das zeigt sich schon bei der Taufe. Für die Urgemeinde war der Empfang der Taufe noch eine wirkliche Umkehr, ein radikaler Neuanfang, die Gemeindeglieder wussten noch, was damals, als sie die grundlegende Vergebung der Sünden empfangen hatten, mit ihnen geschehen war (vgl. Hebr. 6). Unsere heutigen Kirchenglieder, die in unsere Kirchen hineingeboren und als Kinder getauft werden, wissen das nicht mehr und können es in dieser Weise auch nicht mehr wissen. Für sie hat die Taufe diesen einmaligen Entscheidungscharakter nicht. Wir können und wollen diese Situation nicht künstlich verändern – etwa durch die plötzliche Einführung der Erwachsenentaufe –, was wir vorläufig tun können, ist dies: unseren Getauften *nachträglich* durch Predigt, Lehrverkündigung und Unterweisung sagen und deutlich zu machen suchen, was damals, in der Taufe, wirklich an ihnen geschehen ist, und in der Firmung um die Kraft zu solcher Erkenntnis beten. Solange unsere Gemeindeglieder nicht verstanden haben, was es um die Taufe ist, solange werden sie auch nicht begreifen können, was das Buss-Sakrament bedeutet. Unseren Gemeindegliedern zu dieser Erkenntnis zu verhelfen, ist unsere erste seelsorgerliche Aufgabe.

Aber auch die Bedeutung der *Glaubensbusse* für das ganze christliche Leben ist doch wohl unseren Gemeinden und vielfach auch ihren Seelsorgern, viel zu wenig klar. Wir wollen damit nicht sagen, dass sie von unseren ernstesten und verständnisvollen Gemeindegliedern nicht tatsächlich geübt werde. Im persönlichen Gebet, im sonntäglichen confiteor und in unseren allgemeinen Bussandachten geschieht sicher etwas davon. Aber es geschieht in der Regel noch immer in einem viel zu gesetzlich-moralistischen und zu individualistischen Geiste, ohne das rechte Bewusstsein davon, dass «Busse tun» ja nicht nur die persönliche Abkehr von unseren grösseren oder kleineren Vergehen, sondern die totale Rückkehr in Glaube und Reue meint, eben die Glaubensbusse, von der und in der nicht nur der Einzelne, sondern auch die Gemeinde als Kirche Christi lebt. Jedenfalls müsste das Bewusstsein unserer Gemeinden, dass sie – auf ihren personalen Bestand gesehen – eine Gemeinschaft begnadigter Sünder sind, noch viel stärker und auch freudiger werden.

Von da aus erst wäre dann auch die Stellung des *tertium genus poenitentiae* im Leben der Gemeinde neu zu klären und abzugrenzen. Wichtig ist vor allem, dass die Busse sowohl nach ihrer sakra-

mentalen wie nach ihrer disziplinären Seite wieder zur Geltung kommt und dass in der kirchlichen Praxis diese beiden Seiten im rechten, von Christus intendierten Verhältnis zueinander verbleiben. Es muss die Gnade das Übergewicht behalten über das Gericht, das Sakrament über die Gemeindezucht. Das aber heisst praktisch: nach ihrer sakramentalen Seite darf die Busse nicht nur ein freies, unverbindliches Angebot der Kirche bleiben, von dem faktisch niemand Gebrauch macht, sondern sie muss wieder als *verpflichtende* Weisung des Herrn der Kirche entgegengenommen werden, hinter der die Verheissung der alles neuschaffenden Vergebungsgnade sichtbar wird. Umgekehrt aber darf die Busse nicht durch Reglemente und Kirchengesetze der Gemeinde einfach als disziplinäres Zuchtmittel auferlegt werden, in der Weise etwa, dass in einem rein äusserlichen Sinne ganz bestimmte Sünden – wie das schon in der öffentlichen Busse der alten Kirche und dann vollends in der sogenannten Tarifbusse des Frühmittelalters geschah – der Privatbusse unterstellt werden. Damit würde der Kasuistik Tür und Tor geöffnet und die Gnadengabe Christi in ein menschliches Gesetz verkehrt.

In unseren heutigen volkshkirchlichen Gemeinden, die von der ersten Umkehr fast gar nichts und von der Glaubensbusse nur wenig wissen, bedarf es, damit das Buss-Sakrament wieder in seiner ursprünglichen Bedeutung zur Geltung kommt, zuerst einer zielbewussten und geduldigen Verkündigungs- und Seelsorgearbeit an den Einzelnen. Diese darf sich aber nicht in bloss lehrhafter Aufklärungsarbeit erschöpfen, sondern muss sich im kirchlichen Handeln selbst auswirken. Darum wird es notwendig sein zu versuchen, in Fällen schwerer Vergehen an den Einzelnen seelsorgerlich heranzutreten, um ihn an seine Taufberufung zu erinnern und ihm, sofern er hört und versteht, die Rückkehr in die Glaubensbusse und in die Gemeinschaft der Kirche durch die Unterstellung unter die Binde- und Lösegewalt zu ermöglichen. Unbussfertige und Verstockte, oder gar Aufrührer und Feinde Christi aus der Kirche auszuschliessen, ist und bleibt zwar eine der Kirche und ihren Organen aufgetragene Pflicht, der sie sich grundsätzlich nicht entziehen darf. Sie kann sie aber nur erfüllen, wenn sie zuerst die andere Pflicht erfüllt hat, den verlorenen Schafen seelsorgerlich nachzugehen, und wenn sie, wenigstens in ihren tragenden Gliedern, selbst in der Glaubensbusse lebt. Gemeindezucht lässt sich in dieser Lage nur als Seelsorge ausüben. Seelsorge und Gemeindezucht sind aber bei der rechten

«Verwaltung» des Buss-Sakramentes überhaupt nicht voneinander zu trennen: bei der Ausübung der Gemeindezucht muss immer auch die Seelsorge am Werke sein, die die Gnade Gottes vertritt, während die Seelsorge, soll sie nicht rein individuellen Zwecken dienen und ohne kirchenbildende Kraft bleiben, der Zucht und damit des Gerichtsmomentes nicht entraten kann. Das letztere muss doch wohl auch gelten von der nicht-sakramentalen Privatbeichte vor dem Priester, die in Fällen, wo keine besondere schweren Vergehen vorliegen, vor allem der Seelenführung dient (Vorschlag Koks).

II. Die interne Aufgabe

Die intern-seelsorgerliche Arbeit hat einzusetzen, wenn ein Gläubiger, aus eigener Einsicht oder nach der externen Vorbereitung durch den Seelsorger, sich willig zeigt, sich der Binde- und Lösegewalt der Kirche zu unterstellen. Ob diese Unterstellung wirklich verlangt wird und ob ihr Sinn dem Pönitenten klar ist, muss am Anfang des nun einsetzenden seelsorgerlichen Prozesses genau festgestellt werden. Das Ziel muss von Anfang an klar vor Augen stehen. Wie aber dieser Prozess im einzelnen zu erfolgen hat, das zeigen in einleuchtender Weise die beiden Referate von Rev. Craske und Prof. Winogradow. Da wir auf Einzelheiten nicht mehr eingehen können, sei zur Verhütung von Missverständnissen lediglich folgendes betont: alles, was in diesem Prozess zur Vorbereitung auf den Empfang des Buss-Sakramentes erforderlich und dienlich ist, Gewissenserforschung, Beichte, Wiedergutmachung, Vorsatz, das seelsorgerliche Gespräch, unter Umständen die Anwendung von psychoanalytischen und therapeutischen Methoden, kann, wenn anders das Ziel des sakramentalen Lösens von Anfang an ins Auge gefasst worden ist, nicht bloss die Bedeutung eines «anthropologischen Vorhofes zum soteriologisch-christologischen Heiligtum» haben¹⁾, sondern ist – von jenem Ziel her und auf jenes Ziel hin – selbst schon, als Konkretion eines vielleicht erst rudimentären Glaubens und der Bereitschaft zur Rückkehr, *pars sacramenti*, Teilmoment der einen Grundentscheidung, in die der Pönitent durch die Gerichtsdrohung und die Gnadenverheissung der *tertium genus poenitentiae* nach seiner ganzen Existenz hineingerufen ist.

* * *

Wir fragen zum Schluss: was ergibt sich aus allem, was wir neutestamentlich, dogmengeschichtlich, dogmatisch und pastoral-

¹⁾ So mit Recht H. Vogel, *ibidem* S. 505.

theologisch gemeinsam erarbeitet haben, für die Busslehre und -praxis unserer altkatholischen Kirchen? Wir haben das in einigen Schlussfolgerungen zu sagen versucht. Diese Schlussfolgerungen erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sie wollen auch nicht eine thesenartige Zusammenfassung dieses Referates oder gar einer verbindlichen Lehre von der Busse und von entsprechenden Richtlinien für die Praxis sein. Dazu haben wir als Studienkonferenz weder Auftrag noch Vollmacht. Wohl aber sollen sie uns helfen, *an den besonders problematischen und strittigen Punkten* unserer bisherigen Lehre und Praxis gewisse notwendige Abgrenzungen und Klarstellungen zu vollziehen und eine gemeinsame Basis zu finden. Es wird nun unsere nächste Aufgabe sein, zu prüfen, ob und wie weit wir diese Schlussfolgerungen annehmen können, um dann auf Grund der gewalteten Diskussion *Empfehlungen* zu formulieren, die zwar nicht ein letztes Wort sein, wohl aber für unsere weitere theologische und kirchliche Arbeit begleitend sein können.

Mögen wir von unserer verschiedenen kirchlich-theologischen Herkunft her über Einzelheiten auch immer verschieden denken, einig dürften wir nach unserer gemeinsamen Studienarbeit sein im Wissen darum,

dass es in Busse und Buss-Sakrament entscheidend um die wirksame Verkündigung und Mitteilung der einen Vergebung Christi geht,

dass der Kirche die Vollmacht und der Auftrag zum (sakramentalen) Erlassen und (disziplinären) Behalten der Sünden gegeben ist und dass sie sich diesem doppelten Auftrag nicht entziehen darf,

dass die Kirche von diesem Auftrag Gebrauch zu machen hat in den besonderen Fällen des drohenden Abfalles um der Erhaltung der Heiligkeit der Kirche willen auf den Tag der Parusie hin.

An uns als an den berufenen Amtsträgern und Seelsorgern liegt es, dafür besorgt zu sein, dass aus diesem Wissen auch das entsprechende kirchliche Handeln folgt, damit sich an unseren Gemeinden mehr und mehr die Verheissung des Propheten erfüllt (Jes. 33, 24): «Und kein Einwohner (der Stadt Gottes) soll sagen können: mir ist Leid widerfahren. Denn das Volk, das darinnen wohnt, wird *Vergebung der Sünden* haben.»