

Die Weitung des Herzens in die Gnade hinein: Die Sakramentalität der Buße

Ist die Buße ein Sakrament?

Die hier gestellte Frage ist nicht (wie bei den meisten anderen Sakramenten) eine eher rhetorisch-formelle Frage, die sich für das gläubige Bewusstsein im Grunde von selbst beantwortet (man vgl. etwa die Frage: Ist die Eucharistie ein Sakrament?, wo selbst ein (wenigstens einigermaßen aufgeweckter) Katechismus-Schüler die Gegenfrage stellen könnte: Was soll die Eucharistie denn sonst sein?). Die Frage reicht hier tiefer, denn ‚Buße‘ /lateinisch: ‚paenitentia/poenitentia<sup>1</sup>‘ ist ein vieldeutiger Begriff.

In der Antike meint paenitere = reuen – vor allem in der Konstruktion „paenitet me alicuius rei = etwas reut mich/ich bereue etwas“. Doch gilt es zu beachten, dass damit noch nicht das christlich-soteriologische Verständnis von ‚Reue‘ als ‚Umkehr zu Gott bzw. zum Weg der göttlichen Gebote‘ gemeint ist. ‚Paenitet me‘ kann einfach bedeuten, dass mir mein Verhalten peinlich ist bzw. Unbehagen bereitet, weil damit z.B. mein positives Bild von mir selber befleckt oder verunstaltet worden ist. So gesehen könnte ‚Reue‘ auch eine Art von Narzissmus oder verletztem Stolz sein, worin der Betroffene zu sich selber sagt: Wie dumm, dass mir das und das passieren musste, dass ich dies oder jenes nicht zu verhindern wusste!

Im Unterschied dazu ist Reue in christlicher Perspektive der Schmerz darüber, durch das eigene Missverhalten in der Vergangenheit der Liebe Gottes nicht entsprochen zu haben, den Bund mit ihm verletzt oder gar aufgekündigt und somit dem Leben göttlicher Liebe in der eigenen Seele und im sozialen Umfeld Schaden zugefügt zu haben. Reue ist so verstanden kein narzisstisches Phänomen, sondern ein *beziehungsorientiertes* Geschehen *im* schuldigen Menschen, die Erschütterung eines Täters darüber, die Grundlage, auf der alles (auch das eigene) Leben aufruht, Gottes Liebe und Willen nämlich, nicht ernst genommen, sondern verachtet und umgangen zu haben.

---

<sup>1</sup> Der ursprüngliche Begriff im Lateinischen lautet ‚paenitentia‘, wurde aber mit der Zeit in ‚poenitentia‘ umgeformt, um den Bezug zu ‚poena‘ deutlicher anklingen zu lassen.

‚Paenitentia‘ als Reue in diesem Sinne kommt gelegentlich auch noch bei Thomas vor: „Poenitentia besteht darin, dass der Pönitent Schmerz über eine begangene Sünde insofern empfindet, als sie eine Beleidigung<sup>2</sup> Gottes <offensa Dei> ist.“<sup>3</sup> Diese ‚poenitentia‘ heißt später im Text ‚poenitentia interior‘ (S. Th. III q. 84 a. 1 ad 3!).

Aber im Grunde steht für ‚Reue‘ im engeren Sinne in der Summa theologiae (und schon vorher!) ein anderes, spezifischeres Wort bereit: der Terminus ‚contritio<sup>4</sup> <vollkommene Reue>‘ bzw. ‚attritio/detritio/compunctio <unvollkommene Reue>‘ nämlich. Das tragende Motiv zur Kennzeichnung von Reue aus der ersten Definition der ‚poenitentia‘ kehrt hier im Kontext von ‚contritio‘ wieder: sie ist ‚Schmerz über begangene Sünden: ‚Dolor ... de peccatis‘<sup>5</sup>.

Diese Bedeutung (‚Reue‘) von ‚Poenitentia‘ samt ihren verschiedenen Benennungen führen auch spätere katholische Autoren an – etwa Johannes Eck, Luthers katholischer Gegenspieler, wie Heinrich Schauerte in seiner höchst anregenden Studie zu dessen Bußtheologie ausführt: „Zuerst kann nach ihm <Eck> dieser Ausdruck <poenitentia> gebraucht werden für die poenitentia interior, die auch contritio, detritio, compunctio genannt werde. Dementsprechend findet sich in seinen <Ecks> deutschen Predigten das Wort ‚Reue‘ oft da, wo in der lateinischen Ausgabe poenitentia steht <und eben die poenitentia interior gemeint ist>. Eck nennt diesen Aspekt von Buße auch Herzensbuße.“<sup>6</sup>

Was aber heißt denn ‚poenitentia‘ sonst noch, wenn ihr Bedeutungsumfang sich nicht einfach mit dem von ‚Reue‘ deckt? ‚Poenitentia‘ heißt, vom 2. Jahrhundert christlicher Theologie an (vgl. Tertullians maßstabsetzenden Traktat ‚De paenitentia‘), ‚Buße‘ im Ganzen und allgemein. Doch wie steht es um das *Verhältnis* von ‚Buße‘ und ‚Reue‘? Reue ist, so sieht es Thomas von Aquin, ein *Teil* der Buße,

---

<sup>2</sup> Natürlich stellt sich hier für ein ontologiesensibles Denken die Frage, wie denn Gott, das schlichtweg unveränderliche Wesen (cf. S. Th. I q. 9 De immutabilitate Dei!) be-leid-igt werden kann – d.h. ob bzw. wie bei ihm überhaupt von einem Wechsel vom Nicht-Beleidigt-Sein zum Beleidigt-Sein die Rede sein kann, wenn ihm doch (so die Überzeugung der traditionellen katholischen Theologie und des Aquinaten selbst!) *sensu stricto Ewigkeit* eigen ist.

<sup>3</sup> S. Th. III q. 85 a 3 corp.: „... ex eo quod poenitens dolet de peccato commisso in quantum est offensa Dei.“

<sup>4</sup> Suppl. q. 1 a. 1 corp.!

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Heinrich Schauerte, Die Bußlehre des Johannes Eck (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 38/39, Münster/Westfalen 1919, 67.

„pars poenitentiae“<sup>7</sup>: ‚poenitentia allgemein‘ ist folglich das Umgreifende, Ganze, ‚contritio/Reue‘ der Kernbereich davon. Was aber gehört noch zum Bußgeschehen im Ganzen? Natürlich das Gegenstück zur ‚poenitentia interior‘, die ‚poenitentia exterior‘ bzw. der ‚actus exterius exercitus‘, wie dieser Aspekt bei Thomas genannt wird (cf. S. Th. III q. 84 a. 1 ad3!)? Was aber haben wir darunter eigentlich zu verstehen? Thomas sagt, damit sei sowohl das in der äußeren Wirklichkeit sich vollziehende Handeln des büßenden Sünders wie auch dasjenige des lossprechenden Priesters gemeint, also das Bekenntnis (mit Vergebungsbitte) und die Absolution, mithin das, was wir als den sakramentalen Vollzug bzw. das Sakrament der Buße ‚in actu‘ anzusprechen haben.

Wiederum sei zum geistesgeschichtlichen Vergleich Johannes Eck herangezogen, der auch in diesem Punkt mit Thomas übereinstimmt: „Die im Bußgerichte sich vollziehende Aussöhnung bezeichnet Eck im Gegensatz zur inneren Buße, zur contritio, als poenitentia exterior, für welche das Bekenntnis der Sünden notwendig sei ... Mit poenitentia wird auch die ‚sacerdotalis absolutio super hominem poenitentem‘ bezeichnet.“<sup>8</sup>

Für das *deutschsprachige* Gebiet der katholischen Kirche ist eine weitere Bedeutung des Begriffs ‚Buße‘ von Belang. Hier kann Buße für das nach der empfangenen Gnade der Lossprechung zu erbringende Werk der Wiedergutmachung stehen (etwa wenn ein Beichtkind fragt: „Welche Buße haben Sie mir aufgegeben?“).

Fassen wir zusammen: Das Wort Poenitentia kann also vier Bedeutungen haben: Es kann das *Ganze* des Vorgangs der Umkehr und Versöhnung eines Sünders unter Einschluss der beiden Seiten des Geschehens (innere und äußere) und der drei darin implizierten Schritte (Reue – Bekenntnis – Genugtuung) bezeichnen. Darüber hinaus können aber – je nach Kontext – auch diese Schritte selber und für sich genommen mit dem Begriff ‚poenitentia‘ belegt sein: die *Reue* als poenitentia interior, das *Sakrament* der Buße als poenitentia exterior und – vorab in unseren Breitengraden – die Satisfaktionsforderung. Ich schlage vor, dass wir uns darauf verständigen, dass

---

<sup>7</sup> Suppl. q. 1 a. 1 corp.

<sup>8</sup> Heinrich Schauerte, Die Bußlehre des Johannes Eck, 69f.

hier und jetzt das Ganze des Bußvorgangs zum Ausdruck gebracht sein soll, wenn wir das Wort ‚Buße‘ / ‚poenitentia‘ ohne weiteren spezifizierenden Zusatz verwenden.

Wir müssen für uns heute diese integrale Sicht von poenitentia zurückgewinnen und uns vor Augen halten, dass ‚Buße‘ alles umfasst, was zur Bewältigung von Schuld, zur Umkehr, zur Vergebung durch die Gnade und schließlich zur Versöhnung mit Gott und aller Kreatur gehört. Jede Sünde bewirkt einen Riss im Sünder selbst und dadurch in seinem Verhältnis zu Gott – den Riss nämlich zwischen dem Wunsch, nicht schuldig und fraglos Kind Gottes zu sein, und dem anklagenden Gewissen, das sowohl eine Instanz des eigenen Menschenwesens (conscientia) als auch Stimme Gottes (vox Dei) ist: auf diesen Riss als existentielle Kata-Strophe antwortet die Reue als Metanoia-Prozess des Herzens, wodurch der schuldig Gewordenen seine verlorene Ganzheit beklagt und gleichzeitig wiederzuerlangen sucht, indem er sich um die Wiederherstellung, d.h. Wieder-ganz-werdung der Beziehung zu seinem Schöpfer bemüht bzw. sich für dessen das Leben erneuernde Gnade, wie sie ihm im Heiligen Geist und in der priesterlichen Absolution geschenkt wird, öffnet.

Der zweite Riss ist derjenige zwischen Täter und Gemeinschaft – darauf antwortet die Bereitschaft des Pönitenten, seine Schuld vor der Kirche bzw. ihrem Vertreter (dem Priester) zu bekennen (Beichte) und ein angemessenes Werk der Wieder-gutmachung (Satisfaktion) zu leisten.

Reue – Beichte – Wiedergutmachung: dieser Dreischritt steckt den Gesamthorizont von ‚poenitentia‘ / ‚Buße‘ ab. Dazu passt ausgezeichnet, dass das deutsche Wort ‚bu<sup>o</sup>ße‘ (von dem sich unser heutiges Wort ‚Buße‘ herleitet) etymologisch mit ‚besser‘ verwandt ist. Buße ist also jene die menschliche Arbeit an sich selber und das göttlich-großzügiges Erbarmen in sich vereinende Geschehen, durch welches es mit dem schuldbeladenen Menschen und mit der Situation, die er angerichtet hat, besser werden, schließlich überhaupt und insgesamt gut werden soll.

Nun stellt sich die Frage: Ist dieses Geschehen wirklich ein Sakrament? Die Antwort kann nur lauten: Ja *und* nein.

Nein, insofern ‚poenitentia‘ erst einmal eine vom Heiligen Geist im Herzen des gefallenen Menschen erweckte und von diesem angenommene, heilend-heilvolle Grundhaltung der eigenen sündigen Vergangenheit gegenüber ist: Wenn ein Mensch in dieser Haltung stirbt, ohne vorher Gelegenheit zum Beichten erhalten zu haben, letzteres aber ersehnt hat, so ist er gerechtfertigt und kann die Seligkeit erlangen.

Aber eben doch auch ja: und genau darum geht es in unserem Zusammenhang. Wie kann und warum soll die Basisdynamik der ‚poenitentia‘ zum ‚sacramentum poenitentiae‘ werden?

### Argumente gegen die Sakramentalität der Buße

#### Erstes Gegenargument: Kein Sakrament ohne sinnenfällige Materia!

Es gibt theologiegeschichtlich und phänomenologisch einiges, was dagegen spricht, ‚Buße‘ als Sakrament gelten zu lassen. Zusammengefasst sind die diesbezüglichen Überlegungen in einem berühmten Autoritätsargument aus den ‚Etymologiae‘ des Isidor von Sevilla<sup>9</sup> und hat zwei für unsere Frage relevante Teile:

Zum einen scheint sie, entgegen der für uns gewohnten Siebenzahl, die nach Vorarbeiten des Petrus von Poitiers<sup>10</sup> bereits im 12. Jahrhundert eine anerkannte Glaubensüberzeugung geworden war<sup>11</sup>, die Sakramente auf eine Dreizahl einzuschränken, wird doch darin gesagt: „Die Sakramente sind die Taufe, die Chrisamsalbung <in der Firmung> und Leib und Blut Christ.“<sup>12</sup> Wo sind da Krankensalbung und Bußsakrament? Wo sind Ordo und Ehe? Die Nennung der drei Sakramente erinnert uns Nachgeborene an gewisse sakramentstheologische Ansätze

---

<sup>9</sup> PL 82, 255.

<sup>10</sup> Siehe Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau 2005, 641.

<sup>11</sup> S. Th. III q. 65 a. 1: *Utrum debeant esse septem sacramenta ecclesiae*. Das Corpus dieses Artikels ist eine breitangelegte theologische Meditation zu jener Konvenienz (Stimmigkeit), in welcher die Zahl der kirchlichen Sakramente und die Zahl der wesentlichen Schritte bzw. Schwellen (von daher Schwellenriten!) menschlicher Existenz zueinander stehen. Siehe dazu auch: Josef Finkenzeller, *Die Argumentation der Scholastik aus Schrift und Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Lehre von der Zahl der Sakramente und deren Einsetzung durch Christus*, in: Anton Ziegenaus/Franz Courth/Philipp Schäfer (Hg.), *Veritati Catholicae* (FS Leo Scheffczyk), Aschaffenburg 1985, 569-571; zudem: Markus Schulze, *Firmung als Anshub. Besinnung auf eine zu wenig beachtete Kategorie aus der Firmtheologie des Thomas von Aquin*, 148-152 (v.a. Anm. 26!), in: George Augustin/Markus Schulze (Hg.), *Glauben feiern. Liturgie im Leben der Christen* (FS Andreas Redtenbacher), Ostfildern 2018, 138-156.

<sup>12</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 obi. 1: „*Sacramenta sunt baptisma, chrisma et corpus et sanguis Christ.*“

der Reformation. So hat etwa Luther über einen gewissen Zeitraum hin *auch* eine Dreizahl der Sakramente verfochten (allerdings führt er anstelle der Firmung sinnigerweise die Beichte an), um dann schließlich wie die meisten Reformatoren nur noch eine Zweizahl (Taufe und Abendmahl) gelten zu lassen: „Die Lehre der Reformatoren ist keineswegs einheitlich. Luther lehrt ursprünglich, dass es drei Sakramente gebe, Taufe, Buße und Abendmahl. Aber bereits in der Schrift *De captivitate Babylonica* macht er die Einschränkung, dass die Buße nicht im strengen Sinn als Sakrament bezeichnet werden könne. Die Buße hat kein eigenes Zeichen<sup>13</sup>, sie muss vielmehr als Rückkehr zur Taufe angesehen werden und als Fortsetzung der Taufe, die der Sünder bis zum Tode braucht.“<sup>14</sup>

Zudem führt Isidor eine Definition von ‚Sakrament‘ an, unter welche man (scheinbar) die Beichte gerade nicht zählen kann: „Diese heißen Sakramente, weil die göttliche Kraft unter der *Hülle körperlicher Dinge* in verborgener Weise unser Heil wirkt.“<sup>15</sup> Wo aber, so fragt sich der Einwand, findet sich beim Bußsakrament ein körperliches Ding – dem Wasser der Taufe oder dem Chrisam der Firmung vergleichbar? Ehrlicher Weise muss man eingestehen, dass es ein solches hier nicht gibt, was die klassische Theologie auch immer zugegeben hat: „Nun wird aber bei diesem Sakrament nicht, wie bei den meisten anderen, eine körperliche Substanz angewandt.“<sup>16</sup> Wie kann dann aber die Beichte theologisch legitim als Sakrament betrachtet werden? Das scheint unmöglich zu sein. Darum leugnet der Opponent die Sakramentalität der Buße.

Die Frage beschäftigt Theologen bis heute. Auch Karl Rahner hat darüber ein eigenes Kapitel<sup>17</sup> verfasst, welches wohl zum Schönsten gehört, was zur Sicht auf die Materie des Bußsakramentes erschienen ist. Darin wird nicht nur eine brillante Zusammenfassung der dogmengeschichtlichen Entwicklung geboten, die unser

---

<sup>13</sup> Vgl. Karl Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, in: Karl Rahner, *Schriften zu Theologie*, Band 2, Zürich/Einsiedeln/Köln <sup>8</sup>1968, 161.

<sup>14</sup> Josef Finkenzeller, *Die Zählung und die Zahl der Sakramente. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, in: Leo Scheffczyk/Werner Dettloff/Richard Heinzmann (Hg.), *Wahrheit und Verkündigung II* (FS Michael Schmaus), München/Paderborn/Wien 1967, 1028.

<sup>15</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 obi. 1: „Quae ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum divina virtus secretius operatur salutem.“

<sup>16</sup> Franz Diekamp, *Katholische Dogmatik*, Band 3, Münster/Westfalen <sup>12</sup>1954, 244.

<sup>17</sup> Karl Rahner, *Die ‚Materie‘ des Bußsakramentes*, in: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band 2, Zürich/Einsiedeln/Köln <sup>8</sup>1968, 161-171.

Sakrament durchlaufen hat, es werden vielmehr der Wert und die Bedeutsamkeit des thomasisch-thomistischen Ansatzes für heutige Fragestellungen herausgearbeitet und gewürdigt.

Zweites Gegenargument: Buße ereignet sich im Innern des Menschen!

Buße bedeutet, wir wiesen bereits darauf hin, eine innere Haltung des heilswilligen Menschen gegenüber seiner schuldhaften Vergangenheit. Dieser habitus liegt nicht offen zu Tage; er ist in den Tiefen des menschlichen Herzens angesiedelt – und das nicht nur deswegen, weil er Frucht der selbständigen Bemühung des Menschen wäre. Vielmehr muss auch gelten, dass da, wo ein Mensch im Hinblick auf seine Sünden bußfertig eingestellt ist, *Gott* mit seiner Gnade und mit der Kraft seines neuschaffenden Geistes *immer schon am Werk* ist. Gott selber also ruft den Anfang der Heilsdynamik in der ‚Buße‘ hervor, anders wäre die gottoffene und soteriologisch relevante Einstellung eines gefallen Menschen in theologischer Perspektive gar nicht denkbar.

Ist das aber nicht schon das Entscheidende? Bis zum Ende des 11. Jahrhunderts galt dieses innere Geisteswirken im Sünder samt den daraus hervorgehenden Werken der ‚poenitentia‘ des Einzelnen als *das* entscheidende Heilszeichen im Vorgang der Bekehrung und Aussöhnung mit Gott. So schreibt Karl Rahner: „In der Praxis und in der frühmittelalterlichen Theologie stand das persönliche Buße-Tun des Sünders ... (... freilich vor der Kirche und unter ihrer Leitung) so im Vordergrund des Bewusstseins, dass es verständlich wird, dass die Theologie bis ins 13. Jahrhundert in dieser *persönlichen*<sup>18</sup> Buße, in der von Gott gegebenen Liebe, die eigentliche Ursache der Vergebung der Schuld sah <und nicht formal in der priesterlichen Absolution !>.“<sup>19</sup>

Also ist die Buße – in der Logik dieses Einwandes – kein Sakrament, kein kirchenamtlich verwaltetes Heilszeichen, sondern eine Tugend *und* ein von Gottes Geist direkt verliehenes Gnadengeschenk zugleich. Eine Tugend: „Die Tugend der

---

<sup>18</sup> Fraktur durch M.S.

<sup>19</sup> Karl Rahner, Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Band 2, Zürich/Einsiedeln/Köln <sup>8</sup>1968, 162f.

Buße: Sie ist jene sittliche Tugend, die den Menschen befähigt und geneigt macht, sich reumütig von der Sünde abzuwenden und sie vor Gott zu sühnen. Das Alte wie das Neue Testament verlangt Akte dieser Tugend von jedem Sünder. ... Die Buße war, wie das Tridentinum feststellt, für jeden Todsünder zu allen Zeiten notwendig zur Erlangung der Gnade und Gerechtigkeit, und diese Notwendigkeit kann auch im Christentum nicht aufgehoben sein, weil sie wegen der Allheiligkeit Gottes im Naturgesetze<sup>20</sup> begründet ist.“<sup>21</sup> Und ein Gnadengeschenk, was der Einwand so ausdrückt: „Die Buße wird nicht von den Dienern Christi dargeboten <wie die Taufgnade vom Priester oder die Firmgnade vom Bischof>, sondern den Menschen innerlich von Gott eingegeben, wie in Jer 31, 19 gesagt ist: ‚Nachdem Du, Herr, mich bekehrtest, tat ich Buße.“<sup>22</sup>

Kann man angesichts dieser eindrücklichen Sachlage den Opponenten nicht verstehen, wenn er daraus die Schlussfolgerung zieht: „Also scheint die Buße kein Sakrament zu sein“<sup>23</sup>? Man könnte den ihn leitenden Gedanken auch so zum Ausdruck bringen: Wenn einer zur Beichte kommt, zeigt das nicht, dass Gott das Entscheidende in ihm bereits gewirkt hat?

Drittes Gegenargument: Hier fehlt die Dreierstruktur, die doch allen Sakramenten eigen ist: Sacramentum tantum – Res et sacramentum – Res tantum!

Aufgrund der Doppelstruktur der Sakramente (*sichtbares Zeichen – unsichtbare Wirkung*) sind diese zwar dem Menschen als *sinnenfälligem Geist-Wesen* angemessene Heilszeichen, aber sie sind auch missbrauchbar bzw. nie in ihrem Ergebnis absolut eindeutig festzulegen. Daher kommt es zu der klassisch gewordenen Dreiteilung der Geltungsstruktur der Sakramente, die zwar nicht ganz leicht zu verstehen ist, aber doch für das tiefere Eindringen in die Sinndynamik der Sakramente (in ihre Chance aber auch in ihre Gefährdung) unerlässlich ist: ein

---

<sup>20</sup> Man beachte wohl, dass ohne die genannten Akte der Buße auch das Sakrament der Buße nicht wirksam zu sein vermag: siehe Franz Diekamp, *Katholische Dogmatik*, Band 3, Münster/Westfalen <sup>12</sup>1954, 227: „Darum führen die von Christus eingesetzten Sakramente der Sündenvergebung nicht zum Nachlass der Schuld, falls der erwachsene Empfänger keine Akte der Buße erweckt.“

<sup>21</sup> Franz Diekamp, *Katholische Dogmatik*, Band 3, Münster/Westfalen <sup>12</sup>1954, 226f.

<sup>22</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 obi. 2: „Poenitentia non exhibetur a ministris Christi, sed interius a Deo hominibus inspiratur – secundum illud Jer. 31: ‚Postquam convertisti me, egi poenitentiam‘.“

<sup>23</sup> Ebd.: „Ergo videtur quod poenitentia non sit sacramentum.“

Sakrament kann ‚Nur-Sakrament <*sacramentum tantum*>‘ sein, wenn nämlich der Spender zwar alle erforderlichen Zeichen setzt, ihm aber die Intention fehlt, *wirklich* ein Gnadenzeichen zu *vollziehen*: im harmlosen Fall etwa dann, wenn ein Liturgik-Professor oder ein Seminarregens seinen Zöglingen in einer Lehrstunde vor-macht, wie Taufen geht: dann sind zwar alle vom Dogma und vom Recht der Kirche verlangten Dimensionen einer Taufe im erlebten Raum gesetzt, und doch bleibt das Ganze ohne die spezifische Wirkung/Sache <res!>: es ist da dann eben am Ende kein Ge-tauf-ter; weniger harmlos allerdings im Fall eines in betrügerischer Absicht tätigen Geistlichen!

‚*Wirklichkeit/Sache und Sakrament <res et sacramentum>‘* liegen dann vor, wenn ein bevollmächtigter Spender alles für die Gültigkeit und Wirksamkeit Notwendige eines Sakramentes vornimmt – und zudem auch in Tat und Wahrheit ein göttliches Heilmittel der Kirche zustande kommen zu lassen beabsichtigt: bei der Taufe ist dies Junktum von ‚*Sache und Sakrament*‘ das unauslöschliche Prägema (character indelebilis) der Zugehörigkeit zum mystischen Leib Christi bzw. der Mitgliedschaft in der Kirche. Bei dieser objektiv sichersten Wirkung der Taufe, dem Prägema, handelt es sich noch nicht um ihre reine Sache, die letztgültig intendierte Realität – sondern um etwas zwar durchaus von Gott *Verwirklichtes* (darum ‚*res*‘), das aber noch immer irgendwie Zeichen (darum ‚*et sacramentum*‘) bleibt für mehr, nämlich für das *eigentlich sakramental Gemeinte*: das *Heil der Gotteskindschaft*. Denn man kann das unauslöschliche Prägema der Kirchenzugehörigkeit in sich tragen – und doch heillos mit Gott überworfen sein. Also ist die Sicherheit des Daseins des character indelebilis allein und für sich genommen noch keine Garantie für das Dasein des realen Heils eines Getauften.

Die eben genannte Setzung von ‚*res et sacramentum*‘ ist also noch nicht die final beabsichtigte Wirkung des Sakramentes: dies ist nämlich die reale göttliche Gnadenvermittlung an den Gläubigen, um derentwillen das Sakrament ja überhaupt eingesetzt wurde. Warum aber ist die Verleihung des Prägema und die der Gnade der Taufe nicht einfachhin identisch? Warum kann man nicht davon ausgehen, dass Getauftsein schlichtweg die Identität von Kirchengliedschaft und Begnadigung verleiht? Diese beiden Dimensionen sind deswegen zu unterscheiden, weil die

ultimative Frucht der sakramentalen Taufe, die Gnade, nur zustandekommt, sofern der Empfänger in seinem Inneren, im Raum seiner Freiheit, keinen Widerstand <obex<sup>24</sup>> setzt – also des Sinnes des Sakramentes wirklich teilhaftig sein *will*<sup>25</sup> (und nicht bloß – aus welchen Gründen auch immer – so tut: etwa im Fall eines (scheinbaren) Täuflings, der das Wasserbad der Kirche nur empfängt, um etwa in einem christlichen Land bestimmte Vorteile zu haben). Betrachtet man nun diese Heilswirkung, auf die das Sakrament als Zeichenvollzug der Kirche von seinem inneren göttlichen Sinn her final zuläuft, für sich und als solche, so hat man die ‚Nur-Wirkung/Sache <res tantum>‘ vor Augen.

Um diese Dreierstruktur von ‚sacramentum tantum‘, ‚res et sacramentum‘ und ‚res tantum‘ noch deutlicher zum Vorschein zu bringen, soll sie auf das Altarssakrament, die Eucharistie, angewendet werden: ‚Nur-Sakrament <sacramentum tantum>‘ bei der Eucharistie sind die Gestalten von Brot und Wein; ‚Wirklichkeit/Sache und Sakrament <res et sacramentum>‘ bezeichnet im Fall der Eucharistie die Realpräsenz des Leibes Christi, die auf alle Fälle <objektiv> gegeben ist, wenn der Priester gültig konsekriert; und schließlich bedeutet ‚Nur-Wirklichkeit <res tantum>‘ die Vermehrung der Gnade im kommunizierenden Gläubigen: Christus hat ja die Eucharistie nicht für seinen eigenen Leib eingesetzt – den hat er auch ohne Altarssakrament; eingesetzt hat er dieses Mysterium zugunsten der Gläubigen, die nicht ohne seine freundschaftliche Anwesenheit die Zeit bis zur Vollendung der Geschichte durchleben sollten: folglich ist die den Menschen eucharistisch mitgeteilte Gnade der entscheidende Zielsinn dieses Sakramentes.

Setzt man nun für ‚sacramentum tantum‘ den Begriff ‚äußeres Sakrament‘ – und für den Terminus ‚res et sacramentum‘ den Begriff ‚inneres Sakrament‘, so kann die Verhältnisbestimmung der drei Dimensionen von Sakramentalität am besten so vorgenommen werden, wie Damasus Winzen OSB (Maria Laach!) das in seinem

---

<sup>24</sup> Franz Diekamp, *Katholische Dogmatik*, Band 3, Münster/Westfalen <sup>12</sup>1954, 31: „Die Sakramente Christi enthalten die Gnade, die sie bezeichnen, und verleihen sie denen, die kein Hindernis <keinen obex!> setzen.“  
Zudem: Joseph Pohle/Michael Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, Band 3, Paderborn <sup>8</sup>1933, 115f: „Das Fehlen der rechten Disposition zum *fruchtbaren* Empfang heißt in der Theologen- und Kirchensprache kurz der obex gratiae (obex = Riegel), insofern der Gnade ein Riegel vorgeschoben wird. Nach dem Tridentinum ist daher die non positio obicis <die Nicht-Setzung eines Riegels> ... die unerlässliche Bedingung für die sakramentale Heiligung der Seele.“

<sup>25</sup> Es gibt keine automatische Erlösung.

höchst bemerkenswerten Kommentar zum Eucharistietraktat der Summa theologiae tut: „Der hl. Thomas unterscheidet in jedem Sakrament eine dreifache Wirklichkeitsschicht: das ‚äußere Sakrament‘ <sacramentum tantum>, das in den äußerlich sichtbaren Zeichen der inneren Wirkung besteht, bei der Taufe z.B. in der äußeren Abwaschung mit Wasser oder im Untertauchen, dann das ‚innere Sakrament‘ <res et sacramentum>, das auf Grund einer dem äußeren Sakrament mitgeteilten Kraft als erste geistige Wirkung hervorgebracht wird, ohne aber schon die letzte <und entscheidende> Wirkung des Sakramentes zu sein. Es ist vielmehr ein Mittleres zwischen dem äußeren Sakrament und der letzten Gnadenwirkung. In Bezug auf das äußere Sakrament ist es ‚res‘, d.h. dessen geistige Wirkung, in Bezug auf die letzte Wirkung des Sakramentes ist es noch ‚sacramentum‘, d.h. Zeichen der letzten übernatürlich-geistigen Wirkung, der ‚res tantum‘.“<sup>26</sup>

Der Opponent formuliert sein Gegenargument folgendermaßen: Bei den Sakramenten, über die wir schon sprachen, gibt es immer etwas, das ‚nur Sakrament‘ ist, etwas, das zugleich ‚Wirklichkeit und Sakrament ist, und etwas, das ‚nur Wirklichkeit‘ ist. Diese Unterscheidung gibt es aber nicht bei der Buße. Also ist die Buße kein Sakrament<sup>27</sup>.

Bevor wir Opponent drei verlassen und uns dem ‚Andererseits‘ zuwenden, wollen wir kurz zusammenfassen, was wir in der Beschäftigung mit diesem ‚Einwand‘ sakramentstheologisch gelernt haben: Die nun verschiedentlich verhandelte Dreigliederung in ‚sacramentum tantum, ‚res et sacramentum‘ und ‚res tantum‘ zeigt uns, dass ein Sakrament im Voll-Sinn nie nur rein äußeres Zeichen ist (wie etwa Zwingli gemeint hat), nie nur rein objektiv gegebene Wirklichkeit (wie eine extrem gegenreformatorische Theologie zu betonen liebte) und nie nur subjektive Wirkung im Empfänger, sondern dass es das Sakramentale am Sakrament ausmacht, dass es zugleich äußeres Zeichen, objektive Wirkung (die selber noch einmal zeichenhaft auf die subjektive Wirkung für den Gläubigen hinweist) und subjektiv-innerlich aufzunehmende Gnade sein will. Es macht das Spezifische des katholischen

---

<sup>26</sup> Damasus Winzen OSB, Kommentar, in: DThA, Band 30, 478f.

<sup>27</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 obi. 3: „In sacramentis de quibus supra diximus, est aliquid quod est ‚sacramentum‘ tantum‘, aliquid quod es ‚res et sacramentum‘, aliquid quod est ‚res tantum‘ – ut ex praemissis patet. Sed hoc non invenitur in poenitentia. Ergo poenitentia non est sacramentum.“

Sakramentsbegriffs aus, dass er diese drei Dimensionen sich gegenseitig durchdringen lässt und sie in ihrem Verweischarakter aufeinander hin radikal ernst nimmt.

### Das „Andererseits – gegen die Einwände“

Das theologische Argument ‚Sed contra‘ ist hier genommen aus der lebendigen Glaubens- und Gebetstradition der Kirche. Wenn ein Gnadenmittel wie die Taufe, die von Sünden befreit, als Sakrament angesprochen wird, wieso sollte die Buße, die doch ebenfalls ein Gnadenmittel der kirchlichen Gemeinschaft ist und auch – wie die Taufe – die Vergebung der Sünden gewährt, nicht ein Sakrament sein?

### Die Antwort

„Isidor von Sevilla sagt: ‚Ein Sakrament besteht in einem feierlichen *Vollzug* von der Art, dass wir etwas, was auf heilige Weise zu empfangen ist, im *Zeichen* empfangen‘.“<sup>28</sup>

In diesem Zitat kommen zwei Dimensionen zum Ausdruck, die für jedes Sakrament von Belang sind: der aktive Aspekt, der spendende Vollzug nämlich (*celebratio, res gesta*), und der passiv-rezeptive Aspekt (*accipere, accipiendum*), das Empfangen. Es gehört zur Grundstruktur des sakramentalen Lebens unserer Kirche, dass Spender und Empfänger unterschieden werden – und zugleich einander von innen her zugeordnet sind.

Wenn wir im Licht der so analysierten Sakramentsdefinition die Ausführungen des hl. Thomas betrachten, fällt auf, dass der Aquinate eigentlich nur noch die *aktive* Seite des sakramentalen Tuns zur Sprache bringt – und zwar sowohl im Hinblick auf den Priester (seitens des absolvierenden Priesters<sup>29</sup>) als auch (merk-würdigerweise!) im

---

<sup>28</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 corp.: „Respondeo dicendum quod, sicut Gregorius <Isidorus> dicit, in capite supra dicto, ‚sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significative accipiamus quod sancte accipiendum est‘.“

<sup>29</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 corp.!

Hinblick auf den Empfänger, den reumütigen Sünder (seitens des Buße-tuenden Sünders<sup>30</sup>). Vom Spender wird gesagt, dass er durch das, was er *tue*<sup>31</sup>, das *Werk*<sup>32</sup> des sündenvergebenden Gottes anzeige; vom Empfänger äußert Thomas – ganz ähnlich – , dass er durch das, was er *tue*<sup>33</sup>, deutlich werden lasse, dass sein Herz sich von der Sünde abgewandt habe<sup>34</sup>. Das ist nun wirklich auffällig, dass auch beim Sakraments – *Empfänger* dessen Handeln, dessen *aktiver* Anteil, hervorgehoben wird – unter Auslassung des passiv-rezeptiven. Nach dem Aquinaten scheint das ‚Facere‘ des Pönitenten für das Zustandekommen des Bußsakramentes ähnlich wichtig zu sein wie das Wirken des Priesters. Was hat das zu bedeuten?

### Argumente für die Sakramentalität der Buße

Antwort auf das erste Gegenargument: Wir rufen uns in Erinnerung: Für seine These von der Nicht-Sakramentalität der ‚poenitentia‘ hat der Opponent hingewiesen auf den Umstand, dass für jedes Sakrament ‚Forma‘ und ‚Materia‘ vorliegen müssten, sich aber hier keine ‚Materia‘ ausmachen lasse, da , kein körperliches Ding‘ zur Anwendung komme. In dogmatischer Hinsicht ist das die Schwierigkeit, die am schwersten wiegt, denn die sinnliche Dimension ist für das Proprium eines Sakramentes genauso entscheidend wie der geistig-geistliche Inhalt.

Doch wer sagt denn, dass ‚res corporalis‘ als ‚körperliches Ding‘ (in Analogie zu Wasser, Chrisam, Brot und Wein) interpretiert werden müsse? Wer weiß, dass ‚Materia‘ ein vieldeutiges Wort<sup>35</sup> ist und nicht darin aufgeht, einfach nur Dinge, die in unserer Erfahrungswelt vorliegen<sup>36</sup>, zu benennen, wird offen sein für die Lösung, die im Folgenden vorgeschlagen werden wird.

---

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd.: ... per ea quae agit...

<sup>32</sup> Ebd.: ... significat *opus* Dei remittentis peccata ...

<sup>33</sup> Ebd.: ... per ea quae facit ...

<sup>34</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 corp.

<sup>35</sup> Vgl. Ludwig Schütz, Thomas-Lexikon, Paderborn <sup>2</sup>1895, 467-471!

<sup>36</sup> Wie könnte man sonst die ‚materia prima‘ („Urstoff“) als ‚materia‘ bezeichnen, da sie ja eben gerade noch kein physikalisch untersuchbares Körperding (ein ‚Das-da‘!) besagt, sondern eine Voraus-Setzung zu ebensolchen: siehe dazu Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/Wien <sup>13</sup>1967, 407: „Der Urstoff oder die erste Materie (materia prima) ist nach der Lehre des Hylemorphismus die erste, allen Körpern

Wir können davon ausgehen, dass ein engeres und weiteres Verständnis des Terminus ‚Materia‘ möglich ist. Im engeren Sinne kann man unter ‚materia‘ Körperdinge subsumieren; aber: „In einem weiten Sinne werden unter ‚res corporales‘ auch die äußeren, sinnenfälligen Handlungen verstanden“<sup>37</sup>, die für die poenitentia als kirchlichen Vollzug konstitutiv sind. Diese Betrachtungsweise ist möglich, weil ja auch das Sprechen und das Handeln des Pönitenten in Raum und Zeit geschehende und sinnlich erzeugte bzw. sinnlich wahrnehmbare Vollzüge darstellen. Von ihnen hat nun eben in sakramentstheologischer Hinsicht zu gelten, dass sie „für das Bußsakrament jene Bedeutung haben, welche für die Taufe das Wasser und für die Firmung das Chrisam aufweist.“<sup>38</sup>

Das ist eine Auskunft von großer geistlicher und theologischer Tragweite: Materie also, d.h. der sinnlich wahrnehmbare Anknüpfungspunkte für das gnädige Heilshandeln Gottes ist hier nicht einfach ein Stück Naturwirklichkeit (Wasser) oder kulturell weitergestaltete Natur (Brot, Wein, Chrisam) – sondern ein Selbstvollzug des sündigen Menschen, d.h.: Der reuige und umkehrwillige Sünder ist selber in seinem Tun der von Gottes Geistwirken bereit-gestellte Anknüpfungspunkt für Gottes weiterführenden gnädigen Einfluss. Der Pönitent konstituiert also das Sakrament der Buße ganz anders von seiner Seite mit als etwa ein Täufling im Blick auf das Sakrament der Taufe.

Eine Frage, die sich aber aus dem eben Gesagten ergibt, soll hier nicht mit Schweigen übergangen werden. Sie lautet: Wenn körperliche Dinge als Dinge nicht unbedingt erforderlich sind für die ‚Materia sacramenti‘, sondern sinnlich wahrnehmbare humane Vollzüge an ihre Stelle treten können, warum gibt es dann solchermaßen materiell-dingliche Sachen als Zeichenbestandteile gerade bei den vornehmsten Sakramenten (Taufe, Firmung, Eucharistie)? Was ist der Sinn dieser Anordnung?

---

gemeinsame Seinsgrundlage, selbst aber noch kein Körper oder Stoff im Sinn der Naturwissenschaft (keine zweiter Materie!).“

<sup>37</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 ad 1 (DThA, Band 30, 5f.): „Nomine corporalium rerum intelliguntur large etiam ipsi exteriores actus sensibiles.“

<sup>38</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 ad 1: „Qui ita se habent in hoc sacramento sicut aqua in baptismo vel chrisma in confirmatione.“

Man kann darauf das Folgende antworten: „Es ist zu beachten, dass bei jenen Sakramenten, durch die eine außerordentlich-hervorragende, jegliches Vermögen menschlichen Handelns übersteigende Gnade verliehen wird, eine körperliche Materie zur Anwendung kommt. So ist es bei der Taufe, in der ja die Sünden in Hinblick auf Schuld und auf Strafe vollständig nachgelassen werden<sup>39</sup>; so auch bei der Firmung, in der die Fülle des Heiligen Geistes geschenkt wird; und bei der Letzten Ölung, in der vollkommene Gesundheit der Seele verliehen wird. Diese Wirkungen gehen aus der Kraft Christi wie aus einem von außen wirkenden Ursprung hervor. Handelt es sich somit um *diese* Sakramente, so gehören die in ihnen vorkommenden menschlichen Tätigkeiten nicht wesentlich zur sakramentalen Materie, sondern verhalten sich zu den Sakramenten nur bereitend.“<sup>40</sup>

Bei der Taufe, der Firmung und der Krankensalbung, wo die ‚materia‘ durch die Hand des Sakramentsspenders an den Empfänger herangetragen wird, also von außen kommt, ist das so eingerichtet, damit deutlich wird, dass die darin verliehene Gnade ‚hervorragend‘ ist – d.h. alles übersteigend, was ein Mensch sich ausdenken und vorstellen kann. Darum kommt nicht nur die Gnade selbst von außen (aus Gott und vermittelt durch den Erlöser und seine Diener), sondern auch deren Zeichenmaterie: Auch diese wird von außen am sakramentswilligen Menschen appliziert. Das ist beim Bußsakrament in einem ersten Schritt nicht so: Da wirkt Gottes Gnade bereits *vor* der Sakramentsspendung im Innern des Menschen und führt ihn in die Akte von Reue, Bekenntnis und Vergebungsbitte.

Und wenn nun gilt, dass diese Akte Teil der Zeichenmaterie des Bußsakramentes sind, dann folgt daraus, dass ein Teil der ‚Materia sacramenti‘ eben von innen, aus dem Pönitenten selbst herrührt. Dieses sakramentstheologisch bemerkenswerte Detail passt zu der Tatsache, dass der Empfänger hier eine sakramentale Gnade erfährt, die nicht gänzlich und umfassend über seine Vorstellungskraft hinausliegt,

---

<sup>39</sup> Und – wie man wohl sachlich notwendig hinzufügen muss – die menschlich völlig unableitbare Gnade der Gotteskindschaft verliehen wird!

<sup>40</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 ad 1: „In illis sacramentis, in quibus confertur excellens gratia, quae superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius: sicut in baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad poenam; et in confirmatione, ubi datur Spiritus Sancti plenitudo; et in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis; quae provenit ex virtute Christi quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia materiae sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta.“

sondern in ihm als Sehnsucht nach der hoffentlich bald wiedergewonnen Unschuld, der nachgelassenen Sünde und dem wiederhergestellten Urverhältnis der Gotteskindschaft bereits anwesend ist.

Man könnte das Gemeinte auch so wiedergeben: Die Gnade der Versöhnung, die Gott natürlich frei und souverän zuteilt, ist von ihrem Wesen her dennoch auf etwas angewiesen, das im Menschen selber dem Ziel der Buße vorausgeht – anthropologisch ausgedrückt: Wenn einer keine Vergebung will und erbittet, so kann ihm auch nicht vergeben werden. Thomas hat für diesen Gedanken diese Formulierung gefunden: „In jenen Sakramenten, deren Wirkung auf ein ihnen entsprechendes menschliches Handeln angewiesen ist, tritt eben dieses sinnenfällige menschliche Handeln an die Stelle der Materie“,<sup>41</sup> was bedeutet, dass das menschliche Tun des Sakraments-Empfängers in den sakramentlichen Vollzug selbst mit eingeht.

Dieses letzte Motiv kann man mit einem Phänomen aus der Welt der Medizin veranschaulichen. Es sei daran erinnert, dass auch die Heilkunst zwei verschiedene Arten von Heilmitteln kennt, zum einen jene Heilmittel, die als Stoff von außen an den Menschen herangebracht bzw. in den Menschen eingeflößt werden – Thomas bringt als Beispiele die Gipsverbände und die Heiltränke<sup>42</sup>, und Heil-Mittel, die darin bestehen, dass der Menschen etwas *tut* – hier führt er das ‚Training‘, das stete Wiederholen gewisser Übungen<sup>43</sup> an.

Dass zum sakramentalen Zeichen bzw. zu seiner Integrität nicht nur die ‚Materia‘ gehört, sondern auch die ‚Forma‘ (in unserem Fall die priesterliche Absolution), sei hier nur im Vorübergehen angemerkt. Mehr braucht dazu im Augenblick nicht gesagt zu werden, da dieser Aspekt des Bußsakramentes später noch eigens erörtert werden wird. Vielleicht – zur Vermeidung von Missverständnissen – nur noch Burkhard Neunheusers Klarstellung: „Die menschlichen Tätigkeiten, die hier die Stelle der ‚Materie‘ einnehmen, sind vom Menschen gesetzt; da das aber unter dem

---

<sup>41</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 ad 1: „In illis autem sacramentis quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae.“

<sup>42</sup> Ebd.: „... emplastra et electuaria ...“.

<sup>43</sup> Ebd.: „... exercitationes ...“.

Antrieb der Gnade geschieht, sind sie in einem letzten und tieferen Sinne von Gott gewirkt. Als ‚Materie‘ (also als das Teilelement, das im Ganzen das potentielle, das der Ergänzung, der weiteren Bestimmung bedürftige Element darstellt) bedürfen <die menschlichen Akte> der ergänzenden Bestimmung, der vollen Verwirklichung durch die ‚Form‘, d.h. durch die die Bußhandlung abschließende Lossprechung des Priesters. Das darf natürlich nicht so verstanden werden, als ob die von Gott im Innern gewirkte Bußtat von einem Menschen <dem Priester eben> ergänzt und vollendet würde; sie wird vielmehr gerade von *Gott* vollendet, insofern ER als die Erst- und Hauptursache *durch*<sup>44</sup> die Lossprechung des Priesters als Seines Werkzeuges die Tat des Büßers zur Vollendung führt, d.h. zum vollen Sündennachlass <und zum Wiederaufleben von Gotteskindschaft und Verdiensten>.“<sup>45</sup>

Antwort auf das zweite Gegenargument: Hier war der Ausgangspunkt des Einspruchs seitens des Opponenten die Tatsache, dass die ‚Buße‘ als die Haltung von Reue und Vergebungswunsch gerade nicht vom Diener der Kirche dargeboten, sondern von Gottes Gnade selbst im Herzen des Pönitenten gewirkt wird, so dass fraglich wird, ob man unter diesen Umständen noch von einem ‚Sakrament der Kirche‘ sprechen kann. Darauf kann man erwidern, dass die Vollendung des Sakraments, die priesterliche Absolution, ja doch von einem Diener der Kirche (wenn auch hier wiederum in letzter Instanz von Gottes Gnade ermöglicht) kommt – und somit der Sinnhorizont des Sakramentalen im Kontext des ‚sacramentum poenitentiae‘ gewahrt bleibt. Weiteres dazu – wie schon angedeutet – später, gegen Ende unserer Ausführungen.

Antwort auf das dritte Gegenargument Meisterhaft zeigt Thomas von Aquin, dass die klassische Einteilung in ‚sacramentum tantum‘, ‚res et sacramentum‘ und ‚res tantum‘ auch im Bußsakrament zum Tragen kommt: „Auch beim Bußsakrament ist

---

<sup>44</sup> Hervorhebung durch Kursivdruck durch MS!

<sup>45</sup> Burkhard Neunheuser OSB, Kommentar, in: DThA, Band 31, 410.

etwas ‚nur Sakrament‘, nämlich das Handeln des büßenden Sünders wie auch das des lossprechenden Priesters. Dagegen ist ‚Wirklichkeit und Sakrament‘ die innere Buße des Sünders. Nicht Sakrament, sondern ‚nur Wirklichkeit‘ ist der Nachlass der Sünde.“<sup>46</sup> Die Ausdrücke ‚poenitentia exterior‘ und ‚poenitentia interior‘ finden sich noch bei Johannes Eck<sup>47</sup>, wie wir weiter oben bereits gesehen haben.

### Frage nach der Notwendigkeit der priesterlichen Absolution im Bußsakrament

Nun stellt sich aber nochmals dringlicher die Frage, warum es der Absolution durch den Priester bedarf, damit Buße als kirchliches Sakrament im Vollsinn des Wortes gelten kann. Was ist der Sinn dieser Anordnung? Sollte man nicht die Los-Lösung von der Sünde einfach Gott und seiner Gnade überlassen?

Schon verschiedentlich haben wir uns der Frage zugewandt, was das Begriffspaar ‚Forma – materia‘ im Rahmen der Sakramentenlehre bedeutet. Wir haben uns klargemacht, dass die Materie des Bußsakramentes nicht in einem körperlichen Ding besteht, sondern vielmehr darin, wie der Pönitent als Bußfertiger mit seiner Schuld umgeht: bereuend, offen und ehrlich, bereit zum Bekenntnis seiner Sünden und zu Besserung und Sühne.

Da aber von der göttlichen Gnade schon so viel in eine erneuernde Bewegung gesetzt worden ist, wenn ein Mensch sich zur Beichte einfindet, stellt sich zwangsläufig die Frage, was für ein Beitrag zum Heil hier denn überhaupt noch geleistet werden könne. Die Antwort darauf ist kurz und präzise: die *Vollendung* der Buße. Denn ‚Buße in Reue‘ hat als Umkehrbewegung den Sinn nicht in sich selbst, ist nicht selber bereits das eigentlich Gewollte, sondern strebt einem Ziel zu: nämlich der *Vergebung*, die allein Gott in seiner Liebe dem Reumütigen gewähren kann, und schließlich der durch die gewährte Vergebung hindurch ermöglichten *Versöhnung*. Erst wenn die

---

<sup>46</sup> S. Th. III q. 84 a. 1 ad 3: „Etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet actus exercitus tam per peccatorem poenitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem. Res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris. Res autem tantum et non sacramentum est remissio peccatorum.“

<sup>47</sup> Heinrich Schauerte, Die Bußlehre des Johannes Eck, Münster 1919, 67: <Eck> unterscheidet ... eine doppelte Art der Buße: eine poenitentia interior, unter der er die Reue versteht, und eine... äußere.“

beiden Dynamiken der Heilung von Schuld, die *Metanoia* seitens des Schuldiggewordenen und die *Rechtfertigung* seitens des sich erbarmenden Gottes, zueinander finden und sich ergänzen, hat der Büsser sein wahres Ziel erreicht: Versöhnt-Sein, Frieden, Schalom.

Mittels Reue, Bekenntnis und Sühnewilligkeit kann der Mensch anzeigen, dass es ihm mit seinem *Willen zur Versöhnung* ernst ist, *Versöhnung machen* aber kann er selber *nicht*. Diese ergibt sich nur im Geschenk der Vergebung, und dieses wiederum kann nur vertrauensvoll erbeten und schließlich dankbar empfangen werden. Und genau dies ist der Sinn der priesterlichen Lossprechung, dem Pönitenten die göttliche Vergebung im Auftrag Christi zuzusprechen und zu vermitteln.

Die Absolutionsformel ist ein Sprech-akt, ein *Tun*, das sich in *Worten* vollzieht. Alle Philosophien, die ‚Wort‘ und ‚Tat‘ als reinen Gegensatz konzipieren, übersehen, dass es Taten gibt, die man nur mit Worten realisieren kann bzw. Worte, die eine Tat stiften.

John Austin hat mit seinem Klassiker „How to do Things with Words“ zum Vorschein gebracht, „dass es Taten gibt, die man nur mit Worten vollziehen kann, dass also in bestimmten Fällen das Wort den entscheidenden Modus von Handeln und Wirken darstellt. ... Dieser Fall liegt vor etwa in einer Deklaration (bspw. im Richterwort ‚Hiermit spreche ich Sie frei‘), weil in der Verlautbarung dieses Satzes genau das sich ereignet, was seine Begriffe enthalten, also dadurch nicht bloß etwas *festgestellt*, sondern etwas *hergestellt* wird. Analoges findet man in einem Versprechen (‚Ich verspreche Dir, dass ich Dich morgen besuchen werde‘), weil hier vermittelt einer mündlichen Äußerung eine zwischenmenschliche Realität gesetzt wird, nämlich die in der Gegenwart erfolgende Bindung und Selbstverpflichtung des Sprechenden an einen Akt in der Zukunft bzw. die Einpflanzung der Hoffnung in die Lebensdynamik des Angesprochenen.“<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Markus Schulze, Was ist Gottes Wort – eine Person oder ein Buch? Bemerkungen zum Unterschied von Christentum und Islam – un zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen beiden, in: George Augustin (Hg.), Die Mission der Christen. Von der Dringlichkeit, das Evangelium zu verkünden, Freiburg/Basel/Wien 2019, 134.

Insgesamt darf man von vier Typen von Sprech-Handlung ausgehen. Da gibt es zuerst die *expressive* Sprechhandlung, die etwas ausdrückt, was schon im Sprechenden vorhanden, aber für andere unsichtbar, verborgen ist. Dahinein gehört der Satz „Ich danke Dir“, weil das dieser Äußerung zugrunde- und vorausliegende Empfinden der Dankbarkeit dem, der es durch sein Tun bzw. seine Gabe verdient hat, zur *Kenntnis gebracht* wird. Doch, so mag man sich fragen, liegt darin *wirklich* eine *Handlung*, ein realitätsstiftendes Tun? Wir können diese Frage bejahen, wenn wir bedenken, dass der Dank-Sagende in seinem Dankeswort dem Wohltäter etwas von dessen Wohl-Tat zurück-*gibt*: die Anerkennung nämlich. So wie der Schenkende die Anerkennung der Person, welcher er etwas Gutes zukommen lässt, im Schenken vollzieht, zollt der Dankbare im Dank dem Schenkenden seinen Respekt und seine Sympathie. Damit ist eine explizite reziproke interpersonale Realität geschaffen, die es ohne den Ausdruck der Dankbarkeit so nicht gäbe.

Neben der expressiven Sprachhandlung treffen wir auch auf die *deklarative*, die wir weiter oben schon kennengelernt haben. Der deklarative Sprech-Akt unterscheidet sich vom expressiven unter anderem dadurch, dass er nicht etwas bereits Vorliegendes zur Gegebenheit bringt, sondern allererst eine Gegebenheit hervorruft – wie uns im Beispiel vom Richter deutlich wurde, der einen Angeklagten im Freispruch für ‚nicht-schuldig‘ erklärt – und eben durch diese Erklärung den sozial und juridisch bedeutsamen Status des ‚Nicht-Schuldig-Seins‘ bewirkt, der vorher eben (sonst hätte es ja weder eines Richters noch eines Prozesses bedurft!) fraglich bzw. strittig war. Ähnlich ist der Vorgang der rechtskräftigen Kündigung zu verstehen, worin ein Verantwortungsträger dem ihm Unterstellten verbindlich die Entlassung aus dem Mitarbeiterverhältnis mitteilt – bspw. mit den Worten „Hiermit sind Sie fristlos entlassen“! Mit diesem Aus-Spruch ist dessen Inhalt als *Wirklichkeit gesetzt*.

Die dritte Art haben wir auch bereits gestreift, die kommissive nämlich, wie sie in der Sprachphilosophie genannt wird<sup>49</sup>. Gemeint ist damit jener Sprech-Akt, mittels

---

<sup>49</sup> Dorothea Sattler, „Ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“ (Joh 1, 3). Sprachphilosophisch erschlossene Zugänge zur Schöpfungs-Christologie, in: George Augustin/Maria Brun/Erwin Keller/Markus Schulze (Hg.), Christus – Gottes schöpferisches Wort (FS Christoph Kardinal Schönborn), Freiburg/Basel/Wien 2010, 311; zudem: Markus Schulze, Durch die Sprache zu Gott. Was Sprachbewusstsein und Gottesbewusstsein miteinander zu tun haben, in: George Augustin/Sonja Sailer-Pfister/Klaus Vellguth (Hg.), Christentum im Dialog.

dessen jemand sich selber gegenüber einem anderen an eine künftige Handlung bindet, indem er dies oder das zu tun ver-spricht. Das selbstreferentiell verpflichtende Zusagen eines Tuns in einer noch ausstehenden Zeit ist selber ein *Tun*, das – wie gesagt – durch *Sprechen* gesetzt wird.

Seine zwischenmenschlich radikalste Form findet der kommissive Sprechakt „bei der Eheschließung. Im Trauspruch sagt der Bräutigam zu seiner Braut: ‚Ich nehme Dich zu der mir angetrauten Frau und verspreche, Dir die Treue zu halten in guten und in schweren Tagen, bis der Tod uns scheidet‘. Im Grunde bringt er damit Folgendes zum Ausdruck: ‚Ich gebe Dir mein Wort und darin mich selber‘. Damit aber vollzieht er in der Kraft des gesprochenen Wortes nicht bloß etwas, sondern sich selber als Zusage an den geliebten Partner. Im Trauspruch bzw. im Ja der Brautleute bei der Hochzeit ist das Wort erfüllt von der Person, die es spricht, und die Person wird <sprechend!> ihrerseits gleichsam zu einem Wort, zu einem Zugesprochen-Sein an den Anderen. Dadurch geht uns auf, dass sich das Wort vom bloßen Informationsträger nicht nur zu einer Tat und somit zum Prinzip neuer Realität vertiefen kann, sondern im Grunde sogar mit der Realität einer Person eins werden, selber Person werden kann.“<sup>50</sup>

Schließlich ist noch der letzte Modus sprechenden Handelns ins Auge zu fassen, der *direktive*, in welchem es um die einen Angesprochenen bindenden Anweisungen legitimer Autorität geht („Ich befehle Ihnen, diesen Raum augenblicklich zu verlassen!“). Auch hierin wird Tat-Wirklichkeit gesetzt – nun nicht mehr nach Art einer Selbstverpflichtung wie im kommissiven Sprechakt, sondern umgekehrt als Verpflichtung eines *Anderen* auf ein von ihm gefordertes Handeln hin.

Müssten wir in die bisher betrachteten vier Formen der Sprachhandlung die uns bekannte Absolutionsformel einreihen, könnten wir sie ohne Probleme dem *deklarativen* Sprechen zuordnen: Denn „Ich spreche Dich los von Deinen Sünden!“

---

Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft (FS Günter Riße), Freiburg/Basel/Wien 2014, 44.

<sup>50</sup> Markus Schulze, Was ist Gottes Wort – eine Person oder ein Buch? Bemerkungen zum Unterschied von Christentum und Islam – und zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen beiden, in: George Augustin (Hg.), Die Mission der Christen. Von der Dringlichkeit, das Evangelium zu verkünden, Freiburg/Basel/Wien 2019, 134f.

hat eine unübersehbare formale Verwandtschaft mit dem richterlichen Akt: „Ich spreche Sie frei!“.

Die Analyse und Erörterung des deklarativen Sprechens könnte also einen sprachphilosophisch grundierten Zugang<sup>51</sup> zur Forma des Bußsakramentes abgeben. Doch stellt sich der einfachen Zuordnung „Lossprechungsformel = Deklarativer Sprechakt“ in theologiegeschichtlicher Perspektive eine Schwierigkeit entgegen, die wir durch die Überlegung im folgenden Abschnitt näher betrachten wollen.

Wenn wir die bis hierher angeführten Arten von Sprechakten in grammatikalischer Hinsicht betrachten, fällt auf, dass sie sich klar in zwei Gruppen unterteilen lassen – in jene Klasse, in welcher der *Indikativ* verwendet wird (expressiv im Satz „Ich danke Dir“, deklarativ in der Äußerung „Ich spreche Sie frei“ und kommissiv in der Zusage „Ich verspreche Dir“), und in jene andere Klasse, die durch den Gebrauch des *Imperativs* spezifiziert ist (in der Anweisung „Ich befehle Ihnen!“).

Nun kennt aber unsere Sprache neben dem Indikativ und dem Imperativ noch eine andere grammatische Verbform – den *Optativ*, dem die Aufgabe zukommt, Wünsche, Sehnsüchte und Bitten vernehmbar zu machen – etwa in Wendungen wie „Wäre er doch schon hier!“ oder „Möge er dabei bleiben!“ Im Glaubensleben bzw. in der Theologie kennen wir eine besondere Spielart dieser Ausdrucksform, das deprekative Sprechen („Möge Gott, der Allmächtige, in seiner Güte sich Deiner erbarmen!“).

Nun besteht eben im Blick auf das Bußsakrament die Schwierigkeit, dass spätestens seit dem 10. Jahrhundert in der römisch-westlichen Kirche die Absolution im deprekativen Indikativ zugesprochen wird („Ich spreche Dich los!“), in einigen Kirchen des Ostens aber im *deprekativen* Optativ („Der Herr möge sich Deiner erbarmen und dich freisprechen!“)<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Vgl. Anm. 52!

<sup>52</sup> Johannes Brinktrine, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der Katholischen Kirche, Band II, Paderborn 1962, 27: „In der Ostkirche wird mit Ausnahme der armenischen, russischen und rumänischen Kirche statt der indikativen eine deprekative Lossprechungsformel gebraucht. ... Nun steht es aber fest, dass bis zum 9. oder 10. Jahrhundert auch im Abendlande nicht indikative, sondern deprekative Absolutionsformeln ausschließlich in Gebrauch waren. Ferner gebrauchen <wie gesagt> die Orientalen weithin bis heute deprekative Formeln. ... <Überdies> sieht der Apostolische Stuhl die deprekative Absolutionsform der Orientalen als gültig an, wie aus

## Argumente gegen die Notwendigkeit der priesterlichen Absolution als Form des Bußsakramentes

Erstes Gegenargument: Christus, der Begründer aller Sakramente, hat nichts von einer derartigen Formel verlauten lassen – und auch wenn man die übrigen in der Liturgie vorkommenden Absolutionsformeln ins Auge fasst, so zeigt sich: Sie sind alle deprekativ!

Dieser erste Einwand vereint in sich zwei Argumentationsansätze – einen christologischen und einen liturgischen, die beide dafür sprechen, dass eine indikative Lossprechungsform in der Beichte eigentlich nichts zu suchen hat.

In *christologischer* Perspektive ist zu sagen: Da Christus selber als Stifter der Sakramente zu gelten hat – und überdies das Wesentliche an den Sakramenten in seiner Stiftung begründet sein muss, folgt, dass der Erlöser auch die indikative Form insinuiert haben müsste, wenn sie denn das Sakrament der Buße und Versöhnung konstituieren können sollte, was er scheinbar nicht getan hat.

Mehr noch: in *liturgietheologischer* Sicht wäre sogar eher das Gegenteil, nämlich die deprekative Form zu erwarten, da es neben der Lossprechung im Beichtsakrament anderswo im betenden Leben der Kirche durchaus auch ‚absolutiones‘ gibt (in der Nokturn und nach dem Confiteor der Messe!) – aber eben alle in *deprekativer* Sprachgestalt.

So kann man also – dem Einwand zufolge – weder vom Begründer der sakramentalen Welt, Christus, noch von der liturgischen Tradition her ein Argument für die indikative Form namhaft machen. Die logische Konsequenz daraus wäre der Verzicht auf die indikative und die Anwendung der deprekativen Fassung der Lossprechungszusage.

2. Gegenargument: Leo der Große hält beim Versöhnungsgeschehen die *Fürbitten* der Priester für konstitutiv – Fürbitten aber müssen in optativ-deprekativer Sprache geäußert werden!

---

einer Instruktion des Papstes Klemens VIII. an die unierten Christen in Süditalien vom Jahre 1595 sowie einer Anweisung des Heiligen Offiziums vom Jahre 1865 hervorgeht.“

Leo der Große sagt: „Gottes Verzeihung kann nur durch die Fürbitten der Priester erlangt werden.“ Eine Fürbitte kann aber nicht eine indikative Sprachgestalt aufweisen: damit wäre nämlich ihr Charakter als Bitte aufgehoben, folglich müsste im Beichtsakrament der entscheidende Satz, der eben „Gottes Verzeihung“ vermittelt, deprekativ sein.

So einleuchtend dieses Argument auf den ersten Blick auch wirken mag, es lässt sich nicht ohne weiteres verbinden mit anderen Aspekten, die nach römischer Auffassung auch zum Bußsakrament gehören. Ist nicht die Absolution dem Freispruch d.h. dem Urteil „Nicht schuldig“ seitens der Geschworenen bzw. der richterlichen Sentenz „Hiermit spreche ich Sie frei!“ nachgebildet? Darin spiegelt sich die schon bei Tertullian<sup>53</sup> anzutreffende Auffassung des Beichtsakramentes als einer Art heilsam-gnädigem Gerichtsverfahren. Ein Gerichtsverfahren aber kann nicht mit einer deprekativen Sentenz abgeschlossen werden. Es muss vielmehr unmissverständlich festgestellt werden, woran der ‚Angeklagte‘ ist.

Das wird nochmals unterstrichen dadurch, dass ein solches Urteil wie „Hiermit spreche ich Sie frei!“ ein deklaratives Sprachgeschehen ist<sup>54</sup> - und zu dessen immanenter Logik gehört es, dass es indikativisch erfolgt!

Drittes Gegenargument: Der Priester kann nicht sagen „*Ich* spreche Dich los...“, da ja *nicht er* es ist, der Sünden zu vergeben hat, sondern *Gott*.

In diesem Einwand wird nun nicht die Frage nach der indikativen oder deprekativ-optativen Sprechweise in der Form des Bußsakramentes gestellt, sondern die nach dem Satzsubjekt in der Lossprechung: „*Ich* spreche Dich los...“ Wer ist dieses ‚Ich‘? Der Priester? Wie aber kann ein Mensch Sünden vergeben? Von solcherlei Fragen geleitet kommt der Einwand zur Schlussfolgerung: ‚Darum darf der Priester nicht sagen: Ich spreche Dich los‘.

Diese Meinung ist bedenkenswert und hat manches für sich; aber auch sie zieht kaum annehmbare Folgen nach sich für den Vorgang und das theologische

---

<sup>53</sup> Vgl. Franz Diekamp/Klaudius Jüssen, *Katholische Dogmatik*, Band III, Münster/Westfalen 121954, 242; Johannes Brinktrine, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Band II, Paderborn 1962, 83.

<sup>54</sup> Vgl. weiter oben S. 32!

Verständnis der kirchlichen Sakramentspendung überhaupt. Hätte der Einwand Recht, müsste man dann nicht auch darauf verzichten, das Taufsakrament mit den Worten „*Ich taufe Dich...*“ zu vollziehen?

Viertes Gegenargument: Von Sünden befreit zu werden ist wie von einer Krankheit geheilt zu werden: Krankenheilungen erfolgen aber in der Hl. Schrift deprekativ, d.h. auf eine Bitte hin – folglich muss auch das, was von der Not der Sünde heilt, bittend d.h. deprekativ gefasst sein! (Vgl. etwa Apg 9, 34)

Fünftes Gegenargument: Ohne Offenbarung über den Zustand des Pönitenten gibt es auch keine legitime Weise zu konstatieren, dass jemand von seinen Sünden befreit ist: Das wäre Anmaßung (praesumptio!).

Im Mittelalter tragen manche Theologen, die Idee vor, der Satz „Ich spreche Dich los...“ wolle eigentlich nur sagen: „Ich erkläre Dich für losgesprochen.“ Diese Formel hätte den Vorteil, dass sich der Priester so nicht anmaßen würde, selber Sünden zu vergeben – sondern feststellend hinweisen darauf, dass der Herr den reuigen Sünder von der Schuld befreit hat. Aber ohne besondere Offenbarung über den Zustand des reuigen Sünders ist auch diese scheinbar demütigere Form in den Augen des Einwands immer noch voller Anmaßung (lateinisch: ‚praesumptio‘), weil auch darin etwas in Anspruch genommen wird, was dem Menschen eigentlich nicht zusteht.

Mit ‚Anmaßung bzw. Vermessenheit (praesumptio)‘ bezeichnet man eine Einstellung, die „sich Dinge zutraut, die weit über die eigenen Kräfte gehen.“<sup>55</sup> Anmaßung wird im Kontext der Religion auch Vermessenheit genannt, eine Haltung, die „auf Grund eines vermeintlichen Durchschauens des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes im Grunde Gottes souveränes Geheimnis negiert. ... Diese Haltung ist in dem Maß sündhaft, als das zugrunde liegende Gottesbild nachlässig und eigenmächtig konstruiert ist ... und Gewissheit anstelle der christlichen Hoffnung setzt.“<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Bernhard Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Breisgau 1954, 384.

<sup>56</sup> Herbert Vorgrimler, Art. Vermessenheit, in: *LThK*<sup>3</sup>, Band 10, 717.

Auch Thomas von Aquin selbst fasst ‚praesumptio‘ so auf: „Vermessenheit bedeutet eine Maßlosigkeit in Sachen Hoffnung.“ (S. Th. II II q. 21 a. 1 corp.) Etwas anders gewendet derselbe Gedanke: „Das Laster der Vermessenheit besteht darin, dass jemand ein Gut erstrebt, das ihm nicht möglich ist, so, als ob es ihm möglich wäre.“ (S. Th. II II q. 21 a. 4 obi. 3).

So klar auch die Struktur der praesumptio erfasst sein mag, es fragt sich doch, ob der Einwand des Opponenten das kirchliche bzw. das thomasische Verständnis der Sakramentalität der Buße wirklich trifft. Darum nun zum Sed contra, damit wir weitersehen.

#### Das „Andererseits“ gegen die Bestreitung der Notwendigkeit der priesterlichen Absolution als Form des Bußsakramentes

Hier wird die Legitimität der indikativen Spendeformel erwiesen durch ein Schriftargument, das für einmal nicht in einem direkten Zitat besteht, sondern in einem Analogieschluss. Der Anknüpfungspunkt ist die (indikativische!) Spendeformel der Taufe: „Ich taufe Dich ...“

Woher nun wächst dem Priester bzw. dem Spender das Recht zu, bei der Taufe den Indikativ zu verwenden? Nach allgemeiner Überzeugung der Theologen aus dem Taufbefehl des Herrn: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie...“ (Mt 28, 19). Weil der Erlöser also den Aposteln und ihren Nachfolgern den *Auftrag* erteilt hat, die Menschen zu taufen, hat er ihnen damit auch die dazu nötige *Vollmacht*, das Recht und die Autorität verliehen. Die Anweisung zu einer Handlung wäre in sich widersprüchlich oder sinnentleert, wenn sie nicht im gleichen auch die Übertragung einer Berechtigung wäre.

Nun kann man sich das Folgende überlegen: Wenn wir eine Stelle im Neuen Testament fänden, in welcher von Christus eine Betrauung mit der Aufgabe der *Sündenvergebung* in der gleichen Form wie bei der *Taufe* vorgenommen würde, könnten wir daraus das Recht herleiten und begründen, auch die Absolution in indikativer Fassung auszusprechen.

Nach Thomas gibt es eine solche Stelle, nämlich Mt 16, 19, wo der Herr zu Petrus sagt: „Alles, was du lösen wirst...“, lateinisch: „Quodcumque solveris...“. Es ist nun nicht zu überhören, dass der im Evangelium verwendete Begriff „solvere“ in „absolvere <lossprechen>“ enthalten ist. Darum nun, so die Schlussfolgerung, darf der Priester nicht nur, er *sollte* sogar (wenn er dem Auftrag Christi treu sein und bleiben will) sagen: „Ego te absolvo <Ich spreche Dich los>.“

### Die Antwort

Das sakramentstheologische Prinzip, von dem hier ausgegangen werden kann, lautet: „Die Sakramente des Neuen Testaments *bewirken*, was sie *bezeichnen* bzw. darstellen.“ Wenn also der Taufende sagt: „Ich taufe Dich...“, dann wird Taufe realisiert. In diesem Sinne gilt: Was (zu-)gesagt wird, wird *getan*.

Weil dem so ist, muss die Spendeformel ausdrücken, was auch im Vollzug des Bußsakramentes als Quelle von Gnade und Erbarmen geschieht: „Es ist unabdingbar, dass die Form des Sakramentes bezeichnet und klar zum Ausdruck bringt, was im Sakrament als Wirklichkeit gesetzt wird.“ In einem solchen Verständnis dessen, was die Form leisten soll, ist die indikative Fassung konsequenter und treffender als die deprekative: Der Wortlaut „Ich spreche Dich los...“ bringt *klarer* und *direkter* zum Vorschein, dass *wirklich* Vergebung der Schuld von Christus her gewährt wird, als wenn der Priester sagen würde: „Es erbarme sich Deiner der allmächtige Gott...“

Allerdings stellen sich in diesem Zusammenhang zwei Probleme. Das eine betrifft das Verhältnis von Forma und Materia: Die Form ist die Absolutionsformel, die Materia stellen, wie wir weiter oben gesehen haben, die sich auf die vergangene und erkannte Schuld beziehenden Akte (Reue, Bekenntnis, Sühnebereitschaft) des Pönitenten dar.

Da nun die Materia hier nicht (wie bei der Taufe das Wasser und bei der Firmung das Chrisam) rein *passive* Empfänglichkeit darstellt, sondern *aktives* Zugehen auf den Erlöser und auf das Sakrament der Kirche in der Kraft der Umkehr beinhaltet, kann die *Form* im Bußsakrament *nicht allein* dessen aktiv-gestaltende Dimension sein, da ja

eben in der *Materie* schon Wirkung der *aktiven* Gnade Gottes im Herzen des *aktiv* tätigen Menschen (der mit Reue und Ehrlichkeit zum Bußgericht kommt und sich ihm stellt) vorliegt. Wenn also in unserem Fall bereits die *Materie* aktive Dynamiken der Begnadigung in sich enthält, was ist dann, genauer gesagt, die Rolle der *Forma*? Sie bringt die Begnadigung nicht in Gang (das hat im Reueschmerz bereits der Hl. Geist getan), nein: sie *vollendet* sie: „In jedem Wesen wird dessen Vollendung der *Form* zugeschrieben. Nun wird, wie wir bereits ausgeführt haben, dieses Sakrament durch das *vollendet*, was vom Priester kommt.“

Die andere Problematik betrifft das Folgende: Normalerweise wird in den Sakramenten *Vollendung* dadurch erreicht, dass die *Materie* mit einer bestimmten Gnade erfüllt wird (Brot und Wein mit der Realpräsenz des Herrn); da aber die *Materie* im Bußsakrament *nicht erfüllt* werden kann (da sie es ja mit Sünden und darum mit Formen der *Verschlossenheit* gegenüber der Liebe Gottes zu tun hat!), wie kann sie dann zum Anknüpfungspunkt für die *Vollendung* werden, welche die *Form* einstiftet? Dadurch dass die *materia* (die Sünden bzw. die Sündenbezogenheit der Akte des Büßers) *beseitigt*, weggeschafft wird: „Es handelt sich im Sakrament der Buße nicht um die Weihe einer *Materie* bzw. um den Gebrauch einer geheiligten *Materie*, sondern um die Beseitigung der *Materie*, nämlich der Sünde, insofern eben die Sünden *Materie* der Buße genannt werden. Gerade eine solche Beseitigung aber wird nun vom Priester mit den Worten bezeichnet: „Ich spreche Dich los <löse Dich!>. Sünden nämlich sind sozusagen Fesseln <die allein durch die Reue nicht vollständig abgetan sind, da Reue mehr die Sehnsucht nach der Loslösung von der Schuldhaftung besagt als die tat-sächliche Aufhebung, die erst in der Vergebung seitens des Geschädigten volle Wirklichkeit wird>“. Sündigen bedeutet folglich in dieser Sichtweise, sich selber zu fesseln an die Negativität der Schuld, d.h.: ich fessele mich selber, kann mich aber nicht selber aus den Fesseln befreien; Reue meint das innere Betroffensein durch die Schuld, die Übernahme der Verantwortung für sie und die Sehnsucht, aus den selbstgemachten Fesseln freizukommen; aber erst die *Vergebung* bringt diese *Freiheit* in Tat und Wahrheit (in einem deklarativen Akt!) und damit die Versöhnung aller durch die Sünde betroffenen Personen bzw. Personengruppen.

Die vollendende Gnade des Bußsakramentes, wie sie in der Los-Sprechung dem Pönitenten zugesprochen wird, erweist ihre Kraft hier ausnahmsweise in der Aufhebung und Abschaffung des Widerstandes gegen sich, der in jeder Sünde bzw. in den aus ihr erwachsenden Sündenfolgen gegeben ist.

Antwort auf den ersten Einwand: Die Antwort auf die christologische Schwierigkeit (Christus als Begründer hat nichts über eine indikativische Form gesagt) ist im „Andererseits“ bereits behoben worden. Dort wurde auf Mt 16, 19 verwiesen, wo Christus dem Petrus als dem Apostelfürsten zugesagt hat, dass das, was er lösen werde, auch gelöst *sei*. Und diese Zusage ist ausgedrückt (wie der Taufbefehl) in indikativer Form. Darin liegt die christologisch-schriftbezogene Berechtigung des Indikativs bei der Absolution.

Aber wie steht es in Bezug auf den Vergleich mit den anderen „absolutiones“, die außer der Beichte noch in verschiedenen liturgischen Riten (nach dem Confiteor in der Messe und am Abend bei der Komplet) vorkommen? Thomas sagt: „Die öffentlich vollzogenen Absolutionen bspw. in der Prim sind nicht sakramental, sondern es sind Gebete, die auf den Nachlass der lässlichen Sünden hingeordnet sind.“

Antwort auf den zweiten Einwand: Warum ist Leos Überlegung kein Argument gegen die indikativische Fassung der Lossprechung? Weil Leo nicht die sakramentale Absolution im Auge hat, sondern mit den „Fürbitten der Priester“ jene Gebete meint, die dem „Ego te absolvo...“ vorbereitend vorausgehen.

Antwort auf den dritten Einwand: Der Priester darf das „Ich“ in der Formel „Ich spreche Dich los...“ verwenden, weil damit nicht er selber gemeint ist, sondern das souveräne „Ich“ des Herrn, der der eigentlich Wirkende in *allen* Sakramenten ist. Der Priester leiht ihm nur den Mund; sprechend das Gnadengeschehen *vollziehen*, das tut

allein der Erlöser. Was besagt das nun für die sündenvergebende Gewalt, die im Beichtsakrament zum Tragen kommt? „Allein Gott lässt die Schuld durch seine hoheitliche Autorität nach, der Priester hingegen nur als Diener des Geschehens.“ Und damit diese bloße Dienstfunktion des absolvierenden Priesters deutlich zum Vorschein kommt – wird der deklarativen Aussage „Ich spreche Dich los...“ hinzugefügt „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes.“

Antwort auf den vierten Einwand: Auch im Heilungsdienst kann nach Auskunft der Hl. Schrift der Zuspruch *indikativisch* erfolgen – und nicht nur *deprekativ*! Man lese Apg 3, 6, wo Petrus sagt: Was ich habe, das *gebe* ich Dir: Steh auf!

Antwort auf den fünften Einwand: Das Tun des Priesters ist keine Anmaßung, weil er ja weder feststellt, dass die Sünden vergeben sind, noch auch selber Sünden vergibt: er tut, wozu der Herr ihn bevollmächtigt – und das als amtlich bestellter Diener.