

Gunda Werner

Die Freiheit der Vergebung

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Eine freiheitstheoretische
Reflexion auf die Prärogative
Gottes im sakramentalen
Bußgeschehen

Verlag Friedrich Pustet

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von

Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 59

Gunda Werner

Die Freiheit der Vergebung

Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die
Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7113-7 (PDF)

© 2016 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:
ISBN 978-3-7917-2779-0

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf
www.verlag-pustet.de

„Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug.“

(Hilde Domin)

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	13
I. Relevanz in Dispersion – Vergebung im theologischen Diskurs	15
1. Phänomenologische Beobachtungen zur Vergebung – Eröffnung des semantischen Feldes.....	15
2. Kontextualisierung bußtheologischer Reflexionen in neuzeitlichem Diskurs	20
3. Kernfrage der Arbeit: Verfügt die Freiheit der Vergebung über die Prärogative Gottes?	28
II. Vergebung in ausgewählten theologieaffinen Diskursen.....	30
1. Die Dialektik von Opfern und Tatern – Eröffnung des symbolischen Feldes.....	30
a) Vergebung als „schwierige Vergebung“	31
b) Der Opfer-Täter-Nichttäter-Diskurs im politischen Kontext.....	37
2. Judith Butlers Theorie von Vergebung und Gnade an der Grenze ethischer Forderungen	41
3. Ist Anerkennung Vergebung oder Vergebung Anerkennung?	46
III. Argumentationsgang der Arbeit.....	50
A. Die Denkbareit von Vergebung. Eine fundamentaltheologische Vermittlungshermeneutik in einer transzendentalen Rahmentheorie.....	58
I. Forschungsstand	58
1. Vergebung und Heilsuniversalismus angesichts eschatologischer Theodizee.....	58
2. Vergebung in ausgewählten gegenwärtigen theologischen Veröffentlichungen.....	64
II. Zur Vermittlung von Theologie angesichts der Dispersion des Religiösen – Diskussion exemplarischer theologischer Entwürfe	84
1. Die Dispersion des Religiösen im Kontext der Moderne – Problemaufriss	84
2. Exemplarische Vermittlungshermeneutiken zur Dispersion des Religiösen	95
a) Karl Rahners fundamentaltheologische Konstruktion als „halbierte Moderne“	97

b)	Thomas Rusters Konzept einer Differenzhermeneutik	105
c)	Neuzeit und Theologie – Vermittlungshermeneutiken unter der Perspektive von Autonomie und Vernunft.....	113
III.	Dispersion des Religiösen – Ausdruck von Autonomisierungsprozessen	116
1.	Dispersion des Religiösen – spezifisches Phänomen ambivalenter Religionsphänomene in der Moderne	116
2.	The missing link – Dialektik zwischen Gottesbewusstsein und Freiheitsbewusstsein.....	121
a)	Subjekt-Sein als Selbstwahl – Freiheit als transzendente Freiheit	122
b)	Gottesbewusstsein in seiner Dialektik zum Freiheitsbewusstsein.....	125
3.	Die Religionsschrift Kants – Sollbruchstelle der Autonomie.....	127
a)	Das historische Argument – Entwicklung des Autonomiegedankens	127
b)	Das systematische Argument – Autonomie und Freiheit in der Religionsschrift Kants	133
c)	Die Religionsschrift als ‚Scharnierstelle‘ – die Unhintergebarkeit des radikal Bösen als Denknötwendigkeit für Vergebung.....	137
4.	Religionsfunktionale Bedeutung der Unvertretbarkeit und ihre Überhangfragen im Blick auf Vergebung.....	145
a)	Die Unübertragbarkeit der Sündenschuld	145
b)	Die philosophische Christologie bei Kant – Denkform für soteriologische Grenzreflexionen.....	146
c)	Stellvertretung als Vorgang im Selbstverhältnis des Subjekts – zur Auflösung der dritten Schwierigkeit der Zueignung	150
IV.	Transzendentes Freiheitsdenken als integrative Denkform	157
1.	Vergebung innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft – Denkbarkeit und Desiderate	157
2.	Die Differenzierung zwischen Disposition und Faktum der Sünde als Denk Voraussetzung von Vergebung	162
3.	Narrative Identität und Subjektkonstruktion	166
	Exkurs: Living human documents – Narration in biographischer Perspektive.....	171
4.	System und Freiheit.....	176
5.	Eine freiheitstheoretische Durchdringung der Theorie des Raumes.....	179
	Exkurs: Das Konzept der Heterotopie als Ortstheorie in seiner systematisch-theologischen Rezeption.....	184
V.	Freiheitsanalytische Reformulierungen autonomer Einsichten in Vergebung und Aufgabendisposition für die materialdogmatische Untersuchung... ..	187
1.	Vergebung als Ausdruck freiheitlicher Anerkennungsprozesse	187

2.	Freiheit als integrative Denkform – Aufgabendisposition für die materialdogmatische Untersuchung	189
B.	Die Vergebung der Sünden als Prärogative Gottes – eine dogmenhermeneutische Problematisierung	193
I.	Kontextualisierung sakramententheologischer Reflexionen	193
1.	Die Differenzierung von Schuld und Sünde und ihre dogmatische Verortung – Vergewisserung der Fragestellung.....	193
2.	Zwischen Krisenrhetorik und Bedeutungsverlust – Thesen für eine theologische Reformulierung des Vergebungsgeschehens.....	195
a)	Krise und Zweifrontenkrieg – theologische Wahrnehmung des Sakraments der Buße.....	195
b)	Die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen – dogmatische Verortung der Forschungsfrage.....	199
II.	Forschungsstand	202
1.	Überblick nachkonziliarer theologischer Entwürfe.....	202
2.	Exemplarische Einzelstudien zum Bußsakrament	204
III.	„Gleichwohl war in ihnen der freie Wille keineswegs ausgelöscht worden“ – Aktualität eines alten Disputs.....	209
1.	Freiheit, Sünde, Rechtfertigung und Gnade in den Trienter Dekreten.....	209
a)	Das Trienter Bußdekret – Kompromissformel scholastischer Kontroversen	209
b)	Hermeneutische Grundentscheidungen des Konzils.....	217
c)	Theologische Kreativität – traditionsbildende und traditionsverändernde Entscheidungen des Konzils	220
2.	Kontextualisierung tridentinischer Entscheidungen in scholastischer Buß- und Sündentheologie.....	234
a)	Die Transformation des Sündenbegriffs bei Abaelard – theologiegeschichtliche Neuperspektivierungen.....	234
b)	Sünde als ‚aversio a deo‘ – Konsequenzengefüge augustinisch-thomistischer Sündentheologie.....	237
c)	Die Differenzierung der Reuethorie – theologische und sakramentale Aporie der Rechtfertigung.....	241
d)	Die zwei Wege der Rechtfertigung als ausstehendes Problem scholastischer Bußtheologie	248
3.	Die nachtridentinische Situation – Offene Streitsachen und Erstarrung....	254
a)	Der Reuestreit – ausreichende oder nächste Gnade für die Rechtfertigung?.....	254
b)	Der Gnadenstreit – Hintergrundproblematik für sakramentale Reflexionen auf Sünde und Vergebung.....	259

IV. Lehramtliche Verlautbarungen nach dem II. Vatikanum und offene Fragen heutiger Bußtheologie.....	264
1. Errungenschaft des II. Vatikanums – das Bußsakrament ist Liturgie	264
a) Zwischen Innovation und Verrechtlichung – die Reformierung des Bußsakraments	264
b) Die Beichtpraxis als moralisches Erkenntnisprinzip – eine exemplarische Relecture der Verlautbarungen des Lehramtes seit 1979	269
2. Einsichten aus den Kontroversen und Desiderata nachkonziliarer lehramtlicher Veröffentlichungen.....	283
V. Skizze einer Theologie der Vergebung	287
1. Zur christologischen Relevanz der Vergebung – Grundlage ihrer pneumatologischen Dimension	287
a) Mk 2,1–12 – Vergebung in christologischer Skandalisierung	287
b) Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus – die Grundwahrheit christlichen Glaubens	293
c) Der Geist als Paraklet – pneumatologische Grundlagen für die sakramententheologische Reflexion auf die Kirche	300
2. Offenbarung und Geschichte – Theorie der Kirche und ihrer Sakramente aus dem Geist.....	305
a) Die ekklesiologische Dimension der Sündenvergebung bei Matthäus.....	305
b) Das „Paradigma der geistbestimmten Freiheit“ – ein Kommentar zu Lumen Gentium	316
c) Kirche als Sakrament des Heiles.....	321
d) Das Zueinander von institutionentheoretischer und pneumatologischer Begründung von Kirche angesichts der Moderne.....	329
3. Vergebung in der Gnade freien Beziehungsgeschehens – Ekklesiologische und sakramententheologische Perspektiven	332
a) Die Problematik der Verfügung über die Prärogative Gottes – ihre dogmenhistorischen Lösungsvorschläge	332
b) Verselbstständigung der Motive von der Vergebung zur Versöhnung.....	335
c) Eine bußsakramentale Reformulierung – die Theologie der Vergebung....	341
Literaturverzeichnis.....	347
1. Quellenverzeichnis: Lehramtliche, liturgische und kirchenrechtliche Dokumente.....	347
2. Sekundärliteratur	348
Personenregister	383

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2015 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Habilitationsschrift angenommen. Für die Drucklegung ist sie geringfügig überarbeitet worden.

An erster Stelle möchte ich Prof. Dr. Georg Essen danken, an dessen Lehrstuhl ich als Wissenschaftliche Mitarbeiterin arbeiten kann. Nicht nur hat er sich auf meine Wanderbiographie mit der gewissen Universitätsferne eingelassen, mir das erneute Ein- und Aufarbeiten theologischer Themen zugetraut, sondern mir in der Themenfindung Freiheit und Zeit gelassen. Nachdem ich beim Thema angekommen war, hat er meine Forschungen und Untersuchungen aufmunternd, kritisch und inspirierend begleitet und mich in der dogmenhistorischen und dogmenhermeneutischen Konsequenz ermutigt, mit der ich das Thema der Bußtheologie auf das Konzil von Trient als ‚Drehzscheibe‘ hin konzentriert, die Problematiken angepackt, die offenen Fragen zueinandergefügt habe und zugleich die Denkform der Freiheit in ihrer Kohärenz für ein weiteres Traktat der Dogmatik anwenden und erweitern konnte. Für seine geduldige, zuweilen auch ungeduldige, dabei immer respektvolle, freundschaftliche und kollegiale Begleitung danke ich ihm sehr. Die Zeit an seinem Lehrstuhl und das dort ermöglichte wissenschaftliche und professionelle Lernen gehören zu den Highlights meines Berufslebens. Dass alles gut wird, wusste er auch in schwierigen Zeiten zu vermitteln. Prof. Dr. Markus Knapp danke ich für die Mühen des Zweitgutachtens, dem begleitende Gespräche vorangingen, in denen er mich stets an die Fülle philosophischer Bezugsquellen vor allem des 20. Jahrhunderts nicht nur erinnert hat, sondern die Wahrnehmung dieser auch hartnäckig eingefordert hat, sehr zum Gewinn meiner Arbeit.

Prof. Dr. Dr. h. c. Thomas Pröpper hat die Entstehung der Habilitationsschrift seinen Kräften gemäß mit Freude, vielen Fragen und unterstützenden sowie entschiedenen theologischen Gedanken begleitet. Leider hat er die Abgabe nicht mehr wahrgenommen und den Abschluss des Verfahrens nicht mehr erleben können. Ihm als meinem theologischen Lehrer verdanke ich es nicht nur, in den letzten 20 Jahren meinem theologischen Interesse vertraut und gefolgt zu sein, sondern auch durch seine unbeirrbare Begleitung während der langen Jahre der Promotion an dieser und in der theologischen Wissenschaft geblieben zu sein. Seine Ermutigung, letztlich dann doch noch den Schritt zur Habilitation zu wagen, hat die Entscheidung entschieden leichter gemacht. Seine Freude über meine bevorstehende Habilitation hat mich durch manchen Tunnel begleitet.

Dass es ein Licht am Ende des Habilitationstunnels gibt, verdanke ich der tatkräftigen Unterstützung des Lehrstuhlteams, das Unmengen an Büchern angeschleppt, Datenbanken gepflegt, Schokolade geschenkt und vor allem die Mühe der Korrektur und des Layouts auf sich genommen hat. Besonders danke ich Brigitte Domanski für

ihre unermessliche Geduld (nicht nur) bei der Erstellung des Layouts und Matija Vudjan für die zweifache Korrektur der gesamten Arbeit, ebenso Konstantin Küppers und Marcus Krick für die sorgfältige Betreuung der Literaturlatenbank und der Korrekturen sowie die Erstellung des Personenregisters. Mein Kollege Dr. Christian Berkenkopf hat mich großartig unterstützt und den Rücken freigehalten.

Thomas Sunderkamp, Dr. Michael Hauber, Erik Müller-Zähringer, Dr. Thomas M. Schimmel und Sigrid Schraml haben die Arbeit Korrektur gelesen, mich mit Kritik nicht geschont, zugleich aufgemuntert und großartige Arbeit geleistet. Dr. Rudolf Zwank danke ich für seine geduldige Begleitung der Drucklegung sowie die vielen humorvollen Kommunikationen zwischen Regensburg und Bochum. Es ist immer wieder eine Freude, mit ihm zusammenzuarbeiten.

An der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bochum habe ich einen Ort vorgefunden, der mich darin bestärkt hat, dass eine Theologie, die die Herausforderungen der Neuzeit ernst nimmt und vor dem Forum der Vernunft verantwortet, nicht nur nicht mehr anders möglich ist, sondern dass eine Verweigerung dieser Verantwortung einen hohen Preis zu zahlen hat. Ich danke der Katholisch-Theologischen Fakultät für die Annahme der Arbeit und die durchweg unterstützende Atmosphäre, die sich in vielen Gesprächen und fachlichen Diskussionen niedergeschlagen hat. Besonders möchte ich Propst Michael Ludwig für seine unermüdliche Begeisterung über meine Habilitation, die eröffnete Verortung in der Gemeinde sowie die Unterstützung danken, die er leistet.

Ich danke dem Deutschen Akademikerinnenbund (DAB) sowie dem Bistum Essen für den gewährten Druckkostenzuschuss. Ebenso bin ich sehr dankbar für den großzügigen Druckkostenzuschuss der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften.

Dass es ein Licht nicht nur am Ende des Tunnels, sondern auch im Tunnel gibt und dieser sogar Ausstiege hat, dafür danke ich aus ganzem Herzen den Menschen, die besonders in den letzten drei Jahren mich im Tunnel gesucht, entscheidende Impulse und viel Unterstützung gegeben haben. Die Genannten wissen um ihr Genannt-Sein: Jürgen Deelmann, Peter Claßen, Pirooska Maróthy, Petra Tuin, Prof. Dr. Stefan Böntert, Dr. Thomas M. Schimmel, Sigrid Schraml, Pfarrer Joachim Lenz, Dr. Christian Berkenkopf, Dr. Ludger und Dr. Gudula Frieling, Prof. Dr. Johanna Rahner, Prof. Dr. Peter Wick, Dr. Klara und Dr. Michael Sarholz, Propst Frank Hoffmann, Propst Michael Ludwig, Marita Schmeink, Propst Thomas Zander, Nicole Montoney und Prof. Dr. Michael Ross.

Einleitung

„Valérie versteht das alles“, sagt Henri Gilles. „Sie ist wie ein Priester: Sie hört sich alles an, und dann vergibt sie mir.“¹ Derjenige, der das sagt, ist todkrank, und diejenige, die das hört, ist seine Biographin. Mit einem Pilotprojekt macht das Krankenhaus von Chartres Schule: Es investiert in eine Autorin, die mit den zu Tode Erkrankten deren Biographien schreibt. Die Biographin hat sich persönlich lange auf diese Aufgabe, die ihre Idee ist, vorbereitet. Über den Sinn des Schreibens ist sie dabei nie gestolpert, denn hier möchten Menschen die Kommunikation über das Grab hinaus gestalten und ihren Nachfahren etwas mitteilen. Erfahren sich die Patienten im Erzählen und Schreiben plötzlich wieder als eine Person, nicht als einzelne Krankheiten, so kommt ein Weiteres hinzu: Sie können sich im Schreiben mitteilen an diejenigen, die sie im Leben vielleicht vernachlässigt haben. Henri Gilles zum Beispiel sah seine Kinder und Enkel kaum; er sagt von sich selbst, ein schlechter Vater und Großvater gewesen zu sein. Mit dem Buch können die Enkel „sich ein Bild von ihrem Großvater machen. Sie erfahren, was ich gemacht habe. Im Guten wie im Bösen.“² Valérie Milewski möchte in der Biographiearbeit den Menschen Würde und „dem Leben einen Sinn geben, bevor man es verlässt.“³

Das große Angebot von Talk-Shows zu persönlichsten Fragen, die Wartelisten bei Therapeuten und in Beratungsangeboten entsprechen so gar nicht der spezifischen Erfahrung kirchlicher Praxis, die mit der Umgestaltung des Sakraments der Buße zum Sakrament der Versöhnung das auf Dauer gestellte Krisenphänomen dieses Sakraments nicht beheben konnte.⁴ Die Form des Einzelbekenntnisses jedenfalls ist nicht aus der Mode geraten, dafür sprechen zu viele prägnante außerkirchliche Beispiele.⁵ Vielmehr wird an diesem Beispiel das deutlich, was religionssoziologisch als die Dispersion des Religiösen zu bezeichnen sein wird.⁶ Das Gefühl also, „mit seiner Schuldenlast nicht allein bleiben zu können, verschwindet nicht im gleichen Maße.“⁷ Die Frage nach einer Thematisierung von Vergebung im religiösen Kontext bedarf daher weiterer Analysen. Diese Arbeit fokussiert ihr Forschungsinteresse denn auch konsequent auf diese beiden Seiten der Vergebung.

Erstens nehme ich die außertheologischen Vergabungsdiskurse dergestalt wahr, dass ich nicht nur den anthropologischen Fragen im Vergabungsgeschehen nachgehe, son-

¹ Stefan Ulrich 2013, 3.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Vgl. B, I, 1.a; IV.

⁵ Vgl. dazu A, II, 1 und III, 1. Vgl. dazu die Ausführungen bei Klaus-Michael Kodalle 2013, 347–359.

⁶ Vgl. A, II, 1 und III.

⁷ Kodalle 2013, 347.

dern diese zugleich fundamentaltheologisch so reflektiere, dass ich dort nach einer Vermittlungstheorie frage, wo Vergebung als humane Fähigkeit angesichts der faktischen gesellschaftlichen Situation auf eine theologische Fragestellung stößt und Letztere sich Ersterer zu vermitteln hat. Wenn das Ziel dieser Arbeit eine theologische Theorie der Vergebung ist, die sich in den soziokulturellen Kontext eines säkularen Staates und eines postmodernen Lebens hinein vermitteln lässt, so ist der Anlass dieser Arbeit biographisch ein politischer: Auf der Fahrt durch die Bürgerkriegsregionen des ehemaligen Jugoslawiens ebenso wie durch die kurdischen Gebiete in der Türkei, durch den Irak, Iran, Usbekistan, Tadjikistan und Kirgisistan hat mich die Frage begleitet, was geschehen muss, dass dort Vergebung möglich ist. Die Kernfrage der persönlichen und auch politischen Versöhnung, eben ihre Vergebung angesichts von Zerstörung, Demütigung und Hass, hat mich über Monate begleitet und die Gespräche mit Menschen vor Ort bestimmt. Wie geht Vergebung? Dass es in der Vergebung um mehr als eine fromme Aussage geht, werden all die nicht verneinen, die um ihr dringendes Geschehen bitten. Ebenso wenig wird in historischer Perspektive und in auf Zukunft gerichteter friedenspolitischer Perspektive die Notwendigkeit einer Form von institutioneller Regelung für den Umgang mit Tätern nicht bestritten werden können. Zugleich geht die fundamentaltheologische Perspektive deutlich weiter, indem sie auf die Kernfrage im Vergabungsgeschehen stößt: die Freiheit der Vergebung und damit auf die Frage also, wer eigentlich vergeben darf, wem vergeben werden kann und in welcher und mit welcher Instanz vergeben wird.

Zweitens fragt die Arbeit als dogmatisch und dogmengeschichtlich ausgerichtete nach dem in der römisch-katholischen Tradition als reguläre Form herausgebildeten Sakrament der Einzelbeichte. Diese Forschungsperspektive steht unter der Fragestellung einer sich dezidiert in der Moderne verortenden Theologie⁸ und fragt aus dieser mit dem Methodeninstrumentarium der fundamentaltheologischen Reflexion nach dem im Vergabungsgeschehen verorteten Freiheitsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Damit sind zugleich methodische, analytische und hermeneutische Zugänge markiert, die die Forschungsfrage leiten. Dem kirchlich konstatierten Plausibilitätsverlust von Schuld, Sünde und Vergebung ist die Wahrnehmung entgegenzusetzen, dass nicht das Thema, wohl aber die Orte und die Thematisierung einer tiefgreifenden Hinterfragung unterliegen. Die hier erforderliche Denkformtransformation wird theologisch möglich in einer konsequenten Verortung in der Moderne, die als fundamentaltheologische Vergewisserung und verstehende Aneignung der Überlieferung der Erkenntnis entspricht, dass sich die faktisch veränderte Situation nicht allein dogmatisch lösen lassen kann.

⁸ Vgl. dazu A, II, III, IV.

I. Relevanz in Dispersion – Vergebung im theologischen Diskurs

1. Phänomenologische Beobachtungen zur Vergebung – Eröffnung des semantischen Feldes

„Und wenn es wieder einmal eine vernünftige Welt geben wird mit Menschen, die sich gegenseitig achten, dann ist Zeit genug, um über Verzeihung zu diskutieren.“⁹ Mit diesen Worten beendet Artur in der Erzählung von Simon Wiesenthal das Gespräch über Vergebung angesichts der Situation eines Arbeitslagers 1942 in Lemberg. Diese Wahrnehmung – wenn denn dann eine normale Zeit ist – ist für die Frage der Vergebung durchaus konstitutiv. Nicht jede Vergebungssituation stellt sich in einer solchen unmenschlichen Situation dar, aber jeder Vergebung scheinen die Reflexion und ihre voraussetzenden Prozesse des Gewährwerdens, Innehaltens, Überlegens und Sprechens innezuwohnen. Dieser Blick – nach innen und zurück – auf sich, sein Leben und seine Taten, begleitet von schmerzhaften und beglückenden Einsichten zugleich, beschreibt den hermeneutischen Zirkel, in dem sich das Nachdenken befindet: Dass Vergeben in seinem selbstreflexiven Selbstverhältnis des Menschen zu sich und seinen Taten zugleich Ausdruck seiner Fähigkeit des Sich-Verhaltens zu sich ist und sich dann in Handlungsformen als Ausdruck von Vergeben und Vergebung darstellt, bedeutet eben auch, dass Vergeben und Vergebung – die aktive und die passive Seite – als eine spezifisch humane Fähigkeit im Selbstverhältnis des Subjekts und seiner intersubjektiven Beziehung angesetzt werden muss. Daraus entstehen die erkenntnistheoretischen Fragestellungen dieser Untersuchung sowie ihre theologischen Ansätze. Durch die äußere Verwobenheit der intersubjektiven Beziehungsgefüge und der intrasubjektiven Reflexion ist der analytische Blick genötigt, diese als nicht-kausale Ereignisse streng zu differenzieren. Daher werde ich im einleitenden Kapitel zunächst folgende Ebenen unterscheiden: *erstens* die phänomenologische Beschreibung der Vergebung, denn sie erhellt *zweitens* analytisch die autobiographische Reflexion in ihrer Struktur als bereits dialogische und kann daraus *drittens* ein Denkmuster für den intra- und intersubjektiven Vollzug des Erkennens, Erzählens und Eröffnens von Vergeben und Vergebung im gesellschaftlichen Kontext benennen.

Literatur ist einer der Orte, an dem verstehendes Nachdenken über Vergebung zu finden ist.¹⁰ Ich werde im Folgenden in einem close-reading die Erzählung von Wiesenthal nachzeichnen, um zum Phänomen Vergeben und Vergebung eine Annäherung

⁹ Simon Wiesenthal 1984, 84; vgl. Gunda Werner 2015d.

¹⁰ Kodalle 2013 führt diese Form des Leben-Bekennens auf die Confessiones des Augustinus zurück (347), die eine „eigene literarische Form hervorgebracht“ haben, „die gänzlich unabhängig von institutionalisierter amtlich-priesterlicher Verwaltung der Vergebungsvollmacht in Gestalt der *Beichte* ist, aber doch Ausdruck eines Schuldentlastungsbedürfnisses, das nach irgendeiner Form der Kompensation der Beichte ‚verlangt‘“ (347). Jan-Heiner Tück 2015, 226, macht eigens darauf aufmerksam, dass die Reflexionen auf die Versöhnung der Opfer mit den Tätern, die „die geschichtliche[n] Ausweglosigkeiten ins Eschatologische transponieren, um im Modus der Hoffnung eine Lösung anzudenken“, bisher wenig

zu finden, die dann in den unterschiedlichen wissenschaftsförmigen Untersuchungen bearbeitet wird. Simon Wiesenthal spitzt das Thema Vergebung in seinem Buch „Sonnenblume“ in einer dramatischen Begegnung zu.¹¹ Wiesenthal beschreibt in dieser autobiographischen Erzählung eine von außen erzwungene Begegnung mit einem sterbenden SS-Mann. Wiesenthal – interniert in einem Lager bei Lemberg 1942 – wird einem Arbeitskommando zugeteilt, das ihn ausgerechnet dahin zurückführt, wo er das Aufkommen des organisierten Antisemitismus vor Hitler¹² in seinem Studium erleben musste: an seine Universität. Mittlerweile von den Deutschen besetzt, ist es ein Lazarett. Im Lazarett angekommen, wird er von einer Krankenschwester in das alte Dekanatszimmer zu einem sterbenden Mann geführt, der ihn unbedingt sprechen will. Wiesenthal sitzt schweigend an seiner Seite und hört ihm zu. Dieser Mann, ein SS-Mann, hat ihn als Juden gesucht, um ihm seine Gräueltaten zu bekennen. Wiesenthal beschreibt diese Begegnung auf mehreren Ebenen: So unterscheidet er die Erzählebene des SS-Mannes Karl, die jeweils von einem inneren Dialog Wiesenthals unterbrochen wird, von einem Dialog, den er einerseits mit Karl, andererseits mit sich selbst im Kontrast zu Karls Leben führt. Der Leser wird so mit dem SS-Mann als reumütigem Mörder konfrontiert und mit dem Erzähler, der als Jude um die geschichtliche Deutung dieser Situation ringt. „Er erzählt mir von seiner Jugend, als läse er vor. Hat er mich deshalb hierher bestellt? Er zwingt mich doch nur, an meine eigene Jugend zu denken. Sie liegt so weit zurück, dass sie mir unwirklich vorkommt. Mir ist, als wäre ich schon immer hier im Lager gewesen, als wäre ich nur geboren worden, um von Bestien in Menschengestalt geschunden zu werden, die ihre Rassenkomplexe an mir, dem Untermenschen, abreagieren wollen. [...] Alles in mir sträubt sich, noch länger zuzuhören. Ich möchte weg von hier.“¹³ Es bleibt lange offen, was die Bitte ist, für die zu erfüllen Wiesenthal gerufen wird. Der Dialog, das gesprochene Bekenntnis, das schweigende Hören und der innerlich reagierende Dialog werden an einigen wenigen Stellen durch körperliche Reaktionen Wiesenthals unterbrochen. Sind es vorwiegend Fluchtreaktionen, wird dieser Reflex an einer Stelle von einer – man möchte fast sagen: wirklichen – Begegnung der beiden Männer unterbrochen. „Ich vergesse für einen Augenblick, wo ich mich eigentlich befinde. Und ich höre ein Summen. Eine Fliege, wahrscheinlich vom Geruch des Eiters angelockt, schwirrt um den Kopf des Sterbenden. Er kann sie nicht sehen, und er kann auch nicht sehen, wie ich sie mit einer Handbewegung verscheuche. Aber

auf Literatur zurückgegriffen hätten. „Dabei ist die Literatur ein Medium, in dem menschliche Grenzfragen durchgespielt werden und auch das, was geschichtlich unmöglich ist, als Möglichkeit imaginiert werden kann“ (226).

¹¹ Wiesenthal 1984.

¹² „Es war unbegreiflich, dass in einer Zeit, in der Hitler schon schwerbewaffnet an Polens Westgrenze stand und offensichtlich Appetit auf polnisches Territorium hatte, diese jungen und alten polnischen ‚Patrioten‘ nur an eins dachten: an die Juden und an ihren Hass gegen sie. [...] Zwei Jahre vor Kriegsausbruch erfanden diese radikalen Elemente den ‚Tag ohne Juden‘. Damit hofften sie, die Zahl der jüdischen Akademiker niedrig zu halten und ihnen die Examina unmöglich zu machen. [...] Wo mochten sie nur jetzt sein, diese Superpatrioten, die immer von einem ‚Polen ohne Juden‘ geträumt hatten? Der Tag, an dem es keine Juden mehr geben würde, war nicht mehr fern, ihr Traum fast schon Wirklichkeit. Nur gab es auch kein Polen mehr“ (Wiesenthal 1984, 23–25).

¹³ Ebd., 41.

er muss es gespürt haben. ‚Danke‘ flüstert er. Erst da kommt mir zum Bewusstsein, dass ich, der wehrlose Untermensch, dem ebenso wehrlosen Herrenmenschen wie selbstverständlich Erleichterung verschaffe, ohne darüber nachzudenken.“¹⁴ Am Ende des Bekenntnisses, am Ende der Beichte, „[a]ber was ist das für eine Beichte? Ein Brief ohne Antwort...“,¹⁵ der Beichte eines Menschen, der seinen Glauben verloren hat, steht das Bedürfnis nach Vergebung. „Da liegt ein Mann im Bett und will in Frieden sterben – aber er kann es nicht, weil ihm ein entsetzliches Verbrechen keine Ruhe lässt. Und neben ihm sitzt ein Mann, der sterben muss – aber nicht sterben will, weil er das Ende solch entsetzlicher Verbrechen erleben will.“¹⁶ Wiesenthal steht auf und geht. Schweigend.

Am Abend beschreibt er seine Begegnung gegenüber zwei Freunden; jeweils Antipoden darstellend zwischen Zynismus und Glauben. Wiesenthal dokumentiert das längere Gespräch mit dem gläubigen Freund, der sich sehr sicher ist, dass Wiesenthal nicht hätte vergeben dürfen. Er befürchtete sogar, „du [Wiesenthal] hättest ihm wirklich verziehen. Du hättest das ja doch nur im Namen von Menschen tun können, die dich gar nicht dazu ermächtigt haben. Was man dir selbst angetan hat, kannst du, wenn du willst, vergeben und vergessen. Darüber bist du nur dir selbst Rechenschaft schuldig. Aber glaub mir, es wäre eine große Sünde gewesen, fremdes Leid auf dein Gewissen zu nehmen.“¹⁷ Gegen die Unmöglichkeit einer Vergebung ohne Beauftragung durch die Opfer argumentiert Wiesenthal mit dem Gedanken der Schicksalsgemeinschaft. Josek, der Freund, prolongiert sein Argument bis in die Ewigkeit hinein: Auch angesichts des Lebens nach dem Tod hätte dem Mann nicht vergeben werden dürfen, denn dann könnten die Opfer der Tat auf Wiesenthal zukommen und ihn fragen: „Wer hat dir das Recht gegeben, unserem Mörder zu verzeihen?“¹⁸ Wenn der reumütige Schuldige – er hat also alles getan, um Vergebung erlangen zu können – stirbt und ihm wäre vergeben worden und auch der Vergebende stirbt, würde er nicht angeklagt werden von den Opfern, dass über sie hinweg entschieden worden ist?

Ein weiteres Gespräch dokumentiert Wiesenthal. Im Todesblock in Mauthausen lässt das Gebet eines angehenden Priesters ihn seine Fragen aus der Begegnung mit dem sterbenden SS-Mann erneut erinnern. Der Priesteramtskandidat führt Wiesenthal die Perspektive vor Augen, die dieser – so erfährt der Leser nun – ebenfalls im Gespräch gespürt hatte: „Ich war damals tatsächlich die letzte Chance für ihn, sein Gewissen zu erleichtern.“¹⁹ Bolek – der Priesteramtskandidat – ist der Meinung, dass dem Sterbenden hätte vergeben werden müssen, weil er ehrlich bereut hat, wenngleich für Wiesenthal die fehlende Ermächtigung zur Vergebung ihn immer noch zweifeln lässt. Das Gespräch führt beide an die Grenzen ihrer Selbstverständlichkeiten. Ist der gläubige Katholik zunächst der Meinung, dass es eine echte Beichte und daher die Vergebung

¹⁴ Wiesenthal 1984, 43.

¹⁵ Ebd., 61.

¹⁶ Ebd., 62.

¹⁷ Ebd., 73.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 90f.

möglich gewesen sei, sieht Wiesenthal seine Entscheidung als die einzig mögliche. Auch die beiden gehen mit neuen Fragen und weniger Antworten aus ihren Gesprächen.

Die bewegende Begegnung Wiesenthals mit dem SS-Mann zeigt unvergleichbar die Kernfrage des Vergebungsgeschehens. Zunächst und zuallererst hat Wiesenthal ja Recht: Er kann dem SS-Mann nicht vergeben im Namen der ermordeten Juden. Gleichwohl bleibt die Frage offen, ob es nicht doch von Person zu Person gegangen wäre. Und wird dieser Gedanke weitergedacht, stellt sich dann aber das Unwohlsein ein, dass da etwas geschieht, was ein Mensch nicht tun kann und wohl auch Gott nicht kann. Weil die Situation ihn nicht loslässt und der Freund Wiesenthals feststellt, dass weder die Zeit noch die Umstände es überhaupt ermöglichen, der Frage nach Schuld und Vergebung nachzugehen²⁰, die Zeit aber kommen werde, hat Wiesenthal seine Begegnung angesichts seines Überlebens und des ganzen Ausmaßes des NS-Regimes als Dokument an unterschiedliche Personen geschickt, die ihrerseits den zugrunde liegenden Themenkomplex beleuchten sollten²¹: Kann ein Mensch vergeben, was ihm nicht angetan wurde? Weiterhin: Kann ein Mensch stellvertretend vergeben, was nicht ihm, aber einem als Zugehörigen einer Gruppe angetan wurde? Und eine weitere Frage stellt sich: Wird stellvertretend vergeben, ist dann auch dem Täter stellvertretend vergeben? Wie und wann greift die Stellvertretung, wenn sie denn greift, und aus welcher Vollmacht vergibt der, der stellvertretend vergibt?²²

²⁰ Mit dieser Erkenntnis beschließen Wiesenthal und sein Freund Arthur das Thema: „Wenn wir das hier überleben sollten – was ich nicht glaube –, und wenn es wieder einmal eine vernünftige Welt geben wird mit Menschen, die sich gegenseitig achten, dann ist Zeit genug, um über Verzeihung zu diskutieren. Dann werden sich Stimmen dafür und dagegen finden, und es wird Leute geben, die dir nie verzeihen werden, dass du ihm nicht verziehen hast. Aber wer das hier nicht am eigenen Leib erfahren hat, wird es sowieso nie voll begreifen können. Heute schon darüber nachzugrübeln und zu diskutieren ist ein Luxus, den wir uns in unserer Lage einfach nicht leisten können“ (Wiesenthal 1984, 84).

²¹ Da dies über den hier zu bedenkenden Kontext hinausgehen würde, seien die Gedanken hier nur erwähnt. Unnötig zu betonen, dass es keine einfache Antwort gibt. Allerdings unterscheiden sich die Antworten in ihren Antwortrichtungen grundlegend. Redaktionell bereits sortiert, beschäftigen sich alle Antwortenden mit der von Wiesenthal selbst gestellten Frage, ob seine Reaktion richtig gewesen sei. Es lassen sich die Kontroversen zwischen der Unmöglichkeit und der Notwendigkeit der Vergebung in diesem Moment bündeln; die Denkmöglichkeiten dazwischen betonen zumeist die Notwendigkeit des Erinnerns gegen die Sorge des Vergessens durch Vergebung. Deutlich wird allemal, dass die Vorstellung der Vergebung ohne die Beauftragung der Opfer für die wenigsten denkbar gewesen wäre; wenn, dann nur im Sinne einer in diesem Moment symbolischen Handlung. Für diese Untersuchung bedeutsam ist das Zeugnis von Albert Speer (Wiesenthal 1984, 149), der sich vor dem Nürnberger Tribunal zu seiner Verantwortung bekannte und mit Wiesenthal selbst ein Gespräch geführt hat, über das er nun reflektiert. „Meine moralische Schuld verjährt nicht, sie ist nicht tilgbar, auch nicht bis an mein Lebensende. Sollen Sie, Simon Wiesenthal, verzeihen, wo ich selbst mir nicht verzeihen kann?“ (Ebd., 149f.). Er gibt ihm Recht, dass er nicht hätte vergeben dürfen und bedankt sich für die Barmherzigkeit. Heidrun Kämper analysiert sprachlich Zeugnisse der in den Nürnberger Prozessen vor Gericht gestellten Täter nach möglichen Einsichten in ihre Taten (Heidrun Kämper 2007, 130–138). Zu den einzelnen Antworten auch: Kodalle 2013, 434–442, zu Speer speziell: 443–445.

²² Reinhold Esterbauer 2014, extrahiert drei Fragen aus der Erzählung Wiesenthals: *Erstens*, ob es Verbrechen gebe, die nicht vergeben werden könnten. Eine Kontroverse, die namentlich Hannah Arendt, Vladimir Jankélévitch und Jacques Derrida geführt haben (weiteres 167f.); *zweitens* die Frage des stellvertretenden Verzeihens und damit Wiesenthals eigene Frage und *drittens* die Bedeutung der zeitlichen Distanz zum Geschehen (168). Kodalle 2013, konzentriert seine Deutung auf die Frage, ob Wiesenthal angesichts seiner Situation und „fixiert auf den Hass gegen die Verbrecher, in jener Situation nicht doch versagt hat“ (433). Auch dazu: Aaron Looney 2014.

Die narrative Gemeinschaft, die sich in der Erzählung aufbaut, nimmt den Lesenden in ihre Gemeinschaft auf und eröffnet die Biographie als den Ort, in dem erzähltes Leben mit geteilten Geständnissen konkretisiert wird. Die Realität oder Fiktion einer narrativen Gemeinschaft scheint dabei zunächst nachrangig zu sein, wobei sie jedoch konkret verortet wird in Beziehung. Freiheit wird nicht nur zu einer Sache jedes Einzelnen, sondern zu einer Gemeinschaft im Index der Zeit. Erst aus dem eigenen Verhalten zur immer schuldigen Freiheitsgeschichte wird eine wahrhaftige Beziehung zur anderen Freiheitsgeschichte eröffnet. Die bleibende Spannung – ob die Erfahrung der Befreiung wirklich als Erlösung gilt – wird in der Erzählung nicht gelöst. Gleichwohl beleuchtet diese sehr deutlich, worum es bei der Vergebung geht. Die Begegnung beider Beteiligten am Vergebungsgeschehen erscheint nicht als Voraussetzung, ganz im Gegenteil, die verschärfte Frage der Vergebung stellt sich gerade erst angesichts des Todes oder nach dem Tod einer der involvierten Seiten. Deutlich wird ebenfalls, dass Vergebung zunächst und allererst eine intrapersonale Angelegenheit ist. Es braucht für die Täter einen Anlass, sei es der Tod, sei es das Gewissen, sei es die Umwelt oder der Zwang, die Notwendigkeit durch Gerichtsverhandlungen.

Dieser Anlass lässt einen Prozess entstehen, in dem die Tat zur eigenen Verantwortung aus Freiheit verbunden wird. In der Perspektive des Täters ist die Fähigkeit grundlegend, Ich zu sagen, noch in der größten Schuld.²³ Erst dann kann die Bitte um Vergebung die Vergebungstat eröffnen. Die Vergebungsbitte ist also als eine Tat der einsehenden Verantwortung für das eigene Verhalten zu interpretieren, das keine Entschuldigungen mehr sucht und Reue und Trauer um das Geschehen emotional impliziert und zugleich wohl auch die Angst impliziert, der Bitte könne nicht entsprochen werden. Das Opfer steht vor einer großen Hürde und Bürde, denn eine Vergebungsbitte anzuhören, sie zu vernehmen, ist oft bereits schon zu viel; ihr zu entsprechen kann ein Ding der Unmöglichkeit sein. Dass Vergebung zu den beglückendsten und befreiendsten Erfahrungen gehört, lässt dennoch die Hoffnung entstehen, dass Vergebung als die größere Möglichkeit des Humanen als Tat der Freiheit anzustreben ist. Es bleibt also an diesem Beispiel die Frage, ob ein Leben ohne Befreiung als Erlösung wünschenswert ist, und es wird deutlich, dass die Schuld ohne Erlösung zu einer Verstrickung wird, die nicht aus eigener Kraft gelöst werden kann. Ob sie auch im Christentum angesichts der offenen Freiheitsgeschichte Gottes mit dem Menschen unabgeschlossen bleibt, ist wohl die drängendste Frage, die sich in eben jenem Konflikt darstellt, den Wieselthaler exemplarisch ausgedrückt hat: Dürfte Gott den Tätern vergeben, ohne dass die Opfer dies tun oder bevor die Opfer dies tun, und dürfte jemand dies für Gott tun?²⁴ Dogmatisch gewendet: Wie ist die indikativische Zusage der Vergebung Gottes im sakramentalen Bußgeschehen zu begründen? Darf über die Prärogative Gottes verfügt werden? Darf über die Freiheit des Opfers verfügt werden?

²³ Das erscheint ja gerade in den Prozessen um die Nazi-Verbrechen als die zweite Schuld: die erste Schuld nicht mit der eigenen Verantwortung verbunden zu haben.

²⁴ Die Perspektive der eschatologischen Theodizee, in der diese Frage vor allem behandelt wird, findet in A, I, 1. ihren Ort.

2. Kontextualisierung bußtheologischer Reflexionen in neuzeitlichem Diskurs

Die vielfach konstatierte Krise des Bußsakraments von den 1970er Jahren an führte in theologischen, lehramtlichen und pastoralen Diskursen zu einer Kontroverse über die mögliche Vielfalt des Sakraments und zugleich zu einer Reflexion auf das wahrgenommene und in eins als Ursache angenommene Schwinden des Gottes- und Sündenbewusstseins²⁵, welches wiederum in der spezifisch modernen Entwicklung vor allem westlicher Industrieländer zu fundieren sei. Mit den Schlagworten Autonomisierung, Individualisierung, Relativierung, Machbarkeitsdenken und Schwächung des Schuldempfindens wird eine Entwicklung zusammengefasst, an deren Ende eine gottferne Gesellschaft mit einem Sinken der öffentlichen Sitten zu stehen scheint.²⁶ Diese schlagwortartige Beschreibung des gegenwärtig wahrgenommenen Zustands des Bußsakraments, die sich darin sowohl indirekt als auch direkt zur Situation kirchlicher Pastoral und zur Relevanz von glaubensförmigen Identitätsbeschreibungen und -verortungen äußert, setzt die Problematisierung des sakramentalen Bußgeschehens unmittelbar in der Verortung einer veränderten gesellschaftlichen und religiösen Grundsituation an. Damit wird vermittelt, dass sich in der als moderne Gesellschaft oder Moderne beschriebenen Zeit für die religiöse Praxis grundlegend veränderte Situationen ergeben, die einer erneuten Vermittlung überlieferten Glaubens und seiner (sakramentalen) Ausdrucksformen bedürfen. Bußtheologisch betrachtet ist der Krisenbeschreibung zunächst zuzustimmen: Die spezifische Form des Einzelsakraments der Buße ist in der Tat eine Form des Vergebungsgeschehens, die im Alltag des gläubigen Katholiken eine untergeordnete Rolle spielt. Zugleich ist damit aber noch nicht ausgesagt, dass diese spezifische Form nur eine von vielen Formen ist, in denen die Vergebung der Sünden durch Gott geglaubt wird. Ebenso wird mit den Schlagworten eine Situation beschrieben, die die Prozesse der Modernisierung der Gesellschaft durchaus zusammenfasst. Wiederum wird damit aber nicht gesagt, in welche weiteren Interpretations- und Vermittlungsfragen sie sich theologisch und theologiegeschichtlich stellen.

So wird *einerseits* die Notwendigkeit einer theologischen Reflexion auf Schuld und Sünde im Kontext neuzeitlicher Entwicklung virulent und *andererseits* sind diese Wahrnehmungen der Bußpraxis differenzierter zu betrachten. Die sich in den 70er Jahren bis zum „Zweifrontenkrieg“²⁷ zuspitzende Auseinandersetzung um die möglichen Formen sakramentalen Bußgeschehens findet nämlich prominente theologiegeschichtliche Vorläufer, die deutlich machen, dass dieser Diskurs um eine weitere Bußliturgie in gemeinsamer Absolution in einer gemeinsamen Bußfeier auch im katholischen Kontext nicht zum ersten Fall geführt wurde. So ist für die theologiegeschichtliche Einordnung der lehramtlich und pastoral beschriebenen Krisensituation die theologische Auseinandersetzung um die Privatbeichte auf der einen und die öffentliche Beichte auf der anderen Seite, wie sie namentlich Johann Sebastian von Drey und Johann Baptist Hirscher in

²⁵ Vgl. B, IV, 2.

²⁶ Vgl. Papst Johannes Paul II. 1983.

²⁷ Bernhard Grom et al. 1995, 125.

der Theologischen Quartalschrift Anfang des 19. Jahrhunderts geführt haben, aufschlussreich. An dieser Stelle interessiert mich in erster Linie die Argumentationslinie der beiden Theologen, die nicht von der Schrift her argumentieren, sondern von der anthropologischen Grundsituation des Menschen und den wahrgenommenen Phänomenen der Zeit. Während Drey²⁸ sich deutlich gegen die öffentliche Beichte ausspricht²⁹, argumentiert Hirscher engagiert für diese.³⁰

Drey nun argumentiert in der Differenz zwischen Sündhaftigkeit und Sünde. Ersterer siedelt er im Menschen an und findet in ihr den allgemeinen Begriff des Zustandes, in der „die ganze Menschheit sich in der moralischen Erscheinung darstellt.“³¹ Die Sünde dagegen sei das Konkrete, jeden Menschen Betreffende und daher das unvertretbar Eigene. Konsequenter sieht Drey daher zwei mögliche Bekenntnisse, *das eine* über die Sündhaftigkeit als allgemein menschliche Kondition, *das andere* als privates, persönliches über die konkret begangene Sünde. Die Hauptdifferenz, die Drey einzieht, besteht jedoch im Gegenüber des Bekenntnisses. Ist das Bekenntnis der Sündhaftigkeit eines gegenüber Gott, ist das zweite eines gegenüber einem Menschen, der zugleich raten und beraten kann.³² Damit ist der Privatbeichte eine weitere Funktion zugesagt, die Drey dann auch an der je persönlich gesprochenen Absolution festmacht. Auch wenn für Drey das allgemeine oder öffentliche Bekenntnis ein mögliches ist, wird doch deutlich, dass er – angesichts der der Privatbeichte zugesprochenen Funktion der Seelenführung – der Privatbeichte den Vorzug gibt. „Damit haben wir den anthropologischen Grund der Einrichtung unserer Kirche gefunden, welche neben dem allgemeinen Bekenntniß menschlicher Sündhaftigkeit immer noch ein Besonders für nothwendig gehalten und gefordert hat, [...], dieses nicht von Allen, sondern nur von denjenigen, in welchem das Verhältniß der gottgefälligen Gesinnung im Ganzen und wesentlich gestört ist [...].“³³ In der weiteren Begründung führt Drey zunächst das Bedürfnis des gläubigen Menschen an, mit sich und Gott im Reinen zu sein; mehr noch: Dieser anthropologische Impuls gläubiger Existenz ist für Drey ein stärkeres Argument als Schriftbeweise, „so erklärt sich auch der Ursprung des speciellen Sündenbekenntnisses aus ihm selbst, ohne daß man nöthig hat ihn in dieser oder jener einzelnen Schriftstelle zu suchen oder zu beweisen.“³⁴ Allerdings ergänzt Drey im Weiteren die Beispiele Christi, die Drey im individuellen Umgang mit den sündigen Menschen festmacht. Anlass des Aufsatzes von Drey ist, das wird im weiteren Verlauf seines Durchgangs deutlich, aber nicht nur die öffentliche Beichte, sondern auch der Rückgang der Privatbeichte als solcher; eine Entwicklung, die Drey angesichts des wahrnehmbaren „sogenannte[n] freie[n] Moralsystem[s] seit vierzig Jahren“³⁵ konstatiert.

²⁸ Johann Sebastian von Drey 1832.

²⁹ Ebd., 499.

³⁰ Vgl. Johann Baptist von Hirscher 1821.

³¹ Drey 1832, 497.

³² Vgl. ebd., 500.

³³ Ebd., 501.

³⁴ Ebd., 504.

³⁵ Ebd., 518.

Hirscher dagegen sieht die öffentliche Beichte als einen zukunftssträchtigen Ort, der gerade angesichts seiner vielen Möglichkeiten mehr Menschen erreichen und diese zudem umfassender ansprechen könne. Seine Argumentation gegen die Privatbeichte läuft entlang eines Zeit- und Mengenkapazitätsarguments, das gepaart ist mit nicht immer vorhandener Kompetenz sowie der daraus folgenden Abwanderung der Gläubigen in die Städte und Klöster.³⁶ Die „öffentliche Beichte – als öffentliche vom Seelsorger geleitete Gewissenserforschung“³⁷ könne da eher zum Ziele führen, da der „Zwecke aller Beichte [...] Besserung“³⁸ sei. Diese Besserung sieht Hirscher nun in der öffentlichen Beichte auch insofern gesicherter, als der öffentlichen Beichte – so Hirscher – die Entlastung der persönlich zugesprochenen Absolution fehle. Dieser Gedankengang ist überraschend, zumal Drey ihn genau gegenteilig verwendet hatte. „Daß und wie das opus operatum, und die Besserung des Sinnes und Wandels zusammenhänge, werden immer Viele nicht begreifen wollen, und der Absolution, als solcher, mehr vertrauen, als sie sollten.“³⁹ Hirschers Argumentation zielt auf die persönliche Besinnung in einer öffentlichen Beichte. Weil die Gewissheit der Absolution nicht mehr gegeben sei, ist die Aufmerksamkeit auf das eigene Gewissen nötig. Darüber hinaus decke die durch den Seelsorger geleitete Gewissenserkundung alle Bereiche ab, und gerade nicht nur jene, die jemand privat beichten wolle. „Jeder nemlich fühlte sogleich, daß diese Absolution nicht ausschließend ihm (diesem Individuum) erteilt worden sey, und ihm folglich nur unter der Bedingung gelten könne, wenn er sich derselben empfänglich gemacht habe.“⁴⁰ Hirscher sieht darin nicht nur den Gewinn in der je persönlichen Gewissenserforschung und Besserung, sondern zugleich die Möglichkeit, der Aufforderung zum häufigen Kommunionempfang nachzukommen.⁴¹ Gleichwohl benennt auch Hirscher die Notwendigkeit der Privatbeichte bei schweren Sünden, erkennt aber in der öffentlichen Beichte eine gute Möglichkeit einer zeitgemäßen Pastoral und hofft, beide nebeneinander praktizieren und auf diese Weise das Zueinander von Individuum und Gemeinschaft, Beichte und Absolution lösen zu können.⁴²

Ein genauerer Blick in die bußtheologische Entwicklung zeigt, dass die wahrgenommene Dialektik von Individuum und Gemeinschaft, von Gottes- und Sündenbewusstsein durchaus theologiegeschichtlich an markanten Transformationen katholischer Bußpraxis festgemacht werden kann.⁴³ Die Individualisierung ist – so Michael Ebertz – nicht nur ein gesellschaftliches Phänomen einer sich immer weiter differenzierenden Moderne, sondern viel früher ein theologisches Programm eschatologischer Reflexion auf das Heil des Einzelnen. „Pastoraler Einbau der Ohrenbeichte in die Lebensgeschichte und Riten und pastoraler bzw. katechetischer Ausbau der individuellen Eschatologie haben zum Aufbau nicht nur der kirchlichen Gnadenanstalt, sondern auch einer

³⁶ Vgl. Hirscher 1821, 584f., 689f.

³⁷ Ebd., 685.

³⁸ Ebd., 690.

³⁹ Ebd., 691.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. ebd., 695.

⁴² Vgl. ebd., 698f.

⁴³ Einen überaus vielseitigen Überblick gibt Michael N. Ebertz 2004. Zu diesem Thema vor allem ab 142.

kirchlicherseits erzeugten, zumindest miterzeugten personalen Selbsterforschungs-, Selbstkontroll- und Selbstbeherrschungsapparatur beigetragen [...].“⁴⁴ Zudem hat die Konzentration auf die Individualeschatologie und die Einzelbeichte das Bewusstsein der eigenen Verantwortung für die Schuld institutionalisiert, zugleich aber auch die Kontrollmöglichkeit über das Innere eröffnet und das Bewusstsein geschaffen, dass der Einzelne eine Würde vor und von Gott hat, die durch verantwortetes Leben zu schützen und zu wahren ist.⁴⁵ Die nachtridentinische Situation weitet die Verantwortung des Einzelnen für sein Inneres und daraus folgernd für seine Taten immer weiter aus und verstärkt damit eine Gemengelage, die in der Kombination aus Konfessionalisierung und kontroverstheologischer Positionierung nicht nur jene Streitigkeiten nicht lösen konnte, die Trient offengelassen hatte, sondern mit diesen ungelösten Fragen zusätzlich einen Transformationsprozess mitgestaltete, in dem „zentrale, für die Handlungssteuerung des modernen Menschen konstitutive Prozesse“ hervorgebracht wurden, „die dann nicht nur ihrer religiösen Stütze immer weniger bedürfen, sondern auch theologisch zentral gewordenen konfessionellen Wissenstraditionen die gesellschaftliche Plausibilitätsbasis erschüttern sollten.“⁴⁶

In welchem Maße die traditionelle Vorstellung gängiger Eschata mit den aufkommenden (Natur-)Wissenschaften kollidieren sollte⁴⁷ und zugleich der inneren Wahrnehmung von Selbst und Welt nicht mehr gerecht wurde, wird an der in intellektuellen Kreisen des 17. und 18. Jahrhunderts üblich werdenden Umdeutung dogmatischer Kernbereiche unter Einbezug biblischer Quellen, die eigenständig gedeutet werden, deutlich. „Sie lassen die ‚Aporien‘ der theologischen Wissenstradition auch bei einigen gebildeten religiösen Gemütern zur ‚inneren Not‘ eskalieren und veranlassen sie, daraus einen konstruktiven, ‚sinnvollen‘ Ausweg zu suchen.“⁴⁸ Diese Entwicklung greift auf die katholischen Laien über und – dies ist der wesentliche Punkt – führt zu einer Binnendifferenzierung im katholischen Kirchenalltag. Ebertz macht diese Entwicklung an

⁴⁴ Ebertz 2004, 143.

⁴⁵ Ebertz 2004 führt als weiteres verstärkendes Element das Aufstellen des Beichtstuhls an, der sowohl das Geheimnis als auch den öffentlichen Raum verband und es durch die Diskretion ermöglichte, an Leitfäden orientierte detaillierte Fragen zu stellen. Ebenso wurden in dieser Zeit Gemeinschaften gegründet, die sich der Pflege des religiösen Lebens in Form von Eucharistieförmigkeit mit Beichtverpflichtung verschrieben. Der regelmäßige Eucharistieempfang hatte nicht nur die häufigere Beichte zur Folge, sondern mit ihr die regelmäßige Gewissenserforschung, „all diese und andere Maßnahmen zur Gewissensmodellierung, zur Steigerung von Selbstzwängen über die Verinnerlichung von Fremdzumutungen, die sich durch neue Formen der wechselseitigen Abhängigkeit im 16. und 17. Jahrhundert ergaben, liegen in der Linie der Erzeugung des ‚modernen Selbst‘“ (144). Zudem zählt Ebertz die Einführung der Kollektivverkommunion sowie die Kontrolle des regelmäßigen Beichtens von Schulklassen an (144). „Hiermit wurden bereits Kinder zumindest in Ansätzen mehr oder weniger kontinuierlich damit konfrontiert, auch ihren Affekthaushalt selbständiger kontrollieren und steuern zu lernen und die Trennung des Handelns von den eigenen Impulsen einzuüben“ (144f.). Ebenso 149ff.

⁴⁶ Ebd., 145.

⁴⁷ Ausführliche Beschreibung bei Ebertz 2004, 149ff. Dass die Skepsis gegenüber dem überkommenen Unsterblichkeitsglauben gerade in protestantisch geprägter Gelehrsamkeit des doppelten Ausgangs des eschatologischen Gerichts zu einem Wiederauflebens der origenistischen Apokathastasis-Lehre führte, scheint – so Ebertz – Hand in Hand mit der sich entwickelnden pädagogischen Vorstellung einherzugehen, die den Strafen zugesprochen wurde (152f.).

⁴⁸ Ebd., 153.

dem Verfall der feudalen Strukturen und dem Emporsteigen des neuzeitlichen Bürgertums fest, das sich „vom gewöhnlichen (Kirchen-)Volk abzuwenden und zentrale [...] Elemente der kirchlichen Überlieferung für ihre Lebensführung zunehmend für unverbindlich zu erklären begann.“⁴⁹ Damit entstehe eine Konstellation, die sich an kognitiven Dissonanzen orientiere und damit die Binnendifferenzierung ermögliche, die nun nicht mehr zwischen Klerus und Laien, sondern zwischen gebildeten Laien und Klerus und ungebildeten Laien und als rückständig empfundenem Klerus verläuft.⁵⁰

An dieser Stelle kann eine Folge der Hermeneutik des tridentinischen Konzils nachgezeichnet werden, die sich in einer strukturellen Konsequenz zeigt und zugleich immanente innertheologische Dispute transportiert. Damit eröffnet sich der Forschungshorizont in dieser Arbeit. Die nachtridentinische Zeit – so die Einsicht Ebertz’ – eröffnete überhaupt erst die Möglichkeit, dass auch Laien Glaubensgewissheiten einer selbstverantworteten Reflexion unterziehen konnten. Dies sollte zu kognitiven Dissonanzen führen, die zu einer auf Dauer gestellten Legitimationskrise theologischer Kernthemen führte. Es gibt theologiegeschichtlich gute Gründe, dass in einer bußtheologischen Reflexion auf Vergebung Trient als die Drehscheibe benannt wird, an der sich nicht nur faktisch die liturgische Praxis bis zum II. Vatikanum entscheiden sollte, sondern an der laufende Konfliktlinien theologischer Traditionen offengelassen werden konnten (oder mussten) und so eine innere Pluralität theologischer Diskurse ermöglicht wurde⁵¹, die zu einer (Selbst-)Auseinandersetzung mit ihnen führte. Die nachtridentinische Zeit führte dann zu einem Krisenbewusstsein, das sich bis heute hält und in seiner Schärfe wohl eher bereits im 19. Jahrhundert ausgebrochen ist als erst heute.

Der Verlust der alltäglichen Plausibilitätsbasis jedenfalls, der in der „sich selbstgenügenden eigensinnigen und eigendynamischen Laienkultur“⁵² des 17. und 18. Jahrhunderts festzustellen ist, führte zu einer auch katholischerseits regen theologischen Reflexionskultur. Diese schlussendlich mit „eigenen – vor allem ‚wissensmäßigen‘ – Machtmitteln ausgestattete Laienkultur, welche auf die Lebensorientierungsmittel der Kirche weniger angewiesen ist“⁵³, bedenkt daher Sünde und Gnade eigenständig oder kennt diese nicht einmal mehr. Diese neue Laienkultur führt letztlich dazu, dass sie „mit ‚ihrem‘ Gott und dessen diesseitigem Verwaltungsstab in ‚demokratische‘ Verhandlungen treten und gewissermaßen eine Beteiligung an bzw. vertragliche Begrenzung seiner geistlichen Autorität verlangen.“⁵⁴ Wie sich allerdings zunehmend eigenständige Lebensgestaltung,

⁴⁹ Ebertz 2004, 155.

⁵⁰ Vgl. ebd., 156. An dieser Konfliktlinie ist zugleich die Kontroverse zwischen Jansenisten und Jesuiten festzumachen.

⁵¹ Vgl. B, III.

⁵² Ebertz 2004, 157.

⁵³ Ebd., 159f.

⁵⁴ Ebd.

aufklärendes Gedankengut und theologische Reflexion in katholischer Konvenienz zueinander verhalten, ist eine Forschungslinie, die ich in dieser Arbeit nicht weiterverfolge.⁵⁵

Auffallend ist allemal, dass die „Entwicklung der dogmatisch und kircheninstitutionell hochgradig eingeebneten [...] katholischen Theologie [...] in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts [...] unter ein praktisches, seelsorglich orientiertes Vorzeichen“⁵⁶ gerät. Dies spiegelt sich beispielhaft in der Studienordnung von 1752 und 1774 wider, in der nicht nur die Pastoraltheologie als Disziplin integriert wurde, sondern wesentliche Bereiche aus der Dogmatik ausgelagert wurden.⁵⁷ Einerseits – so kann Klaus Stadel nachweisen⁵⁸ – reagiert der von Franz-Stefan Rautenstrauch überarbeitete Entwurf von 1774 genau auf die von Ebertz beschriebenen Plausibilitätsverluste, indem der Klerus theologisch gebildet wird⁵⁹, und eröffnet zugleich mit einer biblisch fundierten theologischen Wissenschaft einen anderen Zugang zur dogmatischen Erkenntnisgewinnung⁶⁰, andererseits wird der Problemdruck über eine pragmatisch orientierte Ausbildung gelöst, die eine spekulative Durchdringung der Materie nicht mehr vorsieht.⁶¹ Damit spitzt sich aber doch die Situation zu, für die ursprünglich eine Lösung gesucht wurde, näherhin nämlich, wie mit der Verwissenschaftlichung von Einzelwissen an Universitäten *einerseits*⁶², Differenzierung und Autonomisierung infolge der Aufklärung *andererseits* katholisch konstruktiv umzugehen sei.⁶³ Mit anderen Worten: wie ein als wesentlich wahrgenommener Handlungsimpuls Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts umgesetzt

⁵⁵ Die Wahrnehmung Ebertz', dass diese Forschungslinie bisher nur lückenhaft erforscht ist, gilt wohl heute gleichermaßen (166). Diese kann hier nicht aufgearbeitet werden. Allerdings sind aus der Erarbeitung der fundamentaltheologischen Fragestellung Forschungsdesiderate zu erkennen. Diesen könnte durch dogmenhermeneutische Einsatzpunkte in der Geschichte der Buße begegnet werden, für die ich einen methodentheoretischen Rahmen eröffne, mit dem mögliche Ansatzpunkte geliefert werden: So ein hermeneutisches Verstehen der Entscheidungen von Trient in ihren intratheologischen Bezügen und Konsequenzen, die Akzentuierung der Denkbarkeit neuzeitlichen Freiheitsdenkens (auch oder gerade angesichts der durch Trient angestoßenen Kontroversen). Durch die materialdogmatische Erprobung der namentlich durch Thomas Pröpper erarbeiteten theologischen Denkform der Freiheit – in sakramententheologischer und ekklesiologischer Reflexion – ist ein hermeneutischer Rahmen gegeben, mit dem theologiegeschichtlich die Geschichte der sakramentalen Bußtheologie seit Trient aufzuarbeiten wäre. Als dogmatische Arbeit kann die vorliegende Untersuchung dies nicht leisten, beansprucht gleichwohl für dieses – als Desiderat erkanntes – theologiegeschichtliches Material Grundlagen zu schaffen, die in einem sich anschließenden Forschungsprojekt dann Gegenstand einer eigenen Untersuchung sein soll.

⁵⁶ Ebertz 2004, 166.

⁵⁷ Vgl. zu der Reform: Klaus Stadel 1974.

⁵⁸ Vgl. Stadel 1974, 53.

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ Vgl. ebd., 54f.

⁶¹ Vgl. ebd., 58f., bes. 60.

⁶² Die Frage nach dem Ort der Theologie im Wissenschaftssystem sollte sich im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einer grundsätzlichen Frage ausweiten, die nicht zuletzt die sich konträr entwickelnden theologischen Schulen in eine Kontroverse führte, zu der die sogenannte „Gelehrtenversammlung“ einen Ausweg suchte. Die Eingangsrede von Ignaz von Döllinger 1863 beschreibt dabei sehr präzise die Situation einer Theologie, die sich aus einem interdisziplinären – und dabei besonders im Blick auf die Geschichtswissenschaft – Diskurs entfernte. Dazu ausführlich: Gunda Werner 2014; Werner 2015b.

⁶³ Eine Forschungslinie schließt sich ohne Frage an: Wie nämlich in den Dogmatiken des frühen 19. Jahrhunderts auf die Hinterfragung der Aufklärung im Blick auf die Sakramentenlehre reagiert wurde. Dabei

werden kann. Erhellend erscheint mir die Deutung Ebertz', den vielbeschworenen Plausibilitätsverlust kausal nicht an der Aufklärung und ihren religionskritischen Implikaten festzumachen, sondern „im Zusammenhang mit der sukzessiven strukturellen Herauslösung religiös weitgehend indifferenter alltäglicher Daseinsbereiche aus der kognitiven wie normativen Vormundschaft und Kontrolle der kirchlichen Gnadenanstalt und mit der Ausdehnung einer hiervon unabhängigen, ‚laisierten‘ – und eben nicht nur ‚laizistischen‘ und antiklerikalen – Kultur“⁶⁴ zu sehen.

Die Verbreitung philosophischen Gedankenguts⁶⁵ in durchaus nicht christentumsfeindlicher, wohl aber religionskritischer Perspektive wird für zentrale christliche Überlieferungsgegenstände zur einer Vermittlungsherausforderung sowohl protestantischer als auch katholischer Theologie.⁶⁶ Als bußtheologisch relevant beanspruche ich die Einsicht Kants in die Unübertragbarkeit der Schuld in seiner Religionsschrift sowie das grundlegende Verständnis von Autonomie und Freiheit *einerseits* als einen ersten epistemologischen Bruch, mit dem Kant auf eine gesellschaftliche und intellektuelle Situation reagiert und diese grundsätzlich reflektiert.⁶⁷ Die vernunftförmige elaborierte Reformulierung wesentlicher Einsichten offenbarungstheologischer Inhalte verstehe ich *andererseits* als einen zweiten epistemologischen Bruch mit spezifischen religionsförmigen Selbstverständlichkeiten, die traditionell in kausaler Logik verknüpft sind. Bußtheologisch wird von Relevanz sein, dass die in Trient festgehaltene Willensfreiheit bei Kant radikal autonom gefasst und somit eine Rückführung von Schuld (und Sünde) ausschließlich auf den freien Willen möglich sein und somit diese Handlung zur Handlung der freien Tat qualifiziert wird.⁶⁸ Für das Bußgeschehen scheint damit weniger die Frage der Unübertragbarkeit der Schuld zum Problem zu werden, sondern, dass eine freiheitstheoretische Lesart des Trienter Bußdekrets zugleich die neuzeitliche Transformation

wäre unter anderem zu untersuchen, ob die Anfrage an das geschichtliche Offenbarungskonzept von Gotthold Ephraim Lessings „Fragmentenstreit“ (1744/1777) sowie „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780) sakramententheologisch zu einer Besinnung auf die pneumatologische und moraltheologische Dimension geführt hat, wie sie sich in den Sakramenten ausdrücken könne. Wie also ein Kirchenbegriff die Problematik der geschichtlichen Wahrheiten durch einen geistvermittelten Traditionsbegriff *einerseits*, durch symbolisch-sakramentale Darstellung *andererseits* auffängt. Zugleich schließt sich an die Offenbarungskritik Lessings die Interpretation der Offenbarung in der Religionsschrift Immanuel Kants an, in der der fehlende Bezug der Offenbarung zur Geschichte explizit virulent wird. Der erste Überblick zeigt eine schrift- und traditionsbewusste Sakramententheologie, die sich um aufwendige Schrift- und Traditionsbegründungen bemüht, jedoch zu keiner verändernden systematisch-theologischen Folgerung führt. Eine genauere Materialstudie, die ich in dieser Arbeit nicht leiste, würde sich hier eindeutig anbieten, um den durch die Traktate auseinandergerissenen theologischen Einsichten in ihrer Darstellung und Aussagintention nachzukommen. Dabei wird die Apologetik von Drey 1847 ebenso interessieren wie die später noch erwähnten dogmengeschichtlichen Untersuchungen von Heinrich Klee 1835 und Hermann Schell 1892. Johannes von Kuhn 1868 legt in seiner Gnadenlehre einen Einblick in die beim Bußsakrament interessierende Frage nach dem sündigen Menschen vor. Hirscher 1851a, 551ff., schließlich organisiert die Sündenfrage mit der Bekehrung in kirchlicher Praxis in seiner Moral; eine Perspektive, die die kirchliche Perspektive deutlich einwebt.

⁶⁴ Ebertz 2004, 171.

⁶⁵ Zur Verbreitung vgl. ebd., 165f.

⁶⁶ Vgl. im Blick auf die protestantische Theologie u. a. ebd., 167. Auch in dieser Arbeit A, II, 1 und III.

⁶⁷ Vgl. dazu A, III, 3 und 4.

⁶⁸ Vgl. A, III, 3 und 4; B, II.

des Freiheitsgedankens wird vollziehen müssen. Damit verlagert sich die bußtheologische Reflexion nicht nur auf die Freiheitsfrage im Vergebungsgeschehen, sondern sie wird dieses gnadentheologisch und ekklesiologisch akzentuieren müssen, will sie nicht eine der aufregenden Einsichten des 20. Jahrhunderts ignorieren, die in der historischen Wiederentdeckung der ekklesialen Struktur des Bußsakraments besteht, und sich zugleich zu den ungelösten nachtridentinischen Streitigkeiten verhalten, wie sie näherhin im sogenannten ‚Gnadenstreit‘ und ‚Reuestreit‘ bestehen.⁶⁹

Somit ist das Konzil von Trient eingebettet in die Kontextualisierung der behandelten Themen und zugleich in die Extrapolation ausgewählter Diskurse bis in die heutige Theologie hinein. Mit dieser Entscheidung wird jedoch die Untersuchung der altkirchlichen Praxis und des Frühmittelalters sistiert. Nicht nur gibt es zu diesen Zeiträumen umfangreiche Forschungsarbeiten⁷⁰, sondern die nebeneinander existierenden theologischen Schulen und Systeme⁷¹ werden erst nachtridentinisch zum expliziten systematisch-theologischen Problem. Mit anderen Worten: Die mit Abaelard *einerseits* und mit dem IV. Laterankonzil *andererseits* einsetzende Transformation des Sündenbegriffs und der Beichtpraxis zugleich⁷² spitzt sich nicht nur in den kontroverstheologischen nachreformatorischen Problemkonstellationen zu, sondern findet ihren massiven Plausibilitätsverlust in einer Welt, die sich mit den vorgegebenen Wahrheiten nicht mehr abfinden wird, sondern die Urteilsbildung über die Bindung des Gewissens an die autonom erkannte Wahrheit findet.⁷³ Damit wird es aber überhaupt erst wieder möglich, auf eine Kernfrage des sakramentalen Bußgeschehens zurückzukommen, die in dem freien Geschenk der Vergebung an den freien Menschen liegt und damit die Frage letztlich zur Frage des Zueinanders von Gott und Mensch werden lässt, die im Handeln Gottes am Menschen zugespitzt werden kann.

⁶⁹ Vgl. B, III, 3. Vgl. zur Rezeption der Dissertation von Bartomeu Maria Xiberta 1922 in: Karl Rahner 1967b. Xiberta kommt der Verdienst zu, die Bußgeschichte unter der systematischen Fragestellung, die Versöhnung mit der Kirche als die mittlere Wirkung des Sakraments zu sehen, zu untersuchen. Damit konnte die öffentliche Buße mit ihrem gestuften Wiedereingliederungsverfahren ekklesiologisch reflektiert werden. Zuvor ist die frühkirchliche Buße umfänglich bekannt gewesen, wie die historisch-kritische Untersuchung von Klee 1928, 325ff., demonstriert. Klee arbeitet die frühchristliche öffentliche Bußform, in der er auch die Lossprechung von den Sünden als Versöhnung mit der Kirche kennt, jedoch unter rein historischem Aspekt heraus. Er formuliert aus dieser Erkenntnis keine Konsequenzen für in seiner Zeit gegenwärtige Bußpraktiken. Es ist eher erstaunlich, dass Xiberta wiederum auf die deutschsprachige Literatur, die im 19. Jahrhundert als Generaldogmatiken entstanden sind, wenig eingeht.

⁷⁰ Vgl. den ausführlichen Forschungsüberblick in B, I, 2a.

⁷¹ Vgl. B, III, 2.

⁷² Vgl. dazu zuletzt Franz-Xaver Kaufmann, 2014, 103f.

⁷³ Vgl. B, I, 2a; II, 3; IV, 2. Ebenso die Aussage von Ernst Troeltsch 1922/1977, 981: „Die Selbstverständlichkeiten der modernen Lebensanschauung fallen mit denen der Kirche nicht mehr zusammen. Der Zwang ist nicht mehr eine Bewahrung des Ganzen vor Einzelstörungen, sondern eine Vergewaltigung der wirklichen Lebensströmungen.“

3. Kernfrage der Arbeit: Verfügt die Freiheit der Vergebung über die Prärogative Gottes?

Die dogmengeschichtliche Untersuchung stößt bereits in der neutestamentlich bezeugten Praxis Jesu auf ein Zentralthema, auf das hin ich sowohl die fundamentaltheologische als auch die dogmatische Fragestellung der Vergebung zuspitzen möchte: die Freiheit der Vergebung. Die zentrale Bedeutung erfährt diese freilich erst in der dogmenhermeneutischen Erschließung, wenn in der sakramentalen Vergebung die Vergebung Gottes nicht nur ausgesprochen, erbeten, sondern zugesagt, ausgesagt wird. Diese indikativische Grundstruktur der Absolutionsformel lebt von einem Vertrauen, einem Glauben und einer Verheißung, die doch erst begründet werden muss. Stellt die fundamentaltheologische Reflexion die Frage nach dem Vergebungsgeschehen als solchem, so wird dort bereits deutlich, dass dies in mehreren Schritten geschehen muss. Nun wird der Argumentationsgang der Arbeit selbst im sich anschließenden Kapitel eigens dargestellt, sodass ich mich hier auf die die Kernfrage betreffenden Argumentationsgänge beschränke. Wer überhaupt vergeben darf, wird dort zur drängenden Frage, wo die radikale Asymmetrie zwischen Opfern und Tätern im Speziellen⁷⁴, im Vergebungsgeschehen im Allgemeinen betrachtet wird.⁷⁵ In dem Moment allerdings, in dem Schuld als Sünde vor Gott qualifiziert wird, stellt sich die Frage ein, welchen Stellenwert Gott in einem auch zwischenmenschlichen Vergebungsgeschehen bekommt. Sünde benennt die Kategorie, in der zwischenmenschliches Verschulden ein Verschulden gegenüber Gott impliziert⁷⁶ und das Vergebungsgeschehen insofern dem immanent-humanen Bereich entzogen wird, als in der Sünde eine Kategorie gedacht wird, die unmittelbar das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft. Damit aber wird fundamentaltheologisch virulent, wie sich Vergebung als humaner Vollzug und Vergebung als Tat Gottes zueinander verhalten und zugleich erreicht die fundamentaltheologische Erschließungsarbeit hier den Ort, an dem dogmatisch das Thema der Freiheit Gottes im sakramentalen Vergebungsgeschehen festgemacht werden kann.

Materialdogmatisch stellt sich die spezielle Sakramentenlehre als der Reflexionsbezugsrahmen heraus, in dem die Problematik, in einem Vergebungsgeschehen faktisch ein Handeln zu vollziehen, das bereits biblisch zur christologischen Skandalisierung wurde: vergibt ein Mensch an der Stelle Gottes, wenn er an Gottes Stelle vergibt?⁷⁷, zu einer Denkformentscheidung führt.⁷⁸ Die Denkform wird deswegen zentral, weil mit ihr entschieden wird, wie die – letztlich eben doch als Aporie zu benennende⁷⁹ – Unausweichlichkeit der menschlichen Situation, auf Sinnvorgaben zu vertrauen, die der

⁷⁴ Vgl. Einleitung, II, 1 und A, I, 1.

⁷⁵ Vgl. Einleitung, II, 1 und 2.

⁷⁶ Vgl. A, V, 1.

⁷⁷ Vgl. B, V, 1.

⁷⁸ Vgl. zum Thema Denkform und der hier verwendeten Form A, IV.

⁷⁹ Kant ist der prominente Denker, der die Prozesse der Erlösung als intra-subjektive in die Vernunft legt und somit in den Semantiken christlicher Christologie, Soteriologie, Pneumatologie und Gnadenlehre versucht, die Aporie der Vernunft, ihre drohende Selbst-Widersprüchlichkeit, durch Grenzreflexionen und -begriffe zu umgehen. Vgl. A, III, 4.

Mensch doch nicht selbst generieren kann, gelöst wird. Für die dogmatische Aufarbeitung und Reformulierung bußtheologischer Einsichten wird die bereits in Mk 2 thematisierte Frage, ob der Mensch Jesus Sünden vergeben darf, zur Leitfrage. Dogmengeschichtlich wird diese Problematik in unterschiedlichen Lösungsansätzen eingehegt, die ihren Denkformen entsprechend stärker juridischer – an Kriterien gebunden – oder theologisch-traditioneller – in die Traditionsgestalt liturgisch eingeschriebener – Gestalt sind.⁸⁰ Bußtheologisch steht die Prärogative Gottes – so meine These –, Sünden zu vergeben, nie in Frage. Jedoch zeigt sich sehr früh, dass die Praxis Jesu der Sündenvergebung von einer christologischen Frage zu einer ekklesiologischen transformiert wird und darin zugleich in den Kontext einer Krieriologie gestellt wird.⁸¹ Dass dabei die sich kirchlich herausbildende Sündenvergebungspraxis stets Quelle diskursiver theologischer und letztlich reformatorischer Auseinandersetzungen ist, kann einen Einblick in das Bewusstsein geben, dass in der Vergebung kirchlich ein Akt vollzogen wird, der theologisch angesichts der Freiheit Gottes und seiner Vollmacht begründet werden muss.⁸²

Wird römisch-katholisch die Befähigung zur Sündenvergebung am Amt festgemacht, kann diese Entscheidung auch gelesen werden in der konsequenten Einsicht, dass die kirchliche Vergabungsvollmacht an Kriterien gebunden wird, die eine willkürliche Handlung verringern und zugleich die historisch gewachsene Vorsicht betonen, dass die Sündenvergebung Gottes Vollmacht ist.⁸³ Für die Vergegenwärtigung dieser Vollmacht im Sakrament braucht es allerdings, und dies ist die meiner Arbeit zugrunde liegende These, eine Denkform, die dem Wesen und damit Handeln Gottes entspricht und sich bis in die kirchliche Praxis, wie sie sich beispielhaft am Sakrament der Buße zeigt, denken lässt. Damit wird das Sakrament der Buße zu einer materialdogmatischen

⁸⁰ Vgl. die Zusammenstellung im B, V, 1.

⁸¹ Vgl. B, IV, 2 zu der Auseinandersetzung um die Berichte zur Sündenvergebung bei Matthäus und ihre ekklesiologischen Anschlussreflexionen.

⁸² Vgl. sowohl die bußtheologischen Auseinandersetzungen um den Zeitpunkt der Vergebung in B, III, 2 als auch die Einsichten Trients (B, III, 1).

⁸³ Die Dogmatiken im 19. Jahrhundert lösen diese Frage in der Konzentration auf die Schriftbeweise im Alten und Neuen Testament sowie in der Differenzierung der Absolutionsformeln. Schell 1892, 368, setzt als ersten Satz die These, dass im Sakrament der Buße die nach der Taufe begangenen Sünden „vom Priester an Gottesstatt nachgelassen werden.“ Schell differenziert wie auch Klee 1828 die deprekative von der indikativischen Absolutionsformel im jeweiligen Priesterbild und letztlich darin Gottesbild (Schell 1892, 605f.; Klee 1828, 240f.; 315f.). Allerdings ist in den Wirkungen des Sakraments keinerlei ekklesiologische Perspektive zu finden (vgl. Schell 1892, 607). In seiner Dogmengeschichte stellt Klee 1838, Zweyter Band, 240, die differenten Interpretationen des sündennachlassenden Akteurs dar. „Als der eigentliche Ertheiler des Sündennachlasses wird von den Alten bald im Allgemeinen Gott, bald im Besonderen Christus oder der h. Geist angegeben.“ Als wissenschaftliche und dogmatische Veranlassung zur Ausbildung einer Bußtheologie sieht Klee die Notwendigkeit, sich gegen Irrlehren zu wehren (241). In seiner Dogmatik, Klee, Zweiter Band 1835, 236f. verdeutlicht Klee stärker die Beteiligung der Kirche im Sakrament. Hier aber, wie in den anderen Dogmatiken, wird im Sakrament von dem Erlassen der Sünden gesprochen. Dabei steht die Kirche als die Größe, die die „von Christus überkommene göttliche Macht und Vollmacht, den reumüthigen und bußfertigen Menschen alle Sünden, ohne Ausnahme einer Anzahl oder Schwere, zu erlassen, allzeit theoretisch und praktisch festgehalten“ und andere als Häretiker betrachtet hat.

Stellprobe für eine dogmatische Grundfrage: Wie kann das Zueinander von geschichtlicher Offenbarung und kirchlicher Konstitutionalisierung im sakramentalen Ausdruck so gedacht werden, dass – am Beispiel der Vergebung – die Vergebungspraxis konstitutiv bezogen ist auf die geschichtliche Offenbarung und dort ihren logischen Sachgrund hat, der jede materialdogmatische Ausformulierung bestimmt? Wird mit der vorgeschlagenen Denkform die Unhintergebarkeit der Freiheit gesetzt und damit eine Transformation vorgeschlagen, die – als kohärente – durch alle die Vergebung betreffenden Themen durchgeführt werden kann. Dann wird damit weder Sünde noch Schuld verharmlost, Vergebung automatisiert, Gnade äußerlich und Kirche zur Rechtsträgerin, sondern kann als Wesenseigenschaft des die Kirche bestimmenden Grundes die geschichtliche Offenbarung Gottes als Liebe angesetzt werden. Weil zu dem die Kirche begründenden Moment aber ebenso wesentlich die in der Praxis Jesu bezeugte Sündenvergebung gehört, ebenso wie die im Geist fortwirkende Bevollmächtigung zur Sündenvergebung. Kann aber nur dann zum Freiheitsgeschehen werden diese – und damit zur freien und vollmächtigen Tat Gottes am Menschen durch kirchliches Handeln –, wenn das Zueinander Gottes zum Menschen als freies und zugleich historisch vermitteltes gedacht werden kann. Somit ist die These des Verfügens über die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen so richtig wie sie falsch ist. Verfügt werden kann über die Freiheit grundsätzlich nicht, weil über Freiheit nicht verfügt werden kann. Wenn sie in der der Freiheit angemessenen Kategorie der Liebe reflektiert wird, ist sie dies nur als frei gegebene und angenommene wirkliche Liebe. Freiheit kann sich aber frei in das Geschehen von Freiheit hineingeben und in diesem Sinne als geglaubte Treue verfügbar sein in ihrer bleibend freien Unverfügbarkeit.

II. Vergebung in ausgewählten theologieaffinen Diskursen

1. Die Dialektik von Opfern und Tätern – Eröffnung des symbolischen Feldes

Der Diskurs zu Schuld und Vergebung bricht an den konkreten Unrechtserfahrungen in der Geschichte in aller Schärfe auf. Bereits im close-reading der Erzählung von Wiesenthal konnte dieser Zusammenhang beleuchtet und zudem die sich anschließenden philosophischen und theologischen Fragestellungen benannt werden. Die Täter-Opfer-Dialektik erweist sich als der logische Kern des Vergebungsdiskurses, der nicht ohne Reflexionen auf die NS-Gräueltaten betrachtet werden kann. Diese zunächst nicht theologisch geführten Diskurse können in ihrer Anlage und ihrer faktischen Rezeptionsgeschichte als Vermittlungstheorien zu einem theologischen Denken über Vergebung herangezogen werden. In diesem Sinne ist die Täter-Opfer-Dialektik als ein symbolisches Feld zu verstehen, weil an ihr der Ernstfall von Vergebung virulent wird und sie