

Das Sakrament der Versöhnung

Ursprünge, Traditionen und Perspektiven

Von Karlheinz Ruhstorfer

Wohl kaum ein Sakrament der Kirche erleidet einen derart umfassenden Akzeptanzverlust wie das Sakrament der Versöhnung, die Beichte. Dabei scheinen in unseren Tagen die Medien zunehmend die Aufgabe zu übernehmen, die früher der Religion zukamen. Gerade die Talkshows erscheinen als Erben der Beichtpraxis.¹ Die Beichte gerät dabei in Vergessenheit. Im Folgenden werden die biblischen Ursprünge des Sakraments sowie verschiedene Traditionen der Ausprägung erinnert. Sodann wird als komplementärer Aspekt der Beichte auf die Rolle hingewiesen, welche Geständnis der Wahrheit im neueren Denken hat. Schließlich sollen von hier aus einige Anregungen gegeben werden, wie die Erbaulichkeit des Sich-Aussprechens in der Beichtpraxis neu erschlossen werden könnte.

1. Biblische Ursprünge

Im Zentrum der Botschaft Jesu steht die aktuelle Ankunft des Gottesreichs. Diese Nähe Gottes zu den Menschen ist unmittelbar verbunden mit deren Abkehr von Gott bzw. mit der Forderung Jesu, umzukehren und Buße zu tun. Jesus tritt nach dem Markusevangelium mit folgenden Worten auf: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe gekommen; denkt um (metanoie) und glaubt an die Frohe Botschaft“ (Mk 1,15). Umkehr und Buße sind demnach nicht nur beiläufige Elemente des Glaubens, sondern sie gehören in den innersten Kern der Frohen Botschaft, deren Freude ja gerade darin besteht, dass die vorhandene Entzweiung zwischen Gott und den Menschen durch das Nahekommen der *basileia* bzw. durch die Person Jesu selbst (vgl. Lk 11,20) aufgehoben ist. Das entscheidende Verb, welches die „Umkehr“ bzw. wie Luther übersetzt das „Buße tun“ bezeichnet, hat im NT eine große Bandbreite. *Metanoia* bezeichnet einen Appell an das Gefühlsleben, Reue zu empfinden, eine „Aufütterung des ganzen Bewusstseins“ und mithin ein Umdenken, eine Aufforderung zu neuen Taten und einen Aufruf zur Erneuerung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.² Diese radikale Bekehrung ist in der Botschaft Jesu aber verbunden mit der mehr-

mals wiederholten Aufforderung zu verzeihen und vergeben (z. B. Mt 18,21-35) sowie mit der göttlichen Freude über die Umkehr des Sünders. Die gesteigerte Freude über das Wiederfinden des verlorenen Schafes (Mt 18,13; Lk 15,7), der verlorenen Drachme (Lk 15,9) und des verlorenen Sohnes (Lk 15,32), legt nahe, dass die Vereinigung des Getrennten, die Versöhnung des Entzweiten mehr ist, als das Bei-sich-Sein des Guten. In diese Richtung verweist auch die Versöhnungskonzeption des Paulus.

Paulus radikalisiert das Verständnis von Sünde als eine Folge seiner Konzeption der Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Da die Versöhnung nun als ein für allemal geschehene Tat des göttlichen Vaters durch den Sohn begriffen wird, muss Paulus die Erlösungsbedürftigkeit an die Wurzel des Menschseins verlagern. Wenn wir in Christus mit Gott versöhnt sind, dann müssten wir dieser befreienden Tat radikal bedürftig sein, sonst wären ja die Hingabe des Sohnes durch den Vater bzw. das Wirken Jesu Christi eine durchweg überflüssige Angelegenheit. Durch das Mythologem „Adam“ bezeichnet Paulus die für ihn feststehende Tatsache, dass alle Menschen gesündigt haben und mithin nicht mehr in der Gegenwart Gottes stehen (Röm 6). Der Verlust der Herrlichkeit oder der Abfall von Gott kann aber nur noch seitens Gottes wieder gut gemacht werden, übersteigt die verlorene Sache doch alles Vermögen des Menschen (Röm 3,23). Die fehlende Gerechtigkeit kommt nun durch Jesus Christus an die Menschen (Röm 3,24; 6,18). Indem der Gläubige durch die Taufe den Alten Menschen ablegt und den Neuen Menschen, nämlich Christus anzieht (Röm 13,14), wird er selbst zum Sohn respektive zur Tochter Gottes (Gal 3,26). Die neue Gotteskindschaft ist aber nicht die Rückkehr in einen bereits vorhandenen Zustand, sondern der allein im Ratschluss Gottes gründende Weg in die Herrlichkeit, „denn Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“ (Röm 11,32).

Entsprechend geschieht für die frühen Christen die Versöhnung in der Taufe. Nun hat die junge Gemeinde bald die Erfahrung gemacht, dass mit der Taufe weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit der Sünde beseitigt ist. Was aber geschieht, wenn der Getaufte sündigt? Zum einen ist hier die Rede von unvergeblichen Sünden (Hebr 6,4-6; 1Joh 5,16f.). Andererseits zeugt bereits das Matthäusevangelium von der Praxis der Sündenvergebung, etwa wenn geregelt wird, wie mit dem Sünder in der Gemeinde umzugehen ist. In diesem Zusammenhang findet sich auch die Übertragung der Vollmacht, im Himmel und auf Erden

zu lösen und zu binden (Mt 18,18), will sagen, Sünden zu vergeben und Sünden zu behalten. Bei Johannes wird den Jüngern zusammen mit dem Heiligen Geist auch die Befähigung zugesprochen, Sünden zu vergeben und die Vergebung zu verweigern (Joh 20,23).

2. Traditionen

Am Beginn des recht heterogenen Umgangs mit schwerer Sünde und Verfehlung nach der Taufe befinden sich im Urchristentum im Wesentlichen zwei Grundhaltungen. Neben der Bereitschaft, den Sünder wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen, gibt es auch die rigoristische Position, dass dieser eine definitiven Ausschluss vom Heil bewirkt. Im Hirt des Hermas, einer Schrift, die um 140 in Rom entstanden ist, wird dem schweren Sünder eine einmalige Gelegenheit zu postbaptismalen Vergebung eingeräumt. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entsteht eine ritualisierte Form der Buße, die sogenannte kanonische Buße. Wer vor dem Bischof eine schwere Sünde bekennt, wird auf eine bestimmte Zeit aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Diese Exkommunikation kann teilweise mehrere Jahre dauern. Nach der vollbrachten Buße wird der Sünder jedoch wieder in die Kirche aufgenommen. Etwa seit dem 6. Jahrhundert entwickelt sich, getragen von irischen Mönchen, eine wiederholbare Form der Buße, die sogenannte „Tarifbuße“. Je nach Vergehen muss eine bestimmte Wiedergutmachung geleistet werden, die in Bußhandbücher festgesetzt ist. Dabei verlagert sich der Ort der Buße von der Öffentlichkeit der Gemeinde ins Private zwischen Beichtvater und Beichtenden. Das ekklesiale Moment tritt in den Hintergrund.

In der Scholastik des Hochmittelalters differenziert sich die Theorie der Beichte aus. Für die weitere Entwicklung maßgeblich wird die Theologie des Thomas von Aquin. Er unterscheidet, wie bei allen anderen Sakramenten, zwischen *forma* und *materia*. Anders als bei der Taufe, wo etwa das Wasser sichtbares Zeichen für eine unsichtbare Wirklichkeit ist, bleibt bei der Buße auch die Materie recht geistig. Innere Reue, mündliches Bekenntnis und ein Bußwerk bilden zusammen die Materie des Sakraments. Die Form der Beichte ist die Absolution durch den Priester. Die Beichttheologie des Thomas wird auf dem Konzil von Florenz im Jahre 1439 durch das kirchliche Lehramt rezipiert (DH 1323) und bildet seitdem die Grundlage des katholischen Verständnisses des Sakraments. Bekanntlich entzündet sich die Reformati-



Thomas von Aquin

on im Streit um den Ablass, der eng mit der Beichte verbunden ist. An der Beichte selbst hält Luther fest, jedoch wird sie mit der neuen Rechtfertigungslehre verbunden. Während Luther bei der Frage nach der Sakramentalität der (Privat-)Beichte schwankt, jedoch an deren grundsätzlicher Wichtigkeit für die Gläubigen v. a. als Aktualisierung der Sündenvergebung durch die Taufe festhielt, lehnt Calvin diese ab. Im Luthertum verliert die Beichte allerdings in der Folgezeit an Bedeutung. Das Konzil von Trient (1545–1563) bestätigt die bisherige katholische Praxis im Wesentlichen und legt fest, dass alle schweren Sünden, deren man sich erinnert, nach Anzahl, Eigenart (*species*) und Umständen gebeichtet werden müssen. Im weiteren Verlauf der Neuzeit entwickeln vor allem die Jesuiten ein hochkomplexes System der *casus conscientiae*, das den Beichtvätern zur angemessenen Einschätzung der Schwere eines Vergehens und der angemessenen Bußauflage verhelfen soll. Im Zuge einer allgemeinen Moralisierung der Religion werden Buße und Beichte zu einem der zentralen Themen neuzeitlicher katholischer Theologie.

Auch die Krisen um den Anbruch der Moderne im 19. Jahrhundert schwächen die Bedeutung des Sakraments der Versöhnung kaum. Die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts kann sogar als quantitativer Höhepunkt real existierender Beichtpraxis verstanden werden.³ In den letzten vierzig Jahren jedoch kam es regelrecht zu einem Einbruch in der Praxis des Sakraments. Heute fällt das Sakrament der Versöhnung weitgehend aus.

3. Ein komplementärer Aspekt zur Versöhnung und Beichte

Während die Beichte wie gesagt im kirchlichen Leben der Gemeinden am Verschwinden ist, hat die kirchliche Praxis der Sündenbekenntnis in der neueren Philosophie noch einmal an prominenter Stelle Interesse gefunden. Der französische Philosoph und Historiker Michel Foucault (1926–1984) widmete sich in seinem Spätwerk den frühchristlichen Bekenntnispraktiken, und er beforcht sie im Zusammenhang seiner Suche nach einer neuen „Ethik“, einer neuen „Ästhetik der Existenz“ und neuen „Technologien des Selbst“. Es ist vorauszuschicken, dass in den

sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts im Umfeld des so genannten Poststrukturalismus klassisch moderne Kategorien des Denkens in die Krise geraten sind bzw. einer radikalen Kritik unterworfen wurden. Der „Sinn“ als ein modernes Substitut für den metaphysischen Gottesbegriff als letztem Grund, Ziel und Zweck von allem, wurde verabschiedet. Aber auch der moderne „Mensch“, der an die Stelle des gestorbenen Gottes trat, wird für tot erklärt. Diese Sachverhalte sind nicht nur für eine systematische Theologie von großer Bedeutung, sondern auch für die Praxis, wird doch gerade in der praktischen Theologie und mithin auch in der Beichtpastoral häufig mit anthropologischen Kategorien, z. B. psychologischen Bestimmungen des Menschen, oder eben auch mit dem „Sinn“ operiert.

Zunächst zum Sinn: Der „Sinn“ ist keine sehr alte Kategorie der Philosophie und Theologie. So gibt es bei Thomas von Aquin noch nicht eine Frage, etwa „Ob das Leben einen Sinn hat?“ Aber auch Kant fragt nicht nach dem Sinn des Menschen oder des Lebens. Der Ursprung des „Sinns“ liegt vielmehr im 19. Jahrhundert. Moderne Denker, wie Feuerbach, Marx, Nietzsche oder Heidegger haben nach dem Tod des übersinnlichen, weil rein vernünftigen Gottes dem sinnlichen Sinn eine neue prinzipielle Bedeutung zugesprochen. Feuerbach hatte dem theologischen Unsinn den anthropologischen Sinn in der menschlichen Gemeinschaft entgegengesetzt. Marx sieht den Sinn der Geschichte in der Verwirklichung einer neuen Gesellschaftsform, eben der kommunistischen Gesellschaft. Für Nietzsche besteht der Sinn des Lebens in einem neuen und höheren Typus Mensch. „Euer Wille sage: Der Übermensch sei der Sinn der Erde“. ⁴ Auch Martin Heidegger fragt nach dem Sinn von Sein und findet die Antwort bezogen auf den Mensch im Sein zum Tode. Das Sein, das als Nichts erfahren wird, ist der Sinn, die Richtung auf welche hin das Leben des Menschen ausgerichtet sein soll. Es kommt somit im modernen Denken eine neue, weltliche Wertschätzung ins Spiel. Der neue weltlich, zeitliche Sinn führt zu neuen weltlich, zeitlichen Werten. Dies gilt auch noch für die Psychoanalyse Freuds, die als der moderne Nachfahre der christlichen Seelsorge gelten kann. „Freud macht ernst“ mit Nietzsches Entlarvung der Sünde als unsinniger und unsinnlicher Verleumdung des Menschen, seiner Leiblichkeit und mithin seiner Sexualität. Die Psychoanalyse will die „Entfremdung“ des Menschen durch die Herrschaft des richtenden Über-Vaters und der in seinem Namen herrschenden Priester überwinden, nicht zuletzt indem sie falsche Schuldgefühle aufdeckt. ⁵

Gegen diese moderne Kategorie des „Sinns“ wendet sich nunmehr das Neuere Denken, spätestens seit den fünfziger Jahren. So beantwortet Michel Foucault die Frage, wann er auf gehört habe, an den Sinn zu glauben mit einem Verweis auf seine Begegnung mit der strukturalistischen Denkart von Claude Lévi-Strauss. ⁶ Foucault richtet seine Kritik gegen die naive Verwendung dieser modernen Kategorie, aber auch gegen „gewisse Leute, [die] ihre Ohren vermieten“ ⁷, und in säkularer, medizinischer, psychiatrischer, psychoanalytischer Gestalt neue Normierungen, einen neuen Sinn und damit neue Sünden einführen. Für Foucault gerät jede eindeutige Wertschätzung in Verdacht. Er wehrt sich gegen Sinn-Gebungen, die zur Verheißung eines neuen höchsten Guts führen und zu neuer Unterscheidung von Gut und Böse, Sinn und Unsinn, Sünde und Verdienst anleiten. Auch noch die Verheißung einer neuen und befreiten Sexualität, jenseits der alten kirchlich-bürgerlichen Grenzziehungen für Gut und Böse, ist für ihn problematisch. Entsprechend lehnt Foucault für die Sexualität die Repressionshypothese ab, nicht nur, weil in der Geschichte des Abendlandes die Sexualität einer Wucherung des Diskurses ausgesetzt war, sondern besonders auch, weil Foucault den Verheißungen der Befreiung und des Glücks und den darin liegenden Gefahren der Totalisierung und stets neuer Normierung zu entgehen versucht. Stets wird unter dem Deckmantel der Wissenschaftlichkeit oder der Freiheit eine neue Form des Herrschaftswissens errichtet, lediglich unter verändertem Vorzeichen. Während früher die Verbindung ‚Sünde gleich Sex‘ vorherrschte, gelte heute ‚Sünde gleich (Sex plus Sünde)‘. ⁸ Damit kippt aber die vermeintliche Befreiung in neue Unfreiheit. ⁹ Die eschatologische Hoffnung auf einen neuen Menschen, auf „ein neues Jerusalem“ ¹⁰ –, leitet Foucault unmittelbar aus dem Christentum ab. Sie habe sich zunächst auf die säkulare, sozialistische Hoffnung auf eine neue Welt übertragen und sei nun in Form der Psychoanalyse oder der zeitgenössischen Befreiungsbewegungen virulent. Foucault versteht seinen Ersten Band der Geschichte der Sexualität, „Der Wille zum Wissen“, als eine Kritik an den säkularisierten Sinngebungen und dabei konkret als eine kritische „Archäologie der Psychoanalyse“ ¹¹. Diese führt zurück auf die christliche Hermeneutik der Begierden und auf die ihr zugehörigen Machtdispositive bzw. Diskurspraktiken.

Mehr noch als der Sinn steht für Foucault unmittelbar die Frage nach dem Menschen, genauer nach dem Subjekt im Mittelpunkt seines Interesses. Und auch hierbei stößt er auf die Bekenntnispraktiken der frühen Kirche. Zwar trat nach Foucault im 19.

Jahrhundert der Mensch als Konstruktionspunkt des Wissens an die Stelle Gottes, doch macht er deutlich, dass der Mörder Gottes (Nietzsche) sein Opfer nicht lange überleben würde (Archäologie des Wissens). Der Tod des Menschen ist für Foucault die logische Konsequenz aus dem Tod Gottes. Foucault war durch diesen Gedanken mit einer breiten Strömung des neueren französischen Denkens verbunden, welche darauf zielte, das „moderne Subjekt“ zu verabschieden. Dieses wurde trotz aller Brüche als ein kontinuierliches von Descartes über Husserl und Hegel bis hin zu Sartre vorgestellt.¹² Man sah – mit Heidegger – im Subjektbegriff die neuzeitliche Übersetzung Gottes, des ontotheo-logisch höchsten Seienden, des Grundes von allem. Vor allem durch den Strukturalismus wurde das Subjekt als Anfang des Denkens verabschiedet. Die Linguistik als neue Leit-Wissenschaft, und in ihrem Gefolge die Ethnologie (Lévi-Strauss) und die neue Psychoanalyse (Lacan) lösen das Subjekt in sprachliche Strukturen auf. In seinem Spätwerk stellt sich für Foucault erneut die Frage nach dem Subjekt – allerdings unter verwandelten Vorzeichen.¹³ Der späte Foucault macht immer wieder deutlich, worin von Anbeginn das eigentliche Thema seines Werkes und der innere Zusammenhang seiner weitläufigen Untersuchungen bestand, nämlich in der Frage nach dem „Subjekt“¹⁴ selbst, dies jedoch in je eigentümlicher Weise. Sein Interesse gilt der Konstitution des Menschen als ‚Subjekt‘, als ‚Unterworfenem‘.¹⁵ Durch welche Subjektierungspraktiken begreift sich der Mensch und bringt dabei hervor? Das „individuelle Betragen“¹⁶, die „Art und Weise, in der ein Mensch sich selbst in ein Subjekt verwandelt“¹⁷, werden sein Thema. Dahinter steht die Frage: Inwiefern kann sich der Mensch von sich selbst unterscheiden? In der letzten, ethischen Phase seines Werkes rücken für Foucault die Beichtpraktiken der Kirchenväter in den Blick. Sie sind für ihn deshalb interessant, weil sie – so seine Darstellung – die freieren Selbstpraktiken der griechisch-römischen Antike abgelöst und mithin den Menschen zu einem „Geständnistier“ gemacht haben. Fortan gehe es darum, dass der Mensch sein wahres Selbst durch eine reinigende Hermeneutik konstituiere. Dies geschehe in der Moderne nicht mehr durch die christliche Beichte, sondern durch die Psychoanalyse, Psychotherapie, Medizin usw. Dabei sind gemäß Foucault die Forderung nach Festigkeit und Identität oder Authentizität des neuen Selbst ebenso gefährlich wie einst die durch das Bekennen geforderte Selbstverleugnung und die damit verbundene Vernichtung des alten, sündigen Selbst.¹⁸ Foucault hält dieser Ausrichtung auf eine neue Identität eine offene Arbeit am Selbst entgegen. Das offene Selbst sei wie ein Kunst-

werk zu konstruieren, genauer zu dekonstruieren. Jenseits der Fixierung auf eine Identität, jenseits der Alternative von Destruktion und Konstruktion kann und soll der Mensch stets ein anderer werden. Dabei bezieht Foucault konsequenterweise den dekonstruktiven Grundzug auf die Verbindlichkeit seiner eigenen Ethik. So ist es dem Intellektuellen versagt, anderen Leuten vorzuschreiben, was sie zu tun und zu lassen haben.¹⁹ Es genügt ihm „den Leuten zu zeigen, dass sie viel freier sind, als sie meinen“²⁰.

4. Die Erbaulichkeit des Sich-Aussprechens

Vollkommen offenkundig ist mit Foucaultscher Ästhetik des Selbst unmittelbar kein beichttheologischer Staat zu machen. Dennoch gilt es zu bedenken, dass die heutige Beichttheologie nur selten auf die Herausforderungen durch diese neueren Entwicklungen des Denkens reagiert hat. Häufig wird recht unkritisch mit modern-anthropologischen Begriffen wie „Authentizität“, „Sinn“, „Menschlichkeit“, „Selbsterfahrung“ usw. operiert. Gelegentlich wird dabei auch in psychoanalytischen bzw. psychotherapeutischen Jagdgründen gewildert, ohne sich der fundamentalen Kritik bewusst zu sein, welche sich diese Seelen-Techniken zugezogen haben. Es kann aber auch nicht einfach darum gehen, in einen ungebrochenen Moralismus zurückzufallen. Der Pastoraltheologe Hubert Windisch hat deutlich gemacht: „Nicht die Moral der Buße darf daher als erstes gepredigt werden, sondern die Versöhnung durch den Glauben. Vor der Forderung der Buße ist die situative Erlösungsbedürftigkeit des Einzelnen und seiner Epoche zu artikulieren“²¹. Worin aber bestünde die situative Erlösungsbedürftigkeit des Einzelnen in unserer Geschichtsphase? Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit sei willkürlich ein Aspekt herausgegriffen, der doch eine gewisse Relevanz haben dürfte. Ein zentrales Problem stellt ohne Zweifel die Frage nach der Person, nach der Identität oder dem Selbst des Menschen dar. Wer bin ich? Nicht dass es an Antworten ermangeln würde. Vielmehr bewirkt gerade das Überangebot an zumeist durch Massenmedien vermittelten Sinnschablonen einen Wildwuchs, der es sehr erschwert, eine feste, belastbare und zugleich offene Persönlichkeit zu entwickeln. Sehr willkürlich, von kaum einer pädagogischen Instanz mehr beobachtbar bilden sich die Persönlichkeiten der jungen Menschen zwischen Internet, Video- und Audiomedien, Handykultur und den herkömmlichen Erziehungseinflüssen durch Elternhaus und Schule aus. Doch gerade die Unübersichtlichkeit das paradoxer-

weise mit einer neuen ungeahnten globalen Normierung einhergeht, ist die Gefahr. Wiewohl das Chaos der Einflüsse nicht zu übersehen ist, sind es doch weltweit dieselben oder doch vergleichbaren Produkte, Moden und Trends, die den Markt überfluten.

Michel Foucault

Gerade angesichts dieser Situation könnte in der sakramentalen Praxis der Kirche die Feier der Versöhnung oder Beichte eine neue und ungeahnte Bedeutung gewinnen. Warum? Zunächst ist zu bemerken, dass die Beichte das einzige Sakrament ist, in welchem der Gläubige im Vollzug des Sakraments selbst explizit in seiner innersten Person gefragt ist und sich selbst ausspricht. In der Tauf liturgie bleiben die Antworten des Täuflings bzw. der Paten und Eltern ritualisiert schematisch. Ebenso in der Feier der Eucharistie und auch noch in den Standessakramenten Ehe und Weihe. Zwar ist hier der Mensch in einer Lebensentscheidung betroffen; er offenbart sich selbst in seiner Entscheidung für den Priesterberuf oder für die Partnerschaft mit einer bestimmten Person, doch haben die Feiernden hier nirgends die Gelegenheit, sich wahrhaft selbst in den sensiblen und prekären Punkten ihrer individuellen Verfasstheit auszusprechen und einzubringen. Darin aber liegt die Chance des Beichtsakraments. Wie Foucault richtig gesehen hat, wird der Mensch dadurch gerade konstituiert, dass er sich selbst ausspricht, sagt wer er ist und sein will, bzw. nicht ist und nicht sein will. Der Mensch wird in der Beichte tatsächlich subjektiert und dadurch zum Subjekt. Gelingt es nun, die Beichte von Verdacht auf klerikale Herrschaftsdurchsetzung und moralistischer Engführung zu befreien, dann kann die Beichte zu einem Herzstück kirchlichen Selbstvollzugs werden.

Es ist festzuhalten, dass die Foucaultsche Kritik der Beichte auf einer dekonstruktiven Grundhaltung basiert, d.h. statt der deutlichen Unterscheidung von Ja und Nein, Destruktion und Konstruktion, kommt es Foucault darauf an, persönliche Grenzen immer wieder zu überschreiten, Verkrustungen aufzubrechen und institutionelle Macht zu erschüttern. Seine Technologien des Selbst und seine Ästhetik der Existenz zielen nicht auf einen neuen Menschen, der an Jesus Christus sein Maß nimmt; sie kennen keinen Grund. Es geht in unserem Zusammenhang nicht um eine fundamentaltheologische Begründung des Glaubens angesichts der Herausforderung postmodernen Denkens,²² sondern um die Frage nach der „Erbaulichkeit“ des Sich-Aussprechens. Die christliche Kritik der Foucaultschen Kritik kann also hier unmittelbar von der De-Konstruktion in eine neue Weise der „Struktion“ übergehen. Das lateinische Wort *struere* bedeutet soviel wie: aufschichten, erbauen, anstiften, ausrüsten. Es geht darum, den Menschen zu erbauen. Dies besagt nicht, ihn gewissermaßen zunächst in toto einzureißen und neu zubauen, dies besagt aber auch nicht, ihn einem Wildwuchs zu überlassen, der keinerlei Ziel vor Augen hat. Ziel und Grund einer christlichen Erbauung ist Jesus Christus selbst: „Denn wir sind Gottes Mitarbeiter; ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bau. Der Gnade Gottes entsprechend, die mir geschenkt wurde, habe ich wie ein guter Baumeister den Grund gelegt; ein anderer baut darauf weiter. Aber jeder soll darauf achten, wie er weiterbaut. Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus“ (1 Kor 3,9ff.).

Jesus Christus ist uns zugänglich durch den Text des Neuen Testaments. Die Heilige Schrift enthält somit die „Erzählung vom Grund“ (Knut Wenzel), welche die textliche Maßgabe ist für die Konstitution des Subjekts. Wie Paul Ricoeur gezeigt hat, konstituiert der Text das Subjekt und nicht das Subjekt den Text, wiewohl immer die Lektüre auch eine je eigene des Individuums ist.²³ Der Text, der von Jesus Christus als dem Grund erzählt, von dem her das Subjekt erbaut wird, enthält eine „Textwelt“. Sie ist ein „Entwurf von Welt, die ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten dar ein zu entwerfen“.²⁴ Der Entwurf meiner Selbst hat sein Maß an Jesus, der das Ziel (*telos*) des Gesetzes ist (Röm 10,4). Das doppelte Liebesgebot, wie es im Leben Jesu anschaulich ist, wird zum Maß nicht nur oder nicht so sehr meines Handelns, sondern meines Bauens, meines Selbstentwurfs. Dadurch aber werde ich gerade von einer anderen Person, nämlich von Jesus her erbaut. Und seine Beziehung

zu den Menschen und zu Gott wird für mich nicht nur die Maßgabe des Tuns, sondern der Grund meines Baus, und mehr noch Jesus wird selbst zum worinnen, zum Haus, das ich bewohne (Joh 15,5). Andererseits wird gerade die Liebe die Bedingung dafür, dass der Vater und der Sohn ‚in mir‘ Wohnung nehmen (Joh 14,23). Eine „Gewissensforschung“ hat in diesem Kontext nicht so sehr zum Ziel, die Einhaltung der 10 Gebote formal peinlich genau zu beforschen, sondern sich zu fragen, ob ich „in Christus“ Stand genommen habe, ob ich an ihm Maß genommen habe, aber auch ob und inwiefern ich ihm in mir eine Wohnung bereitet habe. Gewiss kann bei der Beantwortung dieser Fragen die Besinnung auf die 10 Gebote noch einmal eine entscheidende Rolle spielen. Doch ist und bleibt die eigentliche Haupt-Sünde die Verweigerung der Liebe Gott und dem Nächsten gegenüber.

Das Bekennen der Sünden wird so zu einem Akt kritischer Erbauung seiner selbst. Es geht gerade nicht darum, sich zu beschmutzen, sich schlecht zu machen, Schuldgefühle zu wecken, sondern sich durch die Unterscheidung von sich selbst zu erbauen. Dass eine derartige Erbauung eine gründliche Selbstkritik impliziert, ist selbst-verständlich im wahrsten Sinne des Wortes. Foucault hatte gefordert, das Selbst als ein Kunstwerk zu betrachten. In diesem Sinn wird hier das Selbst zum Gegenstand meiner kreativen Arbeit. Der Unterschied zu Foucault besteht nun darin, dass der Christ eine Person als Maßstab anerkennt, die ihm in einer Erzählung zugänglich ist. Dadurch erst wird eine kritische Haltung gegenüber sich selbst möglich. Indem ich bekenne, dass ich bin, wie ich nicht zu sein habe, eröffne ich die Möglichkeit der Veränderung und des Wachstums. Nur durch eine Unterscheidung von sich selbst wird das Einerlei des Und-so weiter durchbrochen. Das Beispiel Jesu eröffnet zeitlich gesehen eine andere Zukunft und räumlich betrachtet bewirkt es eine Öffnung. Indem ich mich auf Gott und den Nächsten öffne, zieht der frische Wind des Anderen in mein Haus ein. Die Öffnung lässt den Anderen zu mir ein. Er ist mein Gast, wie auch ich sein Gast werden kann. Auch hier ist die Wahrheit sich selbst und Gott gegenüber die Bedingung für die Freiheit. Nur so können wir in seinem Wort bleiben, die uns frei machen wird. Die Materie der Beichte ist demnach die Verfasstheit des Menschen, der bereit ist, sich aus seiner Verslossenheit zu befreien. Der Mensch in seiner Bereitschaft, sich umzugestalten, ist das Baumaterial des Sakraments. Die Form der Beichte ist letztlich die Gestalt Jesu selbst, denn „in ihm haben wir die Erlösung, die

Vergebung der Sünden“ (Kol 1,14). Das Wort der priesterlichen Absolution ist demnach Jesu Wort der Befreiung, das im Grunde er selbst mir persönlich zuspricht: „Dann fliegt von einem geheimen Wort, das ganze verkehrte Wesen fort“ (Novalis).

Prof. Dr. theol. Karlheinz Ruhstorfer ist Oberassistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte der theologischen Fakultät an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg.

Anmerkungen

- 1 Hans-Joachim Höhn, Vom Beichtstuhl zur Talkshow, in: *IKaZ* 33 (2004), 116-122.
- 2 Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. v. Gerhard Kittel, hg. v. Gerhard Friedrich u.a., Stuttgart 1933-1979, Band 4, 994.
- 3 Vgl. Eva-Maria Faber, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2003, 123.
- 4 Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, KSA 4, 14, 29f.
- 5 Vgl. Jürgen Werbick, Schuldverfälschung und Bußsakrament, Mainz 1985, 14.
- 6 Gespräch mit Madeleine Chapsal, in: Michel Foucault, *Schriften* 1, Frankfurt 2001, 665f.
- 7 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit* 1, Frankfurt 1977, 16.
- 8 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, 18f.
- 9 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, 190.
- 10 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, 17.
- 11 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, 156.
- 12 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt 1974, 389-396.
- 13 Michel Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, in: Eva Erdmann u.a. (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt-New York 1990, 133-145, 134.
- 14 Michel Foucault, *Das Subjekt und die Macht* in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow (Hgg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim ²1994, 243-261, 243.
- 15 Michel Foucault, *Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, Frankfurt 1989, 10.
- 16 Michel Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, 134.
- 17 Michel Foucault, *Das Subjekt und die Macht*, 243.
- 18 „Was geschehen ist, das ist exakt eine Verkehrung in der klassischen Selbstkultur. Sie ist im Christentum entstanden als die Idee eines Selbst, dem man entsagen musste – weil man sich durch das Festhalten an sich selbst in Gegensatz zum Willen Gottes brachte –, an die Stelle der Idee eines Selbst getreten ist, das als ein Kunstwerk zu konstruieren und zu schaffen ist“ (Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow (Hgg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim ²1994, 265-292, 283.
- 19 *Gebrauch der Lüste*, 16: „Es ist immer etwas Lächerliches im philosophischen Diskurs, wenn er von Außen den Anderen Vorschriften machen will, ihnen sagt, wo ihre Wahrheit liegt und wie sie zu finden ist, oder wenn er sich zutraut, ihr Vorgehen in naiver Positivität zu belehren.“
- 20 Michel Foucault, *Wahrheit, Macht, Selbst*, 16, in: *Technologien des Selbst*, hg. v. Luther H. Martin/Huck Gutmann/Patrick H. Hutton, Frankfurt 1993.
- 21 Hubert Windisch, *Hoffnungsthema Umkehr. Der Beichtvater*, in: *IKaZ* 33 (204) 151-157, 154.
- 22 *Dazu Karlheinz Ruhstorfer, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004.
- 23 Siehe Paul Ricoeur, *Narrative Identität*, in: Ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze 1970-1999*, Hamburg 2005, 209-225.
- 24 Paul Ricoeur/Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 32.