

Frank Riedel

Als ganzer Mensch wachsen

Impulse für die Beichtpastoral aus der
Spiritualität Josef Kentenichs

DIPLOMARBEIT

zur Erlangung des Diploms in Katholischer Theologie
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München

12. Dezember 2007

Schwerpunktfach: Pastoraltheologie

Referent: Prof. Dr. Andreas Wollbold

Korreferent: Prof. Dr. Bertram Stubenrauch

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung.....	1
1 Eine Standortbestimmung: Zur Situation der Beichte heute	4
1.1 Einige Beiträge zur Differenzierung im Blick auf die Beichte.....	5
1.1.1 „Wie schwer wiegt die Schuld?“ – Schwere und leichte Sünde.....	5
1.1.2 „Muss das sein?“ – Beichtpflicht.....	7
1.1.3 Versöhnungsbeichte – Andachtsbeichte – Seelenführungsbeichte.....	10
1.2 Die Krise der Beichte.....	12
1.2.1 Einige Beobachtungen	12
1.2.2 Auf der Suche nach Ursachen.....	13
2 Die Beichte in der Spiritualität der Schönstatt-Bewegung.....	18
2.1 Ein Überblick über Leben und Werk Josef Kentenichs.....	19
2.2 Quellenlage	20
2.3 Beichte und Seelenführung im „aszetischen System“ Schönstatts.....	22
2.3.1 Dreh- und Angelpunkt: Das „Persönliche Ideal“	22
2.3.2 Anschluss an einen ständigen Beichtvater bzw. Seelenführer.....	24
2.3.3 Geistliche Tagesordnung und Partikularexamen im Kontext von Beichte und Gewissensbildung.....	25
2.4 Inhaltliche Akzente in der Reflexion J. Kentenichs	26
2.4.1 Beichte als Gnaden-, Buß- und Erziehungsmittel.....	26
2.4.2 Berücksichtigung des unterbewussten Seelenlebens	27
2.4.3 Moraltheologisches und aszetisches Schuldgefühl.....	30
2.4.4 Erlösung – von der Idee zur Erfahrung.....	34
2.4.5 Von der Kunst, die Schwächen zu nutzen	35
2.4.6 Acht Grundregeln für den Umgang mit Schuld und Schwäche.....	36
2.4.7 Konsequenzen für das Gottes- und Menschenbild	40
2.4.8 Die Rolle des Beichtvaters.....	41
2.5 Methodische Überlegungen	42
3 Impulse für die Beichtpastoral.....	45
3.1 Ein Blick auf die Fundamente	46

3.2	Bußpastoral ins Gespräch bringen – Impulse für die Verkündigung.....	49
3.2.1	Ein befreiendes Bild vom Menschen künden	49
3.2.2	Von Handlungen und Haltungen – zu den Tiefenschichten der Person vordringen	51
3.2.3	Erlösungsbedürftigkeit wahrnehmen und ins Wort bringen	52
3.3	Das Sakrament der Versöhnung und seine Gestaltung	53
3.3.1	Beichtangebot	53
3.3.2	Zum „Charakter“ der Beichte	56
3.3.2.1	Gesprächscharakter	56
3.3.2.2	Gemeinschaftsbezug	56
3.3.2.3	Zeichenhaftigkeit der „Feier“ der Versöhnung.....	58
3.3.3	Neubesinnung im Blick auf das Bußwerk	60
3.4	Kultur der Versöhnung	61
4	Weltjugendtag & Co. – einige Hoffnungszeichen als Ausblick	63
	Literaturverzeichnis	66
	Abkürzungsverzeichnis.....	72
	Erklärung	73

EINLEITUNG

Manchmal entdeckt man beim Aufräumen Dinge, die man zwar schon lange besitzt, von denen man aber schon gar nicht mehr genau wusste, dass man sie noch hat. Vielleicht hat man sie sogar irgendwann schon einmal in Händen gehabt und sich gefragt, ob es überhaupt noch wert ist, sie aufzuheben. Aber mit einem Mal entdeckt man sie wieder, lernt sie neu sehen und damit ihren Wert schätzen.

Nicht viel anders als in solchen Situationen des alltäglichen Lebens scheint es manchmal in der Kirche zu sein. Manches spricht dafür, dass die Beichte wie so ein vergessenes „Ding“ ist. Die Frage, wozu man sie überhaupt noch braucht und ob es nicht zeitgemäßer wäre, sie „ad acta“ zu legen, wird zwar selten offen gestellt, mag aber so manchem, selbst überzeugten Katholiken, im Kopf herumgehen. Dabei würde es sich durchaus lohnen, die Beichte gleichsam noch einmal in die Hand zu nehmen, sie aufmerksam zu betrachten und dabei ihren Wert neu zu entdecken.

Ich spreche aus eigener Erfahrung. Als Jugendlicher war ich irgendwann fest überzeugt, nicht wieder beichten zu gehen. Es ging ja auch ohne ganz gut. Als schlimmer Sünder fühlte ich mich sowieso nicht. Als schließlich ein Priester, bei dem ich es irgendwann doch noch mal versucht hatte, mich scheinbar restlos davon überzeugen wollte, dass das was ich zu bekennen hatte, doch nicht so schlimm und irgendwie auch keine Sünde sei, war der Fall für mich klar: Es mochte Leute geben, denen die Beichte wichtig ist, mir war sie es jedenfalls nicht.

Meine „Neuentdeckung“ der Beichte erlebte ich erst Jahre später. Ich hatte mich inzwischen entschieden, Priester zu werden und war in das Noviziat der Schönstatt-Patres eingetreten. Es war klar, dass ich mich als zukünftiger Priester irgendwann wieder mit dem Thema auseinandersetzen müsste, auch schon deshalb, weil der regelmäßige Empfang des Sakraments der Versöhnung zu den in den Satzungen meiner Gemeinschaft festgelegten geistlichen Übungen gehört. Als das Thema im Noviziat behandelt wurde, hörte ich mit großer Aufmerksamkeit den Ausführungen meines Novizenmeisters zu. Seine Ausführungen bezogen sich vor allem auf Aussagen unseres Gründers P. Josef Kentenich zum Umgang mit Schuld und zur Beichte. Ich empfand die dargestellten Gedanken damals als sehr originell und als Antwort auf viele meiner Fragen zur Beichte.

In den mehr als vier Jahren seit dieser Neuentdeckung der Beichte kamen mir die Gedanken aus dem Noviziat immer wieder in den Sinn. Wenn ich darüber nachdachte, kam mir die Frage, ob die Überlegungen Kentenichs, die in der Spiritualität der

Schönstatt-Bewegung wurzeln, nicht auch über die spezifische Spiritualität dieser Bewegung hinaus Antwort geben können auf viele Fragen der heutigen Beichtpastoral. So möchte ich in dieser Arbeit versuchen, mich diesem Thema zu nähern. Anhand von Aussagen Kentenichs soll dessen Verständnis von Beichte in der Spiritualität der Schönstatt-Bewegung dargestellt werden. Daraus sollen dann Impulse entwickelt werden, welche die heutige Beichtpastoral bereichern können.

Selbst von eingefleischten Kentenich-Experten wurde mir die Frage gestellt, auf welche Quellen ich mich für die Arbeit beziehen möchte. In der Tat fällt auf, dass es praktisch keinen Text Kentenichs gibt, der sich ausschließlich mit dem Thema beschäftigt. Vielmehr musste für eine Analyse ein Querschnitt durch viele Vorträge, Tagungen und andere Texte vorgenommen werden, in denen er sich an verschiedenen Stellen immer wieder auf das Bußsakrament und den Umgang mit Schuld bezieht.

Freilich muss auch gesagt werden, dass aufgrund der großen Fülle der von Kentenich hinterlassenen Texte nicht der Anspruch erhoben werden kann, dass alle Aussagen zum Thema berücksichtigt wurden. Dennoch meine ich, dass die der Arbeit zugrunde liegenden Quellen ein sehr differenziertes und vielfältiges Bild abgeben, wie Kentenich die Beichte versteht.

Der Aufbau der Arbeit folgt einem Dreischritt: Zunächst wird in einem grundlegenden Kapitel eine Standortbestimmung zur Situation der Beichte vorgenommen. Dabei ist es für das weitere Verständnis wichtig, einige Differenzierungen vorzunehmen sowie auf die Frage einzugehen, inwieweit sich das Sakrament heute in einer Krise befindet und was deren Ursachen sind.

Im zweiten Kapitel folgt die ausführliche Darstellung des Beichtverständnisses, das P. Josef Kentenich in der Spiritualität der Schönstatt-Bewegung entfaltet hat.

Daraus werden dann im dritten Teil der Arbeit Impulse entwickelt, die Antwort zu geben versuchen auf heutige Fragen der Beichtpastoral. Dabei sollen möglichst konkrete Anregungen für die Praxis der Beichte entwickelt werden.

Abschließend sollen in einem Ausblick einige Beobachtungen aus der Praxis zu Wort kommen. Sie können Mut machen, weiter über Möglichkeiten der Erneuerung der Beichtpastoral nachzudenken und die Gedanken auf die eigene pastorale Situation hin zu konkretisieren.

Es bleibt zu hoffen, dass die Arbeit einen Beitrag leisten kann, die Beichte neu zu sehen und schätzen zu lernen.

Zum Schluss sei mir noch eine persönliche Anmerkung erlaubt: Am Tag als ich die Zielformulierung und einen ersten Gliederungsentwurf für die Arbeit erstellte, verstarb völlig unerwartet unser Mitbruder P. Paul Vautier im Alter von 61 Jahren. Er hat durch seine Beiträge in unserer Ausbildung bei den Schönstatt-Patres einen wesentlichen Anteil an meinem Zugang zum Studium unseres Gründers. In den vergangenen Jahren ist er mir zu einem wertvollen Ratgeber für das Studium und auch darüber hinaus in persönlichen Fragen geworden. Als ich von seiner Todesnachricht erfuhr, hatte ich fest vor, mit ihm das Konzept der Arbeit zu besprechen. Auch während des Schreibens hätte ich ihn manchmal noch gerne um Rat gefragt, doch dazu kam es leider nicht mehr. Ihm sei diese Arbeit in Dankbarkeit gewidmet.

1 EINE STANDORTBESTIMMUNG: ZUR SITUATION DER BEICHTE HEUTE

„Wer heute ein Buch über die Beichte schreibt, lässt sich auf ein gewagtes Unternehmen ein“¹, so der Abt Christian Schütz OSB im Vorwort zu Silja Walters geistlichem Tagebuch über die Beichte. Die geringe Zahl der Publikationen in den letzten Jahren zu diesem Thema im deutschsprachigen Bereich mag dies bestätigen.²

Häufig wird im Zusammenhang mit der Beichte heute von einer „Krise“ gesprochen.³ Michael Sievernich drückt es noch etwas drastischer aus und spricht von einer „Erosion des Bußsakraments“⁴. Selbst von einem nahezu totalen „Zusammenbruch des Beichtinstituts“⁵ ist die Rede.

In dramatischen Worten wird also darauf Bezug genommen, dass es in den letzten Jahrzehnten im deutschsprachigen bzw. mit wenigen Ausnahmen im gesamten mitteleuropäischen Raum offensichtlich gravierende Änderungen im Umgang mit dem Sakrament der Beichte gegeben hat: Die Beichtpraxis der Gläubigen ist insgesamt massiv zurückgegangen.

„Ein Großteil derer, die regelmäßig den Sonntagsgottesdienst mitfeiern und zumindest auch zur Kommunion gehen, hat seit einem oder mehreren Jahren keine Beichtpraxis, hat diese zum Teil aufgegeben oder ist auf Zukunft hin unsicher oder unentschlossen.“⁶

Die Rede von der Krise der Beichte scheint angesichts dieser Beobachtungen durchaus angemessen. Jedoch sei auch auf eine Gefahr hingewiesen: Der Begriff ist insofern nicht ganz unproblematisch, als er nahe legen kann, dass es für eine Lösung der Krise vor allem um das Sakrament selbst ginge. Hier hat Ursula Silber zu Recht einen

¹ Walter, Beichte, 9.

² Für einen Überblick mag man die Online-Kataloge der Universitätsbibliothek Tübingen (<http://opac.ub.uni-tuebingen.de>) oder der Deutschen Nationalbibliothek (<http://dispatch.opac.d-nb.de>) zu Rate ziehen. Auffällig ist, dass sich kaum Monographien finden, die sich umfassend mit der pastoralen Situation der Beichte auseinandersetzen. In theologischen Fachzeitschriften sind hingegen in den letzten Jahren einige Artikel bzw. auch ganze Themenhefte erschienen, von denen eine ganze Reihe für diese Arbeit zu Rate gezogen wurden. Sie sind dem entsprechend im Literaturverzeichnis aufgeführt. Vgl. hierzu auch den Zeitschrifteninhaltsdienst der Universitätsbibliothek Tübingen (<http://www.ixtheo.de/>).

³ Vgl. u. a. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Umkehr und Versöhnung, 5.

⁴ Sievernich, Versöhnung, 2.

⁵ Windisch, Hoffnungsthema Umkehr, 151.

⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Umkehr und Versöhnung, 39.

Perspektivenwechsel gefordert, „der auch in der bußpastoralen Zielsetzung nicht die Beichte, sondern die Menschen wichtig nimmt und an die erste Stelle setzt.“⁷

Doch bevor wir uns im einzelnen dem Phänomen und seinen Ursachen widmen, sollen einige Differenzierungen im Blick auf das Bußsakrament aufgezeigt werden, die für das weitere Verständnis hilfreich sein werden.

1.1 Einige Beiträge zur Differenzierung im Blick auf die Beichte

1.1.1 „Wie schwer wiegt die Schuld?“ – Schwere und leichte Sünde

Eine erste Differenzierung bezieht sich auf die Erfahrung von Schuld. Dass Menschen nicht nur Erfahrungen von gelungenem Leben machen, sondern dass es im Leben immer auch Schuld, Schwäche und Versagen gibt, scheint ein anthropologisches Faktum zu sein, dem sich der Einzelne nicht entziehen kann. Oft bleiben wir hinter unseren Ansprüchen zurück und versagen gegenüber uns selbst, den Mitmenschen und Gott.⁸ Es gilt, dies zunächst realistisch als Teil unseres Menschseins zu betrachten und anzunehmen, ohne gleich moralische Bewertungen damit zu verbinden.

Ganz in diesem Sinne wurde die Erfahrung von Sünde und Schuld nicht nur als Makel empfunden, sondern man hat auch erkannt, dass in ihr und in der Möglichkeit zur Vergebung letztlich die Freiheit des Menschen aufleuchtet:

„Unsere Freiheit, in der wir zum Guten berufen sind, kann sich auch in Entscheidungen zum Bösen verfehlen; in unseren persönlichen Freiheitsentscheidungen können wir versagen und schuldig werden; unsere Entscheidungen haben schwerwiegende gute oder schlechte Folgen für uns und andere; sie können gerechte und ungerechte Strukturen und Institutionen schaffen.“⁹

Nun kann man auch feststellen, dass es in der Schuld verschiedene Grade gibt: Es gibt „Sünden von größerem und von geringerem Gewicht“¹⁰. Diese Erkenntnis ist keineswegs neu, sondern reicht zurück in die Anfänge der christlichen Tradition. In der Beobachtung des Lebens erkannte man, dass Sünde entweder darin bestehen kann, dass ein Getaufte dem für das eigene Leben erkannten Willen Gottes bewusst zuwider handelt oder aber in einer Art schleichenden Entfremdung, in der die Beziehung zu Gott

⁷ Silber, Buße und Beichte, 130.

⁸ Vgl. KEK II, 75.

⁹ Ebd., 70.

¹⁰ Ebd., 83.

dadurch an Kraft verliert, dass man den täglichen Vollzügen des Glaubens immer weniger Bedeutung beimisst.¹¹

So kann man also unterscheiden zwischen Sünde als bewusster Abwendung von der gläubigen Beziehung zu Gott und den „alltäglichen Sünden“¹², die eine zunehmende Entfremdung von Gott zur Folge haben können.

In der Tradition der Kirche bildete sich ab dem 4. Jahrhundert die Unterscheidung von Todsünde und lässlicher Sünde heraus, die sich im elften Jahrhundert allgemein durchsetzte.¹³ Die Bezeichnung geht auf 1 Joh 5,16f. zurück, wo unterschieden wird zwischen einer „Sünde, die zum Tod führt“ und einer solchen, die „nicht zum Tod führt“.

Die in der Tradition ebenfalls üblich gewordene Terminologie von schwerer und leichter Sünde wird heute weitgehend mit Todsünde bzw. lässlicher Sünde gleichgesetzt¹⁴.

Auch wenn man sich der unterschiedlichen Grade der Sünde bereits bewusst war, richtete sich die Aufmerksamkeit der kirchlichen Öffentlichkeit in den ersten Jahrhunderten vor allem auf die schwere Sünde und damit auf diejenigen, die ihrer Taufentscheidung zuwider gehandelt hatten.¹⁵ Für sie kannte man ab dem 3. Jahrhundert Formen der öffentlichen Buße, in denen der Sünder zunächst seine Schuld gegenüber dem Bischof bekannte und dann vor der Gemeinde, die für ihn Fürbitte leistete, in den Stand der Büßer aufgenommen wurde, bevor in einer eigenen Feier die Versöhnung mit der Kirche vollzogen wurde.¹⁶

Mit der Einführung der sog. „Tarifbuße“ durch die Mönche der iro-schottischen Mission seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts prägten dann einige wesentlich neue Aspekte das kirchliche Bußwesen, deren Einfluss bis in die heutige Form der Beichte erkennbar bleibt. Die Buße wurde *privatisiert*, d. h. sie vollzog sich nicht mehr vor der kirchlichen Öffentlichkeit sondern allein zwischen dem bekennenden Sünder und dem Beichtvater, und sie umfasste nun auch *leichtere Sünden*.¹⁷

Es folgte spätestens mit der Festlegung des Konzils von Trient, dass alle Todsünden einzeln zu bekennen seien, ein verstärktes Interesse, den Unterschied zwischen

¹¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Umkehr und Versöhnung, 34.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. KEK II, 83.

¹⁴ Vgl. RP 17.

¹⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Umkehr und Versöhnung, 34.

¹⁶ Vgl. ebd., 38.

¹⁷ Vgl. Sattler, Bußsakrament, 848.

Todsünden und lässlichen Sünden genauer zu klären.¹⁸ „Dabei kam es zu einer immer größeren Ausweitung des Begriffs und der Zahl von Todsünden.“¹⁹

Was ist nun aber genauer unter einer Todsünde zu verstehen? Johannes Paul II. schreibt dazu in „Reconciliatio et Paenitentia“:

„Mit der ganzen Tradition der Kirche nennen wir denjenigen Akt eine Todsünde, durch den ein Mensch bewusst und frei Gott und sein Gesetz sowie den Bund der Liebe, den dieser ihm anbietet, zurückweist, indem er es vorzieht, sich selbst zuzuwenden oder irgendeiner geschaffenen und endlichen Wirklichkeit, irgendeiner Sache, die im Widerspruch zum göttlichen Willen steht (conversio ad creaturam - Hinwendung zum Geschaffenen).“²⁰

Drei Merkmale müssen für eine Todsünde gegeben sein: eine schwerwiegende Materie, klare Erkenntnis und freie Zustimmung.²¹ Der Katechismus der Katholischen Kirche führt dazu weiter aus: „Was eine schwerwiegende Materie ist, wird durch die zehn Gebote erläutert“.²²

Bei lässlichen bzw. leichten Sünden treffen im Gegensatz zu den Todsünden die drei Kriterien nicht voll zu, d. h. die Einsicht oder freie Zustimmung sind eingeschränkt bzw. die begangene Handlung ist der Materie nach weniger schwerwiegend.²³

Die Beichte in ihrer heutigen Form schließt sowohl schwere als auch leichte Sünden ein. Wir haben es also mit ganz unterschiedlichen Ausprägungen von Schuld zu tun, die auch unterschiedliche Formen der Bewältigung erfordern.²⁴ Man wird den Menschen in der Beichte entsprechend auch in einer differenzierten Weise begegnen müssen.

1.1.2 „Muss das sein?“ – Beichtpflicht

Ein deutlicher Mentalitätswechsel hat sich im vergangenen Jahrhundert im Blick auf die Selbstbestimmung ereignet. Viele wehren sich gegen äußerlich auferlegte Verpflichtungen oder Verbote. Sie sind gleichsam „allergisch“ gegen jede Form von moralischem Druck. Stattdessen ist die persönliche Verantwortung jedes Einzelnen viel stärker ins Bewusstsein getreten.²⁵

¹⁸ Vgl. KEK II, 83f.

¹⁹ Ebd.

²⁰ RP 17.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. KKK 1858.

²³ Vgl. KEK II, 86.

²⁴ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Umkehr und Versöhnung, 33.

²⁵ Vgl. ebd., 14.

Auf der Beichte lastet anscheinend eine besondere Hypothek; manch einer hält sie für den Inbegriff jener „repressiven Moral“²⁶, die in unserer aufgeklärten Zeit längst überwunden schien. Nicht selten bestätigen negative Erfahrungen oder „belastende Kindheitserinnerungen an das Beichten-Müssen“²⁷ eine solche Haltung gegenüber der Beichte.

Wer heute von einer Pflicht zur Beichte sprechen will, betritt also kein einfaches Terrain. Die Lösung kann aber auch nicht darin bestehen, das Bußsakrament einfach als unverbindliches Angebot auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten zu verstehen.

Zunächst einmal sind die lehramtlichen Aussagen in den Blick zu nehmen, die sich bis heute im Kirchenrecht niederschlagen. Auf das vierte Laterankonzil im Jahr 1215 geht die Bestimmung zurück, die jeden Gläubigen nach Erreichen des Unterscheidungsalters dazu verpflichtet, „seine schweren Sünden wenigstens einmal im Jahr aufrichtig zu bekennen“ (c. 989 CIC).²⁸ Das Konzil sieht dabei die jährliche Beichte in einem engen Zusammenhang mit dem Empfang der Eucharistie an Ostern. Darauf aufbauend erklärte das Konzil von Trient die Notwendigkeit, alle Todsünden „nach Zahl, Art und artverändernden Umständen“²⁹ zu beichten. Der CIC sagt dazu:

„Der Gläubige ist verpflichtet, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden, deren er sich nach einer sorgfältigen Gewissenserforschung bewusst ist, nach Art und Zahl zu bekennen, sofern sie noch nicht durch die Schlüsselgewalt der Kirche direkt nachgelassen sind und er sich ihrer noch nicht in einem persönlichen Bekenntnis angeklagt hat.“ (c. 988, § 1 CIC)

Zur Beichte der lässlichen Sünden wird hingegen nur eine Empfehlung ausgesprochen.³⁰

Somit kann man mit dem Moraltheologen Klaus Demmer zwischen notwendiger Materie – der schweren Sünde – und freier Materie – der leichten Sünde – unterscheiden.³¹ Von einer Beichtpflicht kann also nur im Fall von schweren Sünden gesprochen werden.

Jedoch ist auch hier nochmals zu differenzieren. In dem bereits zitierten Kanon 988, § 1 CIC wird noch einmal besonders betont, was eigentlich bereits in der Definition von

²⁶ Höhn, Beichten, 15.

²⁷ Silber, Buße und Beichte, 121.

²⁸ 4. Konzil im Lateran, Kap. 21 (DH 812).

²⁹ KEK II, S. 83; vgl. Konzil von Trient, 14. Sitzung, Über das Sakrament der Buße, Kap. 5 (DH 1679-1681) sowie: ebd., Kanones über das Sakrament der Buße, Can. 7 (DH 1707).

³⁰ Vgl. c. 988, § 2 CIC.

³¹ Vgl. Demmer, Sakrament, 75.

schwerer Sünde enthalten ist: Die Verpflichtung zur Beichte setzt voraus, dass sich der Pönitent nach einer Prüfung seines Gewissens seiner schweren Sünden auch bewusst ist. Demmer weist darauf hin, dass die kirchliche Lehre und Praxis von der Prämisse ausgehe, dass der Sünder die Todsünde tatsächlich als „Tod“ seiner Beziehung zu Gott und damit als Störung erlebt.³² Das Konzil von Trient spricht von der Reue als dem „Seelenschmerz und der Abscheu über die begangene Sünde, verbunden mit dem Vorsatz, fortan nicht mehr zu sündigen“³³.

Dann ist aber weiter zu fragen, was mit den Menschen ist, die das Bedürfnis, sich von der Sünde zu befreien, gar nicht erst verspüren. „Todsünde kann nämlich bedeuten, dass kein Bedürfnis nach Gott mehr besteht, dass man so lebt und denkt, als ob es Gott nicht gebe, und dieser Zustand beunruhigt nicht.“³⁴ In einem solchen Fall kann von einem klaren Sündenbewusstsein nicht ausgegangen werden. Der Weg zum Sakrament sei, so Demmer, für eine solche Person verschüttet und müsse erst durch Unterweisung wieder freigelegt werden.³⁵

Angesichts dieses Hintergrundes wird deutlich, wie problematisch ein rein disziplinarisches Verständnis der Bekenntnispflicht ist. Demmer spricht hier sogar sehr deutlich von einem „Fehlverständnis“³⁶. Das Bußsakrament muss auf den Menschen und sein Heil ausgerichtet sein, „es darf die geistigen und seelischen Kräfte um nichts in der Welt überfordern“³⁷.

Deshalb ist in der konkreten Begegnung mit Menschen in der Seelsorge viel Umsicht gefordert. Schwere Schuld sollte nicht einfach unterstellt werden, begründete Zweifel sind ernst zu nehmen. Es sollte nicht etwas zur Pflicht gemacht werden, wenn die Voraussetzungen nicht eindeutig sind.³⁸

Wenn es in der Beichte um das Heil der Menschen geht, dann muss sie helfen, dass jene sich zu einem befreienden Gespräch öffnen und zu ihrer Schuld stehen können. Schuldzuweisungen führen in der Regel aber gerade dazu, dass sie sich verteidigen und verschließen. „Es wäre fatal, würde man seelische Gesetzmäßigkeiten nicht respektieren [...]“³⁹.

³² Vgl. ebd., 76.

³³ Konzil von Trient, 14. Sitzung, Über das Sakrament der Buße, Kap. 4 (DH 1676).

³⁴ Demmer, Sakrament, 76.

³⁵ Vgl. ebd., 76f.

³⁶ Ebd., 76.

³⁷ Ebd., 75.

³⁸ Vgl. ebd., 77.

³⁹ Ebd.

1.1.3 *Versöhnungsbeichte – Andachtsbeichte – Seelenführungsbeichte*

Um die Entwicklung der Beichtpraxis angemessen nachvollziehen zu können, bedarf es einer Betrachtung der unterschiedlichen Elemente, die in die heutige Form der Beichte eingegangen sind:

„Im heutigen Beichtverständnis vermischen sich [...] – häufig unbewusst – die aus ihrer geschichtlichen Ursprungssituationen erkennbaren unterschiedlichen Bedeutungsaspekte der Beichte: Rekonziliationsbeichte, Devotions- oder Andachtsbeichte, Beichte im Zusammenhang mit der geistlichen Begleitung und der österlichen Beichtpflicht.“⁴⁰

Die Ursprünge der kirchlichen Bußpraxis gehen zunächst zurück auf die Frage, wie Christen, die durch schwere Sünden ihre Taufentscheidung faktisch zurückgenommen hatten⁴¹, vergeben werden kann und wie sie nach einer Zeit der Buße wieder in die Gemeinde integriert werden können. Es geht dabei um Wiederversöhnung (Rekonziliation) im tiefsten und eigentlichen Sinn. Auch in der heutigen Beichtpraxis hat die *Versöhnungsbeichte* eine herausragende Bedeutung. Demmer bezeichnet sie als die „Sinnspitze des Sakramentes“⁴².

Doch die kirchliche Tradition beschränkte sich nicht auf die Versöhnungsbeichte allein. Mit der Privatbeichte kam es seit dem Frühmittelalter zu einer Ausweitung der Beichtpraxis, da nun zum einen mehrmals gebeichtet werden konnte und es zum anderen auch möglich wurde, leichtere Sünden in das Bekenntnis einzubeziehen. Die sog. Devotions- oder *Andachtsbeichte* kam auf „zur Vertiefung des Strebens nach Vollkommenheit“⁴³. Sie kann verstanden werden als Hilfe, schon den täglichen Nachlässigkeiten und Verfehlungen die nötige Aufmerksamkeit zu schenken, damit diese nicht zur Gewohnheit werden und sich möglicherweise in letzter Konsequenz zu einer schweren Sünde ausformen.⁴⁴

Die Volksmissionen im 19. Jahrhundert brachten eine Intensivierung der Andachtsbeichte mit sich.⁴⁵ Schließlich führte die deutliche Akzentuierung der Beichte als Voraussetzung für den Kommunionempfang zu einer weiteren Ausbreitung ihrer Praxis. Die Kommuniondekrete von Papst Pius X., in denen er u. a. zum häufigeren

⁴⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Umkehr und Versöhnung*, 39.

⁴¹ Ebd., 34.

⁴² Demmer, *Sakrament*, 75.

⁴³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Umkehr und Versöhnung*, 38.

⁴⁴ Vgl. ebd., 36f.

⁴⁵ Vgl. ebd., 39.

Kommunionempfang aufforderte, dürften diese Entwicklung bestärkt haben.⁴⁶ So kam es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer regelrechten Blüte der Andachtsbeichte. Da es im Lauf der Geschichte auch manche Übertreibungen gab, scheint es heute umso notwendiger, die grundsätzlich positiven Anliegen dieser Form der Beichte neu herauszustellen.

Anselm Grün nennt neben der Versöhnungs- und der Andachtsbeichte noch eine dritte Form: die „*Seelenführungsbeichte*“⁴⁷. Dies erscheint insofern passend, als die Seelenführung⁴⁸ bzw. geistliche Begleitung, wie sie heute meist bezeichnet wird, einen erheblichen Einfluss auf die Beichte hatte, auch wenn sie auf ganz unabhängige Wurzeln zurückgeht und nie einfach mit ihr identisch war: Menschen suchten bei den sog. Wüstenvätern der alten Kirche Beratung und Begleitung im geistlichen Leben.⁴⁹ Dabei konnte es auch, aber nicht ausschließlich um das Bekenntnis der Sünden und ihre Vergebung gehen.

Es gab in der frühen Tradition der geistlichen Väter noch kein sakramentales Verständnis von Lossprechung.⁵⁰ Dies wurde erst später prägend, als die Mönchsgemeinschaften mehr Priester bei sich aufnahmen.⁵¹ Die geistliche Begleitung wurde „sakramentalisiert“⁵² und war so praktisch nicht mehr von der Andachtsbeichte zu unterscheiden. Damit verbunden war dann häufig auch eine Verengung der Begleitung auf den Aspekt der Sünde.

Heute ist der Eigenwert der geistlichen Begleitung wieder stärker in den Blick gekommen. Dies zeigt sich auch daran, dass sie nicht allein in den Händen der Priester liegt, sondern auch von Laien ausgeübt werden kann.⁵³

Die aufgezeigten Unterscheidungen mögen helfen, besser einordnen zu können, worin das eigentliche Anliegen eines Beichtenden besteht, um dann entsprechend darauf eingehen zu können. So wird eine Versöhnungsbeichte andere Akzente setzen müssen als wenn jemand eine geistliche Begleitung in Verbindung mit der Beichte sucht.

⁴⁶ Vgl. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, *Umkehr und Versöhnung*, 39.

⁴⁷ Vgl. Grün, *Beichte*, 17.

⁴⁸ Ich verwende den Begriff „Seelenführung“ in dieser Arbeit, da er auch bei Kentenich häufig vorkommt. Ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass er im heutigen Sprachgebrauch nicht unumstritten ist, da mit Führung häufig ein direktives Eingreifen assoziiert wird. In der Tat scheint es mir für das heutige Seelsorgsverständnis wichtig, den Akzent von Beratung und Begleitung stärker hervorzuheben. Vgl. dazu: Wollbold, *Gemeindepastoral*, 375

⁴⁹ Vgl. Wollbold, *Gemeindepastoral*, 376.

⁵⁰ Vgl. Grün, *Beichte*, 17.

⁵¹ Vgl. ebd., 18.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. Wollbold, *Gemeindepastoral*, 375.

1.2 Die Krise der Beichte

1.2.1 Einige Beobachtungen

Was hat es nun mit der viel beschworenen Krise der Beichte auf sich? Die meisten Autoren sind sich einig, dass es innerhalb der letzten 50 Jahre einen massiven Wandel in der Beichtpraxis gegeben hat. Die Beichthäufigkeit ist, ähnlich wie der Gottesdienstbesuch, seitdem stark gesunken. Sucht man aber nach statistischem Material, so muss man feststellen, dass die Beichte in den kirchlichen Statistiken schon gar nicht mehr auftaucht.⁵⁴

Auch im Bewusstsein der Gläubigen scheint sie keine große Rolle mehr zu spielen. Priester, Ordensleute und Priesteramtskandidaten sind da keineswegs ausgenommen.⁵⁵

Laut Baumgartner waren es um 1950 noch ca. 50% der sonntäglichen Gottesdienstteilnehmer, die monatlich zur Beichte gingen; der Großteil der verbleibenden anderen Hälfte ging zumindest einmal jährlich zur Osterbeichte.⁵⁶ Heute muss man dagegen feststellen, dass der überwiegende Teil der Gottesdienstbesucher gar keine Beichtpraxis mehr hat.⁵⁷

Wenn man bedenkt, dass im gleichen Zeitraum auch die Zahl der Gottesdienstteilnehmer beständig abgenommen hat – von 50,4% der Katholiken im Jahr 1950 auf 14,3% im Jahr 2005⁵⁸ –, dann kann man tatsächlich einen ganz erheblichen Rückgang der Beichtpraxis feststellen.

Trotz allem – ein etwas genauerer Blick lohnt sich auch hier: Zwar gibt es an den statistischen Fakten nichts zu rütteln; auch stimmt es, dass in vielen Pfarreien die regelmäßige Beichte praktisch zum Erliegen gekommen ist, aber es gibt auch andere Erfahrungen. So begegnet man mitunter an Wallfahrtsorten, geistlichen Zentren oder zentralen Innenstadtkirchen mit einem regelmäßigen Beichtangebot auch heute noch wartenden Menschen vor den Beichtstühlen bzw. Gesprächszimmern.⁵⁹ Ebenso kann

⁵⁴ Vgl. Baumgartner, Chance, 13.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Umkehr und Versöhnung, 39.

⁵⁸ Vgl. Statistik der Dt. Bischofskonferenz, Katholiken und Gottesdienstteilnehmer: http://www.dbk.de/imperia/md/content/kirchlichestatistik/katholiken_und_gottesdienstteilnehmer_1950_2005.pdf (30.07.2007).

⁵⁹ Als besonders sprechendes Beispiel kann etwa der Stephansdom in Wien angeführt werden mit einem fünfzehnstündigen Beichtangebot täglich. Vgl. <http://www.stephanskirche.at/index.jsp?menukeyvalue=15&langid=1> (03.11.2007). In München wäre die St. Michaels-Kirche im Zentrum zu nennen. Vgl. Mittermeier, Feier der Versöhnung, 530.

man beobachten, dass bei Weltjugendtagen und anderen Jugendveranstaltungen oder auch bei Einkehr- und Besinnungstagen⁶⁰ die Beichte nicht gerade ein Nischendasein fristen muss. Wo sie sozusagen inmitten des Geschehens mit einer bewusst niedrigen Hemmschwelle angeboten wird, wird dieses Angebot durchaus auch wahrgenommen. Hier zeigt sich, dass es offenbar so etwas wie eine Verlagerung von einer regelmäßigen ‚Gewohnheitsbeichte‘ hin zur anlassbezogenen Beichte gibt.⁶¹

Ohne Frage ist es für eine zukunftsfähige Beichtpastoral aber wichtig, den gewaltigen Veränderungen in der Beichtpraxis Aufmerksamkeit zu schenken und nach neuen positiven Ansätzen zu suchen.

1.2.2 Auf der Suche nach Ursachen

Wenn man sich die Radikalität des Umbruchs vor Augen hält, den die Beichte im letzten Jahrhundert durchlebt hat, dann wird schnell deutlich, dass eine monokausale Begründung der Beichtkrise zu kurz greifen würde, es scheint vielmehr einen komplexen Zusammenhang verschiedener Ursachen zu geben. Ich bevorzuge es deshalb im Folgenden, von Faktoren anstelle von Ursachen der Beichtkrise zu sprechen.

Versucht man, die unterschiedlichen Ansätze und Akzentuierungen, die man bei verschiedenen Theologen finden kann, ein wenig zu systematisieren, so lassen sich vier Zugänge erkennen: die *soziologisch* orientierte Frage nach Faktoren in der Gesellschaft, ein *empirischer* Zugang, der von Erfahrungen mit der Beichte ausgeht, eine *„innerkirchliche“* Argumentation, die sich mit Veränderungen in Theologie und Spiritualität befasst und schließlich eine *endogene*⁶² Begründung, welche nach Faktoren in der Praxis der Beichte selbst sucht.

Zunächst also einige soziologische Überlegungen: Immer wieder ist von einem „Enttraditionalisierungsschub“⁶³ im Blick auf Kirche und Glauben, aber auch im Blick auf Wertevermittlung allgemein die Rede. Dieser stellt sich durchaus als ambivalente Entwicklung heraus⁶⁴: Einerseits ist das stützende Umfeld für die Glaubensweitergabe weitgehend weggebrochen, andererseits gab es auch einen Zugewinn an Freiheit, da

⁶⁰ Vgl. Baumgartner, Chance, 14.

⁶¹ Vgl. Wollbold, Gemeindepastoral, 360.

⁶² Vgl. Scheule, Beichten, 39.

⁶³ Ebd., 37.

⁶⁴ Vgl. Ragaisis, Umkehr, 9.

viele auf Traditionen beruhende und sozial kontrollierte Verhaltensmuster⁶⁵, die vielfach als Einschränkung erlebt wurden, nicht mehr wirksam sind. Im Blick auf die Beichte, aber auch auf den Gottesdienstbesuch, wurde das besonders spürbar, da Motive wie „Tradition, Pflicht, Gewohnheit [und] Sozialkontrolle“⁶⁶ hier sehr prägend waren.

Es lässt sich eine Wende von einer Gehorsamsmoral zur Verantwortungsethik feststellen.⁶⁷ Damit ist der Einzelne viel mehr zu bewussten Entscheidungen, auch im Blick auf seinen Glauben, herausgefordert. Was bisher von außen vorgegeben war, verlagert sich nun zunehmend in den Bereich der Subjektivität.⁶⁸ Auch der Vollzug der Buße wurde so in den Raum personaler Entscheidung verlegt.

Häufig wird als eine weitere Ursache der Beichtkrise ein veränderter Umgang mit Schuld erwähnt. Johannes Paul II. spricht von einer „Krise des Sündenbewusstseins“⁶⁹, andere Autoren beklagen ein „schwindende[s] Unrechtsbewusstsein“⁷⁰ oder einen „Wille[n] zur Unschuld“⁷¹. Die Nicht-Annahme von Schuld kann sich zeigen in Verdrängung oder indem andere zum „Sündenbock“ gemacht werden.⁷² Hier mag die oft beklagte Kluft zwischen einer zunehmenden Intellektualisierung und Spezialisierung der Lebensbereiche auf der einen Seite und einer im Vergleich dazu unterentwickelten Persönlichkeitsbildung und moralischen Formung auf der anderen Seite eine gewisse Rolle spielen. Gerade für das Sakrament der Beichte wären letztere aber besonders wichtig, da es „eine zumindest keimhaft ausgeformte Persönlichkeit voraus[setzt]“⁷³.

Es fällt auch auf, dass die lange Zeit selbstverständliche Verbindung zwischen christlichem Glauben sowie sittlicher Überzeugung und Lebensführung schleichend aufgelöst wird.⁷⁴ Hier spielt die sog. „Segmentierung der Lebenswelten“⁷⁵ eine Rolle. Die Spannung zwischen z. T. widersprüchlichen Lebensbereichen wird für viele zunehmend zum Normalfall.

Wenn in den letzten Jahren immer wieder eine religiöse Sprachlosigkeit⁷⁶ beklagt wird, so mag dies für die Beichte von besonderer Bedeutung sein, da sie ja wesentlich auf

⁶⁵ Vgl. Silber, Buße und Beichte, 121.

⁶⁶ Baumgartner, Chance, 13.

⁶⁷ Vgl. Baumgartner, Bußsakrament, 855.

⁶⁸ Vgl. Ragaisis, Umkehr, 11.

⁶⁹ MD, 4.

⁷⁰ Wittl, Sakrament, 24.

⁷¹ Sievernich, Versöhnung, 2.

⁷² Vgl. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Umkehr und Versöhnung, 19.

⁷³ Demmer, Sakrament, 16.

⁷⁴ Ebd., 9.

⁷⁵ Ebd., 11.

⁷⁶ Vgl. Baumann / Jaspert, Glaubenswelten, 105.

sprachlichem Ausdruck basiert. Ursula Silber spricht von „Sprachunsicherheit und Sprachlosigkeit“⁷⁷, die u. a. damit zu tun hat, dass die herkömmliche Terminologie heute oft als inhaltsleer oder als nicht mehr adäquat erlebt wird, da sie „an ein Menschenbild gebunden [ist], das so nicht mehr akzeptiert wird“⁷⁸.

Eine zweite Kategorie bildet die empirische Argumentation, welche negative Erfahrungen mit der Beichte als einen Faktor für die Beichtkrise benennt. Häufig spielt dabei eine „rigorose Beichtpraxis mit ebenso rigorosen Beichtvätern in der Vergangenheit“⁷⁹ eine Rolle.

Beachtenswert scheint in diesem Zusammenhang vor allem die Studie von Ursula Silber, in der sie katholische Frauen anlässlich der Erstbeichte ihrer Kinder befragte.⁸⁰

Erfahrungen, die häufiger genannt werden, sind: negative Erinnerungen an das Beichten-Müssen als Kinder⁸¹, schlechte Erfahrungen mit Beichtvätern⁸², negative Gefühle wie Angst und Unsicherheit, die mit dem Beichten verbunden werden⁸³ und eine in der Vergangenheit oft starke Fixierung auf den Bereich der Sexualität, die nicht selten mit einem „Verletzen der Schamgrenze durch undezentes Nachfragen“⁸⁴ erfahren wurde.

Auch „dysfunktionale Erfahrungen“⁸⁵ spielen eine Rolle, d. h. der Eindruck, dass die Beichte im konkreten Leben nichts bewirkt, sondern immer wieder die gleichen Sünden gebeichtet werden oder auch dass man keinen Mangel spürt, wenn man nicht mehr zur Beichte geht.⁸⁶ Demmer sieht hier die Herausforderung an den Beichtvater, nicht nur auf der Ebene von Handlungen stehen zu bleiben, sondern tiefer zu blicken, um zu den dahinter liegenden Haltungen vorzustoßen.⁸⁷

Eine dritte Kategorie von Faktoren bezieht sich auf Veränderungen innerhalb von Theologie und Kirche. An der Beichte lässt sich die von Michael N. Ebertz postulierte

⁷⁷ Silber, Buße und Beichte, 126.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. Wittl, Sakrament, 24.

⁸⁰ Vgl. Silber, Zwiespalt und Zugzwang.

⁸¹ Vgl. Silber, Buße und Beichte, 121.

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Vgl. Baumgartner, Chance, 13.

⁸⁴ Wollbold, Gemeindepastoral, 364.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ Vgl. Demmer, Sakrament, 25.

„Erosion der Gnadenanstalt“⁸⁸ besonders gut ablesen, denn sie war, wie er schreibt, bisher „ein Eckstein des katholischen Gefüges der ‚Gnadenanstalt‘“⁸⁹.

Galt die Beichte traditionell als Voraussetzung für einen würdigen Eucharistieempfang und wurde sie zusammen mit der Taufe als heilsnotwendig angesehen, so fällt heute „die verbreitete Indifferenz auch und gerade der Mitglieder der Kirche gegenüber ihrer Anstaltsnade, also auch das Desinteresse an ihr als Gnadenanstalt“⁹⁰ auf.

Im Hintergrund lassen sich gravierende Veränderungen beim Gottesbild und in der Eschatologie erkennen.

Scheule weist schließlich darauf hin, dass es nicht nur äußere (exogene) Ursachen für die Krise der Beichte gibt, die in gesellschaftlichen und kirchlichen Veränderungsprozessen zu suchen sind, sondern auch innere (endogene), die in der Praxis der Beichte selbst begründet liegen.⁹¹ So ist zu fragen, ob das Nachlassen der Beichthäufigkeit nicht zunächst auch eine sinnvolle Reaktion auf eine überzogene Praxis war.⁹²

Man wird auch zugeben müssen, dass es manche Fehlentwicklungen gegeben hat, die das Verständnis des Sakraments zunehmend schwerer gemacht haben. So werden z. B. häufiger Verkürzungen im Blick auf den Gemeinschaftsaspekt der Buße beklagt, da die Privatheit der Beichte über lange Zeit sehr stark betont wurde, während man ihre Einbindung in die Gemeinschaft der Kirche weitgehend vernachlässigte. Auch ein oft einseitig „juristisches“ Verständnis mag der Beichte geschadet haben. Hier mögen Gründe zu suchen sein, warum die kirchliche Bußpraxis als unzureichend erlebt wurde. Vielen fällt es schwer, sie als Ausdruck ihres Bemühens um Umkehr im alltäglichen Leben zu erfahren und zu verstehen.

Es ist schließlich zu fragen, ob in der Beichte nicht auch die Besinnung auf das Sakramentale oft zu kurz gekommen ist⁹³ und sie deshalb an Attraktivität eingebüßt hat, weil sie in ihrer Form kaum mehr als wirkliche Gottesbegegnung erfahren wird. Vielmehr stand sie lange Zeit unter dem Vorzeichen einer oft pflichtbetonten Askese.

Von keiner der genannten Begründungen lässt sich sagen, dass sie für sich genommen die Krise der Beichte umfassend erklären kann. Es ist auch nicht immer ganz leicht zu

⁸⁸ Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt.

⁸⁹ Ebd., 195.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Vgl. Scheule, Beichten, 39.

⁹² Vgl. Windisch, Umkehr, 151.

⁹³ vgl. Schneider, Beichte, 188.

sagen, wo die Grenze verläuft zwischen Ursachen und Symptomen. Jedoch sind mit den Überlegungen eine ganze Reihe von Faktoren genannt, um die Veränderungen in der Beichtpraxis besser verstehen und einordnen zu können. Für eine Erneuerung der Beichtpastoral wird vieles davon zu bedenken sein.

2 DIE BEICHTE IN DER SPIRITUALITÄT DER SCHÖNSTATT-BEWEGUNG

Nach einigen grundsätzlichen Überlegungen zur Beichte und ihrer aktuellen pastoralen Situation soll nun im Hauptteil der Arbeit untersucht werden, welche Bedeutung das Bußsakrament in der Spiritualität der von P. Josef Kentenich gegründeten Schönstatt-Bewegung hat. Dabei ist nach den originellen Akzenten zu fragen, die hier gesetzt sind. Die Gründung der Schönstatt-Bewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts fällt in eine Zeit, die als Höhepunkt der Beichtpraxis gilt. Von daher verwundert es nicht, dass das Sakrament nahezu selbstverständlich zum Vollzug der Frömmigkeit in der Bewegung gehörte.

Schon in seiner Tätigkeit als Spiritual am Studienheim der Pallottiner zählte es zu Kentenichs Aufgaben, für die Schüler als Beichtvater zur Verfügung zu stehen. Bis dahin muss er offensichtlich immer wieder Beichtaushilfen in Pfarreien übernommen haben.⁹⁴

Sein ganzes Leben hindurch blieb er ein gefragter Gesprächspartner für seelsorgliche Gespräche, die meist mit dem Bußsakrament verbunden waren. Zahlreiche Zeitzeugen berichten gerade im Zusammenhang mit der Beichte über eindruckliche Erfahrungen mit dem Seelsorger Pater Kentenich.

In der Schönstatt-Bewegung erfuhr die Beichte im Rahmen der „Seelenführung“ auch eine organisatorische Verankerung im sog. „aszetischen System“ Schönstatts, das jedes Mitglied der Bewegung ab einem bestimmten Grad von Bindung und apostolischem Engagement übernimmt.⁹⁵

Das aszetische System ist als eine Art Rahmen von spirituellen und pädagogischen Hilfsmitteln zu verstehen, die helfen sollen, das geistliche Leben einer Person zu sichern. Das Modell sieht eine Kombination aus Selbstkontrolle und Fremdkontrolle vor. Die regelmäßige Selbstkontrolle der inneren Entwicklung und des geistlichen Lebens geschieht durch einen besonderen Vorsatz („Partikularexamen“) und die „Geistliche Tagesordnung“. Sie wird ergänzt durch eine selbst gesetzte Fremdkontrolle, die über eine monatliche Beichte bzw. Seelenführung gesichert werden soll.⁹⁶

⁹⁴ Vgl. die Ausführungen in: Kentenich, Vorgründungsurkunde, 22.

⁹⁵ Konkret ist dies in der Struktur der Bewegung von Mitgliedern der Apostolischen Liga gefordert. Entsprechendes gilt für alle, die den organisierten Gemeinschaften (sog. Bünde und Verbände) der Bewegung angehören. Vgl. Hug / Schmiedl, Schönstatt – Struktur.

⁹⁶ Vgl. Kentenich, Schlüssel, 191.

Im Hintergrund dieses Konzeptes steht, dass Kentenich einen engen Zusammenhang zwischen apostolischem Wirken und dem „Heiligkeitsstreben“ der betreffenden Person, also ihrem Wachstum im geistlichen Leben, sieht.⁹⁷

Vor der Darstellung dieses pädagogisch-asketischen Systems der Schönstatt-Bewegung erfolgt ein kurzer Überblick über das Leben und die Gründung Josef Kentenichs, der helfen soll, die weiteren Ausführungen besser einordnen zu können. Auch nach den Quellen, die zum Thema Beichte und dem Kontext von Schuld und Sünde herangezogen werden können, wird zu fragen sein.

2.1 Ein Überblick über Leben und Werk Josef Kentenichs

Josef Kentenich, geboren am 16. November 1885 in Gymnich bei Köln, trat 1904 in das Noviziat der Pallottiner in Limburg ein. Nach seiner Priesterweihe 1910 war er zunächst als Lehrer am Gymnasium seiner Gemeinschaft in Koblenz-Ehrenbreitstein eingesetzt. 1912 wurde er zum Spiritual am Studienheim in Vallendar-Schönstatt ernannt. Dort gründete er mit den Schülern im April 1914 eine Marianische Kongregation. Am 18. Oktober 1914 hielt er in einer kleinen Kapelle, die der Kongregation inzwischen zur Verfügung gestellt worden war, einen Vortrag, dessen erster Teil später als „Gründungsurkunde“ der Schönstatt-Bewegung bekannt wurde. Er sprach darin die Idee aus, ob dieser Ort auf die Initiative der Mitglieder der Kongregation hin nicht zu einem Wallfahrtsort werden könne, an dem die Gottesmutter besondere Gnaden wirke.⁹⁸ Als kurz darauf viele Schüler im 1. Weltkrieg als Soldaten eingezogen wurden, fand die Idee – unterstützt durch die Bildung von Gruppen, rege Briefkontakte und die Herausgabe einer Zeitschrift – rasche Verbreitung. Aus der daraus entstehenden „Außenorganisation“ wuchs die Initiative zur Gründung des „Apostolischen Bundes“ im Jahr 1919, in den bald darauf auch die ersten Frauen aufgenommen wurden. Ab 1920 bildete der Bund zusammen mit der „Apostolischen Liga“ die „Apostolische Bewegung von Schönstatt“. Kentenich war von seiner Gemeinschaft bereits seit 1918 für seine Gründung freigestellt worden und konnte sich so ganz ihrer weiteren Entfaltung widmen.

In den folgenden Jahren und Jahrzehnten erfolgte eine weitere Ausdifferenzierung des Werkes, u. a. durch die Gründung verschiedener Gemeinschaften, die das Leben der Bewegung unterstützen und sichern sollten.

⁹⁷ Vgl. Kentenich, Chile-Terziat, 111.

⁹⁸ Vgl. Kentenich, Gründungsurkunde, 291.

In den 1930er Jahren erreichte Kentenich durch große Tagungen und Exerzitenkurse weite Kreise und konnte zusammen mit einer wachsenden Zahl von Mitarbeitern zur Entfaltung und Verbreitung des Gedankengutes beitragen.

Während der Zeit des Nationalsozialismus geriet die Schönstatt-Bewegung zunehmend in Bedrängnis. Kentenich wurde im September 1941 von der Gestapo festgenommen und nach einer mehrmonatigen Haft in Koblenz, davon vier Wochen Dunkelhaft, in das Konzentrationslager Dachau gebracht, wo er bis zu seiner Entlassung im April 1945 interniert war. Nach seiner Freilassung setzte er sich auf mehreren Weltreisen für die internationale Ausbreitung seines Werkes ein.

Nachdem es bereits vor dem zweiten Weltkrieg einige kritische Anfragen seitens kirchlicher Autoritäten gegeben hatte, strebte Kentenich v. a. nach seiner Freilassung aus Dachau eine kirchliche Anerkennung seiner Gründung an und ging dabei in der Absicht, seine Überzeugungen darzulegen, freimütig auf die kirchlichen Autoritäten zu.⁹⁹ Statt der erhofften Klärung kam es jedoch zu weiteren Missverständnissen, welche die Stellung seiner Person sowie einige Fragen der konkreten Ausgestaltung der Gemeinschaften und der Bewegung betrafen. 1951 wurde Kentenich nach einer apostolischen Visitation seiner Ämter enthoben und erhielt vom Heiligen Offizium die Weisung, Europa zu verlassen, worauf er mehr als 13 Jahre in Milwaukee in den USA verbrachte. Dort wirkte er als Seelsorger der Deutschen Gemeinde und verfasste eine ganze Reihe von Schriften, mit denen er vor allem zu einer Klärung der Anfragen an seine Gründung beitragen wollte. Indessen kam es zu einer Zunahme konfliktreicher Spannungen zwischen der Gemeinschaft der Pallottiner und Kentenich bzw. der Schönstatt-Bewegung, bis 1964 schließlich die rechtliche Trennung erfolgte. Kentenich trat daraufhin aus der Gesellschaft der Pallottiner aus und gehörte die letzten Jahre seines Lebens dem Klerus der Diözese Münster an.¹⁰⁰

1965 konnte Kentenich aus dem Exil zurückkehren und wurde durch Papst Paul VI. rehabilitiert, nachdem die Auseinandersetzungen um seine Person weitgehend geklärt werden konnten. Er übte daraufhin auch seine bisherigen Funktionen als Gründer wieder aus, bis er am 15. September 1968 in Schönstatt starb.

2.2 Quellenlage

Wer nach einer monographischen Abhandlung Kentenichs über die Beichte sucht, wird bald feststellen, dass sich eine solche nicht finden lässt. Ähnliches gilt übrigens auch für

⁹⁹ Vgl. Schmiedl, Kentenich, 194.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 195.

viele andere Themen. Hier zeigt sich ein Charakteristikum seines hinterlassenen Werkes: Kentenich hatte als Gründer seiner Bewegung weniger ein explizit theologisches Interesse an den einzelnen Themen, sondern behandelt diese oft im Zusammenhang seines gesamten erzieherisch-spirituellen Systems.

Auffällig ist, dass er selbst kaum „schriftstellerisch“ tätig wird, denn das heute schriftlich vorliegende Werk besteht zu einem großen Teil aus Vorträgen, die entweder zu einzelnen Anlässen oder im Rahmen von Tagungen und Exerzitionskursen gehalten wurden. Von Mitschriften oder Tonbandaufnahmen konnten später Nachschriften erstellt werden, die zunächst vervielfältigt und dann zum Teil auch publiziert wurden.

Schriftliche Darstellungen überlässt Kentenich vor allem während der Phase der großen Tagungen in den 1930er Jahren seinen Mitarbeitern, die sich teilweise auf seine Ausführungen beziehen.¹⁰¹

Authentisches schriftliches Material findet sich vor allem in Briefen, heimlich diktierten Texten aus dem KZ Dachau, verschiedenen Studien und in zahlreichen Aufzeichnungen aus der Exilszeit in den USA.

Zum Thema Beichte äußerte sich Kentenich überwiegend in Exerzitionskursen und Tagungen für Priester. So kommt es, dass v. a. Texte aus zwei Phasen seines Lebens betrachtet werden müssen: aus den Vortragstätigkeiten in den 1930er Jahren und aus der letzten Phase seines Lebens nach der Rückkehr aus dem Exil, also nach 1965. Eine ausführliche Beschäftigung mit dem Thema findet sich aber auch in einer Schulung von künftigen Mitgliedern der Schönstatt-Patres während des Exils in Milwaukee im Jahr 1963.¹⁰²

Offensichtlich war es Kentenich ein Anliegen, den Priestern, die in der Rolle als Beichtväter in ihrer Seelsorgstätigkeit immer wieder mit dem Bußsakrament zu tun haben, Anregungen zu geben, die das Verständnis der Beichte vertiefen können. Dabei ist er auch aufmerksam für die Zeichen der Zeit und beobachtet bereits sich anbahnende Veränderungen, Unsicherheiten und Schwierigkeiten in der Beichtpraxis.¹⁰³

¹⁰¹ Zu nennen wären hier z. B. Nailis, Werktagsheiligkeit oder Schmidt, Organische Aszese.

¹⁰² Vgl. Kentenich, Milwaukee-Terziat VI. Zu beachten sind v. a. die beiden Vorträge vom 5. Februar 1963.

¹⁰³ Vgl. u. a. Kentenich, Exerzitionen für Schönstatt-Patres, 99.

2.3 Beichte und Seelenführung im „aszetischen System“ Schönstatts

2.3.1 Dreh- und Angelpunkt: Das „Persönliche Ideal“

Kentenich betont bereits sehr früh die Bedeutung der Entwicklung der individuellen Persönlichkeit. In seiner ersten Ansprache als Spiritual für die Schüler des neuen Studienheimes in Schönstatt erhebt er die Erziehung zu festen und freien Charakteren zum Programm.¹⁰⁴ Bereits wenige Jahre später taucht erstmals der Ausdruck „Persönliches Ideal“ auf – ein Begriff, der in der Schönstatt-Bewegung später sehr häufig rezipiert wird.

Das aszetische und pädagogische System der Bewegung stellt das Persönliche Ideal ganz in den Mittelpunkt. Religiosität ist so ganz eng verbunden mit der Entwicklung der Persönlichkeit; sie soll sich „als die Vollendung und Krönung der Persönlichkeitsentfaltung“¹⁰⁵ erweisen.

Was ist nun aber näher unter dem Persönlichen Ideal zu verstehen? Drei Aspekte¹⁰⁶ lassen sich für eine Definition festhalten:

Zunächst wird das Persönliche Ideal als die „Uridee Gottes von jedem Menschen“¹⁰⁷ beschrieben. Es steht die Vorstellung dahinter, dass jeder Einzelne in seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit von Gott gewollt ist, dass er von ihm „ein ganz persönliches Lebensideal, eine ganz persönliche Lebensaufgabe erhalten hat“¹⁰⁸.

Kentenich verwendet, wenn er vom Persönlichen Ideal spricht, häufig Vergleiche mit dem Wachstum einer Pflanze. Er drückt damit aus, dass es sich dabei nicht um etwas handelt, was außerhalb der Person läge und erst von ihr erworben werden müsste, sondern um etwas, was bereits keimhaft in ihr angelegt ist und zur Entfaltung drängt. Das Persönliche Ideal nimmt so die konkrete Lebensrealität der Persönlichkeit ernst und setzt bei ihr an.

¹⁰⁴ Vgl. Kentenich, Vorgründungsurkunde, 23. Im Wortlaut heißt es dort: „Wir wollen lernen, uns unter dem Schutze Mariens selbst zu erziehen zu festen, freien und priesterlichen Charakteren.“

¹⁰⁵ Schmidt, Organische Aszese, 30.

¹⁰⁶ Kentenich spricht von einer philosophischen, einer psychologischen und einer theologischen Definition. Im heutigen Verständnis der wissenschaftlichen Disziplinen erscheint diese Einteilung jedoch etwas ungenau, weshalb ich diese Terminologie hier nicht übernehme. Vgl. Kentenich, Prinzipienlehre, 135f.

¹⁰⁷ Schmidt, Organische Aszese, 46.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 47.

Im Blick auf die menschliche Freiheit lässt sich festhalten, dass das Persönliche Ideal nicht der Vorstellung eines unerbittlich zu erfüllenden Planes entspricht, sondern vielmehr zur freien Entfaltung der Persönlichkeit führen soll.

In einer zweiten Annäherung an das Persönliche Ideal spricht Kentenich vom Grundzug und der Grundstimmung in der Seele des Menschen, „die [...] sich ausreift zur vollen Freiheit der Kinder Gottes“¹⁰⁹. Dabei versteht er unter Grundstimmung einen seelischen Zustand bzw. eine „seelische Atmosphäre“¹¹⁰, die jemanden über einen längeren Zeitraum erfüllt und prägt. Sie ist das Lebensgefühl eines Menschen, das nicht ständig wechselt, sondern über längere Zeit konstant bleibt. Eine solche Grundstimmung kann und darf ausdrücklich auch eine religiöse Prägung haben. Jemand erfährt z. B. eine tiefe Geborgenheit in der Liebe Gottes, die ihn innerlich ruhig werden lässt, oder es gibt einen bestimmten Gedanken, der ihn nicht mehr loslässt und ihn in seinem religiösen Leben anregt.

Den Grundzug bezeichnet Kentenich als ein „Gezogenwerden nach der Grundstimmung“¹¹¹. Es handelt sich dabei mehr um spontane Regungen oder seelische Zustände, die auch häufiger wechseln können. Ein solcher Grundzug soll sich aber vertiefen können. Er „muss so lange in der Seele verstärkt werden, bis er zur Grundstimmung wird“¹¹².

Das bewusste Umgehen mit Grundzug und Grundstimmung sind für Kentenich ein konkreter Weg, die bereits erwähnte Urdee Gottes im eigenen Leben zu erkennen.

Das Ideal verweist den Menschen auf den Horizont seiner Sehnsucht. Es geht, ähnlich wie in der ignatianischen Unterscheidung der Geister, um ein sensibles Wahrnehmen innerer Anregungen, um zu erkennen, zu welcher konkreten Verwirklichung der Persönlichkeit man sich hingezogen fühlt.¹¹³

Eine dritte – mehr spirituelle – Überlegung weist hin auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Danach ist das Persönliche Ideal eine „Abbildung und Nachbildung der göttlichen und gottmenschlichen Vollkommenheiten“¹¹⁴. Auch auf die personale Verbundenheit mit Jesus Christus wird so verwiesen.

Das Persönliche Ideal wäre aber gründlich missverstanden, wenn man es allein auf seine spirituelle Dimension verkürzen würde. Dagegen wurde es immer wieder in einen

¹⁰⁹ Kentenich, Prinzipienlehre, 139.

¹¹⁰ Ebd., 143.

¹¹¹ Ebd., 144.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. Schmidt, Organische Aszese, 52.

¹¹⁴ Ebd., 53.

pädagogischen Horizont gestellt: Es soll helfen, eine seelische Grundhaltung zu schaffen, welche das sittliche Handeln des Menschen prägt. Dabei setzt es auf intrinsische Motivation statt auf rein äußerlich übernommene Werte.

Wenn nun die schönstättische Spiritualität das Persönliche Ideal so sehr ins Zentrum rückt, dann tut sie dies, weil sie die volle Entfaltung der Persönlichkeit zum Ziel hat. Sie ist davon überzeugt, dass der Mensch, der aus seinem Persönlichen Ideal heraus lebt, auf diese Weise wirklich zur Fülle seines Daseins gelangen kann.

2.3.2 *Anschluss an einen ständigen Beichtvater bzw. Seelenführer*

Fragt man nach der praktischen Relevanz der Beichte in der Spiritualität der Schönstatt-Bewegung, so stößt man vor allem auf den Kontext von Seelenführung bzw. geistlicher Begleitung.

Hier ist zunächst eine Differenzierung angebracht, denn wie bereits gezeigt wurde, ist ja zwischen geistlicher Begleitung und Beichte durchaus zu unterscheiden.¹¹⁵ Auch Schmidt betont bei seiner Darstellung des schönstättischen pädagogisch-asketischen Systems, dass die Seelenführung mit der Beichte nicht identisch sei, jedoch mit ihr verbunden werden könne.¹¹⁶

Kentenich spricht in späteren Jahren eher vom Anschluss an einen ständigen Beichtvater als an einen Seelenführer.¹¹⁷ Hin und wieder weist er in einer recht deutlichen Weise darauf hin, dass eine besondere Seelenführung nur dann notwendig sei, „wenn man außergewöhnlich begnadet ist oder wenn man [seelisch] krank ist“¹¹⁸. Schmidt nennt darüber hinaus noch die Jugendlichen im Reifealter als dritte Zielgruppe der Seelenführung.¹¹⁹

Bei Kentenich wird aber andererseits auch deutlich, dass er Beichte und Aspekte der Seelenführung sehr eng zusammen sieht. Durch die Ausrichtung auf das Persönliche Ideal kommt ein weiterer Kontext in den Blick als nur die negative Orientierung an der Sünde. Sowohl die Reifung an positiven Erfahrungen als auch an negativen wie der

¹¹⁵ Vgl. Kapitel 1.1.3 dieser Arbeit.

¹¹⁶ Vgl. Schmidt, *Organische Aszese*, 458.

¹¹⁷ Vgl. Kentenich, *Leitung und Selbständigkeit*, 197.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. Schmidt, *Organische Aszese*, 456.

Sünde hat ihren Platz, wenn es darum geht, das eigene Wachstum auf das Ideal hin in den Blick zu nehmen.¹²⁰

Wenn von der Beichte bzw. Seelenführung im Kontext des asketischen Systems die Rede ist, ist zu bedenken, dass sich dieses besonders an religiös motivierte Menschen richtet, die sich apostolisch engagieren möchten, denen es also ein Anliegen ist, ihren Glauben an andere weiterzugeben. Bei Schmidt wird jedoch auch deutlich, dass die regelmäßige Beichte keineswegs als Exklusivübung für die besonders Strebsamen gedacht ist, sondern dass sie in der damaligen Zeit noch zum selbstverständlichen Vollzug katholischer Frömmigkeit gehörte.¹²¹

Da dies heute nicht mehr der Fall ist, wäre noch einmal neu zu fragen, wo nun für das asketische System eigentlich der stärkere Akzent liegt: in der sakramentalen Beichte oder in der geistlichen Begleitung. Eine eindeutige Antwort fällt hier aber schwer. Zwar betont Kentenich in seinen späten Aussagen mehr die Beichte, gleichzeitig wird aber deutlich, dass er sie vor allem im Sinne der Seelenführungsbeichte verstanden wissen will. Es besteht also eine enge Verquickung zwischen beiden Aspekten.

Sofern das Ziel der regelmäßigen Überprüfung der eigenen Entwicklung im geistlichen Leben im Blick bleibt, scheint mir, dass dem Einzelnen eine größtmögliche Freiheit in dieser Frage eingeräumt werden kann. Nicht unerheblich wird dabei auch die Frage sein, in welchem Rahmen jemand die nötige Gesprächsatmosphäre finden kann, die für ein vertrauensvolles Gespräch nötig ist. Andererseits wäre aber auch in der geistlichen Begleitung zu fragen, ob nicht das Sakrament der Beichte von Zeit zu Zeit ergänzend in Betracht kommt. Dies gilt natürlich in besonderer Weise, wenn beim Vorliegen schwerer Sünden eine Rekonziliationsbeichte angebracht scheint.

2.3.3 Geistliche Tagesordnung und Partikularexamen im Kontext von Beichte und Gewissensbildung

Neben der Beichte bzw. Seelenführung gehören zwei weitere Elemente zum asketischen System Schönstatts: die „geistliche Tagesordnung“ und das sog. „Partikularexamen“.

Unter dem Partikularexamen versteht Kentenich einen besonderen Vorsatz, den der Einzelne frei wählen kann. Der Ausgangspunkt dafür ist sein Persönliches Ideal. Es geht darum, besondere Aufmerksamkeit auf ein Teilgebiet der persönlichen Reifung zu

¹²⁰ Vgl. ebd., 458.

¹²¹ Vgl. ebd., 456.

legen. Dies kann entweder darin bestehen, „einen bestimmten Fehler [zu] bekämpfen oder bei positiver Gestaltung eine bestimmte Tugend [zu] pflegen“¹²². Kentenich betont unter psychologischen Gesichtspunkten jedoch bevorzugt den positiven Zugang.¹²³

Das Partikularexamen in seiner Ausrichtung am Persönlichkeitskern soll helfen, sich immer wieder neu am Persönlichen Ideal zu orientieren. Dazu dient die tägliche, evtl. sogar mehrmals täglich vorgenommene schriftliche Kontrolle des Vorsatzes.

Die „Geistliche Tagesordnung“ beinhaltet selbst gewählte, über den Tag verteilte geistliche Übungen, die ebenfalls am Abend schriftlich kontrolliert werden. Auch die Aufnahme anderer Punkte, die z. B. der sportlichen oder kreativen Betätigung dienen, ist möglich.

Geistliche Tagesordnung und Partikularexamen wollen im Rahmen des aszetischen Systems als ein Weg zur Konkretisierung des Zieles der originellen Persönlichkeitsentfaltung verstanden werden.

Kentenich verweist hin und wieder auch auf ihre Bedeutung im Zusammenhang mit der Gewissensbildung und der Beichtpraxis. Das Partikularexamen vergleicht er auch mit einem Beichtvorsatz, der bei der regelmäßigen Beichte als Orientierung bzw. als eine Art individueller Beichtspiegel dienen kann.¹²⁴ Die Geistliche Tagesordnung versteht er als eine Möglichkeit, sich im Alltag immer wieder mit Gott zu verbinden¹²⁵. Er stellt sie aber auch in den Zusammenhang mit einer Gesinnung der Buße, welche im täglichen Leben vorbereiten soll, was in der Beichte einen Höhepunkt erfährt.¹²⁶

Auch für eine abendliche Gewissenserforschung können Geistliche Tagesordnung und Partikularexamen als Orientierung dienen.

2.4 Inhaltliche Akzente in der Reflexion J. Kentenichs

2.4.1 *Beichte als Gnaden-, Buß- und Erziehungsmittel*

Um seine Sicht der Beichte zu charakterisieren, nennt Kentenich drei Aspekte: Er versteht das Sakrament „als Gnadenmittel, als Bußmittel [und] als Erziehungsmittel“¹²⁷.

Bei der Beichte als Gnadenmittel hat er vor allem das traditionelle Sakramentenverständnis im Blick, welches das Bußsakrament im Fall von schweren

¹²² Vgl. ebd., 447.

¹²³ Vgl. Kentenich, *Kindsein*, 155.

¹²⁴ Vgl. Nailis, *Werktagsheiligkeit*, 75.

¹²⁵ Vgl. Kentenich, *Exerzitien für Schönstatt-Patres*, 145.

¹²⁶ Vgl. Kentenich, *Liturgische Werktagsheiligkeit*, 22.

¹²⁷ Kentenich, *Lebensfreude*, 177.

Sünden als Wiedergewinnung der verlorengegangenen Taufgnade sieht und darüber hinaus auch als Mittel zur Erlangung von Gnaden als Stärkung im Bemühen um eine größere Vollkommenheit im sittlichen Leben.

Im Sinne des Bußmittels spricht Kentenich häufig von einer „Bußgesinnung“¹²⁸, die das Leben prägen soll. Dabei ist er offenbar nicht von einer „düsteren“ Vorstellung von Buße geprägt, sondern versteht sie als ehrliche Begegnung mit der eigenen Realität, die letztlich zur „Freudenquelle“¹²⁹ werden soll.

Am ausführlichsten spricht Kentenich über die Beichte als Erziehungsmittel. Hier legt er einen besonderen Akzent. Dabei versteht er Erziehung in zwei Richtungen: in erster Linie als Selbsterziehung, aber auch im Sinne eines erzieherischen Wirkens des Beichtvaters.

Zur Wortwahl sollte erklärend angemerkt werden, dass Kentenich, wenn er im Zusammenhang mit Erwachsenen vom Priester als Erzieher spricht, sicherlich nicht paternalistische Tendenzen im Blick hat. Vielmehr geht es ihm um ein pädagogisch reflektiertes Handeln, das aufmerksam ist für menschliche Prozesse. Die Freiheit und Selbständigkeit der Person ist ihm ein wichtiges Anliegen, das er immer wieder betont. Der „Erzieher“ soll ihr in „Ehrfurcht und Liebe“¹³⁰ begegnen, was ein rechtes Verhältnis von Nähe und Distanz einschließt.

Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass eine tiefgreifende Wandlung im Leben des Beichtenden nur dann möglich ist, wenn menschliche und göttliche Kräfte zusammenwirken¹³¹, d. h. wenn das, was im Sakrament gnadenhaft geschieht, auch auf der natürlichen Ebene unterstützt wird. Hier sieht Kentenich eine Aufgabe sowohl für den Beichtenden selbst als auch für den Priester, der aus seiner Perspektive eine andere, oft unbefangene Wahrnehmung einbringen kann.

2.4.2 *Berücksichtigung des unterbewussten Seelenlebens*

Einen breiten Raum nimmt bei Kentenich die Aufmerksamkeit für seelische Prozesse bzw. für das „unterbewusste Seelenleben“¹³², wie er es häufig nennt, ein. Dies gilt für die Beichte gleichermaßen wie für das religiöse Leben überhaupt.

¹²⁸ Ebd., 179.

¹²⁹ Ebd., 181.

¹³⁰ Kentenich, Ethos und Ideal, 234.

¹³¹ Vgl. Kentenich, Rom-Vorträge II, 260.

¹³² Kentenich, Priesterexerzitien, 89.

Kentenich vertritt die Auffassung, dass die Berücksichtigung des Irrationalen und des Gefühlslebens eine starke Aufmerksamkeit verdient, denn „die Schwierigkeiten der heutigen Zeit liegen meist im Gemüt, nicht im Verstand“¹³³.

Hier liegt für ihn ein wichtiger Zugang zur religiösen Erfahrung. Immer wieder betont er die Bedeutung seelischer Regungen. Er lädt ein, aufmerksam zu sein für die inneren Stimmen und sie als „Einsprechungen der Gnade“¹³⁴ zu verstehen.

Religiöse Wahrheiten sollen nicht nur mit dem Verstand erfasst werden, sondern auch eine Verankerung im Gemüt finden.¹³⁵ Darin sieht Kentenich eine wichtige Voraussetzung für die Nachhaltigkeit religiösen Lebens.

Es liegt nahe, dass dabei auch Arbeit an der eigenen Persönlichkeit notwendig ist, denn nicht jede seelische Regung hat in sich schon eine positive Ausrichtung und kann religiös sinnvoll aufgegriffen werden.

Hier ist einer der Gründe zu suchen, warum bei Kentenich Theologie und Anthropologie sehr eng miteinander verbunden sind. Der „Weg der seelischen Freiheit und der ganzheitlichen Menschwerdung“¹³⁶ und das religiöse Leben sind für ihn in besonderer Weise miteinander verknüpft.

Im Zusammenhang mit der Beichte ist nun besonders auf den Umgang mit Schuld hinzuweisen. Kentenich spricht häufig von den negativen Konsequenzen, die „unverstandene und uneingestandene Schuld und Schwäche“¹³⁷ haben können. Deshalb wird er nicht müde, darauf hinzuweisen, wie wichtig die Aufmerksamkeit für seelische Regungen gerade in diesem Bereich ist. Es sei, wie er oft betont, von einer großen Bedeutung, Schuldgefühle nicht einfach zu unterdrücken.¹³⁸

Zwar ist Kentenich sich bewusst, dass es nicht einfach ist, „ein derartig dunkles Gefühl richtig zu reinigen und zu läutern“¹³⁹, jedoch vertritt er nicht die Auffassung, dass das Schuldgefühl an sich schon etwas Negatives oder Krankhaftes sei, das zu überwinden wäre.¹⁴⁰ Im Gegenteil: Die richtige Verarbeitung von Gefühlen, die mit Schuld, Schwäche und Grenzerfahrungen zu tun haben, führt zu innerer Freiheit. Verdrängung

¹³³ Kentenich, *Lebensfreude*, 237.

¹³⁴ Kentenich, *Milwaukee-Terziat XI*, 168.

¹³⁵ Vgl. Kentenich, *Ethos und Ideal*, 82.

¹³⁶ King, *Freiheit*, 170.

¹³⁷ Kentenich, *Grundriss*, 171.

¹³⁸ Vgl. ebd.

¹³⁹ Kentenich, *Priesterexerzitien*, 89.

¹⁴⁰ Ebd.

hingegen kann im Extremfall sogar psychische und psychosomatische Belastungen und Krankheiten zur Folge haben.

Kentenich nennt bei verschiedenen Gelegenheiten drei Elemente, die er für einen guten Umgang mit seelischen Regungen für wichtig hält. Die Worte scheinen z. T. etwas „verstaubt“ und sind nicht so leicht zugänglich, aber bei genauerer Betrachtung lässt sich doch auch heute die Aktualität der Gedanken erkennen. Kentenich spricht von „Schicklichkeitsgefühl“¹⁴¹, von „Schuldgefühl“¹⁴² und von „Strafbedürfnis oder Sühnebedürfnis“¹⁴³.

Unter Schicklichkeitsgefühl ist ein intuitives Gespür für das, was gut und richtig ist, zu verstehen. Kentenich spricht hier absichtlich von Gefühl und nicht von Bewusstsein¹⁴⁴, um auszudrücken, dass es um spontane Äußerungen aus dem Innern der Person geht. Mit anderen Worten: Es soll ein feines Gewissen ausgeprägt werden, das einer Person intuitiv deutlich macht, welche Reaktion bzw. welches Verhalten in einer bestimmten Situation angemessen ist. An anderer Stelle spricht Kentenich vom Schicklichkeitsgefühl als einem „göttliche[n] Lebensgefühl“¹⁴⁵, das „bis ins unterbewusste Seelenleben hineinsickert“¹⁴⁶ und von da aus das Leben des Menschen prägt. Gemeint ist, dass eine religiöse Atmosphäre, die sich aus dem Bewusstsein der Gegenwart Gottes speist, dem Menschen helfen kann, das Gute zu tun. Auch hier wird wieder der enge Zusammenhang von Religion, Psychologie und Ethik deutlich.

Auch im Zusammenhang mit der Schuld spricht Kentenich zunächst vom *Schuldgefühl*, aus dem dann ein *Schuldbewusstsein* erwachsen kann. Es kommt ihm darauf an, dieses Gefühl nicht einfach zu übergehen, sondern ihm Aufmerksamkeit zu schenken. Dass die Erfahrung von Schuld zum Menschsein gehört, will angenommen werden, damit nicht seelische Kräfte gebunden werden, um Schuld und Schwächen zu verbergen.¹⁴⁷

Im folgenden Kapitel 2.4.3 wird noch einmal näher auf Kentenichs Verständnis von Schuld einzugehen sein, da hier eine der zentralen Grundlagen für seinen Zugang zur Beichte zu suchen ist.

Am schwierigsten scheint nun der dritte Begriff „Strafbedürfnis“ zu verstehen zu sein. In einem Vortrag Kentenichs wird deutlich, dass er ihn anstelle des Wortes „Buße“

¹⁴¹ Kentenich, Exerzitien für Schönstatt-Patres, 100.

¹⁴² Ebd., 101.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Vgl. Kentenich, Rom-Vorträge IV, 159.

¹⁴⁵ Kentenich, Rom-Vorträge II, 72.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Vgl. King, Gott des Lebens, 87f.

verwendet, da ihm dieses aufgrund der üblichen Praxis der Gebetsbuße, die oft genug kaum Bezug auf das vorausgehende Bekenntnis nahm, zu sehr abgegriffen erscheint, um das auszudrücken, was er sagen möchte.¹⁴⁸ Im Grunde geht es darum, dass es dem Menschen nicht einfach egal sein soll, wenn er etwas falsch gemacht hat und sich bei ihm ein Schuldbewusstsein regt. Es soll es auch auf der Erlebnisebene erfahren werden, dass etwas nicht in Ordnung gewesen ist.

Es geht nicht darum, mit sich selbst ins Gericht zu gehen und sich möglichst harte Strafen aufzuerlegen, sondern um eine Haltung der Reue und Wiedergutmachung und damit um ein zutiefst positives Anliegen.

Kentenich sieht gerade in der Andachtsbeichte eine gute Möglichkeit, um auf das „Schuldgefühl“ und „Strafbedürfnis“ angemessen zu reagieren.¹⁴⁹

Freilich muss im Blick auf die Gewissensbildung auch gesagt werden, dass Ausgewogenheit notwendig ist, um nicht skrupulös zu werden. Hin und wieder weist Kentenich auch auf diesen Aspekt hin¹⁵⁰, jedoch scheint ihm die Gefahr, dass man nicht sensibel genug mit den feinen Regungen der Seele umgeht, größer zu sein. Jedenfalls spricht er darüber viel häufiger und ausführlicher. Gründe dafür mögen u. a. darin zu suchen sein, dass er häufig zu Priestern spricht und dass er hier der von ihm beobachteten Tendenz entgegenwirken möchte, dass Beichtväter Schuldgefühle oft zu nivellieren versuchen.¹⁵¹

2.4.3 *Moraltheologisches und aszetisches Schuldgefühl*

Ein wichtiger Schlüssel zu Kentenichs Beichtverständnis ist in seinem Zugang zum Thema Schuld zu suchen. Es fällt auf, dass Kentenich häufig Schuld, Schwäche, Hilflosigkeit und Grenzen in einem Atemzug nennt.¹⁵² Das alles gehört für ihn in den Kontext der Beichte. Ein einseitig „juristisches“ Verständnis, das jede Selbstanklage daraufhin überprüft, ob eine ausreichende Materie vorliegt, um festzustellen, ob es sich auch wirklich eine Sünde handelt, liegt seinem Denken fern.

Statt dessen stehen für Kentenich, wie wir bereits gesehen haben, die seelischen Vorgänge im Vordergrund, die mit dem Erleben von Schuld zu tun haben. Er weiß

¹⁴⁸ Vgl. Kentenich, Milwaukee-Terziat VI, 208.

¹⁴⁹ Vgl. Kentenich, Priesterexerzitien, 89.

¹⁵⁰ Vgl. Kentenich, Kindsein, 244.

¹⁵¹ Vgl. Kentenich, Exerzitien für Schönstatt-Patres, 99.

¹⁵² Vgl. King, Gott des Lebens, 87.

dabei zu berücksichtigen, dass menschliches Verhalten in der Regel auf ganz unterschiedliche Ursachen und Motivationen zurückzuführen ist. Häufig beruhen Schuldenerfahrungen nicht nur einseitig auf einem willentlichen Entschluss, sondern sind verbunden mit Gefühlen wie z. B. Ohnmacht oder ungerichteten Aggressionen. Auch äußere Umstände wie etwa ein besonderer Druck, unter dem eine Entscheidung gefällt werden muss, können eine Rolle spielen. Wie es zu einem Verhalten kommt, auf das jemand mit einem Schuldgefühl reagiert, ist deshalb oft gar nicht so leicht festzustellen. Die verschiedenen Faktoren, die teils bewusst und teils unbewusst sein können, lassen sich in der Regel nicht einfach isolieren. Der verantwortlich handelnde Mensch muss mit dieser Komplexität und manchmal auch Uneindeutigkeit von Faktoren umgehen lernen.

Auf diesem Hintergrund weist Kentenich sehr häufig auf eine Unterscheidung hin, die er sich nach eigenen Aussagen schon früh angeeignet hat.¹⁵³ Man kann davon ausgehen, dass es sich hier um ein Erfahrungswissen handelt, das ihn über viele Jahre in seiner Seelsorge begleitet hat und auf das er sich immer wieder bezog. Er unterscheidet zwischen *aszetischem* und *moraltheologischem* Schuldbewusstsein.¹⁵⁴

Unter moraltheologischem Schuldbewusstsein versteht Kentenich eine „Art von Schuld, die aus dem Verstoß eines Menschen gegen ein göttliches Gebot, die sittliche Ordnung oder ein rechtmäßiges und rechtsgültiges Gesetz aus persönlicher Verantwortung (Sünde) erwächst“¹⁵⁵. Es handelt sich hier um ein sehr verbreitetes Verständnis von Schuld.

Mit dem aszetischen Schuldgefühl bzw. -bewusstsein weist Kentenich auf eine andere Art von Schuldenerleben hin, das sich in besonderer Weise am Anspruch der eigenen Persönlichkeit und deren Wachstum und Ausreifung orientiert.

Hier steht, anders als beim moraltheologischen Schuldbewusstsein, nicht die Frage im Vordergrund, ob etwas objektiv wirklich eine Sünde gewesen ist.¹⁵⁶ Zwar kann eine Verfehlung am Anspruch, der sich aus der eigenen Person und ihrer Verantwortung heraus stellt, auch sündhaft sein, es soll aber genauso auch Fehlern und Unvollkommenheiten Beachtung geschenkt werden, die nicht der vollen persönlichen Verantwortung entspringen. Kentenich meint, dass sich auch dann, wenn eine Handlung

¹⁵³ Kentenich, *Priesterexerzitien*, 89.

¹⁵⁴ Vgl. ebd. Im Hintergrund steht eine klassische Differenzierung von Moral als der pflichtmäßigen Ethik und Ascese als dem freien, hochherzigen Streben einer Person über diesen Rahmen hinaus.

¹⁵⁵ Locher, *Schuld*, 367.

¹⁵⁶ Vgl. Kentenich, *Milwaukee-Terziat VI*, 47.

moraltheologisch nicht als Sünde einzustufen ist, dennoch ein „Schuldgefühl der Natur“¹⁵⁷ melden kann. Man fühlt sich schuldig, weil etwas nicht gelingt oder weil, wie Kentenich sagt, etwas als „Fremdkörper“¹⁵⁸ in der Seele erlebt wird. Man spürt, dass man nicht so handelt oder liebt wie man gerne möchte, was ein diffuses Gefühl von Unzufriedenheit oder eben auch „Schuld“ hinterlassen kann.

Es gilt nun zwar zu unterscheiden zwischen „Schwächen der Natur“¹⁵⁹ auf der einen Seite und wirklichen, aus persönlicher Verantwortung begangenen Fehlern und Sünden auf der anderen Seite, was vor allem für eine differenzierte ethische Beurteilung einer Handlung bzw. Haltung wichtig ist. Die Beichte kann dabei einen wichtigen Dienst leisten, um im Dialog mit dem Beichtvater eine größere Klarheit zu erlangen. Im Konkreten lassen sich beide Seiten oft aber auch gar nicht so eindeutig auseinanderhalten. Die Übergänge sind oft fließend. Hier gilt es dann, die inneren Vorgänge als Ganzes wahrzunehmen und nicht künstlich auseinander zu dividieren.

Das „natürliche“ Schuldempfinden des Beichtenden soll nicht unterdrückt werden, insofern es eine „positive Tendenz“¹⁶⁰ hat, die den Menschen anregt zu wachsen. Diese Überlegung ist vergleichbar mit dem, was Benedikt XVI. als „positive Traurigkeit“¹⁶¹ bezeichnet, die einen „Nonkonformismus mit dem Bösen“¹⁶² zur Folge hat.

Die Überlegungen zum aszetischen Schuldbewusstsein können besonders in einer Zeit, da die gesellschaftliche Basis von allgemeinverbindlichen Normen geringer geworden ist, ein wertvoller Beitrag sein. Die Argumentation stellt viel stärker den Aspekt der persönlichen Verantwortung heraus als den einer allgemeinen Normierung. Vielen, die sich mit der kirchlichen Morallehre zunächst schwer tun oder sie sogar als Bevormundung ablehnen, wird der Zugang zum Thema Schuld auf diese Weise möglicherweise leichter fallen. Auf der anderen Seite wird allerdings immer auch zu fragen sein, auf welche gemeinsamen Normen man sich berufen kann, die dem Menschen Orientierung bieten können.

Da die Gefahr bestehen kann, die Überlegungen Kentenichs zu Schuld und Beichte an manchen Stellen falsch oder einseitig zu verstehen, ist ein Blick auf den Kontext angebracht, in dem sie stehen. Die Spiritualität der Schönstatt-Bewegung ist, wie in Kapitel 2.3 deutlich geworden ist, eng mit dem Leitbild des Persönlichen Ideals

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Kentenich, Exerziten für Schönstatt-Patres, 146.

¹⁵⁹ Kentenich, Milwaukee-Terziat VI, 48.

¹⁶⁰ Locher, Schuld, 369.

¹⁶¹ Ratzinger, Jesus von Nazareth, 117.

¹⁶² Ebd., 118.

verbunden. So wie Kentenich über Aszese spricht, geht es ihm dabei sehr stark um das Wachstum der Persönlichkeit in ihrer Originalität und Authentizität.

In diesem Kontext müssen auch die Ausführungen zur Beichte und zum Umgang mit Schuld gelesen werden. Wenn Kentenich fordert, dass den Schuldgefühlen genügend Aufmerksamkeit geschenkt werden soll, dann will er damit sicher nicht ein Lebensgefühl fördern, das den Menschen klein macht, sondern eines, das ihn als Persönlichkeit wachsen lässt. Das Bewusstsein für Schuld und Schwäche soll eine positive Bewegung in Gang setzen, die den Menschen weiter reifen lässt. Deshalb weist Kentenich häufiger darauf hin, dass alles in einen Kontext der Liebe eingebunden sein muss.¹⁶³

Die Aufmerksamkeit für das aszetische Schuldgefühl ist verbunden mit der Frage, wo sich jemand gegen den existentiellen Anruf Gottes an ihn verfehlt hat. Der Mensch soll sich in der Auseinandersetzung mit seinen Fehlern und Sünden diesem Anspruch Gottes neu stellen und sich damit bewusst werden, dass er ein dialogisches Wesen ist, das zur Antwort gerufen ist.¹⁶⁴

Mit diesen Überlegungen dürfte klar sein, dass auch hier nicht eine Skrupulosität gefördert werden soll. Kentenich verdeutlicht dies, indem er darauf hinweist, dass Schuldgefühle auch überspitzt und „krankhaft“ sein können.¹⁶⁵

Einige Kriterien lassen sich festhalten, um hier zu unterscheiden: „Krankhafte“ Schuldgefühle lähmen statt zu beflügeln und weiterzuführen.¹⁶⁶ Sie sind oft unverhältnismäßig in Relation zu den Vorgängen, durch die sie ausgelöst werden oder sind gar nicht auf konkrete Anlässe zurückzuführen.¹⁶⁷ Emotionen werden durch sie blockiert, und Beziehungen zu anderen Menschen können gestört werden.

Für ein weiterführendes aszetisches Schuldgefühl im Sinne Kentenichs wäre schließlich zu fragen, ob es den Menschen zu innerer Freiheit führt, denn nur dann kann es wirklich hilfreich sein.

Hier hat der Seelsorger die besondere Aufgabe der Unterscheidung, da er als Außenstehender einen unbefangeneren Blick einbringen kann. Er soll der einzelnen Persönlichkeit helfen, dass sie sich in Freiheit und Selbständigkeit entfalten kann.

¹⁶³ Vgl. Kentenich, Milwaukee-Terziat VI, 65.

¹⁶⁴ Vgl. Locher, Schulterleben, 4.

¹⁶⁵ Vgl. Kentenich, Milwaukee-Terziat XI., 142.

¹⁶⁶ Vgl. Locher, Schulterleben, 6.

¹⁶⁷ Vgl. Locher, Schuld, 368.

Deshalb sollte er darauf achten, dass nicht unangemessene bzw. destruktive Schuldgefühle kultiviert werden.

2.4.4 Erlösung – von der Idee zur Erfahrung

Theologisch steht im Beichtverständnis Kentenichs die Erlösung im Mittelpunkt. Das Grundmotiv ist für ihn nicht eine ängstliche Sorge um das ewige Heil, sondern die Frage, wie der Mensch die Erfahrung der Nähe Gottes vertiefen und dabei innerlich frei werden kann. Dabei versteht er menschliche Schwäche und Sündhaftigkeit, sofern sie anerkannt wird, nicht in erster Linie als Hindernis, sondern geradezu als Weg zu Gott. Eine beliebte Metapher, die Kentenich immer wieder verwendet, ist das Anlegen einer Leiter an konkrete Erfahrungen, um sich durch sie mit Gott zu verbinden:

„(Die) Leiter anlegen, ja, (das) müssen wir an jeden Menschen, an jedes Schicksal. Sehen Sie, und wenn wir dann sagen: aber nicht an unsere Schwächen!, dann ist ja ein ganz großer Bestandteil unseres Lebens gelöst von der Hingabe an Gott!“¹⁶⁸

Es geht also darum, die Hingabe an Gott zu vertiefen und dabei keine Erfahrungen unbeachtet zu lassen. Auch schmerzliche Erlebnisse sollen „in große Zusammenhänge Gottes gestellt“¹⁶⁹ werden.

Kentenich ist der Überzeugung, dass das Erleben von Schuld und Schwäche gewissermaßen sogar „notwendig“ ist:

„Was wären wir ohne Sünden? Würden wir dann wohl so stark die Sehnsucht haben, hineinzuwachsen in das innertrinitarische Leben? [...] Ohne Schuld werden wir Menschen kaum tiefer hineinkommen in das Herz Gottes. [...] Wir müssen die Gründe der Schuld durchwateten, um am anderen Ufer Gott zu finden.“¹⁷⁰

Es kommt hier auf die Dynamik an, die in der Seele hervorgerufen wird. Wo zunächst eine Unzufriedenheit mit sich selbst erfahren wird, da wird eine Sehnsucht wach, „eine starke, unstillbare Sehnsucht nach einer anderen Welt“¹⁷¹. Darin sieht Kentenich einen Ansatzpunkt, dass der Mensch sich als erlösungsbedürftig erlebt und auf diese Weise affektiv mit Gott in Berührung kommt.¹⁷² Damit legt er gewissermaßen ein Modell vor,

¹⁶⁸ Kentenich, Milwaukee-Terziat VI, 46.

¹⁶⁹ Kentenich, Lebensfreude, 179.

¹⁷⁰ Kentenich, Lebensweisheit, 142.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Vgl. Kentenich, Priesterexerzitien, 89.

wie Erlösung nicht nur theoretisch gedacht, sondern konkret im eigenen Leben erfahren und nachvollzogen werden kann.¹⁷³

Die Gedanken können erinnern an das Exultet der Osternacht, wo die „glückliche Schuld“ (felix culpa) besungen wird: „O wahrhaft heilbringende Sünde des Adam, du wurdest uns zum Segen, da Christi Tod dich vernichtet hat. O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden!“¹⁷⁴ Das soll bis ins Lebensgefühl hinein erfahrbar werden.

Kentenich betonte diese Erkenntnisse besonders in den letzten Jahren seines Lebens sehr stark, während er anfangs noch viel stärker das ethische Streben in den Vordergrund stellte.¹⁷⁵

Man darf die Gedanken natürlich nicht einseitig verstehen und als Einladung zum Sündigen auffassen. Kentenich war überzeugt, dass mit der Hinwendung zu Gott immer auch Umkehr und ethisches Bemühen verbunden sein müssen.¹⁷⁶ Aber er glaubte auch, dass die Realität der Begrenzung, wie sie nun einmal zur Erfahrung des Menschen gehört, akzeptiert und integriert werden muss. Nur so kann der Mensch innerlich frei und erlöst werden.

2.4.5 *Von der Kunst, die Schwächen zu nutzen*

Aus den bisherigen Überlegungen wird bereits deutlich, wie unbefangen Kentenich mit dem Thema Schuld und Erlösung umgehen kann, ohne es jedoch zu verharmlosen. Ein menschenfreundliches Gottes- und Menschenbild scheint hier durch.

Bei allem Wissen um die negativen Wirkungen der Sünde legt Kentenich den Akzent im Unterschied zur traditionellen Askese nicht in erster Linie auf die willensbetonte Überwindung menschlicher Schwächen und Sünden. Er sieht vielmehr den ethisch reifen Menschen darin verwirklicht, dass dieser um seine menschliche Natur mit ihren unterschiedlichen Facetten weiß und sie zu integrieren versucht, was ein Bemühen um Besserung bzw. Selbsterziehung selbstverständlich nicht ausschließen soll.

Ein ähnliches Denken findet sich auch im Buch „Jesus von Nazareth“ von Papst Benedikt XVI., wo er über den Zöllner betrachtet, der um seine Sünden weiß und in diesem Bewusstsein um Gnade betet (Lk 18,9-14):

¹⁷³ Vgl. King, Gott des Lebens, 101.

¹⁷⁴ Messbuch, 74.

¹⁷⁵ Vgl. King, Gott des Lebens, 97.

¹⁷⁶ Vgl. Kentenich, Liturgische Werktagsheiligkeit, 22.

„Das Ethos wird nicht verneint, es wird nur von der Verkrampfung des Moralismus befreit und in den Zusammenhang einer Beziehung der Liebe – der Beziehung zu Gott – gerückt; so kommt es wahrhaft zu sich selbst.“¹⁷⁷

Kentenich spricht von der Kunst des richtigen Auswertens von Armseligkeiten und Schwächen.¹⁷⁸ Er weiß selbst in ihnen eine positive Funktion für die Entwicklung des geistlichen und sittlichen Lebens zu entdecken. Sogar bei schweren Sünden kann er das so sehen, wenn sie im Nachhinein helfen, den Menschen neu auf Gott und auf das sittlich Gute auszurichten. Dabei ist er sich der Notwendigkeit des Bußsakramentes in solchen Fällen bewusst.

In Kentenichs Denken fällt immer wieder eine positive Orientierung auf. Nicht negative Abgrenzung von den eigenen Schwächen und Sünden steht im Vordergrund, sondern die (Neu-) Ausrichtung am Persönlichen Ideal und an der Gottesbeziehung. Es geht Kentenich um einen Wachstumsprozess, um die Entfaltung der Persönlichkeit, nicht nur und nicht zuerst um die Überwindung von Sünden. Seine Ethik orientiert sich „nach oben“ am Ideal und nicht „nach unten“ an der Pflichterfüllung.¹⁷⁹

Kentenich spricht auch von einer „positive[n] Stoßkraft“¹⁸⁰, die durch Reue ausgelöst wird. Diese sollte größer sein als die negative Orientierung an den Verfehlungen, um nicht mit einem Großteil der Aufmerksamkeit ungewollt an letzteren haften zu bleiben. Durch die Kunst, seine Schwächen zu nutzen, wird der Mensch fähig, die „heilende und heiligende Kraft der Schuld, der Sünde und Reue“¹⁸¹ zu erleben.

Aus einer solchen Sichtweise heraus wird verständlich, dass Kentenich die Buße nicht unter düsteren Vorzeichen sieht, sondern sie als „Freudenquelle“¹⁸² erfahren und auch so vermitteln kann.

2.4.6 Acht Grundregeln für den Umgang mit Schuld und Schwäche

Sehr häufig spricht Kentenich über die rechte Weise, auf Erfahrungen von Schuld und Schwäche zu reagieren. Dabei nennt er jeweils vier negative und vier positive

¹⁷⁷ Ratzinger, Jesus von Nazareth, 92.

¹⁷⁸ Vgl. Kentenich, Milwaukee-Terziat VI, 78.

¹⁷⁹ Vgl. King, Gott des Lebens, 97.

¹⁸⁰ Kentenich, Lebensweisheit, 145.

¹⁸¹ Kentenich, Lebensfreude, 117.

¹⁸² Ebd., 182.

Antworten. Es handelt sich um praktische Hinweise für das geistliche Leben, die er bei ganz verschiedenen Gelegenheiten anspricht.¹⁸³

Zunächst nennt er vier Aspekte, was man nicht tun sollte: „Erstens uns nicht wundern, zweitens nicht verwirrt werden, drittens nicht mutlos werden, viertens nicht heimisch werden.“¹⁸⁴

Dann folgen vier positive Antworten: „Erstens, ein Wunder der Demut; zweitens, ein Wunder des Vertrauens; drittens, ein Wunder der Geduld; und viertens, ein Wunder der Liebe“¹⁸⁵ werden.

Damit ergeben sich acht Grundregeln für einen guten Umgang mit den eigenen Fehlern und Schwächen, welche nun im Einzelnen betrachtet werden sollen:

Die erste Regel lautet also: wir sollen uns nicht wundern über unsere Sünden und Schwächen. Darin sieht er eine wichtige Grundlage für eine gesunde Selbsterkenntnis. So muss der Einzelne zunächst einmal annehmen lernen, dass die Erfahrung von Schuld und Schwäche zum Menschsein allgemein und konkret zur eigenen Persönlichkeit gehört. Kentenich empfiehlt einen Blick auf Erfahrungen in der eigenen Familie, um die persönlichen Schwachstellen besser einordnen und verstehen zu können, da manche Anlagen sich über Generationen fortsetzen würden. Hier sieht er eine konkrete Auswirkung dessen, was die kirchliche Lehre als Erbsünde bezeichnet. Er meint sogar, dass man sich manchmal darüber wundern könne, „dass das nicht [noch] schlimmer ist“¹⁸⁶. Man soll also die eigene Wirklichkeit zunächst einmal so anschauen, wie sie ist.

Aus dem Nicht-Wundern folgt dann die zweite Grundregel, dass man sich nicht verwirren lassen soll. Die Verwirrung sei normalerweise die naturgemäße Reaktion auf Erlebnisse von Schwäche.¹⁸⁷ Dies habe oft zur Folge, dass man den Blick in das Innere seiner Persönlichkeit scheut und so versucht, den Schwächen aus dem Weg zu gehen.

Die dritte Regel lautet, man soll nicht mutlos werden, denn die Mutlosigkeit, könne gefährlicher sein als eine schwere Sünde, meint Kentenich.¹⁸⁸ Zwar sei sie in sich noch keine Sünde, aber sie könne „die Mutter, die Gebärerin sein von ungemein vielen

¹⁸³ Während vor allem die Ausführungen zum Thema Schuldgefühle mehr eine konkrete Schulung für Beichtväter zu sein scheinen – Kentenich führt sie überwiegend in Vorträgen für Priester aus –, werden diese Überlegungen immer wieder vor ganz unterschiedlichen Zuhörergruppen entfaltet.

¹⁸⁴ Kentenich, Milwaukee-Terziat VI, 188.

¹⁸⁵ Ebd., 62.

¹⁸⁶ Ebd., 56.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 58.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 59.

schweren Sünden“¹⁸⁹. Deshalb betont Kentenich die Notwendigkeit, eine „innere geistige Freude“¹⁹⁰ entgegenzusetzen, d. h. eine gewisse Freude und Sympathie für die eigene Persönlichkeit mit ihren Stärken, aber auch mit ihren Schwächen.

Die vierte Antwort auf die Frage, was man nicht tun soll, lautet schließlich, man soll nicht heimisch werden in den Armseligkeiten, sich also nicht einfach mit seinen Schwächen abfinden. Das ist eine wichtige Ergänzung zur ersten Regel, denn nur wenn man beide beachtet, kann man wirklich einen ausgewogenen Umgang mit seinen Schwächen und Sünden finden. Sich nicht zu wundern, darf nicht zur Folge haben, dass man sich gar nicht mehr bemüht, in seinem Leben etwas zu ändern. Man soll durchaus Widerstand leisten gegen seine Unvollkommenheiten und die nötigen Triebkräfte dafür wecken.¹⁹¹

Es folgen dann die vier positiven Regeln, die eine Antwort auf die Frage sind, was man tun soll. Kentenich spricht dabei von einem „vierfachen Wunder“¹⁹².

Zunächst regt er an, ein „Wunder der Demut“¹⁹³ zu werden. Wichtig ist ihm die Ergänzung, dass es sich um eine gesunde Demut handeln soll, die nicht Minderwertigkeitsgefühle nährt.¹⁹⁴ Dazu sei die Verbindung mit Gott bzw. mit der Liebe unerlässlich.¹⁹⁵ Kentenich bezeichnet die recht verstandene Demut auch als „Kleinsein als Mittel zum Großwerden“¹⁹⁶.

In Anlehnung an Jean-Jacques Olier¹⁹⁷, den Gründer des Seminars von Saint-Sulpice in Paris, nennt Kentenich dann drei Stufen der Demut: Der Mensch soll sich erstens in seinen Schwächen gefallen.¹⁹⁸ Kentenich weist zur Erklärung auf den 2. Korintherbrief hin, wo sich Paulus seiner Schwachheit rühmt (vgl. 2 Kor 12,5.9). Der eigentliche Grund für diese zunächst scheinbar widersprüchliche Aussage ist darin zu suchen, dass so die Kraft Christi auf ihn herabkommt (vgl. 2 Kor 12,9). Wenn der Mensch in Anerkennung seines Kleinseins vor der Größe Gottes steht, dann verbinden sich menschliche Schwäche und göttliche Kraft. Er wird sich bewusst, dass seine eigentliche

¹⁸⁹ Kentenich, Milwaukee-Terziat VI, 59.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 62.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., 63.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., 65.

¹⁹⁶ Ebd., 67.

¹⁹⁷ Vgl. Jürgensmeier, Olier.

¹⁹⁸ Vgl. Kentenich, Milwaukee-Terziat VI, 64.

Größe nicht auf eigener Kraft und Anstrengung basiert, sondern ihm von Gott her zukommt, der ihn geschaffen hat und ihn liebt.

Der zweite Grad der Demut besteht darin, sich auch darin zu gefallen, von anderen in seinen Schwächen erkannt zu werden.¹⁹⁹ In Kentenichs Ausführungen wird deutlich, dass er das Wachstum in der Demut als Weg in eine größere Freiheit verstanden wissen möchte.²⁰⁰ Wer die zweite Stufe der Demut erreicht, der muss sich nicht mehr darum sorgen, seine Schwächen vor anderen zu verbergen und wird so innerlich freier und gelöster.

Als dritten Grad der Demut bezeichnet Kentenich schließlich, nicht nur von anderen in seinen Schwächen erkannt zu werden, sondern sich auch so behandeln zu lassen. Wer so in der Demut wächst, den kann so leicht nichts mehr erschüttern.

Nach den Ausführungen zur Demut folgt die sechste Grundregel: Wir sollen ein „Wunder des Vertrauens“²⁰¹ werden. Hier drückt Kentenich noch einmal explizit aus, was er für die Demut bereits hervorgehoben hat, dass diese nämlich in sinnvoller Weise nur in der Einbindung in eine vertrauensvolle Beziehung zu Gott existieren kann.

Die siebte Regel Kentenichs lautet: Wir sollen ein „Wunder der Geduld“²⁰² werden. Sowohl die Geduld mit sich selbst als auch mit anderen hält er für den Fortschritt im geistlichen Leben für wichtig. Dabei weist er auch auf die Geduld hin, die Gott mit uns Menschen hat.²⁰³

Die achte Grundregel für den Umgang mit Schuld und Schwäche lautet schließlich: Wir sollen ein „Wunder der Liebe“²⁰⁴ werden. Diese letzte Regel kann als Zusammenfassung aller vorausgehenden verstanden werden. Sie ist, wie Kentenich meint, „die Antwort auf alles“²⁰⁵. Es gilt, alle menschlichen Erfahrungen mit der Liebe Gottes in Verbindung zu bringen, damit der Mensch in ehrlicher Weise seine eigene Realität annehmen und selbst an den schwierigen Erfahrungen wie Schuld und Schwäche reifen kann.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., 73.

²⁰⁰ Vgl. ebd.

²⁰¹ Ebd., 77.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Vgl. Kentenich, Studentats-Exerzitien, 166.

²⁰⁴ Kentenich, Milwaukee-Terziat, 77.

²⁰⁵ Kentenich, Studentats-Exerzitien, 166.

2.4.7 Konsequenzen für das Gottes- und Menschenbild

An vielen Stellen wurde bereits etwas vom Gottes- und Menschenbild deutlich, das mit dem Beichtverständnis Josef Kentenichs verbunden ist. Seine Gedanken lassen erkennen, dass das Thema für ihn in einen breiten Kontext eingebettet ist.. Hier soll noch einmal zusammenfassend darauf eingegangen werden.

Das Menschenbild, das in den Überlegungen gezeichnet wird, klingt bereits im Titel dieser Arbeit an: „Als ganzer Mensch wachsen“. In Kentenichs Ausführungen zu Schuld und Beichte geht es um den ganzen Menschen, nicht nur um irgendeinen Teilbereich. Die Beichte sieht er sowohl unter religiösen als auch unter anthropologischen Gesichtspunkten. Geistliches Wachstum und Persönlichkeitsentwicklung gehören für ihn sehr eng zusammen. In diesem Sinne ist es nur konsequent, dass die Beichte für ihn nicht nur eine religiöse Bedeutung hat, sondern auch ein Erziehungsmittel ist.²⁰⁶ Sie soll dem Menschen helfen, dass er wachsen und sich entfalten kann.

So wird auch deutlich, dass das Bußsakrament kein Selbstzweck ist, sondern eine klare Zielrichtung hat: Es soll dem Menschen helfen, zu einem „gesunden Selbstbesitz“²⁰⁷ zu gelangen, wie Kentenich sich manchmal ausdrückt. Er soll fähig werden, seine eigene Wirklichkeit so anzuschauen wie sie ist. Dazu gehört es, die Stärken der eigenen Persönlichkeit genauso anzuschauen wie ihre Grenzen.

In Kentenichs Denken ist für den Menschen auch die Beziehung zu Gott wesentlich. Menschen- und Gottesbild stehen deshalb in einem engen Zusammenhang. Das Gottesbild, das in seinen Ausführungen aufleuchtet, ist deshalb geprägt von einer großen Nähe zum Menschen. Die Barmherzigkeit wird als eine zentrale Eigenschaft Gottes immer wieder hervorgehoben. Er nimmt den Menschen, den er nach seinem Bild geschaffen hat, so an wie er ist. Das gilt in besonderer Weise auch dann, wenn dieser sich in seinen Grenzen und Schwächen erlebt. Solche Erfahrungen sind nach Kentenichs Vorstellung für den Menschen kein Hindernis, sondern geradezu ein Weg zu Gott.

Wenn der Mensch Vergebung erfährt, dann heißt das, dass er neu die Zusage Gottes erhält, als Person angenommen zu sein. Er darf erleben, dass er auch in seinen Grenzen von ihm gewollt ist. Eine solche Erfahrung, dass jemand ihn auch in seiner Schwäche mag, ist die eigentliche Grundlage dafür, dass der Mensch seine Schwächen auf Dauer

²⁰⁶ Vgl. Kap. 2.4.1 dieser Arbeit.

²⁰⁷ Kentenich, Predigten, 84.

überwinden und sich so als „erlöster Mensch“²⁰⁸ erfahren kann. Dies gilt umso mehr, wenn eine solche Erfahrung auch menschlich vermittelt wird.

2.4.8 Die Rolle des Beichtvaters

Es fällt auf, dass Kentenich über die Beichte zwar nicht exklusiv, aber doch sehr häufig zu Priestern spricht. Sie, die in ihrer Seelsorge in der Rolle des Beichtvaters mit dem Bußsakrament zu tun haben, sind eine wesentliche Zielgruppe seiner Ausführungen.

Wenn Kentenich die Beichte, wie wir gesehen haben, als Gnaden-, Buß- und Erziehungsmittel sieht, dann hat das auch Konsequenzen für das Verständnis des Beichtvaters.

Nach Herbert Schneider OFM lassen sich geschichtlich drei Phasen beobachten, wie sich das Rollenverständnis entwickelt hat. Dabei treten jeweils unterschiedliche Aspekte stärker hervor: Der Beichtvater als Richter²⁰⁹, als der „gemeinschaftlich Integrierende“²¹⁰ und als „pädagogisch-psychologischer Berater“²¹¹. Schneider meint, dass in all diesen Zugängen auch „mehr oder weniger richtige Elemente“²¹² enthalten seien. Es käme aber darauf an, ein wesentliches Element der Beichte dabei nicht aus dem Blick zu verlieren, nämlich die sakramentale Ebene, dass letztlich Jesus Christus selbst der Handelnde, der eigentliche Beichtvater, sei.²¹³

Der Freiburger Pastoraltheologe Hubert Windisch weist darauf hin, dass die richterliche Funktion, die der Beichtvater auch wahrnimmt, im Sinne Jesu ergänzt werden müsse durch das Bild des Arztes und Bruders, von dem Annahme und Verständnis ausgehen.²¹⁴

Schaut man auf dem Hintergrund dieser Überlegungen auf die Rolle des Beichtvaters, wie sie sich in Kentenichs Texten darstellt, dann kann man eine breite Schattierung feststellen. Die schon mehrfach erwähnten drei Bereiche Gnade, Buße und Erziehung durchdringen sich gegenseitig. Sie stehen nicht als Alternativen nebeneinander, sondern das Bußsakrament soll möglichst allen drei Bereichen gerecht werden. Der Beichtvater muss somit verschiedene Elemente in sich vereinigen. In den Überlegungen zum

²⁰⁸ Kentenich, *Lebensfreude*, 319. Auch ein Exerzitienkurs von 1935/36 trägt diesen Titel.

²⁰⁹ Vgl. Schneider, *Beichte*, 187.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Ebd., 188.

²¹² Ebd.

²¹³ Vgl. ebd.

²¹⁴ Vgl. Windisch, *Umkehr*, 156.

„Strafbedürfnis“²¹⁵ tritt besonders die richterliche Seite des Beichtvaters hervor. Seine Aufgabe ist, das Gewesene ernst zu nehmen und nicht zu verharmlosen. Seine richterliche Funktion darf aber nicht ausschließen, dass der Beichtvater zugleich als Erzieher denkt und handelt, d. h. dass er die menschliche Entwicklung und Reifung des Beichtenden fördern hilft. Letztlich soll sich in den Grundhaltungen des Beichtvaters ein Gottesbild spiegeln, in dem sich Gott als gütiger Richter zeigt, dem es am Leben des Menschen gelegen ist.

Ohne dass Kentenich es konkret ausspricht, wird sein Sakramentenverständnis am Beichtvater besonders deutlich. Er steht gleichsam an der Schnittstelle zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Natur. Soll das Sakrament eine nachhaltige Wirkung im Leben des Beichtenden haben, dann ist wichtig, dass beide Seiten zusammenkommen. Wo Bedürfnisse oder Reifungsprozesse auf der natürlichen Ebene nicht beachtet werden, wird sich auch die Gnade, die mit dem Sakrament verbunden ist, nicht voll entfalten können. Die Erziehertätigkeit, die Kentenich in weiten Teilen seiner Ausführungen betont, steht also nicht im Widerspruch zur Gnadenwirkung des Sakraments, sondern in deren Dienst.

2.5 Methodische Überlegungen

Abschließend soll nun danach gefragt werden, welche methodischen Ansätze hinter den Ausführungen Kentenichs zur Beichte stehen. Es fällt auf, dass seine Überlegungen im Kontext der Beichte ein breites Spektrum an Themen ansprechen. Offensichtlich behandelt er die Beichte nicht nur als ein Randthema unter vielen. Sie dient dagegen als eine Art Sammelpunkt, der mit anderen zentralen Themen angereichert wird.

So kann der Eindruck entstehen, dass mit dem Thema Beichte fast eine kleine Glaubenskatechese verbunden ist. Man stößt auf wesentliche Fundamente der Spiritualität Kentenichs. So haben wir z. B. gesehen, dass über den Kontext von Sünde und Schuld das Thema Erlösung angesprochen ist. Kentenich berührt auch die ganz grundlegenden Dimensionen von Gottes- und Menschenbild. Es wird deutlich, dass die persönliche Beziehung zwischen Mensch und Gott eine Rolle spielt. Es geht ihm auch immer wieder darum, dass das Thema in den Horizont konkreter Lebenserfahrungen gestellt wird. Die Beichte soll die Lebenswirklichkeit des Menschen zutiefst berühren.

²¹⁵ Vgl. Kap. 2.4.2 dieser Arbeit.

Bedenkt man, dass Kentenichs Ausführungen zur Beichte selbst noch in einen größeren Kontext eingebunden sind, merkt man umso mehr, wie sehr das Thema bei ihm mit anderen verknüpft ist. In den meisten Fällen finden sich seine Aussagen zur Beichte ja in Exerzienvorträgen oder als gesprochenes Wort bei verschiedenen Gelegenheiten.

Man darf annehmen, dass die Art und Weise, wie Kentenich das Thema angeht, nicht einfach nur Zufall ist. In der Jugendpädagogischen Tagung 1931 spricht Kentenich im Kontext der Idealpädagogik davon, dass einzelne Gedanken miteinander zu einer lebendigen Einheit verknüpft werden müssten.²¹⁶ Ein so entstehender „Gedankenkomplex“²¹⁷ soll sich dann in der Weise vertiefen, dass er sich mit der Erlebnis- und Bedürfniswelt des Menschen verknüpft und dessen Mentalität prägt. Kentenich spricht in diesem Zusammenhang häufiger von „Wertsättigung“²¹⁸: Gedanken sollen tiefer ins Gemüt absinken und zum Wert für den Einzelnen werden, indem sie mit dem Kern der Persönlichkeit in Verbindung gebracht werden.²¹⁹ Es kommt dann nicht mehr so sehr auf den einzelnen Gedanken an, sondern auf die „Wertwelt“²²⁰, die den Menschen von innen her prägt. Der Einzelne soll so unterstützt werden, seinen Glauben „selbstständig und selbsttätig“²²¹ zu leben.

Vorher hatte Kentenich im gleichen Vortrag bereits hervorgehoben, dass die sogenannte Gesinnungsfrömmigkeit einer reinen Übungsfrömmigkeit vorzuziehen sei.²²² Religiöses Leben muss sich folglich vor allem aus der Gesinnung des Gläubigen heraus motivieren. Eine rein äußerliche Begründung, etwa dadurch, dass bestimmte religiöse Übungen aufgrund von sozialen Erwartungen vollzogen werden, kann auf Dauer nicht ausreichen.

Er sieht, dass sich im Hintergrund schon gewaltige Veränderungen anbahnen, die dem Glauben das Fundament zu entziehen drohen, wenn nicht an die Stelle von bisherigen gesellschaftlichen Formen der Unterstützung des Glaubens – und manchmal auch sozialer Kontrolle – die Stärkung innerer Überzeugungen tritt.

An der Beichte lassen sich die hier beschriebenen Gedankengänge Kentenichs besonders gut nachvollziehen. In der Analyse zur Beichtkrise wurde bereits deutlich, dass der Enttraditionalisierungsschub sich besonders auf die Beichte und den

²¹⁶ Vgl. Kentenich, *Ethos und Ideal*, 214.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Kentenich, *Kindsein*, 77.

²¹⁹ Vgl. Kentenich, *Ethos und Ideal*, 214.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd., 211.

²²² Vgl. ebd., 205.

Gottesdienstbesuch ausgewirkt hat.²²³ Deshalb scheint es gerade hier besonders angebracht, etwas in die Stärkung der Gesinnung bzw. in „Wertsättigung“ zu investieren. Es reicht nicht mehr aus, die Beichte einfach als religiöse Übung darzustellen, sondern ihre Bedeutung im Gesamtkontext der Glaubens- und Lebenswelt des Gläubigen muss deutlich werden. Je existenzieller dies geschieht, desto mehr besteht die Chance, dass sie eine echte Bedeutung in seinem Leben hat.

Die Verknüpfung mit anderen Themen, die manchmal sogar mehr als die Beichte selbst Hauptthemen zu sein scheinen, kann eine Hilfe dabei sein, damit der Einzelne einen Anknüpfungspunkt zu Themen seines eigenen Lebens und Glaubens finden kann.

Indem Kentenich seine Gedanken zur Beichte in vielen Fällen vor Priestern ausspricht, schult er damit sozusagen Multiplikatoren. Wenn diese einmal in einer existentiellen Weise einen neuen Zugang zur Beichte gewonnen haben, hat das sowohl Auswirkungen auf ihre Verkündigung wie auch auf ihre Weise, wie sie als Beichtväter wirken. Deshalb ist hier ein besonders geeigneter Ansatzpunkt für eine Erneuerung der Beichtpraxis zu suchen.

Vom Erzieher sagt Kentenich häufig, dass er auch selbst erzogen sein müsse, um als Persönlichkeit fruchtbar wirken zu können.²²⁴ Man wird das in ähnlicher Weise auch auf den Priester anwenden können, der die Beichte dann besonders wirksam vermitteln kann, wenn sie auch für ihn selbst eine Bedeutung hat. So braucht es vielleicht heute mehr denn je „beichtende Beichtväter“.

²²³ Vgl. Kap. 1.2.2 dieser Arbeit.

²²⁴ Vgl. Kentenich, Erziehung, 74.

3 IMPULSE FÜR DIE BEICHTPASTORAL

Nach einer ausführlichen Darlegung der Gedanken Kentenichs zum Bußsakrament ist nun zu fragen, ob diese Antworten auf Fragen der heutigen Beichtpastoral, wie sie im ersten Kapitel betrachtet wurde, liefern können oder ob es sich eher um Sondergut aus der Spiritualität der Schönstatt-Bewegung handelt, das im Wesentlichen für deren Mitglieder von Interesse ist.

Bei einer Betrachtung der Themen, die Kentenich berührt, lässt sich feststellen, dass er zwar terminologisch einige Eigenprägungen verwendet, dass aber seine Ausführungen für das Menschsein bzw. Christsein insgesamt Anregungen bieten können. Es ist keine exklusive Spiritualität, die Kentenich im Blick auf die Beichte entfaltet, sondern geradezu der Versuch einer großräumigen Einordnung des Sakraments in den Kontext von Glaubens- und Lebenserfahrungen und damit einer Belebung von innen her.

Selbst dort, wo von Begriffen ausgegangen wird, die aus der Spiritualität der Schönstatt-Bewegung stammen, können im Kontext der Beichte auch Impulse von allgemeiner Bedeutung abgeleitet werden. So kann etwa die Perspektive des Persönlichen Ideals bzw., allgemeiner ausgedrückt, der menschlichen Reifung eine Weitung für die Beichte bedeuten, die sie aus dem Zwielight einer einseitig negativen Fixierung auf die Sünde herausholt.

Wenn nun aus den Überlegungen Kentenichs Impulse für eine Erneuerung der Beichtpastoral entwickelt werden sollen, dann werden dabei verschiedene Ebenen zu betrachten sein. So wie Kentenich selbst gleichsam „Tiefenbohrungen“ vornimmt und die Beichte mit ganz grundlegenden Inhalten in Verbindung bringt, wird auch hier zu fragen sein, auf welchen Fundamenten die heutige Beichtpastoral gründen kann.

In einem zweiten Schritt ist zu fragen, welche inhaltlichen Elemente für die Verkündigung wichtig sind, um zu einer Belebung der Beichte beitragen zu können. Anschließend wird zu klären sein, was für die Gestaltung der Beichte und ihres pastoralen Kontextes selbst wichtig erscheint. Aus den Ergebnissen, die aus der Spiritualität Kentenichs gewonnen wurden, sollen so – ergänzt durch weiterführende Überlegungen – möglichst konkrete Ideen für die Beichtpastoral abgeleitet werden.

3.1 Ein Blick auf die Fundamente

Will man zu einer Erneuerung der Beichtpastoral beitragen, so scheint zunächst einmal eine Präzisierung der Fragestellung angebracht. Dazu ist an den von Ursula Silber angeregten Perspektivenwechsel zu erinnern.²²⁵ So sollte das Ziel aller Bemühungen nicht einfach in einer „Rettung“ der Beichte liegen, sondern in erster Linie auf den Menschen ausgerichtet sein. So groß die Bedeutung der Sakramente in der Tradition der Kirche auch sein mag, kann sich ein Sakrament doch nie aus sich selbst heraus legitimieren. Deshalb kann sich auch das Anliegen einer Neubelebung der Beichte nicht allein daraus begründen, dass das Sakrament in einer Krise steckt.

Es ist vielmehr zu fragen, ob und ggf. wie das Sakrament Antworten auf Fragen der Menschen von heute geben kann. Der Mensch sollte also, wie in der Pastoraltheologie überhaupt, im Zentrum aller Überlegungen stehen.

Doch auch hier muss noch weiter präzisiert werden. Das Sakrament der Versöhnung kann nämlich nur dann in seiner vollen Bedeutungsfülle erschlossen werden, wenn der Mensch als religiöses Wesen im Blick ist. Es geht somit wesentlich um den Menschen in seiner Beziehung zu Gott.

Die präzisierte Fragestellung, welche für die Erneuerung der Beichtpastoral leitend sein kann, könnte man also etwa wie folgt formulieren: Wie kann die Beichte heute Antwort geben auf Fragen und Bedürfnisse der Menschen in ihrer Beziehung zu Gott?

Hier kann nun leicht an die methodischen Überlegungen zu Kentenichs Ausführungen zur Beichte angeknüpft werden.²²⁶ Wir haben gesehen, wie wichtig ihm das Anliegen war, dass das Bußsakrament seinen Zuhörern im Kontext ihrer eigenen Lebens- und Glaubenserfahrung in seiner Bedeutung zugänglich wird. Er stellt die Beichte gerade nicht als bloße religiöse Übung dar, die einfach zum christlichen Leben dazu gehört, sondern versucht, seinen Zuhörern ihre existenzielle Bedeutung zu erschließen.

Die Sakramente müssen heute mehr denn je im Gesamtgefüge des Glaubenslebens verstanden werden, wenn sie nicht als beliebige Segmente christlicher Religiosität erscheinen sollen. Ihre Bedeutung wird sich aber auch daran erweisen, ob sie wirklich als Erfahrungen der „Begegnung mit Gott“²²⁷ erlebt werden.

Für das Sakrament der Beichte bedeutet dies, dass es immer wieder neu mit den Fundamenten des christlichen Glaubens in Verbindung gebracht werden muss. Die

²²⁵ Vgl. Silber, Buße und Beichte, 130. Siehe auch: Kap. 1 dieser Arbeit.

²²⁶ Vgl. Kap. 2.5 dieser Arbeit.

²²⁷ Wollbold, Gemeindepastoral, 448.

Erfahrungen des eigenen Lebens sollen der konkrete Ort sein, an dem der Mensch Gott begegnet. Die vor Gott gebrachte eigene Begrenzung soll so gleichsam zu einem Verdichtungspunkt des eigenen Glaubens werden, wo Gnade auf das Leben eines Menschen trifft und „empirisch“²²⁸ wird.

Gerade die Beichte als Element der Einzelseelsorge bietet die Chance, einen individuellen Weg zu gehen, durch den im Dialog zwischen dem Beichtenden und dem Beichtvater allgemeine Glaubensüberzeugungen in den konkreten Lebenskontext des Gläubigen „übersetzt“ werden. Es ist ein Unterschied, ob Jesus Christus ganz allgemein die Menschheit erlöst und dadurch Heil gewirkt hat oder ob jemand diese Zusage auch auf sich selbst beziehen und sagen kann: „Ich bin erlöst.“

Erlösung soll von der Idee zur Erfahrung werden, haben wir im Blick auf Kentenichs Überlegungen festgehalten.²²⁹ Die Beichte kann in besonderer Weise zu einem Ort werden, wo sich eine Verbindung von menschlichen Erfahrungen und religiösen Überzeugungen vollzieht. Sie kann so zu einem Prozess der persönlichen Aneignung und Verinnerlichung des Glaubens beitragen. Dieser Aspekt sollte bei allen berechtigten Überlegungen, wie für das über lange Zeit stark individuell geprägte Bußsakrament der Bezug zur Gemeinschaft der Kirche wieder deutlicher hervorgehoben werden kann, nicht übersehen werden. Auf diese Frage wird später noch einmal zurückzukommen sein.²³⁰

Man wird auf der anderen Seite freilich bedenken müssen, dass jemand, der in seinem Glauben eher unsicher ist, sich möglicherweise leichter damit tun wird, in Glaubensfragen etwas distanzierter über allgemeine Aussagen zu sprechen als in der ersten Person darüber zu reden. An dieser Stelle sollte man sich vor Bewertungen zurückhalten. Der Seelsorger sollte den Grundsatz berücksichtigen, dass der Gesprächspartner selbst das Maß bestimmt, was er zu glauben und über was er zu reden bereit ist.

Ein weiser Seelsorger wird sich als Wegbegleiter verstehen, der ein Stück des Lebens- und Glaubensweges seines Gegenübers mitgeht. Er wird darauf bedacht sein, den Gläubigen nicht mit zu hohen Erwartungen zu überfordern. Nicht alles kann und muss man von einem einzigen Gespräch erwarten. Doch selbst von einem einmaligen seelsorglichen Kontakt kann eine bleibende Wirkung ausgehen, wenn jemandem bewusst wird, dass der Glaube tatsächlich mit seiner eigenen Lebenswirklichkeit zu tun

²²⁸ Windisch, Umkehr, 155.

²²⁹ Vgl. Kap. 2.4.4 dieser Arbeit.

²³⁰ Vgl. Kap. 3.3.2.2 dieser Arbeit.

hat. Letztlich darf der Seelsorger aber auch darauf vertrauen, dass längst nicht alles von ihm abhängt, sondern dass Gott selbst derjenige ist, der den gesamten Weg des Gläubigen begleitet.

Ein weiterer Aspekt, der an die Fundamente der Beichtpastoral rührt, hat mit der Art und Weise zu tun, wie über die Beichte gesprochen wird. Es sollte deutlich werden, dass das Grundanliegen nicht durch ein negatives Ziel wie die Überwindung von Sünden und Schwächen, sondern mit einer positiven Perspektive ausgedrückt wird. Kentenich stellt immer wieder in einer deutlichen Weise das Wachstum der Persönlichkeit in den Mittelpunkt. Gerade dort, wo der Mensch sich in seinen Sünden und mit seinen Grenzen erlebt, wo er sich diesen Erfahrungen bewusst stellt und sie vor Gott hinhält, kann er als Persönlichkeit reifen. Ohne eine solche positive Perspektive ist es schwierig, den eigentlichen Wert der Beichte zu verdeutlichen.

Je nach Lebensphase kann es unterschiedliche „Wachstumsthemen“ geben, die im Vordergrund stehen. Bei Jugendlichen z. B. wird vor allem der Themenkomplex der Selbstfindung eine wichtige Rolle spielen. Solche vorrangigen Themen der eigenen Entwicklung können auch die Beichte bereichern, zumal durch sie nicht selten auch Fragen nach den eigenen Grenzen in den Blick kommen.

Man kann am Ansatz Kentenichs kritisch hinterfragen, ob die positive Perspektive des Bußsakramentes statt in der Persönlichkeitsentfaltung nicht primär in der Umkehr, die ja nicht nur Abkehr vom Bösen, sondern vor allem auch eine bewusste Hinwendung zu Gott ist, liegt. Jedoch scheint sich bei genauerer Betrachtung eine solche Alternative für Kentenich gar nicht zu ergeben, denn die Perspektive des „Persönlichen Ideals“ beinhaltet bereits beide Aspekte. Die Ausrichtung am Ideal bedeutet nicht nur Selbstentfaltung, sondern auch Neuorientierung am Anspruch Gottes an jeden Einzelnen und auf diese Weise eine Erneuerung der Beziehung zu ihm.

Es bleibt schließlich noch zu fragen, wo eine Erneuerung der Beichtpastoral am besten ansetzen kann. Bei Kentenich haben wir gesehen, wie er häufig zu Priestern über die Beichte spricht, um bei ihnen ein vertieftes Verständnis zu wecken. Auch Hubert Windisch sieht einen wichtigen Ansatz zur Erneuerung des Sakraments beim Beichtvater.²³¹ Nur Priester, die selbst einen Zugang zur Beichte haben, werden auch als Beichtväter überzeugen können. Dazu ist, wie Windisch ebenfalls feststellt, auch in die Ausbildung in diesem Bereich zu investieren.²³²

²³¹ Vgl. Windisch, Umkehr, 153.

²³² Vgl. ebd.

Jedoch reicht es nicht aus, allein bei den Beichtvätern anzusetzen. Die Bußpastoral braucht in ihrer gegenwärtigen Situation eine umfassende Erneuerung, eine „Wurzelbehandlung“²³³, wie Windisch es ausdrückt. Es ist auch nach Wegen zu suchen, wie die Gläubigen in einer neuen Weise mit dem Thema Beichte in Berührung kommen können. In der Verkündigung sollte deshalb die Beichte und ihr Kontext häufiger in einer Art und Weise Erwähnung finden, welche den Gläubigen hilft, neue Zugänge zu finden.

Noch wichtiger als die Verkündigung mit Worten wird es aber sein, ein pastorales Klima zu fördern, in dem das Beichtsakrament aus seiner derzeitigen Randposition wieder mehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt.

3.2 Bußpastoral ins Gespräch bringen – Impulse für die Verkündigung

3.2.1 Ein befreiendes Bild vom Menschen künden

Wenn für die bußpastorale Erneuerung der Blick auf den Menschen in seiner Beziehung zu Gott die leitende Perspektive ist, dann muss das auch in der Verkündigung deutlich werden. Es reicht sicher nicht aus, immer wieder einmal über die Beichte selbst zu reden. Vielmehr ist auch hier „Wurzelarbeit“ zu leisten. Die Frage ist nicht in erster Linie, wie oft auf die Möglichkeit der Beichte hingewiesen wird, sondern wie ihre existenzielle Bedeutung für den Menschen deutlich werden kann. Ein wichtiger Ansatz dazu ist in den Überlegungen zum Menschen- und Gottesbild zu suchen.

Die Beichte scheint immer noch unter dem Image zu leiden, sie wolle den Menschen durch die Konfrontation mit der Sünde klein machen. Das Bild des reuigen Sünders, der ängstlich vor einen richtenden Gott tritt, mag manchem im Hinterkopf sein.

Das christliche Menschenbild kennt aber ganz andere Bilder. Das Gleichnis vom heimkehrenden Sohn und dem barmherzigen Vater (Lk 15,11-32) kann als biblisches Beispiel dienen. Hier korrespondiert dem Schuldbewusstsein des Sohnes, der nach allem, was er durchlebt hat, nicht mehr an seine Sohneswürde zu glauben scheint, die aufrichtende Liebe des Vaters: „Er lief dem Sohn entgegen, fiel ihm um den Hals und küsste ihn.“²³⁴ Sogleich macht er ihm seine Würde durch das Anlegen des besten Gewandes und das Anstecken eines Ringes auf anschauliche Weise deutlich.²³⁵

²³³ Ebd., 154.

²³⁴ Lk 15,20c

²³⁵ Vgl. Lk 15,22.

Hier wird etwas sehr schön ausgemalt, was auch im Zusammenhang mit der Beichte von Bedeutung ist. Der Mensch mit seiner Schulterfahrung erfährt seine Würde nicht einfach dadurch, dass er seine Vergangenheit von sich abschüttelt, sondern sie wird ihm von Gott her wieder neu zugesagt und geschenkt. Wenn man sich das verdeutlicht, erkennt man, dass das Grundanliegen der Beichte das genaue Gegenteil davon ist, den Menschen klein machen zu wollen. Sie will ihn vielmehr in der Begegnung mit Gott neu aufrichten und ihm seine Würde verdeutlichen.

Wird die Sündhaftigkeit des Menschen zu einseitig betont, schadet das dem Verständnis der Beichte genauso wie der gegenteilige Versuch, sich vom Gedanken der Schuld freimachen zu wollen.²³⁶ Die Geschichte der Beichte zeigt, dass es Verkürzungen in beide Richtungen gegeben hat. Umso wichtiger erscheint es, darauf hinzuweisen, dass die Verkündigung den ganzen Menschen im Blick haben soll.

Zur Lebensrealität des Menschen gehören sowohl Erfahrungen von Größe und Würde als auch solche des Kleinseins und der Begrenzung. Der Weg, den Kentenich aufzeigt, besteht in einer Integration beider Wirklichkeiten. Für ihn sind Schwäche und Kleinsein, sofern sie vor Gott anerkannt werden, ein „Mittel zum Großwerden“²³⁷. Hier lässt sich erkennen, wie er das Verhältnis zwischen Mensch und Gott sieht, das er häufig im Bild von Vater und Kind ausdrückt:

„Wichtig für uns ist nur Gott, der Vater und seine barmherzige Liebe. Letzten Endes liebt er uns nicht einmal so sehr [...], weil wir gut und brav gewesen (sind), sondern weil er eben unser Vater ist oder weil er uns seine barmherzige Liebe dann am reichsten zuströmen lässt, wenn wir unsere Grenzen, unsere Schwächen und Armseligkeiten freudig bejahen und als wesentlichsten Titel für die Öffnung seines Herzens und das Durchströmen seiner Liebe innewerden.“²³⁸

Das Menschenbild, das die christliche Verkündigung prägt und von da aus auch einen neuen Zugang zur Beichte erschließen will, soll also integrativ sein und sich nicht menschlichen Erfahrungen verschließen. Die Realität von Schuld in unserem Leben sollte weder verharmlost noch verurteilt werden.²³⁹ Das Ziel einer solchen Integration ist letztlich, den Menschen frei zu machen. Die Theologie spricht hier von Erlösung.

²³⁶ Vgl. Gemeinsame Synode, 93.

²³⁷ Kentenich, Milwaukee-Terziat VI, 67.

²³⁸ Kentenich, Weihnachtsbrief, 10f.

²³⁹ Vgl. Windisch, Umkehr, 156.

3.2.2 *Von Handlungen und Haltungen – zu den Tiefenschichten der Person vordringen*

Auf der Suche nach Ursachen für die Beichtkrise wurden auch sogenannte „dysfunktionale Erfahrungen“²⁴⁰ aufgeführt. Das Argument, die Beichte bewirke ja doch nichts, was man daran erkennen könne, dass diejenigen, die regelmäßig beichten gehen, auch keine besseren Menschen würden, ist in der ein oder anderen Form immer wieder zu hören. Es gibt aber auch eine persönliche Variante dieses Arguments: Jemand macht die Erfahrung, mit einer echten Reue zur Beichte zu gehen, vielleicht auch mehrmals, aber mit der Zeit stellt er resigniert fest, dass er immer wieder die gleichen Sünden beichtet. Auf einem solchen Hintergrund ist es verständlich, wenn die Frage aufkommt, was die Beichte eigentlich bewirkt, wenn sie im Leben keine Veränderung zur Folge hat.

Die Beichte kann zwar auch nicht einfach als Heilmittel verstanden werden, das mit einem Mal das Leben verändert. Ein solches Verständnis wäre eine schlichte Überforderung an das Sakrament. Aber auf der anderen Seite muss doch sein Lebensbezug deutlich werden, wenn es für die Menschen von heute eine Bedeutung haben soll.

Kentenichs Sicht der Beichte als Erziehungsmittel will deutlich machen, dass es begleitende Prozesse auf der natürlichen Ebene braucht, wenn sich die übernatürliche Wirkung des Sakraments voll entfalten soll.

Für eine tiefgreifende Wandlung ist vor allem ein Blick auf den Menschen notwendig, der nicht an der Oberfläche stehen bleibt. Demmer weist darauf hin, dass „Einzelverfehlungen Symptome einer tief sitzenden Lebensverfehlung sind“²⁴¹. Soll eine langfristige Wirkung erzielt werden, würde eine „Symptombehandlung“ aber zu kurz greifen. Es muss deshalb das Anliegen der Beichte sein, durch die Handlungen (oder Unterlassungen), welche der Beichtende mitteilt, zu den tieferen Schichten der Haltungen vorzustoßen.

Bei Kentenich finden wir dieses Anliegen in der Ausrichtung auf das Persönliche Ideal ausgedrückt. Letztlich ist es nicht die einzelne Handlung, auf die es ihm ankommt, sondern das Vordringen zum Kern der Persönlichkeit. Von dort her soll der Mensch verstanden werden.

²⁴⁰ Wollbold, Gemeindepastoral, 364.

²⁴¹ Demmer, Sakrament, 25.

Das hat auch Folgen für die Verkündigung. Es sollte nicht eine Moral der Buße gepredigt werden, die auf der Ebene der Handlungen stehen bleibt. Vielmehr sollte der Seelsorger in Wort und Tat erkennen lassen, dass er einen Blick für tiefer liegende Zusammenhänge hat.

3.2.3 Erlösungsbedürftigkeit wahrnehmen und ins Wort bringen

Im Zusammenhang mit der Krise der Beichte wird häufiger auf ein „schwindende(s) Unrechtsbewusstsein“²⁴² bzw. „mangelndes Sündenbewusstsein“²⁴³ verwiesen. Solche Aussagen haben sicher ihre Berechtigung. Sie stützen sich meist auf gesellschaftliche Beobachtungen. Dennoch ist zu fragen, ob sie wirklich uneingeschränkt gültig sind.

„Global“ betrachtet scheint die These vom mangelnden Schuldbewusstsein schnell einsichtig. Unsere mediale Welt zeigt meist wenig Verständnis für das Eingeständnis von Schwäche. Andererseits kann man sich fragen, ob es nicht auch eine Wirklichkeit jenseits dieses öffentlichen Anscheins gibt.

Wendet man den Blick nämlich von der Öffentlichkeit auf die Beobachtung von individuellen Erfahrungen, lässt sich doch feststellen, dass nicht wenige Menschen an Situationen leiden, an denen die Grenzen ihrer selbst und anderer erfahren werden. Besonders dort, wo zwischenmenschliche Beziehungen betroffen sind, können leicht Fragen nach der (eigenen oder fremden) Schuld ins Spiel kommen, auch wenn diese nicht unbedingt immer klar artikuliert werden, sondern auch eher diffus sein können. Kentenichs Unterscheidung von der moralischen und der asketischen Schuld²⁴⁴ kann zum Verständnis solcher Vorgänge beitragen.

Windisch weist darauf hin, dass es für die Beichte darauf ankomme, die „situative Erlösungsbedürftigkeit“²⁴⁵ zu artikulieren. Bei Kentenich sind wir bereits auf die gleiche Formulierung gestoßen.²⁴⁶ Die Beichte soll Antwort geben auf das Bedürfnis nach Erlösung, das sich der Mensch nicht selbst erfüllen kann.

Es handelt sich um einen zutiefst mystagogischen Zugang. Der Ausgangspunkt ist die menschliche Erfahrung. Es geht darum, dem Auftrag der Kirche gerecht zu werden, die

²⁴² Wittl, Sakrament, 24.

²⁴³ Schneider, Beichte, 187.

²⁴⁴ Vgl. Kap. 2.4.3 dieser Arbeit.

²⁴⁵ Windisch, Umkehr, 154.

²⁴⁶ Vgl. Kentenich, Priesterexerzitien, 89. Siehe auch: Kap. 2.4.4 dieser Arbeit.

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“²⁴⁷ zu teilen. Von da aus soll das Geheimnis unserer Erlösung erschlossen werden.

Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ist nicht nur ein individuelles Phänomen, sondern kann z. B. auch im Blick auf die vielfältigen Nöte der Zeit erlebt werden. Sowohl das persönlich erfahrene als auch das überindividuelle Erlösungsbedürfnis soll aufmerksam wahrgenommen und artikuliert werden, um es betend vor Gott zu bringen.

Ein solcher Dienst, der menschliche Erfahrungen mit der befreienden Botschaft des Evangeliums in Berührung bringt, ist eine wichtige grundsakramentale Aufgabe der Kirche, denn diese „ist dazu da, dass die Menschen von heute die befreiende und erlösende Liebe Gottes erfahren“²⁴⁸.

In diesem Kontext ist dann auch die Beichte zu verstehen. Der Dienst, den die Kirche insgesamt leistet, kann im Sakrament mit einem besonderen Akzent auf der individuellen Erlösungsbedürftigkeit erfahren werden.

Es sei aber abschließend auch auf eine Gefahr hingewiesen: Wer das Erleben von Grenzen bzw. die Erlösungsbedürftigkeit so stark betont, der sollte sich bewusst sein, dass er an sehr sensible Themen rührt. Man sollte deshalb sorgsam darauf achten, dass nicht Schuldgefühle „eingeredet“ werden, wo keine sind. Vielmehr soll das tatsächliche Erleben des Menschen wahrgenommen und behutsam artikuliert werden, um es schließlich integrieren zu können.

3.3 Das Sakrament der Versöhnung und seine Gestaltung

3.3.1 Beichtangebot

Neben dem weiteren bußpastoralen Umfeld muss selbstverständlich auch der Beichte selbst Aufmerksamkeit geschenkt werden. Wenn das Bußsakrament wieder mehr in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken soll, ist zunächst zu fragen, wo und in welcher Weise Menschen überhaupt mit ihm in Berührung kommen können. Welche Gesichtspunkte sind für das Angebot der Beichte zu beachten? An welcher Stelle könnte es sich „lohnen“, etwas in die Beichtpastoral zu investieren?

Zunächst einmal kann man sich aber fragen, welche Zielgruppe man im Blick hat, wenn man das Bußsakrament neu beleben will. Es wäre sicherlich vermessen zu glauben, dass eine ganze Gemeinde plötzlich Interesse an dem bisher kaum beachteten Sakrament

²⁴⁷ Gaudium et spes, 1.

²⁴⁸ Windisch, Umkehr, 154.

entwickelt, nur weil der Pfarrer jetzt öfters dafür wirbt. Dass eine Erneuerung der Beichtpraxis gleich eine breite Massenwirkung auslöst, scheint doch eher unrealistisch. Wir haben gesehen, dass die Beichte die Fundamente des christlichen Glaubens berührt. Erfahrungen des konkreten Lebens sollen im Sakrament mit dem Glauben an das Heilshandeln Gottes in Verbindung gebracht werden. Es geht letztlich um eine „Bekehrung zum bewussten Glauben“²⁴⁹. Ohne diese Grundlage droht das Sündenverständnis und mit ihm die Beichte auf eine rein moralische Angelegenheit verkürzt zu werden.²⁵⁰ Es scheint deshalb für die Erneuerung der Beichtpastoral geradezu notwendig, anstelle von moralischen Appellen eine geistliche Atmosphäre zu kultivieren.

Auf diesem Hintergrund kann es sinnvoll sein, den Ansatzpunkt für die Erneuerung der Beichtpastoral dort zu wählen, wo es bereits Erfahrungen damit gibt, Glauben und Leben miteinander zu teilen.

So ist es zu verstehen, wenn Mindaugas Ragaisis in seiner Dissertation einen Ansatz bei den sogenannten „kommunikativen Glaubensmilieus“ wählt.²⁵¹ Der Begriff stammt von Medard Kehl und meint solche „Gruppen, Gemeinden, Gemeinschaften, geistlichen Bewegungen, Initiativen (wie z. B. „Exerzitien im Alltag“ oder Wallfahrten), Gesprächskreisen, geistlichen Zentren u. ä.“²⁵², in denen man sich über den Glauben auf existentielle Weise austauscht.

Für die Pastoral kann dies konkret bedeuten, mit einer Förderung der Beichtpastoral dort anzusetzen, wo bereits Anknüpfungspunkte für einen geistlichen Austausch vorhanden sind und somit ein stützendes Umfeld zu erwarten ist.

Unter der Voraussetzung, dass solche Gruppen und Initiativen eine grundsätzliche Offenheit „für neue Mitglieder, für neue Anfragen und Herausforderungen“²⁵³ haben, kann von ihnen eine Wirkung auf den größeren Kontext einer Gemeinde ausgehen. Der Ansatz bei den „kommunikativen Glaubensmilieus“ sollte schließlich nicht in eine Elitefrömmigkeit führen, sondern die Perspektive haben, die Beichtpastoral insgesamt zu fördern.

²⁴⁹ Ragaisis, Umkehr, 166.

²⁵⁰ Die Problematik einer solchen Verkürzung wurde in Kap. 1.1.2 bereits angesprochen.

²⁵¹ Vgl. Ragaisis, Umkehr, 3.

²⁵² Ebd., 161.

²⁵³ Ebd., 163.

Auf diesem Hintergrund können zielgerichtet anlassbezogene Angebote zur Beichte gesetzt und möglichst durch „Formen einer katechetischen Hinführung zum Bußsakrament“²⁵⁴ unterstützt werden. Einige Beispiele:

- Gibt es in einer Pfarrei einen Besinnungstag z. B. für den Pfarrgemeinderat, eine bestimmte Gruppe oder auch als Angebot für die ganze Gemeinde, könnte dieser einen Impuls zur Beichte enthalten und ein Beichtangebot integrieren.
- Bei einer liturgischen Nacht oder einem Taizé-Gebet der Jugendlichen könnte in einer kurzen Hinführung der Hinweis erfolgen, dass ein oder evtl. mehrere Priester zum seelsorglichen Gespräch mit der Möglichkeit zum Empfang des Beichtsakraments zur Verfügung stehen.
- Ein Familienkreis bietet traditionell eine Fußwallfahrt zu einem nahe gelegenen Wallfahrtsort an. Der Pfarrer nimmt sich bewusst dafür Zeit und regt zu Beginn an, den Weg als Chance einer bewussten Neuausrichtung des eigenen Lebens zu verstehen. Unterwegs steht er – mit einem angemessenen Diskretionsabstand vom Rest der Gruppe – für (Beicht-) Gespräche zur Verfügung. Am Ziel gibt es zusätzlich die Möglichkeit, das Beichtangebot des Wallfahrtsortes zu nutzen.

Bei solchen anlassbezogenen Angeboten sollte darauf geachtet werden, dass sie möglichst niedrigschwellig sind. Dadurch, dass sie mitten im Geschehen einer Gemeinde oder einer geistlichen Gemeinschaft angeboten werden, wird auch zum Ausdruck gebracht, dass die Beichte ins Zentrum des christlichen Lebens gehört.

Anlassbezogene Beichte kann darüber hinaus auch bedeuten, dass das Bußsakrament an besonderen Stationen des Lebens wieder mehr in den Blick kommt und ausdrücklich zum Angebot gemacht wird. Zu denken wäre z. B. an die Ehevorbereitung²⁵⁵, an die Seelsorge mit alten und kranken Menschen, aber auch an die Begleitung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen in wichtigen Phasen der Identitätsfindung.

Neben dem anlassbezogenen Beichtangebot ist aber auch eine regelmäßige Beichtgelegenheit sinnvoll. Diese sollte unabhängig davon angeboten werden, ob sie tatsächlich genutzt wird.²⁵⁶ Hinweise im Pfarrblatt, dass es eine Beichtgelegenheit „auf Anfrage“ gibt, sollten der Vergangenheit angehören, denn wenn man den Priester zunächst um einen Termin bitten muss, um zu beichten, ist die Zugangsschwelle extrem hoch angesetzt. „Die regelmäßige öffentliche Präsenz des Beichtvaters, die gleichzeitig

²⁵⁴ Wollbold, Gemeindepastoral, 371.

²⁵⁵ Vgl. Wollbold, Gemeindepastoral, 372.

²⁵⁶ Vgl. Windisch, Umkehr, 154.

die Anonymität des Bußsakramentes gewährleistet, hat zu tun mit der offenen Tür im Haus des barmherzigen Vaters (vgl. Lk 15).²⁵⁷

3.3.2 Zum „Charakter“ der Beichte

3.3.2.1 Gesprächscharakter

In den Überlegungen zur Erneuerung der Beichtpastoral in den letzten Jahrzehnten wurde häufig der Dialogcharakter hervorgehoben; dem Beichtgespräch wurde zunehmend Aufmerksamkeit geschenkt.²⁵⁸ Man wollte gegen einen stark formalisierten bzw. ritualisierten Ablauf der Beichte ihre Lebensnähe besonders dadurch zum Ausdruck bringen, dass das Gespräch als menschlicher Grundvorgang stärker betont wird.

Im Sinne der bisherigen Überlegungen ist diese gewachsene Sensibilität für den Gesprächscharakter der Beichte sehr zu begrüßen. Wenn die Beichte auch ein „Erziehungsmittel“ sein soll, wie Kentenich immer wieder ins Feld führt, dann wird der Erziehungsvorgang, der das Wachstum der Persönlichkeit im Blick hat, nicht ohne einen echten Dialog zwischen Beichtvater und Beichtendem auskommen.

Allerdings erfordert die Betonung des Dialogcharakters auch eine besondere Verantwortung vom Seelsorger. Es ist zu bedenken, dass das Beichtgespräch einen relativ hohen Grad an Selbstreflexion und sprachlicher Ausdrucksfähigkeit voraussetzt.²⁵⁹ Rituelle Formen können gerade beim Bekenntnis der Schuld auch sehr hilfreich und entlastend sein. Dialogischer und ritueller Charakter der Beichte dürfen deshalb keinesfalls gegeneinander ausgespielt werden. Es geht vielmehr um eine Verbindung von beiden.

Zudem sollte der Beichtvater stets darauf achten, dass er den Beichtenden nicht überfordert oder durch bohrendes Nachfragen unter Druck setzt. Zum Dialogcharakter gehört schließlich auch, den Gesprächspartner in seiner Autonomie ernst zu nehmen.

3.3.2.2 Gemeinschaftsbezug

Die Entwicklung der Bußpraxis zur Einzelbeichte hat ihren ekklesialen Bezug weitgehend in den Hintergrund treten lassen. In den letzten Jahren wurde dagegen unter

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ Vgl. Ragaisis, Umkehr, 1.

²⁵⁹ Vgl. Wollbold, Gemeindepastoral, 373.

Verweis auf den Gemeindebezug des altkirchlichen Bußwesens immer wieder eine Erneuerung der gemeinschaftlichen Dimension der Feier der Versöhnung gefordert.²⁶⁰ Die Autoren verweisen dabei meist auf den Reformauftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils im Blick auf das Bußsakrament. In der Liturgiekonstitution heißt es: „Ritus und Formeln des Bußsakraments sollen so revidiert werden, dass sie Natur und Wirkung des Sakraments deutlicher ausdrücken.“²⁶¹

Der Bezug zur Gemeinschaft der Kirche macht einen wesentlichen Aspekt des Sakraments aus, denn Versöhnung ist ein „Lebensvollzug der Kirche“²⁶². Die Frage, wie die gemeinschaftliche Dimension der Beichte im sakramentalen Vollzug wieder stärker zur Geltung kommen kann, entspricht daher tatsächlich dem Auftrag des Konzils.

Auf der anderen Seite sprechen aber auch gute Gründe dafür, den individuellen Aspekt der Beichte durch solche Überlegungen nicht einfach aufzugeben. Besonders im persönlichen Zuspruch der Vergebung liegt eine große Chance, dass der Glaube in seiner existenziellen Bedeutung für den Einzelnen erfahren werden kann.

Das Ziel einer Überarbeitung des Bußritus müsste also in einer Integration von individuellem und gemeinschaftlichem Charakter liegen. Beide sollten in ein gewisses Spannungsverhältnis zueinander gebracht werden.

Eine Möglichkeit dazu ist die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der Einzelnen, wie sie bereits in der Studienausgabe „Das Sakrament der Buße nach dem neuen Rituale Romanum“ von 1974 vorgeschlagen ist.²⁶³ Otto Mittermeier berichtet Erfahrungen mit Feiern nach einem solchen Modell in München.²⁶⁴ Er beschreibt, wie in den Jahren 2000 bis 2002 eine solche Feier dreimal durchgeführt und jeweils anhand der bisherigen Erfahrungen modifiziert wurde.

Die Bußliturgie sah jeweils nach der Eröffnung und einem Wortgottesdienst mit Homilie eine Zeit vor, in denen die einzelnen Gläubigen im Chorgestühl und mehreren Beichtstühlen in der Kirche die Möglichkeit hatten, ein Einzelbekenntnis abzulegen und die Lossprechung zu empfangen. Anschließend endete die Feier mit einem Lobpreis Gottes, dem Segen und der Entlassung.

²⁶⁰ Vgl. Mittermeier, *Feier der Versöhnung*, 526.

²⁶¹ *Sacrosanctum Concilium*, 72.

²⁶² *Feier der Buße*, 11.

²⁶³ Vgl. *Feier der Buße*, 35-47.

²⁶⁴ Mittermeier, *Feier der Versöhnung*.

Auch wenn es im Vorfeld durchaus noch Vorbehalte und praktische Anfragen an eine solche Feier gab²⁶⁵, konnte am Ende ein positives Resümee gezogen werden. Es „zeigt sich ein gangbarer pastoralliturgischer Weg, der gemeinschaftlichen Dimension der sakramentalen Feier der Versöhnung neu Ausdruck zu verleihen.“²⁶⁶ Die Feier bewirkte nach Mittermeier bei den Gläubigen eine „Solidarisierung in der Vergebungsbedürftigkeit“²⁶⁷.

Die Erfahrungen zeigten u. a., dass nicht erwartet werden kann, dass das Angebot zum Einzelbekenntnis und zur Lossprechung von allen Teilnehmern wahrgenommen wird.²⁶⁸ Jedoch stellt Mittermeier fest, dass selbst für diejenigen, denen die Hemmschwelle dafür zu hoch war, die Feier gerade mit der integrierten Möglichkeit zum Einzelbekenntnis einen Zeichencharakter hat.²⁶⁹

Bemerkenswert scheint die Tatsache, dass den Feiern jeweils der Erzbischof der Diözese München und Freising, Friedrich Kardinal Wetter, vorstand. Wo eine solche zentrale Feier der Versöhnung mit dem Diözesanbischof regelmäßig, etwa in der Fastenzeit, stattfindet, kann dies auch eine Signalwirkung für die Pfarreien vor Ort haben.

Mittermeiers Anmerkung, dass eine Neueinführung solcher liturgischen Modelle einerseits einer Hinführung der Gemeinde durch die Seelsorger und andererseits auch der Geduld bedarf, darf jeden ermutigen, der nicht gleich beim ersten Versuch die erhoffte Resonanz erzielt.²⁷⁰

3.3.2.3 Zeichenhaftigkeit der „Feier“ der Versöhnung

Die Beichte ist als Sakrament auch auf Zeichen angewiesen. Versöhnung braucht Riten, die nicht nur auf dem Weg rationaler Erkenntnis verdeutlichen, worum es im Sakrament geht. Die Zeichenhaftigkeit der Beichte ist Ausdruck ihrer ganzheitlichen Bedeutung für den Menschen.

Wenn das Bußsakrament auch als „Feier der Versöhnung“ bezeichnet wird, dann will diese Bezeichnung auf den existentiellen Charakter des sakramentalen Vorgangs

²⁶⁵ Vgl. ebd., 521.

²⁶⁶ Ebd., 536.

²⁶⁷ Ebd., 535.

²⁶⁸ Ebd., 536.

²⁶⁹ Ebd., 535.

²⁷⁰ Vgl. Mittermeier, *Feier der Versöhnung*, 536.

hinweisen. Die Versöhnung bzw. die erneute Hinwendung Gottes zum Menschen, die in der Beichte deutlich wird, will tatsächlich „gefeiert“ werden.

Das drückt auch das bereits erwähnte Gleichnis in Lk 15,11-32 aus: Das Mastkalb wird geschlachtet und es wird ein „fröhliches Fest“²⁷¹ gefeiert. Die Freude des Vaters über die Bekehrung seines jüngeren Sohnes kommt in der Feier zum Ausdruck. Diese kann im Erleben des Sohnes vertiefen, was allein mit Worten nur unvollkommen ausgedrückt werden könnte.

Für das Bußsakrament ist auf diesem Hintergrund zu fragen, ob die Form, wie es heute vielfach gespendet wird, dem Feiercharakter genügend Rechnung trägt. Auch in dieser Hinsicht bietet die „gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der Einzelnen“²⁷² einige Möglichkeiten, gehört es doch zum typischen Charakter einer Feier, dass sie in Gesellschaft begangen wird. So scheint die klassische Form der Einzelbeichte schon von Natur aus in ihren Ausdrucksmöglichkeiten beschränkter zu sein.

Möglichkeiten, der Feier Ausdruck zu verleihen, ergeben sich insbesondere in der Ausgestaltung des Wortgottesdienstes und in der musikalischen Gestaltung. Vor allem der „Lobpreis der Barmherzigkeit Gottes“²⁷³ im Anschluss an das Bekenntnis und die Lossprechung der Einzelnen kann in feierlicher Weise gestaltet werden.

Bei dem „Münchener Modell“ wurde bei den Feiern in der österlichen Bußzeit zusätzlich nach dem Wortgottesdienst und der Gewissenserforschung ein Taufgedächtnis integriert, um zum Ausdruck zu bringen, „dass Versöhnung aufgrund der Taufgnade geschieht“²⁷⁴.

Bedenkenswert scheint aber auch der Hinweis Mittermeiers, dass eine Häufung zu vieler zeichenhafter Elemente dem meditativen Charakter der Feier nicht unbedingt zuträglich sei.²⁷⁵ Auch hier gilt es wohl, einen guten Mittelweg zu finden.

Auch in der „Feier der Versöhnung für Einzelne“²⁷⁶ käme es darauf an, der Zeichenhaftigkeit des Sakraments in angemessener Weise Rechnung zu tragen. Der Begrüßungsritus etwa bietet die Möglichkeit zu einem frei gesprochenen Gebet durch

²⁷¹ Lk 15,24.

²⁷² Feier der Buße, 35.

²⁷³ Mittermeier, *Feier der Versöhnung*, 530.

²⁷⁴ Ebd., 533.

²⁷⁵ Ebd., 535.

²⁷⁶ *Feier der Buße*, 31.

den Beichtvater, das dem Schuldbekenntnis vorausgehen kann.²⁷⁷ Eine „Lesung des Wortes Gottes“ ist zwar freigestellt²⁷⁸, kann aber zum Ausdruck bringen, dass es eine direkte Verbindung zwischen dem Sakrament und dem Heilshandeln Gottes gibt.

Für die sakramentale Lossprechung ist in der Studienausgabe „Die Feier der Buße“ vorgesehen, dass der Priester seine Hände über dem Gläubigen ausbreitet. Jedoch wäre eine *Handauflegung* ebenso denkbar und als Rückgewinnung der ursprünglichen Form der Rekonziliation durchaus wünschenswert.²⁷⁹

Auch der Lobpreis Gottes im Anschluss an die Lossprechung sollte eine besondere Würdigung erfahren. Hier fällt auf, dass die bisherigen Vorschläge in „Die Feier der Buße“ in Form und Ausdruck sehr schlicht gehalten sind.²⁸⁰

3.3.3 *Neubesinnung im Blick auf das Bußwerk*

Im Zusammenhang mit Kentenichs Überlegungen zum unterbewussten Seelenleben sind wir bereits auf Fragen um das Bußwerk (*satisfactio*) gestoßen.²⁸¹ In der Vergangenheit wurde es häufig vor allem in der Form der Gebetsbuße gepflegt. Diese Praxis ist aber nicht unumstritten.²⁸²

Wenn die Bußauflage mehr sein soll als „ornamentales Beiwerk“²⁸³, dann ist eine Besinnung auf seine ursprüngliche Aufgabe angebracht. Die Buße soll deutlich machen, dass Schuld nie ohne Folgen ist, sondern dass sie „auf irgendeine Weise Leiden bewirkt, zuerst beim Opfer, aber auch beim Täter selbst“²⁸⁴. Im Beichtsakrament wird dem Sünder die Vergebung seiner Schuld zugesprochen, das Bußwerk will aber deutlich machen, dass damit die (persönlichen und sozialen) Folgen sündhaften Handelns nicht einfach aufgehoben sind. Sie bedürfen weiterhin der „Reinigung“. Man kann die Schuld und ihre Folgen „nur überwinden, wenn man bereit ist, sie auszuleiden“²⁸⁵.

²⁷⁷ Vgl. ebd. Dort heißt es: „Der Priester ermuntert ihn mit folgenden *oder ähnlichen* Worten zum Vertrauen auf Gott.“ (Hervorhebung: FR)

²⁷⁸ Vgl. ebd.

²⁷⁹ Vgl. Mittermeier, *Feier der Versöhnung*, 534.

²⁸⁰ Vgl. *Feier der Buße*, 33.

²⁸¹ Vgl. Kap. 2.4.2 dieser Arbeit.

²⁸² Vgl. Demmer, *Sakrament*, 96.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Demmer, *Sakrament*, 96.

²⁸⁵ Ebd.

Darüber hinaus steht das Bußwerk auch im Lichte des Neuanfangs, der im Sakrament geschenkt ist: Es soll „aus der Kraft der Vergebung ein erneuertes, mit Gott und den Menschen versöhntes Handeln auch persönlich ausdrücken“²⁸⁶.

Die Funktion des Bußwerkes ist also keineswegs nebensächlich. Daher verdient es eine besondere Aufmerksamkeit. Vor allem wäre darauf zu achten, dass zwischen dem Sündenbekenntnis des Beichtenden und dem Bußwerk ein Zusammenhang besteht. „Immer nur ein Gebet als Bußwerk aufzugeben, ist sicher zu oberflächlich und wird weder dem Gebet noch dem Versöhnungsvorgang gerecht.“²⁸⁷ Dagegen braucht es einen „kreativen Umgang mit dem Bußwerk“²⁸⁸, der am Versöhnungsvorgang orientiert ist und den im Sakrament geschenkten Neuanfang verdeutlicht.

3.4 Kultur der Versöhnung

Klaus Demmer hat darauf hingewiesen, dass die Sinnspitze des Bußsakraments in der Rekonkiliation liege, d. h. in der Vergebung schwerer Sünden.²⁸⁹ Damit verlieren die Formen der Andachts- und Seelenführungsbeichte nicht ihre Berechtigung. Vielmehr kann der klare Fokus auf die eigentliche Wiederversöhnung zu einer deutlichen Profilierung des Bußsakraments beitragen.

Zweifelsfrei gibt es Lebenssituationen, die der Versöhnung bedürfen. Nicht selten erleben Menschen Schuld als wirkliche Belastung. Vergangenes stört den seelischen Frieden und hat oft genug noch weitere Folgen für die Beziehungen, in denen man lebt. Dennoch finden nur wenige den Weg zum Sakrament der Versöhnung.²⁹⁰

Wer der Beichtpastoral dienen will, der sollte nicht darüber klagen, dass die Menschen kein Interesse an der Beichte zeigen, sondern ihnen mit offenen Armen entgegengehen. Dies gilt sicherlich nicht nur für die Priester als potenzielle Beichtväter, sondern stellt einen Anspruch an eine Kultur der Versöhnung in der gesamten Kirche dar.

Wenn in der Glaubensgemeinschaft der Kirche und bei ihren einzelnen Gliedern deutlich wird, dass auch denen, die schwere Schuld auf sich geladen haben, weiterhin mit Wertschätzung vor ihrer menschlichen Würde begegnet wird, kann ein Klima des Vertrauens wachsen. Hier liegt eine wichtige Voraussetzung dafür, dass Menschen sich für die Realität ihres eigenen Lebens öffnen können. Eine behutsame Begleitung kann

²⁸⁶ Wollbold, Gemeindepastoral, 371.

²⁸⁷ Windisch, Umkehr, 156.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Vgl. Demmer, Sakrament, 75.

²⁹⁰ Vgl. Wollbold, Gemeindepastoral, 372.

so dazu beitragen, dass Menschen in der „Schuldfähigkeit“ und damit in der „Wahrheitsfähigkeit“ ihrem eigenen Leben gegenüber wachsen.

Wer in diesem Sinne zu einer Kultur der Versöhnung beiträgt, darf sich nicht nur menschlicher Lebensweisheit, sondern auch dem Anspruch Jesu verpflichtet wissen, der den Sündern mit einer großen Wertschätzung begegnete, ohne dabei ihre Schuld zu verharmlosen. Gerade dadurch wurden sie zu einer vertieften Selbsteinsicht und zur Bekehrung fähig.²⁹¹

²⁹¹ Mehrere biblische Erzählungen berichten davon. Vgl. etwa die Zachäus-Perikope (Lk 19,1-10) oder die Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin (Joh 8,1-11).

4 WELTJUGENDTAG & CO. – EINIGE HOFFNUNGSZEICHEN ALS AUSBLICK

Wie steht es nun um die Zukunft der Beichte? Bleibt sie ein „vergessenes“ Sakrament²⁹² oder wird es gelingen, ihre Bedeutung heute neu zu erschließen?

Wir haben uns zu Beginn ausführlich mit der „Krise“ der Beichte und ihren Ursachen beschäftigt.²⁹³ Dabei fiel bereits auf, dass es keineswegs nur Negatives zu berichten gibt. An manchen Stellen lassen sich durchaus hoffnungsvolle Aufbrüche in der Beichtpastoral beobachten. Zum Abschluss sollen nun einige solcher Hoffnungszeichen in den Blick genommen werden, die Mut machen können, weiterzudenken und kreativ nach neuen Wegen in der Beichtpastoral zu suchen.

Einige interessante Beobachtungen lassen sich in der Jugendpastoral machen. Zwar wäre es etwas voreilig, von einer Trendwende zu sprechen, denn an vielen Stellen spielt das Bußsakrament nach wie vor nur eine marginale Rolle. Aber es lässt sich doch unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen so etwas wie eine „neue Unbefangenheit“ der Beichte gegenüber feststellen.

Auf dem Weltjugendtag 2005 in Köln konnte man beobachten, dass es an vielen Stellen Beichtangebote gab, die auch rege wahrgenommen wurden. Hier mag es sicher eine Rolle gespielt haben, dass das Sakrament in anderen Ländern noch einen höheren Stellenwert hat als bei uns, aber die öffentliche Präsenz der Beichtgelegenheiten, etwa während der Katechesen oder in einem eigenen Beichtzelt auf dem Marienfeld während der Abschlussveranstaltung, hatte doch auch eine Wirkung auf deutsche Jugendliche. Manch einer, der lange nicht mehr gebeichtet hatte, fasste hier Mut, es wieder einmal zu probieren.

Eine ähnliche Beobachtung konnte man bei den Jugendveranstaltungen der Schönstatt-Bewegung in den letzten Jahren machen. Unmittelbar vor dem Weltjugendtag fand ein Internationales Jugendfestival mit dreitausend Teilnehmern am Wallfahrtsort Schönstatt, einem Ortsteil von Vallendar bei Koblenz, statt. Die Planungen sahen ein Beichtangebot im geistlichen Zentrum vor, das etwas abseits vom Zentrum des Festivalgeländes lag. Als es am ersten Tag kaum wahrgenommen wurde, entschied man sich, das Angebot auf den Platz rund um das „Urheiligtum“, das Zentrum des Wallfahrtsortes zu verlegen. Dort standen dann an mehreren Stellen deutlich sichtbar

²⁹² Vgl. den Titel von Klaus Demmer: „Das vergessene Sakrament“.

²⁹³ Vgl. Kap. 1 dieser Arbeit.

Priester zum Beichtgespräch zur Verfügung, was nun auch in großer Zahl von Jugendlichen wahrgenommen wurde.

Beim Jugendfest der Schönstattjugend in München im Juni 2007 mit etwa 600 vorwiegend deutschen Teilnehmern im Alter von 16 bis ca. 25 Jahren hatte man aus der Erfahrung gelernt. Das Beichtangebot wurde gleich auf dem Festgelände im Freien platziert, öffentlich wahrnehmbar, aber doch mit der nötigen Diskretion. Auch hier wurde es von den Teilnehmern gut angenommen.

Ein weiteres Beispiel aus München zeigt, dass es nicht nur Menschen mit einer ausgeprägten religiösen Praxis sind, die sich bei entsprechendem Angebot auf die Beichte einlassen. Zum dritten Mal fand Anfang Dezember 2007 die Veranstaltung „Stay and Pray“ in der Bürgersaalkirche in Zusammenarbeit von der Katholischen Jugendseelsorgestelle Innenstadt, der Diözesanstelle für Geistliche Berufe und verschiedenen katholischen Gruppen und Bewegungen statt. Es handelt sich dabei um eine Art Stadtmission, bei der an einem Nachmittag bis in den Abend hinein Passanten in der Fußgängerzone in die Kirche eingeladen werden, wo ein Programm aus gestalteten Gebetszeiten, Gesang und Stille angeboten wird. Daneben gibt es auch die Möglichkeit zum persönlichen Gespräch und zur Beichte. Daniel Lerch, Jugendseelsorger in der Münchener Innenstadt, berichtet von seinen Erfahrungen als Beichtvater bei den bisherigen Veranstaltungen, dass das Beichtangebot auffälligerweise von vielen wahrgenommen wurde, die bis dahin über längere Zeit keine Beichtpraxis hatten. Vielfach seien so ganz beeindruckende Gespräche entstanden.

Ein Faktor für die Krise der Beichte mag auch darin zu suchen sein, dass es, ausgelöst durch die vielfältigen, bereits genannten Gründe, eine Tendenz gegeben hat, das Sakrament etwas verschämt in den Binnenraum der Kirche zurückzuziehen und es nicht mehr als unbedingt nötig zu thematisieren. Doch die Beispiele sprechen dafür, dass es sich lohnen kann, die Beichte wieder mehr ins Zentrum der pastoralen Aufmerksamkeit zu rücken.

Vor allem zwei Faktoren scheinen bei den beschriebenen Erfahrungen beachtenswert: Zum einen war das Beichtangebot bewusst niedrigschwellig gestaltet, d. h. es war jeweils öffentlich sichtbar, dass es die Möglichkeit zur Beichte gab und dass diese auch von anderen wahrgenommen wurde. Bei der Veranstaltung „Stay and Pray“ gab es alternativ auch die Gelegenheit, im Beichtstuhl zu beichten, was besonders im Blick auf diejenigen, die einen höheren Grad an Diskretion wünschen, sinnvoll erscheint. Zum

zweiten war das Beichtangebot in allen Fällen in ein Rahmenprogramm mit einer betont geistlichen Atmosphäre integriert. Wo diese Faktoren berücksichtigt werden, scheint sich das positiv auf die Akzeptanz der Beichte auszuwirken.

Man sollte aber damit rechnen, dass wohl nicht alle Versuche, die man in dieser Richtung unternimmt gleich einen großen Erfolg mit Breitenwirkung erzielen werden. Das Sakrament der Versöhnung setzt in der Regel eine bewusste Entscheidung des Beichtenden voraus. Schon von daher scheint eine Rückkehr zu einer volkskirchlichen Beichtpraxis, wie sie zu Beginn des letzten Jahrhunderts ihren Höhepunkt fand, eine überhöhte Erwartung zu sein, die weder realistisch noch erstrebenswert ist.

Sicherlich braucht es, wie bei allen pastoralen Veränderungsprozessen vor allem Geduld und Freude auch an kleinen Erfolgen. Für jeden, dem der Weg zur Beichte wieder neu oder auch zum ersten Mal überhaupt eröffnet wird, kann das ein großer Gewinn sein.

Es geht um das Wachstum und die personale Reifung des ganzen Menschen. Es geht darum, das konkrete Leben mit dem Heil in Verbindung zu bringen, das Gott uns schenkt. Wenn das die zentrale Perspektive der Beichtpastoral ist, dann ist jeder Schritt für ihre Erneuerung keine nebensächliche Frage inmitten von ohnehin schon sehr komplexen pastoralen Herausforderungen, sondern ein echter Dienst an den Menschen unserer Zeit.

LITERATURVERZEICHNIS

In der Arbeit werden Kurztitel verwendet. Diese werden im folgenden Verzeichnis in eckigen Klammern hinter dem jeweiligen Titel angegeben.

I. Primärliteratur

a) *Kirchliche Quellen und Dokumente*

Beschluss „Unsere Hoffnung“. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Gesamtausgabe I), Freiburg u. a. ²1976, 93f. [Gemeinsame Synode].

Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer, 5., neu gestaltete und verbesserte Aufl., Kevelaer 2001 [CIC].

DENZINGER, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch - Deutsch, übertr. u. hrsg. v. Peter Hünemann, Freiburg ⁴⁰2005 [DH].

Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich, Freiburg – Basel – Wien 1974 [Feier der Buße].

JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben im Anschluss an die Bischofssynode *Reconciliatio et Paenitentia* an die Bischöfe, die Priester und die Diakone und an alle Gläubigen über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute, 2. Dezember 1984 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 60) [RP].

JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Misericordia Dei* als „Motu proprio“ erlassen über einige Aspekte der Feier des Sakramentes der Buße, 7. April 2002 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 153) [MD].

Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993 [KKK].

Katholischer Erwachsenenkatechismus. Bd. 2: Leben aus dem Glauben, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg – Basel – Wien 1995 [KEK II].

Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“. Zitiert nach: RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg – Basel – Wien ²⁶1994, 51-90 [Sacrosanctum Concilium].

Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Kleinausgabe, Freiburg u. a. ²2005 [Messbuch].

Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“. Zitiert nach: RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg – Basel – Wien ²⁶1994, 449-552 [Gaudium et spes].

Schriftstellen werden nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift zitiert.

b) Quellentexte Josef Kentenichs

Neben dem Veröffentlichungsdatum wird jeweils hinter dem Autorennamen in Klammern das Jahr angegeben, in dem der Text im Original entstanden ist.

KENTENICH, Josef (1912): *Vorgründungsurkunde*. Das Programm des neuen Spirituals. In: KASTNER, Ferdinand (Hrsg.): *Unter dem Schutze Mariens*, Paderborn 1939, 21-27 [Vorgründungsurkunde].

KENTENICH, Josef (1914): *Erste Gründungsurkunde*. In: KASTNER, Ferdinand (Hrsg.): *Unter dem Schutze Mariens*, Paderborn 1939, 289-299 [Gründungsurkunde].

KENTENICH, Josef (1928): *Allgemeine Prinzipienlehre* der Apostolischen Bewegung von Schönstatt. Bearbeitet von Herta Schlosser, Vallendar 1999 [Prinzipienlehre].

KENTENICH, Josef (1931): *Ethos und Ideal in der Erziehung*. Wege zur Persönlichkeitsbildung. Vorträge der Jugendpädagogischen Tagung. Bearbeitete Nachschrift, Vallendar 1972 [Ethos und Ideal].

KENTENICH, Josef (1933): *Marianisch-priesterliche Lebensweisheit*. Priester-Exerzitien, Manuskript (unveröffentlicht), o. O., o. J. [Lebensweisheit].

KENTENICH, Josef (1934): *Vollkommene Lebensfreude*. Priesterexerzitien, Vallendar 1984 [Lebensfreude].

KENTENICH, Josef (1937): *Kindsein vor Gott*. Priesterexerzitien, Vallendar 1979 [Kindsein].

KENTENICH, Josef (1938): *Liturgische Werktagsheiligkeit*. Exerzitien, Teil 2, Manuskript (unveröffentlicht), o. O., o. J. [Liturgische Werktagsheiligkeit].

KENTENICH, Josef (1950): *Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik für den katholischen Erzieher*. Vorträge der Pädagogischen Tagung 1950. Bearbeitete Nachschrift, Vallendar 1971 [Grundriss].

KENTENICH, Josef (1951): *Schlüssel zum Verständnis Schönstatts*, in: KENTENICH, Joseph, *Texte zum Verständnis Schönstatts*, Vallendar 1974, S. 148-228 [Schlüssel].

KENTENICH, Josef (1952): *Terziat in Bellavista bei Santiago (Chile)*. Manuskript (unveröffentlicht), o. O., o. J. [Chile-Terziat].

KENTENICH, Josef (1953): *Einkehrtag* - 15. Februar 1953. Zweiter Vortrag: Erziehung als Zeugungsvorgang setzt den erzogenen Erzieher voraus. In: KENTENICH, Josef: *Familie - Dienst am Leben*. Einkehrtage für Familien USA 1953, Vallendar-Schönstatt 1994, 71-86 [Erziehung].

KENTENICH, Josef (1963): *Desiderio desideravi*. Milwaukee-Terziat, Bd. 6, Vorträge 53-62. Schuld und Schwächen, Manuskriptdruck, o. O., o. J. [Milwaukee-Terziat VI].

KENTENICH, Josef (1963): *Desiderio desideravi*. Milwaukee-Terziat, Bd. 11, Vorträge 107-124. Stellung zum Körper (Abtötung, Unberührtheit). Schlußvorträge des Terziates, Manuskriptdruck, o.O., o.J. [Milwaukee-Terziat XI].

KENTENICH, Josef (1965): *Aus dem Glauben leben*. Predigten in Milwaukee 17, Vallendar-Schönstatt 1994 [Predigten].

KENTENICH, Josef (1965): *Gesprächsprotokolle* – 8. Leitung und Selbständigkeit in der Erziehung. In: EGGLE, Georg (Hg.): *Die schöpferische Resultante*. Vätertexte aus Milwaukee (= Moriah Patris 12), Manuskriptdruck, Simmern i. Ww. 2001, 188-207 [Leitung und Selbständigkeit].

KENTENICH, Josef (1965): *Rom-Vorträge*. 24. Nov. – 3. Dez. 1965, Manuskriptdruck, o. O., o. J. [Rom-Vorträge II].

KENTENICH, Josef (1965): *Rom-Vorträge*. Über die Struktur der Schönstätter Säkularinstitute. 11.-21. Dez. 1965, Manuskriptdruck, o. O., o. J. [Rom-Vorträge IV].

KENTENICH, Josef (1965): *Weihnachtsbrief* an die Schönstattfamilie vom 13. Dezember 1965. In: P. Joseph Kentenich an seine Pars motrix. Bd. 3: Das Jahr 1966, Teil I, Vallendar 1989, 7-15 [Weihnachtsbrief].

KENTENICH, Josef (1966): *Exerzitien für den Verband der Schönstattpriester* in Würzburg, Marienhöhe, Manuskript (unveröffentlicht), o. O., o. J. [Priesterexerzitien].

KENTENICH, Josef (1967): *Patres-Exerzitien 1967* (P. Joseph Kentenich an seine pars motrix 8), Manuskriptdruck, Vallendar 1999 [Exerzitien für Schönstatt-Patres].

KENTENICH, Josef (1967): *Studentats-Exerzitien 1967* (P. Joseph Kentenich an seine pars motrix 7), Manuskriptdruck, o. O., o. J. [Studentats-Exerzitien].

II. Sekundärliteratur

BAUMANN, Urs / JASPERT, Bernd (Hg.): *Glaubenswelten*. Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft, Frankfurt 1998 [Glaubenswelten].

BAUMGARTNER, Konrad: Art. *Bußsakrament*. VII. Praktisch-theologisch. In: LThK³ 2 (1994), 854-856 [Bußsakrament].

BAUMGARTNER, Konrad: *Eine neue Chance für die Beichte?* In: Impulse für die Pastoral 1/2007, <http://www.seelsorgeamt-freiburg.de/fileadmin/gemeinsam/ifp/ifp-2007-1.pdf> (30.07.2007) [Chance].

BAUMGARTNER, Konrad: *Versöhnung - Theologie und Pastoral*. In: SCHLEMMER, Karl (Hrsg.): *Krise der Beichte - Krise des Menschen?* Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 36), Würzburg 1998.

- BRANTZEN, Hubertus u. a. (Hg.): *Schönstatt-Lexikon*. Fakten – Ideen – Leben. Vallendar 1996.
- DEMMER, Klaus: *Das vergessene Sakrament*. Umkehr und Buße in der Kirche, Paderborn 2005 [Sakrament].
- DESLAERS, Paul / SATTLER, Dorothea: *Die beste Buße ist ein neues Leben*. Ökumenische Annäherungen im Verständnis des Versöhnungssakramentes. In: *Lebendige Seelsorge*, 58 (2007), 18-23.
- EBERTZ, Michael N.: *Erosion der Gnadenanstalt*. Zur Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998 [Erosion].
- FABER, Eva-Maria: „*Beichten wie bisher geht nicht mehr...*“. Zu Silja Walters geistlichem Tagebuch „Die Beichte im Zeichen des Fisches“. In: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“*, 33 (2004), 196-198.
- FIGURA, Michael: Das Sündenbekenntnis. In: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“*, 33 (2004), 123-140.
- GRÜN, Anselm: *Die Beichte*. Feier der Versöhnung, Münsterschwarzach 2001 [Beichte].
- HÖHN, Hans-Joachim: „*Was soll ich denn noch beichten?*“ Ein Sakrament auf der Suche nach seinem „Sitz im Leben“. In: *Lebendige Seelsorge* 58 (2007), 15-17 [Beichten].
- HUG, HEINRICH M. / SCHMIEDL, Joachim: Art. „*Schönstatt, Struktur*“. In: BRANTZEN, Hubertus u. a. (Hg.): *Schönstatt-Lexikon*. Fakten – Ideen – Leben. Vallendar 1996, 350-353 [Schönstatt – Struktur].
- JÜRGENSMEIER, Friedhelm: Art. *Olier, Jean-Jaques*. In: *BBKL*, Bd. VI, Herzberg 1993, 1202-1204 [Olier].
- KASTNER, Ferdinand (Hrsg.): *Unter dem Schutze Mariens*, Paderborn 1939 [Unter dem Schutze Mariens].
- KING, Herbert (Hg.): *Joseph Kentenich – ein Durchblick in Texten*. Bd. 1: In Freiheit ganz Mensch sein, Vallendar 1998 [Freiheit].
- KING, Herbert: *Gott des Lebens*. Religiöse Spuren in seelischen Prozessen (= Schönstatt-Studien 11), Vallendar 2001 [Gott des Lebens].
- LOCHER, Peter: Art. *Schuld*. In: BRANTZEN, Hubertus u. a. (Hg.): *Schönstatt-Lexikon*. Fakten – Ideen – Leben. Vallendar 1996, 367-370 [Schuld].
- LOCHER, Peter: *Pädagogischer Umgang mit Schulterleben*. In: *Regnum* 26 (1992), 3-13 [Schulderleben].
- MEBMER, Reinhard: *Überlegungen zur Grundlegung einer künftigen Bußpraxis*. In: *Liturgisches Jahrbuch*. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes, 46 (1996), 207-231.

- MITTERMEIER, Otto: *Moderator disciplinae paenitentialis*. Der Bischof und die Feier der Versöhnung als Pontifikalliturgie. In: HAUNERLAND, Winfried u. a. (Hg.) Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. Festschrift Reiner Kaczynski zum 65. Lebensjahr am 11. Mai 2004, Regensburg 2004 [Feier der Versöhnung].
- NAILIS, M. A.: *Werktagsheiligkeit*. Ein Beitrag zur religiösen Formung des Alltags, Vallendar 1989 (Erstausgabe: Limburg 1937) [Werktagsheiligkeit].
- RAGAISIS, Mindaugas: *Umkehr ins Gespräch bringen*. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus“ zur Erneuerung der Bußpraxis, Würzburg 2006 [Umkehr].
- RATZINGER, Josef (Benedikt XVI.): *Jesus von Nazareth*. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007 [Jesus von Nazareth].
- SATTLER, Dorothea: Art. *Bußsakrament*. II. Historisch. In: LThK³ 2 (1994), 846-851 [Bußsakrament].
- SCHEULE, Rupert M.: *Beichten*. Autobiographische Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert, Wien – Köln – Weimar 2001 [Beichten].
- SCHLÖGEL, Herbert: Sünde und Beichte. Ein moraltheologisches Streiflicht. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“, 33 (2004), 141-149.
- SCHMIDT, Hermann: *Organische Aszese*. Ein zeitgemäßer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung, Paderborn 1946 [Organische Aszese].
- SCHMIEDL, Joachim: Art. *Kentenich, Pater Joseph*. In: BRANTZEN, Hubertus u. a. (Hg.): *Schönstatt-Lexikon*. Fakten – Ideen – Leben. Vallendar 1996, 191-196 [Kentenich].
- SCHNEIDER, Herbert: *Woran fehlt es in der Beichte?* In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück. - 58 (2006), 187-188 [Beichte].
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche*. Orientierungen zur Bußpastoral, Bonn 1997 [Umkehr und Versöhnung].
- SIEVERNICH, Michael: *Kirchliche Praxis der Versöhnung*. In: Lebendige Seelsorge 58 (2007), 2-6 [Versöhnung].
- SILBER, Ursula: *Buße und Beichte in der Erfahrung katholischer Frauen*. In: SCHLEMMER, Karl (Hrsg.): *Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung* (= Studien zu Theologie und Praxis der Seelsorge 36), Würzburg 1998, 121-131 [Buße und Beichte].
- SILBER, Ursula: *Zwiespalt und Zugzwang*. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte (= Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 20), Würzburg 1996 [Zwiespalt und Zugzwang].
- UNKEL, Hans-Werner (Hg.): *Pater Joseph Kentenich – Die Religiösen Übungen*. Ausgewählte Texte II. Teil, Manuskriptdruck, Vallendar-Schönstatt 1997.
- WALTER, Silja: *Die Beichte im Zeichen des Fisches*. Ein geistliches Tagebuch, Freiburg / Schweiz 1999 [Beichte].

WINDISCH, Hubert: *Hoffnungsthema Umkehr*. Die Rolle des Beichtvaters für die Erneuerung der Bußpastoral. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“, 33 (2004), 151-157 [Umkehr].

WITTI, Michael: *Das „vergessene Sakrament“*. Neue Wege zur ganzheitlichen Feier des Bußsakramentes mit Kindern und Jugendlichen. In: Lebendige Seelsorge 58 (2007), 24-28 [Sakrament].

WOLLBOLD, Andreas: *Handbuch der Gemeindepastoral*, Regensburg 2004 [Gemeindepastoral].

Editorische Hinweise:

Zur Vermeidung von Brüchen im Lesefluss wurden auch Zitate an die gültige reformierte Rechtschreibung angeglichen.

Ebenso wird, um die Lesbarkeit zu erleichtern, bei Personenbezeichnungen mitunter nur die männliche Form verwendet. Diese Bezeichnungen erfassen jedoch weibliche und männliche Personen.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Art.	Artikel
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
Kap.	Kapitel
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
OFM	Ordo fratrum minorum (Franziskaner)
P.	Pater

ERKLÄRUNG

Ich versichere, dass ich die Arbeit ohne fremde Hilfe angefertigt und mich anderer als der von mir angegebenen Schriften und Hilfsmittel nicht bedient habe.

München, 12. Dezember 2007