

Die innere Struktur des Bußsakraments

Von Bernhard P o s c h m a n n , Münster¹⁾

I. Die Buße als kirchliches Gericht

Das Bußsakrament ist im Vergleich zu den anderen Sakramenten durch zwei Eigentümlichkeiten gekennzeichnet. Die erste besteht darin, daß zu seiner Konstitution neben dem kirchlichen Akt die persönlichen Bußakte des Empfängers gehören. So wird es verständlich, daß vor der Klarstellung des Sakramentsbegriffs und speziell seiner konsequenten Anwendung auf die Buße, also vor Thomas, in der Bußtheologie immer zwei Betrachtungsweisen mehr oder weniger getrennt nebeneinander gingen, von denen die eine die Buße vor Gott, die andere die kirchliche Buße im Auge hatte, oder wie die Scholastiker sagten, die eine die Buße als Tugend, die andere als Sakrament. Im Vordergrund stand aber un-leugbar der persönliche Bußfaktor, während die Wirksamkeit des kirchlichen, obwohl für unentbehrlich angesehen, doch sehr im unklaren blieb. Die zweite Eigentümlichkeit des Bußsakraments liegt in der besonderen Art, wie sich der spezifisch sakramentale Akt vollzieht. Die Lossprechung als Form des Sakraments ist nämlich nicht bloß ein Akt der Begnadigung, den der Priester wie bei den anderen Sakramenten kraft seines priesterlichen ordo vornimmt, vielmehr auch ein „richterlicher Akt“, zu dessen Vollzug neben der potestas ordinis ebenso notwendig die potestas iurisdictionis erfordert ist. Beides wirkt sich in einem einzigen Akt aus, indem gerade durch die Ausübung der richterlichen Funktion das Sakrament verwirklicht wird. Doch wenn die richterliche Funktion auch nicht von der Gnadenfunktion trennbar ist, so muß sachlich jede von beiden voll zur Geltung kommen. Im altchristlichen Bußverfahren trat vor allem die gerichtliche Seite in Erscheinung, wohingegen die Gnadenwirkung weniger dem kirchlichen Akt als der persönlichen Buße zugeschrieben wurde. Umgekehrt ist es in der neueren Bußlehre. Sie sieht in dem Bußsakrament zu einseitig das Gnadenmittel und läßt die richterliche Tätigkeit des Priesters zu kurz kommen. Aus diesem Grunde erscheint auch bei ihr

¹⁾ Die Abhandlung ist bereits 1944 niedergeschrieben worden, und zwar als systematischer Abschluß einer geschichtlichen Arbeit über die Formalwirkung des Bußsakraments. Die Veröffentlichung des ganzen Manuskripts, das ich 1945 in Breslau zurückgelassen hätte und erst neulich wiederbekommen habe, erscheint mir nicht mehr angezeigt, nachdem ich inzwischen das geschichtliche Material im wesentlichen, wenn auch stark verkürzt, schon in dem Faszikel über Buße und Letzte Ölung für das neue „Handbuch der Dogmengeschichte“ (hrsg. von M. Schmaus, J. Geiselman, H. Rahner) dargeboten habe. Dagegen dürfte der dogmatische Ertrag der Studie auch jetzt noch Interesse finden. Ich glaube, mit ihm zugleich einem Wunsche Karl Rahners in der Rezension meines Ablaßbuches zu entsprechen (ZkTh 71 [1949] 486 A. 1). Auch berührt sich die Abhandlung enge mit der jüngsten Kontroverse zwischen Kl. Mörsdorf und J. Ternus über den richterlichen Charakter der sakramentalen Lossprechung (vgl. ebd. 214—230) und dürfte vielleicht gerade in ihrer ursprünglichen, von keiner der Parteien beeinflussten Fassung geeignet sein, einen Ausgleich zu bieten.

eine Korrektur angebracht, um diese andere Einseitigkeit durch eine Rückorientierung ebenso zu überwinden, wie die erste seinerzeit überwunden worden ist durch die Einbeziehung der Buße in den neu erarbeiteten Sakramentsbegriff. Eine solche Korrektur bleibt nicht nur im Rahmen der tridentinischen Lehrbestimmung, sondern will diese gerade in Geltung bringen, wo ja das Konzil mit Nachdruck den richterlichen Charakter des Bußsakraments betont (Denz. 902 f.; 919).

1.

Daß die neuere Bußlehre der richterlichen Funktion des Priesters in der Tat nicht entsprechend gerecht wird, erhellt am besten aus ihrer geschichtlichen Gegenüberstellung mit der altchristlichen Buße. Diese hatte unbezweifelbar die Form eines Gerichtsverfahrens: der Bischof als zuständiger Richter über die Gläubigen seiner Gemeinde zog den Todsünder, der sich nicht bloß gegen Gott, sondern auch gegen die kirchliche Gemeinschaft vergangen hatte, zur Rechenschaft. Nachdem die Schuld, sei es durch Selbstanklage des Sünders, sei es durch Überführung, festgestellt war, wurde dieser verurteilt zu einer angemessenen Strafe, bestehend in der Exkommunikation und in persönlichen Bußleistungen. Nach Abbüßung der Strafe und erneuter Prüfung seines seelischen Zustandes wurde er dann endlich durch eine Schlußsentenz von weiterer Strafe freigesprochen und wieder in die Kirche aufgenommen. Die „Wiederversöhnung“ oder der „Friede“ mit der Kirche hatte zur Folge die Versöhnung mit Gott, aber das unmittelbare Ziel des Bußverfahrens blieb die Versöhnung mit der Kirche. Es war also ein förmlicher Strafprozeß, den der Sünder als Störer der kirchlichen Gemeinschaftsordnung über sich ergehen lassen mußte, bis er vom Bischof als dem gottgesetzten Haupt der Gemeinschaft begnadigt und in seine alten Gemeinschaftsrechte wieder eingesetzt wurde. Einen treffenden Ausdruck hat dieser richterliche Charakter der altchristlichen Buße in der allgemein für sie rezipierten Bezeichnung als „kanonische“, d. i. nach den Rechtskanones geregelten Buße gefunden, die man freilich bis in die neueste Zeit hinein meistens mißverstanden hat, als ob sie von der sakramentalen Buße verschieden gewesen und neben ihr einhergegangen wäre.²⁾

Naturgemäß mußte sich die Auffassung der Buße als eines kirchlichen Gerichts verdunkeln, als seit dem 7. Jahrhundert die kanonische, öffentliche Buße allmählich ersetzt wurde durch die Privatbuße, bei der infolge des Wegfalls der Exkommunikation der Gesichtspunkt der Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zur Kirche mehr und mehr aus dem Auge verloren und das unmittelbare Ziel der Buße in der Versöhnung mit Gott gesehen wurde. Die Folge war, daß man mit der Rekonkiliation als dem Schlußakt der Buße nichts Rechtes mehr anzufangen wußte, nachdem die Wiederaufnahme in die Kirche nicht mehr in Frage kam. Bedeutete sie anfangs wenigstens noch die Zulassung zum Empfang

²⁾ Daß diese unhaltbare Vorstellung auch in neueren dogmatischen Lehrbüchern noch nicht durchweg verschwunden ist, zeigt z. B. E. H u g o n, *Tractatus dogmatici III*^o (Paris 1927) 641.

der Eucharistie und die Befreiung von den kirchlichen Bußverpflichtungen, so kam auch diese letztgenannte Wirkung für sie nicht mehr in Betracht, als seit etwa dem Jahre 1000 die Rekonkiliation schon vor der Verrichtung der Buße unmittelbar nach der Beicht erteilt wurde. Das war die Praxis, welche die einsetzende Spekulation der Frühscholastik vorfand. Jetzt sah man in der „Absolution“, die sich allmählich an Stelle der gegenstandslos gewordenen Rekonkiliation durchsetzte, entweder einen rein deklarativen Akt oder legte ihr irgendwie den Erlaß jenseitiger Strafen bei, sei es der ewigen (Hugo von St. Viktor), sei es der zeitlichen. Für die Vergebung der Schuld bei Gott schrieb man allenfalls dem Absolutionsgebet eine Wirkung *ex opere operantis* zu (Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Bonaventura), bis endlich Thomas die göttliche Verzeihung als die eigentliche *res sacramenti* zur Geltung brachte und dabei die Absolution ebenso als Gnadenmittel wertete wie etwa die Taufformel.

An dem Gerichtscharakter des Bußverfahrens hat man aber nichtsdestoweniger stets festgehalten. Dafür sorgte die Tradition und zumal ihre Bekräftigung durch das Beichtdekret des 4. Laterankonzils, das die Gültigkeit der Beicht von ihrer Ablegung vor dem *proprius sacerdos* oder doch von der Bevollmächtigung des Beichtvaters durch diesen abhängig machte (Denz. 437). Das *Decretum pro Armenis* und das Tridentinum haben sich autoritativ in demselben Sinne ausgesprochen (Denz. 699, 903) und schließlich noch Pius VI. gegen die Synode von Pistoja (Denz. 1537). Wie läßt sich nun in der veränderten bußgeschichtlichen Situation die richterliche Qualität des Bußsakraments aufrechterhalten?

Man weist darauf hin, daß beim Bußverfahren die drei wesentlichen Erfordernisse eines Gerichtsverfahrens gegeben seien: die *autoritas iudicialis* oder *potestas iurisdictionis*, die *cognitio causae* und die *sententia iudicialis*.³⁾ Christus habe den Aposteln und ihren Nachfolgern die Binde- und Lösegewalt erteilt, so daß sie in göttlicher Vollmacht handeln, der Beichtvater habe von Schuld und Seelenverfassung des Büßers autoritativ Kenntnis zu nehmen und schließlich sein Urteil zu fällen in bezug auf das Maß der aufzuerlegenden Strafe, vor allem aber in bezug auf Lossprechung oder Nichtlossprechung. Das ist gewiß alles richtig. Aber es fragt sich, ob in der modernen Bußlehre der priesterlichen Sentenz im Hinblick auf ihre besondere Artung noch in Wahrheit richterlicher Charakter zugesprochen werden kann. Unterscheidet sie sich doch, wie allgemein zugegeben wird, wesentlich von der Sentenz eines sonstigen Strafgerichtes. Dieses hat auf schuldig oder unschuldig zu erkennen und über den Schuldigen eine entsprechende Strafe zu verhängen. Beim Bußgericht dagegen handelt es sich nur um Schuldige, und alle werden ohne Rücksicht darauf, ob die Schuld leicht oder schwer ist, „absolviert“, wofern sie die erforderliche seelische Disposition mitbringen. Ist es da noch angingig, die Absolution als richterlichen Akt hinzustellen, wo sie tatsächlich ein Gnadenakt ist? Allenfalls könnte man hinweisen auf das für die Absolution entscheidende Urteil des Bußpriesters. Aber die gleiche Entscheidung liegt dem Priester schließlich auch bei der Taufe ob, indem er

³⁾ Vgl. etwa F. Diekamp, *Kath. Dogmatik III*⁶ (1932) 233.

die Spendung des Sakraments ebenfalls von der Disposition des Täuflings, wenn dieser erwachsen ist, abhängig zu machen hat, und doch niemand daran denkt, hierin eine richterliche Handlung zu sehen.

Gemeinhin glaubt man, die ganze Schwierigkeit abtun zu können mit dem Hinweis, daß der Unterschied vom weltlichen Strafverfahren begründet sei in der Sakramentsqualität der Buße, die, ohne den richterlichen Charakter des Bußverfahrens anzutasten, nur dessen „Überlegenheit über die weltliche Strafrechtspflege“ bezeuge.⁴⁾ Nun fallen nach dem Dogma gewiß richterliche und gnadenspendende Tätigkeit bei der Buße zusammen. Das kann jedoch keineswegs besagen, daß nun ein Teil der richterlichen Funktion ausfalle und durch die sakramentale ersetzt werde. Denn damit würde der Akt die richterliche Qualität überhaupt einbüßen. Zu dieser genügt nicht, daß der Priester das Sakrament bloß äußerlich in einer gewissen richterlichen Form vollzieht. Das richterliche Moment muß sich vielmehr in seiner Verbindung mit dem Sakrament real auswirken, d. h. also in einer wirklichen Bestrafung des Sünders. Eine richterliche Lossprechung hat Raum erst auf der Grundlage dieser Strafverhängung, und zwar zunächst nur in dem Sinne, daß damit die Strafe abgegolten ist und keine weitere mehr gefordert wird. Nur mittelbar, insofern sie äußeres Zeichen des Sakraments ist, bewirkt die richterliche Lossprechung auch die Vergebung der Schuld — die *res sacramenti* —, aber dies, wie ersichtlich, nicht mehr *qua iudicium*, sondern *qua sacramentum*. Die eigentliche richterliche Funktion ist, wenn auch nicht zeitlich, so doch sachlich vorausgegangen.⁵⁾

Mit dieser Kritik des Absolutionsbegriffs nehme ich ein Anliegen meines Braunsberger Lehrers Heinrich Oswald auf, eines der selbständigsten und gründlichsten Dogmatiker des vorigen Jahrhunderts, der gegenüber der gewöhnlichen Auffassung mit Nachdruck die richterliche Funktion des Bußpriesters als wahres und eigentliches Rechtsverfahren zur Geltung zu bringen suchte.⁶⁾ Er sieht die Betätigung des Richteramts wesentlich in der Verhängung der zeitlichen Strafe, durch welche im Bußsakrament die ewige Strafe abgelöst wird. In dieser Verwandlung der ewigen Strafe in eine zeitliche liege auch die richterliche Seite der Absolution, deren Sinn er demgemäß folgendermaßen umschreibt: „Indem ich dich von der Schuld und ewigen Strafe der Sünde losspreche, belaste ich dich mit der zustehenden zeitlichen Strafe.“ So durchdringe

⁴⁾ Vgl. J. Pohle — M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik III⁸ (1933) 416.

⁵⁾ Die Schwierigkeit, in der Sündenvergebung oder Begnadigung die unmittelbare Wirkung eines richterlichen Aktes zu sehen, kommt zum Ausdruck in der Frage der Theologen nach dem Sinn der Absolutionsformel. Der Lombarde hatte das *absolvere* ganz entsprechend dem profangerichtlichen Gebrauch rein deklarativ gedeutet als *absolutum ostendere*. Thomas will in seiner ausgleichenden Art die Deutung nicht ganz abweisen, insofern die Formel *ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective* (IIIq. 84 a. 3 ad 5). Cajetan schlägt dafür vor: „Sacramentaliter *absolvo te*“ (In IIIq. 84 a. 3), Suarez: „*Ego tibi gratiam sanctificantem confero remissivam peccati, quantum est ex se*“ (De paen. disp. 19 sect. 2 n. 20). P. Galtier: „*Ego tibi sententia iudiciali gratiam confero, quantum de se est et ex vi sacramentali, peccati remissivam* (De paenitentia [Paris 1931] 377). Die Lösung der Schwierigkeit ist indes in diesen Umschreibungen schwerlich zu finden.

⁶⁾ In der 2. (1864) bis zur 5. Auflage (1894) fügt er am Ende der Bußlehre noch eine „metakritische Beilage“ an, in der er nochmals ausführlich und mit Berücksichtigung der kritischen Stimmen auf die Frage eingeht, ohne aber, wie er selbst klagt (vgl. 5. Aufl., S. 313), Verständnis zu finden.

sich Recht und Gnade: die Gnade gehe auf die wesentliche Form der Sünde (Schuld und ewige Strafe), das Recht auf die zeitliche Strafe.⁷⁾ Zweifellos wird Oswald damit dem Gerichtscharakter der Buße wesentlich besser gerecht als die herkömmliche Auffassung, bei der die Genugtuung in der Konstruktion des Bußsakraments vollständig in den Hintergrund gedrängt ist und das Strafmoment, das der Buße doch den Namen gegeben hat, vor dem Gnadenmoment so gut wie verschwindet.⁸⁾ Befriedigend ist indes auch seine Theorie nicht. Abgesehen davon, daß seine Deutung des „Absolvo te“ doch ziemlich gewaltsam erscheint, wird von einem richterlichen Urteil kategorische Bestimmtheit gefordert. Wenn also die Lossprechung den Sinn haben soll, daß die für die Sünde an sich verwirkte Strafe autoritativ in die auferlegte Bußstrafe umgewandelt wird, dann müßte man erwarten, daß durch die Ableistung der Genugtuung nun auch das ganze Strafdebitum vor Gott abgegolten sei. Das trifft aber in Wirklichkeit doch nur für den Idealfall zu, daß das Maß der auferlegten Buße dem Maß der vor Gott fälligen Strafe völlig entspricht, während ein wirklich richterliches Urteil, in göttlicher Autorität gefällt, den vollen Straferlaß von seiten Gottes für jeden Fall verbürgen müßte. Die Schwierigkeit kann in Wirklichkeit nur behoben werden durch Zurückgehen auf die ursprüngliche Wertung des Bußsakraments als eines primär kirchlichen Gerichts. Über die Strafe, welche die Kirche von sich aus über den Sünder verhängt, ehe sie ihm ihrerseits Verzeihung gewährt, hat sie naturgemäß selbst zu bestimmen. Wofern der Sünder die Strafe übernimmt, bedeutet dann die Absolution entsprechend ihrem Wortlaut einen wirklichen Freispruch im Sinne des Verzichts auf jede weitere kirchliche Bestrafung.

2.

Eine nicht mindere Schwierigkeit als aus dem Absolutionsbegriff erwächst der modernen Bußlehre aus dem Dogma, daß der Priester, um seine richterliche Funktion beim Bußsakrament gültig ausüben zu können, außer der göttlichen, ihm durch die potestas ordinis übertragenen Vollmacht noch einer besonderen Jurisdiktionierung durch die Kirche bedarf (Trid. S. XIV c. 7 u. can. 11. [Denz. 903. 921]). Warum denn soll die in der Weihe verliehene Schlüsselgewalt nicht ausreichen? In der Antwort verweist man allgemein darauf, daß bei jedem Gericht die Gültigkeit des Verfahrens abhängig ist von der Zuständigkeit des Richters, indem er nur über einen bestimmten Kreis von Menschen, die ihm als subditi zugewiesen sind, Gerichtsbarkeit besitzt. Aus diesem Grunde sei auch beim Bußgericht eine entsprechende von der Kirche verliehene

⁷⁾ Die dogm. Lehre von den h. Sakramenten II⁵ (1894) 305.

⁸⁾ Der Gedanke, daß durch das Bußsakrament die ewige Strafe verzeitlicht wird, begegnet uns schon in dem pseudoaugustinischen Traktat *De vera et falsa paenitentia* aus der Mitte des 11. Jahrhunderts (10,25; 18,34 [P L 40, 1122—1128]) und wurde auch von der Scholastik übernommen (Richard von St. Viktor, *De potest. lig. et solv.* 4. 6 [P L 196, 1162—1163]). Oswald hat anscheinend davon nichts gewußt. Sonst würde er sicher darauf hingewiesen haben, ebenso wie er zu seiner „nicht geringen Genugtuung und Befriedigung“ von einem seiner Rezensenten zur Kenntnis nahm, daß seine Lehre in ihren Grundzügen schon anderthalb Jahrhunderte vor ihm von Eusebius A mort vertreten worden sei, der die Auffassung der Absolutionsformel im Sinne des einfachen Erlasses der Schuld geradezu als lax bekämpfte (ebd. 313 f.).

Jurisdiktion unerläßlich. Der „Schlüssel“, sagt Thomas, wird zwar wie jede potestas spiritualis durch die Weihe gegeben, sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subiecta per iurisdictionem, et ideo, antequam iurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavis (Sent. IV d. 18 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2). Es dürfte indes schwerlich berechtigt sein, in dieser Beziehung das Bußgericht, wenn es nach der herkömmlichen Auffassung in unmittelbar göttlicher Autorität ausgeübt wird, mit dem menschlichen Gericht auf eine Stufe zu stellen. Beim menschlichen Gericht ist der höchste Gerichtsherr selber wegen der Begrenztheit seines Machtbereichs in der Ausübung seiner Gewalt auf den Kreis seiner subditi eingeengt, und erst recht gilt das natürlich für die von ihm delegierten Richter. Für Gott gibt es keine solche Grenze. Alle Menschen sind seine subditi. Es ist daher von hier aus auch nicht einzusehen, warum Gott den Priester, den er durch die Weihe mit den „Schlüssel“ ausstattet, nicht zugleich auch bevollmächtigen sollte, die Schlüsselgewalt an sämtlichen dem göttlichen Forum unterstehenden Menschen zu betätigen. Aus dem Gerichtscharakter der Buße, wenn nicht ein anderweitiger Grund vorliegt, läßt sich die Notwendigkeit noch einer besonderen Autorisation durch die Kirche jedenfalls nicht herleiten. An sich betrachtet, könnte Gott den Priester ebenso direkt befähigen, das Bußgericht gegenüber allen Gläubigen wahrzunehmen, wie er ihn befähigt, allen, ohne Rücksicht auf ihre Bistumszugehörigkeit andere Sakramente gültig, wenn auch mit Rücksicht auf die Wahrung der Ordnung nicht überall in erlaubter Weise zu spenden.⁹⁾

Daß wesensmäßig zum Bußgericht nicht die kirchliche Bevollmächtigung gehöre, gaben indirekt jene Theologen zu, die mit Thomas die Bevollmächtigung für überflüssig hinstellten, wenn es sich nur um läßliche Sünden handle.¹⁰⁾ Denn auch die läßlichen Sünden werden im Buß-

⁹⁾ Die Schwierigkeit ist den Theologen auch nicht entgangen. P. Galtier (398 f.) gibt einen guten Überblick über die Versuche, sich mit ihr abzufinden. Einige ältere Autoren, z. B. Durandus, meinten, daß die Jurisdiktion dem Priester durch die Weihe verliehen werde, aber bis zur kirchlichen Bevollmächtigung „gebunden“ sei, indem entweder Christus selbst es so angeordnet hätte oder die Kirche. Doch das erste ist eine leere Annahme ohne Fundament, während das zweite auf der bestreitbaren Voraussetzung fußt, daß die Kirche das Recht habe, eine göttliche Bevollmächtigung außer Wirksamkeit zu setzen. Andere sprachen davon, daß die Weihe zwar eine wahre, aber nur unvollendete Jurisdiktion vermittele (iurisdictione inchoata), die durch die Kirche vollendet werden müßte, eine Ansicht, gegen die geltend gemacht wird, daß es nach ihr eine Jurisdiktion ohne entsprechende subditi geben würde, was begriffsmäßig ausgeschlossen sei. Eine letzte Meinung endlich, die als sententia communis anzusehen ist und die sich auf die vorhin angeführte Stelle bei Thomas sowie auf Bonaventura (Sent. IV d. 19 a. 2 §. 2) berufen kann, geht dahin, daß durch die Ordination überhaupt keine Jurisdiktion verliehen werde. Das wäre gewiß die einfachste Lösung mit einer klaren Unterscheidung der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis. Doch die Einfachheit verbürgt noch nicht die Richtigkeit. Schon die thomistische Gegenüberstellung von habere claves und habere actum clavium klingt einigermaßen erkünstelt. Vor allem aber steht der Weiheritus gegen die Auffassung. Das Wort des Bischofs an die neugeweihten Priester: Accipite Spiritum sanctum; quorum remisistis peccata etc. bleibt ganz unverständlich, wenn mit ihm keine richterliche Gewalt ausgesprochen sein soll. Mag es auch nicht zur Form des Sakraments gehören, so bekundet es doch zum mindesten autoritativ, daß das „Vergeben und Behalten der Sünden“, worin das Tridentinum die richterliche Gewalt des Priesters sieht (Denz. 902), ein wesentlicher Bestandteil der potestas ordinis ist.

¹⁰⁾ Thomas, Sent. IV d. 18 q. 2 a. 3 sol. 1 ad 3: Et tamen etiam in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere nec superiorem aut aequalem de mortali nisi ex commissione sibi facta; sed de venialibus potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur; unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis. Ebenso Skotus, Vasquez u. a. S. Galtier 400.

sakrament doch in forma iudicii nachgelassen, und das lediglich, wie Thomas ausdrücklich sagt, auf Grund der potestas ordinis.¹¹⁾

Der aus dem Gerichtscharakter der Buße entnommene Grund erweist sich soweit als unzulänglich, die dogmatisch scharf betonte Notwendigkeit der kirchlichen Jurisdiktionierung des Beichtvaters zu erklären. Die einzig einleuchtende Begründung dieser Forderung ist wieder die primär kirchliche Funktion des Bußsakraments. Auch hier bietet die Geschichte die beste Veranschaulichung. Wenn die Buße in ihrer altchristlichen Gestaltung ein offenkundig kirchliches Verfahren darstellte und als nächstes Ziel hatte, das durch die Sünde gestörte Verhältnis des Büßers zu der kirchlichen Gemeinschaft wiederherzustellen, dann war es selbstverständlich, daß die richterliche Vollmacht nur bei den Trägern der obersten kirchlichen Autorität lag, deren jedem gemäß der gottgegebenen Verfassung der Kirche, um mit Cyprian zu sprechen (Ep. 59,14), eine portio gregis zur Leitung und Regierung zugewiesen ist. Von hier aus wird ohne weiteres klar, daß nicht jedweder Bischof und erst recht nicht jeder einfache Priester jedem Gläubigen gegenüber auf Grund seiner potestas ordinis die Bußgewalt ausüben darf, sondern nur der episcopus proprius gegenüber seinen subditi, oder wer von diesem für das Bußgericht besonders delegiert ist. Die potestas ordinis würde ausreichen, wenn die Buße wesentlich nur eine Sache zwischen dem Menschen und Gott wäre, genügt aber nicht, wenn ihr nächstes Ziel die Beseitigung des gestörten Verhältnisses zur kirchlichen Gemeinschaft ist. Die so für die kanonische Buße selbstverständliche Forderung der Jurisdiktionierung wurde dann aber als unantastbare Tradition auch weiter festgehalten, als seit dem Aufkommen der Privatbuße sich das Verständnis für die Bewertung der Buße unter dem Gesichtspunkt eines kirchlichen Gerichts mehr und mehr verlor und damit die Voraussetzung für jene Forderung preisgegeben wurde. Jetzt mußte man nach einer anderen Begründung suchen und sah sie fälschlich in der Natur des Gerichts als solchen, als ob eine menschliche Jurisdiktionierung des Richters in jedem Falle unerlässlich wäre, auch dann noch, wenn der Richter die Bevollmächtigung direkt von Gott hat und das Gericht nur das Verhältnis des schuldigen Menschen zu Gott und nicht zu einer menschlichen Gemeinschaft zum Gegenstand hat. Wird nun aber — das ergibt sich als Schluß dieser geschichtlichen Erwägung — die kirchliche Jurisdiktionierung vom Dogma kategorisch gefordert, dann muß die Theorie der Buße sich mit dieser Forderung in Einklang zu bringen suchen, und sie kann dies nur auf dem Weg einer Rückorientierung an der ursprünglichen Auffassung. So soll denn nunmehr ein Versuch gemacht werden, die Vereinbarkeit der altchristlichen Theorie von dem primär kirchlichen Charakter des Bußvollzugs mit dem tridentinischen Dogma vom Bußsakrament aufzuweisen.

¹¹⁾ Für die Praxis hat Innozenz XI. verboten, jener Ansicht zu folgen. Denz. 1150: Non permittant (episcopi), ut venialium confessio fiat simplici sacerdoti non approbato ab episcopo aut Ordinario. Die theoretische Frage nach der Gültigkeit einer solchen von einem nicht approbierten Beichtvater gegebenen Absolution von läßlichen Sünden ist indes durch das päpstliche Verbot noch nicht entschieden.

II. Die sakramentale Wirksamkeit des Bußgerichtes

1.

Die Frage lautet: Wie kann das kirchliche Strafverfahren sakramentale Wirksamkeit haben, oder was auf dasselbe hinausläuft, welche Bedeutung kommt ihm in der Struktur des Sakraments zu? Wenn wir zur Prüfung des Sachverhalts die alten Schultermini *sacramentum tantum, res et sacramentum* und *res tantum* heranziehen, so ist für das erste und dritte Moment die Antwort wesentlich durch das Dogma festgelegt. Das äußere Zeichen oder *sacramentum tantum* bleiben als (Quasi-)Materie die Akte des Pönitenten, als Form die Absolution des Priesters, in der seine richterliche Funktion gipfelt. Ebenso bleibt als *res sacramenti*, als das letzte Ziel, auf welches das ganze Verfahren hinstrebt, die Versöhnung mit Gott durch Tilgung der Schuld samt der ewigen Strafe. Abweichend von der herkömmlichen Meinung ist dagegen das mittlere Moment zu bestimmen, das als eine Art Zwischenglied zwischen dem äußeren Zeichen und der von der Disposition des Empfängers abhängigen Gnadenwirkung den eigentlichen Kern des Sakraments darstellt und *res* und *sacramentum* in einem ist: *res* als das vom äußeren Zeichen unmittelbar Bezeichnete und Bewirkte, *sacramentum* als das von sich aus die Gnade Bezeichnende und ein Anrecht auf sie Gebende.¹²⁾ Als *res et sacramentum* der Buße wird meistens mit Thomas die sachlich mit der *contritio* zusammenfallende „*paenitentia interior*“ hingestellt.¹³⁾ Unter der Voraussetzung dagegen, daß die Buße primär kirchlichen Charakter hat, wird als jenes mittlere Etwas die Versöhnung mit der Kirche, die *reconciliatio* im altchristlichen Sinne anzusehen sein. Die Versöhnung mit der Kirche ist *res sacramenti*, insofern sie die unmittelbare Wirkung der Absolution darstellt, ist andererseits aber auch selbst wieder *sacramentum*, insofern sie von sich aus die Versöhnung mit Gott als das letzte Ziel des Bußverfahrens bezeichnet und bewirkt. Die These bedarf nach beiden Seiten hin noch der Erläuterung.

Was das erste angeht, so könnte es scheinen, als ob die Versöhnung mit der Kirche, wenn sie für sich, getrennt von der Versöhnung mit Gott, betrachtet wird, die direkte natürliche Wirkung der Lossprechung sei und

¹²⁾ Am klarsten tritt der Sachverhalt bei den drei Charaktersakramenten heraus, wo der Charakter *res et sacramentum* ist. In der neueren Theologie ist übrigens der Begriff *res et sacramentum* mehr oder weniger ausgeschaltet oder doch nur als Reminiscenz aus der Scholastik mitgeführt worden. Erst Kardinal Billot hat seine Bedeutung für eine tiefere Erfassung des Sakraments wieder nachdrücklich herauszustellen gesucht (*De ecclesiae sacramentis* I^o [Romae 1900], Thesis VI 96—107). Neuerdings hat sich G. Söhngen bemüht, den Begriff für ein besseres Verständnis nicht nur der sakramentalen Ursächlichkeit, sondern auch der sakramentalen Sinnbildlichkeit fruchtbar zu machen. Er gebraucht für *res et sacramentum* einfach die Bezeichnung „Das innere Sakrament“ im Gegensatz zum äußeren Sakrament des äußeren Zeichens. „Das innere Sakrament ist die durch die äußere Bezeichnung unmittelbar bewirkte innere Bezeichnung des Menschen für die sakramentale Gnade und Heiligung“ (Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium² [1940] 95 ff).

¹³⁾ IIIq. 84 a. 1 ad 3. Über die mit dieser Auffassung verbundenen Schwierigkeiten vgl. B. Poschmann, Faszikel Buße und Letzte Ölung im Handbuch der Dogmengeschichte von M. Schmaus, J. Geiselman, H. Rahner IV 3 (1950) 91, 939. — Manche wollen ein solches als *res et sacramentum* zu bestimmendes Etwas bei der Buße überhaupt nicht finden, andere sehen es in irgendeinem „*ornatus animae*“, wieder andere wie de Lugo, Chr. Pesch (Praellect. dogm. VII^o [1909] 174) in dem inneren „Seelenfrieden“, M. J. Scheeben (Die Mysterien des Christentums, Ausgabe letzter Hand von J. Höfer [1941] 475) „in der richterlichen Aufhebung der unbezahlten Schuld im Sinne von ‚debitum satisfaciendi‘ als des Hindernisses der Gnade.“

für eine sakramentale Wirksamkeit keinen Raum lasse. Die Lossprechung, könnte man meinen, ist doch nicht bloß das äußere Zeichen der kirchlichen Vergebung, sondern die Vergebung selbst. Indem die Kirche sie autoritativ ausspricht, bezeichnet sie nicht bloß ihre Versöhnung mit dem Sünder, sondern vollzieht sie auch in Wirklichkeit, insofern sie wieder in das normale Verhältnis zu ihm tritt. Wie soll da die Versöhnung mit der Kirche den Sinn jener übernatürlichen geistigen Realität haben, die der Begriff *res et sacramentum* besagt? Dies Bedenken würde indes nur dann berechtigt sein, wenn die Kirche in einer äußeren Rechtsgemeinschaft aufginge und als solche die Störung ihrer Ordnung durch sündige Glieder ebenso auf dem Wege äußerer Strafdisziplin erledigte, wie es der Staat gegenüber den Störern seiner Ordnung tut. In Wirklichkeit aber ist die Kirche doch wesentlich mehr. Sie ist der „Leib Christi“, d. i. die lebendige Christugemeinschaft und damit der ausschließliche Ort der Gnade, also eine wesentlich übernatürliche Größe. Aus diesem Grunde ist die Wiederversöhnung mit der Kirche oder, was dasselbe ist, die Wiederherstellung des rechten inneren Verhältnisses zu ihr Voraussetzung und Unterpfand der Verzeihung auch von Gott, das „*pignus vitae*“, wie Cyprian sagt (Ep. 55,13). So stehen wir in der Tat vor einer wahrhaft übernatürlichen geistigen Wirkung, für die der Begriff *res sacramenti* zutreffend erscheint. Das äußere Bußgericht und die sich in ihm vollziehende äußere Rehabilitierung des Sünders ist Zeichen und Ursache für die Wiederherstellung des rechten inneren Verhältnisses zwischen ihm und der Kirche.

Ist so die Versöhnung mit der Kirche *res sacramenti*, so ist sie anderseits wieder *sacramentum*, also Zeichen für die Versöhnung mit Gott. Die Kirche steht in der Mitte zwischen Gott und Mensch. Ihr Verhältnis zum Menschen wird wesentlich bestimmt durch sein Verhältnis zu Gott. Dadurch, daß er seine Pflicht gegen Gott verletzt, vergeht er sich auch gegen die Kirche, die als Leib Christi von ihren Gliedern ein christusförmiges, heiliges Leben fordern muß. Nur wenn der Sünder reumütig zu Gott zurückkehrt, kann daher auch die Kirche ihm von sich aus Verzeihung gewähren. Auf diese Weise steht die Versöhnung mit der Kirche in engster Beziehung zur Versöhnung mit Gott und ist so aufs beste zu deren sakramentaler Versinnbildung geeignet. Sie ist aber auch direkt auf die Versöhnung mit Gott hingeordnet. Gemäß Mt 18,18 und Jo 20,23 vergibt, wenn die Kirche vergibt, auch Gott,¹⁴⁾ und deswegen ist die Versöhnung mit der Kirche ebenso wie Zeichen, so auch sakramentale Ursache der Versöhnung mit Gott. — Im übrigen entfernt sich die dargelegte Auffassung von *res et sacramentum* der Buße auch gar nicht so weit von der thomistischen Lehre. Denn die „*paenitentia interior*“ und die Aussöhnung mit der Kirche sind eng miteinander verbunden. Seit A b a e l a r d wurde es von den Scholastikern immer wieder betont, daß der Vorsatz zu beichten und sich damit der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterstellen, in der echten Reue eingeschlossen sei, und umgekehrt haben wir soeben fest-

¹⁴⁾ Dazu Fr. B. Xiberta, *Clavis ecclesiae* (Romae 1922) 13 ff. u. B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (1940) 11 f. Zustimmend zu dieser Deutung der beiden Schrifttexte spricht sich M. Schmaus aus, der, vor allem bestimmt durch die Tradition, überhaupt unsere Auffassung von der Versöhnung mit der Kirche als unmittelbarer Wirkung des Bußsakraments in seine Dogmatik aufgenommen hat: *Katholische Dogmatik* III, 2 (1941) 387.

gestellt, daß die Versöhnung mit der Kirche nur unter der Voraussetzung echter Reue zu verwirklichen ist. Beides gehört zur unerläßlichen Disposition für die Begnadigung. Es handelt sich im Grunde genommen nur um eine Umstellung in der Struktur des Sakraments, indem die Wiederherstellung des Verhältnisses zur Kirche als formaler Faktor der Sündenvergebung in den Vordergrund gerückt wird, um sowohl der altchristlichen Tradition wie dem auch heute festgehaltenen richterlichen Charakter der Buße gerecht zu werden.

2.

Wenn man weiter fragt, auf welchem Wege die Versöhnung mit der Kirche die Gnade bewirkt, so gilt hier zunächst grundsätzlich dasselbe wie für die Wirksamkeit von *res et sacramentum* bei den anderen Sakramenten, also etwa des sakramentalen Charakters der Taufe. Es ist nicht so, als ob die so bezeichnete mittlere Stufe der Sakramentsverwirklichung ein neues Sakrament mit neuer Versinnbildung und neuer Wirkung darstellte neben dem *sacramentum tantum*, sondern sie besteht und wirkt nur zusammen mit diesem. Wie sie als innere, geistige Realität die Funktion des Bezeichnens nur mit Hilfe des äußeren Zeichens ausübt, so wirkt dieses auch weiter mit zur Hervorbringung der Gnade.¹⁵⁾ Aus diesem Grunde kommen zur Erklärung der Wirksamkeit von *res et sacramentum* dieselben Theorien in Betracht wie für die Wirksamkeit der Sakramente überhaupt (physische, moralische, intentionale Wirkungsweise). Zum mindesten bewirkt daher die Versöhnung mit der Kirche als *res et sacramentum* der Buße einen Rechtstitel auf den Empfang der Gnade von Gott.

Bei der Eigenart des Bußsakraments dürfte indes über die Versöhnung mit der Kirche hinaus eine weitere eigene sakramentale Wirksamkeit überhaupt nicht notwendig sein, indem der Frieden mit Gott, die Gnade und Vergebung, in den Frieden mit der Kirche ohne weiteres eingeschlossen ist. Es ist das die altchristliche Vorstellung, wie sie besonders von *Augustinus* eindrucksvoll vertreten worden ist: Die Zugehörigkeit zur Kirche tilgt aus sich notwendig die Sünde, weil die Kirche den sie beseelenden Heiligen Geist auf all ihre Glieder ausströmen lasse, so daß die Aufnahme in die Kirche schlechterdings gleichbedeutend mit der Sündenvergebung ist.¹⁶⁾ Das Bild vom Überfließen des Heiligen Geistes aus der kirchlichen Gemeinschaft in ihre einzelnen Glieder ist freilich recht vag und entbehrt der theologischen Bestimmtheit. Auch der Begriff der kirchlichen Gliedschaft bedarf einer engeren Fassung, indem nur die lebendige, nicht schon die äußere Gliedschaft der Kirche die Gnadengemeinschaft des Heiligen Geistes bedeutet. Doch mit der von *Augustinus* selbst stammenden und von der Scholastik übernommenen Präzisierung,

¹⁵⁾ Vgl. *Thomas III* q 84 a. 1 ad 3: *etiam in paenitentia est aliquid, quod est sacramentum tantum, scilicet actus exterior exercitus...; res autem et sacramentum est remissio peccati: quorum primum ... est causa secundi, primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii.* Vgl. *R. M. Schultes*, Reue und Bußsakrament in: *Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.* 21 (1907) 104 ff.

¹⁶⁾ Vgl. *In Io. tr.* 121,4: *Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit, eorum autem, quae non sunt eorum participes, tenet.* *De bapt.* 3, 18, 23: *Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata.* *C. Crescon.* 2, 13, 16: *quos civitas Dei recipiendo efficit peccata.* Dazu *B. Poschmann* in: *ZkTh* 45 (1921) 414 ff.

daß die Gliedschaft der Kirche nicht bloß numero, sondern auch merito verwirklicht sein müsse (In Jo tr. 61,2), ist die Lehre in ihrem Kern durchaus berechtigt. Wir brauchen sie nur, um das zu erkennen, im Zusammenhang mit der Taufe zu betrachten, durch welche die Zugehörigkeit zur Kirche bewirkt wird.

Das Decretum pro Armenis erklärt von der Taufe, der vitae spiritualis ianua: Per ipsum (baptisma) membra Christi ac de corpore efficitur ecclesiae (Denz. 696). Die Taufe ist somit die Grundlage für die Gliedschaft am Leib der Kirche. Sie ist es aber nicht nur insofern, als sie dem Menschen die Tür zur Kirche öffnet und ihn erstmals in sie hereinführt. Durch den unauslöschlichen Charakter, den sie ihm aufdrückt, bleibt sie vielmehr auch für immer das Prinzip alles übernatürlichen Lebens, wie es einem Glied des Leibes Christi zukommt. Freilich vermag die Taufe die lebendige Gliedschaft nicht zu verbürgen, weil diese vom freien Willen abhängig ist. Aber soweit der Wille nicht ein unüberwindliches Hindernis setzt, wirkt sich der Taufcharakter auch in der Erzeugung und Erhaltung des übernatürlichen Lebens aus. Der Satz, daß das Sakrament non ponentibus obicem ex opere operato Gnade vermittelt, gilt nicht bloß vom äußeren, sondern auch vom „inneren“ Sakrament. Thomas bezeichnet deswegen den Taufcharakter als die immediata causa disponens ad gratiam (Sent. IV q. 4 d. 3 a. 2 sol. 3) und vergleicht ihn mit der „Form“, die jedes Ding bei seinem Entstehen empfängt und mit der sich ohne weiteres die entsprechende Wirksamkeit verbindet: Et similiter, quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata.¹⁷⁾ Damit ist Gnade und Sündenvergebung geradezu als eine Art Formalwirkung des Taufcharakters hingestellt. Allgemein wird deswegen denn auch gelehrt, daß nach einem unwürdigen Empfang der Taufe die volle Wirkung des Sakraments in dem Augenblick eintritt, in dem das der Gnade entgegenstehende Hindernis der mangelnden Disposition beseitigt ist.

Nun wird allerdings diese Wirkung des Taufcharakters eingeschränkt auf die Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden, während die Tilgung der späteren Sünden Sache des Bußsakraments sei.¹⁸⁾ Die Berechtigung dieser Einschränkung ist indes schwer einzusehen, wenn der Charakter wirklich das ist, als was Thomas ihn hinstellt. Als immediata causa disponens ad gratiam und sozusagen als formales Wirkprinzip für das Herbeiführen der Begnadigung muß er seine sündentilgende Kraft jederzeit entfalten, wo immer ihm die Sünde entgegentritt. Weil er von Natur zur Beseitigung der Sünde bestimmt ist, kann es in seinem Verhältnis zur Sünde grundsätzlich keinen Unterschied machen, ob die Sünde aus der Zeit vor der Taufe stammt oder aus der Zeit nach ihr. Darin liegt ja doch eben das Wesen des Charakters, daß er seine Wirkkraft immer behält. Und schließlich bestätigt auch Thomas selber, daß in dem Getauften, auch wenn er durch Todsünden Gnade und Liebe verliert, tamen adhuc spiritualis vita manet in radice sui, sc. in fidei sacramento (Sent. IV

¹⁷⁾ IIIq. 69 a. 10 — Vgl. C. gent. IV 59: Item cum per generationem res formam acquirit, simul acquirit et operationem consequentem formam.

¹⁸⁾ Thomas, IIIq. 69 a. 10 ad 3: Effectus baptismi non est tollere peccata futura, sed praesentia vel praeterita.

d. 22 q. 2 a. 1 sol. 1). — Mit dieser Feststellung soll und darf selbstverständlich nicht die Notwendigkeit des Bußsakraments verdunkelt werden. Dieses behält vielmehr seine unerläßliche Bedeutung für den Nachlaß der nach der Taufe begangenen Sünden, insofern es durch seine nächste Formalwirkung, die Versöhnung des Sünders mit der Kirche, die Voraussetzung dafür schafft, daß der Taufcharakter seine sündentilgende Kraft auswirken kann. Das sei noch näher erläutert.

Der Unterschied zwischen Taufe und Bußsakrament ist darin begründet, daß die Sünde des Getauften eine wesentlich größere Bosheit in sich schließt als die Sünde des Nichtchristen.¹⁹⁾ Weil der Mensch durch die Taufe dem Leib Christi eingegliedert und damit Kind Gottes geworden ist, ist seine Sünde nicht nur eine Beleidigung Gottes als des Schöpfers und höchsten Herrn, sondern darüber hinaus die Verletzung des Kindesverhältnisses zu ihm und damit auch ein Frevel gegen Christus, den Begründer des Kindschaftsverhältnisses, sowie gegen die Kirche Christi, der gegenüber der Getaufte die Verpflichtung übernommen hat, ein christusförmiges, heiliges Leben zu führen. Deswegen erscheint es durchaus angemessen, daß ihm die Sünde jetzt nicht mehr wie bei der Taufe schlechthin erlassen wird, sondern daß er, um Verzeihung zu erlangen, sie durch zeitliche Strafen „abbüßen“, für sie Genugtuung leisten muß, wenn Gott ihm schon die ewige Strafe schenkt. Unter diesen Umständen muß er dann aber auch als Disposition zur Gnade nicht mehr bloß wie bei der Taufe aufrichtige Reue mitbringen, vielmehr ebenso auch den festen Willen, genugzutun, und zu der Genugtuung gehört in erster Linie die Unterwerfung unter das kirchliche Gericht als den gottbestellten Träger der Schlüsselgewalt. Wie der Sünder durch seinen Frevel gegen Gott und Christus auch die Kirche als den sichtbaren Leib Christi geschändet hat, so muß er auch sein Verhältnis zur Kirche erst wieder in Ordnung bringen, um die Versöhnung mit Gott zu erreichen. So ist es von Christus, der damit für die Ehre seiner Kirche vorgesorgt hat, angeordnet, ist aber auch innerlich begründet in der Heilsökonomie. Gnade und Vergebung gibt es nur durch Christus, und zu Christus führt der Weg nur über die Kirche. Ohne Frieden mit der Kirche kein Friede mit Gott. Nur wenn der sündige Mensch sich dem richterlichen Urteil der Kirche beugt, erfüllt er die Vorbedingung zur göttlichen Vergebung oder, was dasselbe besagt, ist er zum Empfang der Gnade disponiert. Das Nichtbemühen um die kirchliche Vergebung stellt für die Gnade ebenso ein „Hindernis“ dar wie der Mangel an Reue. Ist aber das Hindernis nach der einen wie nach der anderen Seite behoben, dann steht nichts im Wege, daß nunmehr der Taufcharakter seine sündentilgende Kraft betätigt. Da nun jeder Christ im Besitz des Taufcharakters ist, so hat tatsächlich die aufrichtige, d. i. mit echter Reue verbundene Aussöhnung mit der Kirche stets ohne weiteres den Sündennachlaß durch Gott im Gefolge, so daß der augustinische Satz „Pax ecclesiae dimittit peccata“ zu recht besteht.

Man könnte vielleicht das Bedenken haben, ob mit dieser Auffassung nicht die Selbständigkeit des Bußsakraments gefährdet werde, indem seine letzte Wirkung auf den Taufcharakter gegründet wird. Demgegen-

¹⁹⁾ Trid. S. 14 c. 8 (Denz. 904).

über ist zunächst festzustellen, daß die Eigenart der Buße als eines besonderen, von der Taufe verschiedenen Sakraments im Sinne des Tridentinums (Denz. 895) voll gewahrt bleibt, nicht nur in bezug auf das äußere Zeichen, sondern auch in bezug auf die Wirkung, insofern bei der Taufe eine *plena et integra peccatorum omnium remissio* rein aus Gnade gewährt wird, bei der Buße dagegen die zeitliche Strafe für die Sünden vom Menschen selbst abgetragen werden muß. In einem Abhängigkeitsverhältnis zur Taufe steht die Buße allerdings. Doch trifft das im Grunde bei allen Sakramenten zu, indem alle in ihrer Wirkkraft auf die Glieder Christi beschränkt sind, diese Gliedschaft aber auf dem Taufcharakter fußt. Wenn bei der Buße die Abhängigkeit darüber hinaus sich noch darin äußert, daß sie ihre letzte Wirkung, die Vergebung der Sünden bei Gott, direkt durch den Taufcharakter erreicht, dann liegt das in der Natur der Sache begründet.²⁰⁾ Die Buße ist ihrer Bestimmung nach eine Art Ergänzung der Taufe. An sich, wenn er dem Taufideal entsprechend lebte, würde der Christ, wie die alte Kirche es auch praktisch betonte, der Buße gar nicht bedürfen.²¹⁾ Sie ist nur dazu da, die Verletzung des Taufsiegels und die damit gegebene Unterbindung des Gnadenlebens zu beseitigen.²²⁾ Mit der Wiederbelebung des Taufcharakters, die sie, mit der Scholastik zu reden, als *removens prohibens* herbeiführt, hat sie ihr Ziel erreicht. An ihrer Bedeutung und Heilsnotwendigkeit wird dadurch, daß sie in ihrer Wirksamkeit einmündet in die Kraft der Taufe, nichts geändert.

Mit allem Nachdruck hat Augustinus den Gedanken, daß die Taufe die Grundlage auch für die Vergebung späterer Sünden sei, geltend gemacht. So ist nach ihm das Pauluswort Eph 5,25 ff. in dem Sinne zu verstehen, „daß durch das Bad der Wiedergeburt und das Wort der Heiligung *omnia prorsus mala hominum regenerantium mundentur atque sanentur*: nicht bloß die Sünden, die in ihrer Gesamtheit jetzt in der Taufe nachgelassen werden; vielmehr auch die, welche nachher aus menschlicher Unwissenheit und Schwachheit begangen werden. Nicht als ob die Taufe so oft zu wiederholen wäre, als gesündigt wird, „*sed quia ipso, quod semel datur, fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptismum paenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet?*“ (De nupt. et conc. 1,33,38). Die Buße der Getauften, sagt er ein andermal, wird besser als Heilung denn als Erneuerung bezeichnet, *quia renovatio in baptisate est. Ubi quidem operatur paenitentia, sed tamquam in fundamento* (Ep. ad Rom. inch. expos. 19). Und wiederum: *Quidquid ab eis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarumcumque culparum, propter ipsum lavacrum dimittitur. Neque enim aliquid prodest non baptizato dicere: Dimitte nobis debita nostra. Der Grund: Non autem iustificat nisi corpus suum, quod est ecclesia* (Ep. 185,39.40). — Die spätere Sakramentstheologie

²⁰⁾ Noch größer erscheint übrigens die Abhängigkeit des Ehesakraments von der Taufe. Lediglich durch den Taufcharakter der Nupturienten wird der Ehevertrag zum Sakrament. Vgl. CIC can. 1012.

²¹⁾ Vgl. Augustinus, Serm. 352,3—8; De symb. 7,15.

²²⁾ Vgl. die altchristliche Vorstellung bei Hermas, Sim. VIII 6, 3, wonach die Christen, „die das Siegel empfangen, es aber zerbrochen und nicht bewahrt haben“, auf Grund ihrer Buße nochmals das Siegel vom Bußengel empfangen.

mit ihrer mehr oder weniger ausschließlichen Behandlung der einzelnen Sakramente für sich hat leider diesen grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Buße und Taufe aus dem Auge verloren. Unter den neueren Theologen haben ihn, soweit ich sehe, H. Oswald und M. J. Scheeben wieder deutlich herausgestellt.²³⁾

3.

Doch wie man auch immer über die Frage denken mag: ob man die letzte Ursache der Sündenvergebung in der Wiederbelebung des Taufcharakters findet oder unmittelbar in der als *res et sacramentum* weiterwirkenden Kraft des Bußsakraments selbst, jedenfalls dürfte mit unserer Erörterung nunmehr erwiesen sein, daß die These von der Versöhnung mit der Kirche als der nächsten Wirkung des Bußsakraments sich ganz naturgemäß in die Struktur dieses Sakraments einfügt. Ja, wir dürfen noch mehr sagen: Sie erst wahrt dem Sakrament seine volle Bedeutung auch für den Fall, daß der Büsser vollkommene Reue hat und daraufhin schon vor dem Empfang des Sakraments die Gnade erhält, und nicht bloß gegenüber solchen, die mit nur unvollkommener Reue beichten.²⁴⁾ Denn geht die göttliche Vergebung notwendig über die Versöhnung mit der Kirche, dann kann auch die vollkommenste Reue die göttliche Vergebung nicht aus sich bewirken, sondern nur zusammen mit der Kraft der kirchlichen Verzeihung. Auch wenn die göttliche Vergebung bereits vor dem wirklichen Empfang des Sakraments eintritt, so ist es doch das Verlangen nach dem Sakrament und damit nach der kirchlichen Vergebung, was die Reue zur sündentilgenden Wirkung befähigt. In dem *votum sacramenti* wirkt auch schon die Kraft des Sakraments, wie Thomas nachdrücklichst betont.²⁵⁾ Das *votum* ist nicht nur *condicio sine qua non* der Sündenvergebung, notwendig nicht bloß aus dem äußeren Grunde, um das von Christus eingesetzte Sakrament nicht auszuschalten; es übt vielmehr wahren ursächlichen Einfluß aus.²⁶⁾ Gott sieht den Willen für die Tat an, sieht in dem Verlangen, sich der Schlüsselgewalt zu unterwerfen, die Versöhnung mit der Kirche bereits gegeben, so daß bei vollkommener Reue

²³⁾ Oswald, Die dogm. Lehre von den Sakramenten II⁵ (1894) 11 ff.; 310 ff. Scheeben, Die Mysterien des Christentums (Ausgabe letzter Hand 1941) 475, schreibt bei der Darlegung der „inneren Struktur der einzelnen Sakramente und deren Verhältnis zueinander“ ganz in unserem Sinne: *Res et sacramentum* bei der Buße besteht „nicht in der Kollation eines neuen Titels auf die Gnade, sondern in der Vernichtung des Gegenteilstitels und in dem damit gegebenen Wiederaufbau des bestehenden Titels, wodurch jedoch die Mitteilung der Gnade ebensogut vermittelt wird, als wenn ein neuer Titel übertragen würde. Die Aufhebung der Schuld sowohl als die Wiederkehr der Gnade wurzelt hier in dem Charakter des Gliedes Christi“. Vorher ist gesagt, daß „die Mitgliedschaft des Leibes Christi in dem Taufcharakter enthalten“ ist (474).

²⁴⁾ Vgl. B. Poschmann, Faszikel Buße und Letzte Ölung 111.

²⁵⁾ IIIq. 84 a. 5.

²⁶⁾ Das Tridentinum sagt von der Versöhnung mit Gott auf Grund der vollkommenen Reue: *ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam*. Dazu stellt P. Galtier, *De paenitentia* (Paris 1931) 42, fest: *reconciliationem ascribi quidem complexui materiali contritionis et voti, at neutiquam innui vim reconciliativam inesse contritioni ratione voti per se ipsum formaliter influentis* (von mir gesperrt). Das ist an sich richtig. Das Konzil hat nicht die Absicht, mit jenem Satze zu lehren, daß die versöhnende Kraft der vollkommenen Reue formaliter dem *votum* zuzuschreiben sei. Aber erst recht ist aus dem Satz nichts für die gegenteilige Auffassung zu entnehmen.

das Sakrament schon wirksam wird, ehe es in seiner physischen Konstitution da ist. Wenn es auch nicht die eigentliche sakramentale Wirksamkeit in Weise einer Instrumentalursache ist, so kommt das Sakrament doch wenigstens mit seiner moralischen Kraft zur Geltung. Es behält also seine Bedeutung in jedem Falle und ist nicht bloß sozusagen ein Notbehelf als Kompensation für das Defizit der vollkommenen Reue.

Nun könnte man einwenden, daß doch auch Thomas die innere Notwendigkeit des Bußsakraments trotz des Vorhandenseins vollkommener Reue lehrt, obwohl er die Versöhnung mit der Kirche keineswegs als Formalwirkung des Sakraments betrachtet. Für ihn ist das Sakrament unerlässlich, um die Verbindung mit dem Leiden Christi als der letzten Verdienst- und Wirkursache des Sündennachlasses herzustellen, ohne die jedes menschliche Bemühen fruchtlos ist (III q. 62 a. 5). So unbestreitbar indes die Notwendigkeit dieser Verbindung ist, so ist doch nicht ersichtlich, daß sie notwendig durch das Sakrament bewirkt werden müßte. Thomas selbst gibt zu, daß das Sakrament erst in zweiter Linie dafür in Frage kommt. Die Hauptrolle fällt dem Glauben zu, das Sakrament dient der äußeren Sichtbarmachung der inneren Verbindung.²⁷⁾ Die äußere Wirksamkeit kann aber das Sakrament naturgemäß nur in seinem wirklichen Vollzug entfalten, nicht, wenn es bloß dem Verlangen nach da ist. In diesem letzten Fall wird die Verbindung mit dem Leiden Christi allein durch den Glauben hergestellt. Ist dem aber so, dann kann nicht mehr aufrechterhalten werden, daß das Sakrament auch bei vollkommener Reue formaliter die Sündenvergebung bewirke. Die Notwendigkeit des *votum sacramenti* kann sich dann, wie viele Theologen tatsächlich gegen Thomas lehren, nur auf das äußere Gebot gründen. Die Verbindung mit Christus durch den Glauben war zudem auch schon im Alten Bunde selbstverständliche Voraussetzung der Sündenvergebung. Und wenn es damals eine Verbindung mit Christus durch den Glauben ohne Vermittlung des Sakraments gab, warum sollte sie dann nicht auch im Neuen Bunde möglich sein? Unter diesen Umständen erscheint die thomistische Begründung für die innere Notwendigkeit des Sakraments auch bei vollkommener Reue nicht ausreichend. Anders bei unserer Auffassung, wo außer der Verbindung mit Christus noch der Friede mit der Kirche als Voraussetzung der Sündenvergebung gefordert wird und dieser Friede mit der Kirche die spezifische Wirkung des Bußsakraments darstellt.

Indem unsere Theorie, daß die nächste Wirkung des Bußsakraments die Versöhnung mit der Kirche ist, die Sakramentsqualität des Bußverfahrens voll bestehen läßt, entfällt von selbst ein Bedenken, das man im Hinblick auf den Spender des Sakraments erheben könnte. Wenn das nächste Ziel der Buße die kirchliche Vergebung als Abschluß des kirchlichen Gerichtsverfahrens sein soll, dann könnte es scheinen, als ob für den Spender der Buße lediglich die jurisdiktionelle Bevollmächtigung erforderlich wäre, kraft derer er das Richteramt im Namen der Kirche ausübte. Warum wird dann noch die *potestas ordinis* als unerlässlich ver-

²⁷⁾ IIIq. 62 a. 6: *Virtus passionis copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen; nam continuatio, quae est per fidem, fit per actum animae, continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum.* IIIq. 61 a. 4: *Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem, qua iustificatur homo.*

langt und was bleibt ihr für eine Bedeutung?²⁸⁾ Die potestas iurisdictionis würde in der Tat dann ausreichen, wenn sich die kirchliche Vergebung auf die Wiederherstellung des ordnungsgemäßen rechtlichen Verhältnisses des Sünders zur Kirche beschränkte. Die Wiederaufnahme eines Exkommunizierten z. B. kann auch von einem nichtpriesterlichen Jurisdiktionsträger vorgenommen werden. Doch die Regelung der rechtlichen Stellung erschöpft eben keineswegs den Sinn des christlichen Bußverfahrens. Seine eigentliche Bedeutung erhält es ja erst durch die ihm eignende sakramentale Kraft. Die jurisdiktionelle Gewährung des „Friedens“ mit der Kirche ist nur die Instrumentalursache für die Gnadenwirkung, daß der Mensch erneut auch innerlich der Kirche als dem Leib Christi eingegliedert wird und dadurch Verzeihung auch von Gott erlangt. Insofern nun aber so das Bußgericht zugleich eine sakramentale Funktion ist, verlangt es von seinem minister mit dem gleichen Grund wie andere Sakramente den priesterlichen Charakter.

Von dem gleichen Gesichtspunkt aus löst sich eine andere scheinbare Schwierigkeit, als ob nämlich das Bußsakrament entgegen der Lehre des Tridentinums (Denz. 899. 917) nur bei Todsünden, nicht aber auch bei läßlichen Sünden als Heilmittel in Betracht käme, wenn seine unmittelbare Wirkung die Versöhnung mit der Kirche sei. Die Schwierigkeit drängt sich insbesondere bei der altchristlichen Form der Buße auf, wo die Rekonziliation eine eigentliche Wiederaufnahme in die Kirche, die Aufhebung der Exkommunikation darstellte. Eine Wiederaufnahme in diesem Sinne kann doch nur statthaben, wenn ein schweres Vergehen vorausgegangen ist, das den Ausschluß des Sünders aus der Kirche zur Folge gehabt hat.²⁹⁾ Die alte Kirche hatte dann auch in der Tat den Standpunkt, daß das Bußsakrament nur für die Todsünde bestimmt sei. Doch führte die Schwierigkeit, Todsünden und läßliche Sünden zu unterscheiden, von selbst dazu, daß ängstlich gewissenhafte Gläubige auch wegen leichter Verfehlungen um die Gewährung der kirchlichen Buße baten und die mit ihr verbundene Exkommunikation freiwillig auf sich nahmen.³⁰⁾ Seit dem 5. Jahrhundert wurde es üblich, daß als Vorbereitung auf den Tod alle die Buße empfangen,³¹⁾ und zwar auch mit ausdrücklicher Exkommunikation und Rekonziliation. Mit dem Aufkommen der Privatbuße wurde die Übung, auch die leichteren Vergehen zu beichten, allgemeiner, zumal nach der Einführung der allgemeinen Beichtpflicht.³²⁾ Bezeichnenderweise verzichtete man dabei in den Fällen, wo keine Todsünde gebeichtet wurde, anfänglich darauf, dem Beichtenden die Rekonziliation zu erteilen, begnügte sich vielmehr damit, ihnen die Buße aufzuerlegen und die für die Bußauflage im Ritual vorgesehenen Gebete über sie zu verrichten.³³⁾ Seit dem 10. Jahrhundert aber wurde die Rekonziliation für alle Beichtenden vorgeschrieben,³⁴⁾ weil die Kirche praktisch bei den Durchschnitts-

²⁸⁾ Die Frage wird z. B. gestellt von O. Perler: *Divus Thomas* (Freiburg) 19 (1941) in der kritischen Würdigung meiner „*Paenitentia secunda*“.

²⁹⁾ Vgl. ebenfalls O. Perler, ebd.

³⁰⁾ Vgl. Cyprian, *De laps.* 28.

³¹⁾ B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums* (1928) 85.

³²⁾ Derselbe, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter* (1930) 172 ff.

³³⁾ J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten* (1932) 157. 267.

³⁴⁾ B. Poschmann, *Faszikel Buße und Letzte Ölung* 77.

christen mit schweren Sünden rechnen mußte und weil zudem die ursprüngliche Idee der Rekonkiliation als Aufhebung der Exkommunikation in Vergessenheit geraten war, so daß man auch in der Rekonkiliation von Büßern mit nur leichten Sünden keine Schwierigkeit mehr empfand.

Die altchristliche Exkommunikationsbuße mit der ihr entsprechenden Auffassung der Rekonkiliation stellt indes auch dann, wenn wir die nächste Wirkung des Bußsakraments in der Versöhnung mit der Kirche sehen, keineswegs die wesentliche Form des Sakraments dar, sondern ist nur seine zeitbedingte Gestaltung. Man beurteilte den Rückfall des getauften Sünders so streng, daß man ihn nicht mehr für würdig hielt, auch nur äußerlich der Kirche anzugehören, und ihn verpflichtete, sich auch bei geheim gebliebenen schweren Vergehen freiwillig zur Buße und Übernahme der Exkommunikation zu stellen. So verständlich diese aus tiefstem Glauben geborene Haltung ist als Bekundung des heiligen Selbstbewußtseins der Kirche, so liegt eine dogmatische Notwendigkeit für die Exkommunikation nicht vor. Die Todsünde schließt aus von der inneren Gnadengemeinschaft der Kirche, aber nicht von ihrer äußeren Gemeinschaft. Der Ausschluß aus dieser war nur eine disziplinäre Maßnahme, und nur von einer gewissen Unklarheit des Kirchenbegriffs her ist es zu verstehen, wenn mitunter die Exkommunikation als direkte Wirkung der Sünde hingestellt wurde, ohne zwischen innerer und äußerer Trennung einen Unterschied zu machen,³⁵⁾ so daß die kirchliche Verhängung der Exkommunikation lediglich als amtliche Bekundung eines schon vorher eingetretenen Tatbestandes erscheint. Unter diesen Umständen blieb dann aber auch — dogmatisch gesehen — für die Entwicklung des Bußverfahrens der Weg frei, auf die äußere Exkommunikation überhaupt zu verzichten und das nächste Ziel der Buße von vornherein in der Wiederherstellung des inneren Verhältnisses des Sünders zur Kirche zu sehen. *Reconciliatio* besagt an sich Wiederherstellung, Versöhnung; den Sinn von Wiederaufnahme hat es nur im Hinblick auf die besondere Art, in der sich bei der altchristlichen Buße die Versöhnung vollzog. Die Versöhnung mit der Kirche, die durch die Sünde mitbeleidigt worden ist, behält deswegen durchaus ihre dogmatische Bedeutung, auch wenn sie nicht mehr in der Form der äußeren Wiedervereinigung vor sich geht.

Ist dem aber so, dann ist auch nicht einzusehen, warum die Versöhnung mit der Kirche nicht auch als sakramentales Mittel zur Tilgung leichterer Sünden dienen sollte. Gewiß wird durch die läßliche Sünde das Freundschaftsverhältnis zur Kirche nicht aufgehoben, aber das gleiche trifft ja auch zu in bezug auf das Verhältnis zu Gott. Trotzdem bleibt die läßliche Sünde eine Beleidigung Gottes und ebenso dementsprechend eine Beleidigung der Kirche, insofern der Christ auch als Glied der Kirche zur Meidung aller Sünden verpflichtet ist. Deswegen ist eine Genugtuung gegenüber der Kirche und eine Versöhnung mit ihr nach jeder Sünde jedenfalls angebracht, wenn auch zur göttlichen Verzeihung nicht

³⁵⁾ Vgl. Augustinus, *De civ. Dei* 20,9,2: *nec aliquid prodesset ad eius (sc. ecclesia) baptismum in periculis currere, ne sine illo finiatur haec vita, nec ad reconciliationem, si forte per paenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est.* Die separatio kann danach verursacht sein durch die mit einer formellen Exkommunikation verbundenen *paenitentia*, aber auch schon „durch das schlechte Gewissen“, d. i. durch die Sünde als solche.

erfordert, wie ja nach dem Dogma der Empfang des Bußsakraments überhaupt nicht notwendig dazu ist. Der Gedanke, durch die Versöhnung mit der Kirche am ehesten die Versöhnung mit Gott zu erreichen, hat doch beim besten Willen nichts Befremdliches, wo die sakramentale Gnadenvermittlung der Kirche ohnehin in Anspruch genommen wird.³⁶⁾

Johannes Morinus führt in der Vorrede zu seinem klassischen Werk über die Buße unter den vier Hauptpunkten, die er vor allem geschichtlich begründen will, zuletzt den Satz auf, daß die im christlichen Altertum auferlegten Bußen nicht bloß den Charakter bürgerlicher, disziplinarer Strafen gehabt und daß sie in erster Linie als Genugtuung für Gott und nicht nur für die Kirche gegolten haben.³⁷⁾ Es war ihm in der Tat ein leichtes, mit einer erdrückenden Fülle von Material nachzuweisen, daß man als Ziel und letzte Wirkung der kirchlichen Buße von Anfang an die Vergebung der Sünde durch Gott angesehen hat. Die Feststellung ändert indes nichts daran, daß das Bußsakrament trotzdem ein primär kirchliches Verfahren ist. Wenn dieser Sachverhalt durch die geschichtliche Entwicklung, die das Bußwesen genommen hat, sowie durch das naheliegende Bedürfnis, vor allem die jenseitige Wirkung des Sakraments zu betonen, zum Schaden des rechten Verständnisses mit der Zeit immer mehr verdunkelt worden ist, so muß er wieder zur Anerkennung gebracht werden. Man darf über der letzten Wirkung des Sakraments nicht die erste, über der „res sacramenti“ nicht das „sacramentum“ selbst vergessen. Erst die Vergebung durch die Kirche hat kraft der Sakramentsqualität des kirchlichen Gerichts die Vergebung Gottes im Sinne des Nachlasses der Schuld und ewigen Strafe sowie einer angemessenen Minderung der zeitlichen Strafe zur Folge.

Diese Auffassung von der Struktur des Bußsakraments hat einmal den Vorzug, daß sie in vollem Einklang steht mit der von der Geschichte bezeugten Gestaltung der altchristlichen Buße, deren Einbeziehung in die übliche Betrachtungsweise Schwierigkeiten macht. Sodann aber wird sie, weit entfernt, eine Abschwächung des Dogmas darzustellen, umgekehrt ihm erst voll gerecht. Nur bei ihr gestaltet sich die Buße, wie gezeigt, zu einem wirklich richterlichen Verfahren, zu dem neben der potestas ordinis noch eine besondere potestas iurisdictionis notwendig ist, und nur bei ihr erscheint die Sündenvergebung immer eindeutig als Frucht des Sakraments, auch dann, wenn vollkommene Reue seinem Empfang vorausgeht.

Was die Theorie besonders kennzeichnet, ist die Bedeutung, die sie der Kirche zuweist, und zwar nicht nur in ihrer Eigenschaft als sakramentales Organ der Gottheit, sondern auch in ihrem Eigenwert als Heilsgemeinschaft. Cyprians Satz: *Extra ecclesiam salus non est*, gilt nicht allein im Hinblick auf die schuldhaft außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche Stehenden. Er gilt ebenso für alle jene, die innerhalb dieser äußeren Gemeinschaft durch eine Todsünde das sie innerlich mit der Kirche verknüpfende Band der Gnade zerschnitten haben. Dieses Band muß daher erst wieder neu geknüpft, die Versöhnung mit der

³⁶⁾ B. Bauer sieht deswegen nicht mit Unrecht gerade in der Wiedergutmachung gegenüber der auch durch die läßliche Sünde geschädigten Kirche einen besonderen Rechtstitel für die Beicht läßlicher Sünden (Die Beicht der läßlichen Sünden, in *Theologie und Seelsorge* 1943, 76. 78—80).

³⁷⁾ *Commentarius hist. de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae* (1651).

Kirche erst wieder herbeigeführt werden, um die Versöhnung auch mit Gott zu erlangen. Sündennachlaß ohne die Kirche ist schlechterdings ausgeschlossen, und umgekehrt: jeder, der lebendiges Glied der Kirche ist, ist damit auch persönlich geheiligt. Deswegen ist es von selbst gegeben, daß der Sünder erst Frieden mit der Kirche machen muß, um sich ihrer Vermittlung bei Gott zu bedienen. Auch die Kirche, die Treuhänderin des Getauften vor Gott, darf für sich Sühne verlangen, wenn das Taufsiegel leichtfertig gebrochen und das Gliedschaftsverhältnis zu ihr mit Füßen getreten wird. *Augustinus* stellt in diesem Sinne schlechterdings als Zweck der kirchlichen Bußsätzen hin: *ut fiat satis etiam ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata; extra eam quippe non remittuntur* (Enchir. 17,65). Noch weiter geht *Bonaventura*, wenn er direkt von der Beichte sagt: *confessio ad hoc directe instituta est, ut homo reconcilietur ecclesiae et ostendatur reconciliatus a Deo* (Sent. IV d. 17 p. 3 a. 2 fundam. 2). Er verkennt damit allerdings mit dem Großteil der zeitgenössischen Theologen die sakramentale Hauptwirkung von Beichte und Absolution. Doch die Feststellung, daß Christus das Bußsakrament in *forma iudicii* in erster Linie aus dem Grunde eingesetzt habe, weil der sündige Christ nicht nur Gott, sondern auch der Kirche Genugtuung schulde, bleibt in vollem Sinne zu Recht bestehen, auch nachdem die Lehre des seraphischen Heiligen in bezug auf die Wirkung der Absolution die notwendige Korrektur erfahren hat. Weil der getaufte Sünder nicht nur Gott beleidigt, vielmehr auch *damnificat eius ecclesiam* (Sent. IV d. 15 p. 2 a. 1 q. 2), genügt für ihn zur Erlangung der Verzeihung bei Gott nicht mehr wie in der Zeit vor Christus die persönliche Bußbemühung mit Reue und Bußwerken — das „Bußsakrament“ im natürlichen und im mosaischen Gesetz (Sent. IV d. 22 a. 2 q. 1) —, sondern er muß sich dem Gericht der Kirche unterwerfen, durch das dann freilich auch noch eine Reihe anderer heilsamer Wirkungen erzielt wird, um die Versöhnung mit Gott vollkommen zu gestalten. Der bei *Bonaventura* noch so lebendige Gedanke hat seine objektive Berechtigung nicht dadurch eingebüßt, daß die Theologie der Folgezeit ihn aus dem Auge verlor, weil ihr Blick zu einseitig auf dem allgemeinen Sakramentsschema — äußeres Zeichen, innere Gnadenwirkung — haftete und die Eigenart des Bußsakraments als eines kirchlichen Strafverfahrens nicht genügend berücksichtigte. Die Versöhnung mit der Kirche ist gewiß nicht *finis ultimus*, wohl aber *finis proximus* des Bußsakraments, nicht *res sacramenti*, aber *res et sacramentum*. Der Büsser muß zur Wiedererlangung der Gnade denselben Weg zurückgehen, auf dem die Gnade zum erstenmal zu ihm gelangt ist. Die Gnade hat den Weg von Gott über Christus und die Kirche genommen, und dementsprechend muß die Buße über die Kirche zu Christus und Gott zurückführen.