

Zur Bußlehre Bonaventuras

Von Bernhard P o s c h m a n n , Münster

VON SEHR beachtlicher Seite ist kürzlich die heute vorherrschende und auch von mir geteilte Beurteilung der Bußlehre Bonaventuras beanstandet worden, weil man sie in einem wesentlichen Punkte mißverstanden und den Heiligen einfachhin unter die Vertreter der lombardischen Deklarations-theorie eingereiht habe¹⁾. Erscheint damit eine Nachprüfung des Sachverhalts angebracht, so bietet sich mir zugleich eine willkommene Gelegenheit, instruktive Gedanken des seraphischen Lehrers, die ich in dem Faszikel für das neue Handbuch der Dogmengeschichte nur kurz habe streifen können, ausführlicher darzulegen.

Das Hauptproblem der Bußlehre war auch noch für die Hochscholastik die Frage nach dem Zusammenwirken des subjektiv-persönlichen und des objektiv-kirchlichen Faktors der Buße. Unter dem Einfluß des von Abälard bestimmten Sentenzenmeisters vertreten in der zweiten Hälfte des 12. bis ins 13. Jahrhundert hinein fast alle Theologen die einseitige Auffassung, daß die Wirkursache der Sündenvergebung die persönliche Buße, insbesondere die Reue sei, während die priesterliche Lossprechung nur die Bedeutung habe, die von Gott gewährte Vergebung nach außen kundzutun, die Versöhnung mit der Kirche und allenfalls einen Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen zu bewirken. Die dem sakramentalen Faktor mehr gerecht werdenden Anhänger der Viktoriner waren eine verschwindende Minderheit²⁾. Seit dem 4. Laterankonzil trat indes die Tendenz, einen Ausgleich zwischen den beiden Faktoren, Reue und Absolution, zu schaffen und die Bedeutung der Absolution mehr zur Geltung zu bringen, allmählich stärker zutage. Das berühmte Beichtdekret (Denz. 437), das alle Gläubigen strengstens verpflichtete, wenigstens einmal im Jahre dem sacerdos proprius zu beichten, und die Gültigkeit der Beicht von der Zuständigkeit des Priesters abhängig machte, war naturgemäß dazu angetan, die Bedeutung und Notwendigkeit der objektiv-kirchlichen Bußveranstaltung in ihrem Sakramentscharakter gegenüber der einseitigen Bewertung der subjektiven Bußleistung wirksam ins Licht zu stellen. Es mußte sich dann von selbst die Frage aufdrängen, ob man mit der herkömmlichen Auffassung der Absolution, für die man erst mühsam nach einem Gegenstand suchte, der Glaubenslehre von der kirchlichen Schlüsselgewalt gerecht werde. Von wesentlicher Bedeutung für die weitere Entwicklung der Lehre war zunächst die Klärung des Reuebegriffs und sodann die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Buße. Die in der Reuelehre liegende Schwierigkeit bestand darin, daß die zur Rechtfertigung genügende und mit ihr stets verbundene Reue, die contritio, selbst schon die Rechtfertigung voraussetzt. Sie soll also die Rechtfertigung vorbereiten und herbeiführen, während sie andererseits erst von ihr bewirkt wird. Nun unterschied man zwar seit der Wende des 12. Jahrhunderts

1) Valens Heynck, *Contritio vera*. Zur Kontroverse über den Begriff der *contritio vera* auf der Bologneser Tagung des Trienter Konzils: *Franzisk. Studien* 33 (1951) 162 f und ebd. 306 in der Besprechung meines Beitrags „Buße und Letzte Ölung“ zum Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus, J. Geiselmann, H. Rahner, IV Fasz. 3 (1951).

2) Vgl. E. Amann, *Pénitence*: DTC XII 953 ff; P. Anciaux, *La théologie du sacrement de Pénitence au XII. siècle* (Louvain 1949) 491—607.

von ihr noch eine Reue von niederer Qualität, die *attritio*, die aber wegen ungenügender Bußgesinnung — unvollkommener Überwindung der Anhänglichkeit an die Sünde, mangelnden Vorsatzes, zu beichten und genugzutun — zur Sündenvergebung nicht ausreichte. Das Unterscheidungsmerkmal der beiden Reuearten war, seitdem sich die Lehre von der *gratia informans* durchgesetzt hatte, das Verhältnis zur rechtfertigenden Gnade. *Contritio* war für die Hochscholastik und die vortridentinische Theologie die *paenitentia per gratiam*, *attritio* die *paenitentia informis*. Wenn aber so die *attritio* auch nicht unmittelbar als Faktor der Sündenvergebung in Betracht kam, so stand sie als seelischer Akt inhaltlich doch in Beziehung zur *contritio*, konnte sich als Vorbereitung für diese auswirken. Die Frage: *Utrum attritio possit fieri contritio?* hatte daher sehr bald einen festen Platz in der Bußlehre, und damit legte sich die weitere Frage nahe, ob das Sakrament und speziell die Absolution den Übergang zur *contritio* und mit ihr den Sündennachlaß bewirken könnte.

Durch die um die Mitte des 12. Jahrhunderts allgemein anerkannte Einreihung der Buße unter die sieben Sakramente wurde die überlieferte Bußlehre unter neue Gesichtspunkte gerückt. Es galt nunmehr, in systematisch durchgeführter Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Buße darzutun, in welcher Weise in den so verschieden gearteten Teilen des komplexen Bußvorgangs die sakramentalen Wesensmomente verwirklicht seien und inwiefern das Sakrament als äußeres Zeichen die Gnadenwirkung herbeiführe, eine große Aufgabe, die naturgemäß nicht von heute auf morgen zu lösen war. Die Theologie des 12. Jahrhunderts orientierte sich vorab weiter an der überkommenen augustinischen Auffassung des Sakramentes als *signum sacrae rei* mit der Unterscheidung des *sacramentum*, d. i. des äußeren Zeichens, und der *res sacramenti* als der im Zeichen verborgenen übernatürlichen Realität. Dieser zunächst von der Taufe abstrahierte Begriff ließ sich indes auf die Buße ebenso wie auf die Ehe, weil sie im Gegensatz zu den anderen Sakramenten kein sichtbares Element aufzuweisen haben, nicht so glatt übertragen. Wie der Lombarde berichtet, machten sich zwei verschiedene Meinungen geltend. Die einen erblickten das *sacramentum* in der äußeren Buße, die das Zeichen der inneren Buße oder *contritio* sei. Dabei müsse man freilich in Kauf nehmen, daß dann nicht jedes neutestamentliche Sakrament bewirke, was es bezeichnet, da ja die äußere Buße nicht die innere, vielmehr umgekehrt die innere die äußere bewirke. Doch glaube man, daß jener für die übrigen Sakramente geltende Satz sich nicht auf die Buße und Ehe erstrecke, weil diese beiden Sakramente nicht erst im Neuen Testament, sondern schon im Urstand eingesetzt worden seien. Gegenüber dieser Meinung behauptete die andere, die der Magister zu bevorzugen scheint, daß *sacramentum* sowohl die äußere wie die innere Buße sei, indem ebenso wie bei der Eucharistie auch bei der Buße unterschieden werden müsse zwischen *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* und *res et non sacramentum*. Die äußere Buße sei *sacramentum tantum* als Zeichen der inneren Buße wie auch der Sündenvergebung; die innere Buße dagegen sei einerseits die von der äußeren bezeichnete *res sacramenti*, andererseits auch zugleich *sacramentum* der von ihr bezeichneten und bewirkten Sündenvergebung (Sent. IV 22,3). Die beiden Auffassungen beleuchten gut das Problem, mit dem sich die Frühscholastik abmühte. Die in der Versteifung

auf die augustinischen Formeln etwas gekünstelte, aber den sakramentalen Sachverhalt gut ausdrückende Terminologie, die in den bleibenden Bestand der Theologie aufgenommen worden ist, läßt sich, in die einfache Sprache übertragen, mit E. Amann wiedergeben in dem Satz: „Das Bußsakrament besteht in einer bestimmten Zahl äußerer Akte, die von der inneren Reue beseelt sein müssen, um Wert zu haben. Die Gesamtheit dieser Akte ist das Mittel, an das Gott die Verleihung der Gnade geknüpft hat“³⁾. Zu diesem Ganzen gehört auch die Absolution, ohne daß ihr zunächst eine über die anderen Akte hinausgehende Kausalität für die Sündenvergebung zuerkannt wurde.

Die Einheit des Sakraments trotz seiner verschiedenen Bestandteile trat noch stärker heraus, seitdem man zu Anfang des 13. Jahrhunderts die peripatetischen Begriffe Materie und Form zur näheren Bestimmung des äußeren Zeichens einführte, an Stelle der vom Lombarden gebrauchten augustinischen Unterscheidung von *verba et res* (Sent. IV 1,4). Wenn es den Theologen auch fernlag, die neuen Bezeichnungen in ihrem strikt philosophischen Sinne zu nehmen und damit bewußt etwas Neues in den Sakramentsbegriff hineinzutragen⁴⁾, so weckten und nährten diese doch notwendig die Vorstellung eines unlöslichen Ganzen, in dem die beiden Bestandteile erst zur Wirksamkeit gelangen konnten. Für die Entwicklung der Bußlehre insbesondere war von größter Tragweite das philosophische Grundaxiom, daß in allem aus Materie und Form Zusammengesetzten die Form das bestimmende Prinzip ist⁵⁾. Bei der Durchführung dieses Gedankens mußte die priesterliche Absolution, in der allein man schließlich doch die in den *verba* liegende *forma sacramenti* sehen konnte, trotz aller Bedenken notwendig aus der ihr von der Theologie lange widerfahrenen Unterbewertung immer mehr zum ausschlaggebenden Faktor des Bußsakramentes aufrücken.

Damit ist die theologiegeschichtliche Situation, aus der die Bußlehre Bonaventuras herausgewachsen ist, gekennzeichnet⁶⁾. Es seien nunmehr die für unseren Zweck bedeutsamen Hauptgedanken herausgestellt.

Ist es die *contritio*, die innere Buße, die aus sich die Vergebung von Schuld und ewiger Strafe erwirkt, dann drängt sich die Frage auf nach dem Verhältnis dieses rein innerlich-moralischen Bußmittels zum kirchlichen Sakrament. Warum soll sich der Mensch nicht mit der ihm das Wesentliche des Sündennachlasses bietenden inneren Buße begnügen, sondern darüber hinaus noch zum Empfang des Sakraments mit seinen lästigen Verpflichtungen gehalten sein? Bonaventura antwortet mit der Unterscheidung eines doppelten Sakraments der Buße, je nachdem es mit Gott versöhnt oder nicht nur mit Gott, sondern auch mit der Kirche⁷⁾. Als Mittel der Versöhnung mit Gott ist die Buße eine Forderung der *lex naturalis* und von

3) DTC XII, 946.

4) Über den Sinn, in dem man sie ursprünglich verwandte (*materia* = dem augustinischen *elementum*, *forma* = Wortlaut der Spendungsformel) vgl. B. Geyer: *Theol. Revue* 1919, 399.

5) Vgl. Thomas S. th. III q. 60 a.7.

6) Bonaventura stimmt in der Bußlehre wesentlich überein mit seinem Lehrer Alexander von Hales oder vielmehr, da der vierte Teil der diesem zugeschriebenen *Summa theologica* nicht mehr von ihm, sondern von seinen Schülern stammt, mit der ganzen alten Franziskanerschule. Zu der Verfasserfrage vgl. F. Scholz, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales* (1940) 13-16.

7) Sent. IV d. 22 a. 2 q. 2 (*Opera Quaracchi* IV, 580): *Dicendum, quod sicut in iudicando de institutione oportet iudicium variari de paenitentia, secundum quod est sacramentum reconcilians Deo, et secundum quod reconciliat non solum Deo, sed etiam ecclesiae, sic et in proposito (sc. in iudicando de significatione), Vgl. ebd. q. 1 (578).*

Gott eingesetzt oder, besser gesagt, „insinuiert“ im Paradies⁸⁾. Im mosaischen Gesetz ist sie durch gewisse positive Bestimmungen über die Sühnopfer, welche die spätere Beicht und Genugtuung vertreten, näher geregelt worden, doch im Hinblick auf die allgemein gehaltenen, die individuelle Schuld nicht berücksichtigenden Opfervorschriften nur unvollkommen. Im Neuen Gesetz dagegen ist sie als eine vollkommene Einrichtung eingesetzt worden, entsprechend der nunmehr vollkommenen kirchlichen Einheit (im Gegensatz zum Alten Gesetz) und der vollen Versöhnung, und zwar eingesetzt „sowohl in bezug auf das Formale, d. i. die priesterliche Absolution und Bindung, wie auf das Materiale, d. i. das klare und offene Bekenntnis, nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im speziellen“⁹⁾. Der Herr selbst hat sie eingesetzt, indem er nach der Auferstehung den Aposteln die Schlüsselgewalt übertrug (Jo 20, 21 ff). Bloß als Versöhnung mit Gott ist die Buße Sakrament im weiteren Sinne: ihr signum ist die äußere Verdemütigung in Haltung und Wort, res et signum die innere Buße und res die Vergebung der Sünden. Es fehlt dem äußeren Zeichen aber die übernatürliche Wirkkraft. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: provadit exterius ab interiori, non exterius facit id, quod interius est. Erst insofern sie Sakrament der Kirche ist, hat die Buße wie die anderen Sakramente rationem causae et signi (ebd. q. 2 [581]).

Nach dieser grundsätzlichen Klarstellung, was Bonaventura mit dem „doppelten Sakrament der Buße“ meint, erscheint also als das Wesentliche, was das kirchliche Sakrament über die sündentilgende Kraft der inneren Buße hinaus bewirkt und seinen Empfang notwendig macht, die Versöhnung mit der Kirche. Bei den verschiedensten Gelegenheiten wird der Gedanke zum Ausdruck gebracht. So bei der Lehre von der Notwendigkeit der Beicht: Durch jede Todsünde „wird der Mensch ein Feind Gottes und getrennt von der Einheit der Kirche; sed confessio ad hoc directe instituta est, ut homo reconcilietur ecclesiae et ostendatur reconciliatus a Deo (d. 17 p. 3 a. 2 q. 2 fund. 2 [459]). Bei läßlichen Sünden ist deswegen die Beicht nicht notwendig, weil per veniale nullus factus est inimicus ecclesiae, nullus extra ecclesiam eiectus est, in nullo damnificata ecclesia (ebd. q. 1 fund. 3 [458]). Wenn man gegen die Notwendigkeit, vor dem Priester zu beichten, geltend macht, daß in bezug auf Beschämung, Belehrung und Gebetshilfe die Beicht vor einem Laien ebenso fruchtbar sein könne wie die vor dem Priester, so ist das ein Fehlschluß pro eo, quod non accipit totam causam nec etiam principalem causam, quae est reconciliatio facienda ecclesiae (d. 17 p. 3 a. 1 q. 1 ad 3.4.5 [451]). In diesem Hauptzweck werden zugleich die anderen Zwecke mitverwirklicht, denen das Bußsakrament zu dienen hat und die darauf hinauslaufen, die Versöhnung mit Gott vollkommen zu gestalten. Dazu gehört die Aufdeckung der Sünde als der nächste Zweck der Beicht, wenn diese für sich betrachtet wird, und sodann die mittlerische und richterliche Tätigkeit der Priester, die sie in der

⁸⁾ Si loquamur de ipsa, prout Deo reconciliat, sic est de dictamine legis naturalis, quae dictat conteri de peccato et humiliari debere, cum aliqua illustratione fidei; et sic tale sacramentale potius habuit insinuationem quam institutionem; eo enim, quod natura dictabat, insinuari sufficiebat. — Über den Begriff der „Einsetzung“ in der alten Franziskanerschule vgl. F. Scholz, a. a. O. 40 ff.

⁹⁾ Ebd. q. 1 (579). „Confessio“ dient hier wie überhaupt sehr oft zur Bezeichnung der Bußakte überhaupt. In q. 2 (581) heißt es demgemäß deutlicher: Materiale autem in hoc sacramento est humiliatio paenitentis sive quantum ad actum contritionis sive quantum ad verbum accusationis, sive quantum ad poenam satisfactionis; formale vero est absolutio sacerdotalis.

Autorität Christi ausüben¹⁰⁾, insbesondere durch Festsetzung einer der Größe der Verfehlung entsprechenden Strafe, durch welche erst eine vollkommene Versöhnung möglich wird¹¹⁾. Der Grund aber, warum Gott den Leitern der Kirche die richterliche Gewalt über die Sünder übertragen hat, liegt darin, daß der Sünder nicht nur Gott beleidigt, sondern auch die Kirche, und daß deswegen auch die Genugtuung zwar in erster Linie Gott, aber dann auch der Kirche geschuldet wird¹²⁾.

Wenn Bonaventura die Versöhnung mit der Kirche so in den Vordergrund rückt und sie geradezu als *causa principalis* für die Einsetzung des Bußsakramentes hinstellt, so ist das ein Widerhall der altchristlichen Auffassung, die in der Rekonziliation als der Wiederaufnahme in die Kirche die Wiederaufnahme in die die Sünde tilgende Gnadengemeinschaft des Heiligen Geistes erblickte. Es ist der Gedanke von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, wie er seinen klassischen Ausdruck in dem Worte Cyprians: *Extra ecclesiam salus non est* (Ep. 23,21) gefunden hat¹³⁾ und dann besonders von Augustinus ausgewertet worden ist. Der „Frieden mit der Kirche“, betont der Kirchenlehrer immer wieder, „ist gleichbedeutend mit der Sündenvergebung: *Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata* (De bapt. 3,18,23). *Ecclesiae caritas, quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit, eorum autem, quae non sunt eorum participes, tenet*. Deswegen habe der Herr der Übertragung der Nachlaßgewalt ausdrücklich das „*Accipite Spiritum sanctum*“ vorausgeschickt (In Jo ev. 121,4). Bei dieser Gnadenkausalität der Kirche macht es für Augustinus keinen Unterschied, ob es sich um die Aufnahme in die Kirche bei der Taufe oder bei der Buße handelt; hier wie dort gilt der Satz: *quos civitas Dei recipiendo efficit innocentes* (C. Cresc. 2,13,16). Wie der in einer häretischen Gemeinschaft Getaufte erst durch die Aufnahme in die Kirche Sündenvergebung erlangt, so ist in derselben Lage der katholische Todsünder, weil *nec ille dicendus est esse in ecclesia et ad istam societatem Spiritus pertinere, qui ovibus Christi corporali tantum commixtione ficto corde miscetur* (Serm. 71,19,32); auch er kann nur durch die Wiedervereinigung mit der Kirche des Heiligen Geistes und seiner sündentilgenden Kraft „teilhaft werden“.

Diese tiefe augustinische Auffassung, daß die Kirchengliedschaft und sie allein sündenvergebende Kraft hat und aus diesem Grunde die Rekonziliation als Wiedereingliederung in die Kirche oder Versöhnung mit ihr unerläßlich ist, läßt sich bei Bonaventura freilich nicht mehr aufweisen. Sie hat sich verloren, nachdem seit dem frühen Mittelalter das System der öffentlichen Buße mit Exkommunikation und Rekonziliation des Sünders

10) d. 17 p. 2 a. 1 q. 2 (439): *Duo sunt principaliter in confessione, propter quae oportuit et conveniens fuit confessionem institui. Primum est propter detectionem peccati et manifestationem, et iste est finis confessionis in se . . . Alius finis est ad reconciliationem faciendam humano arbitrio mediante; ideo fit homini, ut homo sit iudex et arbiter inter Deum et peccatorem . . .*

11) d. 15 p. 2 a. 1 q. 2 ad 4 (364): *Ad illud, quod obiicitur, quod confessio est propter reconciliationem, dicendum, quod non est solum propter hoc, sed ad arbitrandam poenam inter hominem et Deum; qua soluta, tunc fit reconciliatio perfecta.*

12) d. 15 p. 2 a. 1 q. 2 (364): *Sed quoniam peccator ipsum offenderat et etiam damnificaverat eius ecclesiam, commisit Dominus iudicariam potestatem super peccatores rectoribus ecclesiae et in eos compromisit tamquam in arbitros, ut . . . et Domino satisfiat principaliter et ecclesiae per consequens. Unde satisfactio proprie de peccato fit ipsi Deo, tamen per ecclesiam et in ecclesia, Vgl. d. 17 p. 1 a. 2 q. 4 ad 3 (432): *Praeterea fecit iniuriam ecclesiae, et ideo, si potest, comparere tenetur (sc. ad confessionem), nisi per impossibilitatem excusetur.**

13) Daß „das Binden und Lösen“ sich in dem Ausschluß aus der Kirche und in der Wiederaufnahme in sie vollziehe, ist von Anfang an lückenlos bezeugt. Die entsprechenden Belege bei B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (1940) und B. Xiberta, *Clavis ecclesiae* (Romae 1922).

dem privaten Bußverfahren Platz gemacht hatte, das mit dem Verzicht auf die äußere Exkommunikation den Gnadenswert der Kirchengemeinschaft nicht mehr sichtbar in Erscheinung treten ließ. Der altchristliche Gedanke, daß die Sünde von der Kirche trenne, blieb zwar bis in die Hochscholastik hinein lebendig¹⁴⁾ und ebenso, wie wir gerade bei Bonaventura gesehen haben, das Bewußtsein, daß die Buße des Christen nicht nur auf die Versöhnung mit Gott, sondern auch auf die Versöhnung mit der Kirche abziele. Daß aber die *pax ecclesiae* aus sich die Sündenvergebung bewirke, darüber verlautet nichts mehr. Die der Kirche zu leistende Genugtuung besteht darin, daß der Sünder sich dem von Gott den Leitern der Kirche anvertrauten Bußgericht unterwirft (d. 15 p. 2 a. 1 q. 2 [364]). Bei der spekulativen Betrachtung der Buße unter dem Gesichtspunkt des Sakraments, bei der die einzelnen Faktoren des Sündenvergebungsprozesses herausgestellt werden, findet die Wiederaufnahme in die Gnadengemeinschaft der Kirche keine Erwähnung. Nicht die *pax ecclesiae*, sondern die *interior poenitudo* ist *res et signum*, wodurch die *peccati remissio perfecta* als *res tantum* bewirkt wird (d. 22 a. 2 q. 2 [581]). Nur äußerlich, durch eine positive Anordnung Gottes, nicht innerlich ist die Sündenvergebung an die Versöhnung mit der Kirche gebunden. Ohne die göttliche Anordnung würde es der kirchlichen Vermittlung durch das Sakrament nicht bedürfen.

Ausdrücklich lehrt Bonaventura demgemäß von der Notwendigkeit des Bußsakraments, daß es für alle streng pflichtmäßig ist *necessitate praecepti*, und zwar *ex institutione prima*, auf Grund apostolischer Anordnung (Jak 5,16), und *ex constitutione superaddita*, auf Grund des allgemeinen Beichtgebots des 4. Laterankonzils (d. 17 p. 2 a. 2 q. 1 [442]). Dagegen ist es nicht notwendig *necessitate medii*, als ob es die Wirkursache der Versöhnung mit Gott wäre. Notwendig sind für die Rechtfertigung vielmehr nur die vier Momente: *gratiae infusio*, *motus liberi arbitrii*, *contritio* et *peccati expulsio*. Die Beicht folgt „gemäß der rechten Ordnung der Zeit und der Natur nach auf die *contritio*“, und weil diese nicht ohne die Rechtfertigung zustande kommt, „kann die Rechtfertigung ohne die Beicht sein“. Wegen der Verpflichtung durch das positive Gebot bleibt das Sakrament freilich notwendige Bedingung der Rechtfertigung. Der Vorsatz zu beichten ist ein unerläßlicher Bestandteil der die Sünde tilgenden Reue, und die verschuldete Unterlassung der Beichtpflicht hat den Verlust der schon erlangten Gnade zur Folge. Die Verachtung des Gebotes ist mit der Gnade unverträglich (d. 17 p. 1 a. 1 q. 4 [424]; ebd. a. 2. q. 4 [432]). Allein die auf dem Gebot beruhende Beichtpflicht ändert nichts an dem bloß äußeren Verhältnis des Sakraments zur Sündenvergebung und wird der Bedeutung und Wirkkraft des Sakraments schwerlich gerecht. Albertus Magnus (IV. Sent. d. 17 a. 1 ad 6; d. 18 a. 1 ad 1; a. 7 resp.) und besonders Thomas (III q. 84 a. 5) suchen der Schwierigkeit mit dem Hinweis zu begegnen, daß sich in dem Vorsatz zu beichten auch schon die Schlüsselgewalt und damit das Sakrament auswirke, indem die *contritio* ihre sündenvergebende Kraft aus der später erteilten Absolution ziehe. Bonaventura erwähnt, daß einige dieser Auffassung seien, lehnt aber selbst diesen *modus dicendi de clavium potestate*, obschon er probabel erscheine, als „phantastisch“ ab (*habet in*

14) Der Nachweis bei A. Landgraf, Sünde und Trennung von der Kirche: Scholastik 1930, 210—247.

superficie phantasiarum). So wenig man vom Taufsakrament sage, es wirke, bevor der Mensch getauft wird, dürfe man es auch vom Bußsakrament sagen; sodann aber habe jedwedes Ding mehr Wirkkraft in re quam in proposito, und wenn demgemäß die Schlüsselgewalt in proposito die Schuld tilgte, müßte sie es erst recht tun, wenn sie ausgeübt wird re ipsa (d. 18 p. 1 a. 2 q. 1 [473]). Daß die in der Absolution sich betätigende Schlüsselgewalt zur Vergebung der Schuld unzulänglich ist, wird hier als etwas so Selbstverständliches vorausgesetzt, daß aus ihm eine weitere Erkenntnis abgeleitet wird.

Damit kommen wir zu unserer Hauptfrage nach der Wirkung der Absolution. Wir haben bereits gesehen, wie Bonaventura den für die Entwicklung der Bußlehre so wesentlichen Sakramentsbegriff in all seinen Kategorien konsequent auf die Buße verwendet¹⁵⁾. Sie hat wie die anderen Sakramente rationem causae et signi, und zwar so, daß die ratio causalitatis in der Form des Sakraments, d. i. in der Absolution, liegt, die ratio signi in der Materie, d. i. in der Verdemütigung des Büßers durch die Akte der Reue, Beicht und Genugtuung. Materie und Form zusammen bilden die paenitentia interior, insofern durch sie der vollkommene Nachlaß der Sünden in bezug auf Strafe und in bezug auf Schuld eintritt. In bezug auf den Nachlaß der Sündenschuld hat das äußere Sakrament rationem signi, in bezug auf den Nachlaß der Strafe quodam modo rationem causae (d. 22 a. 2 q. 2 [581]). Die Aussage weist eine gewisse Unstimmigkeit auf. Einerseits wird der Absolution als der Form des Sakraments die Bedeutung des kausalen, d. i. die sakramentale Wirkung herbeiführenden Faktors zuerkannt, andererseits aber in bezug auf die Hauptwirkung, die Vergebung der Schuld, abgesprochen und ihr nur die Zeichenfunktion gelassen, während ihre Kausalität auf den Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafe beschränkt wird. Dieser ex opere operato erfolgende Nachlaß der Strafe ist die eigentliche res sacramenti, die durch das Sakrament als solches, d. i. kraft der Schlüsselgewalt, bewirkt wird, nachdem die Tilgung der Schuld und der ewigen Strafe schon durch die contritio erfolgt ist. Es geht sichtlich um die Rettung des Sakramentsbegriffs im Hinblick auf die Buße, wenn Bonaventura mit anderen großen Scholastikern so lehrt und damit über die bisherige Auffassung hinausführt. Ausdrücklich lehnt er die von Richard von St. Viktor vertretene Meinung ab, wonach die Absolution nicht einen direkten Strafnachlaß, sondern nur eine Umwandlung der Fegfeuerstrafe in eine entsprechende irdische Bußleistung bewirkte unter der Bedingung, daß die auferlegte Buße wirklich ausgeführt wird, indes der zur vollen Genugtuung noch fehlende Teil im Fegfeuer nachgeholt werden müßte¹⁶⁾. Denn wenn sich die priesterliche Wirksamkeit, sagt Bonaventura, auf eine solche Kommutation beschränkte, würde der Büßer keine Frucht vom Sakrament haben, und das Wort „Ego te absolvo“ würde bedeutungslos sein (d. 18 p. 1 a. 2 q. 2 [477]). In Wirklichkeit gehöre ebenso wie die Abschätzung und Auflage der Bußstrafe auch der Erlaß eines Teils der Strafe zur richterlichen Gewalt des Priesters und sei begründet in der Kraft des Leidens Christi, so daß die göttliche Gerechtigkeit für jenen Teil vom Büßer keine Zahlung mehr verlange, sondern sich mit der von Christus

¹⁵⁾ Oben 67 f.

¹⁶⁾ Richard von St. Viktor, De pot. ligendi et solvendi cc. 4-12.

erlittenen Strafe begnüge. Wie groß der Umfang der erlassenen Strafe sei, stehe allein bei Gott. Bei dieser Auffassung, so schließt Bonaventura seine Darlegung, „wird das Sakrament der Buße nicht nur beschwerlich, sondern auch fruchtbar sein“ (ebd.), m. a. W. so erst kommt das Sakrament zu einer positiven Wirkung.

Mag indes die Theorie dem Begriff der sakramentalen Wirksamkeit allenfalls gerecht werden, so ist sie offensichtlich ungenügend, weil der Nachlaß eines Teils der zeitlichen Sündenstrafen doch nur ein Moment, und dazu ein untergeordnetes Moment der Sündenvergebung darstellt, die der Priester mit dem „Absolvo te a peccatis tuis“ verkündet. Bonaventura fühlt wohl selbst das Ungenügen, wenn er in der vorhin angezogenen Stelle d. 22 a. 2 q. 2 (581) als *res sacramenti* nicht direkt den Teilerlaß zeitlicher Strafen nennt, sondern die *remissio peccati perfecta*¹⁷⁾. Das ist insofern berechtigt, als die Vergebung der Sünde erst vollkommen wird, wenn zur Vergebung der Schuld und ewigen Strafe auch noch die Vergebung der zeitlichen Strafe hinzukommt und somit nach der die zeitliche Strafe tilgenden Absolution die Sünde „quantum ad poenam et quantum ad culpam“ getilgt ist. Für die Wirksamkeit der Absolution ist indes mit der Formulierung nichts gewonnen. Der Nachlaß von Schuld und ewiger Strafe hat ja schon vor der Absolution statt, wie denn auch Bonaventura selbst erläuternd feststellt, daß in bezug auf die Vergebung der Schuld das *exterius sacramentum* lediglich *rationem signi* hat (s. oben). Zudem wird regulär eine „vollkommene“ Vergebung auch nicht erreicht, indem nur ein Teil der zeitlichen Strafen erlassen wird. So dürfte die Erklärung der „*remissio peccati perfecta*“ als *res sacramenti* wohl nicht mehr sein als ein Verlegenheitsprodukt, um von dem Sakrament, als das die Buße allgemein anerkannt wurde, die Sündenvergebung schlechthin als Wirkung aussagen zu können.

Klarer noch als in der Würdigung der Buße als Sakrament spricht sich Bonaventura über die Wirkung der Absolution aus in den speziellen Ausführungen über die Schlüsselgewalt. Der Schlüssel hat die Aufgabe, das Hindernis zu beseitigen, durch das die Sünde den Eintritt in den Himmel versperrt. Die Sünde bedingt ein dreifaches *debitum* (= Haftung, Verpflichtung), dem ebenso ein dreifacher Schlüssel entspricht. Das erste ist das *debitum aeterni supplicii* für eine begangene Todsünde. Es wird allein von Gott beseitigt, *quia hoc removetur per culpae deletionem*, was durch die *clavis auctoritatis* geschieht. Das zweite ist das *debitum solutionis pretii* für das *peccatum contractum*, d. i. die Erbsünde. Der Preis konnte allein von Christus durch seine Genugtuung gezahlt werden. Ihm eignet daher die *clavis excellentiae*. „Das dritte Hindernis ist das *debitum peccati dimissi*, weil der Mensch, nachdem ihm die Schuld vergeben ist, noch gebunden bleibt an die zeitliche Strafe, und sie kann beseitigt werden durch den, der die Vollmacht hat, die Strafe für die Sünde abzuschätzen, und ein solcher ist der *minister Christi*, nicht nur Christus, und diese Gewalt ist Menschen mitgeteilt und heißt *clavis ministerii*.“ Sie leitet sich her von

17) *Concl. 2: Et sic patet, quid in hoc sacramento sit res, scilicet peccati remissio perfecta, et quid signum, scilicet exterior poenitentia secundum ecclesiasticam formam, in qua est humilitatio et absolutio; res et signum est interior poenitudo. Vgl. d.15 p.2 a.1 q.2 ad 4 (364), wo von der reconciliatio perfecta die Rede ist, welche soluta poena (a sacerdote imposita) eintritt.*

der *clavis auctoritatis* mediante *clave excellentiae* und ist in Mt 16,19 gemeint (d. 18 p. 1 a. 1 q. 1 [470]). Ebenso etwas später, wo das Verhältnis der drei *claves* noch deutlicher gekennzeichnet ist: *Clavis ministerii descendit a clave auctoritatis mediante clave excellentiae: quoniam, etsi Deus per se delet culpam, et sacerdos aliquam poenae particulam, Christus tamen fuit, qui solvit debitum in passione sua, solvit, inquam, debitum Adae, et tantum superabundavit, quod ministris communicavit virtutem solvendj a poena* (d. 19 a. 1 q. 1 [500]). Beachten wir, mit welcher klarer Selbstverständlichkeit die *clavis ministerii* auf den Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen beschränkt wird, während für die Vergebung der Schuld durch den Satz „*Deus per se delet culpam*“ jede ministerielle, sakramentale Ursächlichkeit ausgeschlossen erscheint.

Grundsätzlich die gleiche Antwort, aber mit einer für die Entwicklung der Lehre bedeutsamen Präzisierung gibt Bonaventura auf die unser Anliegen formell aussprechende Frage: *Utrum potestas clavium habeat posse in culpam?* (d. 18 p. 1 a. 2 q. 1 [472 ff]). Er stellt fest, daß in der Frage, ob und inwieweit die Absolution bei der Tilgung der Schuld wirksam sei, sich zwei verschiedene Meinungen gegenüberstünden. Nach der ersten entfalte sie rückwirkend ihre Kraft bereits in dem Vorsatz, zu beichten, indem die *contritio* ihre sündenvergebende Wirkung aus der später erteilten Absolution herleite. Diese Auffassung lehnt der Kirchenlehrer, wie schon in anderem Zusammenhang gezeigt wurde¹⁸⁾, ab. Neben den dort schon mitgeteilten Gründen für seine Ablehnung des Vorauswirkens der Absolution weist er zum Schluß noch auf die Möglichkeit hin, daß die zur Vergebung der Schuld unzureichende *attritio* noch während der Absolution zur *contritio* werden könne: *Possibile est, quod aliquis ad absolutionem accedat attritus, sicut ad baptismum; quare tunc non fiet attritio contritio, cum non sit fictus*¹⁹⁾? Damit ist der Übergang zu der zweiten Meinung gegeben. Sie geht davon aus, daß dem Priester als Inhaber der Schlüsselgewalt eine doppelte Mittlerschaft obliegt. Er ist Mittler Gottes gegenüber dem Menschen und Mittler des Menschen gegenüber Gott. Deswegen steigt einerseits durch ihn der Sünder zu Gott empor, so daß der Priester der Mund des Sünders, der Sprecher für ihn ist. Andererseits steigt durch ihn Gott zum Menschen herab, und so ist der Priester der Bote oder vielmehr der Mund Gottes. Insofern er aufsteigt, hat er die Rolle des Unteren und Bittenden, insofern er herabsteigt, die Rolle des Oberen und Richtenden. In der ersten Rolle vermag er *gratiam impetrare, et ad hoc est idoneus*; in der zweiten *potest ecclesiae reconciliare*. Zum Zeichen dessen wird daher in der Form der Absolution vorausgeschickt eine *deprecatio per modum deprecativum* und wird angeschlossen die *absolutio per modum indicativum, et deprecatio gratiam impetrat, sed absolutio praesupponit*. Denn niemals würde der Priester einen absolvieren, bei dem er nicht voraussetzte, daß er von Gott absolviert sei. Das Endergebnis dieser Erwägung lautet demgemäß: Die *potestas clavium* kann sich wohl auf die Tilgung der Schuld erstrecken *per modum deprecantis et impetrantis*, da-

¹⁸⁾ Oben S. 70 f.

¹⁹⁾ Die Annahme eines Vorauswirkens der Absolution ist deshalb — das ist offenbar der Zusammenhang — überflüssig. „*Fictus*“ ist, wer im Bewußtsein, nicht die erforderliche *contritio* zu haben, das Sakrament empfängt, „*non fictus*“, wer im guten Glauben ist, *contritus* zu sein, obwohl er es in Wirklichkeit nicht ist.

gegen nicht per modum impertientis. Weil indes das Wort potestas ein aktives Mitteilen aus eigener Kraft besagt — potestas sonat per modum activi et impertientis ex se —, so erstreckt sich die Schlüsselgewalt proprie loquendo nicht auf die Schuld, und die für diese Meinung angeführten Gründe bestehen zu Recht²⁰). Die Berufung auf Jo 20,23 für die entgegengesetzte Ansicht wird abgetan mit der kategorischen Feststellung: quod vel illud de remissione dicitur quantum ad ostensionem, vel solum quantum ad poenam (ad 1 [474]).

So eindeutig die Ausführung dieser quaestio klingt, so sucht V. Heynck gerade von ihr aus seinen großen Ordenslehrer gegen die Meinung, „daß er der Absolution keine Wirkung zur Vergebung der Schuld zuerkenne, in Schutz zu nehmen. Die Meinung beruhe auf einem Mißverständnis, weil sie nicht die Bonaventura eigentümliche Auffassung von der Kausalität der Sakramente berücksichtige. Er neige in der Frage der sakramentalen Wirksamkeit der sogenannten Pakttheorie zu und lasse allenfalls auch die Theorie der dispositiven Wirksamkeit gelten, wonach die Setzung des äußeren Zeichens die Wirkung hat, daß es auf Grund der Einsetzung des Sakraments Gott veranlaßt, die Gnade zu geben, oder doch in der Seele eine Disposition schafft, welche die Erteilung der Gnade fordert und unfehlbar nach sich zieht. Eine direkt wirkursächliche Kraft in bezug auf die Gnade und die mit ihr verbundene Vergebung der Sündenschuld könne dem äußeren Sakrament nicht zugesprochen werden, weil die Verursachung der Gnade das ausschließliche Vorrecht Gottes sei. Unter dieser Voraussetzung könne naturgemäß die Absolution nicht die Tilgung der Sünde zum Gegenstand haben, sondern nur etwas, das von einer geschöpflichen Ursache bewirkt werden könne, also einen Erlaß zeitlicher Sündenstrafe und die Versöhnung mit der Kirche. Damit sei der Absolution aber keineswegs die sündentilgende Wirksamkeit ex opere operato abgesprochen. „Eine anders geartete, abgeschwächte Kausalität, die sich sehr wohl auf die Tilgung der Sündenschuld erstrecke“, lasse Bonaventura durchaus gelten. Er schreibe dem Bußsakrament die gleiche sündentilgende Kraft ex opere operato zu wie der Taufe. Hier wie dort vermittele der Priester die Vergebung der Sünden „ministerialiter et dispositive“, nicht „effective“. Die Vertreter der anderen Auffassung „begingen den Fehler, wirkursächliche Kausalität und die Wirksamkeit ex opere operato bei Bonaventura ohne weiteres gleichzusetzen²¹).

Es fragt sich nun, ob Bonaventura die nicht bloß einmal, sondern immer wieder vertretene These, daß die Schlüsselgewalt sich nicht auf die Vergebung der Schuld erstrecke, tatsächlich überall nur unter dem Gesichtspunkt jener ihm eigentümlichen Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente gemeint hat. Die bloße Möglichkeit einer solchen Deutung ist nicht beweiskräftig dafür, wenn sie nicht jeweils aus dem Zusammenhang oder aus der Gesamtauffassung des Autors dargetan werden kann. Tat-

²⁰) Die der Conclusio vorausgeschickten Gründe sind: 1. Mt 9,2 ff, wonach es Blasphemie ist, wenn ein Mensch beansprucht, Sünden zu vergeben. 2. Die von Augustinus und Gregor verwertete Allegorie von der Auferweckung des Lazarus: Der Sünder muß erst vom Herrn selbst durch die Gnade belebt und vom „Tod der Schuld“ auferweckt sein, ehe die Jünger und demnach auch der Priester ihn lösen können. 3. Auch bei der Taufe hat Gott nicht die Gewalt baptizendi interius et a culpa mortali solvendi anderen übertragen, ne spes poneretur in homine. Dasselbe trifft für die Buße zu. 4. Der Nachlaß der Schuld wird nur durch die Gnade bewirkt, und die Gewährung der Gnade ist allein Sache der unendlichen Macht.

²¹) Franzisk.-Studien 33 (1951) 162 f; 305. Vgl. das Scholion in der Quaeacchi-Ausgabe IV, 474 f.

sächlich gibt es aber keine Stelle, wo dieser selbst der These jene Begründung gäbe. Die nachdrückliche Betonung, daß Gott allein Sünden vergeben könne, hat mit der allgemeinen Sakramentstheorie nichts zu tun, zeigt vielmehr nur die besondere Eigenart des Bußsakraments auf. Die auf alle Sakramente anzuwendende Pakttheorie schließt nur eine direkte, nicht eine indirekte Wirkursächlichkeit in bezug auf die Gnade aus, so daß indirekt dem äußeren Zeichen des Sakraments doch die Gnadenwirkung zuerkannt wird. *Causalitas sacramentorum non est aliud quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina* (d. 1 p. 1 q. 5 [26]). Die „wirksame Hinordnung“ auf die Gnade rechtfertigt es, auch dem Sakrament selbst die Wirkkraft zuzusprechen: *Illa efficax . . . virtus est sacramenti, et ratione illius disponit hominem, ut habeat gratiam, quia efficaciter ordinat ad habendam et suscipiendam gratiam* (d. 1 p. 1 q. 4 [23 f.]). So wird z. B. den Wandlungsworten in der Messe Wirkkraft im weiteren Sinne beigelegt, nicht als ob das Wort irgendeine Qualität erhalten hätte, durch die es wirkte, sondern weil durch die göttliche Einsetzung festgelegt ist, daß, wenn der Priester mit der Intention, das Sakrament zu vollziehen, das Wort ausspricht, das Brot verwandelt wird. In diesem Sinne will Bonaventura auch das Axiom verstanden wissen: *sacramenta novae legis esse causam et efficere . . . : non quia gratiam donent, sed quia efficacem ordinationem habent ex divina pactione ad gratiam* (d. 10 p. 2 a. 1 q. 3 [232]²²). Das gleiche wie vom äußeren Zeichen gilt vom Spender des Sakraments. Im Gegensatz zu der Gott vorbehaltenen *potestas auctoritatis* besteht die *potestas ministerii* darin, *ut per hominem possit exterius ministrari et verbum et elementum* (d. 5 a. 3 q. 1 [1228]). Aber da dieser „äußere Dienst“ der Priester mit einer unfehlbaren Wirkung verknüpft ist, sind sie unter diesem Gesichtspunkt auch selber Träger der sakramentalen Kraft. Obwohl die Konsekration nur in *virtute Verbi increati* vollzogen wird (d. 10 p. 2 a. 1 q. 3 [232]), heißt es schlechthin, daß die Priester *possunt conficere eucharistiam* (d. 13 a. 1 q. 2 [305]), daß die *potestas consecrandi* *resideat circa sacerdotem* (ebd. q. 3 [305]).

Wo sind nun die entsprechenden Aussagen im Hinblick auf das Bußsakrament? Wo ist da von einer „wirksamen Hinordnung“ der Absolution auf die Vergebung der Schuld die Rede, wie wir es erwarten müßten, wenn der Absolution ebenso wie den äußeren Zeichen der anderen Sakramente nur die unmittelbare Bewirkung der Gnade im Sinne der Pakttheorie abgesprochen würde, unbeschadet der Überzeugung, daß sie tatsächlich *ex opere operato* Gnade und Vergebung der Schuld herbeiführte? Statt dessen stoßen wir überall auf die kategorische Verneinung eines Einflusses der Schlüsselgewalt auf die Sündenvergebung, ohne daß überhaupt der Versuch gemacht wird, dies Urteil mit der behaupteten Eigenart der sakramentalen Wirksamkeit zu begründen. Das ist um so auffallender, als Bonaventura in seinem Bemühen, die Sakramentsqualität der Buße zu erweisen, doch das größte Interesse haben mußte, die priesterliche Gewalt positiv herauszustellen und daher, wenn er in Gott die letzte Ursache der Sündenvergebung sah, zum mindesten zeigen mußte, in welchem Sinne dem priesterlichen Tun trotzdem noch eine wirkliche Kausalität auch in bezug auf die Tilgung der Schuld zukommè. Und nicht genug damit. Ausdrück-

²²) Vgl. d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 (67): *in sacramento est efficientia.*

lich beschränkt er die *potestas clavis ministerii*, also die sakramentale Kraft der Absolution, auf den Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen (d. 18 p. 1 a. 1 q. 1 [470]; oben 72 f). Nur in bezug auf sie hat das *exterius sacramentum* und damit die Absolution *rationem causae*, in bezug auf die Schuld nur *rationem signi* (d. 22 a. 2 q. 2 [581]), so daß hier jedwede, nicht bloß eine unmittelbare Kausalität ausgeschaltet ist. Die dem Sakrament zukommende „dispositive“ Kausalität wirkt sich in dem Erlaß zeitlicher Strafen aus.

Zu dem Einwand, daß das Bußsakrament dieselbe sündentilgende Kraft im Hinblick auf die persönlichen Sünden habe wie die Taufe im Hinblick auf die Erbsünde, hat Bonaventura schon selbst Stellung genommen (d. 18 p. 1 a. 2 q. 1 ad 2 et 4 [474]). Er läßt den Satz als allgemein anerkannte Wahrheit gelten, weist aber die Gleichsetzung des Sakramentes mit der Absolution ab. Denn zum Sakrament gehöre die *res interior*, d. i. die *contritio*, welche die Sündenvergebung bewirke²³⁾. In dieser Beziehung liege die Sache bei Taufe und Buße gleich. Auch die Taufe sei nicht *causa efficiens* der Sündenvergebung, sondern die *virtus divina*. Auch bei der Taufe erfolge die Sündenvergebung *ratione rei interioris, quam solus Deus infundit*. Doch wenn für sie allgemein zugegeben werde, *quod delet omnem culpam*, so dürfe man deswegen noch nicht auch in bezug auf die Buße sagen, *quod sacerdos virtute clavium ministerialiter absolvit a culpa* (opp. 4). Denn die Schlüsselgewalt sei etwas Geschöpfliches, begreife nicht die Gnade in sich (wie die *contritio*), sei vielmehr etwas Äußeres, an dem Priester Haftendes. Aus diesem Grunde könne ihr nicht zugeschrieben werden, was von dem Sakrament der Taufe als solchem gelte. Denn wenn ihr die Reinigung zugesprochen würde, dann könnte das, weil die Formalursächlichkeit nicht in Frage käme, nur im Sinne der (als unmöglich erwiesenen) Wirkursächlichkeit verstanden werden²⁴⁾. Deutlicher als es hier geschieht, kann kaum zum Ausdruck gebracht werden, daß der Priester mit seiner Schlüsselgewalt nicht nur nicht *effective*, sondern auch nicht „ministerialiter et dispositive“ von der Schuld absolviert. Von der Taufe, obwohl sie nicht *causa efficiens* der Sündenvergebung ist, kann man mit Rücksicht auf ihre dispositive sakramentale Wirksamkeit anstandslos sagen: *quod delet omnem culpam*, nicht aber von der Absolution, der in bezug auf die Schuld keine sakramentale Kausalität zugestanden wird.

Mit dieser Feststellung harmoniert durchaus die in derselben *quaestio* gemachte Aussage über die Wirksamkeit der deprekativen Absolution, die der indikativen vorausgeschickt wird. Sie ist ein Gebet, das die Gnade für den Sünder von Gott erfleht, aber nicht *ex opere operato* bewirkt, und liegt grundsätzlich auf der gleichen Ebene wie das Gebet, mit dem „ein gerechter Mann“ für den Sünder Gnade erlangen kann, wenn das Gebet des Priesters im Hinblick auf sein Mittleramt auch von besonderer Kraft sein wird (opp. 3 und sol. [473 f.]). Der Begnadigungsprozeß vollzieht sich in der Weise, daß auf das priesterliche Gebet hin Gott die zur Vergebung nicht ausreichende *attritio* des Büßers durch seine Gnade formiert und damit zur

²³⁾ *Dicendum, quod sacramentum paenitentiae accipitur, prout comprehendit rem interiorum, scilicet contritionem per eum modum, per quem in perfectione poenitentiae tria concurrunt, scilicet contritio, confessio et satisfactio* (ad 2).

²⁴⁾ . . . *Sed potestas clavis dicitur potestatem creaturae rationalis nec concernit gratiam, sed quod exterius est; quia clavis est extra in sacerdote, et ideo non sic ei attribuitur. Si enim sibi attribueretur mundatio, cum hoc non possit intelligi per modum informandi, intelligeretur per modum efficiendi* (ad 4).

sündentilgenden *contritio* erhebt: *Attritio* . . . frequenter ob confessionem superadiunctam et absolutionem sacerdotis formatur per gratiam, ut fiat *contritio*, sive ad ipsam *contritio* subsequatur, et multis ibi gratis conceditur (d. 17 p. 2 a. 2 q. 3 [447])²⁵). Beachten wir aber, daß die Informierung der *attritio* „der Beicht und Absolution“ zugeschrieben wird, nicht bloß der Absolution. Wie das demütige Bekenntnis und die mit ihm verbundene priesterliche Einwirkung auf den Büsser dazu angetan ist, die Reue zu beleben und zu steigern, so die in dem Gebet des Priesters bestehene Absolution. In beiden Fällen handelt es sich jedoch nicht um eine sichere, sakramentale Wirkung *ese opere operato*. „Oft“ und „vielen“, heißt es bezeichnenderweise, wird in dieser Weise die Gnade gegeben. Bonaventura ist gewiß in der Frage optimistisch. Weil niemand wissen könne, ob er die *caritas* und damit die *contritio* besitze, genüge es in der Praxis für den Hinzutritt zum Bußsakrament, wenn man die hinreichende Disposition zur *caritas* habe *secundum probabilitatem* und nicht *secundum veritatem*, d. h. wenn man *probabiliter se disponat ad gratiam per omnium peccatorum detestationem*, und solche Disposition sei eben die *attritio*. Zwar könnten wir im einzelnen Falle nicht wissen, ob Gott sie tatsächlich als ausreichend annehme, dürften aber *probabiliter* glauben, daß er *acceptat vel semper vel frequenter, quae conscientia recta approbat* (ebd. ad 2). Zur *contritio* gehöre ein Zweifaches: die Verabscheuung der Sünde und die Gnadeninformierung. Nur jene falle in den Bereich unserer Gewissensverantwortung, während diese allein bei Gott liege (ad 3). Trotz solch positiver Bewertung der *attritio* bleibt indes der Grundsatz unangetastet, daß erst durch die *contritio* im Vollsinne die Wirksamkeit des Sakraments — als Wirkung wird auch hier wieder ausdrücklich die „*absolutio a poena, non a culpa*“ genannt — ermöglicht wird. „Niemand empfängt die Wirkung, wenn er nicht die Liebe hat, wenigstens im Anfang der Beicht oder in ihrer Mitte oder an ihrem Ende“ (ad 4). Die Umwandlung der *attritio* in die *contritio* muß daher dem Sakrament vorausgehen, muß also spätestens am Ende des Beichtvorganges eintreten, bevor das Sakrament durch die indikative Absolution, die seine Form ist, vollzogen wird. Andernfalls bleibt das Sakrament unwirksam, und wenn sich der Beichtende des Ungenügens seiner Reue bewußt ist, zieht er sich durch den Mißbrauch und die Verachtung des Sakraments neue schwere Schuld zu (ebd. *Concl.* 3 u. ad 4). Am „Ende der Beicht“ hat aber auch die „*deprecatio per modum deprecativum*“ ihren Platz, welche die in der indikativen Absolution vorausgesetzte Gnade erfleht. So hat die „*deprekative Absolution*“ zwar nicht sakramentale Kraft, ist aber die letzte und offenbar höchstbewertete Chance für die Erlangung der rechten Disposition zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments.

Bonaventura und die Franziskanerschule sind nicht die ersten, die der Absolution im Sinne eines priesterlichen Gebets sündenvergebende Wirkung beilegen. Vorher hatte schon Wilhelm von Auvergne die gleiche Lehre vertreten²⁶). Das Neue bei Bonaventura ist, daß er entsprechend der in-

²⁵ Näheres über Bonaventuras Reuelehre, insbesondere über das Verhältnis der *contritio* zur *attritio* im Gegensatz zu Thomas bei Heynck, a. a. O. 155 ff.

²⁶ De sacramentis (Opera omn. [Venetiis 1591] 441 col. 4: *Non enim sanctificatis et gratiae pristinae restitutis, ad gratiam tamen paenitentialis sanctificationis, sicut decet, appropinquantibus et paratis et peccata sua, prout recolunt, plene confessis, credimus et dicimus sacerdotali absolutione et benedictione remissionem peccatorum omnium et gratiam praestari. Auch hier*

zwischen fortgeschrittenen Sakramentstheologie den Absolutionsbegriff zu klären suchte, indem er die sakramentale Kraft ausschließlich der Absolution in der indikativen Form zusprach, die sich damals schon ziemlich allgemein im Ritual durchgesetzt hatte, und in der ihr vorausgehenden deprekativen Absolution ein besonders wirksames Gebet um die zum Empfang des Sakraments notwendige Heiligungsgnade sah. Der Glaube an die Kraft auch des nichtsakramentalen Gebets war damals noch stark genug²⁷⁾, daß man mit seiner Wirkung als mit einem, wenn auch nicht sicheren, so doch „probablem“ Faktum rechnete. Auf dieser Grundlage konnte dann Bonaventura ebenso, wie es auch Thomas tat, lehren, daß die attritio durch Beicht und Absolution zur contritio erhoben werde. Aber es hieße den dogmengeschichtlichen Tatbestand wesentlich verkennen, wenn man nun auch in bezug auf die sakramentale Wirksamkeit der Buße die Auffassungen der beiden großen Theologen gleichsetzen wollte. Bei Bonaventura ist es das Gebet, das die Gnadeninformierung und die Vergebung der Schuld herbeiführt und damit erst die Voraussetzung für die sakramentale Wirkung, bestehend in der Vergebung zeitlicher Strafen und in der Versöhnung mit der Kirche, schafft. Thomas dagegen schreibt alles der sakramentalen Absolution zu. Das Bußsakrament hat für ihn die Aufgabe — man beachte den Gegensatz zu Bonaventura — conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se paenitens subiicit. Auch bei der contritio wirkt sich die Schlüsselgewalt aus in dem unerläßlichen votum sacramenti (De ver. 28 a. 8 ad 2), so daß auch die Umwandlung eines attritus in einen contritus sich virtute gratiae collatae in sacramento vollzieht (in Matth. c. 16). Zwar setzt die Absolution für ihre Wirksamkeit schon die von der Gnade informierte contritio voraus. Weil aber der Rechtfertigungsprozeß in instanti erfolgt, will Thomas keinen Widerspruch darin finden, daß in demselben Augenblick die contritio als causa dispositiva die Wirksamkeit der Absolution ermöglicht und umgekehrt die Absolution als causa instrumentalis die contritio bewirkt (IV Sent. d. 22 q. 2 a. 1 sol. 2). Es ist hier nicht der Ort, auf die Schwierigkeit dieser Erklärung einzugehen. Jedenfalls hat der Aquinate als erster die sakramentale Wirkung der Absolution auch in bezug auf die Vergebung der Schuld mit aller Entschiedenheit geltend gemacht und damit das Bußsakrament als das ausschließliche Mittel der Sündenvergebung zur Anerkennung gebracht. Während für Bonaventura im Hinblick auf die Tilgung der Schuld das „äußere Sakrament“ lediglich rationem signi und nur im Hinblick auf den Straferlaß auch rationem causae hat, verkündet Thomas: Remissio culpae est effectus paenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium (S. th. III q. 86 a. 6).

ist nicht, wie frühere Autoren (z. B. P. Schmoll, W. Rütten, A. Vacant) anzunehmen geneigt waren, der Absolution die sakramentale Kraft der Sündenvergebung zugesprochen. Der Priester mit seinem Gebet hat nicht die Bedeutung einer unerläßlichen ministerialen Wirkursache, sondern einer dem Büßer zustatten kommenden occasio, nicht wesentlich anders als die Gebete der Frommen überhaupt. Vgl. ebd. 402 col. 1: Sanctificatio sive eorum, qui se convertunt, sive qui revertuntur ad civitatem Dei et populi sanctorum, virtute fit et orationum et precum occasione sanctorum. Deswegen, heißt es ein andermal wörtlich, „verkündet der Beichtvater nicht nach Art weltlicher Richter: ‚wir sprechen dich los‘, sondern verrichtet vielmehr ein Gebet über ihn (den Sünder), daß Gott die Lossprechung, Vergebung und Gnade gewähren möge“ (ebd. 472 col. 1). Richtig herausgestellt, hat den Sachverhalt A. Teetaert, La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle (Bruges-Paris 1926) 260 f.

²⁷⁾ Es sei erinnert an die große Bedeutung, die man noch im 12. Jahrhundert den als Vorläufer der Ablass anzusehenden nichtsakramentalen Absolutionen zuschrieb, welche wesentlich nichts anderes waren als von Trägern der Lösegewalt gemachte Fürbitten um Sündenachlaß. Vgl. B. Poschmann, Der Ablass im Licht der Bußgeschichte (1948) 15 ff; 50 f.