

Probleme in der spätmittelalterlichen Rechtfertigungslehre als Anstoß zur Reformation

Von Reinhard Schwarz

Wilfrid Werbeck zum 70. Geburtstag am 5. Mai 1999

1. Scholastische Theologie und kirchliche Lebenswelt

Wer sich über die mittelalterliche Rechtfertigungslehre nach dem neuesten Stand der Forschung anhand des großen Handbuchs der Dogmengeschichte, herausgegeben von Michael Schmaus und Alois Grillmeier, informieren will, gerät in Verlegenheit. Am ehesten wird er dieses Lehrstück in dem Teilband (III, 2) »Soteriologie« suchen, von dem jedoch der Faszikel (III, 2b) »Scholastik« noch nicht vorliegt. Ebenso ergeht es ihm, wenn er nach dem Teilband (III, 5) »Gnadenlehre« greift, wo gleichfalls der Faszikel über die Scholastik noch aussteht. Möchte er schließlich im Umkreis der Sakramentenlehre Belehrung finden, so muß er wissen, daß die mittelalterliche Theologie die Rechtfertigungslehre im Kontext des Bußsakramentes behandelte. In dem Faszikel über die »Buße und Krankensalbung«¹ kann man in der Tat in dem Kapitel über die mittelalterliche Bußlehre² an verstreuten Stellen einige Gesichtspunkte finden, aus denen sich jedoch schwerlich ein konsistentes Bild der Rechtfertigungslehre ergibt.

Will man die spätmittelalterliche Rechtfertigungslehre daraufhin betrachten, an welchen Stellen sie Probleme enthält, die für die Reformation virulent werden konnten, so ist dringend geraten, sich nicht auf die scholastische Erörterung der *iustificatio impii* im engeren Sinne zu beschränken³. Denn die spezielle Problemdiskussion der Scholastiker gibt nicht hinreichend Aufschluß über die Ausgangspunkte der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Grundsätzlich ist meiner Meinung nach zu sagen, daß wir die Rechtfertigungslehre der mittelalterlichen Theologie in ihrem Zusammenhang mit der Lehre von der Buße sehen müssen, wenn wir den Schritt zur reformatorischen Rechtfertigungslehre rekonstruieren wollen. Im kirchlichen Bußsakrament hat die mittelalterliche Rechtfertigungslehre ihren »Sitz im Leben«. Diesen religiösen Lebensbezug der Rechtfertigungs-

¹ Vgl. *H. Vorgrimler*: Buße und Krankensalbung, in: HDG IV/3, 1978.

² Vgl. ebd., 114–153.

³ Die wichtigste Stelle bei *G. Biel* (*Collectorium circa quatuor libros Sententiarum*, hgg. von *W. Werbeck/U. Hofmann*, Lib. 4, 1 / II, Tübingen 1975/77) ist sent. 4 d.14 q.2 a.1 not. 2 E84–167, wo Biel den Satz begründet, daß zur *iustificatio impii*, deren Ort das Bußsakrament sei, außer den äußeren Akten des Bußsakramentes – *confessio oris* einerseits und *absolutio sacerdotis* andererseits – auch innere Akte des Bußverhaltens vom Gläubigen zu erwarten sind in vorbereitender Korrespondenz zu Gottes Akt der Sündenvergebung. Biel verweist u.a. auf Thomas, sent. 4 d.17 q.1 a.3 q.2 resp. (n. 94–97) und Bonaventura, sent. 4 d.17 p.1 a.1 q.2 resp.

lehre müssen wir uns bewußt machen, während er den reformatorischen Theologen unmittelbar gegenwärtig war.

Je mehr wir nach der religiösen Lebenswirklichkeit im Hintergrund der spätmittelalterlichen Buß- und Rechtfertigungslehre fragen, desto nebensächlicher werden die Unterschiede der scholastischen Schulrichtungen, jene Unterschiede – etwa zwischen der thomasischen Richtung einerseits und der skotistischen und ockhamistischen Richtung andererseits –, die in unserer theologiegeschichtlichen Forschung dominant geworden sind. Diesen Schuldifferenzen entsprachen keineswegs analoge Differenzen der religiösen Lebenswelt. In der pastoraltheologischen und katechetischen Literatur des Spätmittelalters sind deshalb die scholastischen Schuldifferenzen nur schwach zu erkennen. Wo sie auftauchen, werden sie nicht für gravierend gehalten und ohne scharfe Diskussion akzeptiert.

Die großen scholastischen Theologen wollten gewiß immer der geltenden kirchlichen Lehre und Praxis dienen, sofern die Kirche ihre Lehre und Praxis schon verbindlich festgelegt hatte. Wenn offenbar im ausgehenden Mittelalter in der akademischen Theologie die Schuldifferenzen zurücktreten, so muß das nicht von einem Erlahmen der theologischen Reflexionskraft verursacht sein, sondern wohl eher von einem verstärkten Bewußtsein von der Realität der religiösen Lebenswelt. *Gabriel Biel*, dessen Sentenzenkommentar an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert breite Rezeption zuteil wurde, hat die ockhamistische Schulrichtung vermutlich deshalb abgemildert und mit der älteren franziskanischen, manchmal auch mit der thomasischen Theologie zu vermitteln gesucht, weil er selbst in seiner theologischen Arbeit der kirchlichen Lebenswelt zugewandt war. Er stand damit nicht allein⁴. Wie leicht wir die Breitenwirkung der scholastischen Theologie mit ihren Schulrichtungen überschätzen, lehrt die große Verbreitung des *Compendium theologiae veritatis* des *Hugo Ripelin von Straßburg* (gest. ca. 1270), das – wegen der Unbekanntheit des wahren Verfassers – den unterschiedlichsten Namen bekannter Scholastiker zugeschrieben werden konnte, zumal es nicht den Stempel einer Schulrichtung auf der Stirn trug⁵. Hatte sich seit dem Hochmittelalter die religiöse Kultur – nicht zuletzt durch die Bettelorden – in der Einheit mit der bürgerlichen Stadtkultur kraftvoll entwickelt, so mag das zusätzlich dazu beigetragen haben, daß im 15. Jahrhundert die scholastischen Schuldifferenzen selbst innerhalb der akademischen Theologie an Gewicht verloren. Die religiöse Bewegung der *devotio moderna* und der Humanismus verstärkten

⁴ Z.B. ist *J. Altenstaig* (geb. um 1480, gest. nach 1525) in seinem inhaltsreichen *Vocabularius theologiae* – Erstdruck: Hagenau 1517 – keiner bestimmten Schulrichtung verpflichtet; er bevorzugt für seine Exzerpte allerdings G. Biel, greift mit ihm aber auch gerne auf Alexander von Hales, Bonaventura und Gerson zurück und zitiert des öfteren aus dem wenig schulmäßig geprägten *Aureum sacrae theologiae rosarium* des P. von Temesvár (gest. 1504) und aus dem großen Psalmenkommentar des J. Perez de Valencia (gest. 1490). *Altenstaig* hatte (1497–1509) in Tübingen studiert; seinem *Vocabularius theologiae* stellte er je einen langen Widmungsbrief an den Augsburger Bischof C. von Stadion und an J. von Staupitz voran. Vgl. hierzu R. Bäumer, Art.: »Altenstaig, Johann«, in: *LThK*³ I, Freiburg 1993, 449–450.

⁵ Vgl. *G. Steer*, *Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des »Compendium theologiae veritatis« im deutschen Spätmittelalter (Texte und Textgeschichte)*², Tübingen 1981, 239: »Aus dem starken Anklang, den das »Compendium« in der Zeit des Spätmittelalters gefunden hat, gewinnt man den Eindruck, daß breite Schichten des mittelalterlichen Klerus die Intellektualisierung der Theologie an den Universitäten nicht mitgemacht haben, die Hochscholastik also weitgehend nicht die Breitenwirkung entfaltet hat, die man ihr gemeinhin zuschreibt.« Ich benutze die Ausgabe des *Compendium* innerhalb der von *A.C. Peltier* besorgten Ausgabe der *Opera Bonaventurae*, Bd. 8, Paris 1866, 61–246.

diese Entwicklungstendenz. Deshalb erklärt sich der Aufbruch der reformatorischen Theologie kaum aus älteren scholastischen Schuldifferenzen, sondern viel eher aus der Dynamik der religiösen Lebenswirklichkeit mit ihren – offenen und verdeckten – Problemen.

Um die spätmittelalterliche Rechtfertigungslehre im religiösen Kontext der kirchlichen Bußpraxis zu erfassen, empfiehlt es sich, außer den akademischen Werken auch pastoraltheologische und katechetische Werke jener Zeit heranzuziehen. An Werken dieser Art ist kein Mangel; die theologiegeschichtliche Forschung hat sich mit ihnen noch viel zu wenig befaßt, infolge eines meist einseitigen Interesses an der akademischen Problemdiskussion. Darum ist die Auswahl der von mir herangezogenen pastoraltheologischen⁶ und katechetischen⁷ Werke zugegebenermaßen etwas zufällig.

Die Probleme der spätmittelalterlichen Rechtfertigungslehre, die für die Reformation Anstoß gegeben haben, können nicht bei gewissen Mißständen in der kirchlichen Beichtpraxis gesucht werden, mögen gleichwohl altgläubige Zeitgenossen das gemeint haben. So hat 1524 der Augsburger Domprediger *Matthias Kretz* (gest. 1543) in seinem »Sermon von der peicht, ob sie Gott gebotten hab« eine Reihe von Mißständen aufgezählt, durch die es dazu gekommen sei, »das man yetzt die peicht gar umbstossen wil«. ⁸ Zum Beispiel hätten manche Priester die Beichte so geschwind abgenommen, wie »wenn ein Bader einem flugs nach dem anderen obenhin schert«; manche hätten »die Beichtkinder mit ihrer Unwirschheit« verzagt gemacht; manche hätten durch den sog. Beichtpfennig eine Einnahmequelle, ein »Geldnetzlein«, aus der Beichte gemacht; manche hätten das Beichtgeheimnis nicht gewahrt und dadurch eigentlich gegen das weltliche wie das kirchliche Recht verstoßen. Ohne diese und andere Versäumnisse wäre die Ohrenbeichte nicht zu einem »Affenspiel« geworden. Die Probleme, die zur Reformation Anstoß gegeben haben, lagen tiefer im Theologischen. Sie waren nicht so offenkundig wie die von Kretz genannten Verstöße gegen die Anweisungen und die Rechtssatzungen der Kirche. Sie waren auch nicht identisch mit den Problemen, die in der scholastischen Theologie erörtert wurden. Ungelöste Probleme, unbehobene Schwächen der kirchlichen Buß- und

⁶ Vgl. *G. de Monte Rotherii*, *Manipulus curatorum*, Hagenau 1508 (VD 16: G 4054), ein 1333 verfaßtes Werk, das im 15. Jahrhundert an die 60mal gedruckt wurde; vgl. *J. Greving*: Zum vorreformatorischen Beichtunterricht. Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. 3.R.. 1. München 1907, 46–81, 46. Zum Autor vgl. *Enciclopedia Ecclesiastica* 4, 1950, 319 s.v. G. di Monrocher (de Monte Rotherii o Rocherii). *N. de Blony* (de Plove): *Tractatus sacerdotalis de administrandis ecclesiasticis sacramentis*, Lyon 1547. Für drei andere Drucke des 16. Jahrhunderts vgl. VD 16: N 1515–1517. Zum Autor, einem doctor iuris pontificii und Kapellan in Poznan (Posen), fehlen in den gängigen Nachschlagewerken nähere biographische Angaben. *Anonym*, *Cura pastoralis pro ordinandorum tentamine collecta*, Straßburg 1518 (VD 16: C 6370); das VD 16 verzeichnet allein für den deutschsprachigen Raum 19 Drucke.

⁷ Vgl. *J. Herolt*, *Discipulus de eruditione christifidelium compendiosus*, Straßburg 1509 (VD 16: H 2567), ein umfangreiches Werk, am ehesten für die Hand der Geistlichen bestimmt; es unterrichtet über den Dekalog, die Sünden, die Werke der Barmherzigkeit, das Vaterunser, das Apostolicum, die sieben Sakramente und die sieben Gaben des Heiligen Geistes. *Anonym*, *Fundamentum aeternae felicitatis*, Köln 1503 (VD 16: F 3406). *S. von Landskron* (gest. 1477): *Die Hymelstraß*. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken (Augsburg 1484, 1501 und 1510), hg. von *G. J. Jaspers*, (QFEL 13), Amsterdam 1979, ein Faksimile des Druckes von 1484.

⁸ *M. Kretz*: *Ain sermon von der peicht, ob sie Gott gebotten hab ... zu° Augspurg zu° unser frawen im Thu°m gepredigt*. Im jar M.D.xxiiij. Auff Sontag Letare; Augsburg, 1524 (VD 16: K 2366); Bl. b1r/v.

Rechtfertigungslehre traten in der reformatorischen Theologie ins Bewußtsein im Zusammenhang mit kontingenten theologischen Einsichten, die sich zwar als biblisch begründet verstanden, die jedoch keine unausweichliche Notwendigkeit für sich beanspruchen können. Welche Probleme der Rechtfertigungslehre für die Reformation Anstoß geben konnten, kann deshalb nur in den Blick kommen, wenn Hauptpunkte der kirchlichen Rechtfertigungslehre in den Kontext der Bußpraxis hineingestellt werden. Der knappe Raum zwingt erst recht zur Beschränkung auf eine vorsichtig andeutende Problemanzeige. So will ich mich aus methodischen Gründen darauf beschränken, die spätmittelalterliche Rechtfertigungslehre im religiösen Kontext der kirchlichen Buße skizzenhaft darzustellen, damit aus der Darstellung selber deutlich werde, an welchen Punkten die reformatorische Theologie ein Ungenügen empfinden konnte. Dabei muß ich ganz darauf verzichten, die reformatorische Theologie selber zur Sprache zu bringen.

2. Die Faktoren der Rechtfertigung des Sünders nach scholastischer Lehre

Die scholastischen Theologen sind sich darin weitgehend einig, daß die Rechtfertigung des Sünders, die *iustificatio impii*, sich aus vier Faktoren zusammensetzt. In der sachlichen Zuordnung der Faktoren steht nach *Thomas von Aquin*⁹ an erster Stelle als Gottes Handeln die Eingießung der Gnade (*gratiae infusio*), und zwar der rechtfertigenden oder heiligmachenden Gnade. Diesem Handeln Gottes korrespondieren auf seiten des Menschen zwei Akte des freien Willens, einerseits ein Akt der gläubigen Hinwendung zu Gott (*motus liberi arbitrii in Deum per fidem*), andererseits ein Akt der Abkehr von der Sünde (*motus liberi arbitrii in peccatum*). Der vierte Faktor besteht in der von Gott geschenkten Vergebung der Sünde (*remissio culpae*). In der gleichen Zahl und Sachordnung nennt *Bonaventura*¹⁰ diese Faktoren, nur bezeichnet er die Abkehr von der Sünde mit dem für die Bußlehre zentralen Begriff der *contritio*. Damit weicht er sachlich ebenso wenig von Thomas ab wie mit dem Begriff *peccati expulsio* statt *remissio peccatorum*. Die Scholastiker stimmen auch darin überein, daß mit der *iustificatio* ein innerer Zustandswandel geschieht. *Thomas von Aquin* beschreibt den Vorgang als eine Bewegung vom Zustand der Sünde mit ihrer Schuld zum Zustand der gerechtmachenden Gnade¹¹. Jede Bewegung – oder Veränderung – setze sich aus mehreren Faktoren zusammen, einem von außen her wirkenden Faktor und der Bewegung des sich bewegenden oder verändernden Subjektes, und zwar in der doppelten Beziehung vom alten zum neuen Zu-

⁹ Vgl. *T. von Aquin*, S.th. 1 II q.113 a.6 resp.

¹⁰ Vgl. *Bonaventura*, sent. 4 d.17 p.1 a.1 q.4 resp.: »solum ista quatuor sunt necessaria [scil. ad iustificacionem], scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii, contritio et peccati expulsio«. Diesen Satz zitiert *J. Altenstajg* (wie Anm. 4) Bl. 128r s. v. *iustificatio*.

¹¹ *T. von Aquin*, S.th. 1 II q.113 a.6 resp.: »iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae. ... Ex parte igitur motionis divinae, accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem. »Consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae; in hoc enim iustificatio consummatur«.

stand. Als letzter Faktor kommt die Vollendung der Bewegung oder Veränderung hinzu. Solche Bewegung oder Veränderung kann die scholastische Theologie auch mit aristotelischen Begriffen als eine Veränderung der qualitativen Bestimmung (forma) betrachten, so daß im Subjekt eine Qualität zerstört und eine andere geschaffen wird, während das Subjekt selber sowohl für die Beseitigung des einen wie für die Schaffung des anderen Zustandes disponiert sein muß. Eine in dieser Weise aristotelisch gefärbte Definition der iustificatio entnimmt *Johannes Altenstaig* dem Sentenzenkommentar des *Richard von Mediavilla* (gest. 1307).¹²

Auch *Thomas von Aquin* interpretiert die Rechtfertigung aristotelisch als Änderung der qualifizierenden forma¹³. Was er begrifflich als Bewegung ausdrückt, ist eine Zustandsänderung im Menschen. Das ist nicht einmal unbedingt als ein Vorgang in zeitlicher Erstreckung zu denken. Denn sachentscheidend für die iustificatio impii ist die Gnadeneingießung, durch die eine Doppelbewegung des menschlichen Willens ausgelöst und die Sündenvergebung zustande gebracht wird. Unter den vier Faktoren des Rechtfertigungsgeschehens wertet Thomas die Gnadeneingießung als das umgreifend Sachentscheidende. Sie hat Augenblickscharakter; als einem Akt göttlichen Handelns kann ihr keine zeitliche Erstreckung zugeschrieben werden. Von ihr umklammert, ist die Rechtfertigung des Sünders ein Augenblicksgeschehen¹⁴. Für die Disposition des empfangenden Subjektes faßt Thomas den Punkt hinreichender Vorbereitung für die neue Seinsbestimmung ins Auge. Ist dieser Punkt erreicht, so tritt augenblicklich die neue Seinsbestimmung an die Stelle der alten¹⁵. Die Vorbereitung, die zur Gnadeneingießung erforderlich ist, bewirkt Gott, allerdings so, daß es für das Subjekt selbst entweder eine allmähliche oder eine momentane Vorbereitung sein kann¹⁶. Doch gilt prinzipiell auf der einen Seite, daß Gottes Gnadenmacht in ihrer unendlichen Überlegenheit gegenüber dem Geschöpflichen im geschöpflichen Subjekt eine momentane Vorbereitung auf den neuen Zustand des Gerechtheits schaffen kann. Auf der anderen Seite gilt, daß die freie Willensentscheidung des Menschen von Natur aus momentan geschehen kann. Gott kann also dem Wesen der menschlichen Willensentscheidung genau entsprechen, wenn er durch sein Gnadenhandeln die Rechtfertigung – als einen Vorgang von angemessen vorbereiteter Zustandsände-

¹² Vgl. *J. Altenstaig* (wie Anm. 4) Bl. 128r s. v. iustificatio mit Zitat aus R. von Mediavilla, sent. 4 d.17 a.4 q.2 resp.: »sicut quando ex uno elemento fit aliud concurrunt quatuor, scil. unius formae corruptio et alterius generatio, et dispositio ad corruptionem unius et dispositio ad generationem alterius, sic cum de impio fit iustus requiruntur quatuor, scil. impietatis destructio, quae est culpae remissio, et gratiae infusio, et dispositio ad destructionem impietatis, quae est culpae detestatio, et dispositio ad susceptionem gratiae, quae est liberi arbitrii ad Deum conversio«.

¹³ Vgl. *T. von Aquin*, S.th. I II q. 113 a. 7 resp.

¹⁴ Vgl. ebd.: »tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione: per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione«. Um den Augenblickscharakter der Gnadeneingießung mit einem Väterwort zu belegen, zitiert T. von Aquin, ebd. sed c., einen Satz des Ambrosius, der zum Traditionsgut der Väterworte gehörte; *Ambrosius*, in Luc. [1,39f] lib.2 n.19, CChr.SL14, 39, ML 15,1560: »Nescit tarda molimina spiritus sancti gratiae«.

¹⁵ Ebd.: »quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae«.

¹⁶ Vgl. *T. von Aquin*, ebd., verweist auf q. 112 a.2 resp. und ad 2.

rung – herbeiführt¹⁷. Thomas trifft damit eine Aussage über die Rechtfertigung, die sowohl auf seiten Gottes als auch des Menschen das *posse*, die wesensgemäße Möglichkeit, ins Auge faßt. Im religiösen Leben des Menschen muß die Doppelbewegung des *liberum arbitrium*, die zum Vorgang der *iustificatio* gehört, nicht stets momentanen Charakter haben, sie kann sich zeitlich erstrecken; sie ist jedoch auch dann von Gottes ursächlichem Handeln umklammert¹⁸.

In seinem Sentenzenkommentar, wo Thomas innerhalb des vorgegebenen Rahmens die Rechtfertigungslehre im Kontext des Bußsakramentes behandelt, beantwortet er die Frage nach dem Zustandswechsel, indem er im Hinblick auf die Seele feststellt, daß mit der Eingießung der Gnade gleichzeitig der Zustand der Schuld beendet wird¹⁹. Deshalb kann man vom Zustand der Schuld nicht den letzten Augenblick bezeichnen, sondern statt dessen nur den ersten Augenblick der Gegenwart der eingegossenen Gnade²⁰.

Die rechtmachende Gnade ist für ihn wie für die Scholastiker generell – aristotelisch gesprochen – eine qualifizierende *forma*; er sieht sie jedoch von anderen qualifizierenden Wesenheiten darin unterschieden²¹, daß sie vom Subjekt nicht sukzessive aufgenommen werden kann und mit ihrem Gegensatz, also mit der Sünde, keineswegs vermischbar ist, während eine dunkel gefärbte Wand allmählich mit der Qualität des Weißen versehen werden kann. Das momentane ins Dasein Treten hat sie mit einer substantialen Wesenheit gemeinsam; denn was einer Sache *substantialis* Sein verleiht, ist entweder da oder nicht da. Darin ist jedoch die rechtmachende Gnade wiederum von den substantialen Wesenheiten unterschieden, daß sie – ähnlich wie man es sich vom Licht vorstellte – in der Relation zu ihrer Ursache gesteigert oder gemindert werden kann. So nimmt die rechtmachende Gnade bei Thomas eine eigentümliche Mittelstellung ein zwischen qualifizierenden und substantialen Wesenheiten. Für das Wesen der *iustificatio impii* bedeutet dies: die Gnade wird momentan eingegossen; in demselben Augenblick erfolgt nicht nur die Vergebung der Schuld, sondern auch im Menschen die Bewegung des freien Willens, insofern sie als vollkommene Disposition für den Gnadenempfang in Betracht kommt²².

Thomas hat – das sollte gezeigt werden – die Reflexion über die Rechtfertigung als Zusammenwirken von vier konstitutiven Faktoren auf das Wesen der rechtmachenden

¹⁷ Ebd.: »Cum igitur virtus divina sit infinita, *potest* quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam: et multo magis liberum arbitrium hominis, cuius motus *potest* esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur *iustificatio impii* fit a Deo in instanti« [Kursivschrift vom Autor].

¹⁸ *Ders.*, S.th. 1 II q.112 a.2 ad 3 mit Bezug auf ein *agens infinitae virtutis*: »oportet quod, secundum conditionem rei causandae, in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat«.

¹⁹ *T. von Aquin*, sent. 4 d.17 q.1 a.5 q.la 2 n.163: »Cum ergo similiter anima non possit esse sine culpa vel gratia; simul est infusio gratiae et remissio culpae«.

²⁰ Ebd., n. 168: »non est assignare ultimum instans in quo est culpa, sed primum in quo non est: sed est assignare primum instans in quod est gratia«.

²¹ Zum folgenden vgl. ebd., sent. 4 d.17 q.1 a.5 q.la 3 n.169–171.

²² Ebd., n. 172: »gratia ... nullam commixtionem patitur cum suo opposito, eo quod suum oppositum magis habet naturam privationis quam alicuius positionis, sicut et tenebra. Et ideo oportet quod recipiatur subito in subiecto: et tamen potest intendi et remitti secundum accessum ad causam gratiae. ... infusio gratiae est in instanti, et in eodem instanti est remissio culpae et motus liberi arbitrii qui est quasi dispositio completa ad suscipiendam gratiam. Et sic totum quod ad iustificationem requiritur, est in instanti. Unde *iustificatio* non est successiva, sed subita«.

Gnade zugespitzt. Das Ergebnis ist gewissermaßen eine Momentaufnahme der *iustificatio impii*, weil die Rechtfertigung streng aus dem Wesen der gerechtmachenden Gnade begriffen wird. Ich kann hier nicht darauf eingehen, welche von Thomas abweichenden Nuancen sich bei anderen Scholastikern – vor allem bei den franziskanischen Theologen – ergeben, wenn sie das Zusammenwirken der vier Faktoren der Rechtfertigung beschreiben. Gemeinsam ist allen scholastischen Theologen das Schema der vier konstitutiven Faktoren. Gemeinsam ist ihnen allen außerdem die Überzeugung, daß die rechtfertigende Gnade eine qualifizierende Gegebenheit darstellt, die als solche unvereinbar ist mit der konträr qualifizierenden Sünde. Die Differenzen der scholastischen Schulen in der Rechtfertigungslehre dürfen wir nicht überschätzen, wenn es uns um die Probleme des religiösen Lebens geht²³. Alle scholastischen Theologen meinten, ihre unterschiedlichen Antworten auf die diskutierten Fragen stünden im Einklang mit dem Geschehen der Rechtfertigung, wie es die Kirche mit dem Bußsakrament vermittelte. Deshalb müssen wir im Blick auf die Reformation, deren Lehre sich ausdrücklich auf die kirchliche Praxis bezog, das von den Scholastikern reflektierte Geflecht der vier konstitutiven Faktoren der *iustificatio* einbeziehen in die Grundzüge des Geschehens der Rechtfertigung im Bußsakrament.

3. Rechtfertigung des Sünders im Kontext des kirchlichen Lebens

Schriften der kirchlichen Praxis, d.h. pastoraltheologische und katechetische Werke, können das Sakrament der Buße behandeln, ohne den Begriff der *iustificatio impii*, der Rechtfertigung oder Gerechtmachung des Sünders, zu verwenden. Gleichwohl reden sie von der Sache der *iustificatio*. Denn die Rechtfertigung des Sünders geschieht in der Praxis der mittelalterlichen Kirche ausschließlich im Bußsakrament. Nur beim Bußsakrament stoßen wir in dieser Literatur auf jene vier Faktoren, die die scholastische Theologie bei der Analyse der *iustificatio* herausarbeitet; sie werden vor allem zusammen mit der *contritio* zur Sprache gebracht, wenngleich nicht immer mit denselben Begriffen. Die Literatur der kirchlichen Praxis will ja einfach darlegen, auf welche Mittel kirchlicher Heilsvermittlung der Gläubige angewiesen ist.

Fragen wir zunächst nach der speziellen Funktion des Bußsakramentes im Zusammenhang der sakramentalen Heilsvermittlung, so steht für die mittelalterliche Kirche außer Zweifel, daß die Sakramente in der Heilsvermittlung die entscheidende Rolle spielen, wenngleich dem Glauben und den guten Werken noch ergänzende Aufgaben zufallen. *Nicolaus de Blony* eröffnet seinen pastoraltheologischen *tractatus sacerdotalis* mit dem

²³ Selbst für die Genese von *Luthers* Theologie wird der Einfluß der ockhamistischen Theologie leicht überschätzt, wenn man übersieht, daß Luther in der Vermittlung durch *Gabriel Biel* keine ausgeprägt ockhamistische Theologie kennenlernte, daß damals – nicht zuletzt unter dem Einfluß der Humanismus – die alten scholastischen Schulgegensätze die theologische Arbeit nicht mehr beherrschten, und daß *Luthers* eigene theologische Entwicklung begleitet war von der Lektüre *Augustins* und zumindest zeitweise angeregt wurde durch die Lektüre *Bernhards von Clairvaux* und *Johannes Gersons*. Seine reformatorische Theologie fand breite Resonanz, weil sie die scholastische Problemdiskussion hinter sich ließ und statt dessen im religiösen Leben schlummernde Probleme ansprach.

Satz, der Mensch entbehre nach dem Sündenfall der Gnade Gottes, durch die er wieder von der Sünde gereinigt und in den Zustand der Ursprungsgerechtigkeit zurückversetzt werden könne²⁴. Diese reinigende oder heiligmachende Gnade werde nach Gottes Heilswillen sakramental vermittelt; ohne die sakramentale Gnadenhilfe würden Glaube und gute Werke nicht zum Heil verhelfen²⁵. Gott selbst sei es, der durch die Sakramente den Sünder heilt und »rechtfertigt«. Die Sakramente seien die Gefäße seiner Gnade²⁶.

Gott bedient sich der sieben kirchlichen Sakramente²⁷ in differenzierter Weise, um in der Kirche Heilung von der Sünde und ihren Folgen zu bewirken. Die Taufe hilft gegen die Schuld der Erbsünde (peccatum originale), die Buße gegen die Todsünde (peccatum mortale) und die »letzte Ölung« gegen läßliche Sünde (peccatum veniale). Die anderen vier Sakramente helfen gegen Folgen der Erbsünde, wie concupiscentia, ignorantia und andere²⁸. Heilsnotwendig sind für alle Gläubigen die fünf Sakramente der Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie und »letzten Ölung«, während die beiden anderen Sakramente der Ehe und der Priesterweihe frei gewählt werden können und bei keinem von beiden ein Verzicht als Sünde zu bewerten ist²⁹. Taufe, Buße und »letzte Ölung« befreien, wie gesagt, in unterschiedlicher Weise von einer der drei Arten von Sünde. Die Firmung und die Eucharistiekommunion dienen in anderer Weise dem geistlichen Leben des Gläubigen; die Firmung soll zum Widerstand gegen das Böse kräftigen und der eucharistische Herrenleib soll die Verbundenheit mit den Heilsgütern stärken³⁰. Befreit die einmalige Taufe am Beginn des christlichen Lebens von der Schuld der Erbsünde und von der Strafe ewiger Verdammnis, so geschieht später im christlichen Leben mit jeder schuldhaften

²⁴ Vgl. *N. de Blony* (wie Ann. 6), 1: »Quoniam natura humana post lapsum considerata sub alligatione peccati maxime eget gratia Dei, per quam ab illa infectione peccati purgetur, et ad statum originalis iustitiae reducat, iuxta illud, ›Omnes peccaverunt, et egent gratia Dei‹, ad Rom 3 [V.23; Vg: gloria] et 5 [V.2?].«

²⁵ Diese Kombination der im eigentlichen Sinne reinigenden oder heiligmachenden Gnade, die sakramental vermittelt wird, mit der fides und den bona opera begründet *N. de Blony*, ebd., 1-2, in Anlehnung an *H. von St. Viktor*, De sacramentis fidei 1 p.9 c.8 (PL 176,328): »fides non habet meritum, si dum potest operari, negligit, iuxta illud Jac 2 [V.26] ›Fides sine operibus mortua est‹. Nec bonum opus aliquid est ›sine fide‹, sine qua ›impossibile est placere Deo‹, ad Hebr 11 [V.6]. Et rursus, fides operans hominem sanctificationem contemnit.«

²⁶ *N. de Blony*, ebd., 2: »Deus sanans et iustificans peccatorem, iustificat ipsum auctoritative, sacramenta vero effective per gratiam in eis, tanquam in vasis, contentam.«

²⁷ *N. de Blony*, ebd., betont im Anschluß an das – von ihm Thomas von Aquin zugeschriebene – Compendium theologiae veritatis des *H. Ripelin von Straßburg* (vgl. Ann. 5) lib. 6 c.1 (korr.:3), daß die Sakramente weder Subjekt noch Ursache der Gnade seien, die gratia vielmehr von Gott als Urheber mit Hilfe der Sakramente der Seele eingegossen werde.

²⁸ *N. de Blony*, ebd., 4 mit Rückgriff auf *T. von Aquin* (wie Ann. 3), sent.4 d.2 q.2 [korr.:1] a.2 n.40. Das Fundamentum aeternae felicitatis (wie Ann. 7), 22, beschränkt sich auf diese Begründung der Siebenzahl der Sakramente.

²⁹ *N. de Blony*, ebd., 6-7: »Et dicuntur sacramenta necessitatis ideo, quia sine istis homo non potest salvari, si ex contemptu omittantur et haberi possint«. Daß für die läßlichen Sünden die letzte Ölung heilsnotwendig ist, gilt selbstverständlich nur in der Sterbesituation.

³⁰ *N. de Blony*, ebd., 3: »illa [scil. sacramenta], quae data sunt in remedium unius personae, sunt triplicia. Quaedam enim data sunt in remedium ad intrandum ecclesiam, scil. baptismus. Quaedam ad egressum de ecclesia, ut extrema unctio. Quaedam ad progressum in ea, et hoc dupliciter. Uno modo ad executionem virtutis, videlicet ut a malis non superemur, et quantum ad hoc est confirmatio: vel ut bonis adhaereamus, et quantum ad hoc est eucharistia. Alio modo in reparationem virtutis, quia ipsum hominem in pugna spirituali aliquo modo contingit laedi, et sic est poenitentia«. Vgl. *T. von Aquin*, (wie Ann. 3), sent. 4 d.2 q.1 a.2 n.38 bis und a.3 n.54.

Sünde ein schwerwiegender Einschnitt im Leben des Gläubigen; der Christ verliert die mit der Taufe geschenkte rechtmachende Gnade und hat erneut die ewige Höllenstrafe zu erwarten. Jede zurechenbare Sünde zerstört die Lebensqualität der rechtfertigenden Gnade, sie ist deshalb ein peccatum mortale, das für die kirchliche Praxis der iustificatio impii die größte Beachtung verdient. Darum ist auch das Bußsakrament für jeden verantwortlich lebenden Christen immer wieder dringend erforderlich, will er nicht trotz der Taufe den Verlust seines ewigen himmlischen Heils riskieren. In der Lehre und Praxis der mittelalterlichen Kirche ist die Rechtfertigung des Sünders fest an den Begriff der Todsünde (peccatum mortale) gekoppelt, so daß immer die Differenz von Todsünde und läßlicher Sünde (peccatum veniale) im Spiel ist.

Allein das Bußsakrament befreit den getauften Christen von der immer wieder auftretenden Todsünde und ihren Folgen. Hier geschieht die Rechtfertigung des Sünders in der Lebenswirklichkeit des Christen. Die Wirkung des Bußsakramentes kann einerseits kurz als die »absolutio a peccatis« bezeichnet werden³¹. Sie kann andererseits – im Blick auf Phänomen und Wirkung der Todsünde – ausführlicher beschrieben werden. Da jede Todsünde mehrere Folgen für das religiöse Leben des Gläubigen hat, wirkt sich auch die Buße in verschiedener Hinsicht aus. Mit der Befreiung von der Schuld der aktuellen Todsünde geschieht dann zwar die Rechtfertigung des Sünders im engeren Sinne. Die übrigen Wirkungen können jedoch in einem umfassenderen Begriff der Rechtfertigung einbezogen werden. So sagt das viel benutzte Compendium theologiae veritatis des *Hugo Ripelin von Straßburg* von den Wirkungen der Buße, sie löse den Menschen von der Sünde, sie gebe ihn an die Kirche zurück – da ja bei unbereinigter Todsünde dem Gläubigen die Eucharistiekommunion versagt ist –, sie versöhne mit Christus, sie beschenke mit geistlichen Gaben, sie mache aus einem Teufelskind wieder ein Gotteskind, sie öffne die Tür zum Paradies. Oder mit anderen Ausdrücken: Sie rechtfertige den Sünder, sie gebe ihm die mit der Todsünde verlorenen geistlichen Güter zurück, sie schenke das ewige Leben und verhindere die Höllenstrafe³². Diese Wirkungen sind eingeschlossen in die scholastische Reflexion über die infusio gratiae und die remissio peccatorum; sie werden dem Gläubigen jedoch erst durch das Bußsakrament zuteil. Der Vorgang der kirchlich vollzogenen Buße kann in den Text von Lk 10,30–37 allegorisierend so hineingedeutet werden, daß mit dem Menschen, der auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho unter die Räuber gefallen ist, der Sünder gemeint sei, der die Heilsgüter der Taufe verloren hat, dem je-

³¹ So in der anonymen Cura pastoralis (wie Anm. 6), Bl. B1r: »effectus huius sacramenti est absolutio a peccatis«.

³² *H. Ripelin von Straßburg* (wie Anm. 5) lib.6 c.22: »Per poenitentiam absolvitur homo a peccato, restituitur ecclesiae, reconciliatur Christo, donis spiritualibus ditatur, de filio diaboli filius Dei efficitur, paradus Dei aperitur. Haec est, quae angelos laetificat, impium iustificat, amissa bona revocat, vitam aeternam donat, poenam aeternam vitat«. – *N. de Blony* (wie Anm. 6), 98, rekurriert auf eine Glosse des Nikolaus von Gorran (gest. um 1295) zu Mt 4,17 bzw. 3,2, die einen dreifachen Effekt der Buße nennt: »medicina ad sanandum morbum, armatura ad ineundum bellum, clavis ad reserandum coelum«. Vgl. *F. Falk*: Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst (RST 2), Münster 1907, (81–95: Das Augsburger Beichtbüchlein vom Jahre 1504), 83: »Die beicht macht gesund und hailt die krancken, macht widerumb lebendig die seel, zerstört die sünd. widerbringt gnad und tugent, beschent [:macht zu Schanden] und überwyndt den bösen gaist, versaundt [:versöhnt] den Sünder mit got, veraynt den menschen mit der hailigen cristenlichen kirch, erleucht das gewissen, beschleußt die hell, aufschlüßt den hymel, der allen todsündern beschlossen ist«.

doch Christus, unter der Figur des Samaritaners, die Wunden durch den »Wein« der Reue und das »Öl« der Vergebung heilt, ihn aber dann noch in einer Herberge einem Pfleger, das heißt dem zur Seelsorge bestellten Priester, anvertraut³³.

4. Die vollkommene Reue bringt Sündenvergebung

In Verbindung mit dem Bußsakrament ist die Rechtfertigung des Sünders oder die Befreiung des Christen von der Verhaftung an eine Todsünde ein komplexes Geschehen. Die Probleme der kirchlichen Praxis und des religiösen Lebensvollzuges der Gläubigen verdichten sich an drei Stellen, zum einen bei der religiös begründeten Reue des Gläubigen, zum andern bei der kirchlich geforderten Beichte beim Priester und der von ihm gesprochenen Absolution, schließlich bei den Bußwerken, die der Priester dem Gläubigen aufzuerlegen hat.

Die katechetische Literatur will den Gläubigen zu einer möglichst vollkommenen Reue begangener Todsünde anleiten. Die vollkommene Reue soll von Gottesliebe und nicht von Furcht vor der Höllenstrafe getragen sein. Ist die Todsünde motiviert von Liebe zu irdischen Gütern, so soll in der Reue die Gottesliebe Raum gewinnen. Anfangs darf allerdings die Furcht vor der ewigen Verdammnis den Gläubigen bewegen; in der wahren Reue soll er jedoch in so starker Gottesliebe seine Sünde bereuen, als ob »die Verdammnis nicht wäre«³⁴. *Stephan von Landskron* zeigt dem Leser seiner »Hymelstraß«³⁵, wie er Gottesliebe durch das Bedenken von Gottes Güte in sich wachrufen kann, die er in den Gütern des eigenen Lebens und in der Bewahrung vor Unglück erfährt. Doch besonders soll er die Gottesliebe in sich erzeugen durch die Betrachtung alles dessen, was Christus zur Erlösung des Menschen getan und erlitten hat. Auf der Gegenseite wird dem Leser gesagt, wie schwer, gemessen an Gottes Ehre und seinem Willen, jede Todsünde wiegt³⁶. Selbst knappe Beichtanleitungen weisen hin auf das Gewicht jeder einzelnen Todsünde und auf die Notwendigkeit vollkommener Reue³⁷. Da die vollkommene Reue den Willen zur Beichte einschließt, wird der Gläubige unterwiesen, die »Umstände« zu bedenken, unter denen er sich eine bestimmte Todsünde zuschulden kommen ließ³⁸. Damit der

³³ *G. de Monte Rotherii* (wie Anm. 6), p. 2 prooem., im Kontext einer ausführlicheren Deutung von Lc 10.10–37: »A Hierusalem ergo in Hiericho homo descendens est peccator qui baptismalem innocentiam deserens per devia vitiorum prolabitur et descendit et sic ab inferni latronibus spoliatur bonis seu donis gratuitis exutus et in naturalibus sauciatus. Hunc pietatis ac misericordiae oculis respiciens dominus noster Iesus Christus ... vinum mortificationis poenitentiae et oleum indulgentiae lenientis infudit in ipsis [vulneribus] ... sauciato scil. homine iam sanato. ne eum absque custode desereret, ipsum sauciatum commendavit stabulario. i. e. sacerdoti curato, et dedit ei duos denarios, scil. duas claves ecclesiae, scil. discernendi scientiam et ligandi et solvendi potestatem adhibens«.

³⁴ *S. von Landskron*, Die Hymelstraß, (wie Anm. 7), c.4, Bl.8v.

³⁵ Ebd., c.4, Bl.9r–11v.

³⁶ Ebd., c.4, Bl.11v–14v.

³⁷ *F. Falk*: Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst (wie Anm. 32). 6–75: Das Beichtbüchlein des Frankfurter Kaplans *J. Wolff* (+1468), hier 56–58 Belehrung über die Todsünde, 58–61 Belehrung über die Reue, 61–62 Vorzüge der Gottesliebe und Nachteile der Sünde.

³⁸ *S. von Landskron*, Die Hymelstraß (wie Anm. 7), c.6, Bl.21v–26 bespricht z.T. sehr ausführlich – in unübersichtlicher Anordnung – insgesamt 15 Umstände. Das Augsburger Beichtbüchlein von 1504, in: *F. Falk*, Drei

Gläubige – nicht nur der Priester – die Hauptunterschiede zwischen Todsünden und läßlichen Sünden kennt, belehrt ihn die katechetische Literatur über die Merkmale der Todsünde³⁹.

Die kirchliche Bewertung der vollkommenen Reue besagt, daß sie selber schon die Sünde tilgt und damit rechtfertigend wirkt. Wie bringt die pastoraltheologische und die katechetische Literatur die rechtfertigende Wirkung der Reue zur Sprache? Der Frankfurter Kaplan *Johannes Wolff* (gest. 1468) erklärt in seinem Beichtbüchlein⁴⁰, eine echte im Herzen empfundene Reue sei einerseits mit dem Vorsatz verbunden, sich nicht wieder an Gottes Ehre zu versündigen, und mit der Hoffnung auf Gottes grundlose Barmherzigkeit, andererseits sei sie verknüpft mit der Absicht, die so bereute Sünde dem Priester zu beichten und die von ihm zugemessenen Bußwerke zu übernehmen. Eine solche Reue bewirke, daß in der Seele dieses Menschen die Todsünde getilgt und vergeben werde und dadurch die Seele wieder mit dem geistlichen Schmuck der Gnade versehen und zum Tempel Gottes gemacht werde. In dieser schlichten Beschreibung der inneren Wirkung der Reue sind die vier Faktoren enthalten, die in der scholastischen Rechtfertigungslehre unterschieden werden: die *contritio* als vollkommene Reue über eine aktual vorliegende Todsünde, die Bewegung zu Gott hin in dem Vorsatz, nicht wieder zu sündigen, verbunden mit der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit, die *remissio peccati* als Reinigung der Seele von dem Makel der Sünde, die *infusio gratiae* als der neue geistliche Schmuck der Seele. Die katechetische Belehrung kann im allgemeinen darauf verzichten, die Relation der vier Faktoren untereinander nach Art der scholastischen Reflexion zu erörtern. Für das religiöse Leben war es wichtiger zu betonen, daß zur Reue, wenn sie als vollkommene Reue durch die Gottesliebe motiviert ist, noch der feste Vorsatz hinzukommen soll, die Vorschriften der kirchlichen Beichte und der satisfaktorischen Bußleistung zu erfüllen.

Unabhängig von dem Urteil über die vollkommenen Reue, das *Johannes Wolff* mit der herrschenden kirchlichen Ansicht teilt, folgt er im Hinblick auf die unvollkommene, nicht durch Gottesliebe motivierte Reue einer umstrittenen Lehrmeinung. Mit *Johannes Duns Scotus* ist er der Ansicht, eine unvollkommene Reue, die nicht aus sich heraus schon vor der Beichte Gottes Vergebung mit sich bringt, werde unter dem Einfluß der Beichte und der Absolution zu einer vollkommenen Reue, so daß zusammen mit der Absolution und der Läuterung der Reue dann doch die Sündenvergebung erfolgt und dieser Gläubige wieder zu einem lebendigen Glied der Kirche wird⁴¹.

Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst (wie Anm. 32), 85 nennt sieben beichtpflichtige Umstände der Sünde.

³⁹ Das Beichtbüchlein von *J. Wolff*, in: ebd., 56-57 hält sich an Augustins Definition (*Contra Faustum Manichaeum* lib.22 c.27. PL 42.418): »Peccatum est omne dictum vel factum vel concupitum, quod fit contra legem Dei«.

⁴⁰ Ebd., 60: »So dan der mentsche daruß eynen smertzen entpheet in sin hertze und starcken festen vorsacz, nummer widder sin gotliche ere und glorien zu thun, und vorsacz, die sunde zu bichten und penitencz zu dragen, und dan eyn hoffnung hait zu der gruntloßen barmhertzkeyt gotis und zu dem lijden unsers heren Jhesu Christi, so werden yme die dotsunde abegedilget von syner sele und vergeben und die erschaffen lieb gottis widder ingeößen und gegeben der sele, dadurch dan die sele wird hubschlich geczieret, gesmocket und gecleydet und eyn tempel gotes«.

⁴¹ Vgl. ebd., 60-61.

Das pastoraltheologische Werk des *Guido de Monte Rotherii*, *Manipulus curatorum*, erwähnt drei verschiedene Begründungen für die allgemein anerkannte Ansicht, daß dem Menschen allein um vollkommener Reue willen eine Sünde vergeben wird – per solam contritionem remittitur peccatum⁴². Der Autor folgt damit ebenso wie *Johannes Wolff* der herrschenden Meinung. Er findet sie biblisch begründet – allerdings durch allegorische Interpretation – in der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,43-44) und in der Heilung der zehn Aussätzigen (Lk 17,11–19). Der inneren, göttlich gewirkten Heilung oder Erweckung zu neuem Leben entspricht Gottes Gnadeneingießung; erst danach folgt in der Deutung der beiden Evangelientexte der von Christus verordnete priesterliche Akt der Beichtabsolution. Bei dieser Gelegenheit berührt *Guido de Monte Rotherii* die scholastische Diskussion über die vier Faktoren der iustificatio. Er spricht zwar von den drei Faktoren iustificatio, contritio und peccatorum remissio, doch offensichtlich meint er mit der iustificatio den Akt der infusio gratiae und faßt die Doppelbewegung des Willens im Begriff der contritio zusammen. Die genannten drei Faktoren seien temporal gleichzeitig, seien jedoch sachlich so aufeinander bezogen, daß Gottes Gnade im Menschen jene Liebe schaffe, von der die vollkommene Reue getragen werde, auf die sich schließlich die remissio peccatorum beziehe. Der ganze Vorgang kann in dem Satz zusammengefaßt werden: »Allein durch die Reue wird die Sünde vergeben«⁴³.

Gottes unmittelbar geschehende Sündenvergebung wird dem Menschen nur zuteil, wenn dessen Reue alle ihm bewußten Todsünden erfaßt. Er kann Gottes Verggebung nicht erlangen, wenn er nur die eine oder die andere seiner vorliegenden Todsünden bereut. Das ist eine konkrete Folge aus dem anderen, oben berührten Gedanken, daß Gnadeneingießung und Sündenvergebung unlöslich miteinander verbunden sind als eine innere Zustandsänderung. Für die Relation des Menschen zu Gott wird nur die Alternative gesehen, entweder – unter der unvergebenen Schuld einer Todsünde – ein Sünder oder – durch Gottes Gnadeneingießung und Sündenvergebung – ein Gerechtfertigter zu sein. Anders verhält es sich mit der kirchlich erteilten Absolution. Sie kann auch für eine einzelne Todsünde ausgesprochen werden, obgleich andere Todsünden noch ungebeichtet bleiben⁴⁴.

⁴² *G. de Monte Rotherii*, *Manipulus curatorum* (wie Anm. 6), p.2 tr.2 c.7; der Autor bevorzugt folgende Ansicht: »Tertii dicunt sola cordis contritione dimitti peccatum cuilibet adulto, si vere conteritur et proponat ab his abstinere et confiteri, et de eo satisfacere secundum iudicium ecclesiae. ... Et quod ista opinio sit verior, patet per exemplum Lazari [Joh 11,43-44], quem primo suscitavit Christus antequam a discipulis solveretur. Lazarus enim mortuus est peccator, qui est mortuus per peccatum ... Iste suscitatur a Domino, quando sibi remittitur peccatum in contritione, et postea solvitur a discipulis, i. e. absolvitur a sacerdotibus in confessione. Patet etiam per exemplum de decem leprosis [Lk 17,11–19], qui in via antequam venirent ad sacerdotes mundati sunt. Isti enim leprosi sunt peccatores, qui dum vadunt ad sacerdotes, i. e. dum contritionem habent et propositum confitendi, mundantur a peccatis«.

⁴³ Ebd.: »Notandum ergo quod ista tria sunt simul tempore, licet habeant ordinem naturalem inter se, sc. iustificatio, contritio, peccatorum remissio. Necessario enim habeo intelligere, quod prius quis habeat gratiam quam conteratur, praecedit ergo gratia et sequitur dilectio, quoniam qui habet gratiam diligit, et sequitur contritio, quoniam qui diligit conteritur, ad contritionem sequitur peccatorum remissio. ... Patet ergo, quomodo sola contritione peccatum remittitur«.

⁴⁴ *G. Biel*, *Collectarium circa quatuor libros Sententiarum* (wie Anm. 3), sent. 4 d.17 q.1 a.3 dub.2, S 11–22: »duplex est absolutio peccatorum: Quaedam reconcilians peccatorem Deo, et haec non potest fieri de uno mortali et non de alio, alias idem simul tempore esset Deo reconciliatus et inimicus, ut arguit Augustinus [Ps.-

5. Sakramentale Beichte und Absolution

Die Probleme verdichten sich noch einmal beim Vollzug des Bußsakramentes. Für die kirchliche Praxis mußte begründet werden, weshalb die Rechtfertigung des Sünders, die schon mit der vollkommenen *contritio* einhergeht, unauflöslich an den Vollzug des Bußsakramentes gebunden sei. Die feste Verknüpfung von beidem gab der Kirche das Recht, in die vollkommene Reue auch den Vorsatz zur Beichte einzuschließen. Wie diese Verknüpfung biblisch begründet werden konnte, ließ bereits der eben angeführte Text des *Guido de Monte Rotherii* erkennen. Im gleichen Sinne begründet beispielsweise *Nicolaus de Blony* die kirchliche Lehre, daß zur *contritio* die sakramentale *confessio* hinzugehöre, ja daß es Häresie sei, die innere Beichte vor Gott für ausreichend zu halten⁴⁵. Selbstverständlich verweist die Literatur der kirchlichen Praxis in diesem Zusammenhang auf die Bestimmung des 4. Laterankonzils, daß jeder erwachsene Christ mindestens einmal im Jahre bei dem für ihn zuständigen Priester die sakramentale Beichte ablegen soll⁴⁶. Die Verknüpfung der göttlichen Sündenvergebung auf Grund wahrer Reue mit dem Bußsakrament begründet die kirchliche Lehre mit dem Gedanken, daß die Sünde in die doppelte Beziehung des Menschen sowohl zu Gott als auch zur Kirche störend eingreife und deshalb in beiderlei Hinsicht das gestörte Verhältnis wieder bereinigt werden müsse⁴⁷. Neben der Begründung aus der Doppelrelation des Menschen zu Gott und zur Kirche kann noch eine spirituelle, heilsgeschichtlich angelegte Begründung treten. Das ewige Gotteswort, so wird argumentiert, habe sich um unserer Sünde willen in der Menschwerdung erniedrigt, dadurch verpflichte es nun auch uns, daß wir uns dazu herablassen, einem Menschen – einem mit Gottes Auftrag versehenen Menschen – und nicht nur Gott unsere Sünde zu bekennen⁴⁸.

Augustin, *De vera et falsa paenitentia* c.9 n.24, PL 40,1121]. Haec absolutio fit a Deo in instanti contritionis, qua etiam peccator paenitens absolvitur, priusquam confiteatur sacerdoti ... Alia est absolutio quoad ecclesiam, scil. quae removet causam separationis ab ecclesia. ... sic quantum ad ecclesiam sacerdos potest absolvere ab uno mortali et non ab alio, sicut potest intingere satisfactionem pro uno mortali et non pro alio«. Diesen Text zitiert *J. Altenstaig* (wie Anm. 4), Bl.Ivb s. v. Absolutio peccatorum. In welcher Konkretion der eingeschränkte priesterliche Absolution zu denken ist, kann hier unerörtert bleiben.

⁴⁵ *N. de Blony*, *Tractatus sacerdotalis de de administrandis ecclesiasticis sacramentis* (wie Anm. 6), 106: »Immo qualiscunque esset contritio, si quis contemneret confiteri, damnaretur. Unde falsum est et haeticum dicere: Sufficit soli Deo confiteri. ... Patet hoc exemplo Christi, qui Lazarum suscitavit, sed tamen discipulis tradidit absolvendum, Joh 11[43-44] ... Item decem leprosos ad sacerdotes misit, qui in via eundo fuerunt mundati, ut dicitur Lc 17 [11-19]. Per quod significatur quod peccator licet in eundo ad confessionem ratione contritionis quam habet, consequatur veniam et remissionem peccatorum, tamen tenetur venire et confiteri sacerdoti«.

⁴⁶ Z. B. ebd.; *J. Herolt*, *Discipulus de eruditione christifidelium compendiosus* (wie Anm. 7), tract. 25 H, beantwortet die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Beichte kurz und bündig mit dem Zitat der einschlägigen Bestimmung des 4. Laterankonzils von 1215, mit Angabe des Fundorts im *Corpus Iuris Canonici*.

⁴⁷ Vgl. *N. de Blony*, ebd.: »Sed dices: Quare peccator debet ire ad confessionem vel sacerdotem, ex quo remissa sunt ei peccata per contritionem? Responso ... peccator duplici vinculo ad satisfaciendum adstringitur. Uno, quo ligatur ad Deum, et illud in contritione dimittitur. Alio, quo ligatur ad ecclesiam, et hoc per confessionem et satisfactionem dimittitur, et per absolutionem sacerdotis relaxatur. ... Licet igitur peccatum dimittatur quoad reatum per contritionem, manet tamen obligatio ad poenam temporalem per sacerdotem infligendam«.

⁴⁸ So *N. de Blony*, ebd., 107: »debet confiteri homini, eo quod verbum divinum humiliatum est pro peccatis nostris delendis, quod verbum unitum humanitati obligat nos, ut humiliemus verbum nostrum loquendo non solum homini, sed etiam Deo; et non solum Deo, sed etiam homini, quod fit in confessione vocali. Praeterea cum ho-

Was die Verpflichtung des Gläubigen zur Beichte und dann auch zu der vom Priester auferlegten kirchlichen Bußleistung im einzelnen einschließt, dem braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden. Es genügt zu sehen, daß die Rechtfertigung des Sünders durch göttliches Wirken als ein geistliches Geschehen begriffen wird, das allerdings unauflöslich mit dem kirchlichen Handeln im Bußsakrament verbunden wird.

Unerläßlich ist es, noch einen Blick auf die priesterliche Absolution im Vollzug des Bußsakramentes zu werfen. Da, wie sich gezeigt hat, Gottes Gnadeneingießung und Sündenvergebung zum geistlichen Geschehen im Kontext der inneren Buße gehört, wird sowohl in der pastoraltheologischen wie auch in der katechetischen Literatur der priesterlichen Absolution nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt. In der »Hymelstraß«, dem katechetischen Werk des *Stephan von Landskron*, sucht man vergebens nach einem Kapitel über die Absolution, obwohl der Gläubige recht ausführlich zur Formulierung seiner Beichte angeleitet wird. Der tractatus sacerdotalis des *Nicolaus de Blony* spricht über die priesterliche Absolution nur bei den allgemeinen Ausführungen über das Bußsakrament. Dazu nötigt den Autor die allgemein gebräuchliche, bei allen Sakramenten angewandte Definition des Sakramentes durch die Kategorien von materia und forma. Obgleich in der kirchlichen Lehre über die materia des Bußsakramentes unterschiedliche Angaben gemacht werden, besteht doch Einigkeit darin, daß die forma dieses Sakramentes, also das sakramental Wesentliche, in den Absolutionsworten des Priesters bestehe⁴⁹.

Die priesterliche Absolution bezieht sich ausschließlich auf die wirklich bereuten und gebeichteten Todsünden, für die der Gläubige auch die Bußwerke zu tun bereit ist, die ihm der Priester bei der Beichte auferlegt⁵⁰. Für die Sünden, die der Gläubige vollkommen bereut und die er zu beichten bereit ist, empfängt er jedoch, wie wir gesehen haben, Gottes Absolution unmittelbar gleichzeitig mit der vollkommenen Reue⁵¹. Der herrschende Konsens bei dieser Ansicht wird nicht eingeschränkt durch die unterschiedliche Antwort auf die Frage, aus welchem Grunde denn zur vollkommenen Reue auch die Bereitschaft gehöre, dem Priester zu beichten und die Bußwerke zu übernehmen. Für die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders hat aber noch mehr Gewicht die Frage, worin denn

die peccemus coram Deo et homine, debemus confiteri non solum coram Deo, sicut in veteri Testamento fuit, sed homini loco Dei constituto«.

⁴⁹ Ebd., 99: »Forma autem istius sacramenti, licet a Christo non sit instituta certa, tamen secundum doctores est haec, quod primo praemittitur oratio, scil. illa ›Domius te absolvat‹, vel ›Misereatur tui omnipotens Deus, et dimittat tibi omnia peccata tua et perducat te in vitam aeternam.‹ Et tunc sequatur forma essentialis, scil. ›Et ego auctoritate, qua fungor, absolvo te a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritussancti‹. – Die anonyme Cura pastoralis pro ordinandorum« (wie Anm. 6), B.L.B.I.r: »Forma poenitentiae vel forma absolutionis, quod idem est, haec est: ›Dominus noster Iesus Christus per suam magnam misericordiam te absolvat. Et ego auctoritate ipsius qua fungor, absolvo te ab omnibus peccatis contritis mihi confessis necnon oblitis, et a vinculis excommunicationis minoris, si incidisti, et restituo te in communionem sanctae matris ecclesiae. In nomine Patris et Filii et Spiritussancti. Amen.‹ Vel sic secundum doctores, quae est essentialis et congruentior: ›Ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis. In nomine patris et filii et spiritussancti. Amen‹.

⁵⁰ Die Verpflichtung zur sakramentalen Beichte gilt für alle peccata mortalia. Die in der gottesdienstlichen Praxis bekannte sogenannte »offene Schuld« mit dem hinzugehörigen Absolutionsgebet des Liturgen bezieht sich nur auf peccata venialia; vgl. *G. Biel*, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum* (wie Anm. 3), sent. 4 d.14 q.2 a.1 not.1 C13–29.

⁵¹ Nur unwesentlich verschieben sich die Dinge, wenn einige mittelalterliche Theologen dem Gläubigen zugestehen, daß er mit unvollkommener Reue (attritio) zur Beichte gehen könne, weil daraus im Vollzug der – seelsorgerlich richtig angeleiteten – Beichte eine vollkommene Reue werde; vgl. Anm. 41.

die sakramentale Wirkung der priesterlichen Absolution oder Schlüsselvollmacht bestehe, da doch nicht durch sie Gottes Vergebung vermittelt werde. Nach kirchlicher Lehre wird mit Gottes Vergebung zwar die Schuld der bereuten Todsünde und die verschuldete ewige Strafe erlassen; dennoch fordert Gottes Gerechtigkeit noch eine zeitliche Strafe, die der Gläubige mit seinem Bußwerk als seiner satisfaktorischen Leistung vollständig oder teilweise übernimmt. Die priesterliche Schlüsselvollmacht dient dazu, dem Gläubigen Gottes zeitliche Sündenstrafe als eine seelsorgerlich bemessene sakramentale Bußleistung aufzuerlegen. Das wird unterschiedlich begründet. *Guido de Monte Rotherii* bevorzugt eine Begründung, die ausdrücklich die Bußsatisfaction mit dem satisfaktorischen Leiden Christi verknüpft. Das gibt dieser Begründung den größeren theologischen Wert vor anderen Begründungen. Da jede Todsünde ein Verstoß gegen Gottes unendliche Güte sei, stehe auf jede Todsünde eine unendliche Strafe, die jedoch in diesem Maß menschliches Vermögen übersteige. Die priesterliche Schlüsselgewalt könne die Sündenstrafe dem menschlichen Vermögen anpassen, indem sie den Beichtenden mit dem satisfaktorischen Leiden Christi in sakramentale Verbindung bringe; denn nach Vorstellung der mittelalterlichen Kirche schöpfen alle Sakramente ihre Kraft aus dem Kreuzestod Christi. So vermöge die Schlüsselvollmacht des Priesters im Bußsakrament dem Gläubigen eine satisfaktorische Bußleistung aufzuerlegen, die seinen Kräften angemessen ist. Daraus zieht *Guido de Monte Rotherii* die praktische Folgerung, die vom Priester in dieser sakramentalen Bindung an das Leiden Christi verordnete Bußleistung eines einzigen Vaterunsers habe viel größere satisfaktorische Wirkung als hunderttausend Vaterunsergebete, die sich der Fromme selbst auferlegt⁵².

6. Das satisfaktorische und meritorische Bußwerk

Die Beichte vor dem Priester dient nicht nur dazu, dem Priester über Ernsthaftigkeit und Vollständigkeit der Reue Aufschluß zu geben, sie gibt dem Priester auch die Möglichkeit, dem Gläubigen ein satisfaktorisches Bußwerk aufzuerlegen, das aus der Reue heraus willentlich bejaht wird. Es kommen Werke unter den drei Kategorien von Gebet, Fasten und Almosen in Betracht⁵³. Dem Bußwerk wird ein satisfaktorischer Wert zuge-

⁵² *G. de Monte Rotherii*, *Manipulus curatorum* (wie Anm. 6), p.2 tr.3 c.10, referiert als letzte, sechste Ansicht von der Wirkung der Schlüsselvollmacht des Priesters im Bußsakrament: »Alii dicunt quod cum omne mortale peccatum sit offensivum divinae bonitatis quae est infinita, poena debita pro peccato mortali est infinita, et per consequens est viribus nostris improportionabilis, virtute autem clavium fit nobis proportionabilis, in quantum virtute clavium confitenti communicatur passio Christi, quae dat efficaciam sacramentis omnibus, et quae fuit sufficiens ad satisfaciendum pro peccatis totius mundi. Unde secundum hanc viam virtus clavium est, quod virtute earum communicatur confitenti passio Christi, in cuius virtute potest satisfacere pro peccatis, quod non faciebat ante. Unde credo quod unum paternoster impositum in poenitentia a sacerdote efficacius est ad satisfaciendum pro peccatis quam si aliquis diceret centum milia per semetipsum, quia illud habet meritum a passione Christi, illa vero a merito dicentis. Et ista opinio est multum rationabilis«.

⁵³ Ebd., p.2 tr.4 c.1 zitiert 1 Joh 2,16: »Omne quod est in mundo aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae«; er bezieht darauf die drei Grundsünden der luxuria, avaritia, superbia: »contra istas tres radices peccatorum ordinantur tres partes satisfactionis, scil. elemosyna quae ordinatur contra avaritiam, ieiunium contra luxuriam, oratio contra superbiam. Et sic sunt tres partes satisfactionis, scil. elemosyna, ieiunium et oratio«. Ebd. c.4 behandelt Guido die Frage, welcher Kategorie der Bußwerke der höhere Rang

schrieben, da auf Grund der Reue zwar die Schuld und ewige Strafe vergeben sind, von dem reuigen Gläubigen jedoch auch noch ein gewisses Maß von zeitlicher Sündenstrafe abzubüßen ist, um der Gerechtigkeit Gottes in jeder Hinsicht zu entsprechen⁵⁴. Es gilt der Grundsatz: Jeder, der eine zeitliche Bußstrafe abzuleisten in der Lage ist, hat sie selber auf sich zu nehmen⁵⁵. Für einen lebenden Menschen stellvertretend die Bußstrafe zu leisten, kommt nur unter Ausnahmebedingungen in Frage. Viel eher ist daran zu denken, daß man einem verstorbenen Gläubigen die zeitliche Sündenstrafe des Fegfeuers in einer Art stellvertretender Bußleistung erleichtert.

Das Bußwerk hat für den Büßenden eine sanative Wirkung. Es soll bei ihm selber die Ursache der begangenen Sünde bekämpfen und zugleich vorsorglich neuer Sünde entgegenwirken⁵⁶. Der sanative Aspekt verschränkt sich jedoch mit dem satisfaktorischen, so daß der Priester gleichzeitig medizinale und judiziale Aufgaben zu erfüllen hat. In bestimmten Fällen muß der Priester den Gläubigen an die höhere Instanz der bischöflichen oder gar der päpstlichen Jurisdiktion verweisen, weil die kirchenrechtlichen Implikationen der begangenen Sünde die Zuständigkeit des Priesters überschreiten. Der satisfaktorische Wert der Bußwerke beruht, wie bereits zu sehen war⁵⁷, auf ihrem sakramentalen Kontext. Ein frommes Werk, das der Gläubige sich selbst auferlegt, kann nicht in derselben Weise genutzend wirken wie ein vom Priester bei der Beichte verordnetes Werk.

Mit dem satisfaktorischen Wert des Bußwerkes verbindet sich auch dessen meritorischer Wert. Durch rechte Reue und Beichte wird im Gläubigen der Gnadenstand wiederhergestellt, der durch alle Arten von Todsünde zerstört wird. Ist der Gläubige wieder im Besitz der rechtfertigenden Gnade, so sind alle seine guten Werke verdienstvoll gute Werke, auch seine Bußwerke⁵⁸. Diese Zusammenhänge beleuchtet der Problemfall, daß der Beichtende nicht von allen seinen Sünden lassen will. Der Priester muß in diesem Fall die Absolution verweigern, er sollte jedoch dem Gläubigen für die gebeichteten Sün-

zukomme. – *S. von Landskron*, Die Hymelstraß (wie Anm. 7), c.41, Bl.156v: »Darumb seind dreu stuck einer waren buß. Reu des herzen, beicht des munds und genu^og thuⁿ des werkes ... Von dem dritten ist zemercken, Das der genu^ogtu^t der willkliche etwas außwendigs würckt, das jm ein pein oder ein leiden ist. Und thu^t das darumb, das er darmit peinige die vergangen sünd, und thu^o genu^og got dem herrn, den er gelaidiget hat, oder etwas außwendigs, das jm wyder ist oder wee thu^t, willklich leidet ... Und sölllicher genu^ogtuⁿder werck die gemeinklichen werden von beichtvätern aufgesezt, seind dreu, gebet, vasten, almu^osen«.

⁵⁴ Vgl. *G. de Monte Rotherii*, ebd., und *S. von Landskron*, c.4, Bl.156v.

⁵⁵ *G. de Monte Rotherii*, ebd., p.2 tr.4 c.6: »Utrum unus possit pro alio satisfacere. ... Circa quod sciendum quod iste, pro quo quis satisfacit aut est vivus aut mortuus. Si sit vivus, aut ipse potest per se satisfacere aut non potest. Si potest, dico quod vivus non potest pro alio vivo satisfacere. ... Aequitas enim divinae iustitiae exigit, ut qui peccat satisfaciatur, et hoc, si potest, per se. Si autem non potest per se satisfacere, tunc dico, quod alius potest pro eo satisfacere. [Folgen die einschränkenden Bedingungen] ... Si autem ille, pro quo satisfaciatur, sit mortuus, [begründete Einschränkung auf das Fegfeuer] ... tunc potest satisfieri pro eo a vivis«.

⁵⁶ *G. de Monte Rotherii* (wie Anm. 6), p.2 tr.4 c.1: »Satisfactio secundum Gregorium est peccatorum causas excidere et earum suggestionibus aditum non indulgere. ... Sicut inima bona et completa medicina debet esse curativa infirmitatis praeteritae et praeservativa respectu futurae, ita et satisfactio debet esse remedium peccati praeteriti et cautela respectu futuri. Primum tangitur cum dicitur »peccatorum causas excidere«, secundum cum dicitur »earum suggestionibus aditum non indulgere«. Quia etiam medicina, si sit conveniens, debet esse appropriata infirmitati et ordinari directe contra infirmitatem«.

⁵⁷ Vgl. Anm. 52.

⁵⁸ *G. de Monte Rotherii*, Manipulus curatorum (wie Anm.6), p.2 tr.4 c.5: »ad hoc quod poenitentia sit satisfactoria et meritoria oportet quod sit facta in charitate, i. e. quod ille qui facit eam sit sine peccato mortali«.

den entsprechende Bußwerke empfehlen. Diese Werke sind allerdings nicht direkt verdienstlich für das ewige Leben, sie nützen jedoch der Frömmigkeit des Gläubigen⁵⁹. In einem anderen zur Diskussion stehenden Fall hat der Gläubige nach rechter Reue und Beichte die Absolution erhalten, doch begeht er eine neue Todsünde, ehe er sein bereitwillig begonnenes Bußwerk ganz geleistet hat. Wird dieses im Gnadenstand begonnene, jedoch unvollständig geleistete Bußwerk durch die neue Sünde völlig wertlos oder kann es seinen verdienstlichen Wert zurückerhalten, wenn der Gläubige für seine inzwischen begangene Sünde ordnungsgemäß das Bußsakrament in Anspruch nimmt? Für *Guido de Monte Rotherii* gilt hier der Grundsatz: Was von dem Bußwerk im Gnadenstand getan worden ist, wird zwar durch die Todsünde »getötet«, kann aber durch wahre Buße wieder »lebendig gemacht werden«, also im wiederhergestellten Gnadenstand den meritorischen Wert zurückerhalten⁶⁰.

Wenn von dem verdienstlichen Wert der Bußwerke die Rede ist, dann bezieht sich das auf das zukünftige ewige Leben. Das Bußsakrament, als ein Ganzes betrachtet, umschließt die Rechtfertigung mit der göttlichen Sündenvergebung und Eingießung der gerechtmachenden Gnade; es versetzt den Gläubigen, der durch Sünde den Gnadenstand verloren hat, wieder in diesen Stand, der die Voraussetzung für verdienstvoll gute Werke bildet. Die Bußwerke selber haben ihren vollen Wert nur, wenn sie aus dem Gnadenstand heraus vollbracht werden. Dadurch wird das Bußsakrament gewissermaßen zur Tür zum ewigen Leben⁶¹, für das die verdienstvoll guten Werke erforderlich sind, die wiederum nur möglich sind, solange der Gläubige sich im Stand der Gnade befindet und nicht durch neue Todsünde die *gratia iustificans* wieder verloren hat.

7. Eine Kette von Problemen

Ich konnte von der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre nur eine Skizze geben, die trotz der unvermeidlichen Abkürzungen einige Probleme erkennen läßt, die der reformatorischen Theologie Anlaß gegeben haben, sich von der mittelalterlichen Lehre abzugrenzen, ob das in Wittenberg oder in Zürich oder andernorts geschah. Es waren primär nicht die Probleme, die in der scholastischen Lehrdiskussion offen diskutiert wurden.

⁵⁹ Ebd., p.2 tr.4 c.5: »Item pone quod aliquis confiteatur peccata sua et non vult abstinere ab eis, vel vult abstinere ab uno et non ab altero, numquid admittendus est ad poenitentiam. Dico quod sacerdos debet confessionem istius audire et recipere. non tamen debet eum absolvere, sed debet sibi de peccatis confessis salubrius consilium quod poterit exhibere et consulere quod faciat aliquam poenitentiam pro peccatis et inducere ad bonum quantum poterit; et omnia bona quae de consilio sacerdotis iste faciet quantumcunque informia, i. e. sine charitate facta, quamvis sibi non valeant directe quantum ad vitam aeternam obtinendam, tamen valebunt sibi [folgen vier Punkte des eingeschränkten Nutzens, u. a. ad hoc ut illustretur citius cor eius ad poenitentiam]«.

⁶⁰ Ebd., p.2 tr.4 c.5: »pone, alicui poenitenti iniuncta fuit poenitentia, et antequam compleat poenitentiam suam, labitur in peccatum mortale, et existens in peccato complet poenitentiam iniunctam, postea redit ad statum gratiae. numquid valet illa poenitentia, vel tenetur eam iterare«. Die prinzipielle Antwort: »opera facta in charitate mortificantur per sequens peccatum mortale et vivificantur postea per veram poenitentiam si sequatur. Sed illa quae nunquam fuerunt viva, i. e. illa quae fuerunt facta in peccato mortali, nunquam possunt vivificari«. Für die Bußwerke des Almosens und des Fastens einerseits und des Gebets andererseits nennt der Autor – im Anschluß an Thomas, sent.4 d.15 q.1 a.3 q.3 resp. n.104s – noch spezielle Aspekte.

⁶¹ Vgl. Anm. 32.

Vielmehr waren es eher die Probleme, die in der Literatur der kirchlichen Praxis verhandelt wurden oder selbst dort verdeckt blieben. Das Hauptproblem ergab sich offensichtlich daraus, daß und wie die Rechtfertigung des Sünders im geistlichen Geschehen der *contritio* nach mittelalterlicher Lehre unauflöslich mit der sakramentalen Buße verknüpft sein sollte. Die *contritio* des Gläubigen und das Bußsakrament waren so eng ineinander verzahnt, daß die Probleme nicht einfach durch ein Wegstreichen der sakramentalen Komponente hätten gelöst werden können. Denn tief sitzende anthropologische Probleme enthält bereits der Begriff der Todsünde, der aus der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre und Beichtpraxis gar nicht ausgeklammert werden kann und auch in der katechetischen Literatur einen festen Platz hatte. Das *peccatum mortale* hat wiederum seinen Gegenbegriff in der *gratia gratum faciens*, der rechtfertigenden, vor Gott angenehm machenden Gnade. Wandelte sich im Kontext von Rechtfertigung und Buße der eine Begriff, so mußte sich das auch auf den Gegenbegriff auswirken. Im Zusammenwirken der vier Faktoren der Rechtfertigung waren Probleme enthalten, die von der scholastischen Theologie erörtert wurden, die sich jedoch ganz neu stellten, sobald dieses Rechtfertigungsgeschehen von der Bindung an das Bußsakrament gelöst war. Konnte diese Bindung, so ist zu fragen, wegfallen, weil das in der Gottesbegegnung relevante Verständnis von Sünde, Reue und Gnade sich gewandelt hatte? Leichter zu erkennen sind die Probleme, die mit der sakramentalen priesterlichen Absolution verknüpft waren. Hier sah sich die mittelalterliche Lehre genötigt, zwischen dem Erlaß ewiger Strafe im Vorgang von Gottes Sündenvergebung einerseits und der sakramental wirksamen Absolution von zeitlichen Sündenstrafen in priesterlicher Vollmacht andererseits zu unterscheiden; gleichwohl wurde für die sakramentale Absolution nach Möglichkeit eine vollkommene Reue vorausgesetzt, aber auch bei vollkommener Reue noch eine satisfaktorische Bußleistung als Äquivalent für zeitliche Sündenstrafen gefordert. Die sakramentale Rückbindung der Satisfaktionsauflage an die im Tod Christi geschehene Satisfaktion weckt Fragen nach dem Charakter der kirchlichen Heilsvermittlung. Die Probleme sind insgesamt so miteinander verkettet, daß sie nicht auf eine einfache Formel gebracht werden können und auch in der Reformation nicht mit einer einfachen Lehrkonstruktion gelöst wurden.