

Besprechungen

Poschmann, B., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (Münchener Studien Heft 7) 80 (316 S.) München 1928, Kösel u. Pustet. M 8.50.

Wir haben die Freude, hier eines der bedeutendsten Werke, welche die katholische theol. Literatur der letzten Jahre aufzuweisen hat, besprechen zu können. Gegenstand der Untersuchung ist die kirchliche Buße des 5. und 6. Jahrhunderts. Zunächst wird die Bußlehre im allgemeinen, nach Ländern geordnet, behandelt (Rom, Gallien, Spanien, Afrika). Daran schließen sich Sonderkapitel über die Klerikerbuße wie über die kirchliche Privatbuße. Den Schluß bildet die Bußlehre Gregors I. und Isidors von Sevilla.

Mit Recht stellt P. zunächst eine feste Definition der kanonischen Buße auf. Ihr Wesensmerkmal besteht in der Zuweisung des Sünders in die Bußklasse (*ordo paenitentium*) (6). Darin dürften mit ihm heute wohl alle Forscher übereinstimmen. In der römischen Kirche kommen als wesentlichste Quelle für diese Zeit die Dekretalen Leos I. in Frage. Sie zeigen die Notwendigkeit der kirchlichen Rekonziliation sowohl für öffentliche wie für geheime Vergehen (7 ff.). Für die öffentliche Buße wird eigens genannt Götzendienst, Mord und Unzucht (9). Diese Sünden werden dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechend in weiterem Sinn gemeint sein. P. glaubt, Leo habe gerade sie aufgezählt, weil sie besonders bei den in heidnischer Gefangenschaft lebenden Christen, über die der Brief handelt (ep. 167, 19), zu vermuten waren (10). Doch dürfte es näherliegen anzunehmen, daß die Trias als überkommene Formel für alle Sünden, die mit der öffentlichen Buße zu sühnen waren, aufgeführt wird. Leo kennt für leichtere Fälle noch ein anderes Bußmittel: „*possunt ieiunius et manus impositione purgari*“ (ebd.). Freiwillig konnte aber auch für diese nach P. die öffentliche Buße übernommen werden (10). Mit vollem Recht lehnt der Verfasser es ab, bei der kanonischen öffentlichen Buße auch ein öffentliches Bekenntnis der betreffenden Sünde zu fordern. Leo spricht hier zu deutlich von einem Mißbrauch in einigen Gemeinden. Die äußere Form der öffentlichen Buße wird auf Grund der bekannten Stelle des Sozomenus (Hist. eccl. 7, 16) in Verbindung mit der Darstellung des hl. Hieronymus von der Buße Fabiolas geschildert. Der Bußplatz ist in der Kirche zu denken. Fabiolas Flehen vor dem Gotteshaus wird von P. als ein Bitten um Zulassung zur Buße aufgefaßt. In besonders schweren Fällen scheint jedoch gemäß dem Synodalschreiben von 487 auch die Teilnahme am Gottesdienst für einige Zeit untersagt worden zu sein. Das Maß der Genugtuung wurde von der Kirche festgesetzt. Streng hielt sich auch diese Zeit noch an den Maßstab der Größe der Sünde. Doch wurde die Strenge gemildert durch kluge Berücksichtigung der Umstände des Alters, drohender Gefahr, der Krankheit usw. Lebenslängliche Buße bestand damals in Rom nur noch für wenige Fälle, wie für Apostaten, gefallene Mönche oder freiwillig wiedergetaufte Priester. Aber auch sie können ausnahmslos am Lebensende die Lossprechung erhalten. P. glaubt, daß die gewöhnlichen Vergehen in Rom wie auch in Gallien und Spanien vielleicht nur während der Fastenzeit zu büßen waren (34). Wenn auch die Prediger gerade in dieser Zeit zur Buße mahnen und am Gründonnerstag die öffentliche Lossprechung in feierlicher Weise erteilt wurde, so scheinen doch diese Belege kaum auszureichen, um

die Ansicht P.s wahrscheinlich zu machen, besonders wenn er annimmt, daß auf diese kurze Zeit sich der Vollzug der öffentlichen Buße „normalerweise“ erstreckt habe.

Größer sind freilich die Bedenken des Rezensenten im folgenden Kapitel über die kirchliche Schlüsselgewalt in der römischen Kirche. Es ist anzuerkennen, daß der Verfasser auf die großen Schwierigkeiten aufmerksam macht. Die damalige Zeit hat sicher noch nicht mit der spekulativen Schärfe der Scholastik die Frage nach dem Inhalt der Schlüsselgewalt und besonders nach ihrer Abgrenzung von der persönlichen Genugtuung gestellt. Aber eine andere Frage ist es, ob nicht doch, wenn auch die genaue Formel noch fehlt, die Sache deutlicher zu sehen ist, als P. es glaubt. Gewiß wird großes Gewicht auf die persönliche Bußleistung gelegt. Mit Recht! Denn sie stellt auch nach der heutigen Lehre einen integrierenden Teil der Buße dar, der genau wie nach der damaligen Auffassung an und für sich nicht fehlen darf. Daß damals mehr von ihr wie von der Lossprechung die Rede war, läßt keinen Schluß auf ein theoretisches Zurücktreten der Absolution zu. Auch heute z. B. spricht man in Predigten mehr von der Buße und Beichte als von der Lossprechung. In allen Fällen jedoch, in denen die Quellen der Zeit Genugtuung und Absolution getrennt darstellen, ist deutlich die vorherrschende theoretische Stellung der letzteren zu ersehen. Das zeigt die Krankenbuße; das zeigt die scharfe Stellung Leos zu jenen, welche ohne Absolution sterben und doch vielleicht schon den größten Teil der persönlichen Bußleistung abgetragen haben. Das zeigt vor allem die Wirkung der Lossprechung. Sie löst von den Sünden; sie bringt, wie P. ausgezeichnet sagt, „zunächst die Wiederaufnahme in die kirchliche Gnadengemeinschaft oder die Eingliederung in das corpus Christi. Sie bewirkt die Mitteilung des Heiligen Geistes“ (45). Das alles zeigt nicht, daß, „folgerichtig durchgedacht“, der kirchliche Faktor zu kurz kam“, oder daß, „wenn seine Bedeutung gebührend hervorgehoben wird, der Bußlehre ein Widerspruch anhaftet“ (37). Beides ist notwendig; beides gibt dem entsprechend Disponierten die Sündenvergebung, nur in verschiedener Weise: in eigener Arbeit mit Christi Gnade (luctuose) oder durch Christi Gebet, wie Tertullian das so klassisch ausdrückt, was wir heute *ex opere operato* nennen.

Außerordentlich lesenswert sind P.s Ausführungen über die Krankenbuße (40 ff.). Innozenz I. fordert für sie auf eine Anfrage hin, welche die noch herrschende Unklarheit andeutet, die sofortige Lossprechung. Ebenso Coelestin I. Der gleiche Standpunkt Leos ist bekannt aus seinem berühmten Brief an Theodor. Die Verpflichtung, nach der Wiedergenesung die auferlegte Buße noch zu verrichten, sucht P. mit der Vorstellung der Zeit zu erklären, „daß auch nach einer gültigen Rekonziliation die Sünde noch immer nicht vergeben sei“ (46). Wenn P. unter „Sünde“ Schuld wie Strafe versteht, so ist ihm voll zuzustimmen. Aber er scheint bei diesen Erklärungen nur den *reatus culpae* vorauszusetzen. Wenn es auch wahr ist, daß die Patristik besonders des Abendlandes im Kampf gegen den Pelagianismus die Gnade mehr als aktuelle Hilfe in ihre Betrachtung gezogen hat, so ist es doch mit der gerade von ihr so betonten Wirkung der Lossprechung als dem Einwohnen des Heiligen Geistes in der Seele des Sünders oder der Wiederversöhnung, welche die Vergöttlichung in sich schließt, unvereinbar, einen allmählichen Sünden nachlaß anzunehmen, der erst mit der Vollendung des Bußwerkes, auch was die Schuld angeht, vollständig werde. Dafür fehlen auch die positiven Belege, da die Bußpraxis durch ein teilweises Fortdauern des *reatus poenae* erklärt werden kann. P. will zum Beweise einer allmählichen Nachlassung

der Schuld auch Cyprians 57. Brief heranziehen. Dort wird zur Verteidigung der Krankenrekonkiliation gesagt: „Quando permiserit ipse [Dominus] et legem dederit, ut ligata in terris et in coelis ligata essent, solvi autem possent illic, quae hic prius in ecclesia solverentur.“ Doch zeigt der Gegensatz des *solvere* zum *ligare*, daß es sich nur um die Anerkennung im Himmel handelt und nicht um die endgültige Nachlassung. Die Martyrerinterzession, welche nach „De lapsis“ erst am jüngsten Tag angerechnet wird, bezieht sich nicht auf die Schuld, sondern nur auf die Strafe.

Der ordentliche Minister der öffentlichen Buße ist zu Rom in dieser Zeit noch der Bischof. Priester absolvieren nur in dessen Auftrag und im Notfall, z. B. bei der Krankenbuße. Wenn auch die öffentliche Buße in diesen Jahrhunderten nur einmal erteilt wird, so lassen doch einige Milderungen die beginnende Übergangszeit erkennen. Nach der Entscheidung Innozenz' I. dürfen auch die rückfälligen Sünder am Lebensende wenigstens die heilige Eucharistie empfangen, jedoch ohne Rekonkiliation. P. meint gut, daß diese Erleichterung zunächst von besonderen Fällen gegolten habe, da der Papst ausdrücklich sagt: „quoniam carnali fragilitate ceciderunt“ (ep. Siricii 1, 5) (60). Fest bleibt die Bestimmung der römischen Kirche, die öffentlichen Büsser nicht zu den Weihen zuzulassen.

Wohl der interessanteste Teil des Buches ist die Beschreibung der Buße in der gallischen Kirche des 5. und 6. Jahrhunderts. Sehr wenig bisher untersucht, war die Bußentwicklung in Gallien einer der dunkelsten Teile der Bußgeschichte. Hier haben wir zum erstenmal eine mehr umfassende Gesamtdarstellung. Sie zeigt vor allem die fast unüberbrückbaren Schwierigkeiten, in die sich die Kirche in der Übergangszeit versetzt sah, wo man noch an der alten Strenge festhalten wollte, ohne es zu vermögen. Besonders hinderlich waren die Bestimmungen über die Unwiederholbarkeit der öffentlichen Buße wie über ihre lebenslangen Folgen, zu denen vor allem das dauernde Verbot zu heiraten oder die Ehe zu gebrauchen gehörte. Das führte dazu, daß man selbst von kirchlicher Seite jungen Leuten und Verheirateten, wenn sie die Buße nicht im Einverständnis des anderen Eheiteiles übernahmen, von dieser Buße abriet und sie im allgemeinen erst auf dem Sterbebett gab. Für das Leben begnügte man sich nach P. damit, die Sünder zu einem besseren Lebenswandel zu ermahnen und zu persönlichen Bußleistungen anzuspornen. Wir werden später sehen, daß diese Ausführungen des Verfassers für die gewöhnlichen Todsünder einer Erweiterung durch den Weg der kirchlichen Privatbuße bedürfen. — Gegenüber den Mahnungen zu persönlicher Buße tritt die Beschreibung der kirchlichen Absolutionsgewalt zurück. Daß der Kirche jedoch die Sündenvergebungsmacht zugesprochen wurde, zeigt die Praxis der Krankenbuße, wo die Absolution ja sicher allein ohne persönliche Bußleistung die Sünde vergab. Die kanonische Buße vollzog sich im übrigen genau wie in Rom. In besonders gelagerten Fällen ist es auch in Gallien zum zeitweisen Ausschluß von der ganzen Liturgie gekommen (92 f.). Von einer lebenslänglichen Buße scheint jedoch nicht mehr die Rede zu sein. — Sehr wichtig ist eine Untersuchung P.s über den Sinn des umstrittenen Kanons der Synode von Orange, welcher für die Sterbenden bestimmt, daß sie ohne Handauflegung die Wegzehrung empfangen sollen (*sine reconciliatoria manus impositione*). Durch Vergleich mit den zeitgenössischen Bestimmungen der *Statuta Eccl. ant.*, welche die Handauflegung fordern (*reconciliatur per manus impositionem*), sucht der Verfasser nachzuweisen, daß der Sinn des Kanons von Orange nur gewesen sein kann, es solle nicht jene Handauflegung ge-

geben werden, welche den vollen Frieden mit der Kirche wieder herstelle, die der Kanon 2 von Vaison „reconciliatio absolutissima“ nennt (109). Die Lösung wirft vielleicht auch Licht auf die vorhin erwähnten Bestimmungen des Papstes Innozenz I. Aber ein gewisses Bedenken bleibt doch bestehen, so lange nicht ganz sicher Verfassungsort und -zeit der Stat. Eccl. ant. feststehen. — Als Ersatz für die öffentliche Buße galt in Gallien die „conversio“, der Eintritt in den Stand der Religiösen. Die Zahl solcher Religiösen scheint verhältnismäßig groß gewesen zu sein. War es doch selbst für den Todsünder ein weit achtbarer Weg als die Übernahme der öffentlichen Buße.

Einige Bemerkungen mögen zu diesem Kapitel noch erlaubt sein. Wenn auch Caesarius in seinen Predigten naturgemäß für schwerere Sünden eine größere Bußleistung fordert, so dürfte es doch wegen der Gesamtaufassung seiner Zeit zu gewagt sein zu sagen, daß er „das Wesentliche der Buße für Todsünden im Gegensatz zu der für leichtere Sünden vorab nur in der größeren Bußleistung sieht“ (86). Der Grund liegt wohl mehr an der Art der moralisierenden Predigt. Man vgl. übrigens hom. 18: „Concurrere omnino ad sacerdotem, ut reconcilieris.“ Richtig ist jedoch, daß die Lossprechung in diesen Predigten zurücktritt. — Die scharfe Gesetzgebung der 4. Synode von Arles gegen die Priesterweihe der Büßer wird es kaum rechtfertigen, auf eine „weit verbreitete Sitte“ (101) zu schließen. — Über die Bedeutung des kirchlichen Weihegebetes bei der Einkleidung der *Conversi* wären wohl noch eingehendere Untersuchungen nötig, bevor man sicher sagen kann, daß eine Lossprechung nicht stattgefunden hat. Merkwürdig ist jedenfalls die Bezeichnung „*benedictio paenitentiae*“ für dieses kirchliche Gebet, wie ja auch die vergebende Bußabsolution genannt wird. Nach dieser „*benedictio paenitentiae*“ wird auch sowohl bei der Buße wie bei der Religiösenweihe offiziell der Kommunionempfang gestattet, d. h. der Sünder offiziell von der Trennung vom Altare befreit!

Für die Bußlehre der spanischen Kirche fließen die Quellen noch weniger reichlich. Wesentlich sind wir auf die Kanones der Synoden angewiesen. Ich habe schon bei der Besprechung von Göllers Analekten zur Bußgeschichte (Schol 4 [1929] 625 ff.) darauf hingewiesen, welche Vorsicht gerade aus diesem Grunde notwendig ist. P. spricht auch für unsere Zeit von einer rigoristischen Bußlehre in Spanien. Schon Göller hat in dem erwähnten Aufsatz mit Recht endlich einmal auch die bisher so vernachlässigte positive Seite der Bestimmungen von Elvira betrachtet (vgl. auch die erwähnte Bespr.). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Synode, welche Spaniens rigoristischen Ruf begründet hat, in Wirklichkeit eine mildernde Kirchenversammlung gewesen ist. Als Sünden, welche mit lebenslänglicher oder doch jahrelanger Buße bestraft werden, erwähnt P. Giftmischerei, Mord, Tötung eines aus Ehebruch geborenen Kindes, Abtreibung u. a. Für die gewöhnlichen Sünden nimmt er eine öffentliche Buße während der Fastenzeit an. Doch fehlen auch hier die positiven Belege dafür. Zweifelhafte dürfte es jedenfalls sein, diese kurze Buße auf die Fälle auszudehnen, für welche in den Bestimmungen eine besondere Bußzeit nicht genannt ist. Es wäre dabei doch sehr der Zweck des betreffenden Kanons zu untersuchen. So ist z. B. Kanon 2 der 1. Synode von Toledo kaum geeignet, die Meinung P.s zu bekräftigen. Nach ihm sollen Kleriker mit ihren Frauen, wenn diese gesündigt haben, nicht verkehren: „*nisi forte acta paenitentia revertantur*“. Die Dauer der Bußzeit scheint hier in keiner Weise auch nur angedeutet. — Sehr gut hat Pacian die objektiv sakramentale Seite der Lossprechung im Anschluß an frühe patristische Ideen ausgedrückt: „*ecclesiae lacrimis adiutus Christi precibus absolvi-*

tur“ (144). Im Gegensatz zur Taufe muß freilich in der Buße der Sünder sich um dieses sakramentale Gebet Christi in eigener Buße bemühen. Ich weiß nicht, ob man da mit P. von einer „Inkongruenz“ (145) sprechen kann. Diese wäre nur vorhanden, wenn Christi Gebet nicht aus sich wirksam wäre. Daß aber die Sündenvergebung auch durch eigenes Büßen verdient werden muß, schließt diese objektive Wirksamkeit des „Gebetes Christi“ nicht aus. Sehr gut führt Cyprian gegen die Forderung einer sofortigen Absolution der Gefallenen aus: Auf dieses besondere Gnadengeschenk haben sie in keiner Weise ein Recht. Erst müssen sie sich durch eigene Buße die Gnade verdienen, daß sie sakramental losgesprochen werden. So verbinden sich beide Linien, die subjektive und objektive, zu einer großen Gesamtaufassung des Sakramentes. — In Spanien scheint ein Ersatz der öffentlichen Buße durch die *Conversio* unbekannt gewesen zu sein (148). P. glaubt freilich, jene Poenitenten, die auf dem Krankenbett die Buße übernommen hätten, ohne schwere Fehler begangen zu haben, auf die gleiche Stufe mit den gallischen Religiösen stellen zu dürfen. Die Bestimmungen erlauben nämlich diesen Kranken, wenn sie wieder genesen, privat die Genugtuung nachzuholen, ohne sich unter die Büsser einreihen zu lassen. Sie haben also praktisch nur die gleichen Lasten zu tragen wie die Religiösen, welche ja auch ihre Sünden nach der *beneficentia poenitentiae* privat abbüßen. Es besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied. Gerade das fehlt, was den *Conversus* zum Religiösen macht, das Gelübde. Außerdem fehlt die lebenslängliche Verpflichtung, da Kanon 8 der Synode von Barcelona (541) ausdrücklich die private Buße von solchen geheilten Kranken fordert, „*quamdiu probabilem sacerdos eorum approbaverit vitam*“ (151). Auch in Spanien dürften mit Ausnahme von wenigen Fällen die Büsser wohl dem ganzen Gottesdienst beiwohnen (154). Den Rückfälligen wurde auch hier wahrscheinlich am Lebensende das *Viaticum* erteilt (160).

Im Gegensatz zur früheren Zeit bietet unsere Periode kaum Quellen für die afrikanische Kirche. Fulgentius von Ruspe, Viktor von Vita sind zwar Zeugen der kirchlichen Buße, ohne jedoch besondere Einzelheiten zu bringen. Bemerkenswert ist nur ep. 1 des Fulgentius, die Antwort auf die Anfrage eines Ehemannes, dessen Frau auf dem Krankenbett die Buße empfangen hatte. Sie darf den ehelichen Verkehr wieder aufnehmen, wenn sie das Gelöbnis der Enthaltensamkeit ohne Zustimmung ihres Mannes gemacht hat. P. schließt daraus, daß auch in Afrika noch die Forderung der dauernden Enthaltensamkeit nach der Buße aufgestellt worden sei. Aber Fulgentius spricht von einem freiwilligen „Gelübde“. Wenn, wie P. anzunehmen scheint, die freiwillige Übernahme der Buße das gleiche wäre wie das freiwillige Ablegen dieses „Gelübdes“, so könnte eine Frau nicht einmal auf dem Sterbebett ohne Einwilligung des Mannes die Buße übernehmen. Sie würde dann nach des Fulgentius Worten „*temerarie*“ handeln. So dürfte Fulgentius nur bezeugen, daß in Afrika häufig ein freiwilliges Gelübde der Enthaltensamkeit mit der Krankenbuße verbunden war. Nur so werden die allgemeinen langen Ausführungen über den Charakter des Gelübdes einer Jungfrau, Witwe und der Eheleute verständlich, aus denen er seine Folgerungen für den vorliegenden Fall schließlich zieht.

Nach dieser Darlegung der Bußdisziplin in den einzelnen Ländern geht nun P. zur Gesamtdarstellung der Kleriker- und Privatbuße über. Klar unterscheiden die Dekrete dieser Zeit zwischen Laien- und Klerikerbuße (172). Der Verfasser zeigt, daß in den ersten Jahrhunderten diese Unterscheidung nicht immer bestand. Der Hauptzweck

der besonderen Klerikerbuße war nach P. in unserer Periode nicht so sehr der Schutz des priesterlichen Standes vor der Verdämigung der öffentlichen Buße, sondern die größere Strafe, die in der dauernden Absetzung lag. Dann wäre also der ursprüngliche Zweck etwas zurückgetreten, der von Augustin klassisch dargelegt wird mit den Worten: „ne non homini sed sacramento fiat iniuria“ (Contr. ep. Parm. 2, 13, 28). An Stelle der öffentlichen Handauflegung und der Versetzung in den Bußstand trat die Absetzung. Meist fehlte die „Exkommunikation“, d. h. das Verbot des Eucharistieempfanges, damit der Sünder nicht „zweimal“ bestraft werde. In Gallien scheint jedoch öfter auch diese Strafe verhängt worden zu sein (186). Ebenso fehlen in den anderen Ländern Beispiele dafür nicht (ebd.). Aber auch in diesem Fall war eine Einreihung in die BÜßerklasse wahrscheinlich nicht vorgesehen (188). Eine interessante, in den Zeitideen gut begründete Erklärung gibt P. für den Kanon 4 der 1. Synode von Orange: „Paenitentiam desiderantibus clericis non esse denegandam.“ Es wird sich wohl um die damals so häufig auf dem Sterbebett übernommene Buße für nicht der öffentlichen Buße unterliegende Sünden gehandelt haben. Da diese nicht die rechtlichen Folgen der öffentlichen Buße nach sich zog, war kein Grund vorhanden, sie den Klerikern zu verweigern. Eine gewisse Ausnahme von der allgemeinen Regel der dauernden Absetzung sind 2 Kanones von Lerida in Spanien, die nur eine zeitweise Trennung vom Amt verlangen, freilich mit dem Verbot des Aufstieges zu höheren Ämtern. Auch in Gallien zeigt der berühmte Fall des Contumeliosus, daß in der Mitte des 6. Jahrhunderts die Ansicht, man müsse einen Priester immer absetzen, nicht mehr allgemein geteilt wurde. Doch hielt Rom an seiner Praxis fest. Milder als in Gallien war man dort jedoch im Sakramentsempfang, den man nur in ganz besonderen Fällen verbot. — Der Anteil der Kirche bei der Klerikerbuße wird von P. fast allein in die kirchliche Gutheißung gelegt. Der BÜßer muß die Buße von der Kirche erbitten. Aber das Maß soll er sich selbst auferlegen. Der Verfasser schließt das aus den Worten Leos: „ubi illis satisfactio, si fuerit digna, etiam sit fructuosa“. Dieser Schluß wäre jedoch nur möglich, wenn hier ein Anlaß vorgelegen hätte, von einer bestimmten Buße zu sprechen. Das konnte bei der Allgemeinheit der Anfrage betreffs der Klerikerbuße überhaupt nicht geschehen. Auch geht es wohl nicht an, aus diesen Worten einen so weitgehenden Schluß zu ziehen, wie P. es tut, wenn er schreibt: „Es wäre hier Willkür, die Frucht der Buße in einer geheiligten Absolution zu suchen... Eine solche Absolution würde nicht bloß als zu erhoffende, sondern als sichere Frucht der würdigen Buße hingestellt worden sein“ (199). Zunächst ist der Text für eine solche Folgerung nicht genügend kritisch gesichert. Eine Reihe alter Codices haben statt „ubi“ die Partikel „ut“. Aber auch davon abgesehen, ist es kaum möglich, die Absolution positiv auszuschließen. Die ganze Urkirche war von dem Bewußtsein ihrer Absolutionsmacht als einer stellvertretenden Macht so durchdrungen und forderte deshalb immer so sehr die „würdige Buße“, daß wir auch in anderen Fällen, wo sicher eine Absolution stattfand, ähnliche Worte finden. Es sei nur an den Briefwechsel Cyprians mit den römischen Klerikern erinnert. In unbegründeter Schärfe weist P. auch die Berufung H. Brewers (ZKathTh 1921, 7) auf Augustinus zurück. Brewer wollte aus ep. 185, 45 zeigen, daß der Kirchenvater eine Rekonkiliation bei der Klerikerbuße kannte. Der Text lautet: „Ut constitueretur in ecclesia ne quisquam post alicuius criminis paenitentiam clericatum accipiat vel ad clericatum redeat vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae sed rigore factum est disciplinae; alioquin contra

claves ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est: Quae solveritis in terra soluta erunt et in coelo.“ Wenn also nach der Buße nicht alle Folgen aufgehoben sind, so liegt das nicht an einem Mangel der Absolutionsgewalt, sondern an der Strenge der Kirchenzucht. P. jedoch meint: „Das heißt, daß die Kirche aus disziplinärer Rücksicht in dem vorliegenden Falle von der ihr verliehenen Schlüsselgewalt tatsächlich keinen Gebrauch macht, spricht also gerade das Gegenteil von dem, was Brewer will“ (200). Es kann ebensogut in den Worten gesagt sein, daß die Kirche nicht von ihrer g a n z e n Schlüsselgewalt Gebrauch macht. Daß das sogar wahrscheinlicher ist, folgt aus den Beispielen, die im Text angeführt sind. So hat die Kirche sicher von ihrer Schlüsselgewalt Gebrauch gemacht im ersten Fall, der von dem Laien spricht, welcher nach empfangener Absolution nicht geweiht werden darf. Somit kann auch bei den anderen Fällen diese Absolution wenigstens nicht positiv ausgeschlossen sein, wie P. meint. Das Schweigen der übrigen Quellen dürfte auch keinen Gegenbeweis enthalten, da nicht feststeht, daß sie von dieser, wenn sie stattfand, selbstverständlichen Handlung reden mußten. Den endgültigen Schluß müssen vielmehr die positiven Stellen bringen, die z. B. Galtier (de paenitentia 267f.) zusammenstellt und die heute zusammen mit dem angeführten Text des hl. Augustinus die behandelnde Ansicht wahrscheinlicher machen.

Schon die Kontroverse P.s mit Prof. Adam über die kirchliche Privatbuße bei Augustin hat gezeigt, daß P.s Stärke in der Erklärung der Einzeltexte, aber nicht so sehr in der Erfassung der Gesamtauffassung einer Zeit liegt. Darin dürfte der tiefste Grund der verschiedenen Ergebnisse beider Forscher zu suchen sein. Auch im vorliegenden Werke zeigt sich diese Art des Denkens. Als gutes Ergebnis bringt P. auch hier eine große Anzahl genauer Untersuchungen von Texten, in denen eine zu geringe Berücksichtigung des Wortlautes einen positiven Beweis für die kirchliche Privatbuße sah. Wir nennen z. B. ep. 1 von Innozenz I. (215) oder Leo den Großen (217). Eine völlig andere Frage ist es freilich, ob diese Texte die kirchliche Privatbuße ausschließen. Um das zu entscheiden, wird es zunächst notwendig sein, eine klare Begriffsbestimmung dieser kirchlichen Privatbuße zu erhalten, wie sie in gewissen Grenzen auch von P. zugegeben wird. Mit der neueren Forschung bezeichnet P. mit diesem Namen jede „kirchliche Vergebung außerhalb des eigentlichen öffentlichen Bußverfahrens“ (210), d. h. ohne Zuweisung an die Bußklasse. Ob die eine oder andere Zeremonie auch bei der kirchlichen Privatbuße öffentlich war, ist ziemlich gleichgültig. Auch heute kann das noch der Fall sein. Trotzdem ist diese Buße „geheim“. Mit Recht zählt P. die Krankenbuße zur öffentlichen Buße, weil sie deren rechtliche Wirkungen nach sich zog. Ob das für jede Krankenbuße galt, werden wir nachher sehen. Eine kirchliche Privatbuße nimmt er an bei der Wiederversöhnung der Häretiker und bei der schon erwähnten Buße mit alleinigem Verbot der Eucharistie ohne Verweisung in die Bußklasse (210). Für diese letztere kommen als Quellen in Betracht „u. a. die canones 14, 21, 79 von Elvira, can. 11 der 1. Synode von Arles, einige Bestimmungen aus den kanonischen Briefen des Basilius (ep. 3 cn. 55, ep. 1 cn. 13, ep. 2 cn. 24); vielleicht auch der von Cyprian in ep. 4, 4 behandelte Fall und dann die Entscheidung Leos I. in ep. 167“. Damit sind wesentlich alle Fälle zugegeben, die Galtier schon in seinem Werke de paen. (211) aufführt. Auch Cyprians 55. Brief muß wohl hinzugezählt werden. Die libellatici sollen im Gegensatz zu den sacrificati ohne „paenitentia plena“ sofort rekonziliert werden. Es mag sein, daß eine Anzahl von ihnen schon die öffentliche Buße übernommen hatte und daher für diese

die Bestimmung Cyprians nur eine Abkürzung der öffentlichen Buße enthielt. Aber die Verordnung wird so allgemein festgesetzt, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, jene libellatici, welche die Buße noch nicht übernommen hatten, seien von der Vergünstigung der sofortigen Lossprechung ausgeschlossen. P. bezeichnet als Vergehen, welche dieser kirchlichen Privatbuße unterlagen, solche, „auf die nach dem kirchlichen Herkommen nicht die öffentliche Buße stand“ oder „leichtere Fälle aus dem Bereich der Kapitalvergehen, die im Interesse der Disziplin aber nicht ungeahndet bleiben sollten“ (211). Sie war „ein Mittelding zwischen der kirchlichen *paenitentia luctuosa* und der rein persönlichen *paenitentia quotidiana*“ (211). So war sie „zweifelloso auch geeignet, zusammen mit anderen Faktoren der kirchlichen Privatbuße als einem für alle Sünden ausreichenden und wiederholbaren Bußmittel den Weg zu bahnen“ (ebd.). Jedoch soll sie noch nicht eine kirchliche Privatbuße „schlechthin“ gewesen sein, da der Ausschluß von der Kommunion doch öffentlich war und alle Fälle, für welche sie belegt sei, in den Bereich der öffentlichen Buße fielen. Wenn der Verfasser damit sagen will, daß gewisse Verschiedenheiten vorlagen, dann ist dem ganz zuzustimmen. Aber die wesentliche Feststellung bleibt doch bestehen, daß es auch nach P. ein Mittelding zwischen der öffentlichen und rein privaten Buße gegeben hat. Damit fällt der Hauptbeweis P.s gegen die kirchliche Privatbuße; die Quellen stellen immer nur die öffentliche Buße der rein persönlichen Buße gegenüber. Das ist nicht richtig. Eine Gesamtbetrachtung aller Stellen ergibt, wie es schon Adam für Augustin nachgewiesen hat, drei Arten. Es ist zwar richtig, daß die Quellen meist nur zwei Arten aufzählen. Der Grund dürfte darin liegen, daß sie die verschiedenen Bußarten nicht so sehr nach der Absolution unterschieden, sondern daß vielfach im Vordergrund der Betrachtung stand, ob die Buße öffentlich in der Bußklasse mit der feierlichen vollöffentlichen Rekonkiliation zu verrichten war. Das legt z. B. Kanon 14 von Elvira nahe, der die bloße offizielle Enthaltung von der Kommunion für ein Jahr als Zulassung „*sine paenitentia*“ bezeichnet. Auch im Briefe Leos I. an Rusticus ist bezeichnenderweise für die kirchliche Privatbuße das Wort „*paenitentia*“ nicht gebraucht, sondern nur von „Fasten und Handauflegung“ die Rede.

Wenn wir allein die von P. zugegebenen Texte berücksichtigen, so können wir heute nicht mehr das Wort Boudihons, das P. freilich noch unterschreibt, als berechtigt anerkennen: „Es müßten sich sämtliche Schriftsteller des christlichen Altertums geradezu verschworen haben, nichts über diese Bußart verlauten zu lassen“ (226). Auch bei Caesarius von Arles fehlt nicht jede Andeutung dieser Privatbuße. In serm. 250, 2, der wahrscheinlich von ihm stammt, sagt er: „*Confessionem quaeramus puro corde et paenitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus.*“ Von der öffentlichen Buße kann das kaum gemeint sein, da nach P.s Ausführungen der Bischof die öffentliche Buße wegen der schweren lebenslangen Folgen gewöhnlich auf das Sterbebett verschoben haben will. Auf die private Rekonkiliation weist auch serm. 229 hin, der vor der Kommunion des Sünders sofortige Buße und „Frieden“ verlangt (*sine ulla mora paenitentia vel pace studeamus sanare et largioribus eleemosinis festinemus abluere*). Bemerkenswert ist auch der Unterschied in der Krankenbuße. Bei ihr fielen äußerlich die beiden Bußarten zusammen. So ist es verständlich, daß sich gerade hier mit der Zeit genaue Bestimmungen über die verschiedenen Folgen der öffentlichen und der Privatbuße zeigen mußten. So erfahren wir denn auch, daß unterschieden wurde, ob Sünden von Kranken bekannt wurden, die der öffentlichen Buße unterlagen, oder nicht. Nur im ersten Fall

traten meist die Folgen der öffentlichen Buße ein. Also können nur diese Fälle der öffentlichen Buße rechtlich zugezählt werden. Überall ist das zwar nicht der Fall gewesen; aber das hängt, z. B. in Gallien, wohl damit zusammen, daß dort auch für leichtere Sünden freiwillig die öffentliche Buße übernommen werden konnte. Der Büßer wollte sich durch sie des Gebetes der ganzen Gemeinde versichern.

In einer Frage freilich haben uns die Quellen ziemlich im Dunkeln gelassen. Es ist der Umfang und, damit verbunden, auch die Häufigkeit dieser Buße. Das wird zum Teil daher kommen, daß der Begriff der Kapitalsünden, die der öffentlichen Buße unterlagen, in den einzelnen Ländern und Zeiten verschieden war. Schon der Brief des hl. Augustin an Paulin von Nola zeigt die Schwierigkeit, den rechten Umfang der Privatbuße festzustellen. Die nicht festgelegte Grenze brachte wohl auch den Mißbrauch in Alexandrien (Origenes, de or. 28) und in Spanien, gegen den die 3. Synode von Toledo (589) auftrat. Die letztere verbietet, daß die Priester jedweden beliebig oft ohne öffentliche Buße von den Sünden lossprechen. P. meint, dieser Kanon lehre, daß selbst bei geringeren Sünden eine kirchliche Privatbuße nicht bestanden habe. Aber hat nicht Elvira schon ausdrücklich eine solche Buße im Prinzip anerkannt? Es kann sich also nur um eine falsche und zu laxen Übung gehandelt haben, welche auch Sünden durch die Privatbuße tilgen ließ, die eigentlich der kanonischen Buße unterstanden. — Konnte diese Buße wiederholt werden? Das scheint der letztgenannte Kanon anzudeuten. Wie wäre es möglich gewesen, mehrmals die kirchliche Lossprechung zu geben, wenn diese Sitte völlig unerhört gewesen wäre? Außerdem sprechen die Quellen von einer einmaligen Buße nur bei der öffentlichen Buße. Aber sichere positive Zeugnisse scheinen in dieser Zeit noch zu fehlen. Wir hoffen, im übrigen bald in eingehenderer Darstellung auf diese kurzen Hinweise zurückzukommen.

Wir sind dem Verfasser sehr dankbar für sein von einem wahren Bienenfleiß und einer großen Belesenheit zeugendes Werk. Mehr, als eine Besprechung zeigen kann, wird das Studium des Buches selber jedem Leser eine Menge hochwichtiger Probleme der Bußgeschichte lösen. Wenn wir nicht in allen Einzelheiten dem Verfasser zustimmen konnten, so darf das in keiner Weise aufgefaßt werden, als ob wir das Verdienst verkleinern wollten. Im Gegenteil möge das Interesse an der Weiterführung der Probleme mehr als viele Worte unsere Dankbarkeit zeigen. In diesem Sinn sehen wir auch der versprochenen Fortsetzung des Werkes mit gespannter Erwartung entgegen.

H. Weisweiler S. J.

Krisis der Psychoanalyse. Systematische Diskussion der Lehre Freuds, hrsg. von Hans Prinzhorn und Kuno Mittenzwey. I. Band: Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben, hrsg. von Hans Prinzhorn. gr. 8^o (412 S.) Leipzig 1928, Der Neue-Geist-Verlag. M 18.—; geb. M 22.50. Im folgenden ist *Psa.* = Psychoanalyse, *psa.* = psychoanalytisch. —

Nach einer allgemeinen Einführung setzen sich in diesem Werk die Vertreter der verschiedensten theoretischen und praktischen Wissenschaften mit der *Psa.* auseinander, nicht so sehr, um sie von innen heraus zu beurteilen — das ist dem zweiten Band vorbehalten — als um ihre Beziehungen zum eigenen Fach aufzuklären. Gerade dieses Inbeziehungsetzen macht den Wert des Buches aus. Denn übertriebenes Lob ist uns ebenso bekannt wie einseitige Verurteilung. Auch eine rein psychologische Kritik wird von der Kenntnisnahme dieser Be-