

Ein Umschwung in der Erforschung der frühchristlichen Bußgeschichte

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Die neuesten Forschungen von Bernhard Poschmann¹, Paul Galtier² und Karl Rahner³ geben einen vorzüglichen Einblick in den augenblicklichen Stand des wissenschaftlichen Eindringens in die frühe Auffassung vom Sakrament der Buße. Das erste eindrucksvolle Ergebnis ist wohl ein doppelschichtiges: ein äußeres und ein inneres. Beide aber sind eng miteinander verbunden.

1. Man kann mit K. Rahner⁴ wohl von einem gewissen Abschluß des durch die protestantische Forschung vor allem A. v. Harnacks und H. Kochs der katholischen Wissenschaft aufgenötigten Abwehrkampfes sprechen, wie ihn P. Batiffol, G. Esser, J. Stufler, K. Adam, A. d'Alès und vor allem P. Galtier und B. Poschmann geführt haben. Wenn man darüber die ersten Teile der ausgezeichneten Zusammenfassung in Poschmanns Dogmengeschichte liest, kann man schon sagen, daß es ein großes Unglück war, daß die protestantischen Gelehrten zuerst mit den Mitteln moderner kritischer Methode sich in dieses so dunkle, weil in den Quellen nur kurz gestreifte Gebiet begaben. Denn so war es notwendig gegeben, daß vor allem eine Kirchenauffassung in die Interpretation der schwierigen und kurzen Texte eindringen mußte, die von der Reformation geprägt und vom Liberalismus des vergangenen Jahrhunderts weitergeführt worden war. Es war vor allem die unsichtbare Kirche *sine ruga et macula*, die den Grundstock der Deutung bildete und damit alles Bußgeschehen als Abfall vom ursprünglichen Christus- und Christenideal ansah, in dem die Kirche dann nach ihrem Gutdünken schaltete und waltete. Schon damit trat das eigentliche Heilsgeschehen der Buße zurück oder es ward gar ins Negative gedeutet. Wesentlicher aber war wohl, daß die sichtbare Kirche dadurch noch stärker in einer ihrer Wesensfunktionen, wie es nun einmal der Sündennachlaß ist, zu einer rein rechtlichen Institution herabgedrückt und ihrer Bußauflage nur mehr ein rein juristischer Diesseitscharakter gegeben wurde. Es ist zum Beweis für diese negative Einstellung nur notwendig, etwa das Kapitel über die Bußlehre des Hermas im neuen Werk von Poschmann zu lesen (14 ff.), um zu sehen, wie stark diese Grundauffassung die Deutung des in sich so populären Werkes eines ungebildeten Frühchristen beeinflusste und beeinflussen mußte. Aus der schlichten Darstellung wurde die „Theorie“ herauskristallisiert. Da man den Bußcharakter dieser ausgesprochenen Bußschrift nicht leugnen konnte, wurde er der erste frühchristliche Gegner der Tauftheorie, also der Auffassung, daß die Taufe allein die Sünden nachlasse. Daß er von einer festen Bußpraxis spricht, übersah man. Die eingehende Durchforschung der Quellen hat aber nun gezeigt, daß Hermas nicht allein steht. So kann Poschmann am Schluß seiner ruhigen Darstellung das abgewogene Urteil fällen: „Um zusammenfassend die Stellung zu kennzeichnen, die Hermas in der Geschichte der Buße zukommt, so ver-

¹ Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4: Sakramente und Eschatologie. Faszikel 3: Buße und Letzte Ölung. Von B. Poschmann. gr. 8° (152 S.) Freiburg Herder. DM 12.—, subskr. DM 10.20.

² P. Galtier, *Aux origines du Sacrement de Pénitence* (Analecta Gregoriana 54). gr. 8° (XI u. 221 S.) Rom 1951, Pont. Univ. Greg. L 1200.—.

³ K. Rahner, *Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia apostolorum*: ZKathTh 72 (1950) 257—281. — *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*: RechScRel 37 (1950) 47—97, 252—286, 422—456. — *Zur Theologie der Buße bei Tertullian*: Festschrift K. Adam, Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag, 129—167. — *Die Bußlehre des hl. Cyprian von Karthago*: ZKathTh 74 (1952) 257-276, 381-438.

⁴ Tertullian 257.

tritt er in den grundsätzlichen Fragen der Möglichkeit und der Bedingungen der Sündenvergebung durchaus die Vorstellungen, wie sie auch sonst aus seiner Zeit bezeugt sind“ (18).

Das Urteil von Galtier ist in seinem genannten neuen Werk ganz ähnlich. Es hat seinen besonders neuen Wert vor allem in der ganzen Anlage des Buches. Bisher ist noch nie so eingehend die jüdische Praxis der Sündenvergebung in das frühe christliche Bußbild einbezogen worden, wie es hier Galtier versucht. Die äußeren Parallelen sind ganz auffallend, und viel Licht fällt auf die Einsetzungsworte und die Andeutungen der Apostelgeschichte wie der Apostelbriefe und auch auf die ersten Schriften des 2. Jahrhunderts bis hin zur Praxis der Didascalia im Anfang des 3., mit der Galtier seine Untersuchung abschließt. Die jüdische Exkommunikation war eine doppelte: die radikale Trennung von der Gemeinde im Herem, die jeden Verkehr mit dem Ausgeschlossenen verbot, und die gewöhnliche des Nezifah. Bei ihr war es nur verboten, mit dem Ausgeschlossenen zu essen. Der Tempel aber blieb geöffnet, wenn sein Betreten auch nur im Bußkleid gestattet war. Sie dauerte 3 bis 30 Tage. Sie konnte aber bis zu zweimal verlängert werden. Dann ging sie in das Herem über. Bei sichtlicher Besserung ward der Büsser, wenn er öffentlich seine bisherigen Fehler bereute, wieder aufgenommen. Galtier weist auf ähnliche Stellen bei den Evangelisten hin, die bezeugen, daß diese Übung zur Zeit Christi wirklich bestand (29 f.), so auf die Voraussagung Christi an die Apostel, daß sie ausgeschlossen werden (Luk 6, 22 oder Joh 16, 2). Das befürchteten die Juden ja auch für sich, wenn sie an Christus glaubten (Joh 12, 42 oder Mt 18, 17 f.). Dadurch erscheint auch die Weise, wie Paulus verfährt, in einem deutlicheren Licht. Mehr noch öffnet sich die Erkenntnis für die Praxis des 2. und 3. Jahrhunderts, etwa der Didache oder der späteren Didascalia apostolorum mit ihrer ganz ähnlichen Exkommunikationsart (108 ff.). Auf letztere Parallele hatte bereits früher K. Rahner hingewiesen⁵, so daß sich auch hier die neue Forschung in der Deutung trifft und sie in die wirkliche Geschichte hineinsetzt. Aus den Apostelbriefen erscheint in diesem Licht 1 Tim 5, 22 am wesentlichsten für die rechte Deutung der Handauflegung, in der Galtier erneut (vgl. früher *La réconciliation des pécheurs dans saint Paul: RechScRel* 3 [1912] 488) eine Handauflegung in poenitentiam sieht, entsprechend der jüdischen Praxis. Der Zusammenhang fordert dies ja auch, da dort in den vorhergehenden Versen 19 ff. von den Sündern die Rede ist, die mit Kraft und vor allen Gläubigen zu tadeln sind. Timotheus soll ihnen nicht zu früh die Hände auflegen und sich so zum Mitschuldigen an ihren Sünden machen (Vers 22). Es ist die gleiche Mahnung, die bald Cyprian wiederholt und später auch Chrysostomus seinen Priestern einschärft. Auch hier trifft sich Galtier in der Beurteilung mit Rahner⁶.

2. Wird so das Bußbild unabhängig von vorgefaßten Theorien schon rein äußerlich faßbarer, so hat die neuere Forschung darüber hinaus ein Ergebnis gebracht, das von weit wesentlicherer Bedeutung ist. Die innere Kraft der Kirche kommt nun stärker zur Geltung. Hierauf hat vor allem K. Rahner in seinen verschiedenen Artikeln hingewiesen und besonders die innere Verbindung zwischen Kirche und Sündennachlaß herausgearbeitet. Vor allem der Artikel über Origenes ist zweifellos das Beste, was darüber geschrieben ist. Die Kontroverse zwischen B. Poschmann, Poenitentia secunda, und Galtier, *L'Église et la rémission des péchés*, hatte schon bewirkt, daß Poschmann in seiner neuen Dogmengeschichte ganz eindeutig die Eingliederung in die Kirche als inneren Gnadentakt erneut hervorhebt. So heißt es z. B. über die nachapostolische Zeit zusammenfassend: „Was die Tragweite dieser Vergebung angeht, so ist auch hier (bei Polykarp) zunächst zwar immer nur von einem kirchlichen Verzeihen die Rede. Indes finden wir bestätigt, was wir bei Paulus feststellten: Bei der Bedeutung, die der Kirche als Heilsgemeinschaft allgemein zuerkannt wird, bietet die Wiederaufnahme in sie die Bürgschaft auch für die Ver-

⁵ Didascalia apostolorum 278-280.

⁶ Cyprian 261: „aller Wahrscheinlichkeit nach“.

zeihung von Gott (13). Poschmann verweist als Beispiel auf Ignatius und 1 Klem 27, 2 (ebd.). Freilich hat auch jetzt noch Poschmann in der Deutung der Vergebung der Sünde stärker als Galtier die Einordnung in die Kirche hervorgehoben. So erklärt er etwa die Vergebung bei Hermas: „Die Kirche vergibt, damit Gott vergibt. Unmittelbar oder formell wirkt die Rekonkiliation den Frieden mit der Kirche, mittelbar den Frieden mit Gott“ (18). Ähnlich heißt es über die Bußlehre Cyprians, daß die „Formalwirkung“ des Rekonkiliationsaktes „die Wiederaufnahme in die Kirche und damit die kirchliche Vergebung“ sei (31). Poschmann stellt sich hier unmittelbar gegen Galtier, dem er vorwirft, dem literarischen Tatbestand nicht gerecht zu werden, wenn er in den Aussagen über die Heilskraft „direkt die Losprechung im Sinn des Tridentinum bezeugt finde“ (ebd. Anm. 41). Wie sehr aber Poschmann die gnadenhafte Wirksamkeit der Losprechung, wenn auch mittelbar über die „res et sacramentum“ als Versöhnung mit der Kirche festhalten möchte, geht weiterhin daraus hervor, daß er die Sakramentalität dadurch beweist, daß die Wirksamkeit des ganzen Bußprozesses von dem Vollzug durch den rechtmäßigen Priester der Kirche abhängig ist und ihre Gültigkeit in jedem Fall behält, wenn sie einmal durch ihn rechtskräftig vollzogen ist (31).

Ob man überhaupt solche modernen Unterscheidungen wie die der „Formalursache“ auf diese frühen Zeugnisse anwenden kann? Auch Rahner macht diesen Versuch, ja er geht darin noch weiter wie Poschmann. So fragt er sich in seinem Artikel zur Bußlehre Tertullians ausführlich, ob Tertullian in der Absolution ein „Zwischenglied“ zwischen dem Akt der Kirche und der Tilgung der Schuld sieht, als das er die „Erhörung“ der Kirche betrachten möchte (163). Tragen wir damit nicht neue theologische Spekulationen in Schriften hinein, die noch viel komplexer sprachen? Besteht so nicht die Gefahr, Ideen der Jetztzeit in die Väterzeit zurückzuverlegen und so dort bereits zu suchen und zu finden, wozu eigenes Denken uns einladet? So wird freilich der „Historizismus“ überwunden, aber doch wohl weniger dem tieferen Eindringen in die Gedanken der Tradition gedient. Man kann allzu leicht so einen konkreten Gesamtgedanken in eine bestimmte Linie hinein auflösen, die dann doch nur einen Teilgedanken faßt, den eine spätere Zeit, die anders denkt, als einseitig wieder eliminieren wird, weil sie eine andere Linie aus dem konkreten Gesamtgedanken herausgreift. Gerade aus der Gesamtschau wird sich am besten ohne alle Überspitzungen das wesenhafte Ergebnis dieser Untersuchungen für unsere Zeit ergeben: Die Kirche ist die innere Mitträgerin der gnadenhaften Absolution.

Daher hat Rahner sehr recht, wenn er in seinen Darlegungen über die Bußlehre Cyprians sich stark mit der Liturgie der damaligen Buße befaßt, um so aus den liturgischen Handlungen und Gebeten der Kirche ihre Mittlerstellung näher zu erschließen. Er untersucht vor allem die Handauflegung und zeigt, daß sie nicht mit der Firmhandauflegung zur Zeit Cyprians identisch ist. Es gab eine Handauflegung in poenitentiam am Schluß der Bußzeit (262 ff.). Aber durch den Streit mit Stephanus wird mindestens deutlich, daß beide in den Wirkungen so ähnlich waren, daß sie verwechselt werden konnten. Nur so ist der Vorwurf Cyprians gegen Stephanus erklärlich. Mit Recht zieht Rahner daraus den Schluß auf die Sakramentalität: „Wenn in der Mitte des 3. Jahrhunderts die Liturgie der Buße schon so entwickelt ist, daß die Gefahr besteht, sie über eine sachliche und rituelle Parallele hinaus mit einem Stück des sakramentalen Initiationsritus zu identifizieren — wie stark muß dann damals das Bewußtsein vom sakramentalen Charakter der Buße schon gewesen sein!“ (271). Zugleich ist damit aber auch die innere Wirkung der Handauflegung der Buße „ad accipiendum Spiritum Sanctum“, wie es bei Cyprian mehrmals heißt, herausgestellt (268) und somit auch die unmittelbare Gnadenwirkung betont.

Wie tatsächlich beide Elemente sich bei den Denkern des frühen Christentums vereinen, zeigt vielleicht am deutlichsten Rahners ausgezeichnete Arbeit über Origenes. Die Kirche ist die Geisträgerin *kat exochen*. Daher steht der Sünder schon durch die Sünde außer ihr, und die Verbindung mit ihr ist nur wieder möglich in einem

neuen Geistbesitz, wie ihn die Gemeinschaft trägt. Die äußere Exkommunikationsbuße ist nur äußerer Vollzug des längst in der Tat der Sünde Geschehenen. Daher ist auch ihre Aufhebung nur sinnvoll, wenn sie zugleich Eingliederung in das Geistesleben ist. Diese Idee — das zeigen sowohl die Ergebnisse Galtiers wie die Poschmanns und Rahners — ist nicht nur die Auffassung des Origenes. Bereits die frühe Didascalia zieht die Parallele zur Taufe: *aut per impositionem manus aut per baptismum accipiunt Spiritum Sanctum* (Poschmann 39). Es ist derselbe Gedanke, den früher schon Hermas ausspricht, wenn er sagt, daß nun das zerbrochene Taufsiegel wiederhergestellt werde (Galtier 141, Poschmann 17). Auch daraus geht also hervor, wie die Gesamtschau eine einzige war und so die Verzeihung bald mit dem Schenken des Geistes bald mit der Einreihung in die geisttragende Kirche ohne inneren Widerspruch gleichgesetzt werden konnte. Manchmal war für das eine oder andere nur der liturgische Vorgang, wie etwa in der Didascalia, maßgebend.

Jedenfalls aber hat die neue Forschung gezeigt, daß für die kommende Spekulation der Buße das kirchliche Element nicht nur so stark wie in den letzten Jahrzehnten des aufgedrungenen Kampfes als juristische Tat aufzufassen ist, sondern auch als gnadentragene und gnadentragende. Der Rückblick in die Vergangenheit wird, wie Rahner mit Recht fordert (Tertullian 139 f.), ein Vorwärtsschreiten im Sinn dieser Tradition ermöglichen. Noch heute steht im Ritus der Absolution das Gebet der Kirche fast unbeachtet, mindestens spekulativ unbeachtet, in der deprekativen Form des Betens des Dieners der Kirche. Durch dieses Gebet wird das ganze subjektive Büßen des Sünders in seinem offiziellen Abschluß in die Gemeinschaft hinaufgehoben. Damit ist dem altchristlichen Gedanken wirksam Ausdruck gegeben, daß es eigentlich überhaupt keine Buße ohne Kirche gibt. Es dürfte das gut in der alten Liturgie der Didascalia apostolorum ausgedrückt sein⁷. Obschon sie noch mehr als die anderen Bußschriften der Frühzeit die *ἄφεσις* des Bischofs als Grund der Sündenvergebung herausstellt (vgl. Rahner 273 f.), für die sich der Büßer durch seine Buße würdig macht, ist dennoch für den reumütig zurückkehrenden Sünder nach der „realen“ Exkommunikation nun noch eine „liturgische“, wie Rahner gut unterscheidet (ebd. 261 ff.), von etwa sieben Wochen gefordert. Man würde bei der innerlichen Auffassung des gesamten Bußvorganges sicherlich fehlgehen, wenn man darin nur eine äußerlich juristisch aufgefaßte Prüfungszeit sehen würde. Es ist die Buße, die nun innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft sich vollzieht. Am stärksten findet man diesen Gedanken bei Origenes. Das Entzünden des inneren „Feuers“ der Furcht vor dem Gericht ist nach der Untersuchung von Rahner einer der Grundgedanken des Alexandriners für die Exkommunikation. Durch sie wird der Sünder zum *interitus carnis* geführt, *ut spiritus salvus fiat*. In der mitsühnenden und miterlösenden Kraft der Gemeinschaft wird er innerlich durch die Buße zum Empfang des Geistes in der offiziellen Rekonkiliation geleitet (vgl. die Tabelle ebd. 443): *C'est seulement à l'intérieur d'une même procédure, qui, dans son ensemble, a un aspect hiérarchique et un aspect intime, et qui, dans l'un et l'autre domaine, se meut vers l'extérieur et par là vers l'intérieur, que peut s'entendre et se justifier le rapport que l'on souligne entre une phase isolée du domaine de l'Église et une phase isolée du processus intime* (442). So ist das Gesamtgeschehen innerlich und äußerlich verbunden: die innerliche Buße ist kirchlich befruchtet und wird in der Mitteilung der Kreuzesgabe und des Geistes wie des Lebens im mystischen Leib Christi zur Handauflegung geführt: *Ce qui se passe dans le domaine de l'Église hiérarchique n'est pas seulement pour Origène l'incarnation tangible d'un acte de l'Église opérant un effet au tréfonds de l'âme; c'est aussi l'expression tangible du cheminement intérieur de la conversion de l'homme, qui rencontre directement Dieu dans la morsure de la flamme de son jugement et se trouve dès alors 'en dehors' de l'Église; qui recommence à laisser agir sur l'influx réparateur des grâces du Corps du Christ et se*

⁷ Vgl. P. Galtier a. a. O. 157 ff. und K. Rahner, Didascalia 257-281.

livre à cet effet à la pénitence publique, qui par la mort qu'est la pénitence, reçoit le Saint-Esprit et s'en retrouve dans l'Église (447).

Poschmann sieht am Ende der Darstellung der Bußlehre in seiner Dogmengeschichte die Lösung vieler noch ausstehender Schwierigkeiten bis hin zur Frage des notwendigen Reuegrades in diesem Rückgehen auf die Idee der Wiederversöhnung auch mit der Kirche. Denn er glaubt, daß der noch bestehende Gegensatz in der Reuelehre im tiefsten ein letzter Rest des uralten Problems vom Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Elementes bei der Wiederversöhnung sei. Sicher liegt hier der tiefste Grund, und daher wird die Rückschau auf das Werden und die schon begangenen Wege der spekulativen Lösung auch dieser Frage viel Licht bringen und vor allem vor neuen Umwegen bewahren, die schon einmal gegangen worden sind. Daneben kann aber ein solcher Rückblick sich auch positiv auswirken und die Lösung vorantreiben. Man wird z. B. in der Auffassung, daß die Buße uns sakramental der innerlich lebendigen und geisttragenden Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi, die auch eine äußere Seite hat, verbindet, stärker den Sinn der Notwendigkeit und der Wirkung der kirchlichen Buße neben der rein inneren der vollkommenen Reue sehen, selbst dann, wenn letztere bereits das Leben der Gnade geschenkt hat. Unser innerlich vertiefter Kirchenbegriff kommt auch hier zum Vollzug. Ja es wird die Frage nach der Art der Reue, die der nachtridentinischen Zeit so sehr gestellt ist, von hier aus nicht nur Lösungsmöglichkeiten finden, sondern umgekehrt wird dies Problem uns auch noch mehr in das Wesen der Kirche einführen. Denn es leuchtet hier auf, warum diese oder jene Reuestufe genügt oder gefordert ist, um die Vollheit der Verbindung im mystischen Leib sakramental herzustellen. Es wird also ein neuer Ansatzpunkt für die heutige Kontroverse uns aus der Tradition her geboten, der zugleich auch den inneren Kirchenbegriff weiter klären wird. Die Verbindung von Kirche und Sakrament hat einen neuen Reiz der Untersuchung erhalten, an dem die Forschung weiterarbeiten kann. Der Durchbruch aus dem Apologetisch-historischen zum Liturgischen und Dogmatischen ist geschehen.

Daneben ist es nicht so wesentlich, ob diese Verbindung des Sünders mit der Kirche „*res et sacramentum*“ ist, wie Poschmann glaubt⁸. Galtier⁹, Doronzo¹⁰ und jüngst auch Dondayne¹¹ haben sich dagegengewandt, und man wird ihren Bedenken schon ihre große Bedeutung geben können. Es scheint vor allem durch dieses Einschleichen des dem Charakter oder *ornatus animae* in anderen Sakramenten entsprechenden Mittelgliedes der Begriff der gnadentragenden Kirche zu sehr nach der juristischen Seite hin ausgehöhlt zu werden. Warum diese Mittelstufe, wenn doch die Kirche selbst der Geistträger ist, in dem sich Gott der sündigen Seele in der Gnade unmittelbar schenkt? Gerade die Einheitssicht der frühen Kirche sollte uns hier mahnen, keine Zwischenstufen einzulegen, sondern das richterliche *Ego te absolvo* in seiner Unmittelbarkeit zu belassen: das *Ego* des Dieners der geistgetragenen Kirche im Namen des Herrn als Vollzug der Binde- und Lösegewalt, die wie die Kirche auch unmittelbarer Träger des Geistes ist.

Wie von selbst erscheinen von hier aus gesehen die ausstehenden mehr historischen Fragen noch zweitrangiger, wie etwa die nach der frühchristlichen *Privatbuße*. Poschmann leugnet ihr Bestehen auch in seiner Dogmengeschichte, während sie Galtier weiter verteidigt. Wichtig aber ist, daß Poschmann für die Praxis Augustinus deutlich vertritt, daß nicht jede öffentliche Buße mit der feierlichen Handauflegung vor der Apsis schließt. Da nach Poschmann auch der Beginn der Buße in der eigent-

⁸ B. Poschmann, Die innere Struktur des Bußsakramentes: MünchThZ 1 (1950) 3. Heft, 12-30. So auch K. Rahner, Tertullian 161 und vorher vor allem B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae*, Rom 1922, 12.

⁹ De poenitentia, Rom 1950, 341.

¹⁰ De poenitentia, t. 2: De contritione et confessione, Milwaukee 1951, 150—151. Vgl. dazu Schol. 27 (1952) 624.

¹¹ RevScPhTh (1952) 660.

lichen *correptio* bei geheimen Sünden unter vier Augen geschieht und nur die äußere Übernahme der öffentlichen Buße ohne Kenntnis ihres Grundes sichtbar wird (48), so ist eine Annäherung der Standpunkte schon erkennbar. K. Rahner hat hier einen weiteren großen Schritt zur Auflockerung der gesamten Fragestellung getan. Der letzte Teil seiner Untersuchung über die Bußlehre Cyprians ist, weit über dieses Thema hinausgehend, grundsätzlichen Erwägungen des Problems der „öffentlichen“ oder „geheimen“ Privatbuße gewidmet (425-438). Ganz ausgezeichnet wird darauf hingewiesen, daß die Öffentlichkeit sehr verschiedene Grade aufwies, wie auch umgekehrt unsere heutige geheime Buße nicht rein „privat“ ist. Bestimmte Arten der sogenannten öffentlichen Buße konnten etwa bei Cyprian nach außen hin sehr zurücktreten, wie etwa bei der Buße auf dem Krankenbett, deren äußerer Vollzug auch nachher nicht nachgeholt zu werden brauchte, oder bei der Buße der *Libellatici*, die einen Martyrerbrief besaßen. Im 7.—8. Jahrhundert, wo man zuerst die beiden Arten deutlich unterschied (*poenitentia publica* im Gegensatz zur irisch-keltischen Buße), war der Unterschied einfachhin eigentlich nur mehr die *sollemnitatis* der ersteren. Es sei hier einmal darauf hingewiesen, daß *poenitentia sollemnis* — ähnlich wie übrigens die *unctio sollemnis* für die sakramentale Krankenölung¹² — bis in das 12. Jahrhundert die „öffentliche“ Buße mit ihrer *Einmaligkeit* bezeichnete¹³. Das spricht also ganz für die Beobachtung von Rahner. Es wird also die Aufgabe der weiteren Forschung sein, auch hier, ohne Bindung an früher mehr apologetisch gestellte Fragen, neue Wege zu gehen. Was war von den verschiedenen Arten der kirchlichen Buße noch oder schon sakramentale Buße? Das dürfte das jetzt sich herauskristallisierende Problem sein.

Diese Frage ist vor allem für die *correptio secreta* zu stellen. War sie rein disziplinar oder bereits sakramentale Tat der heilsbringenden sichtbaren hierarchischen Kirche? Die Lösung wird nur eine auf breitester Grundlage durchgeführte Untersuchung des Wesens und der Bedeutung der *Correptio secreta* bringen können. Galtier und Poschmann haben hier bereits wertvolles Material gesammelt. Diese Erforschung würde zugleich ein wichtiger Beitrag zur Frage sein, ob die sakramentale Lösegewalt sich nur oder doch juristisch wesentlich im Normalfall bei der Aufhebung der verhängten Exkommunikation auswirkte. Insofern ist das aufgeworfene historische Problem auch von großer systematischer Bedeutung. Aber diese Antwort wird sich nun ebenfalls rein innerkirchlich und unabhängig von jeder Apologetik geben lassen — eben im Rahmen des Umfangs der Lösegewalt der geistgetragenen hierarchischen Kirche.

¹² Vgl. H. Weisweiler, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Schol 7 (1932) 321-353, 524-560.

¹³ H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe De sacramentis* (Spic. s. Lovaniense 17), Louvain 1937, CII ff. Bei Magister Simon ist diese „*poenitentia sollemnis*“ der „*familiaris*“ gegenübergestellt. Vgl. weitere Zeugnisse jetzt auch bei P. Ancaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949.