

Die Auffassung von der Buße in Spanien und Gallien bis zur späten Merowingerzeit

Forschungsbericht

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Nach den großen zusammenfassenden Darstellungen der frühen Bußlehre durch P. Galtier¹, B. Poschmann² und E. Amann³ sind in den letzten Jahren drei wertvolle Veröffentlichungen zur Buße in einzelnen Ländern erschienen, welche die bisherigen Ergebnisse ergänzen und weiterführen. S. G. Rivas S. J. behandelte die Buße in der ersten Kirche Spaniens bis zum 8. Jahrhundert, also bis zur Zeit des Einflusses der Bußbücher⁴. Bis zum gleichen Jahrhundert geht die Untersuchung von C. Vogel für die gallische Kirche⁵. Als wichtige Ergänzung dieser beiden Bücher muß dann der Doppelartikel von P. Galtier S. J. gelten, in dem u. a. der Frage nachgegangen wird, wie es möglich war, daß die keltische Bußform auf dem Festland ohne Widerstand die öffentliche Buße so weitgehend ersetzen konnte⁶. Der vorliegende Forschungsbericht möchte die dabei zutage tretenden Auffassungen und Länderunterschiede weniger von der historischen Frage der bloßen Bußform aus sehen, sondern mehr die innere Bußauffassung selbst herausstellen und die Form nur so weit berücksichtigen, als sie Grundlage für die herrschenden Bußideen der immer noch so undurchsichtigen vorkarolingischen Zeit ist.

Für die frühe spanische Kirche bleibt fester Ausgangspunkt das Konzil von Elvira. Es ist dabei sehr interessant, festzustellen, daß sein Rigorismus sich selbst noch in den frühen spanischen Bußbüchern von Albelda, Silo, Rundel (?) und Córdoba teilweise findet. Von den Kanones des Bußbuches von Silo sind nicht weniger als sechs von Elvira beeinflusst. Freilich hat Rivas recht, wenn er betont, daß es sich in diesem Bußbuch offenbar nur um eine Privatarbeit handelt, die — sei es um die Mitte des 8. Jahrhunderts (Le Bras) oder schon ein Jahrhundert früher (Otaza, Villada) — nationale und ausländische Quellen zusammenstellte, aber nie von der Kirche als offizielle Sammlung anerkannt wurde (150). Die Entwicklung seit Elvira (um 300) war im allgemeinen in Spanien, nach Ausweis der Quellen, längst einen mildereren Weg gegangen, der von diesem Rigorismus immer mehr abrückte und die Möglichkeit auch der kirchlichen Buße allen Sündern öffnete. Rivas glaubt, daß der Rigorismus afrikanischen Ursprungs ist (51), und nimmt an, daß er, wenigstens teilweise, doch noch bis zum Ende des 4. Jahrh. geherrscht hat (51).

Die Interpretation dieser Canones über die lebenslängliche Buße, mit der teilweise deutlichen Formulierung: *Nec in finem danda est communio*, neben der weniger eindeutigen: *Abiciatur penitus ab ecclesia* (vgl. 47), wirft sofort eines der Grundprobleme nicht nur der Bußform, sondern auch der Bußidee auf. Rivas hält es für

1 *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932.

² Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, 1938; ders., Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, Breslau 1930; ders., Buße und Ölung, Freiburg 1952.

³ Art. *Pénitence*: *DictThCath* t. XII, 1 col. 845 ff.

⁴ *La penitencia en la primitiva Iglesia española. Estudio histórico, dogmático y canónico de la penitencia en la Iglesia española desde sus orígenes hasta los primeros tiempos de la invasión musulmana*, Salamanca (1950).

⁵ *La discipline pénitentielle en Gaule dès origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952, Letouzey et Ané.

⁶ *Les origines de la Pénitence irlandaise*: *RechScRel* 42 (1954) 58—85 204—225.

möglich, daß trotz dieser Formeln die Möglichkeit der privaten sakramentalen Absolution am Ende des Lebens bestanden habe, sei es als bloßer Sündennachlaß, sei es zudem auch als Aussöhnung mit der Kirche (53). Zeugnis dafür ist ihm vor allem Pacian, der erste spanische Schriftsteller, der nach dem Konzil über Bußfragen schrieb. Keine Spur von Rigorismus finde ich bei ihm.

Um hier deutlicher zu sehen, wird es notwendig sein, auf den grundlegenden Unterschied zwischen Exkommunikation und Buße hinzuweisen. Rivas tut das bereits kurz bei der Behandlung des Konzils von Elvira (44). Bei der Behandlung des spanischen Bußbuches von Silo arbeitet er den Unterschied noch deutlicher heraus (146 ff.). Hier kann Vogel durch die etwas bessere Quellenlage im frühen Gallien noch eine klarere Vorstellung geben. Exkommunikation ist, wie Vogel an einer Reihe von Beispielen zeigt, kirchlich-gerichtliche Strafe, um den Büßer zur Bußannahme oder Änderung seines Lebens zu zwingen (z. B. 62 ff., 102 ff., 175 ff.). Er beschreibt sehr gut den Unterschied: *Les pénitents, écartés de la communion sacramentelle, continuent cependant d'assister à la synaxe; ils n'ont pas le droit d'offrir les oblations. Exceptionnellement ils sont revoyés avant la missa fidelium avec les catéchumènes. Nulle part on ne voit qu'ils soient tenus à l'écart des autres chrétiens dans la vie quotidienne. Dans le cas de l'excommunication totale, la situation est tout autre; les délinquants sont retranchés de la société des fidèles, mis au ban de la communauté chrétienne: segregari a coetu catholicorum (Riez 439), a communione ecclesiae vel a convivio fidelium extraneus haberi (Tours 461), non solum a communione sacramentorum sed etiam a conviviis fidelium submoveri (Vannes 465) (65). Wenn also der Exkommunizierte auch von der Kommunion ausgeschlossen ist, so ist er deshalb noch kein „Büßer“, sondern der Eucharistieempfang ist ihm verboten, weil er von der Gemeinde voll getrennt ist. Zu dieser aber gehört der „Büßer“, auch wenn er die Eucharistie nicht empfangen kann. Das Aufheben der Exkommunikation ist daher auch ein anderer Akt als die Aussöhnung in der Buße und geht dem Eintritt in den *Ordo poenitentium* voraus. Deshalb kann nach dem Konzil von Orange von 441 ähnlich wie nach der Anordnung des Konzils von Nicaea vom Jahr 325 nur der Bischof, der die Exkommunikation verhängte, sie wieder aufheben. Zudem gibt es eine Art von Exkommunikation, die mit der Buße als solcher nichts unmittelbar zu tun hat. So gilt etwa die Exkommunikation für die Schauspieler, solange als sie ihren Beruf ausüben (*quamdiu agebant*). Die volle Verschiedenheit wird auch dadurch deutlich, daß nach Pomerius, *De vita contemplativa* II, VII, 2 die Exkommunikation z. B. zu verhängen ist, wenn andere Mittel zu der Besserung versagen. Sie ist also Koerzitionsmittel.*

Die Auffassung über den Büßerstand ist aber eine ganz andere. Hier gilt noch das urchristliche Prinzip der *Wohltat*, daß man im Bußstand büßen darf. Erst in der Spätzeit, besonders im 7. Jahrhundert, wo die Bußform mit der Einschließung aufkommt, tritt diese Auffassung zurück: die Buße wird Strafeinrichtung, wenn auch oft noch freiwillig übernommen. Von der alten Idee aus ist die weiter bestehende Praxis der nur einmaligen Spendung dieser *Wohltat* zu verstehen, wodurch übrigens der Weg in die Seligkeit für die Rückfälligen nicht versperrt wird. Er bleibt, wenn auch auf dem schwereren Weg persönlicher Buße wie bei Augustinus, offen. Von hier aus wird dann auch die Strenge von Elvira verständlich. Man versagte den schwersten Sündern diese *Wohltat*, um sie streng zu bestrafen, ohne ihnen dadurch den Weg persönlicher Buße und Bekehrung zu verschließen. So braucht man nicht zu Erweichungen der Praxis seine Zuflucht zu nehmen, wie Rivas es durch die Möglichkeit einer kirchlichen Privatbuße mit sakramentaler Absolution versucht. Denn es erscheint ein nicht vollziehbarer Gedanke, daß ohne Wiedervereinigung mit der Kirche, wie sie ausdrücklich verboten ist, ein Sakrament, und sei es auch nur eine „Privatabsolution“, gegeben werden kann.

Wie stark das Bewußtsein vom Heilscharakter der öffentlichen Buße in dieser frühen Zeit war, geht besonders wieder aus den Untersuchungen von Vogel über die gallische Kirche hervor. Die bis zur Spätzeit festgehaltenen Folgen der Bußübernahme (später keine zweite Buße mehr, auch nicht auf dem Sterbebett; Enthaltung von der Ehe auf Lebenszeit...) haben zwar dahin geführt, daß immer mehr die Buße „in extremis“ der normale Fall wurde. Auch die Kirche trug das Ihrige dazu bei. So bestimmte das Konzil von Agde 506: *Juvenibus poenitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem* (117). Man hatte hier offenbar schlechte Erfahrungen mit der gebotenen Enthaltbarkeit und dem Verbot des Eheschlusses auch nach der Absolution gemacht. Das Konzil von Orléans fügt kurz nachher im Jahr 538 noch bei: *Coniugatis nisi ex consensu partium et aetate iam plena eam (benedictionem poenitentiae) dare non audeat* (117). Hier wird wohl der gleiche Grund der geforderten Enthaltbarkeit bestimmend gewesen sein, die Zustimmung der Ehegatten und darüber hinaus auch das schon fortgeschrittene Alter zu fordern. Dennoch blieb das Verlangen nach der Buße wenigstens am Lebensende lebendig. Caesarius von Arles berichtet darüber: *Omnes homines poenitentiam volunt in finem vitae suae accipere* (118). Freilich beklagt er sich darüber, daß man nur wenige finde, die so lebten, diese Buße am Ende des Lebens zu verdienen (ebd.). So dürfte zwar neben der Strenge der Kirche im Festhalten an den alten Folgerungen aus der Bußübernahme auch das Nachlassen des religiösen Lebens selber an der Verschiebung ans Lebensende die Schuld mittragen. Es bleibt aber doch sehr bezeichnend, daß Männer von solchem Einfluß wie Caesarius von Arles, zu dem die Menschen zahlreich strömten, die echte Lebensvorbereitung so fordern. Dadurch wird die Gleichheit des früheren Denkens über die Unsicherheit der Buße „in extremis“ mit der neuen Praxis deutlich. Man fordert wie früher eine echte innere Einstellung. Es ist sehr lehrreich, bei Vogel nachzulesen, welche Mühen sich die großen Bußprediger der Zeit gaben, solche Bußgesinnung zu künden. Man kann Galtier nur zustimmen, wenn er hierin eine der Gleichheiten mit der keltisch-irischen Bußauffassung sieht und darauf hinweist, daß St. Patrick selber aus seinem Aufenthalt in Gallien dieses echte Bußleben als Erbstück mit nach Irland nahm, so daß Galliens Streben mit Ursache des irischen Bußaufschwunges war (63 ff.). Vogel faßt diesen Ernst etwa für des hl. Caesarius Denken gut zusammen: *Tous les fidèles, sans exception, sont capables de faire pénitence — agere poenitentiam, en se mortifiant et en faisant l'aumône, même s'ils se trouvent dans une situation telle qu'ils ne peuvent se faire pénitents — accipere poenitentiam; les sacrifices qu'ils s'imposent durant leur vie les mettent dans les dispositions voulues pour que la pénitence in extremis porte tous ses fruits* (121). Rivas kann eine ähnliche seelsorgerliche Mühe um wahre Bußgesinnung in Spanien feststellen, so z. B. bei Pacian (73 ff.), Bachiarius, Ildefons von Sevilla (125), Ildefons von Toledo (128) und anderen. Es ist ein Zeichen echt kirchlichen Lebens in der sonst so wilden Zeit, daß in Gallien die Bußprediger so stark aufgesucht wurden. So weist z. B. Galtier auf die Ausführungen in der *Vita S. Ansberti*, des Bischofs von Rouen (684—685), hin: *Confluebant ad eum passim plurimi salvationis suae expetentes salubria consilia* (207; vgl. auch Vogel 74 ff. 116 ff.). Das macht das trübe Gesamtbild heller und religiöser.

Auch ein anderer weiterer Zug des Bußlebens der Zeit ist geeignet, das zu belegen. Auf ihn weist erneut Galtier, vor allem aber und ausführlich Vogel hin: die Konversionsbuße. Grundlegend für ihre Kenntnis bleibt auch heute noch der Artikel von Galtier „Pénitents et convertis“ in *RevHistEccl* 33 (1937) 277—305. Vogel hat sie für die Zeit des Caesarius von Arles in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts (128—138) und ihre Weiterentwicklung bis zum Ende des 7. Jahrhunderts (167—169) näher untersucht. Galtier weist in seinem neuesten hier zu besprechenden

Artikel gegen Amann (Art. Pénitence: DictThCath 821 u. 878) und Poschmann (Abendländische Kirchenbuße 77 u. 130; Buße und Ölung 59) darauf hin, daß es sich nicht um eine Professio religiosa als Gelübde handelt, sondern um ein regeres religiöses Leben in Einfachheit und Buße (211). Das wird durch die Untersuchung von Vogel bestätigt. Es ist schon sprachlich bemerkenswert, daß der Ausdruck der „Professio“ für die öffentliche Buße angewandt wird. Erklärlich ist das nach Vogel daraus, daß bestimmte Pflichten des öffentlichen Büßers, wie die Enthaltbarkeit, den Bußstand dem Ordensleben anhängen (129). Der „conversus“ aber empfängt die „benedictio poenitentiae“, von der z. B. das Konzil von Épanon sagt, daß sie an die Stelle der Witwen- und Diakonissinnenweihe treten soll: Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus, sola iis poenitentiae benedictione, si converti ambiunt, imponenda (131). Vogel bringt eine Reihe von Zeugnissen solcher conversi in der Welt. Gennadius spricht hier wohl deshalb von einer „*secretata satisfactio*“, weil die conversio im Gegensatz zur poenitentia *publica* keine Einreihung in den ordo poenitentium kennt, sondern nur die einfachere Kleidung und das religiöse Streben. Von letzterem sagt Gennadius zwar: *professo (confesso) religionis studio*. Galtier zeigt aber sehr gut aus dem Sprachgebrauch der Zeit, daß das Wort religio hier nur den Sinn des religiösen Eifers hat, der die conversi erfassen soll (211 ff.). Soweit freilich die conversio in einem Kloster geschieht, ist man an dieses gebunden (Vogel 168). Aber auch die conversio in der Welt bedeutet ewige Bindung, wie es etwa das Konzil von Paris vom Jahr 614 hervorhebt, selbst dann, wenn die Eltern sie vorgenommen haben: *De viduabus et puellis, quae sibi vestes in habitu religionis in domibus propriis tam a parentibus quam per se ipsas mutaverint et se postea . . . coniugio crediderint copulandas, tamdiu utrique habeantur a communione suspensi* (168).

Über den Umfang dieser Konversionsbuße sind wir leider nicht genauer unterrichtet. Malnory glaubt in seinem Leben des hl. Caesarius von Arles, daß es sich vielleicht um einen Gebrauch der Buße für die gallo-römische Aristokratie gehandelt habe. Aber Galtier nimmt auf Grund der Zeugnisse des Pomerius und Salvian, zusammengesehen mit den öfteren Äußerungen der Konzilien, wohl richtiger an, daß die Zahl der conversi und conversae nicht zu klein gewesen sein muß. Die ganze Einrichtung erscheint damit als Zeichen eines inneren religiösen Lebens, wenn es auch Fälle gegeben haben mag, in denen die Furcht vor der öffentlichen Buße zu dieser „*secretata satisfactio*“, die doch leichter als der öffentliche Bußstand war, hinführte. Für die conversi wird übrigens eine sonntägliche Kommunion bis zum Lebensende vorgeschrieben. Das zeigt erneut deutlich den sündentilgenden Charakter der conversio mit ihrer benedictio poenitentiae im Anfang. Galtier hat daher recht, wenn er das kirchliche Element auch bei der Konversionsbuße herausarbeitet. Sie war keine rein private Angelegenheit. So kann er in ihr einen weiteren Übergang zur irischen Buße finden, die ja in ähnlicher Weise ohne Einreihung in die Büsserordnung und ohne die Feierlichkeit der *bischöflichen* Absolution vom Priester auferlegt wurde.

Gewiß sind so die inneren Bußauffassungen der verschiedenen Länder mit ihrer eigenen Praxis einander nähergebracht. Die immer größer werdende Schwierigkeit der öffentlichen Buße hatte bereits zu anderen Formen neben ihr geführt, wie sie wohl bereits Augustinus in seiner Art durch die „*correptio secretata*“ ausübte. Besonders in Gallien werden diese nun konkreter in der allgemeinen Buße auf dem Sterbebett wie in der conversio faßbar. Der irische und angelsächsische Mönch mußte zwar, wenn er von seiner mehr und öfter geübten Tarifbuße auf das Festland kam, diesen Zustand als Verfall der Übung der kirchlichen Buße auffassen. Und es ist auch zweifelsohne so, daß die Einführung der irischen Buße

mit ihrer einfachen Priesterabsolution und ohne Einreihung in den Bußstand, womit auch die rechtlich so schweren Folgen wegfielen, eine Vertiefung des Bußlebens brachte. Die *Bußauffassung* aber änderte das nicht, ebensowenig wie die Verbindung der Buße mit der Kirche, die in beiden Bußarten gefordert wird. Die gleiche innere Bußidee ist vielmehr Voraussetzung für die große neue Wirksamkeit. So konnte die neue Praxis ohne Gegenwirkung durchgeführt werden. Dadurch ist auch verständlich, daß z. B. in den spanischen Bußbüchern, wie es die Editionen von Rivas belegen, das Alte und Neue zusammen sich findet. Die kirchliche Bußidee und die kirchliche Sündenvergebung waren in beiden Fällen dieselbe. Was sich unterschied, war allein die äußere Handhabung.

Natürliches Vorauswissen zukünftiger Ereignisse

Ein Überblick

Von Wolfgang Büchel S. J.

Unter den parapsychologischen Erscheinungen besitzt das zeitliche Hellsehen, das natürliche Vorauswissen zukünftiger Ereignisse, eine besondere Bedeutung für Naturphilosophie, Psychologie und Fundamentaltheologie¹. Dem Fundamentaltheologen geht es um die Abhebung gottgewirkter, als Wunder zu wertender Weisagungen von natürlichem Hellsehen; für den Psychologen und Naturphilosophen stellt sich außer der Frage nach der Natur der beteiligten Seelenkräfte, wie sie bei allen parapsychologischen Phänomenen auftritt, die besondere Frage nach der Vereinbarkeit mit der menschlichen Willensfreiheit bzw. nach der Möglichkeit, den zeitlichen Abstand in die Zukunft hinein erkenntnistmäßig zu „überspringen“.

Um zunächst auf die letzte Frage einzugehen, so wird verschiedentlich die Auffassung vorgeschlagen, die vorausgesehenen Ereignisse seien im Augenblick des Vorgesichtes schon kausal determiniert gewesen und die eigentliche Leistung des Hellsehers bestehe in einem unbewußten Erfassen und Auswerten dieser kausalen Determination. Einer Ausdehnung dieser Deutung auf die Gesamtheit aller Hellsehfälle steht jedoch wohl vor allem die oftmals verblüffende Übereinstimmung gerade in konkreten Kleinigkeiten und durchaus nebensächlichen Einzelheiten des vorausgesehenen Ereignisses gegenüber. Einmal weist diese Übereinstimmung gerade in Kleinigkeiten mehr auf eine intuitive Schau als auf ein abstraktes Vorausberechnen hin; sodann hängt die Festlegung dieser Einzelheiten doch oft von so vielen willkürlichen Entscheidungen verschiedenster Menschen ab, daß man wohl kaum eine vollständige kausale Determiniertheit annehmen kann.

Zur Vermeidung der letzten Schwierigkeit wird oft ein nur vermutungsweise Vorausschätzen auf Grund der bekannten Gewohnheiten und Verhaltensweisen der

¹ Zur Tatsachenfrage vgl. an neuerer Literatur u. a. F. Moser, *Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen*. Bd. I, München 1935; *Rhine-Tischner*, *Die Reichweite des menschlichen Geistes. Parapsychologische Experimente*, Stuttgart 1950; C. G. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, in *Jung-Pauli, Naturerklärung und Psyche*, Zürich 1952. Jung geht zwar auf das eigentliche Hellsehen weniger ein — vielleicht, weil beim Hellsehen der archetypische Sinnzusammenhang, an dem Jung besonders interessiert ist, am wenigsten oder überhaupt nicht zu erkennen ist; vgl. die Bemerkung zu dem Gesicht Svedenborgs auf S. 66 —; er bietet jedoch gute Beobachtungen zur psychologischen Bedingtheit und Auslösung der einschlägigen Phänomene.