

Eine kurze Geschichte der Institution der Buße

von *Paolo Prodi*

1. *Vorbemerkung*

Dieser Aufsatz ist als Einleitungsrede zu einer Tagung über die Buße entstanden¹. In ihm werden die wichtigsten geschichtlichen Entwicklungen der Institution der Buße beschrieben und es wird eine Definition der Bedeutung dieses Themas in der Geschichte der Kirche und der Gesellschaft von den Anfängen bis zur Schwelle der Gegenwart vorgelegt.

Zu Beginn muss ich meine Grundthese darlegen: Unsere westliche Gesellschaft ist auf den Pluralismus der Foren und auf die Unterscheidung zwischen dem Bereich des Gewissens und dem des Rechts, zwischen dem der Sünde und dem der Straftat, gegründet. In dieser unserer Geschichte hat die Institution der Buße in ihren verschiedenen historischen Manifestationen eine zentrale Funktion als Forum ausgeübt, das – wenn auch mit Missverständnissen und in Mischformen – auf das innere Forum des Menschen gerichtet ist. Diese Funktion scheint in den letzten Jahrzehnten verloren gegangen zu sein oder sich zumindest sehr abgeschwächt zu haben, und das scheint große Probleme aufzuwerfen, sowohl der Kirche in ihrer Rolle als nicht nur «ethische Agentur», sondern als Mittel zur Rettung des Menschen, als auch der Gesellschaft selbst, die den vollkommenen Vorrang des positiven Rechts als einzige, «eindimensionale» Norm sieht, um das menschliche Handeln zu disziplinieren.

Zu dem zweiten Punkt kann ich aufgrund der weit ausdifferenzierten Literatur zur Geschichte des Bußsakraments keinesfalls eine Synthese bieten, da eine solche in jedem Fall oberflächlich wäre. Stattdessen muss ich auf die vorhandenen großen Überblicksdarstellungen und auf

Aus dem Italienischen von Tobias Daniels

¹ «La penitenza: dottrina, controversie e prassi», 15. Kongress der Associazione italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Rom 15.-19. September 2009. In seiner ursprünglichen Form wurde der Text im Erstlingsband der Zeitschrift «Chiesa e Storia», 1, 2011, S. 11-64 veröffentlicht.

die Artikel der verschiedenen Spezialzyklopädien verweisen, die eine Basis meiner Ausführungen sind².

Aus historischer Perspektive möchte ich von der «Institution» der Buße sprechen. Präzisierend muss ich hinzufügen, dass ich den Begriff der «Institution» benutze, um zu unterstreichen, dass die Definition des «Sakraments» nur das Epizentrum eines Phänomens ist, das Jahrhunderte über Jahrhunderte unserer Entwicklung als Angehörige des westlichen Kulturkreises kennzeichnet; eine Gegebenheit, eine gedankliche und juristische Konzeption, die wir Historiker auch als «Struktur» der *longue durée* definieren könnten, als eines jener Gerinnsel im Fluss der Geschichte, von denen Fernand Braudel gesprochen hat, und die die Fortentwicklung der Zivilisation weisen. Was ich hinsichtlich unseres spezifischen Themas glaube, unterstreichen zu müssen, ist die doppelte Spannung der Geschichtswissenschaft: Auf der einen Seite will sie die Traditionen, die das eigentliche Leben der Kirche erzeugen, gemäß der tridentinischen Definition *quasi per manus traditae* von Generation zu Generation neu entdecken und bewerten, auf der anderen Seite die 'Vergangenheit' als solche identifizieren, sie durchdringen, soweit uns das möglich ist, sie aber auch eingrenzen, um nicht von ihr ertränkt zu werden.

Eine letzte Präzisierung: Mein Blickwinkel, mein Standpunkt, ist natürlich subjektiv und spiegelt meine spezifische Beschäftigung mit dem Thema der Macht und seinem Verhältnis zum Heiligen wider. Dies ist nicht der Ort, um die unendliche Diskussion über die methodologische Zugehörigkeit der Kirchengeschichte zur Theologie und/oder zur Geschichtswissenschaft wieder aufzunehmen. Ich glaube aber, verschiedene Ansichten können legitim nebeneinander existieren, wenn man das Phänomen der «Buße» als «theologisches Thema» (in ekklesiologischer Sicht) oder einfach als historische Gegebenheit ansieht³. Hier muss ich mich notwendigerweise auf den Versuch beschränken, das herauszuarbeiten und hervorzuheben, was die Buße mit Blick auf das allgemeine Problem der Geschichte des Rechts betrifft, das ich andernorts behandelt habe. Auf dieses Werk beziehe ich mich direkt, sowohl dadurch, dass ich die

² Jüngst dazu R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: La confessione tra medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.

³ P. PRODI, *La storia umana come luogo teologico*, in «Il Regno», 20, 2008, S. 706-716 (Vortrag, gehalten auf dem 3. Kongress der Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, 3. Dezember 2008).

Abschnitte wiederaufnahme, die sich auf das Bußsakrament beziehen, als auch hinsichtlich der Literaturangaben⁴.

2. Die Entstehung des Gewissens

Das erste Disziplinarrecht der Kirche als Ausarbeitung der von Christus erhaltenen Gewalt, einer Macht, die nicht charismatisch, sondern *qua* Amt, in deutlich hierarchisierter Weise, von den Bischöfen als Inhaber der Schlüsselgewalt ausgeübt wird, entwickelt sich schon vom zweiten Jahrhundert an. Es ist eine noch unbestimmte Elaboration, in der man noch sehr wenig über die Vergebung der persönlichen Sünden ohne öffentliche Wirkung weiß. Diese wird dem persönlichen Verhältnis des Gläubigen mit Gott anheimgestellt, der Exhomologese, also dem öffentlichen Bekenntnis der Sünden am Beginn der Eucharistiefeier, einem Ritus, der durch die Jahrhunderte bis heute mit dem Schuldbekennnis am Beginn der Messe (*confiteor*) fortgeführt wird. In den ersten Jahrhunderten bemüht man sich nur darum, die Vergehen von öffentlichem Belang zu definieren, welche die Zugehörigkeit einer Person zur Gemeinschaft in Frage stellen (sie werden noch ziemlich undifferenziert als Sünde, Verbrechen oder Delikt bezeichnet), um die Schwere des Verbrechens mit dem Ziel zu gewichten, das jeweilige Vorgehen bei der Wiedereingliederung und Rehabilitation, beim Bußweg, zu bestimmen.

Die bedeutendste Diskussion in dieser Zeit betrifft die Wiederholbarkeit der Bußprozedur. Bei Tertullian, der die Kategorien des römischen Rechts auf die Theologie der Sünde anwenden will, geschieht der Bruch mit der Kirche, mit der Annäherung an die montanistische Häresie, genau in diesem Punkt: Für ihn ist das Taufbekenntnis ein Eid, eine Verpflichtung (*sacramentum*), nie wieder zu sündigen. Sie kann nur durch schwere Verfehlungen wie Idolatrie, Mord oder Ehebruch gebrochen werden, und diese haben den Ausschluss aus der Kirche zur Folge⁵. Erst vom fünften bis zum sechsten Jahrhundert wird die «zweite Tafel», an der sich der Christ für sein Seelenheil festhalten kann (*secunda post baptismum tabula*), in gewisser Weise ein Rettungsanker während des gesamten Lebens des Christen: Es eröffnet sich der Weg zur privaten

⁴ P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.

⁵ TERTULLIEN, *La pénitence*, eingeleitet von Ch. Munier, Paris 1984.

Buße, die zuerst den Todkranken vorbehalten ist, sich dann aber auch in der täglichen Praxis verbreitet und schließlich bei jedem Sündenfall angewandt wird, mit Auferlegung einer heilsamen Buße.

Jedenfalls ist dies alles dazu bestimmt, sich im Zuge des Konflikts zwischen Heiden- und Christentum radikal zu wandeln, der im vierten Jahrhundert im Orient und im Okzident völlig unterschiedliche Gegebenheiten schafft: Während im Orient die Praxis der Exhomologese und des Bußwegs weiterhin die Stütze des kirchlichen Lebens als Gemeinschaft bleibt und sich mit monastischen Formen der Buße wie der Askese vermischt, tritt im Okzident die Kirche mit der Zeit an die Stelle des untergehenden römischen Staates und bildet immer mehr das zivilisatorische Instrument für den Eintritt der germanischen Völker in die Romanität, auch im Sinne von Zugehörigkeit und kollektiver Identität, und ebenfalls durch die Praxis der Buße. Auf der Grundlage der Theologie des Kirchenvaters Augustinus über den Vorrang des Papsttums, aufgrund des Machtvakuum im weltlichen Bereich und der Morallehre Gregors des Großen entsteht ein göttliches Recht als Pädagogik für die Völker des werdenden neuen Europas.

Im Gegensatz zu der verbreiteten Auffassung überlagert dabei das heilig-kirchliche nicht das weltliche Recht: Das göttliche, in der Heiligen Schrift verankerte Recht stellt sich an die Seite des neu aufkommenden römisch-germanischen Rechts. Die menschliche Justiz ist ein Resultat der Sünde und nicht befähigt, die Wirklichkeit zu verändern. Sie kann nur Gewalt mit Gewalt vergelten, und mit Äquivalenzakten der Restitution, Kompensation oder Bestrafung ein Gleichgewicht zwischen den Rechten von Individuen oder Gruppen wiederherstellen. Die Ebene der Gerechtigkeit Gottes ist eine andere und hat im Kern nichts damit zu tun. Sie will das menschliche Recht nicht ersetzen. Allerdings gibt es Punkte der Berührung und der Überlagerung: Die Gesetzgebungen vieler römisch-germanischen Völker integrieren in ihr Strafrecht die Normen des Dekalogs.

Zum einen bemüht sich die weltliche Rechtsprechung zu garantieren, dass die einzelnen Personen selbst handeln können, um für das erlittene Unrecht Genugtuung mit rechtlichen Mitteln zu erlangen, von der Fehde, der legalen Blutrache, bis zu den verschiedensten Ausgleichen und finanziellen Strafen wie dem Wergeld. Es geht um Wiederaustarierung der aus dem Gleichgewicht geratenen menschlichen Beziehungen. Es existiert keine übergeordnete Justiz, und die politische Macht beschränkt sich in gewisser Weise darauf, das Verfahren der Sühne zu regulieren

und die Wiedergutmachungen zu 'tarifizieren'. Zum anderen versucht die Institution der Kirche auf dieselbe Weise, das Verhältnis des Menschen zu Gott auf dieser Erde zu regulieren. Dabei setzt sie sich nicht an die Stelle Gottes, sondern sie interveniert bei den erkennbaren Anteilen der Sünde, damit der Mensch mit einer anderen inneren Bilanz zum wahren und einzigen Gericht kommt. Die Sünde wird von den Bußübungen, dem Gebet, dem Fasten und den Almosen oder anderen von der Kirche als äquivalent angesehenen Handlungen ausbalanciert.

Die Sorge, die im neunten und zehnten Jahrhundert vorherrschend zu werden scheint, richtet sich demnach darauf, zwischen der heimlichen oder verborgenen und der öffentlichen Sünde zu unterscheiden: Es ist nicht die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Forum, die interessiert, sondern die soziale Relevanz der Sünde (von daher kommt auch die – für uns abnorme – besondere Sensibilität für sexuelle Vergehen und die familiäre Moral). Dem allem zum Trotz wird im Okzident also eine Unterscheidung zwischen dem Bereich des weltlichen und dem des kirchlichen Rechts sowie – innerhalb der Kirche – zwischen kirchlicher Rechtsprechung und der Vergebung der Sünden beibehalten. Es gibt aber keine klare Unterscheidung zwischen dem internen Forum des Gewissens und dem externen Forum. Das Gesagte kann vielleicht auch helfen, um die Bedeutung der Sammlungen zu verstehen, die den Namen «Bußbücher» tragen und die Disziplinierung durch die Kirche im Hochmittelalter bis zur Entstehung der großen kanonischen Sammlungen, der Geburt des Kirchenrechts, repräsentieren. So kann versucht werden, die alte Kontroverse über ihre Bedeutung zu überwinden: Enthalten sie Strafvorschriften für Regelbrüche oder Bußübungen für die Vergebung der Sünden⁶?

Zu dem alten Interesse an den Bußordnungen seitens der gelehrten Geschichtsschreibung, der Geschichte der Buße⁷, ist in den letzten Jahren

⁶ R. KOTTJE, «Buße oder Strafe?». Zur «iustitia» in den «*Libri paenitentiales*», in *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VII)*, Spoleto 1995, S. 443-468.

⁷ C. VOGEL - A.J. FRANTZEN, *Les «libri paenitentiales»*, Turnhout 1985. Von Vogel stammen weitere bedeutende Aufsätze zur Buße im Hochmittelalter. Einige von ihnen finden sich in dem posthumen Sammelband *En rémission des péchés. Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Eglise latine*, London 1984. Siehe jetzt auch J. GAUDEMET, *Les sources du droit canonique VII-XXe siècle. Repères canoniques. Sources occidentales*, Paris 1993. Die jüngste profunde Studie zu den Bußbüchern, die auch für andere Regionen der Christenheit als Modell gelten kann, ist jene von F. BEZLER, *Les pénitentiels espagnols. Contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut moyen âge*,

ein äußerst reges Interesse an diesen Sammlungen von Disziplinarnormen als Quellen für die Sozial-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte hinzugekommen⁸. Es handelt sich um Sammlungen, deren Anfänge man in der Mitte des siebten Jahrhunderts im monastischen Umfeld Irlands ansetzt und die sich in den folgenden zwei Jahrhunderten auf dem Kontinent verbreiten. Sie sind entstanden, um denjenigen Priestern Anleitung und Orientierung hinsichtlich der Sünden sowie der entsprechenden Bußen zu geben, welche die Buße verwalten mussten, sei sie öffentlich oder privat: In der Tat spricht man für diesen Zeitraum von einer «tarifierten» Buße, wegen der Anstrengungen, die in diesen Sammlungen (deren Autorität vom Autor oder dem Umfeld abhängt, in dem sie entstehen) unternommen werden, um in relativ homogener Weise in den verschiedenen Regionen der Christenheit das Verhältnis zwischen der Sünde und ihrer entsprechenden Buße zu regulieren (Gebete, Fasten und andere körperliche Strafen, Wallfahrten, Werke der Barmherzigkeit). Das Bemühen gilt immer dem Ziel, Äquivalenzen zwischen den Verbrechen und Delikten einerseits, und den entsprechenden Strafen und Bußen andererseits zu finden. Aber, wie angedeutet, auf verschiedenen Ebenen der 'Bilanzierung': jener Gottes und jener der Menschen. Man muss in gewisser Weise gesondert vor Gott und den Menschen Rechenschaft ablegen. In den Bußbüchern wird der Versuch unternommen, diese 'Abrechnung' mit Gott festzulegen: so und so viele Tage oder Jahre des Fastens oder anderer Bußen für jede Art der Sünde, mit Anweisungen für die Vernehmung durch den Beichtvater, sowie die Ausarbeitung einer minutiösen Kasuistik. Sakramentales und kirchenrechtliches Forum sind noch nicht voneinander getrennt: Man lebt überall in einem Dualismus zwischen einer religiös-kirchlichen und einer weltlichen Sphäre⁹, auch wenn Bischof Burchard von Worms in seinem *Decretum* darauf besteht,

Münster 1994. Ältere, noch immer nützliche Editionen der Bußbücher, auf die ich mich für einen direkten Kontakt mit den Texten beziehe, sind: F.W.H. WASSERSCHLEBEN, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (ND Graz 1958); H.J. SCHMITZ, Bd. 1: *Die Bußbücher und Bußdisziplin der Kirche*, Mainz 1883; Bd. 2: *Die Bußbücher und das kanonischen Bußverfahren*, Düsseldorf 1898 (ND Graz 1958).

⁸ M.G. MUZZARELLI, *Una componente della mentalità occidentale: i penitenziali nell'alto medio evo*, Bologna 1980; DIES., *Penitenze nel medioevo. Uomini e modelli al confronto*, Bologna 1994; G. PICASSO - G. PIANA - G. MOTTA (Hrsg.), *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel medioevo. Il penitenziale di Burcardo di Worms*, Novara 1986.

⁹ F. RUSSO, *Pénitence et excommunication. Etudes historiques sur les rapports entre la théologie et le droit canon dans le domaine pénitentiel du IXe au XIIIe siècle*, in «Recherches de science religieuse», 33, 1946, S. 259-279 und 431-461.

dass es etwas völlig anderes sei, gegen Gott oder gegen die Menschen zu sündigen¹⁰, und die Notwendigkeit betont, dem zum Tode Verurteilten, der als Geläuterter zum Galgen hinaufsteigt, die Sakramente zu spenden: Gott kann dieselbe Person nicht zweimal richten¹¹.

Im Kern teile ich die schon von Pierre Legendre vorgebrachten Erkenntnisse: Die Verbreitung der privaten und der tarifierten Beichte verändert die Verwaltung der Buße. Sie wird nun nicht mehr als eine Liturgie, sondern in juristischem Stil organisiert, wie ein Prozess, in dem der Beichtvater der Richter ist, der keine allgemeinen Gesetze, sondern spezifische und präzise Normen für die einzelnen Fälle anwendet, analog zu dem, was in den weltlichen Gerichten geschieht. So entsteht im Hochmittelalter die Rechtsprechung des inneren Forums. Sicherlich gerät das System der Bußbücher im elften Jahrhundert aufgrund der Missbräuche, die aus ihm entstanden und darin Eingang fanden in die Krise, und zwar mit der Verbreitung der Praxis, die Bußen in andere, leichtere und oft lediglich pekuniäre Sanktionen zu verwandeln, auch zum Vorteil der kirchlichen Hierarchie.

Doch es ist vor allem das Entstehen des neuen Bewusstseins des Individuums, das die Loslösung der Gerechtigkeit Gottes von derjenigen der Menschen fordert. Im zwölften Jahrhundert repräsentiert die *Ethica* Abaelards¹² deutlich dieses neue Bewusstsein: Angesichts des rapiden Wachstums der europäischen Gesellschaft mit der Entwicklung der Städte und des Handels, im Angesicht der Zunahme an Gewalt und Korruption in einem Sozialkörper, der nicht mehr von festen und unbeweglichen Barrieren zwischen Gruppen und Kasten eingeschränkt ist, erkennt Abaelard, dass das System der tariflichen Kompensation von Verbrechen und Sünden völlig machtlos ist. Er versucht daher, die begriffliche Konzeption der Straftat, des Ungehorsams gegenüber dem weltlichen Gesetz, von jener der Sünde zu trennen und die Beziehung

¹⁰ BURCHARDUS VON WORMS, *Decretorum libri XX*, Aalen 1992, fol. 147v (Buch XI, Kapitel 15: «Quod aliud sit peccare in Deum, aliud in hominem»).

¹¹ *Ibidem*, fol. 153 (Buch XI, Kapitel 762): «... Quibus respondemus: si omnibus peccatis suis puram confessionem agentibus et digne poenitentibus communicatio in fine secundum canonicum iussum danda est, cur canones eis qui pro peccatis suis poenam extremam persolvunt et confitentur, vel confiteri desiderant. Scriptum est enim: 'Non iudicat Deus bis in id ipsum'».

¹² P. ABELARD, *Ethics*, hrsg. von D.E. LUSCOMBE, Oxford 1971 (auf die schöne Einleitung von Luscombe greife ich als Ausgangspunkt zurück).

des Menschen zu Gott wieder in den theologischen Diskurs einzuführen. Das Problem des moralischen Verhaltens wird so auf das Thema des Konsenses, der Intention, des persönlichen Gewissens zurückgeführt. Sein Versuch besteht nicht darin, ein neues Recht zu schaffen, sondern darin, das System der äußeren Bußen mit der neuen, subjektiven und inneren Bewertung der Schuld zu verbinden, darin, eine Lösung zu finden, die einen Mittelweg zwischen innerer Verantwortung und dem der Gesellschaft durch begangene Schuld zugefügten Schaden beschreitet. In diesem Sinne bleibt Abaelard, wie es mit Recht betont worden ist, auf der Linie der Bußbücher, die er als Instrumente ansieht, um soziale Kontrolle auszuüben und um dem Menschen zu helfen, sich zu läutern und zu disziplinieren¹³. Im Rahmen der Lehre des Hl. Paulus über die Erbsünde wird die Geschichte in klar voneinander unterschiedene Zeitalter eingeteilt: vor der Schuld Adams (*sub lege naturali*), nach dem Sündenfall und der Verkündigung des mosaischen Gesetzes (*sub lege*) und nach der Menschwerdung Gottes (*sub gratia*): Der gefallene Mensch kann sich retten, indem er sich durch Christus mit Gott versöhnt, aber die ursprüngliche Ordnung kann nicht wiederhergestellt werden, denn der Plan und die Gerechtigkeit Gottes bleiben unermesslich weit von jener der Menschen entfernt¹⁴. Dabei besteht meines Erachtens das wichtigste Problem darin, dass Abaelard – in der Tradition der Kirchenväter des Okzidents verbleibend – die Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit Gottes und jener der Menschen aufrechterhalten will, gleichviel, ob die Menschen mit ziviler und weltlicher oder mit kirchlicher Macht ausgestattet sind. Dabei betont er den freien Willen des Menschen und entwickelt somit seine Lehre von der autonomen Ethik im Hinblick auf die Gesamtheit des objektiven Rechts¹⁵.

Im Zentrum seines Interesses stehen deshalb die Theorie der Intention und die Definition der Sünde als Zustimmung zum Bösen und Beleidigung.

¹³ L. MAURO, *Tra 'Publica damna' e 'communis utilitas'. L'aspetto sociale della morale di Abelardo e i «Libri paenitentiales»*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 13, 1987, S. 103-122.

¹⁴ H. DICKERHOF, *Wandlungen im Rechtsdenken der Salierzeit am Beispiel der «lex naturalis» und des «ius gentium»*, in S. WEINFURTER (Hrsg.), *Die Salier und das Reich*, Bd. 3, Sigmaringen 1991, S. 447-476.

¹⁵ *Ibidem*, S. 476 (zitiert aus dem Kommentar Abaelards zum Römerbrief des Hl. Paulus): «Et hoc quidem est examen verae iustitiae, ubi cuncta quae fiunt secundum intentionem pensantur magis quam secundum rerum qualitatem. Quae quidem opera Iudaei magis quam intentionem attendebant, cum nunc Christiani naturali suscitata iustitia non tam attendant quae fiunt quam quo animo fiunt».

gung gegen Gott. Aber die auferlegte Buße soll nicht mit der Schwere der Schuld in ein Verhältnis gesetzt werden, sondern mit dem konkreten, heilsamen Effekt der Buße selbst. Die Buße oder Strafe der menschlichen Justiz kann nicht als Züchtigung für die Sünde bestimmt werden, die begangen wurde, sondern nur als ein Hilfsmittel, um die Menschen in Zukunft vorsichtiger zu machen. Über die Sünde selbst kann nur Gott urteilen¹⁶. Was speziell die Beichte betrifft, führt Abaelard einige Überlegungen ein, die später große Bedeutung für die Bestimmung der drei Elemente der Versöhnung des Sünders mit Gott haben werden, nämlich die Buße (in innerlichem Sinne als *dolor animi*), die Beichte und die *satisfactio* (oder: heilsame Wiedergutmachung). Die Beichte der eigenen Sünden wird in gewisser Weise selbst zu einer Buße, und die Buße wird deutlicher als *satisfactio* definiert. Dabei werden auch die Vorschriften zur Rückgabe von Gut integriert, das durch Wucher, Betrug und Ausbeutung von Armen erworben wurde, sowie gewöhnlich die Wiedergutmachung eines Schadens, den man dem Nächsten zugefügt hat. Aber vor allem auf den letzten Seiten seiner *Ethica* greift Abaelard direkt die Macht der Kirche an, auf dem internen Forum zu richten, so, wie sie historisch gewachsen war. Er stellt sich dabei das Problem «Utrum generaliter ad omnes pertineat prelatos solvere et ligare», und antwortet, dass die Bischöfe nicht automatisch und in vollem Maße Nachfolger der Apostel seien, denn obwohl sie die bischöfliche Macht besäßen, mangelte es ihnen oft an der Vernunft und der Heiligkeit, die den Aposteln zu eigen waren. Daher könnten die Worte Christi über die Macht zu binden und zu lösen nicht automatisch für alle Prälaten gelten: Nur ein untadeliger Bischof könne richten, nur «si talis fuerit, non iniuste ligabit super terram et neque sine iudicio solvet»¹⁷. Man dürfe nicht glauben, dass ein Mensch nach seinem Gutdünken Unschuldige zu Schuldigen machen könne oder umgekehrt, ferner, dass somit die Macht zu binden oder zu lösen grenzenlos sei: «nam iniusta vincula dirumpit iustitia» und schlussendlich, dass Gott den ungerecht Exkommunizierten

¹⁶ P. ABELARD, *Ethics*, S. 38-40: (mit Bezug auf das Beispiel der Buße, die einer Frau aufzuerlegen ist): «non pro culpa quam commiserit, sed ut ipsa deinceps vel ceterae feminae in talibus providendis cautiores reddantur ...». In bestimmten Fällen ist der Richter sogar durch das Gesetz verpflichtet, Unschuldige zu bestrafen: «Non enim homines de occultis, sed de manifestis iudicant, nec tam culpae reatum quam operis pensant effectum. Deus verso solus qui non tam quae fiunt, quam quo animo fiunt adtendit, veraciter in intentione nostra reatum pensat et vero iudicio culpam examinat».

¹⁷ *Ibidem*, S. 116.

nicht aus seiner Gnade ausschließt¹⁸. Die Forderung, die den Aposteln von Christus gewährte Macht auf alle Bischöfe auszuweiten – so schließt Abaelard –, lässt die Tatsache unberücksichtigt, dass, als Christus vor seiner Auferstehung so sprach, auch der Verräter Judas und der ungläubige Thomas anwesend waren: Das Problem bleibt offen¹⁹.

Auf dem Konzil von Sens (1140) wird die Lehre Abaelards in einer verschärften Formel verdammt, die sein großer Gegner Bernhard von Clairvaux willkürlich aus seinen Werken entnimmt: Die als häretisch verurteilte Behauptung, Christus habe den Aposteln die Macht zu lösen und zu binden gewährt, nicht aber ihren Nachfolgern, gehört sicher nicht zu Abaelards problematischem Gedankengut, und es ist nicht gesichert, dass sie von ihm selbst stammt. In jedem Fall liegt der Schlüssel zu der Verdammung in der richtigen Erkenntnis, dass Abaelard mit seinem Denken eine christliche Ethik auf das göttlich-natürliche Gesetz gründete, nicht auf das positive Recht, und dass er die aufkommende päpstliche Gesetzgebung über das Gewissen ablehnte, welche imstande war, aus dem Guten das Böse und aus dem Bösen das Gute, aus der Sünde die «Nicht-Sünde» zu machen, und umgekehrt²⁰. Die römische und päpstliche Kirche, die aus der gregorianischen Reform und dem Investiturstreit hervorgeht, muss in der neuen Ethik Abaelards eine tödliche Gefahr sehen. Seine These wird wie ein unterirdischer Fluss im Innern des christlichen Denkens verbleiben, aber der Weg in die Lehre und die offizielle kirchliche Praxis wird ihm versperrt bleiben. Für Abaelard bringt die Wiedereinbeziehung des Themas der Sünde in die

¹⁸ *Ibidem*, S. 118 und 122: «Set hec anathematis vincula Deus dirumpit, quia hanc pastoris sententiam irritam facit, ut non eum excludat a gratia quem ille separavit ab ecclesia».

¹⁹ *Ibidem*, S. 126: «Siquis tamen secundum suprapositam expositionem omnibus episcopis eque ut apostolis hanc gratiam concessam esse contendat, non invidemus tante gratie in omnes pariter dilatate, nec contenciose resistimus eis qui se plenitudine potestatis equari volunt apostolis. Sufficit mihi in omnibus que scribo opinionem meam magis exponere quam diffinitionis veritatis promittere».

²⁰ P. ABELARDUS, *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, in *Patrologia Latina* 178, Sp. 1656: «... Romani quoque pontifices vel synodales conventus, quotidie condunt decreta, vel dispensationes aliquas indulgent, quibus licita prius iam illicita, vel e converso fieri autumatis, quasi in eorum potestate Deus posuerit vel permissionibus, ut bona vel mala esse faciant, quae prius non erant et legi nostrae possit eorum auctoritas praeiudicare ...». Zum Konzept des Gesetzes bei Abaelard siehe P. BELLINI, *Respublica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Firenze 1981, S. 41.

Theologie und der Beziehung des Menschen zu Gott ein Zurückweichen der Autorität der Kirche mit sich, die auf äußere Aspekte der Verhaltensdisziplin beschränkt wird. Jedenfalls lehnt er die Zusammenfassung der Rechtsprechungsgewalt mit der sakramentalen Macht der Ordnung in der Bußpraxis ab, eine Vereinigung, die allerdings in der nachfolgenden Epoche die Basis für die Institutionalisierung der Beichte als kirchliches Sakrament bilden wird²¹.

3. *Das Sakrament der Buße und das kanonische Recht*

Dass man verstärkt über die Buße reflektiert, kommt mit der neuen Lehre von den Sakramenten und der Entstehung des kanonischen Rechts auf, in einer Situation der großen Beunruhigung aufgrund der Krise der traditionellen Ordnungen und Staaten in der neu entstehenden Gesellschaft Europas. Das Unbehagen wird von der unbändigen Verbreitung der Häresien und der Schismen verschärft. Sie sind wiederum auch eine Konsequenz dieser Veränderung der kirchlichen, kulturellen und sozialen Strukturen. Es ist die andere Seite dessen, was die «Renaissance» des 12. Jahrhunderts genannt worden ist²². Noch gibt es die Trennung zwischen kanonischem und Strafrecht nicht, die im folgenden Jahrhundert künstlich eingeführt wird, und das grundsätzliche Problem, das man sich stellt, besteht darin, ob ein Mensch, welcher der Sünde verfallen ist, der Kirche angehört. Was sich insbesondere nach der bereits erwähnten Verdammung Abaelards auf dem Konzil von Sens (1140) entwickelt, ist die Trennung der Buße als innerer Tugend vom Sakrament der Buße als Instrument zur Definition der Zugehörigkeit zur Kirche.

Zuerst vertieft die Analyse die Elemente der Buße als Teile und Substanz (oder Quasi-Substanz) des Sakraments: die Kontrition (*cordis contritio*), die Beichte (*oris confessio*) und die Wiedergutmachung (*operis satisfac-*

²¹ Zur komplexen gelehrten Literatur über die Buße des 12. Jahrhunderts siehe: P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Louvain-Gembloux 1949; R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain 1958. Mir scheint, dass diese gelehrten Werke sich zu sehr damit beschäftigen, die Theologie der Buße aus dem Inneren heraus zu rekonstruieren, und im Gegenzug die revolutionäre Bedeutung von Abaelards Denken zu wenig berücksichtigen, der fast ausschließlich als etwas extremer Vorgänger der Lehre gesehen wird, die erst später zu einer ausgereiften Formulierung des Sakraments gelangen werde.

²² M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976³; R.L. BESONS - G. CONSTABLE (Hrsg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982.

tio). Während man hinsichtlich des ersten Aspekts anerkennt, dass es unmöglich ist, in das Herz des Menschen vorzudringen (gemäß der alten Wahrheit, dass es nur Gott möglich sei, in die Seelen und Herzen zu schauen), verschiebt sich allmählich die Bedeutung der Vergebung: Waren zunächst die wichtigsten Stationen des Bußwegs der erste Schritt (mit der Reue, der Gott im Innern der Seele abgelegten Beichte, die nicht nur Vorbedingung ist, sondern auch die Vergebung durch Gott umfasst, die der Priester dann ausspricht und registriert) und der letzte Schritt (mit der konkreten Ausführung der Buße als Bedingung, um die Absolution zu erlangen), wird nun der Schwerpunkt, das Sakrament im engeren Sinne, in der Beichte der Sünden gegenüber dem Priester und in der Absolution durch diesen gesehen.

Der Priester ist also der Richter, der das Wissen und die Fähigkeit haben muss, jenen zu untersuchen, der in seinem Gericht vorstellig wird. Er muss fähig sein, die erschwerenden oder mildernden Umstände der Sünde zu erfragen und zu bewerten sowie auch diejenigen hervortreten zu lassen, die der Büßer vor sich selbst versteckt²³. Die Absolution, der Sündenerlass, geht der Sühne voraus, die sofort auf die Beichte folgt, und ist ein wahrhaft definitiver Urteilsspruch: Sie ist nicht mehr, wie zuvor, vom Durchlaufen eines langen Bußwegs bestimmt; auch wenn die Formel der Absolution selbst sich aus den vorhergehenden, variierenden Formulierungen, die das göttliche Wirken bei der Vergebung erbat, hin zu einer Sprache des juristischen Urteils entwickelt: «ego te absolvo ...»²⁴. Die Buße, in traditionellem Sinn als Sühne (*satisfactio*) verstanden, bleibt also gleichsam ein Anhängsel, eine Bedingung, aber nicht die Hauptsache bei einem juristischen Akt, der für sich selbst als gültig angesehen wird, bevor die Buße abgeleistet worden ist. Diese ersten Anfänge enthalten schon die großen Diskussionen, welche die folgenden Jahrhunderte beherrschen werden: über die Qualität der notwendigen Sühne (Kontrition oder einfache Attrition, tiefe Reue

²³ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri IV*, Liber IV. q. 19.5 (*Patrologia Latina* 192, Sp. 891) «Caveat spiritualis iudex, ut sicut non commisit crimen nequitiae, ita non careat munere scientiae. Iudiciaria enim potestas hoc postulat, ut quod debet iudicare, discernat. Diligens igitur inquisitor, subtilis investigator, sapienter et quasi astute interroget a peccatore quod forsitan ignoret, vel verecundia velit occultare. Cognito itaque crimine, varietates eius non dubitet investigare, et locum et tempus et caetera ... Caveat ne corruat, ne iuste perdat potestatem iudiciariam».

²⁴ J.A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932.

dafür, Gott beleidigt zu haben, oder hingegen einfache Furcht vor den göttlichen Strafen) und über die Arten der nachfolgenden Handlungen der Buße oder Wiedergutmachung, insbesondere, was die Rückgabe des zu Unrecht erworbenen Guts oder die Ersetzung des Schadens betrifft, der durch böswilliges Handeln zugefügt wurde.

In diesem neuen theologischen Rahmen, der von der Schule Anselms von Laon und Hugos von St. Viktor speziell gegen die Lehre Abaelards entwickelt wurde, führt die Diskussion über Inhalt und Form der Sakramente und die Einfügung der Buße in ihre Anzahl dazu, dass ihre Funktion als Tribunal unterstrichen wird. Auch das Bußsakrament als *sacrae rei signum* muss, wie die Taufe und die Eucharistie, einen eigenen Inhalt und eine eigene Form haben, um das Unsichtbare sichtbar zu machen. Inhalt und Form des Sakraments tragen essentiell dazu bei, Ort und Augenblick der Beichte und der Absolution als zentral zu identifizieren (nach der Buße und vor der Wiedergutmachung), also das Forum, in dem das Unsichtbare und das Sichtbare, die innere Gerechtigkeit Gottes und jene der Kirche, zusammenkommen. Die Absolution bedeutet nicht mehr eine Erklärung einer schon geschehenen Vergebung durch Gott aufgrund der Buße, der Kontrition des Sünders, sondern sie besteht in einem regelrechten Urteilsspruch, der für sich selbst eine kausale Wirkung der Vergebung der Sünden hat. Christus hat den Menschen die Vorschrift gegeben, ihre Sünden zu beichten, und seinen Jüngern gab er die Macht, sie zu vergeben²⁵. Deshalb erhält der Beichtvater von Gott die Autorität, ihn zu repräsentieren, daher kann er vor der ewigen Verdammnis retten oder nicht retten und ist gleichzeitig Fürsprecher und Richter²⁶. Die Autorität der Kirche ist nicht auf die Macht beschränkt, zu exkommunizieren, darauf, den Schuldigen aus der christlichen Gemeinschaft auszuschließen, sondern sie tritt in das alltägliche Leben des Gläubigen ein: Jede schwere Schuld muss, unabhängig von ihren sozialen Auswirkungen, dem Priester gemeldet werden, um Absolution zu erlangen. Die Unterscheidung zwischen einfacher und krimineller Sünde

²⁵ HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis*, liber II, pars XIV, *De confessione et poenitentia et remissione peccatorum* (*Patrologia latina* 176, Sp. 549-578).

²⁶ *Ibidem*, Sp. 564 und 568: «Propterea positi sunt homines iudices vice Dei, ut culpas subjectorum examinando castigent, ut in fine cum venerit iudex Deus, correctos salvare possit, quos corrigendos humano iudicio subiecit. Data sunt ergo iudicia ... Fortassis Deum necdum interpellare praesumunt: habent homines sacerdotes vice Dei fungentes, cum quibus interim causam suam sine periculo agere possunt. Ament intercessores et timeant iudices».

verschwindet, und es entsteht jene zwischen der einfachen Sünde, die man nicht beichten muss, aber besser sollte, und der Todsünde, die dieser Verpflichtung unterliegt. Letztere unterscheidet sich immer mehr von der Straftat (eine Kategorie, die immer mehr auf die schweren Verbrechen gegen die Gesellschaft beschränkt wird), auch wenn sie sie miteinschließt.

In der neuen Gesellschaft, die sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Europa rasant entwickelt, gibt es, wie Pietro Lombardo in seiner großen Synthese behauptet, Berufe, die man nicht ausüben kann, ohne zu sündigen, wie etwa den Handel, das Kriegswesen und andere Tätigkeiten. Die Kirche muss also nicht nur über die Sünde richten und Absolution erteilen oder verwehren, sondern auch bei einer *satisfactio* eintreten, die nicht anhand der gewohnten Bußen definiert werden kann, welche von den Bußbüchern des Frühmittelalters überliefert sind: Sie muss sich mit eben jenen Themen der Aufgabe des Berufs oder der Rückgabe unrechtmäßig vereinnahmter Güter auseinandersetzen²⁷. Die Beichte gegenüber dem Priester ist zusammen mit der *satisfactio* Teil der Bestrafung und ist bereits in sich eine Buße: Gegen die falschen Behauptungen der Häretiker hat nur der Priester als Richter die Macht, die Absolution zu erteilen, zu lösen und zu binden: «Ius enim hoc solis permissum est sacerdotibus ... sacerdos est iudex»²⁸. Es kann sein, dass ein Christ durch die innere Buße von Gott die Absolution erhalten hat, aber im Angesicht der Kirche ist er nur «per iudicium sacerdotis» losgesprochen²⁹.

In jenen Jahrzehnten setzt sich auch die neue Lehre vom Fegefeuer durch: Es wird behauptet, es gebe sofort nach dem Tod jedes Menschen ein individuelles Gericht, und die dort festgelegten Strafen seien ebenso direkt nach dem Tod abzubüßen (von der Seele, die nicht verdammt,

²⁷ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri*, Liber IV, Dist. 16 (*Patrologia latina* 192, Sp. 878): «... Falsas poenitentias dicimus, quae non secundum auctoritates sanctorum pro qualitate criminum imponuntur. Ideoque miles, vel negotiator, vel alicui officio deditus, quod sine peccato exercere non possit, si culpīs gravioribus irretitus ad poenitentiam venerit, vel qui bona alterius iniuste detinet, vel qui odium in corde gerit, recognoscat se veram poenitentiam non posse peragere, nisi negotium relinquat, vel officium deserat, et odium ex corde dimittat, et bona quae iniuste abstulit, restituat».

²⁸ *Ibidem*, Liber IV, Dist. 18 (*Patrologia latina* 192, Sp. 885 f.).

²⁹ *Ibidem*, Sp. 887: «Quia etsi aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie Ecclesiae solutus habetur, nisi per iudicium sacerdotis. In solvendis ergo culpīs vel retinendis, ita operatur sacerdos evangelicus et iudicat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat».

aber ebenso wenig vor dem Jüngsten Gericht, dem Ende der Welt, zum Paradies zugelassen ist). Diese Konzeption, die sich in kürzester Zeit im gesamten Okzident verbreitet, liefert die Motivationen und das Zwangselement bei der Bestrafungshandlung im Bußforum: Die Buße löst von der Todsünde, entreißt die Seele der Verdammnis des ewigen Feuers, aber sie hat auch die Macht, die Strafen des Purgatoriums nicht in allgemeiner Weise, sondern in Bezug auf die individuell vorgesehenen Strafen mit einer Art des Umtauschs im Stil der alten Tarife der Bußbücher zu verrechnen bzw. vorwegzunehmen, in einem Zwischensystem zwischen göttlichem und menschlichem Recht, in Gestalt der «Strafe des Fegefeuers» (die auch in Tagen, Monaten und Jahren berechnet wird). Dieses System wird von der Lehre und Praxis des Ablasses bestätigt und verstärkt: Aus dem geistlichen Erbe der Heiligen schöpfend, erlässt die Kirche nicht nur die irdischen, sondern auch die Bußübungen, die der Gläubige im Jenseits nach dem Urteil Gottes über den Einzelnen und vor dem Jüngsten Gericht hätte vollziehen müssen³⁰.

Damit entsteht, wie wir sehen werden, die gesamte Problematik der konkreten Macht des Priesters, die Absolution zu erteilen, zu lösen oder zu binden, also das Problem der Beziehung zwischen der heiligen Ordnung als einem dem Priester durch seine Weihe übergebenen Sakrament und jenes ihrer konkreten Ausübung in der Rechtsprechung. Nicht ohne Grund sind es daher die Juristen, die Kanonisten, die während des 12. Jahrhunderts ihren Einfluss auf die Debatte über das Thema der Buße vergrößern, wie im Übrigen auch auf das Thema der Weihe und der Ehe, also auf jene Themen, die größte Auswirkungen auf die soziale Ordnung in der Christenheit haben.

Das Sakrament der Buße findet Eingang in das neue kanonische Recht, als Bindeglied zwischen der Gerechtigkeit Gottes und jener der Kirche. Wir können in diesem Rahmen nicht die Entstehung des kanonischen Rechts und die Prägung thematisieren, die es durch das römische Recht als neues Rückgrat der Autorität der römischen Kirche erfahren hat. Es kann lediglich festgehalten werden, dass die Normen, welche ihren Ursprung in der Buße haben, sich mehr und mehr in das *decretum* und in die nachfolgenden Kompilationen einfügen, gemeinsam mit den Normen des justinianischen Strafrechts: Die Begriffe der Buße und der Strafe stehen sicherlich nebeneinander, wenn sie sich nicht sogar überschneiden. Nachdem man aus den Schriften der Kirchenväter und dem

³⁰ J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, it. Übers., Torino 1982.

Schrifttum über die innere Buße einige Kanones gewonnen hat, geht man zu den Konstitutionen des römischen Reichs über, welche die Todesstrafe für den Raub einer geweihten Jungfrau oder für die Ermordung eines Kindes vorsehen³¹. Das Bemühen bei der gesamten Gesetzessammlung besteht in dem Versuch, die Strafen, welche das Zivilrecht vorsieht, mit der Lehre von der Sünde und der Buße zusammenzubringen und sie in ein einziges kanonisches Strafrecht einzugliedern.

Das Hauptthema des kanonischen Strafrechts, von Gratian bis zu den Dekretalen Gregors IX., dem *Liber Extra(vagantium)* von 1234, wird daher jenes der Schuld, der äußeren Verantwortung der Sünde. In diese Problematik hat eine bekannte Arbeit Stephan Kuttners eingeführt, die grundlegend, aber wegen der großen Fragen, die sie thematisiert, bisher recht isoliert ist³². Als man versuchte, die kirchliche Justiz zu bilden – schreibt Kuttner –, wurde es zum zentralen Problem, das Verbrechen bzw. Delikt als juristische Entität in Abgrenzung zu der weiteren und unbestimmteren Sphäre der Sünde in der Weise zu definieren, dass die Autorität der Kirche nicht in Frage gestellt würde, wie es durch die Lehre Abaelards geschehen war. Die alte, vom Hl. Augustinus wieder aufgegriffene Definition «... crimen autem est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum», die das gesamte Strafrecht des Frühmittelalters gestützt hatte, reicht nicht mehr aus, und auch die einfache, noch bei Gratian zu findende Gegenüberstellung von Straftat und Todsünde kann nicht weiterhin gültig sein. Die Kanonisten bemühen sich daher, die «strafbare Sünde» zu definieren, wegen der man sich einem Strafprozess unterziehen muss und die nicht im Forum der Buße lösbar ist. Die erste Lösung besteht darin, aufgrund der Anwesenheit von äußeren strafbaren Handlungen, die also nicht auf den abnormen Willen beschränkt sind (einer öffentlichen Sünde entspricht nicht nur eine Buße, sondern auch eine öffentliche Strafe), hauptsächlich die Sphäre des Delikts von jener der Sünde zu unterscheiden. Zweitens versucht man, den noch unbestimmten Begriff der Straftat in Abgrenzung zur Sünde zu definieren, indem man ihn an das Konzept der Infamie bindet: Die sozialen

³¹ GRATIANUS, *Decretum*, c. 6 und 10, q. 3, Causa XXXIII (ed. Friedberg, Sp. 1159-1160): «Si quis non dicam rapere, sed attemptare tantum matrimonii iungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pena ferietur ... Si qui necandi infantis piaculum aggressus aggressave fuerit, sciat, se capitali supplicio esse puniendum».

³² S. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt*, Città del Vaticano 1935.

Auswirkungen, welche die strafbare Sünde im Vergleich zur einfachen Sünde ausgezeichnet hatten, erhalten somit eine präzisere Formulierung.

Ein weiterer Schritt besteht darin, den allgemeinen Begriff der Infamie mit einem Konzept zu ersetzen, das die Verletzung der Normen der römisch-kanonischen Ordnung umschreibt. Die Schlussfolgerung Kuttners – dessen Studie wir hier grob zusammengefasst haben – lautet, dass die Kanonisten mit diesen Überlegungen eine Trennung zwischen Sünde und Delikt eingeführt haben, zwischen dem *forum Dei* und dem *forum ecclesiae*: In diesem zweiten Forum sind die Anwendung von Zwangsgewalt und die Bestrafung des Täters zum Wohle der Gesellschaft möglich und geboten, im ersten nicht³³. Es steht außer Zweifel, dass dieser Prozess am Ende des 12. Jahrhunderts zu einer potentiellen Trennung der kirchlichen Jurisdiktion von der Sphäre der Heiligen Ordnung und jener der Buße vom kanonischen Strafrecht führt: Die Absolution von der Exkommunikation in ihren verschiedenen Formen (stärkere und schwächere, vom Anathem bis zum befristeten Ausschluss von den Sakramenten, die man in jener Zeit beginnt zu definieren) ist nicht länger an die Buße gebunden, sondern an ein komplettes juristisches Verfahren³⁴. Jedoch bleibt die Tatsache bestehen, dass auch dieses zweite Forum, das Strafforum der Kirche, eng an die sakramentale Sphäre gebunden bleibt (wie im Folgenden deutlich werden wird, wenn von den reservierten Sünden die Rede sein wird), und dass in ihm die geistlichen Zwangsmaßnahmen (die Exkommunikation und die anderen Zensuren wie das Interdikt) aufs Engste mit den physischen verknüpft sind, ebenso wie die kirchlichen mit den weltlichen Strafen. Am wichtigsten ist von unserem Blickpunkt aus, dass das Bußsakrament in dieser Epoche ein Justizakt wird, einer der beiden Tatbestände des Urteils, wie Bernhard von Pavia in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts sagt³⁵. Die Absolution durch den Priester erhält eine kausale Wirkung: Sie ist nicht nur eine Erklärung der göttlichen Vergebung, sondern ein «Urteilsspruch»:

³³ *Ibidem*, S. 323 f.

³⁴ F. RUSSO, *Pénitence et excommunication. Étude historique sur les rapports entre la théologie et le droit canon dans le domain pénitentiel du IXe au XIIIe siècle*, in «Recherches de science religieuse», 33, 1946, S. 259-279 und 431-461.

³⁵ Zitiert in G. FRANZEN, *Jurisdiction et pouvoir législatif*, in *Acta conventus internationalis canonistarum*, Roma 1970, S. 213: «Species iudicii duae sunt; est enim iudicium occultum et est iudicium manifestum. Iudicium manifestum est in causa tractanda ac difinienda; in occulto iudicio qui confitetur absolvitur ... in manifesto qui confitetur condemnatur vel pro condemnato habetur».

Von der Schlüsselgewalt leiten sich zwei Arten des Lösens und Bindens ab: im Forum der Buße und in jenem des Gerichts, im inneren Forum und im äußeren Forum³⁶.

Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist die Proklamation der Verpflichtung aller Christen zur jährlichen Beichte «proprio sacerdoti» durch Innozenz III. mit der Konstitution 21, *Omnis utriusque sexus* des IV. Laterankonzils (1215):

«Alle Gläubigen beiderlei Geschlechts beichten nach Erreichen der Jahre der Unterscheidung wenigstens einmal im Jahr all ihre Sünden gewissenhaft ihrem eigenen Priester und sind bemüht, die ihnen auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen. Sie empfangen wenigstens an Ostern mit Ehrfurcht das Sakrament der Eucharistie ... Möchte jemand aus gerechtem Grund einem fremden Priester seine Sünden beichten, erbittet und empfängt er zuerst die Erlaubnis des eigenen Priesters. Andernfalls ist der fremde Priester nicht dazu in der Lage, ihn zu lösen oder zu binden»³⁷.

Diese Konstitution stellt nicht nur den Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Buße dar, die Geburt – wie Ovidio Capitani treffend formuliert hat – eines «Rechts des Alltäglichen»: Sie steht auch für den Endpunkt eines Weges, der in den beiden vorausgehenden Jahrhunderten begonnen worden ist: den Versuch, das Forum Gottes mit dem Forum der Kirche zu vereinen³⁸.

Mit Sicherheit zählt dieses Dekret zu den Eckdaten der Jurisdiktion der römischen Kirche, und wie alle historisch bedeutsamen Ereignisse steht

³⁶ W. TRUSEN, *Zur Bedeutung des geistlichen Forum internum und externum für die mittelalterliche Gesellschaft*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 76, 1990, S. 254-285.

³⁷ A. GARCÍA Y GARCÍA (Hrsg.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, Città del Vaticano 1981, S. 67 f.: «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confideatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdote, et iniuncta sibi penitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum ... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et optineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit solvere vel ligare» (siehe auch *Conciliorum oecumenicorum decreta*, edd. G. ALBERIGO et al., Bologna 1973², S. 245), dt. Übers.: J. WOHLMUTH (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 2: *Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517)*, im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus von Josef Wolmuth, Paderborn - München - Wien - Zürich 2000, S. 245, Nr. 21.

³⁸ *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, *Atti del convegno*, Spoleto 1996, Einleitung von O. CAPITANI, *Verso un diritto del quotidiano*, S. 3-30 und *Discorso conclusivo* von P. PRODI, S. 287-306.

es zugleich am Ende und am Anfang einer Entwicklung. Ich denke aber, es muss dabei im gleichen Zug erklärt werden, dass es nur zu einem Teil verwirklicht wurde und – durch das Tridentinum bestätigt – bis heute rechtskräftig geblieben ist, nämlich nur bezüglich der Verpflichtung zur jährlichen Beichte. In einem anderen Teil ist es nicht verwirklicht worden, bzw. in den unmittelbar folgenden Jahren gescheitert. Somit ist die Idee nicht umgesetzt worden, ein jurisdiktionelles System, ein wirkliches Forum der Kirche für die Sünde zu bilden, die Gläubigen mithin zu verpflichten, die jährliche Beichte nicht allgemein gegenüber irgendeinem Priester, sondern bei dem eigenen Pfarrer abzulegen, und somit eine präzise jurisdiktionelle Unterordnung des inneren Forums, also des Gewissens jedes einzelnen Christen, unter den übergeordneten Geistlichen auf der Basis der territorialen Angehörigkeit zu schaffen. Das zentrale Problem liegt in der Klausel des konziliaren Dekrets, die vorschreibt, die Beichte nicht bei irgendeinem Priester, sondern *proprio sacerdote* zu leisten, das heißt bei dem eigenen Pfarrer oder demjenigen Übergeordneten, der rechtmäßig mit der Verantwortung für die Seelsorge in einem bestimmten Territorium betraut wurde. Deutlich ist bei Innozenz III. der Wille, ein Rechtssystem zu errichten, in dem die Beichte nur von demjenigen abgenommen werden darf, der eine spezifische Macht der Rechtsprechung über die eigenen Untergebenen oder Gemeindeglieder erhalten hat. Dies scheint mir von der jüngsten Forschung nicht erfasst worden zu sein³⁹, die jene Motive diskutiert, welche zu dem Konzilsentscheid geführt haben (also ob sie in der Sorge um pastorale Disziplin gründet oder das Ziel hat, die Häresien zu verfolgen), ebenso wie die Debatte zwischen Theologen und Kanonisten in den Jahrzehnten nach der Promulgation des Dekrets. Die Diskussion darüber, ob die Verpflichtung zur Beichte dem göttlichen Recht angehört oder ob sie sich aus der Tradition speist und einer positiven Vorschrift der Kirche zugehört, kann nicht von diesem fundamentalen Aspekt der territorialen Rechtsprechung absehen.

Die oben erwähnte konziliare Konstitution Innozenz' III. bestätigt daher nicht nur eine vorhergehende Entwicklung. Sie ist ein höchst innovativer Vorschlag für ein System des Bußrechts, das sich in ein organisches Gefüge der institutionellen Kirchenreform einpasst und primär auf den Strukturen der Pfarrgemeinde und des Sprengels basiert. Deshalb kann man von ihrem Scheitern oder ihrer nur partiellen Anwendung in den

³⁹ P.-M. Gy, *Le précepte de la confession annuelle et la nécessité de la confession*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 63, 1979, S. 529-547.

unmittelbar folgenden Jahren und Jahrzehnten sprechen: Die Gläubigen behalten generell die Verpflichtung zur jährlichen Beichte bei, doch die ausschließliche Verpflichtung, bei dem eigenen Pfarrer die Beichte abzulegen oder von ihm die Erlaubnis zu erbitten, anderswo beichten zu können, wird nicht eingehalten. Die Gründe für dieses Scheitern sind noch zu untersuchen, aber man kann die These aufstellen, dass bei der institutionellen Fragmentarisierung, die sich im Okzident schon eingestellt hatte, dieses kühne Projekt zum Aufbau einer auf der Basis der Pfarreien gründenden, auf einer ersten Ebene innerhalb der Diözese organisierten Rechtsprechung mit letzter und höchster Instanz in Rom sich als unmöglich herausstellte. Den Pfarrer definitiv zum Richter des ihm unterstellten Christen zu machen, hätte *de facto* bedeutet, diese Rechtsprechung den lokalen Autoritäten zu unterstellen, bei denen die religiöse und weltliche Macht eng miteinander verwoben waren. Das Bemühen der Nachfolger Innozenz' III. wird daher in gewisser Weise in die entgegengesetzte Richtung gehen: einerseits, den Bischöfen oder sich selbst die Absolution einer Anzahl von Sünden-Vergehen vorzubehalten, die in den konkreten historischen Wandlungen kontinuierlich neu festgelegt wird (besonders mit der *Bulla in coena Domini*, die jeden Gründonnerstag verkündet wird), andererseits, mit dem Einsatz der neuen Bettelorden eine Art zentralisierte und einheitliche Verwaltung der Rechtsprechung über die Buße aufzubauen.

4. *Die Verquickung des inneren mit dem äußeren Forum*

Die ersten, nach Beendigung des IV. Laterankonzils erschienenen *Summae* für die Beichte definieren das Verhältnis zwischen dem Gläubigen und dem Pfarrer noch immer als eines zwischen einem Untergebenen und einem Richter, und binden es an die Pflicht, den Zehnten zu zahlen: Der Pfarrer hat das Jurisdiktionsrecht über kleinere Vergehen, die eine private Buße nach sich ziehen. Bei schwereren Vergehen, die eine öffentliche Buße erfordern, muss er sich hingegen an den Bischof wenden⁴⁰. Die

⁴⁰ *Trois sommes de Pénitence de la première moitié du XIIIe siècle. La «Summula Magistri Conradi». Les sommes «Quia non pigris» et «Decime dande sunt», 2 Bde., Louvain-la Neuve 1989. Zum Beispiel, Bd. 2, S. 68: «Species penitentie sunt tres: una est publica, alia privata, alia solemnus. Privata imponitur ab illo qui est parochianus, vel consensu illius ab alio in occulto ...»; S. 141: «De parrochiis et aliorum parochianis. Nunc videndum de iure parochiali. Parrochia est locus in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus. Hoc autem ius in quo tenentur parochiani suo sacerdoti, in multis consistit. Decimas*

Pfarrei festigt sich in diesen Jahrhunderten unzweifelhaft als Basiszelle des kirchlichen Lebens, aber sie wird nicht in der Weise zum Sitz der Jurisdiktion, wie es das IV. Laterankonzil vorgesehen hatte. Jene erste Ebene etabliert sich formell nur in der Kurie, beim Bischof (der sich in dieser Zeit auf jurisdiktioneller Ebene als Diözesan-*ordinarius* definiert). Parallel zum Ausbau des kanonischen Rechts als Regelwerk waren in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts tatsächlich die bischöflichen Gerichte entstanden und es wurde ein spezieller Stab von *officiales* gebildet. Ein erstes Beispiel findet sich in Reims in den siebziger Jahren, und innerhalb weniger Jahrzehnte organisieren sich diese Gerichte in allen Regionen der Christenheit im Zusammenhang mit der Etablierung des römisch-kanonischen Prozesses. Die Bischöfe haben oft nicht ausreichend juristisches Wissen, um das neue Recht zu handhaben, und sie delegieren immer öfter die Verwaltung der Justiz an spezialisierte Richter, die an Fakultäten des kanonischen Rechts ausgebildet worden sind.

Wir wollen hier nicht die komplexe Problematik des Entstehens und Funktionierens der kirchlichen Gerichte behandeln (ein im Übrigen noch sehr wenig untersuchter Forschungsgegenstand) und verweisen stattdessen auf eine sehr klare Überblicksdarstellung⁴¹. Wir beschränken uns auf zwei Feststellungen, die für unser Thema die größte Relevanz haben: Erstens bleiben die Probleme des inneren und äußeren Forums in der Aktivität der bischöflichen Gerichte eng miteinander verwoben, wie zwei Ausprägungen derselben kirchlichen Gerichtsbarkeit. Zweitens wird ihre Entwicklung durch den Zentralismus der römischen Kurie gebremst, einerseits mit der Entstehung eines Netzes von Inquisitionstribunalen, welche direkt von Rom abhängig sind, andererseits mit dem System der dem Papst vorbehaltenen Entscheidungen in den wichtigsten Angelegenheiten. In jedem Fall stehen bei den Beschlüssen der Synoden und Provinzialkonzilien des 13. Jahrhunderts Sorgen von essentiell juristischer Natur im Zentrum. Dabei nimmt die Thematik des inneren

namque prediales et personales tenetur illi solvere ... Item, in dominicis et aliis precipuis festivitibus convenire debent ad ecclesiam suam ... Item, quilibet fidelis utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerit, tenetur, saltem semel in anno, proprio sacerdoti omnia peccata mortalia confiteri et in Pascha ab eo suscipere eucharistiae sacramentum, nisi de consilio suo ob causam rationalem duxerit abstinendum ...».

⁴¹ W. TRUSEN, *Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche*, in *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren Europäischen Privatrechtsgeschichte*, Bd. 1, München 1973, S. 467-504 (zum Verhältnis von *forum internum* und kirchlichen Gerichtshöfen besonders S. 495-498).

Forums eine Position ersten Ranges ein: Die Pfarrer müssen sich streng auf die Absolution von weniger schweren Sünden beschränken, während es dem bischöflichen Forum, den Bischöfen, dem römischen Pontifex oder ihren Delegierten vorbehalten ist, von den schwereren, wie Mord, Inzest, Gotteslästerung loszusprechen. Bei unklaren Fällen muss der Priester den Bischof konsultieren. Bei Diebstahl, Wucher, Betrug, und Raub wird vor der Absolution die Ersetzung oder Wiedergutmachung des Schadens auferlegt⁴².

Aber diese Anstrengungen scheinen angesichts der sich schnell wandelnden politischen und ekklesiologischen Rahmenbedingungen, also dem immer stärkeren Druck der weltlichen Mächte, der mangelnden Ausbildung des Klerus und unter der Bedrohung durch die Häresien allgemein keine großen Resultate zu erwirken. So entwickelt sich eine wachsende Spannung zwischen den Befürwortern des *ius parochiale*, wie Hostiensis (Heinrich von Susa), und jenen der neuen Bettelorden, die auf einer allgemeineren Ebene agieren, ohne die Jurisdiktion der einzelnen Kirchen zu berücksichtigen. Die Stellung und das Amt des Pfarrers als Beichtvater, wie von der 21. Konstitution des IV. Laterankonzils vorgesehen, «wurden von dem Vormarsch der Franziskaner- und Dominikanermönche durcheinander geworfen und verwirrt»⁴³. Zuerst ist es das Papsttum selbst, das immer mehr Derogierungen von der Pflicht gestattet, *proprio sacerdote* zu beichten, indem es Fürsten und Mächtigen, seien sie Weltliche oder Prälaten, die Erlaubnis erteilt, ihren eigenen Beichtvater frei zu wählen. Am Ende wird diese Möglichkeit, wenn auch mit Beschränkungen und Kautelen, auch dem gewöhnlichen Christen gewährt. Der Versuch des Papsttums wird darin bestehen, diese Widersprüche und Schwierigkeiten mit dem System zu überwinden, dass der Papst als oberster Richter der Christenheit (*iudex ordinarius omnium*) die Macht, die Beichte abzunehmen, den Mitgliedern der neuen Bettelorden überträgt: Letztere werden vom Pontifex nach seinem Abbild als universelle Pfarrer, Prediger und

⁴² *L'Église et le droit dans le Midi (XIIIe-XIVe siècles)*, (Cahiers de Fanjeaux, 29) Toulouse 1994. In dieser interessanten Aufsatzsammlung ist insbesondere der Fall der Diözese Albi bedeutsam: J.L. BIGET, *La législation synodale: le cas d'Albi aux XIIIe et XIVe siècles*, S. 161-214.

⁴³ M. MACCARONE, «*Cura animarum*» e «*parochialis sacerdos*» nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). *Applicazioni in Italia nel sec. XIII*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XII-XV)*, *Atti del convegno*, Roma 1984, S. 81-195. Der zitierte Satz befindet sich auf S. 164; allerdings ist denjenigen in diesem Beitrag gezogenen Schlüssen meines Erachtens nicht zuzustimmen, die einen Ausgleich dieser Spannungen in einem Kontext des Gleichgewichts sehen.

Beichtväter (*universales*) aufgefasst, die zur Rechtsprechung im inneren Forum in der gesamten Christenheit ausgesandt sind, und für diese Mission erhalten sie Vollmachten (damit beginnt folglich das Zeitalter der großen Konflikte zwischen den Bettelorden und dem Säkularklerus). Es handelt sich – nach meinem Dafürhalten – um ein System, das parallel zu jenem der *iurisdictio delegata* zur Ausübung der Rechtsprechung im äußeren Forum gedacht war: Im Zentrum stand dabei die Institution der Apostolischen Poenitentiarie.

Schon im Februar 1221 schreibt Papst Honorius III., der Nachfolger von Innozenz III., an die Bischöfe in aller Welt die Enzyklika *Cum qui recipit prophetam*, in der er die Beichtpraxis allenthalben dem Dominikanerorden anvertraut, eine Aufgabe, an der bald auch die Franziskaner beteiligt werden. Auch wenn es Zweifel in Bezug auf Interpolationen in diesem Text gibt, enthalten die nachfolgenden und umfangreicheren Dokumente Gregors IX. und Innozenz' IV. eine explizite Übertragung in juristischem Sinne, mit anderen Worten eine Vollmacht zur Rechtsprechung für die Bettelorden⁴⁴. Damit scheitert, wie erwähnt, die Konstitution 21 des Laterankonzils, doch ihre Verwirklichung wird grundlegend abgeändert: Nach einigen Jahren des Experimentierens und der Misserfolge begräbt man die Hoffnung, in den Pfarreien und Diözesen ein Netz von Gerichten über das Gewissen errichten zu können, und sucht einen neuen Weg, um die Vorschrift der jährlichen Beichte umzusetzen. So entsteht eine Doppelstruktur in der Verwaltung des Bußsakraments: Einerseits ist da der Diözesanklerus (dessen Macht immer mehr vom System der Reservation der Fälle für den Bischof oder Papst beschränkt wird), auf der anderen Seite stehen die Mitglieder der Bettelorden mit der ihnen übertragenen Macht, die sich in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters durch die Eingriffe des Papstes unzählige Male ausdehnt und vermindert, bis zu der berühmten Bulle Sixtus' IV. *Mare magnum* (1474), die ihren Namen wegen der Macht trägt, welche sie den Mönchen überträgt⁴⁵.

Diese komplexe Entwicklung ist bis heute fast nur unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Rivalität zwischen dem Pfarr- und dem Regularklerus gesehen worden, einem Ringen, das in Wahrheit viele andere Probleme

⁴⁴ R. RUSCONI, *I francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel secolo XIII*, Assisi 1981, S. 251-309.

⁴⁵ H. LIPPENS, *Le droit nouveau des Mendians en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier, du Concile de Vienne à celui de Trent*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 47, 1954, S. 242-292 (eine unkritische, aber reich dokumentierte Studie).

hinsichtlich der Messe, der Bestattung, der Almosen usw. umfasst und eine Forschungsarbeit verdiente, die auf das Thema des Bußsakraments ausgerichtet wäre. Die Kontroversen darüber beherrschen die Diözesen fast aller Länder in Europa in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters, sowohl was die Appellationen nach Rom betrifft als auch auf der Ebene der Provinzialkonzilien und Diözesansynoden⁴⁶.

Die Doktrin der Buße entwickelt sich also in diesen Jahrhunderten in zwiespältiger Weise zwischen Theologie und kanonischem Recht, mit einer Widersprüchlichkeit bzw. einer tiefen Spaltung. Auf der Ebene des ekklesiologischen Denkens entsteht der Konflikt schon in der Mitte des 13. Jahrhunderts im Zuge des Streits zwischen denjenigen Lehrenden, welche den Bettelorden angehören, und den weltlichen Professoren an der Universität Paris. Wie Yves Congar in einem berühmten Aufsatz geschrieben hat⁴⁷, behauptet sich innerhalb der Lehre der Bettelorden, beginnend mit dem Hl. Bonaventura und dem Hl. Thomas, ein neues Verständnis der Kirche, das von der aristotelischen Gesellschaftstheorie beeinflusst ist (so wie sich die Kanonistik an das römische Recht angelehnt hat). Die Kirche wird als einheitlicher «Körper» gesehen, als Volk von universaler Ausdehnung, in dem die Macht der Rechtsprechung, als *potestas dicendi ius*, für sich steht, autonom bezüglich der sakramentalen Macht der Ordnung ist und in Delegation durch den Papst ausgeübt wird. Wie im physischen, so kann es auch im moralischen Kosmos nur ein Gesetz geben, ein einheitliches Prinzip, von dem die restliche Macht in streng hierarchisch absteigender, die Ordnung des Himmels imitierender Anordnung abhängt: Dies ist schon die Ideologie, die später in der Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. im Jahr 1302 als Lehrmeinung festgelegt wird. Gegen diese Thesen reagieren die weltlichen Gelehrten im Bund mit den Verfechtern der Autonomie der Fürsten: Die Macht der Rechtsprechung ist für die Bischöfe und die einfachen Kuraten noch immer an die Verleihung des Sakraments der Weihe und der *cura animarum* durch Christus gebunden. Wie Congar am Ende seines Aufsatzes vermutet, handelt es sich nicht nur um die Verteidigung einer festen und stabilen Ordnung, der Tradition, gegen die von den Theologen eingeführten Neuerungen, es ist dies auch ein erster Keim des Gallikanismus.

⁴⁶ Wertvolle Wegweiser in L.G. DUGGAN, *Fear and Confession on the Eve of the Reformation*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 75, 1984, S. 153-175.

⁴⁷ Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIV*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age», 36, 1961, S. 35-151.

Dieser präsentiert sich zugleich als Lehre und als Praxis: Die lokalen Kirchen sind vor allem auf den Episkopat gegründet, auf das Sakrament der Weihe. Die Rechtsprechung wird in ihnen substantiell den Fürsten als Vögten und Beschützern der Kirche in ihrem Territorium überlassen oder sie wird von den bischöflichen Gerichten ausgeübt, die in gewisser Weise von der Gesellschaft ermächtigt sind, spezielle Disziplinarprobleme zu lösen. In Wahrheit öffnet sich der Weg hin zu einer Auffassung, welche die Kirche als Teil der Gesellschaft sieht, als von der Basis her aufgebaut: Es ist die Kirche der Theorie des Marsilius von Padua, jene, die ein Jahrhundert später, mit dem Konziliarismus, die letzte Anstrengung unternommen wird, die beiden widerstreitenden Richtungen miteinander zu versöhnen, indem sie einen einzigen Versammlungsort der Macht und der Gerichtsbarkeit konzipiert, ein Forum, das auf die Repräsentation von unten her und auf die universitäre Wissenschaft gegründet ist.

Diese Überlegungen führen in letzter Konsequenz zu einer Verschmelzung zwischen dem Bereich der Ethik (also jenem, in dem es darum geht, was erlaubt oder nicht erlaubt ist, was Sünde oder nicht ist, jenem, der letztlich nur durch die Kirche definiert werden kann) und dem des Rechts, einer Verbindung, die in den Widersprüchen der alltäglichen Wirklichkeit sowohl dem weltlichen als auch dem kirchlichen sozialen Leben jegliche Flexibilität nimmt. Für Thomas von Aquin sind die Richter – als Verwalter der Gerechtigkeit – dadurch der Ausdruck der Ordnung und der göttlichen Vorsehung, dass sie mit Machtmitteln den verfaulten Teil der Gesellschaft abtrennen, selbst wenn sie die Todesstrafe anordnen⁴⁸. In diesem Rahmen unterscheiden sich das menschliche, staatliche und das kanonische Recht untereinander nur insofern, als dass ersteres von den weltlichen Fürsten erlassen wird, das zweite hingegen von kirchlichen Prälaten. Dies aber steht im Gegensatz zum Verständnis des Aquinaten von der Kirche, welche die Macht habe, im Bußforum der Gnade und der Sünde Recht zu sprechen⁴⁹. Es ist meines Erachtens dieser Widerspruch, vor dem Thomas von Aquin halt macht, und mit ihm der Dialog zwischen Theologie und Recht. Die berühmte Invekti-

⁴⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa contra gentiles*, liber III, cap. 146: «Adhuc homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae executores: Deum enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exequitur ...».

⁴⁹ *Ibidem*, liber IV, cap. 71: «Oportet igitur ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum. Ad iudiciariam autem potestatem duo requiruntur: scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi vel condemnandi et haec duo dicuntur duae claves ecclesiae ...».

ve Dante Alighieris gegen die Dekretisten-Kanonisten im 3. Buch der *Monarchia*, des Autors, der in seiner *Divina commedia* dennoch Gratian zu den großen Theologen zählt, stellt das intellektuelle Bewusstsein am Höhepunkt dieses Bruches dar: Die Vorwürfe richten sich nicht mehr aus dem Grund an die Kanonisten und Dekretisten, dass sie vom Zivilrecht und vom weltlichen Recht beeinflusst sind, sondern an sie insgesamt als Träger eines positiven Rechts, das sich von den wahren Quellen der Heiligen Schrift und der Tradition gelöst hat⁵⁰.

5. *Angst und Beichte, Sünde und Delikt am Vorabend der Reformation*

In den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sind, wie in einem plötzlichen Aufkeimen, fast gleichzeitig zwei grundlegende Werke erschienen, welche diese Thematiken ins Zentrum des Interesses der Historiker gestellt haben. Man kann sagen, dass diese Arbeiten die Geschichtswissenschaft bis heute entscheidend geprägt haben und dass sie noch vieles, das jetzt geschrieben wird, ebenso stark beeinflussen. Es ist schwierig auszumachen, welches dieser beiden Werke zuerst erschien, denn die Publikationsdaten liegen eng beieinander und die Verbreitung ist komplex. Ich denke, man könnte höchstens versuchen (durch eine akurate genetische Analyse, nicht durch ausdrückliche Erklärungen), einen gemeinsamen Vater oder zumindest einen gemeinsamen Ausgangspunkt in den vorangehenden Werken Michel Foucaults über die Macht und die soziale Kontrolle zu sehen. Will man streng nach der Chronologie vorgehen, so würde ich einen Aufsatz von Thomas N. Tentler aus dem Jahr 1974 über die so genannten Summen für Beichtväter als Instrumente der Sozialkontrolle setzen, dem dann 1977 der umfangreiche Band über die Sünde und die Beichte am Vorabend der Reformation folgt⁵¹. Diese Arbeit ist meines Erachtens noch immer die beste Analyse der Institution Beichte von innen heraus und über ihren Einfluss auf das religiöse Leben. Ihre Grenzen bestehen darin, nicht berücksichtigt zu haben, dass das kanonische Recht nicht nur das äußere Forum betrifft,

⁵⁰ M. MACCARONE, *Teologia e diritto canonico nella 'Monarchia'*, III, 3, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 5, 1951, S. 7-42.

⁵¹ T.N. TENTLER, *The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control*, in Ch. TRINKHAUS - H.A. OBERMAN (Hrsg.), *The Pursuit of Holiness in late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, S. 103-137; DERS., *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton NJ 1977.

sondern auch das innere⁵², und dass deshalb die Transformation, die wir vom 14. bis zum 15. Jahrhundert beobachtet haben, mit einer komplexen Veränderung im Verhältnis zwischen den juristischen Ordnungen einhergeht. Allerdings leugnet der Autor nicht die kanonistische Natur der Verpflichtung zur Beichte.

In der Zwischenzeit, im Jahr 1975, ist in England ein kurzer, doch schnell berühmt gewordener Aufsatz von John Bossy über die Sozialgeschichte der Beichte im Zeitalter der Reformation erschienen. Diesem Aufsatz sind weitere Studien zur Sozialgeschichte der Sakramente und der Messe gefolgt⁵³: Die soziale Praxis der Beichte wird als Ausdruck des Übergangs vom mittelalterlichen Sozialgefühl zum Persönlichkeitsbewusstsein des modernen Individuums gesehen, als Instrument der neuen kirchlichen Disziplinierung, als eine Dynamik, die sich dann in der Gegenreformation vielfach fortsetzt: In diesen Aufsätzen findet sich eine außergewöhnliche Sensibilität für die Aspekte der Frömmigkeit und der religiösen Kollektimentalitäten, allerdings keine ebenso lebendige Aufmerksamkeit für die institutionellen und juristischen Aspekte, die praktisch völlig außen vor bleiben, sowohl was die kirchlichen Strukturen als auch was den Staat angeht. Bossys Hauptbezugspunkt ist noch immer das geniale Pionierwerk von Henry Charles Lea über die Ohrenbeichte und die Ablässe der lateinischen Kirche aus dem Jahr 1896, eine provokante und geniale Arbeit, die allerdings nicht die nachfolgend erschienene Masse an Forschungsarbeiten berücksichtigt⁵⁴.

⁵² T.N. TENTLER, *The Summa for Confessors*, S. 123: «Originating in the canon law, the external forum, the *summas* for confessors nevertheless pursued the obvious and logical choice of addressing themselves to cases of conscience ...». Wie erwähnt, ist das äußere Forum nicht mit dem streitigen Forum gleichzusetzen, sondern es nimmt einen breiteren Raum ein, in den auch die kirchliche Disziplin insgesamt hineinwirkt, und es ist dem inneren Forum durch das System der reservierten Sünden, der Ablässe und der Dispense der Poenitentiarie eng verbunden: Es handelt sich nicht einfach um ein System der «Restriktionen» der Wirksamkeit des Sakraments der Buße, wie es Tentler im Schlusswort seines Hauptwerkes behauptet, sondern um eine Einfügung in ein komplexes System.

⁵³ Jetzt als Sammelband in italienischer Übersetzung herausgegeben von A. Prosperi: J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino 1998. Der Aufsatz, auf den ich mich beziehe, ist: *The Social History of Confession in the Age of the Reformation*, erschienen in «Transactions of the Royal Historical Society», 25, 1975, S. 21-38.

⁵⁴ H.Ch. LEA, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia PA 1896.

Das Jahr 1978 markiert den Beginn des umfangreichen Schaffens von Jean Delumeau, der sich, ausgehend vom Thema der Angst in der Geschichte des Abendlandes (1978), immer mehr auf jenes der Sünde und der Beichte konzentriert⁵⁵, in einer Progression, die nicht nur einen Weg der Forschung bildet, sondern auch ein schmerzhaftes Nachdenken über das Schicksal des Okzidents und des Christentums, wie der Autor selbst in einigen magistralen Passagen seiner letzten, am Collège de France im Jahr 1994 gehaltenen Vorlesung bekennt⁵⁶. Von unserem Gesichtspunkt her interessieren vor allem die abschließenden Überlegungen des Buches, welche speziell der Beichte gewidmet sind: Die Überlegungen der Moraltheologie zwischen dem 13. und dem 18. Jahrhundert führen dahin, dass die Vorstellung vom Naturgesetz mehr und mehr in Zweifel gezogen und dass dem Gewissen und der persönlichen Freiheit ein immer größerer Wert zugeschrieben wird⁵⁷. Diese Erkenntnis stellt einen der Ausgangspunkte meiner Untersuchung dar. Ich denke, die Problematik, über die es nachzudenken gilt, ist eine, die sich Historikern oft stellt; das Thema der «Ursprünge»: Ist es die Moraltheorie, die das System verändert, oder ist sie das Ergebnis einer komplexen Veränderung in der juristischen und politischen Ordnung?

Es erschien angemessen, die wesentlichen Stationen der Forschungsgeschichte vorzustellen, zum einen als pflichtgemäßer Verweis auf Werke von großem Reichtum, welche die Basis unserer Überlegungen zu diesen Themen sind, zum anderen, weil es notwendig ist, den von ihnen unterschiedlichen Blickwinkel zu verdeutlichen, den wir in der Beobachtung des Phänomens versucht haben einzunehmen. Die andere Perspektive, mit der wir unseren Blick von diesen großen Vorgängern und ihren Schülern zu unterscheiden glauben, ist auch von dem bis hierhin zurückgelegten Weg her nachvollziehbar: Unser Interesse besteht darin, das Bußtribunal

⁵⁵ J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Paris 1978; DERS., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Paris 1983; DERS., *Rassurer et punir*, Paris 1989; DERS., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII-XVIII siècle*, Paris 1990.

⁵⁶ J. DELUMEAU, *Un regard en arrière*, Paris 1994: «*Le péché et la peur* est le plus gros des mes livres. Mais ce n'est pas pour cela qu'il a été pour moi le plus difficile à écrire. J'ai été effrayé par ce que je lisais. J'ai failli m'arrêter en cours de route. J'ai été saisi d'inquiétude devant la perspective de livrer à l'édition des documents qui donnaient un image noire d'un certain christianisme ...». Dieselben Ideen sind wiederaufgenommen in dem Aufsatz: *De la peur à la paix intérieure*, in A. MELLONI u.a. (Hrsg.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, Bologna 1996, S. 563-576.

⁵⁷ J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon*, S. 173-174.

als einen durch viele Jahrhunderte hindurch wichtigen Teil eines komplexen Systems von Instanzen, den Foren, zu betrachten, in denen der Mensch aufgerufen war, über seine eigenen Handlungen Rechenschaft abzulegen. Es ist unseres Erachtens nach nicht möglich, das Thema der Buße (als Urteil im inneren Forum) in den Jahrhunderten, die wir in Augenschein nehmen, von dem größeren Problem der Rechtspflege zu trennen, so, wie es für diese Epoche noch nicht möglich ist, zwischen Sünde und Straftat zu trennen.

Unzweifelhaft bleibt das große Thema der sozialen Kontrolle und der Angst zentral, aber es kann nicht in einer traditionellen Sichtweise behandelt werden, die in einem ausschließlich oder hauptsächlich kirchengeschichtlichen Ansatz bestünde (es ist nicht erheblich, ob in klerikalem oder antiklerikalem Sinn, und noch weniger, wenn es im Sinne der heutigen Mode des Perdonismus oder 'devoten Atheismus' geschieht). Es muss hingegen im allgemeineren Rahmen des Urteils betrachtet werden. Der Christ jener Zeiten des Übergangs zwischen Mittelalter und Moderne fühlt sich zum Forum als Urteil über sein Handeln (und auch über seine Gedanken) gerufen, gleich, ob es um eine barmherzige Vorwegnahme des Jüngsten Gerichts oder um eine Verurteilung zu einer weltlichen Strafe geht, die noch immer als ein Weg gesehen wird, die ewige Strafe zu vermeiden. Sagen wir, es ist das Verhältnis zur Macht, welches das Thema des Forums dominiert, aber nicht in allgemeinem Sinn. Die Angst muss in folgender Weise historisiert werden: Es ist nicht die zeitlose Furcht vor dem Dunkel, dem Bösen, dem Tod, noch jene, die von einer Religion kommt, die Gespenster und Folter erfindet. Die Angst besteht in der Furcht des Menschen, der in diesen Jahrhunderten aus der Kette der Lebewesen herausgelöst wird, der keinen fest definierten Platz in einer physischen und moralischen Ordnung des Kosmos mehr hat, der nicht mehr in eine unveränderliche Hierarchie der Geschöpfe eingefügt ist, sondern allmählich immer mehr vereinzelt steht, getrennt nicht nur als Individuum von der Gesellschaft, die ihn umgibt (und in die er nicht mehr organisch inkorporiert ist), sondern auch von den Generationen, die ihm vorangegangen sind und ihm in einer Welt folgen, die sich kontinuierlich verändert, in einem beispiellosen anthropologischen und kulturellen Wandel⁵⁸.

⁵⁸ W.J. BOUWSMA, *Anxiety and the Formation of Early Modern Culture*, in B.C. MALAMENT (Hrsg.), *After the Reformation. Essays in Honor of J.H. Hexter*, Philadelphia PA 1980, S. 215-246.

Aber es ist auch die Angst, und nicht nur sie – ich würde bevorzugen, von Verwirrung zu sprechen –, angesichts eines stetig schwindenden Glaubens an eine universelle Gerechtigkeit, die Leben und Tod beherrscht, wie eine dem Universum innewohnende Kraft, die ihre größte Widersprüchlichkeit in dem Bild eines Gottes ausdrückt, der wie ein Übeltäter gekreuzigt wird (aber so auch jeden Widerspruch auflöst). Der Himmel löst sich immer mehr von der Erde, und das Individuum verbleibt allein vor der Macht, sei sie kirchlich oder weltlich. Im Angesicht der Unmöglichkeit einer neuen universalistischen Synthese gegenüber dem Drängen von Seiten des radikalen Christentums und der Sekten, die in den subversiven Vorschlägen zum Ausdruck kommt, eine irdische Ordnung der Vollkommenen zu konstruieren, antwortet man mit einer Tendenz, die Macht zu monopolisieren, mit der Entwicklung und Erweiterung der positiven Legislation, der Repression.

Die Bruchstelle verschiebt sich nun von der Konkurrenz der kirchlichen und weltlichen Institutionen, und damit von jener zwischen den großen juristischen Gesetzeswerken, die von ihnen kommen, zu einem sich auf-tuenden Dualismus zwischen dem kodifizierten Recht und dem Gewissen, zwischen dem Vergehen, verstanden als Bruch eines menschlichen, und der Sünde als Übertretung des göttlichen Gesetzes: Der Staat tendiert dazu, die Sünde zu kriminalisieren, um daraus ein Machtinstrument zu machen. Meines Erachtens wurde zu Recht geschrieben, dass diese Entwicklung im 15. Jahrhundert ihren Ausgang nimmt und im konfessionellen Zeitalter ihren Abschluss findet⁵⁹. In dieser Epoche, als der moderne Staat entsteht, wird also die Verhaltenskontrolle zum Problem, aber vor allem – jenseits dessen, und um es zu erreichen – die Kontrolle über das Gewissen. Ich halte es daher für wahrhaft ahistorisch, und mindestens für unnützlich, die Beichte der Sünden nur als Instrument der Einschüchterung und Folter oder als Ursache für spirituelle Furcht, und somit als Grund für das Auf-flammen der Reformation zu problematisieren. Sie ist in dieser Epoche sicher ein Instrument, um den Christen gleichzeitig einzuschüchtern und ihm Trost zu spenden: Seitens der Geschichtsschreibung, die eher von den Anschuldigungen der Reformatoren inspiriert war, hat man sehr auf dem oppressiven Charakter der Beichtpraxis im Spätmittelalter insistiert, weil das strenge und detaillierte Bekenntnis der Sünden notwendig mit

⁵⁹ B. LENMAN - G. PARKER, *The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe*, in A.C. GATRELL - B. LENMAN - G. PARKER (Hrsg.), *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, London 1980, S. 11-49.

Furcht und Angst verbunden war, um die Absolution zu erlangen⁶⁰. Die jüngere Geschichtsschreibung hat diese dunklen Farben durch die konkrete Analyse des verbreiteten und ruhigen Erfüllens der Beichtvorschriften in der Vorbereitung auf die österliche Kommunion in weiten Gebieten Europas allerdings sehr abgemildert⁶¹.

Die Überschneidungen und Mehrdeutigkeiten der Foren, welche den Übergang vom Bußsakrament zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit auszeichnen, stehen im Zentrum der Forschungen und Debatten der letzten Jahre, ausgehend von der bekannten Studie Adriano Prosperis⁶². Ich verweise auf diese und andere, in Arbeit befindliche Forschungen über die Praxis der Beichte, möchte aber lediglich festhalten, dass die Überschneidungen und Mehrdeutigkeiten meines Erachtens niemals in ein allgemeingültiges Forum übergehen, selbst in der dunkelsten konfessionellen Zeit.

Man muss die juristische und politische Metamorphose berücksichtigen, die an diesem Beginn der Neuzeit steht: Die Praxis der Beichte befördert das Entstehen einer immer größer werdenden Angst, denn sie ist nicht in der Lage, das Problem des Dualismus zwischen dem positiven, kirchlichen und weltlichen Recht und dem Gewissen zu lösen. Angesichts des Drucks der Macht, jede Sünde in eine Straftat umzuwandeln und umgekehrt, wird die traditionelle Praxis des Sakraments machtlos. Man sucht daher andere Lösungen: Einerseits fordert man eine autonome Rolle des Gewissens wieder ein, andererseits die Konstruktion eines Gesamtwerks von Normen, die dem positiven Recht entzogen, aber der Lehre der Kirche unterstellt sind. Unterschiedliche Lösungen prallen in den Religionskriegen hart aufeinander, mit vielen Varianten, die manchmal auch die verschiedenen Konfessionen durchziehen; jedenfalls entwickelt sich das innere Bußforum allmählich von einem Teil einer komplexen juristischen Ordnung zu einer metajuristischen Dimension hin.

⁶⁰ T.N. TENTLER, *Sin and Confession*, S. 53; S. OZMENT, *The Reformation in the Cities: the Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven CT 1975, S. 19-22.

⁶¹ L.G. DUGGAN, *Fear and Confession on the Eve of the Reformation*; W.D. MYERS, «Poor, Sinning Folk». *Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*, Ithaca NY - London 1996, S. 1-60.

⁶² A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996; E. BRAMBILLA, *Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000.

6. Die tridentinische Lösung

Ich will hier nicht das Problem der Buße bei den evangelischen und reformierten Kirchen behandeln und verweise stattdessen darauf, was über die Notwendigkeit geschrieben worden ist, die traditionelle schematische Auffassung von einer klaren Ablehnung des Bußsystems durch sie zu überwinden. Ich denke, dass eine Studie über die Entwicklung des Verhältnisses der evangelischen und calvinistischen Kirchen zur Buße im Entstehen der Moderne sehr wichtig für das gesamte Verständnis der modernen christlichen Welt an sich wäre.

Was nun die Lösung zum Problem der Buße angeht, die in den Dekreten und Kanones des Konzils von Trient im Rahmen seiner Lehre über die Sakramente gegeben wird, so sind dazu Monographien und Aufsätze von großer Relevanz erschienen, auf die verwiesen werden kann⁶³. Paradoxerweise ist man zu Urteilen gekommen, die sich widersprechen, aber gleichzeitig gelten: Das Konzil von Trient hat keineswegs die spätmittelalterliche Theorie und Praxis der Beichte modifiziert; es hat beide radikal verändert.

Der Weg, den das Konzil von Trient hinsichtlich der Buße beschritten hat, scheint mir in gewissen Anteilen parallel zu dem Prozess der Konfessionalisierung zu liegen, in den er eingebettet ist: Seine Besonderheit besteht in dem Versuch, sich der fortschreitenden Fusion, die auf staatlicher Ebene mit der politischen und religiösen Macht geschieht, entgegenzustellen, indem man so weit wie möglich die Seele und die Organisation der Kirche rettet sowie ihre Lehrautorität und Jurisdiktionsgewalt gleichermaßen verteidigt. Dies wäre ohne eine Verbindung des inneren und äußeren Forums, ohne eine Urteilsgewalt der Kirche über die Sünde, mithin ohne die detaillierte Beichte der Vergehen und die Auferlegung einer angemessenen Wiedergutmachung (*satisfactio*) nicht möglich gewesen.

⁶³ Das breiteste und faszinierendste Panorama bei A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*. Vom Gesichtspunkt der Analyse der tridentinischen Dekrete: A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, S. 151-222; J. BERNHARD, *La pénitence*, in J. BERNHARD - Ch. LEFÈVRE - Fr. RAPP (Hrsg.), *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, XIV: *L'époque de la Réforme et du Concile de Trente*, Paris 1989, S. 157-183; zur Praxis der post-tridentinischen Beichte, zusätzlich zu den schon zitierten allgemeineren Werken von Jean Delumeau und John Bossy. Zum allgemeineren Problem des post-tridentinischen kanonischen Rechts: P. PRODI, *Il concilio di Trento e il diritto canonico*, in G. ALBERIGO - I. ROGGER (Hrsg.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997, S. 267-285.

Dies ist der Einwand des Kardinals Gasparo Contarini gegen die lutheranische Lehre von der Buße: So wie die Absolution einer Person, die durch Mord gesündigt hat, diese nicht von der Strafe befreit, welche die Zivilgesetze vorsehen, muss es ebenfalls möglich sein, dem Sünder im Bußgericht eine Strafe dafür aufzuerlegen, dass er das göttliche und das Naturrecht gebrochen hat⁶⁴. Dies ist auch für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Disziplin notwendig. Es ist an eine Wendung in einer Reformschrift erinnert worden, die Johannes Eck 1523 Papst Hadrian VI. vorlegte: «cum confessio sit nervus disciplinae christianae», aber die Schrift fährt fort: Wenn man das IV. Laterankonzil nicht anwenden kann, so soll man wenigstens festlegen, dass derjenige Beichtvater, der nicht der *sacerdos proprius* der Büßer ist, dem Pfarrer als Inhaber der Rechtsprechung die Beichtverzeichnisse übergibt. Meines Erachtens ist genau der Begriff der Disziplin in dieser Zeit, und auch noch bei den tridentinischen Konzilsvätern – doch andererseits in der gesamten christlichen Gesellschaft, sei sie katholisch oder reformiert –, janusköpfig: denn einerseits betrifft er den Christenmenschen, den erasmianischen *miles*, und andererseits das ganze christliche Volk als solches in seinem Sozialverhalten⁶⁵.

⁶⁴ G. CONTARINI, *Gegenreformatorische Schriften (1530 c.-1542)*, hrsg. von F. HÜNERMANN, Münster 1923, S. 12: «Quemadmodum ergo non est dicendum homicidam, qui contritus est et a sacerdote absolutus ac propterea Deo reconciliatus neque obnoxius amplius gehennae, absolutum etiam esse a poena, quam iubet lex civilis, neque debere civitati poenas homicidii perpetrati dare, quoniam Deo reconciliatus neque amplius reus aeterni supplicii, sic etiam non est negandum hunc homicidam Deo reconciliatum remanere addhuc obnoxium poenae, quae ei luenda est, quod egerit contra ordinem rationis et legem naturalem».

⁶⁵ A. DUVAL, *Des Sacrements*, S. 153, Zitat aufgenommen von A. Prosperi (*Tribunali della coscienza*, S. 266), der es jedoch anders interpretiert, indem er eine Idee von humanistischer und individueller Disziplin des Johannes Eck der späteren Konzeption der Disziplin der tridentinischen Konzilsväter entgegensetzt. In Wahrheit glaube ich, in diesem Punkt anderer Auffassung als Prosperi zu sein, denn das Memoriale von Eck unterstreicht, indem es die Verpflichtung des Pfarrers zur Registrierung von geleisteten Beichten fordert, die Qualität dessen als ein derartiges Instrument der Sozialkontrolle, wie es nicht einmal die tridentiner Konzilsväter taten: «Cum confessio sit nervus christianae disciplinae et constitutio Lateranensis concilii non possit executioni mandari, maxime hoc periculoso tempore, quo Ludderanus et alii confessionem perverso errore iudicant non necessariam, ideo constitueretur in synodo accedente auctoritate vicarii S. D. Nostri, ut ex privilegio audientes confessionem nomina confitentium in scheda pastori loci consignent, ut possit agnoscere vultum pecoris sui, sicut in aliquibus locis alioquin libenter solent facere»; G. PFEILSCHIFTER (Hrsg.), *Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI*, Bd. 1, Regensburg 1922, S. 122.

Im Dekret über die Buße, das in der 14. Session, am 25. November 1551, promulgiert wird, macht das Konzil von Trient im Prinzip nichts anderes, als den Beschluss des IV. Laterankonzils von 1215 über die Verpflichtung zur jährlichen Beichte beim Priester unter detaillierter Aufzählung der schweren Sünden, auch jener im Geist, sowie der Umstände, feierlich zu bestätigen und gegen die Behauptungen der Reformierten sein Statut zur Beichte als Sakrament von göttlichem Recht zu bekräftigen. Ihr Gegenstand sei die Kontrition (also der Gram über die begangene Sünde und der Wille, nicht mehr zu sündigen), die Beichte und die *satisfactio*⁶⁶. Die notwendige Buße kann auch in einer unvollkommenen Kontrition bestehen, *quae attritio dicitur*, also in der Abscheu gegenüber der Sünde, nicht so sehr als Beleidigung Gottes, sondern wegen der Furcht vor der Strafe, vorausgesetzt, dass der Wille besteht, die Sünde in Zukunft nicht mehr zu begehen.

Im Vergleich mit der Tradition der vorangehenden Jahrhunderte sind es zwei neue Punkte, die hier hervorgehoben werden sollen: einen im Positiven, und einen im Negativen, mit anderen Worten einen, der von den Konzilsvätern hinzugefügt, und einen, der von ihnen ausgelassen wird. Viel deutlicher als zuvor wird eine Erklärung über den Charakter der Absolution (oder «Nicht-Absolution») als wahrhafter *actus iudicialis* hinzugefügt, und mithin wird die Rolle des Priester-Beichtvaters als Richter hervorgehoben: Mit seinem Urteil schafft er «Recht» auf der Grundlage der von Christus der Kirche übergebenen Schlüsselgewalt. Die Absolution ist nicht mehr nur eine Ministerialhandlung wie das Predigen des Evangeliums oder eine Erklärung des erfolgten Straferlasses, sondern ein im Namen Gottes verkündetes Urteil⁶⁷. Die Auslassung betrifft die Formel

⁶⁶ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, S. 703-713 (9 Kapitel der Lehre und 15 Canones der Verurteilung).

⁶⁷ Die Juridizität der Beichte wird schon in Kapitel 2 beschrieben, in dem von dem Unterschied zwischen der Taufe und der Buße gesprochen wird: «... baptismi ministerium iudicem esse non oportere, cum ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi ianuam non fuerit ingressus». Dies wird dann im Kapitel 6 wieder aufgenommen und weiterentwickelt, wo von dem Ministerium der Buße gesprochen wird: «... Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est nudum ministerium vel annunciandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronunciat» und findet dann einen drastischen Widerhall in Poenformel im Kan. 9: «Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudiciale, sed nudum ministerium pronuncianti et declarandi remissa esse peccata ... anathema sit»; *Conciliorum oecumenicorum decreta*, S. 704, 707 und 712.

proprio sacerdoti, die im Kanon 21 des IV. Laterankonzils fundamental war: Die Verpflichtung, bei dem eigenen Pfarrer die Beichte abzulegen, wird nicht mehr angegeben. Die Pfarrei – die jedoch vom Tridentinum aus vielen anderen Gründen sehr geachtet wird⁶⁸ – stellt also nicht mehr die Basiseinheit der kirchlichen Rechtsprechung dar. Dies verhindert nicht, dass sich im gesamten post-tridentinischen Zeitalter das System, in dem diejenigen in jeder Pfarrei registriert werden, welche der Verpflichtung zur jährlichen Beichte nicht nachkommen, also die öffentlichen Sünder, sich haarfein verbreitet. (Wie zuvor angedeutet, wurde es bereits 1523 von Johannes Eck vorgeschlagen und schon von dem Bischof von Verona, Giovan Matteo Giberti, in seinen Verordnungen von 1542 befolgt.) Es handelt sich meiner Ansicht nach um Disziplinarkontrolle, die – und dies ist wichtig für die Sozialdisziplinierung – zudem einen jurisdiktionellen Charakter trägt, der in der mittelalterlichen Tradition des innerrechtlichen Verfahrens zur Streitschlichtung steht (auf die schon im dritten Kapitel hingewiesen wurde): Bei der Untersuchung von Pastoralvisitationen und den anderen kirchlichen Quellen stellt sich heraus, dass in einer großen Anzahl von Fällen der Grund für das Nichterfüllen der österlichen Bußpflicht in den «Feindschaften» angegeben wird, also in der Weigerung, eine Versöhnung zwischen Familien oder Fraktionen im Streit zu akzeptieren, die als notwendige Voraussetzung für die Absolution und die Wiederaufnahme zur Eucharistie angesehen wird⁶⁹.

Sicher ist: Die religiösen Orden, besonders die neu entstehenden, erleben, wie ihnen, im Vergleich mit dem Säkularklerus, volles Recht auf Präsenz innerhalb der Diözese zugestanden wird: Sie werden in jeglicher Hinsicht die großen Protagonisten der post-tridentinischen Beichte sein, dem fundamentalen Instrument nicht nur zur Disziplinarkontrolle, sondern auch zur Überwindung des Systems der Gewalt und Privattrache, zur Entwicklung eines neuen sozialen Gewissens und einer neuen Spiritualität. Auf der anderen Seite behalten sich die Bischöfe mit den reservierten Fällen eine zweite Ebene der Rechtsprechung vor, ein System, das sich seit dem Spätmittelalter entwickelt hatte und nun als einzig mögliches Instrument erschien, um die Konflikte auf der unteren Ebene zu lösen und um die Diözese ins Zentrum der neuen geistlichen Rechtsprechung

⁶⁸ R. METZ, *Le cadre territorial ou personel de la paroisse d'après les schémas du concile de Trente*, in *Liber amicorum Monseigneur Onclin. Thèmes actuels de droit canonique et civil*, Gembloux 1976, S. 1-22.

⁶⁹ O. NICCOLI, *Rinuncia, pace, perdono. Rituali di pacificazione della prima età moderna*, in «Quaderni storici», 40, 1999, S. 219-261.

zu stellen. Aber auf dieser Ebene sind schon in der konziliaren Debatte das Bemühen und die Spannungen zwischen dem episkopalen Ansatz eines Großteils der Versammlung und der Tendenz präsent, die das römische Papsttum ins Zentrum stellen will.

Das Problem der den Bischöfen vorbehaltenen Fälle wird in der 14. Session behandelt und dann in der vorletzten und 24. Session im großen «*decretum de reformatione*» aufgenommen, das alle großen Probleme der Organisation und Verwaltung der Diözesen berührt. Kurz gefasst, steht das bischöfliche Forum im Kontext einer Diözese, die sich zwischen zwei äußeren Polen befindet: jenem des Papsttums und jenem der zivilen und politischen Gesellschaft. In sie ist es eingefügt, und es besitzt weder eine klar strukturierte Delegationsgerichtsbarkeit, noch genießt es wirkliche Autonomie⁷⁰. Jedenfalls ist mein Eindruck (bei dem jetzigen Stand der Forschung ist es nicht möglich, mehr zu sagen), dass sich zwischen dem Ende des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die traditionelle Tätigkeit der kirchlichen Diözesengerichte zum großen Teil erschöpft, während die Bedeutung des auf die Buße ausgeweiteten Diözesengerichts als extrajudiziales Forum zunimmt, in dem sich eine neue christliche Disziplin bildet, die parallel, aber autonom hinsichtlich des traditionellen kanonischen Rechts ist.

Die Kontinuitätslinie zwischen der religiösen Kontrolle der Sünde und der Verfolgung der Straftat durch Gesellschaft und Staat setzt sich ohne Unterbrechung sowohl in den katholischen als auch in den evangelischen, reformierten oder anglikanischen Ländern fort, wie in jedem Prozess der Konfessionalisierung, doch die Richtung ist eine andere: In den katholischen Ländern verläuft sie über eine Stärkung des Bußforums, der Privatbeichte, die unter der Kontrolle der Kirche bleibt, nicht als Gesetz im juristischen Sinne, sondern als moralische Norm, mithin mit der Möglichkeit einer Trennung des Christen in den Gläubigen und den Untertanen. Das schließt sicher nicht aus, dass sich auch eine Tendenz zur Verschmelzung der staatlichen und der kirchlichen Justiz in einem gemeinsamen öffentlichen Raum in den Ländern verstärkt, in denen die Verbindung zwischen Thron und Altar stärker ist: Von großer Bedeutung ist auf der iberischen Halbinsel das *Edicto de pecados publicos*, welches der Visitator am Beginn seiner Visitation in jeder Pfarrei proklamieren muss: All jene, die von öffentlichen Sünden wissen (vom Fluchen zum

⁷⁰ P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, S. 209-223.

Wucher, bis hin zu den Sünden gegen das sechste Gebot usw.), müssen sie unter Strafandrohung der großen Exkommunikation innerhalb von neun Tagen nach der Proklamation des Edikts melden⁷¹. Ich habe keine Kenntnis von der konkreten Umsetzung dieser Verfügung und ich denke, dass noch präzisere Studien notwendig wären, allerdings glaube ich, dass diese Linie in der Praxis nicht die dominante gewesen ist. Was speziell Italien betrifft, scheint mir die Behauptung möglich, dass diese Praxis nie wirklich in Kraft getreten ist und ein ziemlich deutlicher Abstand zwischen dem Bußforum und dem öffentlichen Raum geblieben ist. Die Schwäche des Staates und die massive Präsenz der römischen Kirche oberhalb der lokalen Kirchen führt zu einem Dualismus, der vielleicht wirklich zu einer der Charakteristika unserer kollektiven Identität wird.

Gerade die bischöfliche Kurie verändert dann völlig ihr Gesicht: Das traditionelle Gericht im engeren Sinn verliert an Bedeutung (auch hier haben wir größtenteils eine Beschränkung auf die Eheangelegenheiten), während sich unter der Koordination durch den Bischof oder seinen Vikar (der eine immer zentralere Rolle als Techniker der Verwaltung in der kanonischen Rechtspflege einnimmt) unterschiedliche Funktionen behaupten, die zuvor nicht existierten: Reformkommissionen für die verschiedenen Sektoren (Nonnen, Regularien, Liturgie, Kultus, christliche Lehre usw.), ebenso wie neue Ämter, die vom Tridentinum vorgesehen sind, etwa der Kathedraltheologe oder Dompönitentiarius. Das Diözesengericht im engen Sinn verliert immer mehr an Bedeutung innerhalb der Kurie, und seine Kompetenz bleibt auf einige Eingriffe in allgemeine geistliche Angelegenheiten beschränkt, die mit dem Glauben und den Sitten verbunden sind. (Es wird durch das konkurrierende Inquisitionsgericht unterdrückt werden.) Dieses System hat einen deutlichen Einfluss auf das gesamte katholische Europa, besonders durch die vorbildhafte Gestalt des Carlo Borromeo und die Verbreitung seiner *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, aber es hat auch unzweifelhafte Schwachstellen, im Vergleich mit der Geschlossenheit der Jurisdiktion in den Ländern, seien sie katholisch, evangelisch oder reformiert, jenseits der Alpen, in denen der Staat die zentrale Struktur der Sozialdisziplin darstellt und sich das Monopol der Zwangsgewalt aneignet.

Das Thema der reservierten Sünden wird, wie gesagt, im allgemeinen Reformdekret der XIV. Session im Kapitel 6 wieder aufgegriffen: Die Bischöfe können die ihnen unterstellten Gläubigen von den Irregula-

⁷¹ G. BAYO, *Praxis ecclesiastica et saecularis in tres partes distributa*, Lugduni 1719, S. 12 f.

ritäten und den kanonischen Suspensionen dispensieren und sie von den verborgenen Sünden lossprechen, im Forum des Gewissens auch bei Fällen, die dem Heiligen Stuhl vorbehalten sind, sei es direkt oder durch ihren Vikar: Sie können auch von dem Verbrechen der Häresie lossprechen, aber in diesem Fall nur persönlich, und nicht durch einen Vikar⁷². Die Zweideutigkeit dieses Textes ist klar aufgezeigt worden: Mit seiner Beschränkung auf die verborgene Sünde lässt er der Initiative der Inquisitoren völligen Freiraum, indem er die Bischöfe und Beichtväter in eine Position der absoluten Unterlegenheit gegenüber dem Eingriff eines externen Gerichts versetzt, das mit einer machtvollen Organisation ausgestattet und deputiert ist, den Kampf gegen die Häresie auch dort zu führen, wo in Gedanken gesündigt wird⁷³.

Aufgrund des offensichtlichen Fehlens schriftlicher Dokumentation über die Realität der Beichte sind wir nicht imstande zu verifizieren, in welchem Ausmaß diese Konzession den Bischöfen eine Unterscheidung zwischen dem Gericht des Gewissens und dem Wirkungskreis des kirchlichen Strafrechts ermöglichte. Mein Eindruck ist, dass dies von nicht geringer Bedeutung für das Misstrauen war, welches sich in sehr vielen Diözesen zwischen dem Bischof und seinen Vikaren einerseits, und dem Inquisitionsgericht andererseits entwickelt.

Vom jurisdiktionellen Standpunkt her scheint sich alles um die Möglichkeit zu drehen, die den Bischöfen vom Artikel 7 der XIV. Session gegeben wird, einige reservierte Fälle festzulegen, und dies ist, so glaube ich, das Terrain, auf dem das Problem der Disziplin in der gesamten post-tridentinischen Ära verhandelt wird: Sobald die Zeit des schärfsten Kampfes gegen die Häresie überwunden ist, die für die Inquisition ihre größte Stärke gewesen ist, versucht sie zweifelsohne, andere Bereiche der Machtausübung und der Repression im Kampf gegen die Magie, den Aberglauben, die Gotteslästerung und andere Sünden zu finden, die eine Gefahr für den Glauben bedeuten können. Dies geht bis hin zur *sollicitatio ad turpia*, die eine direkte Kontrolle über die Beichtväter mit

⁷² *Ibidem*, S. 764: «Liceat episcopis in irregularitatibus omnibus et suspensionibus ... dispensare, et in quibuscumque casibus occultis, etiam sedi apostolicae reservatis, delinquentes quoscumque sibi subditos, in dioecesi sua, per se ipsos aut vicarium, ad id specialiter deputandum, in foro conscientiae gratis absolvere, imposta poenitentia salutari. Idem in haeresi crimine, in eodem foro conscientiae, eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum».

⁷³ A. PROSPERI, *I tribunali della coscienza*, S. 273-277 und *passim*; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, *passim*.

sich bringt, insofern sie beschuldigt werden, aus dem Sakrament Profit zu schlagen, indem sie unerlaubte sexuelle Beziehungen zu den Beichtenden unterhalten. Grundsätzlich aber bin ich der Meinung, dass die bischöfliche Gerichtsbarkeit in den post-tridentinischen Jahrhunderten allmählich gestärkt wird und als Siegerin aus der Auseinandersetzung hervorgeht. So wird mithin die Abgrenzung in der Unterscheidung der Foren gerettet. Man weiß recht wenig über die Geschichte des Bußforums in tridentinischer Zeit, aber einige ihrer Elemente scheinen folgende zu sein⁷⁴: An erster Stelle steht die Schaffung der Figur der Dompönitentiare in der Diözese (oder eines Kollegiums von Pönitentiaren), die speziell beauftragt sind, in den reservierten Fällen die Absolution gemäß den im Konzilsdekret festgeschriebenen bischöflichen Machtbefugnissen zu erteilen: Zusätzlich werden sehr oft Abgesandte für Randgebiete geschaffen, zu denen die Beichtväter die Büsser normalerweise schicken müssen, wenn sie auf eine reservierte Sünde stoßen. Auf dem Land sind es die Auswärtigen Vikare oder andere Delegierte des Bischofs, die diese Funktion ausfüllen⁷⁵.

Ein drittes Instrument wird durch die Einführung des Beichtstuhls als grundlegendem Element in der neuen Architektur der tridentinischen Kirche, neben dem Altar und der Kanzel: Diese vielleicht genialste Erfindung, die Carlo Borromeo zugeschrieben wird, verbreitet sich in den Folgejahren schnell im gesamten katholischen Europa. Der Beichtstuhl ist eine sichtbare Verkörperung der tridentinischen Auffassung vom Bußforum: Selbst in der Bescheidenheit der kleinen Landkirchen ein Gerichtssitz von Solennität, drückt er den jurisdiktionellen Charakter der Beichte aus und verspricht mit der Trennung durch das Gitter zugleich das Private und Heimliche des Zwiegesprächs, ohne es einer diskreten öffentlichen Kontrolle zu entziehen, und so erfüllt er eine fundamentale symbolische Aufgabe. Es wäre sehr interessant, hierbei zu verweilen, aber die Studien, die hierüber geschrieben wurden und mittlerweile für weitere Recherchen Modell stehen können, entpflichten uns von einer weiteren Synthese⁷⁶.

⁷⁴ W. DE BOER, *The Uses of Confession in Counter-Reformation Milan*, Dissertation Rotterdam, 1995; G. STRAZZARI, *Confessione e casi di coscienza nella Bologna post-tridentina*, Magisterarbeit Bologna, 1982/83.

⁷⁵ A. TURCHINI, *Officiali ecclesiastici fra centro e periferia. A proposito dei vicari foranei a Milano nella seconda metà del XVI secolo*, in «Studia Borromaica», 8, 1994, S. 153-213.

⁷⁶ W. DE BOER, «*Ad audiendi non videndi commoditatem*». *Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia*, in «Quaderni storici», 26, 1991, S. 543-574. Sehr schöne

Ein weiteres Phänomen, über das wir hingegen noch zu wenig wissen, ist die Organisation regelmäßiger Zusammenkünfte (in der Theorie monatlich) der Pfarrer und der Priester, um die Gewissensfälle zu diskutieren, Versammlungen, denen in der Stadt normalerweise der Dompöbentiar oder ein anderer Theologe vorsitzt, der Experte für Moralprobleme ist, in den Landvikariaten oder -dekanaten der Pfarrer des Sprengels oder ein anderer, speziell beauftragter Geistlicher: Die zu diskutierenden Fälle wurden im Vorhinein bekannt gemacht, und ein Bericht über die Diskussionen musste dem Bischof übersandt werden. Die Themen reichen vom Alltag, der Familie, bis zum Arbeitsleben, von der wirtschaftlichen Tätigkeit bis zum schichtenspezifischen Sozialverhalten, bis zum 'Status' des Gläubigen.

Der Niedergang des Systems der reservierten Fälle und der bischöflichen Gerichte erfolgt in der katholischen Welt analog zu den Entwicklungen im reformierten und anglikanischen Bereich, wenn auch etwas verspätet, aufgrund des größeren Widerstandes der kirchlichen Gerichtsbarkeit und der Konkordatsgarantien im 18. Jahrhundert, parallel zur Einverleibung dieser Bereiche in die staatliche Justiz. Ohne dieses Problem vertiefen zu wollen, sei nur darauf hingewiesen, dass einer der fundamentalen Punkte des radikalen Programms des Konzils von Pistoia im Jahr 1786 (im Kontext der verstärkten Bindung der bischöflichen Rechte an den Fürsten und der josephinistischen Auffassung von der Kirche als Instrument des Staates) in der erhofften Abschaffung der Institution der reservierten Fälle bestehen wird, gemäß den Wünschen des Erzherzogs Pietro Leopoldo, der genau in diesen Jahren zur Formulierung des Strafgesetzbuches schreitet⁷⁷.

Was das Verhältnis der Beichte zur Inquisition betrifft, verweise ich auf den umfangreichen, schon zitierten Band von Adriano Prosperi: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. In ihm wird ausführlich

Sätze zum Gebrauch des Confessionale in Bayern in W.D. MYERS, «*Poor, Sinning Folk*»?, S. 131-143.

⁷⁷ *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, ND Firenze 1986, Bd. 1, S. 154 (Sess. V, Nr. 19): «... Riformato il rituale e l'ordine della penitenza, noi speriamo che non vi avranno più luogo somiglianti riserve, o a questa idea di riserva si potrà dare un oggetto più vantaggioso ai Cristiani. A tanto sembra che tendano le mire del nostro Sovrano, e le cure pastorali del nostro Vescovo, e noi solleciteremo il Signore colle nostre orazioni per poterne vedere una stabile esecuzione». Vgl. M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969.

nachgewiesen, dass es keine Trennung zwischen dem Forum der Buße und dem der Inquisition gibt, sondern eine seltsame Verflechtung, ja fast eine Zusammenarbeit zwischen Inquisitoren und Beichtvätern, die völlig befremdlich und, ich würde sagen, geradezu abstoßend auf unsere Auffassung von Gewissensfreiheit wirkt. Ich will lediglich einige Präzisierungen vornehmen und einige methodologische Probleme aufwerfen.

Erstens: Die Einheitlichkeit der Rechtsprechung entsteht nicht mit der römischen Inquisition, die – wie man weiß – im Jahr 1542 gegründet wurde, sondern geht – wie gesehen – auf die Gerichtsbarkeit der mittelalterlichen Kirche zurück. Was sich nun verändert, das ist der Kontext, in dem diese Macht ausgeübt wird, mit unzweifelhafter Instrumentalisierung der Konfession für den Kampf gegen die Häresie im traditionellen Sinn, aber auch, um die äußeren Grenzen des Katholizismus gegen die seit der Reformation entstandenen Kirchen zu verteidigen und den Prozess der Konfessionalisierung voranzutreiben.

Zweitens muss man sich vor Augen halten, dass die römische Inquisition nur in Italien aktiv wird, und nicht einmal in ganz Italien: Man muss sicher die Unterschiede zwischen dem Norden des Landes, dem Kirchenstaat in der Mitte und dem Süden berücksichtigen, aber vor allem die Erfahrungen, die sich überall in Europa mit den Territorialkirchen ergeben, solange die Religion ein Grundstein des Staats bleibt. Man darf auch nicht die Verbindungen vergessen, die sich in den verschiedenen Ländern (nicht nur in Spanien, wo die Inquisition deutliche Charakteristika der Staatlichkeit annimmt, sondern auch in vielen italienischen Staaten) zwischen dem Gericht des Heiligen Offiziums und der Justiz der Souveräne etablieren. Die spanische Inquisition, deren Schaffung im 15. Jahrhundert jener der römischen voranging, hat die Entwicklung hin zu einer Errichtung eines «Kirchen-Staates» als integriertem Organismus viel stringenter vorgezeichnet, während auch in anderen katholischen Ländern wie Frankreich der Kampf gegen die Häresie sicher nicht verschwindet, sondern Angelegenheit des Staates wird. In Italien muss die Inquisition bei ihrer Tätigkeit Kompromisse mit den verschiedenen lokalen Staaten eingehen (in einigen von ihnen wird die staatliche Kontrolle über die inquisitorischen Prozesse sehr vorangetrieben, wie in Venedig), und vor allem dient sie als Instrument im Kampf zwischen den verschiedenen Fraktionen, in die sich die Kurie spaltet: Ich glaube, dass das politische Gewicht der Inquisition, was die Kontrolle der nicht nur religiösen Devianz betrifft, in der öffentlichen Wahrnehmung grundsätzlich immer größer gewesen ist als ihre kirchliche Bedeutung. Auch in der Zeit ihrer

größten Macht, vom Pontifikat Pauls IV. an bis hin zu jenem Pius' V. (die beiden einzigen Päpste, die ihre Karriere als Großinquisitoren aufgebaut haben), verschwinden die Gegensätze und Rivalitäten mit dem Episkopat und dem Diözesanklerus nicht, wie der Fall Bolognas, aber nicht nur er zeigt⁷⁸. Die tatsächliche Macht der Inquisition, Druck auszuüben, scheint nach dem Höhepunkt in der zeitlichen Entwicklung des Kampfes gegen die Häresie und der Konfessionalisierung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (oder Gegenreformation, wie man es auch nennen will), rapide zu schwinden: Die Verbindung zwischen dem inneren Forum der Beichte und dem äußeren, welches die Zugehörigkeit zur Kirche beinhaltet, scheint nach den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts nur noch zu einem sehr geringen Teil über die Inquisition zu verlaufen.

Um Missverständnissen vorzubeugen, und damit diese Position nicht als minimalistisch erscheint, möchte ich erläutern, dass es in einer Zeit wie der unseren, die von historischem Revisionismus und Perdonismus, von schwachem Denken und frommen Laien geprägt ist, einfacher für vernünftige Prälaten ist, um Verzeihung für das Unrecht zu bitten, welches die Kirche in anderen Epochen begangen hat, ebenso wie es für Laien leichter ist, die erbetene Verzeihung großzügig zu gewähren, als das theologische Problem der Zugehörigkeit zur Kirche oder das historische Problem der kollektiven Identitäten und ihres Verhältnisses zum Gewissen in der Neuzeit anzupacken. Im ersten Fall wird die Inquisition als ein Übel gesehen, als eine grausame Schuld, die aber in gewisser Weise historisch eingegrenzt ist und die man nun zusammen mit den Scheiterhaufen und anderen irrationalen Grausamkeiten ruhig im Grab der Geschichte beerdigen kann (nach der Abschaffung der Folter und der Todesstrafe sowie der Einführung des Toleranzprinzips und der Religionsfreiheit); im zweiten Fall stellt sich uns das Problem noch, und zwar nicht nur auf religiöser Ebene, sondern auch als noch offenes historisches (von der Aufklärung nicht ein für allemal gelöstes) Drama von Demokratie und Freiheit.

Völlig anders nimmt sich der Diskurs über das Gericht der Apostolischen Poenitentiarie aus, das eng an das System jener Fälle gebunden ist, deren Absolution dem Papst vorbehalten ist: Dieses war im Lauf des 15. Jahrhunderts als Instrument zur Gewährung von Gnaden und Dispensen gewachsen. Es hatte durch eine Konstitution Sixtus' IV. im Jahr

⁷⁸ P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, Bd. 2, S. 228-243; G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna 1999.

1484 eine Befugnis zur ordentlichen Rechtsprechung auf dem äußeren Forum erhalten und war zu der vielleicht skandalösesten und reichsten Einnahmequelle der Kurie in der Renaissance geworden, während die traditionellen Einnahmen schwanden, die sich die Staaten einverleibten⁷⁹. Als es zum Kampf gegen das Luthertum kommt, wird sie ins zweite Glied gegenüber der Inquisition gesetzt, welche die reine Fahne der Verteidigung des Glaubens gegen die Häretiker erheben konnte und vor allem garantieren musste, dass diese öffentlich abschwören. Zum Gegenstand vieler Reformprojekte gemacht, die stetig von Widerständen kurialer Interessen behindert werden (die besonders aufgrund des Systems des Ämterkauf stark waren), wird sie endlich, mit den Reformen Pius' IV. und Pius' V. in den Jahren 1562 und 1569, dem finanziellen Handel entzogen und entwickelt sich zum alltäglichen Instrument für die Errichtung einer neuen Verbindung zwischen dem Bußforum und dem äußeren Forum der Kirche. Die Poenitentiarie hat nun sicher nicht mehr dasselbe Gewicht auf der Ebene der Macht. Das Amt steigt im Gegenteil von den Großpoenitentiarern der zweiten Hälfte des 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die die Kurie finanziell beherrschten, zu einer sekundären Position ab, aber es vermehrt insgesamt seine Bedeutung als Verbindungs- und Kontrollpunkt über die kirchliche Disziplin. Während gewissermaßen der Inquisition die Aufgabe der Verteidigung gegen die Häresie, der äußeren Grenze, anvertraut wird, wird der Poenitentiarie (die nun in großen Anteilen in Händen von Mitgliedern der religiösen Orden ist) jene übertragen, die innere Einheitlichkeit und Disziplin des christlichen Volks zu schützen. Noch in der Reform Papst Innozenz' XII. im Jahr 1692 scheint dies die Demarkationslinie zu sein: Die Poenitentiarie kann die Häretiker im Forum des Gewissens lossprechen, auch wenn die Sünde nicht völlig verborgen ist. Sie kann es in jenen Regionen, in denen die Häresie verbreitet ist und in denen das Problem der Denunzierung von Mittätern deshalb nicht besteht. Nicht aber kann sie es in Ländern wie Italien und Spanien, die der Inquisition unterstellt sind⁸⁰.

⁷⁹ Es muss hier notwendigerweise auf die fundamentalen Studien verwiesen werden, die Ludwig Schmutge selbst angestrengt und geleitet hat, die jedoch hier aus Gründen der Kürze nicht aufgelistet werden können, und auf F. TAMBURINI, *Santi e peccatori. Confessori e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Milano 1995 (mit weiteren vorhergehenden Aufsätzen desselben Autors).

⁸⁰ *Magnum Bullarium Romanum*, Bd. 9, Romae 1784 (Konstitution *Romanus Pontifex* vom 3. September 1692), S. 268: «... Apostatas quoque a fide catholica, et haereticos in eodem foro conscientiae dumtaxat absolvat, seu absolvi mandet in iis solum casibus, in quibus necesse non est complices denunciare; quando nimirum iidem complices mortui,

Den Diözesanpoenitentiaren, die in den Beichtstühlen der Kirchenschiffe der Kathedralen das Bindeglied zwischen den einfachen Sündern (und ihren Beichtvätern) mit der bischöflichen Rechtsprechung bilden, entsprechen, jedoch mit viel größerer Autorität, die Poenitentiare in den großen römischen Basiliken, welche die Tausende von Pilger-Büßern als absolviert erklären, die jedes Jahr im Namen der Schlüsselgewalt des römischen Pontifex zu ihnen strömen. Mit den Stäben, welche die niederen Poenitentiare von den monumentalen Beichtstühlen der römischen Basiliken auf die Häupter der Büßer legen, wird der juristische Charakter ihres Eingreifens noch stärker hervorgehoben. Auch die niederen Poenitentiare können allerdings in jenen Fällen, die von der *Bulla in coena Domini* vorgesehen sind, nicht die Absolution erteilen, ebenso wenig wie bei anderen, besonders schweren Delikten (vom Missbrauch der Eucharistie über profane Zwecke bis hin zu böswilliger Brandstiftung; Pius IV. zählt beispielsweise eine Summe von fünfzehn Fällen auf), und vor allem können sie keine Dispense von der kanonischen Disziplin gewähren: In all diesen Angelegenheiten müssen sie an den Kardinal verweisen, welcher der oberste Poenitentiarius ist. Dieser berichtet direkt an den Papst und löst *vivae vocis oraculo* (er ist also nicht auf eine schriftliche Anweisung des Papstes angewiesen) die komplexesten Fälle, die aus der gesamten katholischen Welt zu ihm kommen. Das fundamentale Instrument, auf das sich die Rechtsprechung der Poenitentiare gründet, ist nicht mehr die Macht der Derogation von den Normen des kanonischen Rechts (auch wenn diese Funktion beibehalten wird), sondern die Eigenschaft, exekutives Organ der *Bulla in coena Domini* bzw. jenes *processus generalis* zu sein, der am Gründonnerstag gemeinsam mit einer Auflistung aller Fälle, deren Absolution dem Papst vorbehalten ist, sowie den entsprechenden Zensuren und Exkommunikationen verkündet wird: Zu dem traditionellen Bestreben, in einem einzigen Dokument die legislative Gewalt und die allgemeine Macht zur Verdammung oder Absolution zu verbinden, kommt nun in der Bulle die Funktion einer Verbindung zwischen dem sakramentalen Forum und dem äußeren Strafforum der Kirche hinzu, mit einer neuen Mischung, die bedeutende Konsequenzen bis hin zu unseren Tagen haben wird.

seu ex regionibus palam infectis sunt, et in illis degunt; non tament quando complices Itali vel Hispani, seu ex illis regionibus essent, in quibus Inquisitionis S. Officii auctoritas viget: omni alia facultate ab haeresi, vel apostasia huiusmodi absolvendis in caeteris, praeterquam in casibus, in quibus S. Inquisitionis Officium ad Maiorem Poenitentiarium obsolvendos remitteret, interdicta».

Das formale Ziel der Reformation, die Zuständigkeit der Poenitentiarie auf das innere Forum zu beschränken, wird absolut nicht erreicht. Im Gegenteil behauptet sich auch in den folgenden Jahrhunderten ihre Funktion als Bindeglied zwischen dem inneren und äußeren Forum, *in utroque foro*. Mit diesem Gewicht an Mehrdeutigkeit häutet sich die Poenentiarie in der Gegenreformation nachgerade: Sie bleibt als Behörde erhalten, die für Konzessionen und Dispensen zuständig ist, welche die kanonischen Normen derogieren (besonders für die Ehehindernisse von Laien und Unregelmäßigkeiten bei der Ordinierung sowie die Sitten des Regular- und Säkularklerus). Darüber hinaus aber wird sie für Jahrhunderte jene Stelle sein, an der man die kirchliche Disziplin erarbeitet und anwendet, der Bezugspunkt für die Moraltheologie, für das neue normative System des christlichen Lebens.

7. Die Rechtsprechung über das Gewissen

Es ist darüber geschrieben worden, dass das 17. Jahrhundert als Zeitalter des Gewissens bezeichnet werden könne: Nach der Glaubensspaltung und der Entstehung der Landeskirchen wird das Problem des Treueids und des Glaubensbekenntnisses fundamental für die politische Ordnung, und auf das Dilemma zwischen dem Gehorsam gegenüber den Gesetzen des Staates und dem Anhängen an den persönlichen Glauben gründet sich die gesamte Debatte, welche die verschiedenen Länder Europas beseelt, welchem Land oder welcher Profession man auch angehört. Die Formen können unterschiedlich sein, wie wir sehen werden, doch der Großteil des intellektuellen und universitären Lebens, weit über die Grenzen der Theologie und der Jurisprudenz hinaus, kreist um folgendes grundsätzliche Problem: Was geschieht, wenn die Befehlsgewalt des Fürsten und das positive Recht gegen die Prinzipien des göttlichen oder natürlichen Gesetzes oder gegen die Vorschriften der Religion verstoßen, der man angehört?⁸¹.

Erst in den letzten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, als sich die Religionstoleranz durchsetzt, der Staat langsam laisiert wird und die bürgerliche Gesellschaft – des *honnête homme* – aufkommt, werden sich die Polemiken abschwächen. Im Zuge dessen, was mit dem treffenden Begriff der europäischen Gewissenskrise bezeichnet wurde, werden sich andere

⁸¹ K. THOMAS, *Cases of Conscience in Seventeenth-Century England*, in *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England*, Oxford 1993, S. 29-56.

Themen stellen, gleichsam dadurch, dass sich eine Debatte erschöpft, die zur Auslöschung all jener Parteiungen führt, welche sich für Jahrzehnte gegenüberstanden und tödlich um das Gewissensgericht gekämpft hatten: Laxisten und Rigoristen, Jesuiten und Jansenisten, gemäß der berühmten Definition von Bayle: «Jene Advokaten des Gewissensgerichts erfinden ein Laboratorium der Moral, in dem die festesten Wahrheiten in Rauch, flüchtige Salze und Dämpfe aufgehen»⁸². Der Vorwurf, der sich dann im gesamten 18. Jahrhundert entwickeln wird, lautet, dass es die Moralisten selbst gewesen seien, die mit ihren Streitschriften die Sünde getötet und einer Welt freien Raum gelassen haben, in der die Schuld nur noch als Straftat besteht, als Übertretung des positiven Gesetzes:

«Die Idee der Sünde ist essentiell religiös, und das 18. Jahrhundert hat sie, indem es sie immer mehr zu einer moralischen Kategorie reduzierte, sozusagen ihrer eigentlichen Natur beraubt, sodass der Sünder, wie ein Gott der Antike, einer untergegangenen Welt anzugehören scheint, wobei der Verfall des einen jedenfalls nicht ohne den des anderen hätte erfolgen können»⁸³.

Die vom Mittelalter ererbte Tradition hatte zwei Instanzen geschaffen: den Richter des inneren Forums (im Namen Gottes) und jenen des äußeren Forums (im Namen der Gesellschaft). Durch eine enge Verbindung dieser zwei Instanzen konnte ein ausdifferenziertes System von Interpretationen, das fest in der Hand der universitären Scholastik gehalten wurde (sowohl in den Ländern der Reformation als auch in jenen der Gegenreformation), eine raffinierte Kasuistik entwickeln und die großen Ideen hinsichtlich des unrechten Handelns, des Konzepts der Schuld sowie der Entbindung von der Verantwortung in Umlauf bringen. Indem die Justiz der säkularisierten Staaten das System der zwei Richter (des inneren und des äußeren Forums) in einem einzigen Protagonisten monopolisierte oder glaubte zu monopolisieren, hat sie von dieser gesamten Tradition den neuen Juridizismus ererbt (und hat ihn durch die Wissenschaft, besonders durch die Psychoanalyse, weiterentwickelt), das neue Recht, welches das gesamte soziale Leben durchdringt und auf Wissenschaft und Experten gegründet ist⁸⁴.

⁸² Zitiert in B. GROETHUYSEN, *Origini dello spirito borghese in Francia*, Bd. 1: *La Chiesa e la borghesia*, Milano 1975, S. 184.

⁸³ *Ibidem*, S. 169.

⁸⁴ P. LEGENDRE, *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Paris 1989, S. 153 f.

Die These, die ich entwickelt habe, ist also jene, dass sich nach der Konsolidierung der Glaubenspaltung der Weg zu einer neuen Art des Dualismus öffnet, der nicht mehr nur zwischen verschiedenen juristischen Ordnungsgefügen besteht, sondern zwischen dem positiven Gesetz und der moralischen Norm. Die Wege verlaufen ebenso unterschiedlich, wie es die Lösungen sein werden: Es gibt jene, die an die Antwort der katholischen Kirche gebunden sind, welche zur Stärkung ihres Lehramtes und ihrer Rechtsprechung über die Gewissen tendiert, jene, die den Lösungsansätzen der reformierten Kirchen zum Verhältnis zwischen dem Gewissen des einzelnen Christen und der Heiligen Schrift verpflichtet sind, und jene, die von den Widersprüchen der Religionskämpfe und dem *cuius regio eius et religio* zur Entdeckung oder Wiederentdeckung einer individuellen Ethik gelangen. Aber die Ausgangsbedingungen, die zwischen dem Ende des 16. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstehen, sind im gesamten Raum Europas dieselben, und mit der explosionsartigen Ausbreitung des Buchdrucks verbreiten sie sich auf völlig neue und umfassende Weise als Mittel der Bildung und der Debatte, trotz jeglicher Zensur. Innerhalb dieser Lager, unterhalb der konfessionellen Plattformen, ergeben sich alle möglichen Vernetzungen: Man denke nur daran, wie verschieden die Angaben sind, die von ein und derselben religiösen Konfession kommen, je nachdem, ob sie als Mehrheit oder Minderheit innerhalb einer politischen Gemeinschaft präsent sind; oder an die Risse, die sich in der katholischen Welt sofort nach dem Ende des Konzils von Trient mit der Verdammung der augustinischen Thesen von Michel de Bay (Baius) über die Erbsünde und die Verderbnis der menschlichen Natur nach dem Sündenfall auftun, Risse, die sich am Ende des 16. Jahrhunderts mit der Debatte über die Gnade (die Kontroverse *de auxiliis*) abrupt vertiefen und das gesamte 17. Jahrhundert in Gestalt des Kampfes zwischen Jansenisten und Jesuiten bestimmen. Sieht man, was gleichzeitig in der calvinistischen Welt zu dem Thema der Prädestination und des Heils aufkommt, so könnte man eine parallele Geschichte der kircheninternen Kontroversen erwägen.

Sicherlich stehen wir zwischen dem Ende des 16. und den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts vor einer Anhäufung der Modelle (deren kulturelle Wurzeln vielfältig sind, von den aristotelisch-thomistischen über die neo-stoischen bis hin zu jenen, die in der Sprache der Mystik gründen). Sie alle zielen darauf ab, in irgendeiner Weise eine «Anatomie der Seele» als Forderung des neuen Individuums nach einer Festlegung eines inneren Bereichs angesichts des Vormarsches des positiven

Gesetzes zu definieren⁸⁵. Der lange Weg, den zu beschreiten äußerst fruchtbar wäre, ist von Michel de Certeau in einem sehr schönen und wenig bekannten Aufsatz beschrieben worden: *Vom religiösen System zur Aufklärungsethik*. Er beschreibt, wie man über die komplexen institutionellen und soziokulturellen Veränderungen im 17. Jahrhundert von der Vorherrschaft der durch die Kirchen kontrollierten Moraltheologie zu der politischen und ökonomischen Ethik des 18. Jahrhunderts gelangt ist. Es ist die Geschichte einer Scheidung, doch zugleich jene von der Suche nach einer neuen Legitimation der Norm, einer neuen letzten Instanz, die entweder im Gewissen oder in der äußeren Ordnung der Macht gefunden werden kann⁸⁶. Das Phänomen, vor dem wir stehen, ist also ein wechselseitiger Austausch, in dem die Moral sich verrechtlicht und das Recht sich moralisiert. Dadurch wird einerseits ein Prozess der Kriminalisierung der Sünde in Bewegung gesetzt, andererseits einer der moralischen Verurteilung des zivilen oder strafrechtlichen Vergehens.

In der katholischen Kirche führt dies zur Entstehung des «inneren Forums» im modernen Sinne: Dieses hat bei den post-tridentinischen Theologen-Kanonisten keine Berührungspunkte mehr mit dem traditionellen Forum der Buße, sondern es erweitert seine Kompetenz von dem Urteil über die Sünde auf all jene Bereiche, die nicht dem äußeren und dem streitigen Forum zugehören: das innere Forum teilt sich also – in seinem eigenen Inneren (man verzeihe das Wortspiel) – erstmals auf: in ein sakramentales Forum (das die traditionelle Beichtformel beibehält) und in ein nicht-sakramentales oder extrasakramentales Forum, in dem all jene Dinge zusammenkommen, die Gegenstand der kirchlichen Gerichtsbarkeit sind (Zensuren, Dispense, die Vorgehensweisen, die der Absolution der reservierten Sünden vorangehen), mit einer Ausnahme: dem äußeren Forum, verstanden als Streitiges Forum, mithin als eines, in dem es einen Konflikt mehrerer Parteien gibt⁸⁷. Lässt man die subtilen

⁸⁵ M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna 1991.

⁸⁶ M. DE CERTEAU, *Du système religieux à l'éthique des lumières (17e-18e siècles): la formalité des pratiques*, in *La Società religiosa nell'età moderna, Atti del convegno*, Napoli 1973, S. 447-509.

⁸⁷ Zur vertiefenden Analyse der verschiedenen Standpunkte und Theorien: G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Padova 1961; A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *Forum internum-forum externum (En torno a la naturaleza jurídica del fuero interno)*, in «Revista española de Derecho Canónico», 23, 1967, S. 253-331; DERS., *De foro interno iuxta canonistas postridentinos*, in *Acta conventus internationalis canonistarum (Roma, maggio 1968)*, Città del Vaticano 1970, S. 269-294.

Unterscheidungen in der Lehre beiseite, mit denen sich die Autoren voneinander absetzen und untereinander wetteifern, dann kann man – so scheint mir – den Kern der Veränderung in diesem historisch wichtigen Faktum identifizieren: Im juristischen Sinn bezeichnet der Ausdruck ‘inneres Forum’ nach Trient all jene jurisdiktionellen Akte der kirchlichen Autorität, welche die disziplinare Sphäre des christlichen Gläubigen (Laie, Kleriker oder Religiöser) betreffen, sowohl in negativem Sinne (Zensuren und Strafen) als auch in positivem (Dispense, Ablässe, Gnaden- und Gunsterweise), solange keine Interessen Dritter im Spiel sind und es kein öffentliches Vorurteil gibt.

Es entsteht ein neues, hybrides, theologisch-juristisch-devotionales literarisches Genre, mit dem alle Bibliotheken der post-tridentinischen Epoche angefüllt sind und das mit einem damals geprägten Neologismus als *theologia practica* definiert wird. Es umfasst viele untereinander verwobene und teils schwer unterscheidbare Untergattungen: Manuale für Beichtväter und Büsser, Handbücher für Richter (säkulare und kirchliche), Fallsammlungen, Leitfäden für die universitäre Lehre der Moralthologie, Bücher, die für eine größere Verbreitung intendiert sind.

In diesem Zusammenhang erhält die Praxis der Buße eine zentrale Bedeutung, insofern sie sich jener der geistlichen Anleitung der Gewissen annähert, jenseits ihrer traditionellen Bedeutung als Instrument der ‘Disziplinierung’ des Gläubigen, und auch als Anweisung zur Perfektionierung des Lebens, mit dem Angebot von untereinander in Konkurrenz stehenden geistlichen Kollektividentitäten, die besonders an die neuen, im tridentinischen Zeitalter entstandenen religiösen Orden gebunden sind. Ich denke, dass dies als Antwort auf die neuen Bedürfnisse der Moderne entsteht, nämlich auf die Vielgestaltigkeit der Wege des Menschen zum Heil, zum Absoluten: Der Vielfalt der Glaubensbekenntnisse und der Sekten, die sich in der Welt entwickelt, die zur Reformation übergegangen ist, entspricht innerhalb der katholischen Welt eine Mannigfaltigkeit der spirituellen und gemeinschaftlichen Wege in Richtung der Vollendung. Es handelt sich um ein eigenständiges Phänomen, das mit der hierarchischen und unitarischen Struktur der römischen Kirche kompatibel ist, das aber mit Blick auf die spirituelle und anthropologische Entwicklung des modernen Menschen nicht weniger bedeutend ist⁸⁸. In diesem Kon-

⁸⁸ P. LEGENDRE, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'état et du droit*, Paris 1988, S. 348; wenn man die katholische Organisation (die die Sekten ignoriert) mit derjenigen der protestantischen vergleicht «on ne doit jamais oublier que

text legt die Praxis der Beichte in der traditionellen Hinwendung zum Beichtvater als Arzt und als Richter neue Ziele an: Sie soll Instrument der Disziplinierung und der Kontrolle des Gläubigen sein, aber auch eines der geistlichen Anleitung, sie soll die Richtung auf dem Weg der christlichen Vervollkommnung weisen, sei es bei den Machteliten oder bei den Schichten des Volks⁸⁹.

8. *Von der Kasuistik zum Ersten Vatikanum*

Wir lassen die Polemiken und Verurteilungen beiseite, welche die internen Meinungsverschiedenheiten zwischen den unterschiedlichen Strömungen der Moraltheologie begleiten: Laxismus und Rigorismus, Probabilismus und Probabiliorismus. Die Kontroverse zwischen Jansenisten und Jesuiten – erstere Kontendenten des Rigorismus, letztere des Laxismus – bildet nur ein Epizentrum eines Bebens, das sich mit einigen Unterschieden auf ganz Europa auswirkt. Sie gibt den verschiedenen römischen Verurteilungen der extremen entgegengesetzten Thesen Raum und ist dazu bestimmt, erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts zu enden, als sich die gemäßigte Linie in der katholischen Kirche durchsetzt, die Alfonso Maria de' Liguori vertritt, und vielleicht vor allem aufgrund der Aufhebung des Jesuitenordens. Man hat von den Jansenisten als katholischen Calvinisten gesprochen, vom Jansenismus als einer calvinistischen Gegenreformation⁹⁰. Man könnte vielleicht nach Jesuiten bei den Jansenisten suchen und umgekehrt: Ich glaube, es ist noch viel Forschung zu leisten, um die veralteten Schemen zu durchbrechen. Noch heute scheinen die Verteidiger der einen oder der anderen Partei sich nur auf Bezugspunkte innerhalb der Moraltheologie zu berufen, um ihre Thesen darzulegen und nachzuweisen, dass, zum Beispiel, die Jansenisten mit ihrer augustinischen Theologie und ihrem moralischen Rigorismus die treuesten Interpreten der katholischen Reformation gegen den Laxismus und die Liebe zum Kompromiss der Jesuiten

les sectes ont été, dans le catholicisme des temps modernes, résorbées par le phénomène des couvents, pratique d'une grande portée sociale et subjective».

⁸⁹ M. CATTO (Hrsg.), *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 63), Bologna 2004.

⁹⁰ L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIIe siècle*, Paris 1969, besonders S. 355 und f.

waren⁹¹, oder, im Gegenteil, dass der jansenistische Rigorismus nicht nur zur Hervorhebung des Gewissens führte, sondern auch zu Irrwegen und spiritueller Furcht⁹².

In den Jahrzehnten, die auf den Westfälischen Frieden folgen, ergeben sich Jurisdiktionskonflikte innerhalb der Christenheit, die an die Kirche Roms und an die Verhandlungen zu Konkordaten gebunden bleiben, mit denen die katholische Kirche ihre Privilegien und ihre Immunitäten aufrechtzuerhalten versucht (Auseinandersetzungen und Verträge zwischen Thron und Altar, welche das christliche Gewissen besonders schwer belasten). Der unterirdische Gegenstrom dazu speist sich aus Forderungen zum Verzicht der Kirche auf die äußere juristische Effizienz der moralischen Norm. Die internen Kontroversen, die wiederholte Verurteilungen der laxistischen und der entgegengesetzt extremen Positionen durch Rom und den französischen Episkopat mit sich bringen⁹³, beschleunigen die Loslösung des moralischen Denkens von der Sphäre des Rechts: Die Kasuistik wird in gewisser Weise auf das innere Forum beschränkt und diesem komplett einverleibt.

Während die Welle der kasuistischen Literatur abebbt, geht man in der theologischen Reflexion über die Moral zur Anpassung des Naturrechts an das göttliche Recht, und mithin an das Universum der Moral über. Gleichzeitig schließt man dieses von den laikalen und auch von den kirchlichen Gerichten aus und errichtet aufgrund der Erfahrung der Kasuistik ein spezialisiertes inneres Forum, das ausschließlich an das Gewissen und an die Konfession gebunden ist. Das vielleicht wichtigste von den vielen Werken, die im Zuge dieser Entwicklung entstehen, stellt die – zwischen dem Ende des 17. und dem Beginn des 18. Jahrhunderts in immer umfangreicheren Folgeeditionen neu erschienene – Sammlung an Lösungen von Gewissensfällen des Pro-Jansenisten Jacques de Sainte-Beuve dar. In diesen Sammlungen wird die Kasuistik zu einer Wissenschaft des Gewissens und der Sünde, die immer mehr an die Erforschung der menschlichen Seele gebunden ist und mithin – wenn eine grobe Analogie erlaubt ist – an die Entwicklung der modernen Wissenschaften der

⁹¹ R. TAVENEAUX, *Jansénisme et Réforme catholique*, Nancy 1992.

⁹² P. VALADIER, *Elogio della coscienza*, it. Übers., Torino 1995, S. 45-87.

⁹³ Die meines Wissens vollständigste Sammlung: *Definitionum quae in moralibus tractatibus afferuntur novissima editio, additis in calce thesibus ab Ecclesia proscriptis, variisque pontificum, praesertim Benedicti XIV decretis ad moralem spectantibus aucta*, Mediolani 1760.

Psychologie und Psychoanalyse gekoppelt ist, ähnlich wie die Alchimie an die Wissenschaft der Chemie⁹⁴.

Es ist auch dies ein Prozess, der in gewisser Weise parallel zu jenem der Assimilation des Naturrechts durch die Philosophie verläuft, welcher unter dem Druck der Entwicklung der mathematischen und physikalischen Wissenschaften in denselben Jahren das laikale Denken prägt. Das Ergebnis ist, dass das Naturrecht und die moralische Norm scheinbar von der sichtbaren Bühne des äußeren Forums, aus der Anwendung des Rechts in den Gerichten der Gesellschaft, verschwindet, um zu einem abstrakten Objekt der Reflexion zu werden und einen nur noch indirekten Einfluss zu haben. Wer eine paradoxe Verteidigung der Kasuistik sucht, findet sie in der Satire, die ihr Montesquieu in seinen *Lettres persanes* widmet: Ein Kasuist erklärt, dass sein Beruf darin bestehe, die Sünden nach ihrer Schwere zu unterscheiden, und vor allem die Absicht von der Tat. Denn nicht allein die Handlung mache das Verbrechen aus, sondern das Bewusstsein darüber: Der gute Perser Usbek antwortet, dass jemand, der es sich in seinem Land erlauben würde, derartige Widersprüche zwischen dem Gesetz und dem Gewissen aufzubringen, sofort gefählt würde⁹⁵.

Im Kern – wir können dies hier nicht in der Weise ausführen, in der es wohl notwendig wäre – ist der Weg, der im folgenden Jahrhundert zur Morallehre des Hl. Alfonso de' Liguori führt, nicht nur, wie es bisher

⁹⁴ J. DE SAINTE-BEUVE, *Résolutions de plusieurs cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Eglise*. Nach den ersten Einzelpublikationen folgt eine erste Sammlung von 414 Fällen (2 Bde. Paris 1689 und 1692) und Paris 1705 (8 Bde., 812 Fälle). Vgl. P. CARIU, *Les idéautés casuistiques. Aux origines de la psychanalyse*, Paris 1992; R. BRIGGS, *The Science of Sin: Jacques de Sainte-Beuve and his 'Cas de conscience'*, in N. ASTON (Hrsg.), *Religious Change in Europe 1650-1914. Essays for J. McManners*, Oxford 1997, S. 23-40. Zu einer konkreten Erfahrung in jenen Jahren in Italien: E. STUMPO, *Alle origini della psicanalisi? Il 'Diario spirituale' di Filippo Baldinucci e la direzione spirituale nell'Italia moderna*, Einleitung zu F. BALDINUCCI, *Diario spirituale*, Firenze 1995.

⁹⁵ MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris 1965, hrsg. von A. ADAM, S. 146-149 (Brief 57). Der Kasuist behauptet: «... L'action ne fait pas le crime, c'est la connoissance de celui qui la commet: celui qui fait un mal, tandis qu'il peut croire que ce n'en est pas un, est en sureté de conscience; et comme il y a un nombre infini d'actions équivoques, un casuiste peut leur donner un degré de bonté qu'elles n'ont point, en les déclarant bonnes ...». Usbek antwortet: «Mon père, lui dis-je, cela est fort bon: mais comment vous accomodez -vous avec le ciel? Si le sophi avoit à sa cour un homme qui fit à son égard ce que vous faites contre votre Dieu, qui met de la différence entre ses ordres, et qui apprend à ses sujets dans quel cas il doivent les exécuter, et dans quel autre ils peuvent les violer, il le feroit empaler sur l'heure».

behauptet wurde, ein Prozess der Schlichtung und Zusammenführung der verschiedenen, untereinander im Streit liegenden Positionen, zwischen den Laxisten und den strengen Jansenisten, zwischen den Probabilisten und den Antiprobabilisten. Sicher stellt angesichts dieser Auseinandersetzungen das Denken von Alfonso de' Liguori mit seinem Äquiprobabilismus einen Mittelweg dar, aber darin unterscheidet er sich nicht von den zahlreichen vorangehenden Autoren. Meiner Ansicht nach liegt der Grund für seinen Erfolg darin, dass er auf der Basis der Kasuistik und aller Debatten des vorigen Jahrhunderts eine systematische Grundlage der Moral als normativer Ordnung für das Beichtgericht gelegt hat. Die Originalität seines Beitrags und seiner Einsichten (die sicherlich mit seiner Ausbildung als Jurist vor seinem Ordenseintritt zusammenhängt) besteht darin, dass er ein Rechtssystem des inneren Forums konstruiert hat, welches keine Querverbindungen zum Recht des äußeren Forums aufweist, darin, eine moralische Norm ausgearbeitet zu haben, die endgültig autonom ist und über eine eigene Rechtslogik verfügt, die komplett von der Sphäre des äußeren Forums losgelöst ist: Dieses System kann von den Staaten des 18. Jahrhunderts akzeptiert (und nicht, wie der vorangehende Entwurf der Jesuiten, abgelehnt) werden, weil es, nach offensichtlichem anfänglichem Argwohn, als ungefährlich für die Macht angesehen wird⁹⁶.

Auf der besonderen Ebene des Bußsakraments liegt die Bedeutung Alfonso de' Liguoris darin, den Weg der Annäherung und Verflechtung der Beichtpraxis und der spirituellen Anleitung zu einem Ende gebracht zu haben, indem er die komplexen Erkenntnisse, die von den religiösen Orden und den Bewegungen der Perfektionierung der vorhergehenden Jahrhunderte ausgearbeitet wurden, auf das gesamte christliche Volk ausweitet, in einem kirchlichen Kontext moralischer Normen, welche die

⁹⁶ Besonders interessant scheint mir aus dieser Perspektive das Verhältnis von Liguori zu dem reformierten Minister Tanucci: G. DE ROSA, *Sant'Alfonso de' Liguori e Bernardo Tanucci*, jetzt in *Tempo religioso e tempor storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal medioevo all'età contemporanea*, Roma 1987, S. 205-226. Angesichts der immensen Literatur zu Alfonso de' Liguori beschränke ich mich darauf, die jüngsten Aufsätze anzugeben, in denen das Problem seiner juristischen Ausbildung betont wird: F. CHIOVARO, *S. Alfonso Maria De Liguori. Ritratto di un moralista*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS.mi Redemptoris», 45, 1997, S. 121-153; P. PERLINGERI, *Alfonso de Liguori giurista. La priorità della giustizia e dell'equità sulla lettera della legge*, Napoli 1988. Die vorangehende Literatur findet sich auch in P. GIANANTONIO (Hrsg.), *Alfonso M. de Liguori e la civiltà letteraria del Settecento*, Firenze 1999. Eine Synthese seiner Gedanken in L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*, Roma 1986, S. 553-594.

Eingliederung des Gläubigen und seinen Weg zu innerer Disziplinierung in die Intention des Sakraments einfügen⁹⁷.

Dies wird in allen folgenden Jahrhunderten die in Lehre und Praxis der Moralthologie der katholischen Kirche anerkannte Linie sein, doch sie wird tief greifende Wandlungen erfahren, die gerade durch das Aufeinandertreffen bzw. das Ringen der kirchlichen Ordnung mit jener der modernen Staaten bestimmt wird. Das Missverständnis, das in den folgenden Jahrhunderten zur Verhärtung und Austrocknung der Moraldoktrin führen wird, entsteht meiner Ansicht nach durch das Verhältnis der Moralthologie zu dem kanonischen und kirchlichen Recht, ein Problem, das von Alfonso de' Liguori ungelöst zurückgelassen worden ist: Auch das positive kanonische Recht selbst wird immer mehr in die Lehre und Praxis der Moral eingegliedert, ebenso wie es hinsichtlich der Moral mit dem Konkordatsrecht oder, allgemeiner, dem kirchlichen Staatsrecht geschieht, welches immer mehr die äußere Begrenzung der Moral darstellt. Die Konsequenz dieser Entwicklung war in den letzten zwei Jahrhunderten die Positivierung der moralischen Norm und der Vorrang der kollektiven und konfessionalen Identität des Katholischen gegenüber der Freiheit als Grundlage für das Recht des Gewissens. Das Erste Vatikan Konzil hat sich nicht direkt mit dem Thema der Buße beschäftigt, doch die Impulse, die von ihm ausgingen, sind sicherlich fundamental für die Praxis der Beichte und für die kirchliche Disziplin gewesen, bis hin zum *Codex iuris canonici* von 1917 und darüber hinaus, auf der Grundlage der Lehre von der Kirche als *societas perfecta* und vom Primat des Papstes.

9. Der Gegenwart entgegen

Heute stellt sich die Frage, ob es den Kirchen, und zwar allen Kirchen, möglich sein wird, ihre historische Funktion in der westlichen Zivilisation als alternativer institutioneller Pol im Sinne eines «Forums» zurück zu gewinnen, als Instanz und Autorität, die ein Urteil über die Handlungen des Menschen abgeben kann: Die aktuellen Übereinstimmungen zwischen Katholiken und Protestanten bezüglich des Themas der Rechtfertigung durch den Glauben und die Werke (ein Thema, aus dem sich vor einigen Jahrhunderten die Kontroversen zwischen Theologen hauptsächlich

⁹⁷ P. BERTINI MIGLIARINI - M. TURRINI, *Il confessore come direttore d'anime in Alfonso Maria de Liguori*, in M. CATTO (Hrsg.), *La direzione spirituale*, S. 205-287.

speisten) könnten ein Vorspiel für die Wiederaufnahme des interkonfessionellen Dialogs über das Thema der Sünde in ihrer konkreten Realität⁹⁸ und über ihr Verhältnis zum Wirkkreis des Rechts sein, doch es lässt sich nicht sehen, dass eine Entwicklung dieses theologischen Diskurses am Horizont heraufzöge. Es ist nicht meine Aufgabe, dies zu vertiefen, aber es ist klar, dass – wenn die historische Interpretation, die ich versucht habe, zu geben, auf Zustimmung trifft – die traditionellen Schemata, mit denen man die theologischen Positionen in konservative (die bemüht sind, die Kirche als Institution zu verteidigen) und reformerische (denen vorgeworfen wird, einem substanzlosen Spiritualismus überwölbt zu sein) trennt, umgeworfen werden müssen: Das Problem des Bußsakraments betrifft die Struktur der Kirche selbst, als historisch gewachsene Institution.

Es ist offensichtlich, dass unsere Arbeit als Historiker an diesem Punkt endet, doch unser Beitrag scheint mir nicht unnütz. Alle Studien über die Geschichte der Buße in ihren verschiedenen historischen Entwicklungsphasen haben nach ihrer engen Verbindung mit der Kirche und der Gesellschaft der jeweiligen Zeit gefragt, wenn sie die drei Teile (oder *quasi materia*) des Sakraments analysiert haben: die Buße, die Beichte und die *satisfactio*. Die wichtigsten Punkte, auf die aufmerksam gemacht werden sollte, sind: die öffentliche Buße und der Bußweg in den ersten Jahrhunderten; im Frühmittelalter die Insistenz auf der großen Bedeutung der Wiedergutmachung bei den Schäden, die der Gemeinschaft oder dem Einzelnen durch die persönlichen Handlungen der Sünder zugefügt wurden; die Hervorhebung der vorrangigen Bedeutung der Intention und der inneren Einstellung; die Zentralität des Dekalogs; die Analyse der Fälle; das stetige Bemühen darum, die Gerechtigkeit Gottes von jener der Menschen zu trennen.

Ich selbst würde nun den Schwerpunkt der Überlegungen auf die *satisfactio* legen, die immer wieder in der theologischen Reflexion als Bedingung für die Absolution eingefordert wird: eine Wiedergutmachung (soweit möglich) des durch die Sünde zugefügten Schadens und eine Rückgabe des Gutes, das dem Nächsten zu Unrecht genommen wurde, gemäß dem alten Lehrsatz der Kirchenväter: «*Peccatum non remittitur nisi restituatur ablatum*». Die letzten Jahrhunderte haben die zentrale

⁹⁸ Noch immer anregend kann aufgrund der zentralen Bedeutung des Diskurses über die Sünde im Christentum das Gespräch sein, das 1944 zwischen Georges Bataille und Jean Daniélou stattfand: G. BATAILLE u.a., *Dibattito sul peccato*, it. Übers., Milano 1980.

Bedeutung dessen sehr abgeschwächt – sowohl in der Praxis als auch in der Lehre –, so weit, dass sie sie verschwinden haben lassen. Von der Wiedergutmachung und der Rückgabe des zu Unrecht genommenen Guts ist man zur Versöhnung durch ein Almosen und einige Gebeten übergegangen: Paradoxerweise wird im alltäglichen Leben der Terminus ‘Buße’ selbst bei den drei *Pater noster* und den *Avemarie* angewandt, die der Priester auferlegt zu beten. Aber das ist eine Überlegung, die an anderer Stelle vertieft werden soll.