

Absolutionspflicht und altchristliche Bußdisziplin

Von Joh. B. Umberg S. J.

Die Geschichte der altchristlichen Bußdisziplin hat bekanntlich einige dogmengeschichtliche Fragen aufgeworfen, die noch immer der Lösung harren. Zu ihnen gehört auch die Frage: Wie konnte die Kirche manche Sünder von dem Gebrauche der Schlüsselgewalt ausschließen, da ja doch jeder Sünder durch göttliches Gebot verpflichtet ist, die nach der Taufe begangenen schweren Sünden der kirchlichen Schlüsselgewalt zu unterbreiten?

Durch die gründlichen Forschungsarbeiten von Esser, Stufler, Galtier, Poschmann, Adam u. a. ist der schwerste Stein des Anstoßes, die Behauptung von Funk u. a., wonach durch geraume Zeit hindurch die Gesamtkirche den Kapitalsündern jede Lossprechung verweigert habe, aus dem Wege geräumt: eine derartige Praxis mag in einen oder andern Teile der Kirche bestanden haben; in der Gesamtkirche, namentlich in Rom, war sie nicht in Geltung.

Aber noch liegt ein anderer Stein des Anstoßes im Wege: die Absolution jener, die ihre Buße bis aufs Todesbett verschoben hatten, und jener, die nach vollzogener öffentlicher Buße wieder in ein der öffentlichen Buße zu unterwerfendes Verbrechen zurückgefallen waren. Galtier schreibt in seinem Werk „*De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus*“ (Paris 1923) von den ersteren: „*Utrum autem antea (d. i. vor dem Konzil von Nizäa) aliquando certis moribundis absolutio denegata fuerit, controversiae subiacet*“ (n. 300), und von den letzteren: „*Certum est huiusmodi relapsis non concessam esse unquam paenitentiam publicam. . . . Non constat eis praesto semper fuisse absolutionem privatam*“ (n. 306 f.).

Ohne über die Tatsächlichkeit dieser Praxis ein Urteil zu fällen, suchen wir im Folgenden die Frage zu beantworten: Ließ sich unter den gegebenen Umständen eine derartige Bußer Absolutionsverweigerung rechtfertigen? Viele Theologen

sind geneigt, die Frage zu verneinen und darum auch folgerichtig die Tatsächlichkeit jener Praxis in Abrede zu stellen. Was Palmieri von der behaupteten Praxis, die Kapital-sünder überhaupt nie, auch nicht einmal in der Todesstunde, zu absolvieren, sagt, gilt nach ihm auch von der Praxis, die Rückfälligen und gewisse Sterbende von der Wohltat der Buße und Absolution auszuschließen.

Palmieri schreibt (*Tractatus de Poenitentia* ¹1879, 93 f.; ²1896, 103): „Sane dogma fidei non est tantum potestas facta Ecclesiae remittendi quodlibet peccatum, quod dogma in opinione, quam impugnamus, maneret in tuto, sed dogma est quoque (quod infra demonstrabimus) necessitas exercitii potestatis huius, ut assequantur fideles remissionem peccatorum; ita ut nisi solvat Ecclesia, peccata a Deo perpetuo retineantur. Hoc posito quaerimus: Ecclesia primo et altero saeculo noverat id an ignorabat? Si noverat, noverat profecto simul obligationem sibi inesse potestatem exercendi, cum debitae conditiones adessent: neque enim pro se, sed pro aliis potestatem acceperunt Ecclesiae pastores. Conditiones vero non alias Ecclesia postulare poterat quam quae possibile sint hominibus in hac vita, quibus Deus veniam voluit semper paratam esse: cur ergo Ecclesia poenitentibus et maxime poenitentibus veniam negabat? An putabat fieri per gratiam Dei non posse, ut illi homines vere converterentur et poenitentiam agerent? Id quidem haereticum fuisset: sed constat Ecclesiam id non putasse iuxta ipsos adversarios, quia censebant a Deo posse hos peccatores veniam consequi, quod sine vera poenitentia fieri nequit. Si ergo Ecclesia noverat necessitatem usus potestatis clavium pro obtinenda venia peccatorum, enormiter in damnum fidelium abusa fuisset sua potestate, negando etiam rite eam postulantibus absolutionem. Si autem dicas ignorasse hanc necessitatem Ecclesiam, adverte, quod cum res ageretur in quotidiana praxi sita, moraliter impossibile erat, quod non occurreret pastoribus Ecclesiae haec quaestio: ‚Exercitium meae potestatis estne necessarium?‘ Quod cum negari non posset, restat ut haec veritas clara semper fuerit et certa in Ecclesia. Sane ad hanc praxim negandae absolutionis, si serio fiebat, aliquod iudicium mentis praevertere oportebat, quod eam regeret; hinc dici nequit quod exstiterit solum defectus iudicii huius: ‚Exercitium scilicet huius potestatis est necessarium‘, sed oportuit esse iudicium positivum, quod solum poterat esse ratio huius continuatae negationis seu ratio, cur censeret Ecclesia se bene agere in tali administratione sacramenti, quod iudicium debebat esse hoc: ‚Exercitium meae potestatis non est necessarium‘, quod haereticum est. Quod quis Ecclesiae tribuet? Ratum sit ergo et fixum, nunquam negasse Ecclesiam cuilibet peccatori rite poenitenti veniam.“

Schärfer und allgemeiner, als es in diesem Palmerianischen Dilemma geschieht, kann die Schwierigkeit wohl kaum gefaßt werden. An eine glatte, endgültige Lösung der Frage kann zur Stunde noch nicht gedacht werden. Immerhin dürfte es sich lohnen, einen wenn auch nicht voll befriedigenden Lösungsversuch zu wagen.

Um aus Palmieris Dilemma herauszukommen, ist es wohl angezeigt, folgende vier Fragen zu beantworten und danach die altchristliche Bußpraxis zu beurteilen: I. Kann die Kirche von der Beichtpflicht dispensieren? — II. Wenn die Kirche von der Beichtpflicht nicht dispensieren kann, ist sie dann schon deswegen verpflichtet, dem Sünder Beichtgelegenheit zu verschaffen und ihn zur Beicht zuzulassen? — III. Wenn die Kirche den Sünder zur Beichte zugelassen und als reumütig erkannt hat, ist sie dann auch verpflichtet, ihm die Lossprechung zu erteilen? — IV. Wenn die zweite und dritte Frage zu bejahen wären, gäbe es vielleicht dennoch Entschuldigungsgründe für ein gegenteiliges Verfahren, so daß eine solche Praxis weder einen Irrtum im Glauben noch einen Ungehorsam gegen Gott in sich schlösse?

Ehe wir an die Lösung dieser Zweifel herantreten, sei auf eine Entscheidung des Heiligen Offiziums vom 28. Januar 1637 hingewiesen, die den Dogmatikern kaum bekannt zu sein scheint. Die Propagandakongregation führt diesen in den *Collectanea I* (1907) n. 90 mitgeteilten Entscheid in der Instruktion vom 17. April 1777 nochmals an (ebd. n. 522, VI) und sagt, das Heilige Offizium habe „*ad dubium de infidelium infantibus filiis in proximo vitae discrimine constitutis*“ also geantwortet: „*Baptismum posse conferri infantibus in articulo mortis moraliter certe constitutis, si tamen id fiat sine scandalo.*“ Nach dieser Entscheidung kann es also Fälle geben, in denen selbst einem sterbenden Kinde die ihm zum Heile unerläßliche Taufe nicht gespendet zu werden braucht, dann nämlich, wenn mit der Spendung der Taufe ein „*scandalum*“ verbunden wäre. Die Propaganda zieht aus dieser Entscheidung den Schluß: „*In ipso quoque mortis articulo baptizandos quidem filios infantes infidelium, sic tamen ut scandalum vitetur, nec proinde maius quoddam infidelium odium in christianam religionem atque in christianos saevitia concitetur.*“

Dieselbe Lehre wird von mehreren Moralisten vertreten. So sagt z. B. A. Vermeersch, *Theol. mor. T. 3* (1923) n. 190: „*Odia quoque vitanda Ecclesiae catholicae impedire possunt, quominus etiam extremae cuiuspiam necessitati (utputa infantis morientis sine baptismo)*

consulere debeas vel possis (cf. d'Annibale II 82 [3]).“ Gleicherweise in der *Epitome Iuris Canonici* T. 2 (1925) n. 33: „*Maiora tamen odia vitanda religioni catholicae, et timendae saevitiae in catholicos obstare possunt, quominus, etiam in periculo mortis, infantes, invitis parentibus, baptizentur* (cf. *Instr. S. C. Pr. Fid.* 17 april. 1777, VI in fine, I 552, quae in ed. 1, n. 514, ascribitur ad 17 aug. 1777).“ Noldin sagt (*De sacramentis*, ed. 17 cura A. Schmitt, 1925, n. 67) von den Heidenkindern: „*Si in certo et proximo periculo mortis sunt, ex praecepto caritatis baptizari debent, si id perfici data occasione possit, quin infidelium odium in christianam religionem concitetur.*“ Prümmer, *Manuale theol. mor.* T. 3, ed. 2 (1923), n. 128: „*In articulo mortis salus aeterna infantis omnino exigit, ut baptismus illi conferatur. Attamen si in tali casu ex baptismo collato oriretur magnum damnum pro bono communi, e. g. persecutio religionis, tunc supersedere oportet a baptismo; quia bonum privatum infantis debet cedere bono communi societatis.*“ Génicot-Salsmans, *Instit. theol. mor.* T. 2, ed. 10 (1922) n. 147: „*E regulis generalibus de caritate liquet tunc (nämlich in Todesgefahr) dari obligationem huiusmodi infantes baptizandi, nisi forte timeatur grave damnum commune rei christianae, ob infidelium praeiudicia.*“ Lehmkuhl, *Casus consc.* T. 2, ed. 2 (1913) n. 91: „*Possunt et per se debent demum baptizari, si imminet mortis periculum vel mors moraliter certo secutura est.* (S. *Officium d. d.* 28. Ian. 1637 addiderat: ‚*si tamen id fiat sine scandalo, quod intelligo de gravioribus malis, quae in detrimentum religionis catholicae aliquando excitari possunt ex oppositione infidelium.*.)“

Die innere Begründung, daß nicht bloß physische, sondern — wie in diesem Tauffalle — auch moralische Unmöglichkeit von der Taufpflicht, selbst in extrema necessitate subiecti, enthebt, liegt in dem Grundsatz: „*Von zwei Übeln ist das geringere zu wählen*“, oder auf unsern Fall angewandt: „*Bonum privatum debet cedere bono communi*“, wie Prümmer und Génicot-Salsmans (a. a. O.) sagen. Wenn darum die Spendung der Taufe an einen Menschen die Taufe mehrerer anderer unmöglich machte, so darf im Interesse dieser mehreren die Taufe jenes einzelnen unterlassen werden.

Die gleiche Begründung wird von Génicot-Salsmans, *Casus conscientiae*, ed. 5 (1925), *Casus* 588, auch bei der Frage gegeben, ob ein Missionär immer und unter allen Umständen die notwendigen Sakramente spenden müsse: „*Quin etiam si neque per alium moribundis infidelibus succurrere posset Nivardus, ipse vero non posset ad eos pergere sine serio periculo inferendi detrimenti toti fidelium coetui, utputa dum seipsum morti valde probabili exponit, cum nullus sacerdos ei succursurus [successurus] sit, vel multos fideles undique congressos sine sacramentis dimittere cogeretur, hos moribundos divinae Misericordiae committere posset: bonum enim commune tanti momenti praevaleret cuilibet privatae necessitati.*“ Ähnlich Busenbaum, *Theol. mor.*

tr. 5, XII, 3, wo die Frage gestellt wird, ob man auch unter eigener sicherer Lebensgefahr verpflichtet sei, dem Nächsten in der äußersten Seelennot Hilfe zu leisten: „Tenetur . . . , dummodo sit aequae certae spes illum iuvandi neque gravius inde malum immineat: v. g. teneris cum vitae periculo baptizare vel absolvere moriturum, si alius non adsit, qui faciat“; und bei Ballerini-Palmieri, *Opus theol. mor.* T. 2, n. 49 wird hinzugefügt: „Dicit Auctor ‚nisi gravius malum inde immineat‘: v. g. si te moriente, ea de causa plurimum aliorum salus periclitetur.“ Das letztere trifft natürlich immer zu, wenn, wie die S. C. Prop. Fid. in der angeführten Instruktion annimmt, aus der Taufe eines sterbenden Heidenkindes die Störung des Bekehrungswerkes droht und damit die Unmöglichkeit, vielen andern sterbenden Heidenkindern und Erwachsenen die Taufe (und die übrigen Sakramente) zu spenden.

Nach der Ansicht des Heiligen Offiziums und der Moralisten scheint also das Recht des einzelnen auf die Taufe keines der vom Gemeinwohl unabhängigen absoluten Rechte zu sein. Der Grundsatz „Non sunt facienda mala, ut inde eveniant bona“ kann hiergegen nicht ins Feld geführt werden; denn das „facere“ in diesem Grundsatz hat bekanntlich nicht die rein negative Bedeutung des Unterlassens einer Handlung, sondern den Sinn eines positiven Tuns. Der innere Grund für diesen Unterschied dürfte in dem Umstande liegen, daß die Unterlassung einer wenn auch an sich gebotenen Handlung viel leichter den Charakter des Zulassens annehmen kann als die Setzung eines positiven Aktes. In der Entscheidung des Heiligen Offiziums wird aber die reine Unterlassung der Taufe gestattet.

Nun gehen wir zur Beantwortung der vorhin aufgestellten Fragen über:

I. Kann die Kirche von der Beichtpflicht dispensieren? Die richtige Antwort lautet zweifellos: nein! Die Begründung dieses „nein“ liegt in den Worten des hl. Thomas (Suppl. 6, 6): „Institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae. Et quia Ecclesia fundatur in fide et in sacramentis, ideo ad ministros Ecclesiae novos articulos fidei edere aut editos removeere aut nova sacramenta instituere aut instituta removeere non pertinet, sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est Ecclesiae fundamentum. Et ideo sicut Papa non potest dispensare, ut aliquis sine Baptismo salvetur, ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti.“ Hier ist aber zu bemerken, daß die Verweigerung eines, selbst zum Heile not-

wendigen Sakramentes noch lange keine Dispens von der Pflicht, das Sakrament zu empfangen, ist. In der oben angeführten Entscheidung des Heiligen Offiziums liegt sicher keine Dispens von dem Taufgesetz vor. Wie heißt denn eigentlich das Taufgesetz? Nicht also: Wer ohne die Wassertaufe stirbt, ist verloren, sondern so: Wer — vom Falle des Martyriums abgesehen — ohne die Wassertaufe oder ohne die Begierdetaufe stirbt, ist verloren. Und eine Dispens von diesem Gesetze wäre dann gegeben, wenn die Kirche die Befugnis hätte und gebrauchte, jemanden ohne Wassertaufe und ohne Begierdetaufe zum ewigen Leben zu führen. Das Heilige Offizium war aber bei seiner Entscheidung weit davon entfernt, dem ohne Taufe sterbenden Kinde das ewige Leben zu verheißen. Die Anwendung auf das Bußsakrament liegt nun auf der Hand. Die Kirche kann vom göttlichen Gesetz der Beichte in keinem Falle dispensieren, ebenso wenig wie vom Taufgesetz; denn, wie das Konzil von Trient erklärt (Sess. 14, cap. 2; Denzinger n. 895): „Est autem hoc sacramentum Poenitentiae lapsis post Baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse Baptismus.“ Wenn also die Kirche erklärte, gewissen Sündern sei die Gelegenheit zur Beichte oder die Lossprechung zu verweigern, so wollte sie damit keineswegs sagen, daß dieselben ohne Bußsakrament oder ohne das in der vollkommenen Reue eingeschlossene votum sacramenti den zum Heile unerläßlichen Sündenerlaß erhalten könnten. In diesem Falle läge also keine Dispens, d. h. keine „legis in casu speciali relaxatio“ (can. 80) vor. Würde aber die Kirche einem Sünder das Bußsakrament derart verweigern, daß sie ihm zugleich erklärte, er könne auch ohne das votum sacramenti die Verzeihung seiner schweren Sünden erhalten, so läge darin nicht zwar eine wirkliche Dispens — denn eine solche übersteigt die Macht der Kirche —, wohl aber der Versuch zu einer Dispens.

Hieraus ergibt sich, daß die Verweigerung des Sakramentes an sich noch nicht die Dispens von der Pflicht, dasselbe zu empfangen, besagt.

II. Ist die Kirche *iure divino* verpflichtet, den Sündern Gelegenheit zum Empfange des Bußsakramentes zu verschaffen oder sie zur Beichte zu-

zulassen? Zur Beantwortung dieser Frage wird es gut sein, sie in zwei Unterfragen aufzulösen: 1. Ist die Kirche im allgemeinen und für gewöhnlich verpflichtet, den Sündern Gelegenheit zum Empfange des Bußsakramentes zu verschaffen, bzw. sie zur Beichte zuzulassen? 2. Ist die Kirche dazu in jedem Einzelfalle und unter allen Umständen verpflichtet?

Die erste Frage wird unbedingt zu bejahen sein; denn die Sündenvergebungsgewalt ist der Kirche zum Wohle der Gläubigen erteilt, und zwar derart, daß die gläubigen Sünder *iure divino* verpflichtet sind, wenn sich ihnen dazu Gelegenheit bietet, das Bußsakrament *in re*, sonst aber doch wenigstens *in voto*, zu empfangen. Darin ist auch die Pflicht der Kirche enthalten, den Sündern im allgemeinen und für gewöhnlich Gelegenheit zum Empfange des Bußsakramentes zu verschaffen. Es verstieße gegen diese Pflicht, wenn sich die Kirche, obgleich sie es könnte, weigerte, eine Zeit lang in einem christlichen Lande das Bußsakrament zu spenden oder einem christlichen Volke Priester zu schicken.

Die zweite Frage, ob nämlich die Kirche *iure divino* verpflichtet ist, jedem einzelnen Sünder immer und unter allen Umständen Gelegenheit zur Beicht zu verschaffen, oder, wenn ein Priester zur Stelle ist, diesen zur Entgegennahme der Beicht zu verpflichten, muß in dieser Allgemeinheit wohl verneint werden. Was zunächst die Beschaffung der Beichtgelegenheit angeht, so ist ja ohne weiteres einleuchtend, daß die Kirche nicht gehalten ist, einem Abenteurer, der sich in weltferne Gegenden begibt, einen Priester nachzuschicken. Aber wie, wenn ein Priester zur Stelle wäre und ein Sterbender ihm zu beichten verlangte, müßte die Kirche es dem Priester zur Pflicht machen, den Wunsch des Sterbenden zu erfüllen? Heutzutage ohne Zweifel. Aber ließe sich nicht der Fall denken, daß die Kirche von einem derartigen Befehl absehen, ja vielleicht sogar die Entgegennahme der Beicht verbieten könnte? Die Antwort dürfte in der Gegenfrage liegen: Könnte nicht der Fall eintreten, daß die Kirche einem sterbenden Heidenkinde die Taufe verweigern dürfte und vielleicht müßte? Tatsächlich hat das Heilige Offizium im oben angeführten Ent-

scheid für gewisse Umstände die Verweigerung der Taufe aus Rücksicht auf das *bonum commune* verfügt oder wenigstens gestattet. Die Anwendung auf die Beichte ist nun meines Erachtens gegeben. A priori läßt es sich nicht beweisen, daß die Kirche immer und in jedem Falle durch göttliches Gebot gehalten ist, die Beicht eines Sünders entgegenzunehmen, auch nicht im Falle eines Sterbenden. Ja man ist sogar zu dem Schlusse berechtigt: Da gemäß der Entscheidung des Heiligen Offiziums einem sterbenden Kinde, das sich durch das *votum sacramenti* zu retten unfähig ist, die Wassertaufe unter Umständen nicht gespendet zu werden braucht, so besteht die Pflicht, einen Sünder unter allen Umständen zur Beichte zuzulassen, noch weniger, da sich der Erwachsene durch das *votum sacramenti* in den Gnadenstand versetzen kann.

Die gleiche Antwort wird uns nahegelegt durch die Praxis der Krankenölung. Setzen wir den Fall, es komme ein Priester zufällig zu einem Sterbenden, der, ohne das Sakrament der Buße empfangen oder das Verlangen danach ausgedrückt zu haben, (als *atritus*, nicht *contritus*) das Bewußtsein verloren hat. Der Priester wird ihm bedingungsweise die heilige Losprechung erteilen; allein dieser Akt wird, weil die zur gültigen Absolution unerläßliche Beicht (vgl. Konzil von Trient, sess. 14, can. 9 de sacr. Poenit.; Denzinger n. 919) höchst wahrscheinlich nicht vorliegt, ebenso wahrscheinlich ungültig sein. Die heilige Kommunion ihm zu reichen und ihn dadurch (*per accidens*) in den Gnadenstand zu versetzen, sei unter den obwaltenden Umständen ausgeschlossen. Das einzige Rettungsmittel wäre das Sakrament der heiligen Ölung. Nehmen wir an, es sei richtiges, aber, weil nicht geweiht, zur gültigen Spendung der heiligen Ölung ungeeignetes Olivenöl zur Stelle. Hätte der Priester die Vollmacht, diese Ölweihe vorzunehmen, so wäre dem Sterbenden geholfen. Die Kirche könnte nun dem Priester diese Weihevollmacht erteilen; es heißt ja im can. 945, das Krankenöl müsse geweiht sein „*ab Episcopo vel a presbytero, qui facultatem illud benedicendi a Sede Apostolica obtinuerit*“. Tatsächlich weiht im griechischen Ritus der Priester bei der Sakramentsspendung das Öl selber. Die Kirche könnte also auch einem Priester des lateinischen Ritus die gleiche Vollmacht,

wenigstens für die Fälle der äußersten Not, erteilen — ebenso-
gut, wie sie ihm die etwa fehlende Jurisdiktion gewährt. Allein
das tut sie nicht, wie das Heilige Offizium mehrmals ent-
schieden hat (vgl. Denzinger n. 1629 mit der Entscheidung vom
14. September 1824; *Collectanea S. C. de Prop. Fide* II [1907]
n. 1494 mit der Entscheidung vom 15. Mai 1878). Kurz: die
Kirche könnte in unserem Falle dem Sterbenden die Gelegen-
heit zum Empfange des einzigen sichern Rettungsmittels ver-
schaffen und tut es dennoch nicht. Wer wird sich aber zu
sagen getrauen, die heilige Kirche erfülle ihre Pflicht hier nicht?

Damit dürfte der Beweis für die Behauptung erbracht sein,
die Kirche sei nicht immer und unter allen Umständen, selbst
wenn sie dazu physisch und moralisch imstande wäre, ver-
pflichtet, das einzige Mittel zur Rettung der Seele in Anwen-
dung zu bringen: nicht die Taufe beim sterbenden Kinde, nicht
die Krankenölung beim sterbenden bewußtlosen Sünder, —
darum auch nicht das Bußsakrament, sei es bei gesunden, sei
es bei sterbenden Sündern.

Doch müssen hier noch einige Einwände berücksichtigt werden.
Zuerst kann man sagen, bei der Krankenölung handle es sich im
angeführten Falle nicht unmittelbar um die Spendung des fertigen Sakra-
mentes, sondern um die Bereitstellung der *materia remota*, während
bei der Verweigerung der Beichte die Anwendung der verliehenen,
fertigen Absolutionsgewalt verhindert wird. Hierauf die Antwort:
Es macht doch wohl in der moralischen Schätzung — im Hinblick
auf die allgemeine Pflicht der Seelenrettung — keinen wesentlichen
Unterschied aus, ob die Kirche auf die Frage des Priesters: „Darf
ich zur Rettung des Sterbenden das Krankenöl selber weihen?“ oder
auf die Frage: „Darf ich diesen Sünder, der beichten will, zur Beichte
zulassen?“ mit „nein“ antwortet.

Gegen die Anwendung der Entscheidung des Heiligen Offiziums über
die Taufe der sterbenden Heidenkinder auf die Buße könnte man sich
auf die Ungleichheit der Rechte berufen: „Der Getaufte hat als Christ
ein eigentliches Recht auf das Bußsakrament, während von einem
entsprechenden Rechte auf die Taufe vonseiten eines Heiden nicht die
Rede sein kann.“ Hierauf ist zu entgegnen, daß das positive Recht
des Christen auf die Sakramente kein unbeschränktes ist. Nach can. 87
„*baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omni-
bus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstat
obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens vel lata ab Ec-
clesia censura*“. Obex und censura beschränken also die Rechte des

Getauften. Wie es nun eine *censura suspensionis ab audiendis confessionibus* gibt (can. 2279, § 2, n. 7), so könnte es auch eine *censura exclusionis a facienda confessione* geben, und es steht der Annahme, daß die Kirche eine derartige Zensur, wenn auch nicht unter diesem Namen, erlassen oder praktisch gehandhabt hat, nichts im Wege. — Vom positiven Kirchenrechte abgesehen, muß das Recht auf die Sakramente entweder aus einem ausdrücklichen Worte Christi oder aus der von ihm angeordneten Notwendigkeit der Sakramente hergeleitet werden. Nun haben wir wohl einen ausdrücklichen Befehl Christi, allen Völkern die Taufe zu spenden (Mt. 28, 18 f.); ein gleicher Befehl über das Bußsakrament liegt nicht vor; von diesem Gesichtspunkte aus könnte man also eher eine Pflicht der Kirche zur Taufe als zur Bußspendung an alle und jeden einzelnen behaupten. Was aber die Herleitung aus der innern Notwendigkeit von Taufe und Buße betrifft, so ist zwischen diesen beiden Sakramenten keinerlei Unterschied, wie das Trienter Konzil (a. a. O.) lehrt. Darf darum unter Umständen die Taufe verweigert werden, so gilt ein gleiches auch vom Sakrament der Buße.

Aber gilt nicht der Grundsatz: „*Sacramenta propter homines*“? Gewiß; nur besagt dieser Grundsatz keineswegs, daß jeder unter allen Umständen jedes beliebige Sakrament auch erhalten müsse, wenn er es empfangen will oder dessen bedarf; sonst könnte ja die Kirche den Ausschluß von den Sakramenten nicht als Strafe aufstellen. „*Propter homines*“ heißt zunächst „zum Wohle der Menschen im allgemeinen“ und dann „zum Wohle der einzelnen, soweit nicht höhere Rücksichten, namentlich die Rücksicht auf das Gemeinwohl, die Rechte des einzelnen beschränken“. So verlangt der genannte Grundsatz nicht, daß dem sterbenden Heidenkinde die Taufe unter allen Umständen gespendet werden müsse — auch gegen die Entscheidung des Heiligen Offiziums; er verlangt also auch nicht, daß dem sterbenden Sünder immer und unter allen Umständen das Bußsakrament gespendet werden müsse — zumal wenn etwa das Gemeinwohl die Verweigerung desselben riete oder forderte. Auch bei der Verwaltung des Bußsakramentes ist auf das Gemeinwohl Rücksicht zu nehmen. Das liegt in etwa schon im Begriff der Absolutionsgewalt. Zur gültigen Spendung des Bußsakramentes gehört wesentlich die Jurisdiktion. Jurisdiktion ist aber die einer vollkommenen Gesellschaft zum Gemeinwohl erteilte gesetzgebende, richterliche, strafende Gewalt, und darum ist ihr Gebrauch ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl eine *contradictio in adiecto*. Das dürfte irgendwie von jeder Jurisdiktion gelten, auch von jener, die, wie die Beichtjurisdiktion, an erster Stelle zur Regelung des Gewissensbereiches verliehen ist. In welchen Fällen nun das Gemeinwohl die Verweigerung des Bußsakramentes erheischt, das kann die Kirche entweder dem Urteil der einzelnen Beichtväter überlassen oder durch eine allgemeine Norm

feststellen, eine Norm, die natürlich nicht notwendig in einer geschriebenen Verordnung, sondern auch in einer gewohnheitsrechtlich gewordenen Praxis bestehen kann. Die schon seit langem gültige Norm ist im Canon 892 gegeben, wonach die eigentlichen Seelsorger die ihnen anvertrauten Gläubigen ex iustitia zur Beichte zulassen müssen, „quoties ii audiri rationabiliter petant“, die Nichtseelsorger „ex caritate“, besonders „in mortis periculo“. Diese Norm war aber in ihrer Allgemeinheit nicht immer und überall in Geltung; oder vielleicht besser gesagt, das „quoties ii audiri rationabiliter petant“ fand in alten Zeiten eine andere Auslegung als heute, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.

Es dürfte aus dem Bisherigen feststehen, daß die Kirche nicht verpflichtet ist, den Sünder immer und unter allen Umständen zur Beichte zuzulassen; es kann — theoretisch gesprochen — Fälle geben, in denen die Rücksicht auf das bonum commune die Kirche zur Ausnahme von der allgemeinen Regel berechtigt. Die Frage ist nur: Bildeten in der altchristlichen Bußpraxis die Fälle, in denen die Kirche Sünder von der Zulassung zum Bußsakrament ausschloß, wirklich seltene Ausnahmen, und wurden diese Ausnahmen durch die Rücksicht auf höhere Güter, d. h. auf das Gemeinwohl, gerechtfertigt?

Die Praxis, jenen Sündern, die ihre Buße absichtlich aufs Lebensende verschoben, die Zulassung zum Bußsakramente zu verweigern, bestand höchstens zur Zeit der Christenverfolgungen, d. h. längstens bis zum Konzil von Nizäa (can. 13; Denzinger n. 57). Wann sie begann, ist nicht klar; der hl. Cyprian deutet aber an, daß sie zu seiner Zeit, vielleicht auf sein Betreiben, eingeführt wurde; denn er sagt von solchen Sündern: „prohibendos omnino censuimus a spe communionis et pacis“ (Ep. 55, 23). Waren einmal den Christen diese Normen bekannt, dann konnte es natürlich nur wenige geben, die ihre Buße bis zum Lebensende verschoben, und so bildeten die Fälle, in denen sterbenden Sündern die Zulassung zur Buße nicht gewährt wurde, seltene Ausnahmen. — Waren diese Ausnahmen gerechtfertigt durch höhere Rücksichten? Der hl. Cyprian führt (a. a. O.) als Grund für das Verhalten der Kirche die fehlende Disposition des Sünders an; der hl. Innozenz I. aber begründet diese Strenge, die zu seiner Zeit in Rom außer Übung gekommen war, im südlichen Frankreich

jedoch — trotz der Verordnung des Konzils von Nizäa — noch aufrecht erhalten wurde, mit folgendem Satz: „*Nam cum illis temporibus crebrae persecutiones essent, ne communionis concessa facilitas homines de reconciliacione securos non revocaret a lapsu, merito negata communicatio est, concessa paenitentia, ne totum penitus negaretur*“ (Denzinger n. 95). Der hl. Papst hat solche Christen im Auge, die sich in der Hoffnung, wenigstens am Lebensende die Aussöhnung mit der Kirche und mit Gott zu erlangen, nicht scheuten, in den Christenverfolgungen den Glauben zu verleugnen. Diesen gegenüber galt nun die von Innozenz mitgeteilte frühere Norm: Verweigerung der Reconciliation auch im Todesfall. Was diesen gegenüber galt, war nun auch folgerichtig auf jene ausgedehnt worden, über deren Behandlung Innozenz vom Toulouser Bischof befragt wurde, „*qui post baptismum omni tempore incontinentiae voluptatibus dediti, in extremo fine vitae suae paenitentiam simul et reconciliationem communionis exposcunt*“ (a. a. O.). Zweck des Rigorismus war also das „*revocare a lapsu*“, mithin zunächst das Seelenheil der einzelnen, dann aber auch das Gemeinwohl. Es mußte ja der jungen, von allen Seiten, auch von christlichen Rigoristen bekämpften Kirche außerordentlich schaden, wenn sie in den Ruf kam, Sünder, die sich in ihrem Leben um Recht und Sittlichkeit nicht kümmerten, dennoch zu ihren Mitgliedern zu rechnen und wenigstens im Tode als vollberechtigte Christen anzuerkennen. Und je mehr sie sich diesen Anschein gab und je leichter sie derartige Sünder im Tode wieder in ihren Schoß aufnahm, um so mehr mußte die Zahl solcher Christen wachsen, und um so mehr mußte die Kirche ihren Anspruch, eine Gesellschaft von Heiligen zu sein, wenigstens dem Scheine nach aufgeben. Nachdem dann aber die Kirche unter den veränderten äußeren sozialen und politischen Umständen zu einer unbezwingbaren Machtstellung gekommen war, konnte sie, ohne für ihren Bestand fürchten zu müssen, unwürdigen Söhnen selbst auf dem Todesbette noch ihre und des Himmels Tore öffnen. Es waren also Rücksichten auf das Gemeinwohl, die damals die Kirche zu einer Strenge bewogen, die, je fester sie durchgeführt wurde, um so seltener in Anwendung kam. Wenn es sich mithin geschichtlich als unerschütterliche Tatsache erweisen ließe, daß

die Kirche Sündern, die, um desto ruhiger ihren Leidenschaften frönen zu können, ihre Buße bis zum Lebensende verschoben, die Rekonziliation oder selbst die Zulassung zur Buße verweigerte, so hat sie sich durch eine solche Praxis keiner Verletzung göttlichen Rechtes schuldig gemacht.

Man wende nicht ein, die Absolution hätte so geheim erteilt werden können, daß sie niemandem bekannt geworden wäre, und daß darum das Gemeinwohl durch eine mildere Praxis keinen Schaden erlitten hätte; denn das Bußverfahren war damals noch nicht so geheim wie heutzutage, und namentlich die sozialen Wirkungen der Rekonziliation (Zulassung zur heiligen Eucharistie, Begräbnis) mußten sich als solche in der Öffentlichkeit zeigen, da die Scheidung des *forum internum* vom *forum externum* noch nicht durchgeführt war.

Der Brauch, den Rückfälligen nach geleisteter öffentlicher Buße eine zweite öffentliche Buße zu verweigern und sie selbst im Todesfalle von jeder sakramentalen Buße auszuschließen, bestand höchstens in der Zeit vom Pastor Hermae (um 150), der meines Erachtens zum ersten Mal die Unwiederholbarkeit der Buße verkündete, bis zum Konzil von Nizäa, das jedem Sterbenden die Wohltat der Buße zu gewähren befahl (can. 13; Denzinger n. 57). Die Behauptung, daß die Rückfälligen in der Zwischenzeit von jeder sakramentalen Buße ausgeschlossen waren, stützt sich auf gewichtige Gründe. Setzen wir die Tatsächlichkeit voraus und fragen uns: Ließ sich eine solche Praxis rechtfertigen? Nach unsern obigen Ausführungen ist die Frage wohl zu bejahen, wenn die Fälle einer solchen Strenge selten waren und wenn Rücksichten höherer Ordnung, d. h. des öffentlichen Wohles, zu einem solchen Verfahren zwangen oder wenigstens rieten.

Was nun die Häufigkeit oder Seltenheit der Fälle betrifft, so wäre es verfehlt, für das Altertum eine solche Beichthäufigkeit anzunehmen, wie sie zu unsern Zeiten üblich ist. Galtier führt in seinem Buche *De Paenitentia* (n. 345) für die verhältnismäßig seltene Nennung der Beichte und damit auch für die verhältnismäßige Seltenheit der sakramentalen Buße folgende Gründe an: 1. Da sich viele erst sehr spät taufen ließen, so lag auch viel seltener die Notwendigkeit zu beichten vor.

2. Die läßlichen Sünden wurden damals überhaupt nicht gebeichtet, im Gegensatz zu heute, wo viele Beichten sog. Devotionsbeichten sind. „Sancti proinde viri, quorum imprimis antiqui scriptores narrant historiam, v. gr. S. Augustinus, S. Ambrosius etc., nunquam forte sacramentum Paenitentiae susceperunt.“ 3. Auf der andern Seite gab es damals, nachdem die vom Pastor Hermae beklagte Sittenverwilderung eingerissen und die Gewissensbildung noch nicht weit gediehen war, Leute genug, die, obschon sie hätten beichten müssen, sich dazu nicht für verpflichtet erachteten und darum nur dann, wenn sie öffentlich gesündigt hatten oder beim Bischof verklagt waren, sich der Buße unterwarfen. Dem mag hinzugefügt werden, daß der Katalog der schweren Sünden damals noch nicht den heutigen Umfang erreicht hatte; denn wie in rein theoretischen, so hat die Theologie auch in praktischen, moralischen Fragen die Glaubenshinterlage genauer durchforscht und ist so allmählich zur Erkenntnis einer größeren Zahl möglicher Todsünden gekommen, ganz abgesehen von der reicheren kirchlichen Gesetzgebung, deren Verpflichtung auch die Möglichkeit neuer Sünden herbeiführt. Wenn nun schon die Buße überhaupt viel seltener war als heutzutage, so muß natürlich auch der Rückfall nach der Buße viel seltener gewesen sein, besonders aber der Rückfall nach der öffentlichen Buße. Das Bild, das uns die alten Schriftsteller von der öffentlichen Buße zeichnen, führt notwendig zur Annahme, daß sie nicht ohne großen Einfluß auf die Lebensbesserung des Sünders sein konnte. Sie war ein „remedium“ im strengsten Sinne, und wer eine solche „Kur“ durchgemacht hatte, der war „geheilt“. Nimmt man dazu, daß die öffentliche Buße lange Zeit hindurch dauerte, im Morgenlande (außer dem Geltungsbereich der Didascalia Apostolorum) durch Jahre, ja nach gewissen Bußkanones sogar durch Jahrzehnte, im Abendlande wenigstens durch Wochen, so ergibt sich uns die Zahl der nach solcher Buße Rückfälligen als absolut und auch relativ zu den Erstbüßenden als eine geringe: die Verweigerung der sakramentalen Buße an Rückfällige bildete mithin eine Ausnahme.

Wurden diese Ausnahmen durch die Rücksicht auf das Gemeinwohl gerechtfertigt? Was den Pastor Hermae zur Einführung

der „*Paenitentia una (unica)*“ bewog, war ganz sicher das Bestreben, die allgemeine Sittlichkeit zu heben und die ganze Christenheit auf die Parusie des Herrn vorzubereiten. Der hl. Augustinus begründet die Einmaligkeit der Buße mit dem Wort (Serm. 153, 3, 7; Rouët n. 1435): „*ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis*“, was zunächst nur auf die einzelnen Gläubigen zu gehen scheint, tatsächlich aber wegen der Allgemeinheit der Aussage die Rücksicht auf das *bonum commune* wesentlich miteinschließt. Demgegenüber fällt die Begründung des hl. Ambrosius (De *Paenitentia* 2, 10, 95; Rouët n. 1300), daß jene, die öfter Buße tun wollen, „*luxuriantur in Christo*“, und daß „*sicut unum Baptisma, ita una Paenitentia*“, weniger ins Gewicht; denn der Gedanke des hl. Augustinus vom *bonum commune* wird auch ihm nicht fremd gewesen sein. Warum nun das Gemeinwohl in jenen Zeiten einen größeren Rigorismus in der Bußdisziplin verlangte oder wenigstens nahelegte, wurde schon oben auseinandergesetzt. So darf man denn wohl an dem Satze festhalten, daß diese Strenge nicht gegen das *ius divinum* verstieß.

III. Ist die Kirche *iure divino* verpflichtet, einem Sünder, den sie zur Beichte zugelassen und als reumütig erkannt hat, die Lossprechung zu erteilen? Diese Frage ist von der vorhergehenden wesentlich verschieden: dort handelt es sich um den Nichtgebrauch der Schlüsselgewalt, hier um den Gebrauch derselben, und zwar nach der Seite des positiven Schuldbehaltens; dort wird das Schuldbekenntnis des Sünders als noch nicht geschehen vorausgesetzt, hier wird gefragt, ob einem Sünder, der bereits gebeichtet hat, die gebeichteten Sünden behalten werden dürfen; dort wird von der Disposition des Sünders (Glaube, Reue, Vorsatz) abgesehen, hier handelt es sich um die Absolutionsverweigerung einem disponierten Sünder gegenüber. Daß in einem solchen Falle die Verweigerung der Lossprechung gleichbedeutend ist mit der positiven Sündenbehaltung, darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden.

Wie vorher wird es auch hier nötig sein, die Frage in zwei Unterfragen aufzulösen: 1. Ist die Kirche im allgemeinen und für gewöhnlich *iure divino* verpflichtet, einem reu-

mütigen Sünder die Lossprechung zu erteilen? 2. Ist die Kirche dazu in jedem Einzelfalle und unter allen Umständen verpflichtet? Die erste Frage wird auch hier unbedingt zu bejahen sein; sonst wäre ja die Sündenvergebungsgewalt nicht mehr *ad bonum commune*, und dazu ist sie doch der Kirche von Gott verliehen. Die zweite Unterfrage ist schwieriger zu beantworten. Das eine ist sicher: ohne Grund darf einem disponierten Sünder die Lossprechung nicht vorenthalten werden. Wie aber, wenn ein Grund vorliegt oder vorzuliegen scheint? Gibt es solche Gründe, die im Falle eines disponierten Sünders die richterliche Sentenz der Sündenbehaltung rechtfertigen?

Das heute geltende Recht ist ausgesprochen im Canon 886: „*Si confessarius dubitare nequeat de paenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est.*“ Damit wird einschlußweise erklärt, daß in unsern Zeiten ein hinreichender Grund zur Absolutionsverweigerung gegenüber einem Sünder, der sicher disponiert ist und die Lossprechung verlangt, nicht vorliegt. Aber war dem immer so? Und wenn in alten Zeiten vielleicht derartige Gründe, die die Verweigerung geraten erscheinen ließen, vorlagen, war sie dann trotzdem gegen das *ius divinum*?

Die richtige Antwort dürfte lauten: Es läßt sich nicht beweisen, daß die in Ausnahmefällen geübte Verweigerung der Lossprechung gegen das göttliche Recht verstieß, wenn dafür ein guter Grund, zumal die Rücksicht auf das Gemeinwohl, vorlag.

Woher sollte das absolute Recht des disponierten Sünders auf die Lossprechung bewiesen werden? Ein Ausspruch Christi, der ihm ein solches Recht zuerkennt, ist nicht aufzubringen. Die Einsetzungsworte des Bußsakramentes Joh. 22, 23 dehnen ihrem Wortlaute nach die Sündenbehaltungsgewalt ebenso weit aus wie die Macht zur Sündenvergebung: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“ Daß die in diesem Ausspruch einschlußweise enthaltene Beichtpflicht der Kirche nicht die absolute Pflicht auferlegt, jeden Sünder zur Buße zuzulassen, wurde oben auseinandergesetzt. Das unbedingte Recht auf die Lossprechung könnte also nur aus dem Umstande, daß der

Sünder bereits die schwierige Pflicht des Bekenntnisses geleistet und seine Disposition dem Priester bewiesen hat, hergeleitet werden. Daß aus Beichte und Disposition das Recht auf eine Gegenleistung entsteht, kann wohl zugegeben werden, nur ist nicht einzusehen, warum dieses Recht ein unbedingtes sein muß. Es ist doch theoretisch denkbar, daß die Rücksicht auf das Gemeinwohl das Recht des Sünders bindet, und zwar so lange, als das *bonum commune* die Verweigerung der Absolution erheischt. Wie überall, so könnte auch hier das „*summum ius est summa iniuria*“ Geltung haben, und, wie schon früher betont wurde, liegt im Begriff der in der Lossprechung geübten Jurisdiktion wohl auch die Rücksicht auf das Gemeinwohl eingeschlossen. Es ist darum das Recht des reumütigen Sünders auf die Lossprechung kein absolutes, sondern es ist wesentlich bedingt durch das Recht der Kirche, für das Gemeinwohl Sorge zu tragen. Sollte sich also durch geschichtliche Forschungen herausstellen, daß die Kirche gewisse Sünder trotz geleisteter Beichte und trotz bewiesener Disposition nicht losgesprochen hat, so wäre ein solches Verfahren nicht sofort zu verurteilen oder als unmöglich hinzustellen, sondern es wäre zuerst zuzusehen, ob derartige Fälle die Ausnahme bildeten und auf der Rücksicht auf das Gemeinwohl fußten.

Wie wir schon oben sahen, waren die Fälle, in denen sterbenden Sündern (sei es, daß sie ihre Buße absichtlich auf das Todesbett verschoben hatten, sei es, daß sie nach öffentlicher Buße rückfällig geworden waren) die Zulassung zur Kirchenbuße verweigert wurde, absolut und auch im Verhältnis zur Nichtverweigerung selten. Daß sich eine solche Praxis durch Rücksichten des öffentlichen Wohles der Kirche rechtfertigen ließ, glauben wir ebenfalls dargetan zu haben. War nun schon die Verweigerung der Zulassung zur Buße, d. h. zur Beichte selten, so mußte die Verweigerung der Lossprechung für derartige Sünder, die (aus irgend einem Versehen) zur Beichte zugelassen waren, naturgemäß noch seltener sein. Daß dann die Verweigerung der Lossprechung trotz Beichte und Reue ein Verstoß der (eine solche Praxis aufrechterhaltenden) Kirche gegen das göttliche Recht enthielt, läßt sich also nicht beweisen.

IV. Wenn die Verweigerung der Beichtgelegenheit oder der Lossprechung objektiv nicht gerechtfertigt werden könnte, gäbe es dann wenigstens Entschuldigungsgründe für ein solches Verfahren, so daß dabei weder von einem Irrtum im Glauben noch von einem Ungehorsam gegen Gott gesprochen werden dürfte? Nach dem bisher Gesagten wird es mit dem anscheinend so klaren Dilemma Palmieris nicht ganz stimmen; es scheinen darin objektive Unrichtigkeiten enthalten zu sein. Der erste Irrtum ist die Behauptung, die Kirche dürfe einem Menschen nie und unter keinen Umständen ein zur Seligkeit notwendiges Sakrament vorenthalten; der zweite Irrtum besagt, die Kirche müsse eine Pflicht, die in die tägliche Praxis eingreife, schon von Anfang an klar und bestimmt erkannt haben. Der erste Irrtum ist unseres Erachtens oben abgetan; hier haben wir uns noch mit dem zweiten zu befassen; denn gerade da liegt der Angelpunkt, der uns auf die vierte Frage eine Antwort zu geben erlaubt.

Wir sagen: selbst unter der (irrigen oder wenigstens unbeweisbaren) Voraussetzung, daß die Kirche einem Sünder immer und unter allen Umständen die zum Seelenheil unerläßlichen Sakramente zu spenden verpflichtet wäre, ist damit noch nicht die Folgerung gegeben, daß sie diese objektive Pflicht auch immer klar und sicher erkannt haben muß. Gehen wir auch hier wieder von unbestreitbaren Tatsachen aus. Heutzutage zweifelt kein Theologe mehr an der göttlichen Verpflichtung des Canon 890: „*Omnino prohibitus est confessario usus scientiae ex confessione acquisitae cum gravamine paenitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo*“; es wäre sicherlich ein Verstoß gegen das göttliche Recht, wenn man einem Menschen bei einer Wahl deswegen seine Stimme versagte, weil man ihn aus der Beicht als unwürdig erkannt hat. Hier handelt es sich auch um eine Sache der täglichen Praxis — ebenso wie bei den in der alten Kirche so seltenen Fällen der Beicht- oder Absolutionsverweigerung. Nun aber wissen wir ganz bestimmt, daß dieses göttliche Gesetz lange Zeit hindurch nicht klar und sicher erkannt wurde. Nach den Untersuchungen von B. Kurt-scheid (Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung,

1912) und L. Honoré (*Le secret de la confession*, 1924) ist es bekannt, daß die größten Theologen, der hl. Thomas nicht ausgenommen (Suppl. 11, 1 ad 4), den im Canon 890 verbotenen Gebrauch der Beichtkenntnis für erlaubt hielten und daß man darum in der Praxis nach einer Norm vorging, die objektiv gegen das göttliche Recht verstieß. Die Kirche ließ das ruhig geschehen — und sie konnte es ruhig geschehen lassen, weil das göttliche Recht nicht immer und von Anfang an bis in alle Einzelheiten erkannt zu werden brauchte. Schon wegen der ziemlich allgemeinen Lehre der Theologen konnte es als wahrscheinlich gelten, daß jener Gebrauch der Beichtkenntnis nicht gegen das göttliche Gesetz verstoße, und weil darum das *iudicium practicum remotum* keine Sicherheit aufwies, konnte die Kirche nach dem unumgänglichen und bewährten Grundsatz des Probabilismus: „*Lex dubia non obligat*“, die von den Theologen gebilligte Praxis weiter bestehen lassen, bis endlich die klare Erkenntnis des objektiven göttlichen Gesetzes zum Durchbruch kam. Wer wagt nun aber zu behaupten, die Kirche habe sich durch diese ihre Praxis entweder einer Irrlehre oder eines Ungehorsams gegen Gott schuldig gemacht?

Die ganz gleiche Beurteilung verdient nun unseres Erachtens aber auch die strenge Praxis der Kirche gewissen sterbenden Sündern gegenüber. Daß die Kirche im allgemeinen die Schlüsselgewalt den Gläubigen zur Verfügung stellen muß, und zwar im Sinne der Lossprechung, das war immer klar und offenkundig. Aber daß die gleiche Pflicht auch für alle Ausnahmefälle bestehe, brauchte nicht immer für klar und ausgemacht angesehen zu werden. Darum gilt auch hier: Diese Praxis enthielt, selbst wenn sie objektiv dem göttlichen Gesetze widersprach, keineswegs entweder einen Irrtum im Glauben oder aber einen Ungehorsam gegen Gott. Das Dilemma Palmieris mag Geltung besitzen für die theoretischen und praktischen Grundwahrheiten der Offenbarung, sowie für jene Sätze, die als solche klar und bestimmt entweder in der Heiligen Schrift enthalten sind oder den Nachfolgern der Apostel ausdrücklich überliefert wurden.

Es ist überhaupt mißlich, die Erkenntnis der Kirche vom Offenbarungsinhalt oder ihr Bewußtsein vom *depositum fidei*

zu übertreiben und so ihr vom Vatikanum (sess. 3, c. 4; Denz. 1800) gefordertes Wachstum im Verständnis der Offenbarung unbeachtet zu lassen. Die nur implicite offenbarten Wahrheiten brauchten anfänglich auch nur implicite erkannt zu sein; d. h. man mußte die nächsten oder auch wohl bloß die entfernteren Obersätze kennen, in denen die implicite offenbarten Lehren eingeschlossen waren. Das gilt bekanntlich von den theoretischen Lehren. Warum sollte nicht dasselbe von praktischen gelten? Wenn die Entwicklung der Dogmatik nach ihrem Inhalt Fortschritte aufweist, warum sollte ein ähnlicher Fortschritt der Moraltheologie versagt sein? Tatsachen bejahen die fortschreitende Erkenntnis für die Moral ebensogut wie für die Dogmatik. Die *Canones Hippolyti* sagen (can. 63; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*⁴ [1908] 535): „Si est servus heri idololatrae, invito hero ne baptizetur; contentus sit, quod christianus (catechumenus) est.“ Bezieht sich diese Verordnung auch auf erwachsene Sklaven — und das trifft allem Anscheine nach zu —, so verstößt sie in ihrer Allgemeinheit objektiv gegen das göttliche Recht; aber es mochte damals noch nicht als ausgemacht erscheinen, daß auch in diesem außerordentlichen Falle das Gesetz zu beobachten ist, wonach jeder Erwachsene, der die Taufe verlangt und die gehörige Disposition mit der Aussicht auf ein christliches Leben aufweist, auch wirklich getauft werden muß (sofern nicht Rücksichten höherer Ordnung das Gegenteil raten oder fordern).

Es ist noch gar nicht lange her, daß die Lehre der Theologen für die häufige und tägliche Kommunion eine übertriebene Hochspannung von Disposition verlangte, und daß die Kirche die entsprechende Praxis auch ertrug; nun aber weiß man, daß die so weit verbreitete Ansicht der Theologen ein Irrtum war. Wie, wenn man auf diese Lehre und Praxis das Dilemma Palmieris anwenden wollte? Es würde also lauten: „Si Ecclesia noverat sufficientiam status gratiae et rectae mentis pro admissione ad quotidianam Communionem, enormiter in damnum fidelium abusa fuisset sua potestate, fideles ita dispositos arcendo a frequenti Communione. Si autem dicas ignorasse sufficientiam huiusmodi dispositionis Ecclesiam, adverte, quod cum res ageretur in quotidiana praxi sita, moraliter impossibile erat, quod non occurreret pastoribus Ecclesiae haec quaestio: ‚Fideles in statu gratiae existentes rectaque ducti mente suntne admittendi ad frequentem Communionem?‘ Quod cum negari non posset, restat, ut haec veritas

clara semper fuerit et certa in Ecclesia. Sane ad hanc praxim negandae frequentis Communionis fidelibus in statu gratiae constitutis rectaque mente eam petentibus, si serio fiebat, aliquod iudicium mentis praevertere oportebat, quod eam regeret; hinc dici nequit quod exstiterit solum defectus iudicii huius: ‚Admissio horum fidelium non est necessaria‘, sed oportuit esse iudicium positivum, quod solum poterat esse ratio huius continuatae negationis seu ratio, cur censeret Ecclesia se bene agere in tali administratione sacramenti, quod iudicium debebat esse hoc: ‚Admissio fidelium ita dispositorum non est necessaria.‘ Quod quis Ecclesiae tribuet?“ Und fügen wir auch Palmieris Schlusssatz hinzu: „Ratum sit ergo et fixum, nunquam negasse Ecclesiam cuilibet fideli cum statu gratiae rectaque mente petenti frequentem Communionem.“ Diese ganze Beweisführung beruht auf der Unterstellung, die Kirche müsse immer und zu jeder Zeit das göttliche Recht bis in seine letzten Ausläufer hinaus klar und sicher erkannt haben. Diese Unterstellung ist aber falsch. Es ist mithin in der Dogmen- und Moralgeschichte mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Kirche im Zweifel über die Existenz eines göttlichen Gesetzes sich in der Praxis für frei und unverpflichtet halten durfte — gemäß den Grundsätzen des Probabilismus.

Zusammenfassung: Selbst wenn die Verweigerung der Buße oder der Lossprechung an jene Sünder, die ihre Buße absichtlich auf ihr Lebensende verschoben hatten oder nach der einmal geleisteten öffentlichen Buße rückfällig geworden waren, dem objektiven göttlichen Rechte nicht entsprochen hätte, so wäre deshalb der Kirche noch keineswegs der Vorwurf des Irrtums in der Glaubenslehre oder des Ungehorsams gegen Gott zu machen. Aber auch die Unterstellung, als sei die Praxis der alten Kirche jenen Sündern gegenüber objektiv dem göttlichen Gesetz zuwidergelaufen, ist wohl unhaltbar, soweit sie sich auf die Verweigerung der Buße überhaupt bezieht, — unbeweisbar, soweit die Lossprechung von reumütigen Sündern in Frage kommt.