

Besprechungen

Teetaert, Amadée, O. Cap., *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII^{me} jusqu'au XIV^{me} siècle. Étude de théologie positive.* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertations theol. ser. II, t. 17.) gr. 8° (XXVIII u. 508 S.) Wetteren-Bruges-Paris 1926, De Meester-Beyaert-Gabalda. Fr 50.—

Wir möchten das Endurteil über diese Arbeit gleich an den Beginn unserer Besprechung stellen: Sie ist eine überaus fleißige Erforschung der interessanten Geschichte der Laienbeicht seit dem 8. Jahrhundert bis zu Duns Scotus. Wer sich auch nur ein wenig in den Hss. der Früh- und Hochscholastik umgesehen hat, weiß, wie viele Stunden und Monate mühevollsten Studiums dieses Buch in sich birgt. Die Wissenschaft wird T. den Dank dafür nicht vorenthalten. Und wenn auch die Fachgenossen manches anzusetzen hätten, dann wird der Verfasser daraus nur ersehen, wie sehr sie sein Werk schätzen und auch die noch verbliebenen Unebenheiten in gemeinsamer Forscherarbeit ausgemerzt sehen möchten.

Recht geschickt ist die Arbeit in die fünf großen Abschnitte geteilt, die auch in der sonstigen Bußlehre der Zeit ihre eigene Bedeutung haben. Es ist ein Vorteil des Werkes, daß es versucht, die einzelnen Lehren so in die große Bußentwicklung hineinzustellen. Freilich birgt das bei dem heutigen Stand der Bußuntersuchungen die Gefahr zu konstruieren in sich. Es kann auch leider nicht gelegnet werden, daß der Verfasser öfter dieser Versuchung unterlegen ist. So wurde sofort das Einleitungskapitel über die Buße in der Frühkirche nicht den modernen Forschungen, wie sie uns z. B. d'Alès geboten hat, angepaßt. T. wollte offenbar zu sehr zeigen, daß die im Laufe der Zeit erleichterte Buße von der bis dahin betonten allgemeinen Genugtuung die Aufmerksamkeit auf die Beichte als besonderen, nunmehr schwersten Genugtuungsakt lenkte. So hat er die Strenge der Buße im Urchristentum übertrieben, um durch den Gegensatz das Element der Anklage nun stärker in den Vordergrund treten zu lassen. Ähnlich ist es ihm ergangen, wenn er den im 12. Jahrhundert erfolgenden Übergang von der Betonung der Anklage zum besondern Hervorheben der Reue schildert. T. muß freilich zugeben, daß schon vorher sich Spuren dieses Überganges finden. Aber erst die späteren Lehrer haben nach ihm diese Ansicht verallgemeinert: „Les postérieurs . . . généralisent peu à peu la théorie, admise jusque là pour les seuls mourants“ (87). Und doch führt T. selbst mehrere Stellen von Vorscholastikern an, die schon ganz allgemein sprechen. So z. B. Ivo im Anschluß an Augustinus: „Apud Deum non tam valet mensura temporis quam doloris“ (86). Dieser durch vorgefaßte Ideen verursachte Mangel an völlig genauer Darstellung der Quellen läßt leider hie und da das Vertrauen in die Arbeit etwas sinken. Besser wäre es vielleicht, die unwesentlichen Nebenfragen nicht zu behandeln, da sie doch nicht mit der notwendigen Ausführlichkeit dargestellt werden können. Das gilt auch von dem Problem der Wirkung der Schlüsselgewalt in der Frühscholastik. Ihre Ausdeutung ist eine so schwierige Aufgabe, daß nur ganz eingehende Forschungen uns Klarheit bringen können. Bei T. tritt in seinen allgemeinen Darlegungen z. B. das tiefe Streben dieser Zeit, trotz der großen spekulativen Schwierigkeiten eine wahre Schlüsselgewalt zu sichern, viel zu viel hinter den vorgelegten falschen Lösungen zurück. So können die Feinheiten der verschiedenen Meinungen nicht genügend erfaßt werden. Und das ist doch notwendig. Sonst erleben wir bald in der Bußlehre der Frühscholastik dasselbe Schau-

spiel, das wir jahrzehntlang in der Patristik gesehen haben, wo wir infolge der nicht vollständigen und nicht zeitgemäßen Darstellungen Jahre gebraucht haben, um die halbfaßlichen Ansichten wieder zu überwinden.

Die erste Periode, die T. bespricht, ist die Karolingerzeit. Grundlegend wird hier mit Recht für die Laienbeichte die bekannte Schrift-erklärung Bedas zu Jakobus 5 „Confitemini alterutrum peccata vestra“ angesehen. In der Praxis ließ sich eine solche Beichte erst im 11. Jahrhundert nachweisen. Zu Bedas Zeit wurde sie nur im Schuldbekennnis der Mönche geübt. T. sieht in dieser Bedastelle die Notwendigkeit der Laienbeichte ausgesprochen. Ich kann mich diesem Urteil nicht anschließen. Dagegen spricht die Praxis der Zeit; dagegen spricht vor allem auch Beda selber. So fordert er in anderen Texten, wo er von der Vergebung der täglichen Sünden spricht, klar nur eine Anklage vor Gott: „Quidquid quotidiana fragilitate . . . commisimus, eiusdem nostri Redemptoris nobis gratia dimittit; maxime cum inter opera lucis, quae facimus, humiliter quotidie nostros illi errores confitemur, cum sanguinis illius sacramenta percipimus, cum dimittentes debitoribus nostris nostra nobis debita dimitti precamur“ (In 1^{am} ep. Io. 1; ML 93, 87 D). — Der Verfasser glaubt ferner, daß erst in späterer Zeit der Beichte als solcher eine sündenvergebende Kraft wegen der in ihr liegenden Beschämung zugeschrieben wurde. So meint er: „Un des premiers théologiens qui ait attribué la rémission des péchés à une vertu inhérente à la confession elle-même, paraît être Rhaban Maur“ (41). Das belegt er durch Stellen Rhabans wie: „Confessio iustificat“; „confessio veniam peccatis donat“ (35). Dazu vergleiche man aber schon Beda. Auch nach diesem ist die Beichte die erste Heilshoffnung: „Prima salutis spes est confessio, neque quisquam se iustum putet et ante oculos Dei erigat cervicem“ (In 1^{am} ep. Io. 1; ML 93, 88). So vergibt Gott dem, der seine Sünden wahrhaft bekennt: „Verae confessioni iuste (Deus) dimittit“ (ebd.). Damit ist doch bereits gesagt, was T. erst Rhaban zuschreibt: „La nécessité de la confession n'est donc plus subordonnée à la pénitence, mais l'aveu est devenu nécessaire en lui-même“ (35). So dürfte also den Ausführungen T.s über die dogmengeschichtliche Entwicklung der allgemeinen Bußlehre in der Karolingerzeit und der Vorscholastik, die gerade in der Ausbildung der inneren Kraft der Anklage gipfeln soll, nicht allzu große Beweiskraft zukommen. Wir finden solche Ideen schon am Anfang dieser Perioden bei Beda. Diese Entwicklung kann also auch nicht mit T. zur Erklärung der Laienbeichte herangezogen werden.

Das älteste Zeugnis für eine Laienbeichte außerhalb der Klöster findet sich in dem zweiten von T. behandelten Zeitabschnitt, der Vorscholastik (11. Jahrh.). Es ist die Anklage des Herzogs Ernst, der tödlich verwundet seinen Kameraden auf dem Schlachtfeld beichtet. Thietmar von Merseburg berichtet uns darüber in seiner Chronik (1012—1016). Nach dieser Darstellung ist es nichts anderes als eine Tat der Verdemütigung, die augenscheinlich vom Biographen als etwas Besonderes empfunden wird, da er sie ausführlich beschreibt. Aus derselben Zeit führt T. noch ein anderes Zeugnis aus einer Exkommunikationsformel an (vgl. Königer, ArchKathKR [1907] 400 f.): Der dem Kirchenbann verfallene Christ wird zunächst öfter zur Rückkehr gemahnt: „Et si tunc non penituerit, interdicimus christifidelibus, ne quisquam eius confessionem audiat et remissionem illi peccatorum promittat. In nostro edicto et consulto publice peniteat“ (47). Dazu sagt T.: „Le sens obvie des ‚christifideles‘ . . . exige en effet qu'on étende ce vocable aux chrétiens en général“ (48). Doch steht in dem so gleich folgenden Satz wiederum „fideles“ als Subjekt, und hier ist klar nur von den Priestern die Rede: „Interdicimus, ne quisquam fidelium pro eo orationem fundat aut infirmum salutari oleo perungat, sed perunctio illius sit coram Christo oleum peccatoris et oratio eius fiat in peccatum.“

Ein drittes Beispiel findet sich in der Kirchengeschichte des Orderich Vitalis (gest. 1150), wo er den Tod Richards von Aquila in einem Feldzug Wilhelms des Eroberers berichtet. Aus diesen Beispielen glaubt T. die Schlußfolgerung ziehen zu dürfen: „Les faits que nous venons de rapporter prouvent suffisamment que la confession des péchés, même mortels, à des laïques, était pratiquée fréquemment au cours du XI^{me} siècle“ (50). Dafür müßten doch ganz andere Zeugnisse vorliegen. Das beigebrachte Material dürfte eher zeigen, daß damals diese Beichte eine große Ausnahme darstellte, die eigens in den Lebensbeschreibungen der Helden als besonderer Tugendakt berichtet wird. Die Theologie hat sich dann anscheinend dieser Begebenheiten auch theoretisch angenommen und sie besprochen. So werden sie z. B. in Ps.-Augustins „De vera et falsa paenitentia“ zur zweiten klassischen Stelle der Laienbeichte geführt haben: „Tanta est vis confessionis, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo“ (ML 40, 1122). Damit ist der Rat Bedas, läßliche Sünden einem Laien zu beichten, theoretisch für den Notfall auf die schweren Sünden ausgedehnt. Ich sage im Gegensatz zu T. „der Rat“; denn die Gründe, die T. für eine Verpflichtung bei Ps.-Augustin anführt, sind nicht durchschlagend, so daß P. Laurain und A. Vacant hier Recht behalten dürften. Der Text spricht von einem „Confiteatur“. T. übersetzt mit: „il faut se confesser“. Das sucht er zu rechtfertigen, indem er betont, daß nach „De vera et falsa paenitentia“ die Beichte auf der einen Seite als notwendig dargestellt, auf der andern Seite dagegen ihre Wirksamkeit kaum von der Person des Beichtvaters, sondern von der Beschämung des Beichtkinds abhängig gemacht werde (53). Dabei aber schreibt Ps.-Augustin dem Priester allein die Löse- und Bindengewalt zu! Um ihre Ausübung zu ermöglichen, ist die Beichte notwendig und nicht wegen der Beschämung. Damit fällt T.s Grund, das „confiteatur laico“ mit „il faut la faire au prochain“ zu übersetzen.

Interessante Darlegungen finden sich in diesem Teile noch über die Wirksamkeit der Laienbeichte. Während Ps.-Augustin sie aus der Beschämung und der Sehnsucht nach dem Priester herleitet, scheint Lanfrank sie mehr der Kraft des Laiengebets zuzuschreiben, was Ivo von Chartres noch deutlicher betont, wenn er sagt: „Motus enim animus religiosus et supplex . . . a Deo impetrat sanctitatem“ (81).

Der dritte Teil des Werkes behandelt die „ersten Scholastiker“ von Anselm bis zum vierten Laterankonzil. Auch hier ist wiederum eine allgemeine Darlegung der Bußlehre vorausgeschickt. Wenn T. hier meint, daß auf Grund des Einflusses von Abälard die Nachlassung der Sünden als Wirkung der Reue angesehen worden sei, dann muß auch dazu eine Einschränkung gemacht werden. Gewiß hat Abälard die Reue sehr betont und ihr gegenüber die Schlüsselgewalt zurücktreten lassen. Aber die Theologen haben sich von Anfang an gegen diese Übertreibung gewehrt. Ich nenne nur Hugo von St. Viktor. Wenn T. die „Sententiae Divinitatis“ einfachhin als Zeugen seiner Auffassung anführt und dafür einen Text angibt, nach dem die Beichte nur „ad contemptus evitacionem valet“ (89; der Text steht nicht in Clm 18919 f. 104*, sondern 18918 f. 104), so ist dazu zu bemerken, daß schon B. Geyer in seiner Analyse dieses Werkes mit Recht sagt: „Eingehend wird die Frage erörtert, ob die „oris confessio“ zur Sündentilgung notwendig sei. Es werden drei Ansichten erwähnt, ohne daß der Autor sich ausdrücklich für eine entscheidet“ (Sent. Div. 45). T. führt nur die letzte dieser drei Ansichten an, und zwar als alleinige Ansicht der Sent. Div.! Nichts zeigt so stark die wesentlich andere Einstellung der rechtgläubigen Theologen gegenüber den übertriebenen Ansichten Abälards als ihr immerwährendes Suchen nach einer wahren spekulativen Erklärung der „potestas clavium“. Wenn also T., diese Untersuchungen über die Entwicklung der allgemeinen Bußlehre in der Frühscholastik zusammenfassend, meint: „Sous l'influence de la théo-

logie abélardienne, la confession a perdu le prestige et l'importance dont elle avait joui autrefois dans la discipline pénitentielle" (100), so sind daran erhebliche Abstriche zu machen.

Leider hat den Verfasser diese Ansicht auch zu einigen kaum annehmbaren Behauptungen in der nun folgenden Darstellung der Laienbeicht geführt. Nach T. ist in dieser Zeit die Beicht nicht mehr vor allem notwendig, weil sie durch die in ihr liegende Beschämung einen Teil der Buße bildet, sondern weil sie das äußere Zeichen der Reue ist (241). Daneben wird jetzt die Notwendigkeit der priesterlichen Absolution hervorgehoben. So wird die Laienbeicht zugleich als äußeres Zeichen der Sehnsucht nach dem Priester aufgefaßt.

Schon bei Abälard sucht T. die ersten Ursprünge dieser Theorie zu finden. Wenn der Sünder nicht beichten könne, genüge der Wille und die Sehnsucht nach dem Priester. Diese seien das sichere Zeichen der Aufrichtigkeit der Reue. Doch beweist der beigegebene Text gerade das Letztere nicht. — Die Lehre über die Notwendigkeit der Laienbeicht ist in dieser Periode recht schwankend. Weder bei Abälard noch bei Roland und Omnebene findet sich ein sicheres Zeugnis über diese Beichte in Todesnot. Das scheint mir auch für die Epitome zu gelten. Auch Hugo von St. Viktor spricht nur von einer Beichte der läßlichen Sünden an Laien: „ut orationibus invicem salvemur“ (128). Nach Robert Pulleyn darf man einem Laien nur beichten im äußersten Notfall („si extrema urget necessitas“, 132). Daß zu Pulleyns Zeit die „Gewohnheit“ der Laienbeicht im Todesfall „herrschte“, versucht der Verfasser an einem Beispiel aus der Kirchengeschichte des Orderich Vitalis nachzuweisen. Im Gegensatz zur Beschreibung Thietmars (11. Jahrh.) wird jetzt von Orderich die Praxis seines Helden nicht mehr zu rechtfertigen gesucht, sondern einfach erzählt. „Das beweist, daß die erzählte Tat nicht mehr ein alleinstehendes und außergewöhnliches Ereignis ist.“ Geht dieser Schluß nicht etwas zu weit? Es genügt doch, anzunehmen, daß die Laienbeicht nun eine aus der einen oder andern Heldenerzählung bekannte Tat ist, ohne daß daraus eine häufigere Wiederholung geschlossen werden kann. — Die erste ausführliche Theorie der Laienbeicht findet T. bei Petrus Lombardus. Mit Bandinus verpflichtet er zu ihr im Todesfall. Der Verfasser der „Summa super sententias Petri“ aber spricht nur von der Möglichkeit („potest confiteri“ 146). Alanus verlangt wiederum die Beichte. Sehr gut bringt den Unterschied zwischen der Laien- und Priesterbeicht Radulfus Ardens: „Que peccata quibus confitenda sint: . . . Deo confessione cordis, sacerdoti confessioni speciali, proximo confessione generali; Deo ut peccata remittat; sacerdoti ut satisfactionem adiungat; proximo, ut pro nobis preces effundat“ (160). Von einer „confessio generalis, que fit coequalibus de hiis levibus, que ex obreptione emergunt“, spricht auch Petrus Cantor (167). Dieser fordert die Laienbeicht in Todesgefahr (128). Ihre Wirksamkeit liegt teils in der Beschämung, teils in der so geäußerten Sehnsucht nach dem Priester. Bei Petrus Cantor finden wir also ebensowenig wie bei den früheren Scholastikern, daß die Wirksamkeit der Laienbeichte in dem Bekenntnis als dem äußeren Zeichen der Reue liege. Klassisch spricht Petrus Cantor die Wirksamkeit aus: „Laicus solvit, i. e. solvendum ostendit; sacerdos solvit, i. e. solum ostendit“ (175). Ähnlich denkt auch Robert Courçon (180). Gegen Ende des Jahrhunderts mehren sich die Zeugnisse, die einer Verpflichtung abhold sind. So Stephan Langton, das Pönitentiale des Oxforder Bischofs Bartholomäus, der Traktat „De paenitentia“ (ML 213) und Peter von Poitiers. Simon von Tournai, den T. nicht berücksichtigt, schließt sich eng an Petrus Lombardus an: „In discrimine laico possumus confiteri, ubi non est copia sacerdotis. Unde Augustinus in libro de penitencia: Tanta est, inquit, vis confessionis, ut si deest sacerdos confiteatur proximo. Sepe enim contingit, ut penitens non possit verecundari coram sacerdote,

quem desideranti nec tempus nec locus offert; et si ille, cui confitebitur, potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio, sed in discrimine, cum deest sacerdos. Unde Beda super illum locum: Confitemini alterutrum peccata vestra: Coequalibus, inquit, cotidiana et levia, graviora vero sacerdoti pandimus et quanto iusserit tempore purgare curemus, quia sine confessione emendationis nequeunt peccata dimitti; sed et gravia coequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum. Tucius tamen est utriusque et perfectius generis (!) peccata sacerdotibus pandere et consilium ab eis querere, quibus est concessa potestas ligandi atque solvendi“ (Paris, Bibl. nat. 14886 f. 59^v). Praepositinus spricht nur von läßlichen Sünden, die gebeichtet werden können. Aber auch diese sollten besser einem Priester angeklagt werden.

Der vierte Zeitabschnitt T.s ist die Periode vom Laterankonzil bis Thomas von Aquin. Mit Recht bezeichnet der Verfasser diese Zeit als die Periode, in der immer klarer die Lossprechung als das Wesenselement der Buße erkannt wird.

Zu der auch hier vorausgeschickten Darstellung der allgemeinen Bußlehre dieser Scholastiker sei nur bemerkt, daß es kaum angeht, über Thomas zu schreiben: „L'absolution est la cause efficiente instrumentale de la rémission, tandis que les actes du pénitent ne sont qu'une condition essentielle“ (275). Ausdrücklich spricht doch Thomas in der auch von T. unmittelbar vorher angeführten Stelle von einer Kraft (virtus) dieser Akte des Büßers: „Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae; . . . remissio culpae est effectus paenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, . . . secundario autem ex vi actuum paenitentis . . .; tamen prout hi actus aliquid ordinantur ad claves Ecclesiae“ (S. th. 3, q. 86, a. 6). In den Stellen, aus denen T. seine Ansicht, daß die Reue nach Thomas nur Disposition sei, zu beweisen sucht (De verit. q. 28, a. 8 ad 1; ad 2), ist das Wort „dispositio“ im Sinn von „causa materialis“ (vgl. De verit. q. 28, a. 7) gebraucht.

Für die Lehre von der Laienbeicht ist bemerkenswert, daß in dieser Periode ihre Notwendigkeit im Todesfall weiter abgeschwächt wird. So spricht Cäsarius von Heisterbach: „In articulo mortis cuilibet huiusmodi fieri potest confessio“ (282). Die Beispiele, die der Zisterzienser für eine solche Beichte schwerer Sünden außerhalb der Todesstunde anführt, enthalten, wie T. mit Recht bemerkt, soviel Phantastisches, wie Teufelerscheinungen usw., daß sie nur mit großer Zurückhaltung zu beurteilen sind (286). Jakob von Vitry erwähnt nur einen „Rat“ des hl. Augustinus zur Laienbeicht (290). Wilhelm von Auvergne meint: „In venialibus peccatis secundum quosdam absolvere possunt etiam laici in necessitate“ (294). Sehr schön spricht sich Alexander von Hales über die Nichtnotwendigkeit der Laienbeicht aus: „Dicendum, quod non oportuit nec debuit; non debuit, quia absolvere dicitur actum alicuius personae auctoritatem habentis; non oportuit, quia nullus volens habere sacerdotem et eo carens, privatur salute: sufficit enim sibi voluntas confitendi“ (298). Für die Erlaubtheit der Laienbeicht ist er freilich entgegenkommender: „Dicendum ergo quod licet, immo expedit quandoque confiteri peccata sua alii quam sacerdoti, ut scilicet iuvetur ab eo vel oratione vel instructione, ut erubescat peccata sua et humilietur confessione tali et sic mereatur erubescantia et humiliatione“ (299). — Nach der bisher angeführten Entwicklung muß es uns wundernehmen, wenn wir jetzt plötzlich bei T. den Satz lesen: „Alexandre de Halès est le premier théologien qui ait distingué aussi explicitement l'une de l'autre la confession faite au prêtre et la confession faite à un laïque. La première seule est sacramentelle, tandis que la seconde ne constitue qu'un acte de la vertu de pénitence“ (299 f.). Durch diese

Unterscheidung habe Alexander den Grund zur Lehre der Nichtnotwendigkeit der Laienbeicht gelegt (ebd.). Das war doch alles längst klar erkannt! Bonaventura schließt sich in diesen Lehren eng an Alexander an.

Auch die Dominikanerschule hat von Anfang an festgehalten, daß die Laienbeicht selbst im Todesfall nicht notwendig sei. So schon Albert d. Gr.: „Potest tamen talis decedere in voto confitendi et non teneretur confiteri alteri nisi habenti claves; et si facit, illa humilitas et rubor minuunt poenam“ (311). Eine allgemeine Anklage, z. B. in der Prim und Komplet, könne vor allen geschehen, „licet melius sit, quod fiat sacerdoti, quando haberi potest“. Die spezielle Anklage aber kann nur im Todesfall vor einem Laien geschehen. Umstritten ist Alberts Lehre über die Wirkung dieser Beichte. Er sagt, daß es die Lossprechung durch die Schlüsselgewalt sei, wodurch die gewöhnliche Beichte sich von dieser unterscheidet. Aber er schreibt auch der Laienbeicht eine gewisse Absolutionskraft zu: „Sed tamen absolutio quaedam est hic, scilicet quae fit merito unitatis Ecclesiae“ (313). So hat man auch hier ein „sacramentum confessionis“. Denn der Ausspender eines Sakramentes kann ein doppelter sein: „verus et vicarius, et talis minister vicarius pro articulo mortis sufficit hic“ (ebd.). Auf der andern Seite hebt Albert klar hervor: „Sacerdote non existente non erat confessio sacramentalis“ (312). T. löst diesen Zwiespalt gut durch die damals gebräuchliche Unterscheidung zwischen der Buße als Sakrament, die uns zugleich Gott und der Kirche versöhnt und der Buße als Sakrament, die uns nur mit Gott versöhnt. Sakrament im weiteren Sinn ist nach der Definition der damaligen Zeit jedes äußere Zeichen der Versöhnung mit Gott, und dieses findet sich auch bei der Laienbeichte. T. sagt mit Recht, daß wir in der Lehre Alberts den spekulativen Höhepunkt erreicht haben. Er fällt also in eine Zeit, in der die Notwendigkeit dieser Beichte längst nicht mehr so stark betont wurde. — Thomas von Aquin ist in seinen Forderungen wieder strenger. Die gewöhnliche Laienbeicht der läßlichen Sünden ist ihm ein Sakramentale „ex charitate procedens“; sie läßt die Sünden nach wie das Schlagen an die Brust oder das Weihwasser (325). Im Todesfall ist sie notwendig, weil beim Bußsakrament auch Handlungen des Büßers vorgeschrieben sind; diese muß er auch dann verrichten, wenn er die priesterliche Lossprechung nicht erlangen kann: „Quando necessitas imminet, debet facere paenitentis quod ex sua parte est, scilicet conteri et confiteri cui potest“ (ebd.). Noch einen andern Grund führt Thomas an: Wie die Taufe im Notfall zwei Ausspender hat, so auch die Buße: den Priester, dem diese Aufgabe von Amts wegen zukommt, und den Laien, der die Stelle des Priesters im Notfall ausfüllt. Hier sind, wenn auch in recht abgeschwächter Form, die Gedanken Alberts aufgenommen. — Gegenüber der öfter vorgetragenen Ansicht, daß manche Kanonisten dieser Periode die Laienbeicht als Sakrament angesehen hätten, stellt T. mit Recht die Forderung, daß man genau den Sakramentsbegriff der einzelnen prüfen müsse. Im übrigen bringen die Kanonisten wie auch die „Summae confessorum“ keine neuen Gedanken.

Wir kommen zur letzten Periode, der Zeit von Thomas bis Duns Scotus. Wenn T. hier nochmals von den Scholastikern vor Thomas behauptet: „A leurs yeux, la confession semble avoir été établie plutôt pour obliger les pénitents à manifester leur contrition que pour soumettre leurs péchés à l'absolution du prêtre“ (383), so vergleiche man dazu z. B. nur die Worte des Petrus Lombardus: „Sacerdotis examen requirendum est studioso, quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi et solvendi.“ Gerade deshalb soll man auch die läßlichen Sünden lieber den Priestern beichten, „quibus concessa est potestas ligandi et solvendi“ (Sent. I. 4, dist. 17). — Über die Laienbeicht können wir in dieser Zeit etwa Folgendes feststellen. Petrus von Tarantasia sagt im Gegensatz zu Thomas, wahrscheinlicher sei sie auch im Todesfall nicht vorgeschrieben. Unrichtig

ist freilich T.s Behauptung, Petrus sei der erste Dominikaner gewesen, der diese Nichtnotwendigkeit erkannt habe (406). Er hat doch selber aus Albert dem Großen abgedruckt: „Non tenetur confiteri“ (311). Und Wilhelm von Rennes, der seinen Kommentar zu Raimund von Peñaforte vor 1241 verfaßte, war Dominikaner. So ist es sehr fraglich, ob Petrus zu seiner Lehre durch den Einfluß der Franziskanerschule gekommen ist. — Der Verfasser spricht ferner mehrmals davon, daß die allgemeine Bußlehre des hl. Thomas und seine Stellung in der Frage der Laienbeicht nicht recht zusammenpaßten (z. B. 415). Auch das wäre wohl genauer zu belegen. So wie T. die Lehre des „Doctor angelicus“ darstellt, kann man von einer Inkonsequenz nicht sprechen. Thomas hat vielmehr seine allgemeinen Prinzipien ganz folgerichtig angewandt. Nur über eines kann man streiten, über die Berechtigung des Schlusses, daß das Beichtkind auch dann die Beichte von seiner Seite vollziehen muß, wenn nicht alle Bedingungen auch vonseiten des Absolventen erfüllt sind, d. h. wenn kein Priester vorhanden ist. Wie aber soll diese Forderung im Gegensatz zur prinzipiellen Bußlehre des hl. Thomas stehen? Auch der andere Satz, aus dem dieser die Notwendigkeit der Laienbeicht im Todesfall ableitet, daß der Laie im Notfall der Stellvertreter des Priesters sei, wäre doch nur dann eine Inkonsequenz, wenn Thomas hier ein Sakrament und kein Sakramentale spenden ließe.

Die Franziskanerschule behielt weiter die ablehnende Haltung Alexanders und Bonaventuras bei. So Richard von Mediavilla und Wilhelm de Ware. Scotus hat auch hier die feste Lehre der Franziskanerschule klarer ausgebaut. Während Thomas den Laien noch als „minister vicarius“ der Buße ansehen will, geht Scotus weiter: „Nihil pertinens ad sacramentum paenitentiae potest a laico dispensari, sicut nec confectio Eucharistiae“ (428). Wie er die Buße scharf als Gerichtsakt betrachtet und daher ihr alleiniges Wesenselement in die Lossprechung setzt, so betont er auch, daß kein Gebot für die Laienbeicht bestehe, da der richterliche Spruch, dessentwegen das Sündenbekenntnis vorgeschrieben sei, hier doch nicht folgen könne. So bliebe als Grund nur die Beschämung übrig. Wegen der manchen mit der Laienbeicht verbundenen Nachteile sagt er: „Forte utilius esset non accusare se illi, si posset aequalem verecundiam habere, apud se recogitando eadem peccata“ (429). Scotus fragt sogar, ob es überhaupt erlaubt sei, seine Fehler einem andern bekannt zu machen. Wenn man den Rat eines andern brauche, so könne man diesen fragen, ohne ihm die Sünde zu beichten (430). — Das ist der Abschluß der Dogmengeschichte der Laienbeicht: ihre stärkste Ablehnung.

Aus dieser Besprechung dürfte zur Genüge hervorgehen, welch reiches Wissen und welch gewaltige Arbeitsleistung in dem Werke T.s enthalten ist. Das gesamte Material ist wohl mit geringen Ausnahmen hier gesammelt. Hoffentlich wird uns eine bald notwendige zweite Auflage mit einer genauen Überarbeitung des gesamten Stoffes und unter Weglassung aller überflüssigen Einzeluntersuchungen die Dogmengeschichte der Laienbeicht bringen.

H. Weisweiler S. J.

Cremers, Viktor, S. J., *Kerk en Staat* (Leerboeken der Dogmatica VI) gr. 8° (XIV u. 159 S.) Brussel 1927, Standaard Boekhandel. Fr. 14.—

Es ist zu begrüßen, daß das Verhältnis von Kirche und Staat einmal von einem Dogmatiker behandelt wird. Der Verfasser teilt den Traktat in zwei Bücher ein; das erste enthält die theoretische Seite der Frage, das zweite die praktischen Anwendungen. Der erste Teil des ersten Buches gibt eine kurze Übersicht über die verschiedenen Systeme, welche das Verhältnis von Kirche und Staat zu bestimmen suchen. Der zweite Teil dient der Untersuchung nach dem Prinzip für die Lösung des Problems. Das