

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

äußere Prinzip bilden die kirchlichen Dokumente, das innere Prinzip findet C. durch eine eingehende und sehr gründliche Zergliederung der Begriffe des Übernatürlichen oder Geistlichen und des Weltlichen oder Zeitlichen. Aus dieser Analyse ergibt sich nach Ansicht des Verfassers mit Sicherheit die Lösung des Problems: Übernatürliches und Weltliches sind wesentlich verschiedenartige und vollständig getrennte Gebiete. Dem Weltlichen kann keinerlei Ursächlichkeit dem Übernatürlichen gegenüber zukommen; es kann deshalb niemals Mittel zum Zweck des Übernatürlichen sein, sondern hat nur die Rolle einer rein äußern Vorbedingung, damit das Übernatürliche sich in ersprießlicher Weise auswirken kann. Diese Fundamentalsätze kehren hier und auch später mehrfach wieder. Der Verfasser hat diesen Abschnitt offenbar mit besonderer Vorliebe und Sorgfalt ausgearbeitet, und in diesen spekulativen Erörterungen liegt auch die Eigenart und das besondere Verdienst des Buches.

Dann widerlegt C. die hauptsächlichsten falschen Systeme, unter welchen auch das System der „*potestas indirecta*“ nach Bellarmin figuriert. Hier wäre darauf hinzuweisen, daß die Lehre von der „*potestas indirecta*“ nicht erst von Bellarmin aufgestellt wurde; sie findet sich schon in allen Einzelheiten bei seinen Vorgängern, unter anderem bei Cajetan und Franz von Vitoria; Bellarmin hat dann nur den Terminus „*potestas indirecta*“ geprägt. Vgl. darüber die Ausführungen von J. Biederlack in *ZKathTh* 51 (1927) 100 ff. 548 ff. — Auch Kardinal Hergenröther (Kath. Kirche und christl. Staat, Freiburg 1872) hatte diese Frage bereits behandelt. — Übrigens zitiert Bellarmin selber für seine Sentenz, welche er „*Theologorum communis*“ nennt, eine große Zahl von Theologen, angefangen von Hugo de S. Victore und Alexander Halensis bis zu seinen Zeitgenossen (De Summo Pontifice V, 1, Abs. 3).

Das zweite Buch enthält die Anwendungen der Theorie. Die geistliche Gewalt der Kirche erstreckt sich auf alle Angelegenheiten; bezüglich der weltlichen Dinge hat sie nur eine „*potestas directiva*“, die in der autoritativen und verpflichtenden Erklärung des Sittengesetzes besteht. Diese Gewalt nennt C. eine „*potestas indirecta*“ im eigentlichen Sinne; eine „*potestas indirecta*“ im Sinne Bellarmins wäre mit dem Wesen des Übernatürlichen im Widerspruch. Es folgen dann sehr gründliche Darlegungen über das Lehramt der Kirche und seine verpflichtende Gewalt. Der letzte Abschnitt handelt von den gegenseitigen Rechten und Pflichten von Kirche und Staat.

C. hat eine dankenswerte Arbeit geleistet und einen erwünschten Beitrag zur Klärung der theologischen Begriffe in dieser Frage geliefert. Wir wollen nicht in eine Kontroverse über „*potestas directiva*“ und „*indirecta*“ eintreten, da ja dem Verfasser ohne Zweifel die Gründe, welche von den Vertretern der „*potestas indirecta*“ gegen die „*potestas directiva*“ geltend gemacht werden, bekannt sind; ebenso wird er wissen, daß L. Rivet nicht allein dasteht, wenn er von der „*potestas indirecta*“ schreibt: „*Et doctrina illa nunc ita consensu fere omnium auctorum approbata et per documenta ecclesiastica confirmata est, ut dici possit communis et certa, immo unice vera*“ (Quaestiones Iuris Eccl. Publici, Rom 1912, S. 119). Wir wollen uns deshalb darauf beschränken, kurz auf C.s Sonderargument gegen Bellarmin einzugehen. Das Wesen der „*potestas indirecta*“ besteht darin, daß der Kirche in außergewöhnlichen Fällen, wenn nämlich die weltliche Gewalt durch böswillige Pflichtversäumnis auf ihrem Gebiet das Seelenheil in Gefahr bringt, das Recht zustehen würde, kraft ihrer „*potestas spiritualis*“ in die Regelung der weltlichen Dinge einzugreifen, und zwar nicht nur mit ihrer Lehrgewalt, belehrend und ermahmend, sondern mit einer wahren Rechtsgewalt. Über dieses Prinzip sind alle Vertreter einig, während über die Ausdehnung der „*potestas indirecta*“ und einzelne konkrete Anwendungen die Meinungen auseinandergehen.

Hiergegen argumentiert nun der Verfasser: Diese Lehre setzt voraus, daß die Kirche zum mindesten „radicaliter“ über eine „potestas temporalis“ verfügt und daß diese notwendig aus ihrer übernatürlichen Macht hervorgeht. Diese Supposition ist aber falsch; denn: erstens, das Übernatürliche und das Weltliche sind wesensverschiedene Gebiete, die kraft ihrer Art nichts miteinander gemein haben. Aus dem Wesen des Übernatürlichen kann man unmöglich ableiten, daß es kraft seines Wesens jemals eine „potestas temporalis“ für sich fordern muß. Zweitens, würde also die Kirche einmal kraft ihrer übernatürlichen Gewalt auf weltlichem Gebiet Gesetze vorschreiben, so würde sie dadurch selber, wenigstens „in concreto“, den übernatürlichen Charakter ihrer Gewalt verleugnen. Sie würde nämlich praktisch dartun, daß die Beherrschung des Weltlichen für sie ein „Mittel“ zur Verwirklichung des Übernatürlichen ist, was aber gerade im Widerspruch mit dem Wesen des Übernatürlichen und des Weltlichen steht. Denn die normale Ordnung des Weltlichen ist nur eine äußere Vorbedingung für das Wirken des Übernatürlichen (57).

Auf dieses Argument ist zu erwidern, daß das Problem nicht rein a priori gelöst werden kann. Der abstrakte Begriff des Übernatürlichen oder der übernatürlichen Autorität „abstrahiert“ eben von irgend welchen Beziehungen zum Weltlichen; er enthält keinerlei Elemente, die einen Schluß auf die Existenz oder Nichtexistenz irgend einer Beziehung zum Weltlichen erlauben würden. Rein a priori sind verschiedene Möglichkeiten denkbar: Man kann ebenso gut eine übernatürliche Einrichtung denken, der von Gott keinerlei Einfluß auf weltliche Dinge gegeben wurde, wie eine solche, die von ihm mit einer „potestas directa“ oder „indirecta“ oder „directiva“ ausgerüstet wurde. Das Wesen des Übernatürlichen besagt keine notwendige Beziehung zum Weltlichen.

Untersuchen wir dagegen die konkrete übernatürliche Autorität der Kirche, die Christus als sichtbare „societas perfecta“ mit der Aufgabe, im Irdischen lebende Menschen zum unbedingt notwendigen ewigen Heil zu führen, eingerichtet hat, so ist schon eher die Schlußfolgerung auf eine Gewalt über weltliche Dinge berechtigt. Aber entscheidend bleibt doch die Frage: „Welche Gewalt hat Christus der Kirche tatsächlich gegeben?“ „Expressis verbis“ hat Christus nichts darüber gesagt, wenn auch manche Theologen mit Gregor VII. (in seinem Brief an den Bischof von Metz vom 15. März 1081, in dem der Papst in dogmatischer Weise die Gewalt der Kirche über weltliche Dinge zu begründen sucht; Registrum Greg. VII, lib. 8, 21; auch lib. 4, 2 [neue Ausgabe in MGH von E. Caspar 1920, 23; oder Migne 148, 283 ff.]) glauben, in den Worten: „Quodcumque ligaveris super terram . . .“ (Matth. 16, 19), sei eine gewisse Gewalt über weltliche Dinge eingeschlossen. Ebenso wenig liegt eine unfehlbare Entscheidung der Kirche vor. Aber nach Ansicht der meisten Theologen zeigen zahlreiche Aussprüche des „magisterium ecclesiasticum“ und der Tradition, daß die Kirche selber annimmt, Christus habe ihr eine „potestas indirecta“ über weltliche Dinge verliehen. Erst dann, wenn der Beweis „ex traditione“ feststeht, ist ein Beweis „ex ratione“ möglich. Er zeigt dann — wie in vielen andern theologischen Fragen — als Kongruenzgrund, daß diese überlieferte Wahrheit der Vernunft entspricht.

Wie begründet nun der Verfasser die „potestas directiva“, die er auch als indirekte Gewalt bezeichnet? Folgende Lieblingsgedanken werden mehrmals in verschiedenen Formen ausgeführt: Die rechte Ordnung des Weltlichen ist eine äußere Vorbedingung für das ungehinderte Wirken des Übernatürlichen, also muß der übernatürlichen Autorität ein Einfluß auf die Regelung des Weltlichen zustehen. Dieser Einfluß kann nicht eine „potestas indirecta“ im Sinne Bellarmins sein; denn in diesem Falle würde das Weltliche Mittel zum Zweck des Übernatürlichen, Weltliches und Übernatürliches müßten die Beziehung von Ursache und Wirkung zueinander haben,

die Kirche müßte das Weltliche zur übernatürlichen Ordnung erheben können. Das alles steht aber in Widerspruch mit dem Wesen des Übernatürlichen. Also kann es keine „potestas indirecta“ im Sinne Bellarmins geben. Es bleibt daher nur eine „potestas directiva“ übrig. Hier wird das Wesen des Übernatürlichen gewahrt; das Weltliche bleibt bloße „condicio“ für das Übernatürliche; die Kirche übt keine ursächliche Wirkung auf das Weltliche aus, da sie nicht mit ihrer eigenen Gewalt in die Regelung des Weltlichen eingreift, sondern nur den Staat ermahnt, daß er mit seiner weltlichen Gewalt das Weltliche in der rechten Weise ordne (95).

Diese Argumentation ist zwar neu, scheint uns aber nicht überzeugend. Sie beruht auf der Voraussetzung, die Vertreter der „potestas indirecta“ leiteten ihre Ansicht aus dem Begriff des Übernatürlichen ab. Die Frage ist aber die, ob die theologischen Quellen zeigen, daß Christus der Kirche eine „potestas indirecta“ über das Weltliche tatsächlich verliehen hat. Wenn sich das beweisen läßt, kann es nicht im Widerspruch mit dem Wesen des Übernatürlichen stehen. Die Frage, ob die Kirche dann eine ursächliche Wirkung auf das Weltliche ausübe, würde dahin zu beantworten sein, daß sie dies kraft der von Christus erhaltenen Gewalt tue. Der Verfasser bemerkt in der Einleitung, er wolle für das Problem eine metaphysische und kritische Lösung aus den ersten Grundbegriffen aufstellen und werde deshalb die historische Seite der Frage ganz außeracht lassen. Gewiß, aber die „historische Seite“ ist doch nicht identisch mit der Frage nach den „fontes theologici“. Es handelt sich nicht um ein philosophisches Problem, welches rein spekulativ behandelt werden könnte. Auch für den Dogmatiker sind die „fontes theologici“ die erste Erkenntnisquelle. Wäre es nicht notwendig gewesen, den Inhalt der Tradition, die Lehre der Päpste und Theologen, deren Äußerungen über diese Frage viel zahlreicher als die in Denzingers Enchiridion angeführten Stellen sind, vorurteilslos auf ihren Gehalt zu prüfen und dabei das Wesentliche von dem zeitgeschichtlich Bedingten zu unterscheiden? Um so notwendiger, da C. eine „sententia communis“ bekämpft, welche zum Beweis ihrer Lehre solche „fontes“ anführt. Wer aber unabhängig von den „fontes“ seine Meinung festlegt, kommt in die mißliche Lage, die vielen kirchlichen Dokumente, die nicht mit ihm übereinstimmen, als Objektionen betrachten zu müssen, die mit bekannten Distinktionen zu lösen sind.

Doch wäre es ungerecht, dem Verfasser deshalb einen Vorwurf machen zu wollen, weil er nicht all die zahlreichen Quellen untersucht hat; denn dazu würde die Arbeitskraft eines einzelnen kaum ausreichen. Erst müßte eine große Anzahl von Monographien über einzelne Abschnitte dieser Quellen vorliegen, etwa in der Art der Untersuchung von Dr. W. Kießling, Das Verhältnis zwischen „Sacerdotium“ und „Imperium“ nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (Paderborn 1921). Die gemachten Bemerkungen sollen mithin das positive Verdienst des Buches in keiner Weise schmälern. Auch wer eine andere Schulmeinung vertritt, wird die vorliegende Arbeit mit großem Nutzen lesen können, und wir teilen den Wunsch, „daß die Auseinandersetzung der Grundprinzipien auch den Praktikern Klarheit bringen möge“.

W. Richter S. J.

Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia. T. 13. Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim sancti Doctoris autographum exacta. Liber tertius cum commentariis Francisci Ferrariensis. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. 2<sup>o</sup> (LI 475, 75\* p.) Romae 1926, Garroni. *Fr. Helv.* 40.—

Die Leonina-Ausgabe des hl. Thomas noch zu loben oder zu empfehlen, klingt beinahe vermessentlich. Die beiden Herausgeber, der nunmehr verewigte Konstantin Suermondt und Paul Mackey, haben in hingebender und immer mehr sich vervollkommnender Arbeit ein Werk geschaffen, das auf