

Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik.

Von Johannes Beumer S. J.

Eine vollständige Behandlung des Problems der Andachtsbeichte wird auch die Stellungnahme der Hochscholastik untersuchen müssen. Mögen damals vielleicht noch nicht alle einschlägigen Fragen eine vollkommene Klärung gefunden haben, mag da manches noch am Anfang der Entwicklung stehen, so hat die Hochscholastik doch auch auf diesem Gebiet ihre Bedeutung; denn aus ihr wird die theologische Problemstellung der Folgezeit erst restlos verstanden. Die Ansichten und die Beweise oder auch die Beispiele der großen Theologen des 13. Jahrhunderts werden später immer wieder angeführt und finden Bestätigung oder auch hie und da Bekämpfung. Selbst wenn einmal die theologische Arbeit in ihrem Fortschritt andere Gesichtspunkte in das Blickfeld gerückt hat, so zeigt sich auch da noch der Einfluß der alten Schule, weil durch sie die Entwicklung vorgebildet war.

Und noch ein zweiter Grund legt es nahe, die Lehre der Hochscholastik in der Frage nach der Beichte der läßlichen Sünden darzustellen. Wie man damals über das Sakrament der Buße, die Begründung der Verpflichtung die schweren Sünden zu beichten, die Stellung von Reue und Lossprechung innerhalb des Sakramentes, die Wirkung der Schlüsselgewalt der Kirche und ähnliche Fragen dachte, das alles hat in einigen vorzüglichen Arbeiten seine Behandlung gefunden¹. Im allgemeinen hat man aber dabei der Vergebung der läßlichen Sünden wenig Beachtung geschenkt². Es ist dies durchaus verständlich, weil auch die Scholastiker im 13. Jahrhundert dieses Problem fast nur gelegentlich streifen, da ja andere bedeutendere Fragen im Vordergrund des theologischen Interesses stehen. Und trotzdem wird eine Ergänzung der Bußlehre der Hochscholastik unter der Rück-

¹ Unter anderen: P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909; J. Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904; J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, München 1925 (Hier wird zweimal kurz das Problem der Andachtsbeichte berührt: 305 f. und 336 f.).

² Eine Ausnahme bildet A. Teetaert, La confession aux laïques. Wetteren-Bruges-Paris 1926. Die häufigere Bezugnahme auf die Beichte der läßlichen Sünden in dieser Schrift erklärt sich aus der Tatsache, daß diese in erster Linie bei der Laienbeichte in Frage kamen.

sicht der Buße für die läbliche Sünde dazu beitragen, ihre Auffassung vom Sakrament der Buße im ganzen zu verdeutlichen. Denn gerade aus der Behandlung von Fragen, die anscheinend Nebenfragen sind, wird die Stellung zum Hauptproblem klar in Erscheinung treten.

So soll denn in dieser Arbeit die Hochscholastik in ihren klassischen Vertretern zu Wort kommen. Der Einfluß auf die Theologie der späteren Zeit und auf die Dogmenentwicklung zeigt sich ja besonders bei denen, die Führer und Haupt einer Schule geworden sind: Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Skotus. Außerdem sollen uns die Lehrmeinungen der *Summa Alexandrina*, Alberts des Großen, Heinrichs von Gent und Richards von Mediavilla beschäftigen, weil auch sie besonders in unserer Frage Bedeutung für die Theologie der Hochscholastik und auch der späteren Periode haben. Auch auf andere Theologen wird eingegangen werden: auf Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Hugo von St. Cher, Hugo von Straßburg, Petrus von Tarantasia, Wilhelm von Paris u. a. Sie bilden die Verbindungslinien, aus denen das gesamte Lehrgebäude erst vollständig ersichtlich wird.

1. Die Bewertung der Andachtsbeichte.

Aus der Tatsache, daß in der Hochscholastik verhältnismäßig wenig über die Beichte der läblichen Sünden geschrieben worden ist, darf man nicht schließen, daß sie etwa nicht in Übung gewesen oder nicht sonderlich geschätzt worden wäre. Gelegentliche Bemerkungen zeigen das Gegenteil. Die *Summa Alexandrina* nennt sie nützlich und förderlich, ja in gewissem Sinne notwendig³. Bonaventura spricht ebenfalls von ihrem Wert und hält sie für angeraten⁴. Nach Thomas von Aquin ist sie Sache der Vollkommenheit⁵. Albert der Große geht so weit, daß er ausführlich erklärt,

³ Ad glossam illam: neque sine emendatione et confessione peccata queunt dimitti etc. ... Vel quidam exponunt sic: non queunt dimitti, id est non competenter vel de facili sine confessione, quia nescitur, quanta poena debeat veniali; propter quod necessaria est confessio venialium, id est utilis, ut relaxetur poena virtute clavium (p. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5. resol.).

⁴ Valet [poenitentia] contra omne peccatum et ita contra omnem lapsum sive per mortale sive per veniale ... Ideo expedit ei, si numquam mandasset ecclesia, confiteri (In 4. sent. dist. 17 p. 2 a. 2 q. 1 ad 2). Confessio venialium non est in praecepto, est tamen in consilio (ibid. p. 3 a. 2 q. 1 concl.).

⁵ Perfectionis est ea confiteri (in 4. sent. dist. 16 q. 2 sol. 3). Verbum illud Jacobi ... quantum ad venialia, est consilium (ibid. ad 1).

wie die allerseligste Jungfrau trotz ihrer Sündenreinheit gebeichtet und so das Sakrament der Buße empfangen habe⁶. Man könnte diese Auffassung widerspruchsvoll finden, könnte gegen diese unhistorische Betrachtungsweise polemisieren und Irrtümer gegen die wahre Lehre von der Tugend und dem Sakrament der Buße darin sehen. Aber es darf dabei nicht außer acht gelassen werden, wie Albert mit dieser allerdings etwas seltsamen Behauptung doch ein gewichtiges Zeugnis abgibt für die Hochschätzung des Sakramentes der Buße. Er will gerade seine positive Wirksamkeit dadurch hervorheben, daß es der Gottesmutter nicht vorenthalten sein soll. Es fehlt zwar in seiner Ausführung nicht der Hinweis auf das Bekenntnis als *actus virtutis*, aber auch die Sakramentsgnade wird genannt. Von den anderen Scholastikern ist, soweit unsere Feststellung ging, keiner der größeren dieser Meinung Alberts gefolgt. Dionysius der Karthäuser berichtet uns von dieser Anschauung und bringt seine Bedenken⁷; Skotus⁸ und Gabriel Biel⁹ nehmen Stellung

⁶ *Utrum B. Virgo receperit aliquam gratiam per sacramentum poenitentiae? Et videtur, quod non. ... Sed contra: 1. Confessio fuit in lege nova et veteri; ergo omnes tenentur confiteri. 2. Item, beatissima Virgo fecit confessionem operis ...; ergo debuit confessionem facere oris. 3. Item, poenitentiam agite. ... Sed beatissima Virgo habuit omnes virtutes; ergo et poenitentiam. 4. Item, non obstat, quod non habuit peccatum, quia dicit Gregorius: Bonarum mentium est culpas agnoscere, ubi culpa non est; ergo poterat confiteri (Quaest. s. Evang. q. 39). Quis fuerit confessor B. Virginis, si fuerit confessa? ... Et videtur, quod beatus Petrus ... Sed contra: Superior praelatus non debuit se intromittere de administratione sui inferioris, utpote Metropolitanus sui suffraganei, nisi in determinatis casibus. Ergo cum beata Virgo esset specialiter beato Joanni commissa, ab ipso debuit recipere sacramenta (ibid. q. 40). De sacramento vero poenitentiae recepit gratiam in excellentia aequipollenti. Pro contritione innocentiae conservationem, pro confessione gratiarum actionem, pro satisfactione supererogationem. Item, triplex est confessio, scilicet accusatio peccatorum, recognitio incongruitatis vel ingratitude beneficiorum et confessio insufficientiae meritorum, et haec fuit proprie confessio beatissimae Virginis, quae confitebatur Deo, quod tantam gratiam suscepit, quam numquam de condigno meruit, vel quam omnis creatura mereri potuit, licet ipsa de congruo meruit. Haec et similia confessa fuit beata Virgo beato Joanni Evangelistae suo proprio confessori (ibid. sol. ad praed., a q. 36 ad 43 § 2).*

⁷ Albertus in libro suo de *Laudibus sacratissimae ac beatissimae Virginis* ait, quod et ipsa mundissima Virgo confiteri solebat, quamvis de hoc non sit magna certitudo, et de modo quo hoc fieri potuisset, est difficultas (In 4. sent. dist. 17 q. 7). Die Angabe des Titels der Schrift Alberts ist ungenau.

⁸ Si beata Virgo fuisset confessa Petro post ascensionem, peccasset confitendo (Oxon. in 4. sent. dist. 17 q. 1 n. 32).

dagegen, ohne aber den Namen des Vertreters dieser Ansicht zu geben.

Der Grund für die hohe Bewertung der Beichte der läßlichen Sünden in der Hochscholastik liegt darin, daß sie allgemein als sakramental angesehen wurde. Der Ausdruck für diese Auffassung ist verschieden. Nach der Summa Alexandrina wird wenigstens ein Teil der Strafe, also etwas von der läßlichen Sünde, „vi clavium“ nachgelassen¹⁰. Bonaventura bringt außerdem eine gewisse Gleichsetzung der Wirkung des Bußsakramentes gegenüber den schweren und den läßlichen Sünden, eingeschränkt durch ein „principaliter“ für die schweren Sünden¹¹. Ausdrücklicher noch spricht Thomas von Aquin von ihrer Sakramentalität. Im Sentenzenkommentar nennt er die Beichte ohne näheren Zusatz „pars sacramenti“¹², also auch die der läßlichen Sünden, die er ja als möglich und nützlich erklärt; er unterscheidet klar die sakramentale Vergebung von der, welche ohne Sakrament zustande kommt¹³; er hebt sie ab von der Tilgung in der Laienbeichte¹⁴. In den Quaestiones disputatae macht er

⁹ Si beata Virgo fuisset confessa post ascensionem Christi, peccasset (In 4. sent. dist. 17, q. 1 K. coroll.).

¹⁰ Utile tamen est, quia poena illis debita minuitur ex vi clavium et etiam aliae sunt utilitates (p. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol.).

¹¹ Principaliter instituta est [poenitentia] propter mortalia, ad minus ipsa confessio; sed tamen valet contra omne peccatum (In 4. sent. dist. 17 p. 2 a. 2 q. 1 ad 2). — Die „confessio generalis“ der läßlichen Sünden bei *Albert dem Großen* ist keine sakramentale Beichte: Non tenetur ad confessionem venialium nisi in generali, scilicet confessione Primae et Completorii et ante altare (In 4. sent. dist. 17 a. 64 sol.). Aber es ist nicht die sakramentale confessio; denn „humilitas et rubor minuit peccatum“ (ibid. a. 39 ad 1) und von ihr gilt: Sacerdote non existente non erat confessio sacramentalis (ibid. ad 5). Das „sacramentum confessionis“ (in dist. 17 a. 59) versteht er wohl auch im weiteren Sinne. Siehe die ausführliche Darlegung bei Teetaert a. a. O. 311 ff.

¹² Beispielsweise: In 4. sent. dist. 1 q. 3 a. 4 sol. 1.

¹³ Illa quae nata sunt de se excitare fervorem caritatis, peccata venialia dimittere dicuntur: huiusmodi autem sunt, quae gratiam conferunt, sicut omnia sacramenta, et quibus impedimenta fervoris et gratiae auferuntur, sicut aqua benedicta ... (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 4 sol. 4).

¹⁴ Per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis Ecclesiae separatur; et ideo non indiget novae gratiae collatione ad eius dimissionem nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam; et propter hoc non oportet, quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur, quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 3). Vgl. ibid. sol. 2 ad 1.

die drei verschiedenen Arten namhaft, auf die eine läbliche Sünde nachgelassen werden kann: durch die Sakramente, die Sakramentalien und die persönliche Betätigung¹⁵. Ähnlich führt der Aquinate diese Dreiteilung in der Summa aus¹⁶. Hier betont er dazu, daß auch die läblichen Sünden den Gegenstand, die *materia*, des Bußsakramentes bilden und zwar im eigentlichen Sinne, wenn auch an zweiter Stelle¹⁷. Auch Richard von Mediavilla bringt bei der *confessio generalis* genau die Unterscheidung einer sakramentalen, in der die Kraft des Sakramentes, die Lossprechung, wirkt, und einer nicht sakramentalen, welche die läblichen Sünden nur „*per modum meriti*“ vergibt¹⁸.

Zu dieser Stellung der sakramentalen Vergebung auch der läblichen Sünden hat die genauere Erkenntnis des sakramentalen Elementes der Buße als solchem viel beigetragen. Es ist ein Fortschritt der Hochscholastik gegenüber der früheren Periode, daß nunmehr beim Sakrament der Buße der priesterlichen Lossprechung und nicht der persönlichen Betätigung des Sünders, der Reuegesinnung und dem Bekenntnis immer mehr der Hauptwert beigemessen wird. In der älteren Franziskanerschule zeigt sich diese grundsätzliche Haltung dem Bußsakrament gegenüber darin, daß durch die Anwendung des aristotelischen Begriffes von *Materie* und *Form* beiden Elementen, den Akten des Beichtenden und der Absolution des Priesters der ihnen zukommende Platz angewiesen und wenigstens teilweise die Sündenvergebung auf die Schlüsselgewalt zurückgeführt wird. Albert der Große und Thomas von Aquin führen die

¹⁵ De malo q. 7 a. 12.

¹⁶ 3 q. 87 a. 3.

¹⁷ *Poenitentia est de quolibet peccatorum genere: non tamen eodem modo; nam de peccato actuali mortali est poenitentia proprie et principaliter . . . De peccatis autem venialibus est quidem poenitentia proprie, in quantum sunt nostra voluntate facta: non tamen contra haec principaliter est hoc sacramentum institutum (S. Th. 3 q. 84 a. 2 ad 3.)*

¹⁸ *Duplex est generalis confessio: quaedam sacramentalis, quae fit sacerdoti in occulto; quaedam non sacramentalis, quae fit in prima et in completorio in publico. Prima est, cum homo de peccatis venialibus sacerdoti confitetur in occulto de generibus singulorum et non de singulis generum et per hanc remittuntur venialia et per modum meriti, in quantum excitat motum voluntatis et fervorem charitatis, per quem fit venialium remissio, et ex vi sacramenti, scilicet per absolutionem sacerdotis; per aliam autem non fit venialium remissio ex vi sacramenti, sed tantummodo per modum meriti (In 4. sent. dist. 21 a. 3 q. 1). Siehe dazu schon Thomas, In 4. sent. dist. 21 q. 1 a. 1.*

Entwicklung weiter; bei letzterem ist die Erkenntnis klar, daß Materie und Form als Teile des einen Sakramentes die Gesamtwirkung der sakramentalen Tilgung hervorrufen; Skotus steigert noch die Bewertung der Lossprechung: sie ist das allein Wirksame; die Betätigung des Sünders ist nur notwendige Vorbedingung. Gemeingut der Hochscholastik aber war der Gedanke, daß die Lossprechung das eigentlich Wesentliche im Bußsakramente bedeutet¹⁹.

Damit wurde auch der Grund zur Hochschätzung der Andachtsbeichte gefestigt. In der älteren Franziskanerschule sahen wir, wie die Schlüsselgewalt, also das Sakramentale, wenigstens etwas beiträgt zur Tilgung der läßlichen Sünden. Nach Thomas wird die läßliche Sünde selber vom Sakrament als Materie erfaßt, auf die sich der andere Teil, die Form, also die sakramentale Lossprechung unmittelbar bezieht. So galt die Andachtsbeichte als Sakrament, und damit hatte die Scholastik ihr einen Platz in ihrem Lehrgebäude angewiesen. Wir dürfen und müssen heute also alle Gedanken der Hochscholastik über die Bedeutung und die Würde eines Sakramentes auf dieses Teilgebiet anwenden, obschon die Theologen damals selber diese Verbindung nicht in ausdrücklichen Worten hergestellt haben²⁰.

2. Die Verpflichtung zum Bekenntnis der läßlichen Sünden.

Wenn so die Sakramentalität der Andachtsbeichte deutlich herausgearbeitet wurde, so ist doch eine allgemeine göttliche Verpflichtung zu ihr von den Theologen der Hochscholastik insgesamt abgelehnt worden²¹. Die Kanonisten²²

¹⁹ Vgl. die gute Übersicht der Texte bei Teetaert, a. a. O. 260 ff.

²⁰ Ebenso wenig haben sie eine Begründung aus der positiven Theologie für die Tatsache gegeben, daß die läßlichen Sünden sakramental vergeben werden können. Das war ihre Voraussetzung, die damals nicht bestritten wurde. Sie hätten sich auf die Praxis der Kirche und die darin liegende Bestätigung des ordentlichen Lehramtes berufen können. Diese Gedanken lagen unausgesprochen ihren Ausführungen über die Andachtsbeichte zu Grunde.

²¹ Zum Beweise können dienen nicht nur die Theologen, welche selbst ein Gebot der Kirche ablehnen, sondern auch die, welche ein solches aufrecht halten. Denn sie sprechen ebenfalls gegen ein göttliches Gebot. So heißt es z. B. in der *Summa Alexandrina*: *Confessio venialium non est in praecepto* — selbstverständlich gemeint: *divino* —, *quia de sua natura sunt venialia, unde per se possunt veniam assequi* (p. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol.). Weiter kann man die Theologen zitieren, die gegenüber der Verpflichtung des Gebotes der Kirche sich nicht eindeutig aussprechen; z. B. *Thomas von Aquin*: *Per solam contritionem interiore peccatum veniale remitti potest. Et quod aliqua satisfactio*

und die aszetischen Schriftsteller²³ derselben Zeit waren nicht so einmütig; es gab noch Stimmen, die ein Gebot annehmen wollten. Wenn die Theologie darin eine klare Stellung einnahm, so ist das aus der Auffassung der Hochscholastik vom Bußsakrament zu erklären. Man sah nicht mehr so sehr die Beichte als Tugendwerk, sondern als Teil des Sakramentes. In einer Verquickung von Sündenbekenntnis und persönlicher Bußgesinnung lag die Gefahr, die Notwendigkeit der letzteren einfach auf das erste zu übertragen, wie es Teetaert für die Laienbeichte und ihre Notwendigkeit so gut gezeigt hat. Weil die Theologie der Hochscholastik die Beichte unter dem Gesichtspunkt des Sakramentalen sah, konnte sie ohne Voreingenommenheit die Frage nach einer Verpflichtung untersuchen und kam zu einer verneinenden Antwort.

Nicht so einhellig war die Lehre der Hochscholastik über eine Verpflichtung zur Andachtsbeichte, die aus einem Gebot der *Kirche* sich ableiten lasse. Es handelte sich um die Deutung einer Bestimmung des vierten Laterankonzils²⁴. Die

exterius iniungitur, hoc est magis ad devotionem excitandam vel contritionem quam ad satisfaciendum; et ideo ad confessionem venialium non tenemur neque necessitate absoluta. ... nec etiam necessitate, quae est ex suppositione finis, scilicet remissionis eorum: quia etiam sine confessione vel actu vel proposito existente possunt venialia remitti (In 4. sent. dist. 16 q. 2 a. 2 sol. 3).

²² *Raymund von Pennafort*: Quid de venialibus; numquid et illa tenetur quis confiteri sacerdoti? Ad hoc dicit Beda, quod non. Exponens illum locum: Confitemini alterutrum peccata vestra, ait enim ... venialia etiam sacerdotibus oblata copia licet confiteri aequalibus. Et hoc sufficit, dicunt plerique auctores, si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos. Alii vero dicunt, et credo tutius, quod utriusque generis peccata sacerdotibus sunt pandenda, si habeatur eorum copia (Summa lib. 3 tit. 34 Quid de venialibus). — *Heinrich von Segusia* zitiert Beda und Raymund und macht dann selber eine Unterscheidung unter den läßlichen Sünden: ligna, foenum und stipula: Per ligna maiora venialia intelliguntur et quae nimis sunt inveterata vel in consuetudine iam deducta, quae ex ipsa frequentatione et contemptu mortalia reputantur vel sequuntur (diese muß man beichten). Per foenum intellige minora et haec confitenda sunt saltem in genere. Per stipulam intellige minora venialia, quae in sola cogitatione consistunt et quae ad consensum non perveniunt ... et de his duobus generibus intellige, quod multis modis mundantur et delentur (Summa aurea lib. 5 n. 8 Rubr. 38).

²³ *Z. B. Petrus Coelestinus*: Quaeres, an peccata venialia sint confitenda? Credo tutius, quod utriusque generis peccata, licet quidam aliter dixerint, sacerdotibus sunt pandenda (Opuscul. 8 q. 2 cap. 9).

²⁴ Denzinger-Bannwart, Enchiridion n. 437.

Hochscholastik fand eine verschiedene Auffassung vor²⁵ und hat sich erst allmählich von der strengeren Anschauung frei gemacht. Die *Summa Alexandrina* spricht sich für die verpflichtende Kraft der Bestimmung auch gegenüber läßlichen Sünden aus²⁶. Bonaventura stimmt dieser Meinung bei; er fügt aber hinzu, daß einer, der schwere Sünden auf dem Gewissen habe, nicht zum Bekenntnis der läßlichen gehalten sei²⁷. Hugo von St. Cher will keinerlei Verpflichtung anerkennen²⁸. Bei Albert dem Großen ist es nicht eindeutig klar, ob er die Freiwilligkeit der Andachtsbeichte,

²⁵ *Raymund von Pennafort*, der sogar das göttliche Gebot auf die läßlichen Sünden ausdehnen will, versteht wohl auch das Kirchengebot in diesem Sinne, wenn er schreibt: *Quae sint necessaria ad veram confessionem? Item nota Constitutionem emanasse contra negligentem confiteri peccata, scilicet, quod semel in anno tenetur quilibet, postquam ad annos discretionis pervenit, confiteri omnia peccata sua (Summa lib. 3 tit. 34 Quae sint necessaria). Milder urteilt Innozenz IV: Semel, hoc intellige de illis, qui postquam coeperint agere poenitentiam, non peccaverunt mortaliter, quibus hoc consulitur, quod licet non sint in peccato, tamen non debent se nimis assecurare (S. libr. 5 decret., in libr. 5. tit. 38 cap. 12 n. 4). Unbestimmt ist die Haltung *Wilhelms von Auxerre*: In illo casu — wenn die Erfüllung der kirchlichen Verpflichtung in Frage kommt — tenetur ille, qui non habet nisi venialia, confiteri illa, maxime cum sacerdos discretus quaerit ab illo, an sit consuetus in verbis otiosis . . .; propter bonum oboedientiae et propter bonum unitatis, quaere non debet confitens mentiri de quibus novit, tenetur in hoc casu confiteri venialia (Summa aurea in 4. de s. poen. 3 de conf. q. ult.). Die letzten Worte scheinen sagen zu wollen, daß aus der Verpflichtung, sich dem Priester wenigstens zu stellen, sich leicht die andere ergeben kann, auch von den läßlichen Sünden Mitteilung zu machen.*

²⁶ *Quandoque tenetur talis confiteri propter statutum Ecclesiae, quod est: quod omnis fidelis semel in anno tenetur confiteri, etiam quando non habet mortale in conscientia neque in veritate; sed hoc non est propter genus peccati, sed propter praeceptum (p. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol.).*

²⁷ *Propter ecclesiasticum statutum tenetur: quia omnis fidelis semel in anno tenetur confiteri; et ideo si non habet nisi venialia, tenetur illa confiteri . . . Unde si haberet mortalia, quae confitetur, non teneretur ad venialia“ (In 4. sent. dist. 17 p. 3 a. 2 q. 1 concl.; p. 2 a. 2 q. 1 ad 3).*

²⁸ *Et ex hoc patet, quod confessio est praeceptum divinum . . . Tempus vero confitendi relictum est dispositioni Ecclesiae. . . Sed quaeritur, si hoc est praeceptum, aut intelligitur de venialibus aut de mortalibus. . . Solutio: Et sic potest intelligi, si de mortali, est praeceptum. — . . . Si de venialibus, tunc est consilium, et secundum hoc dicit interl. coequalibus levia et quotidiana. Et tunc loquitur de generali confessione, quae fit in Prima et Completorio. Ubi tamen consuetudo Ecclesiae vel institutio ligat ad illam generalem confessionem, non potest omitti nec debet sine offensa (In epist. Jacobi cap. 5: Confitemini alterutrum).*

die er sicher behauptet, auch gegenüber dem Kirchengebot aufrecht erhält²⁹. Thomas von Aquin behandelt diese Frage nur im Sentenzenkommentar: er legt beide Ansichten vor und scheint derjenigen in etwa den Vorzug zu geben, die eine Verpflichtung leugnet³⁰. Eine andere Stelle im Sentenzenkommentar spricht sich klar gegen eine allgemeine Verpflichtung aus; aber es scheint zweifelhaft, ob darin das Gebot der Kirche eingeschlossen sein soll³¹. In der Summa konnte Thomas seine Ausführungen über das Bußsakrament nicht vollenden. Die späteren Thomisten, die sich eng an ihren Meister anschließen, halten durchweg dafür, die Beichte der läßlichen Sünden sei nicht von der Kirche vor-

²⁹ Pro duobus casibus incipimus obligari quantum possumus, scilicet, quia non bene certum est quid veniale, quid mortale a parte nostra, licet in genere facile sit distinguere, et secundus casus est propter securitatem (In 4. sent. dist. 17 a. 64 sol.).

³⁰ Dicunt aliqui ... Alii vero dicunt, quod sufficit, quod se repraesentet sacerdoti et se immunem a peccato mortali ostendat, ut ad communionem admitti possit. Praeceptum enim Ecclesiae est ad obligandum illos, qui habeant aliqua, quae confiteri debeant: cadit enim sub praeecepto magis taxatio temporis quam ipse confessionis actus. Unde si alicui per gratiam collatum esset, ut a peccato veniali immunis esset, sicut beatae Virgini est collatum, non teneretur ad illud praeeceptum (In 4. sent. dist. 16 q. 2 a. 2 sol. 3 ad 3). — Ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiae, quando non habet alia quae confiteatur. Vel potest dici, quod ex Decretali praedicto non obligantur nisi illi, qui habent peccata mortalia; quod patet ex hoc, quod dicit, quod debet omnia peccata confiteri, quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundum hoc etiam ille, qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium, sed sufficit, ad praeeceptum Ecclesiae implendum, ut se sacerdoti repraesentet et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione imputatur (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 1 sol. 3 ad 3). — Talis enim debet solum venialia confiteri, ut quidam dicunt, vel etiam profiteri se a peccato mortali immunem (ibid. a. 3 sol. 5 ad 4).

³¹ Non oportet, quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 3). Diesen Text und dazu S. Th. 3 q. 87 a. 2 bringt Teetaert für seine Meinung, Thomas nehme die läßlichen Sünden von der Verpflichtung des Kirchengebotes aus: Pour les fautes vénielles, il n'existe aucun précepte, ni par conséquent aucune obligation de les confesser (a. a. O. 323). Aber an beiden Stellen ist ein Gebot der Kirche gar nicht in Rechnung gezogen. Wie wir in den drei Stellen, die in Anm. 30 angeführt wurden, gesehen haben, bringt Thomas immer die eine und die andere Auffassung, wenn er eigens auf das statutum ecclesiasticum zu sprechen kommt. Demnach sind andere weniger eingehende Angaben zu erklären. Etwas Ähnliches ließe sich auch bei anderen Autoren sagen, die Teetaert als Zeugen für eine vollständige Freiwilligkeit der Andachtsbeichte anzieht.

geschrieben³². Hugo von Straßburg, der im allgemeinen wohl mehr von Albert als von Thomas abhängig ist, verteidigt noch die Ausdehnung des Kirchengebotes auf die läßlichen Sünden³³. Richard von Mediavilla bleibt in diesem Lehrstück der alten Franziskanerschule treu³⁴. Dabei geht seine Ansicht dahin, die dem Kirchengebot Genüge geschehen läßt durch ein rein äußerliches Bekenntnis ohne innere Reuegesinnung; es wird also eine bloß kirchliche Bestimmung nicht auf den inneren Gewissensbereich ausgedehnt. Duns Skotus aber spricht sich in aller Klarheit dagegen aus: das Bekenntnis der läßlichen Sünden ist nicht von der Kirche anbefohlen³⁵. In diesem Punkte hat er die

³² Beispielsweise *Petrus a Palude*: *Secunda conclusio est, quod non necessario de venialibus ... Nec etiam propter statutum Papae ... Tum quia si Papa vellet hoc, non posset, cum hoc sit mutare materiam sacramenti seu de peccatis venialibus facere materiam poenitentiae necessariam, quod Deus non fecit. Tum quia si Papa hoc posset, non tamen videtur, quod hoc velit. Tum quia non debet esse melioris condicionis fatuus quam peritus. Unde cum habens mortale non sit obligatus ad venialia confitenda: multo minus non habens. Tum quia dicit omnia peccata sua, quod non est possibile de venialibus, quae sunt immemorabilia. Tum quia noluit novum onus imponere, sed periculum dilationis amputare his, qui tenentur (In 4. sent. dist. 17 q. 2 a. 4 n. 15). — *Petrus von Tarantasia* hingegen hatte noch behauptet, das Gebot der jährlichen Beichte verpflichte zum Bekenntnis der läßlichen Sünden: *Non ... necesse est confiteri venialia per se loquendo, per accidens tamen potest esse necessarium, vel ratione dubii, quando creduntur esse mortalia, vel ratione statui, quando homo, qui tenetur confiteri semel, non habet nisi venialia*“ (Innocentius Quintus in 4. sent. dist. 17 q. 2 a. 4 resp. ad 1. q. Mit ähnlichen Worten: *ibid. dist. 16 q. 1 a. 6 ad 2. q.*).*

³³ *Sicut igitur poenitentia non sit de venialibus simpliciter, tamen est per accidens: et hoc est tribus modis. Primo ratione dubii ... Secundo ratione statuti, ut quando homo, qui tenetur confiteri semel in anno, non habet nisi venialia. Tertio ratione periculi. ... (Comp. theol. veritatis cap. 33).*

³⁴ *Per accidens tamen est necessaria poenitentia de illis in hac vita, scilicet aut ratione dubii probabilis ... aut ratione periculi ... aut ratione statuti, quando scilicet homo non habet nisi peccatum veniale tamen tenetur semel in anno confiteri per statutum Ecclesiae. Sed hoc ultimum non concludit, quod sit necessaria poenitentia interior: si enim homo habens non nisi peccata venialia, esto, quod de illis non poeniteat, tamen si ea confiteatur suo sacerdoti, non est statuti ecclesiastici transgressor (In 4. sent. dist. 16 a. 5).*

³⁵ *Continet etiam hoc praeceptum, quod debet confiteri, quia peccatum mortale, et non continet aliud; nam per veniale nullus periclitatur extra navem Ecclesiae, quia peccatum veniale stat cum perfecta caritate, quae est navis salvans; et ideo ex prima institutione poenitentiae ut secundae tabulae, non oportet aliquem ad eam confugere pro remedio contra veniale, sed tantum contra mor-*

Theologie der folgenden Zeit entscheidend beeinflusst: Thomisten, Nominalisten lehnen mit den Skotisten eine aus dem Gebot der Kirche hergeleitete Verpflichtung zur Beichte der läßlichen Sünden ab³⁶.

So hat bei Skotus eine theologische Entwicklung ihren Abschluß erreicht. Schon vor ihm waren Bedenken gegen die strenge Auffassung laut geworden. Aber erst ihm gelang es, mit seiner Ansicht durchzudringen. Daß gerade er es war, der klar die verneinende Anschauung ausgesprochen hat, ist aus seiner Eigenart zu erklären. Er versteht es ja auch sonst, die schwachen Stellen in den hergebrachten Beweisen zu entdecken; er tritt für die menschliche Freiheit ein, wenn ihr etwas zugemutet wird, was sich vor seinem

tale (Oxon. In 4. sent. dist. 17 q. 1 n. 19). — Ex statutis Ecclesiae generalibus nullus tenetur ad confessionem venialium in quocumque casu nec in hoc Ecclesiae specificavit praeceptum de confessione; et hoc rationabiliter, quia ipsa utitur sacramento poenitentiae tamquam secunda tabula contra naufragium, quod non est in venialibus (ibid. n. 24). — Tantum peccata mortalia et non venialia, quia de illis non est confessio necessario facienda; nam poenitentia est secunda tabula post naufragium (Report. Paris. In 4. sent. dist. 17 q. 1, 23).

³⁶ Aus der Thomistenschule wurde schon in Anm. 32 Petrus a Palude angeführt. Daß die Skotisten ihrem Meister in dieser Lehrmeinung folgen, bedarf wohl keines eigenen Beweises. Von den Nominalisten sei hier *Gabriel Biel* namhaft gemacht: Habens sola venialia ad confessionem sacramentalem non tenetur. ... Ad statutum Ecclesiae dicunt — nämlich Skotus und Petrus Paludanus —, quod loquitur solum de mortalibus et non est intelligendum de venialibus. ... Et rationabiliter, quia esset nimis onerosum confiteri omnia venialia confessori ... Praeterea nullus tenetur confiteri peccata, ad quorum contritionem non tenetur: sed ad contritionem venialium nullus tenetur, quoniam plurimis modis aliis dimittuntur in praesenti et in futuro ... Subditus itaque dicendo suo pastori sic; Gratia Dei non sum mihi conscius de mortali: satisfacit praecepto Ecclesiae (In 4. sent. dist. 17 q. 1 J—K coroll.). Die letzte Bemerkung zeigt, wie man sogar noch zur Zeit des Gabriel Biel die Verpflichtung aufrecht hielt, einmal im Jahre über den Gewissenszustand Rechenschaft abzulegen. Skotus hatte davon nichts erwähnt. — An der strengeren Ansicht hält Dionysius der Karthäuser noch fest: Verba [decretalis] autem accipi possunt tam in sensu, quem faciunt, quam in sensu, quo fiunt. Imo apparet, quod quamvis decretalis ille non esset, adhuc tamen habentes venialia tenerentur eadem confiteri tempore opportuno. Primo ne videantur singulares atque a generali ritu ac observatione Ecclesiae sequestrati. ... (In 4. sent. dist. 17 q. 7). Man sieht, wie die Praxis anders dachte als die im allgemeinen der Freiheit günstige Anschauung der Theologen. — Über die Entwicklung dieses Lehrstückes in der Zeit und nach dem Konzil von Trient vgl.: „Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik“ (Schol 13 [1938] 73 f.).

scharfen Geist nicht rechtfertigen kann. Es mag noch hinzukommen, daß er im Sakrament der Buße nur die Losprechung als sakramental gelten läßt und deshalb das Bekenntnis als persönliche Betätigung weniger hervorhebt. Je mehr man eben vorher in der Beichte die persönlichen Akte mitbetrachtet hatte, desto eher hatte man der Neigung nachgegeben, die Bestimmung des Laterankonzils auf die läßlichen Sünden auszudehnen.

3. Die Erklärung des Wertes und der Wirksamkeit der Andachtsbeichte.

Die Hochscholastik hat schon den Anfang gemacht, sich über den Wert und die Wirksamkeit der sakramentalen Vergebung der läßlichen Sünden spekulativ klar zu werden. Es sind freilich manchmal nur Andeutungen, die aber für die spätere Theologie nicht ohne Anregung geblieben sind.

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts wird die Tilgung der Sündenstrafen noch einseitig hervorgehoben. So anerkennt die *Summa Alexandrina* abgesehen von dieser Wirkung nur noch *cautela contra lapsum in mortale et conservatio puritatis animae*³⁷. Allerdings scheinen auch diese Wirkungen der Schlüsselgewalt zugeschrieben zu werden, also nicht dasselbe zu sein wie bei einer rein persönlichen Betätigung der Tugend der Buße. Ausdrücklich aber lehnt die *Summa* ab, von einer Versöhnung mit der Kirche in der Andachtsbeichte zu sprechen.

Bonaventura und der Sentenzenkommentar des hl. Thomas geben keine Erklärung der Bedeutung der sakramentalen Vergebung der läßlichen Sünden; wohl aber sprechen sie von der Wirkweise einer Wiederholungsbeichte; die betreffenden Texte sollen uns im nächsten Kapitel eigens beschäftigen. In den *Quaestiones disputatae* sagt der Aquinate nur: *Per sacramenta novae legis venialia peccata remittuntur, quia ... etiam per ea confertur habitualis gratiae donum* (*De malo* q. 7 a. 12). In der *Summa* spricht Thomas *ex professo* über die Tilgung der läßlichen Sünden in der 87. *quaestio* des dritten Teiles³⁸. Im ersten Artikel zeigt er, wie allgemein die Bußgesinnung zur Vergebung erforderlich ist, wenigstens eine *virtualis displicentia*. Der zweite Artikel verneint die Notwendigkeit der Eingießung neuer Gnade, „*sed sufficit aliquis motus gratiae vel charitatis*“. Der Gegensatz liegt wohl zwischen Eingießung der ersten Gnade,

³⁷ P. 4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol. Siehe Anm. 10.

³⁸ Unbefriedigend ist die Thomasexegese bei F. Zimmerman, *Läßliche Sünde und Andachtsbeichte*, Innsbruck 1935.

der *habitualis gratia*, und Vermehrung der Gnade; die erste ist nicht erforderlich, wohl aber die zweite. Weil mit der Eingießung der Gnade ein „*motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum*“ verbunden ist, werden die läßlichen Sünden getilgt. Er spricht hier zwar nicht direkt von den Sakramenten, also auch nicht von der Andachtsbeichte; aber die Worte sind so allgemein gehalten, daß sie entsprechend der in der *quaestio disputata de malo* vorgetragenen Auffassung auch auf die Nachlassung der läßlichen Sünden in den Sakramenten anzuwenden sind. In der Antwort auf den zweiten Einwand geht Thomas selber auf die Sakramente über: in jedem Sakrament werde Gnade eingegossen — hier wohl generisch gebraucht für Gnade, sei sie erste Gnade oder Zuwachs an Gnade — und so komme die Tilgung der läßlichen Sünden zustande. Mit diesem Gedanken ist der Zugang zu einer spekulativen Erfassung des Wertes der Andachtsbeichte erschlossen: durch die Sakramentsgnade, durch die den Sakramenten eigene Wirkweise wird in ihr die läßliche Sünde nachgelassen.

Heinrich von Gent behandelt lediglich die Wiederholungsbeichte und gibt nur unter diesem Gesichtspunkt eine spekulative Erklärung. Dasselbe ist von Richard von Mediavilla zu sagen. Bei Duns Skotus findet sich nichts über eine Deutung der Wirksamkeit der Andachtsbeichte; er beschränkt sich darauf, darzutun, daß ein Bekenntnis der läßlichen Sünden nicht geboten ist.

Die Linie der Entwicklung in der Hochscholastik wäre also folgendermaßen zu zeichnen: Die Sakramentalität der Andachtsbeichte wird allmählich klarer erkannt und dargestellt, und dementsprechend wird der Untersuchung des Wirkens der Gnade mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Die Anfänge sind in der älteren Franziskanerschule zu suchen, der Höhepunkt ist ohne Zweifel bei Thomas von Aquin.

Wenn so durch Thomas die sakramentale Wirkweise der Sündenvergebung in der Andachtsbeichte herausgearbeitet worden ist, so ist diese damit schon genügend abgegrenzt gegen jede andere Art und Weise der Tilgung. Er stellt eigens an zwei verschiedenen Stellen, wenn wir absehen von *In 4. sent. dist. 16 q. 2 a. 2 sol. 4*, die dreifache Möglichkeit der Nachlassung läßlicher Sünden zusammen, wie wir schon einmal kurz erwähnt haben. Der erste Text in der genannten *Quaestio disputata de malo*³⁹ läßt die läßlichen

³⁹ *Per sacramenta novae legis venialia peccata remittuntur, quia et ratio ea considerat ut quasdam salutare medicinas, et divina*

Sünden immer durch den „fervor charitatis“ getilgt werden; dieser kann aber auf drei verschiedene Arten angeregt werden: „ex sola ratione“ oder „ex ratione simul et aliquo interiori instinctu“ oder endlich „cum hoc ex inclinatione habitus inhaerentis“; das letzte sei der Fall bei der Vergebung der läßlichen Sünden durch die Sakramente, das zweite sei die Wirkweise der Sakramentalien, wenigstens nach frommen Glauben, das erste trete ein bei „oratio dominica, tunsio pectoris et alia huiusmodi“. Eine ähnliche Dreiteilung bietet Hugo von Straßburg⁴⁰. In der Summa bringt Thomas eine etwas abweichende Form der Darstellung⁴¹: Erstens werden die läßlichen Sünden getilgt durch Eingiebung der Gnade, so in den Sakramenten; zweitens durch die Reue, und so wirkt unter anderem auch die confessio generalis, wohl das im liturgischen Gebrauch vorgesehene allgemeine öffentliche Schuldbekentnis, das von anderen als Sakramentale angesehen wird; die dritte Weise zeigt sich bei den Sakramentalien⁴², „inquantum sunt cum aliquo

virtus in eis secretius operatur salutem, et etiam per ea confertur habitualis gratiae donum ... (De malo q. 7 a. 12). — Bei der Feststellung der zeitlichen Reihenfolge kommt es hauptsächlich an auf die Quaestio disputata de malo. Siehe hierüber: O. Lottin, La date de la question disputée „de malo“ de saint Thomas d'Aquin (RevHistEccl 24 [1928] 373 ff.). Danach ist sie vor dem dritten Teil der Summa und selbstverständlich nach dem Sentenzenkommentar anzusetzen.

⁴⁰ Multa sunt, per quae tolluntur peccata venialia, quae per tria comprehenduntur. Primo sunt omnia illa, quae gratiam conferunt, ut omnia sacramenta Ecclesiae. Secundo illa, quibus impedimenta favoris et gratiae tolluntur ... Tertium est exercitium humilitatis ... Ratio autem horum est, quia cum venialia dimittantur per fervorem charitatis, quae implicite vel explicite continet omnia illa, quae nata sunt de se fervorem charitatis excitare, dicuntur venialia peccata dimittere: talia vero sunt omnia, quae praedicta sunt (Comp. theol. veritatis cap. 34).

⁴¹ Triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum: uno modo, inquantum in eis infunditur gratia; quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata. ... et hoc modo per eucharistiam, et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur ... (S. Th. 3 q. 87 a. 3).

⁴² Die Sakramentalien werden von Thomas nicht einheitlich beschrieben, und auch ihre Wirkweise gegenüber den läßlichen Sünden ist ein wenig verschieden dargestellt. Der erste Beleg ist aus dem Sentenzenkommentar: Illa, quae nata sunt de se excitare fervorem caritatis, peccata venialia dimittere dicuntur: huiusmodi autem sunt ... et quibus impedimenta fervoris et gratiae auferuntur, sicut aqua benedicta, quae virtutem inimici reprimat, et episcopalis benedictio (In 4. sent. dist. 16 q. 2-a. 2 sol. 4). Der zweite Text in der Quaestio disputata de malo: Quaedam vero sunt, quae causant re-

motu reverentiae in Deum et ad res divinas“. Die Darstellung in der Quaestio disputata de malo läßt vielleicht den Unterschied der einzelnen Wirkweisen deutlicher werden. Jedenfalls ist immer die sakramentale Tilgung der läßlichen Sünden in ihrem Wert hervorgehoben.

Sollte jedoch die Bedeutung der Andachtsbeichte allseitig erfaßt sein, so müßte auch ihr Wert gegenüber der Tilgung der läßlichen Sünden in den andern Sakramenten, zumal in der Eucharistie, aufgezeigt werden. Die Theologen der Hochscholastik sagen aber nicht viel über den Eigenwert des Bußsakramentes in dieser Hinsicht. Andererseits darf man nicht vergessen, daß sie in ihren systematischen Traktaten jedem Sakrament seinen Platz zuweisen, daß sie die Lehre von der jedem Sakrament eigenen gratia sacramentalis ausgebildet haben⁴³. Wir brauchen also nur diese allgemeinen Gedanken auf die Andachtsbeichte im besonderen anzuwenden. Daß wir in dieser Erkenntnis nicht fehl gehen, ergibt sich aus den gelegentlichen Bemerkungen, die hie und da über den Eigenwert der Beichte gemacht werden. In der Summa Alexandrina findet sich sogar einmal formell die Schwierigkeit: Wenn die läßlichen Sünden durch den Empfang der Eucharistie vergeben werden, warum sollen sie nachher noch gebeichtet werden⁴⁴? Die Antwort zeigt, wie wir hier noch am Anfang einer spekulativen Verarbeitung

missionem peccati venialis secundum duo praedictorum (nämlich ex ratione und ex aliquo interiori instinctu): non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum, quod excitet charitatis fervorem; et etiam pie creditur, quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem: et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et huiusmodi sacramentalia causant remissionem venialis peccati (q. 7 a. 12). Zum dritten Mal kommt Thomas in der Summa auf denselben Gegenstand zu sprechen: Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si aliqua alia sunt huiusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum (3 q. 87 a. 3).

⁴³ Beispielsweise bei Thomas (S. Th. 3 q. 62 a. 2): Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum; ibid. a. 5: Utrum sacramenta novae legis virtutem habeant ex passione Christi.

⁴⁴ Ad id, quod obicitur: quod si delet [Eucharistia] venialia, faciens confessionem de venialibus post susceptionem, iniuriatur sacramento. Dicendum, quod hoc non est verum: quia et si virtute illius delentur venialia; eo quod non constat, quae venialia: propter hoc ad puritatem conscientiae maiorem expedit confiteri illa post sumptionem: nec ex hoc praeiudicatur ipsi sacramento in aliquo (p. 4 q. 10 membr. 8 a. 1 § 1 resol.).

der Sakramentenlehre stehen. Wir hören nur, es sei nicht sicher, welche bestimmten läßlichen Sünden durch die hl. Kommunion schon nachgelassen seien, deshalb solle man sie noch beichten. Vielleicht liegt aber doch hierin eine Andeutung, daß gerade im Bußsakrament eine klarere und bestimmtere Hinordnung auf die Tilgung der läßlichen Sünden vorhanden sei. Bei Heinrich von Gent ist bemerkenswert, daß er bei der Besprechung der Wiederholungsbeichte auf den Unterschied hinweist, wie die einzelnen Sakramente wiederholt werden können⁴⁵; damit ist grundsätzlich das Problem in Angriff genommen, wie der Eigenwert eines Sakramentes vor den andern festgestellt werden kann. Bei den andern Theologen findet sich im Zusammenhang mit der Andachtsbeichte häufig auch der Gedanke an eine besondere Wirksamkeit des Bußsakramentes gegenüber den läßlichen Sünden wenigstens angedeutet, indem auf die eigene Lage aufmerksam gemacht wird, in der sich der Empfänger dieses Sakramentes befindet. So besteht nach der Summa Alexandrina der Nutzen der Andachtsbeichte auch im Schutz gegen den Fall in schwere Sünden und in der Bewahrung der Reinheit der Seele⁴⁶. Albert der Große betont die Unsicherheit, in der der sündige Mensch sich befindet⁴⁷. Richard von Mediavilla hebt die Aussöhnung mit der Kirche, die genaue Ansetzung der zu leistenden Sühne und die Anerkennung der eigenen Schwäche hervor⁴⁸. Allen diesen Gedanken liegt offenbar das Bewußtsein zugrunde, daß im Sakrament der Buße eine besondere Gnade gegeben wird, die gerade dem *Sünder* zu Nutzen ist, die heilende und stärkende Gnade.

4. Die Wiederholungsbeichte.

Manches, was zur Erklärung der Beichte der läßlichen Sünden dienlich ist, wird von der Hochscholastik unter

⁴⁵ Aliter nata est iterari extrema unctio quam poenitentia (Quodlib. VII q. 22). Ähnlich vorher schon Thomas: In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 5 ad 4. Siehe Anm. 54.

⁴⁶ Poena illis debita minuitur ex vi clavium et etiam aliae sunt utilitates, id est cautela contra lapsum in mortale et conservatio puritatis animae (4 q. 18 membr. 4 a. 2 § 5 resol.).

⁴⁷ In 4. sent. dist. 17 a. 64 sol. Siehe Anm. 29.

⁴⁸ Sacramentum poenitentiae non est tantum praeceptum propter remissionem culpae in se, sed etiam propter remissionem poenae et propter reconciliationem Ecclesiae et augmentum gratiae et propter taxationem emendae secundum aequitatem iustitiae et propter consequendum beneficium doctrinae et propter acquisitionem humilitatis et propter recognitionem infirmitatis propriae (Quodlib. III q. 16 ad 2). Siehe auch Anm. 34.

einer ein wenig anderen Rücksicht geboten: bei der Besprechung der Wirksamkeit und des Wertes einer wiederholten Beichte der schweren Sünden. Die Problemstellung ist ungefähr die gleiche; es hat ja auch die spätere Theologie und der kirchliche Sprachgebrauch die schon einmal gebeichteten schweren Sünden und die läßlichen Sünden als „*materia libera*“ des Bußsakramentes zusammengefaßt. Auch der Name „*Andachtsbeichte*“ umschließt vielfach heute beide Arten des Bekenntnisses.

Petrus Lombardus spricht in seinen *libri sententiarum* von dem Nutzen einer wiederholten Beichte⁴⁹. Er sieht in ihr den Tugendakt, das Verdienst der Überwindung, das fürbittende Gebet des Priesters. Er zitiert dabei die dem hl. Augustinus fälschlich zugeschriebene Schrift „*De vera et falsa poenitentia*“⁵⁰. Es ist nun interessant zu sehen, wie die Kommentare zu dieser Stelle allmählich immer mehr die sakramentale Eigenart der Wiederholungsbeichte hervorgehoben haben.

Wilhelm von Auvergne sieht dieses Bekenntnis noch ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des *opus operantis*⁵¹. Anders schon ist es bei Bonaventura. Zwar kann nach ihm eine wiederholte Beichte nicht noch einmal die Schuld tilgen, selbst die erste Beichte hat in seiner Auffassung nicht diese Wirkung; auch die Sündenstrafe kann nicht vermindert werden, weil sie in dem ersten Bekenntnis so weit getilgt worden sei, wie es in der Macht der Schlüsselgewalt liege. Der Wert einer Wiederholungsbeichte besteht nach ihm in der größeren Sicherheit und in anderen Wirkungen, die noch die persönliche Betätigung des Beichtenden oder

⁴⁹ Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia. Unde patet, quia quanto pluribus confitetur in spe veniae turpitudinem criminis, tanto facilius consequitur gratiam remissionis. Ipsi enim sacerdotes plus possunt proficere, plus confitentibus parcere (Lib. 4 dist. 17 cap. 3).

⁵⁰ Über die Datierung vgl. G. Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter, München 1909, 13 Anm. 1. Der Text der Schrift findet sich PL 40, 1113 ff.

⁵¹ Quartum est, quod in vera confessione oportet esse, scilicet, ut frequenter fiat et pluribus sacerdotibus, ut plures habeat consiliarios et apud Deum intercessores, et si forte non potest erubescere coram uno, erubescit coram alio; sicut enim pluries peccavit, ita pluries confitendo satisfaciatur (Suppl. tract. novi de poen. cap. 23). — Die Autorschaft der letzten Kapitel dieses Supplementum ist übrigens umstritten; siehe K. Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, Weidenauer Studien 4 (1911) 60 Anm. 3. Die dort vertretene Anschauung über die Wiederholungsbeichte würde sich gut in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts einfügen.

des Beichtvaters in den Vordergrund stellen. An letzter Stelle führt er das „augmentum gratiae“ an, das doch wohl von der Schlüsselgewalt abhängig sein soll und somit auf das Sakramentale hinweist⁵².

Albert der Große beschäftigt sich mit einer damals aktuellen Schwierigkeit: Muß einer, der bei einem privilegiatus, einem Angehörigen der Bettelorden, gebeichtet hat, nachher das Bekenntnis vor dem sacerdos proprius wiederholen? Albert hält es nicht für notwendig, verlangt aber: „debet se ostendere sacerdoti ad minus in genere peccatorum, in quibus fuit“. Daran anschließend erhebt sich die Frage nach dem Wert und Nutzen einer so wiederholten Beichte. Unter den verschiedenen hier angeführten Gründen steht bezeichnenderweise bei Albert an erster Stelle die „absolutio perfecta“, die Minderung der Strafe und Stärkung der Gnade mit sich bringe. Der Ton liegt also bei ihm auf dem Sakramentalen⁵³. Thomas von Aquin stellt die Frage nach der Wiederholungsbeichte nur im Sentenzenkommentar⁵⁴, und

⁵² Dicendum, quod confessio ordinatur ad multa, sed ad unum principaliter, et quantum ad principale aequivalet confiteri multis et uni; quia unus sacerdos tantum dimittit de poena, quantum potest vi clavium. Nec debet iterari confessio propter finem principalem, nisi forte timeatur error fuisse in confessione. Praeterea aliae sunt utilitates annexae, et ad illas valet multies confiteri, scilicet ad erubescitiam et intercessorum multiplicationem et ad humiliationem et ad gratiae augmentum. Ad principalem effectum valet quantum ad certificationem (In 4. sent. dist. 17 p. 2 Dub. 8).

⁵³ An aliquid utilitatis consequatur a privilegiato? ... Tres utilitates consequuntur ad minus. Una est absolutio perfecta, quae duplicata facit poenae debitae diminutionem et gratiae confortationem. Secunda est abundantia consilii ... Tertia est multiplicitas orationum et testium coram Deo: quia quanto pluribus confitetur, tanto plures apud Deum habet intercessores et testes (In 4. sent. dist. 17 a. 45). Vorher (ibid. a. 44 ad 1) hat Albert von der Verpflichtung gesprochen, wenigstens dem ordentlichen Seelsorger ein allgemeines Bekenntnis abzulegen.

⁵⁴ Quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis, tanto plus de poena ei remittitur, tum ex erubescitiam confessionis, quae in poenam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni poena liberaretur; nec iteratio iniuriam facit sacramento, nisi illi, in quo sanctificatio adhibetur vel per characteris impressionem vel per materiae consecrationem, quorum neutrum est in poenitentia (In 4. sent. dist. 17 q. 3 a. 3 sol. 5 ad 4). Die Frage war ähnlich wie bei Albert dem Großen nach der Verpflichtung, die vor einem anderen abgelegte Beichte bei dem sacerdos proprius zu wiederholen. An einer zweiten Stelle hebt Thomas noch mehr das Sakramentale der Wiederholungsbeichte hervor: Quidam dicunt, quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio tum propter instructionem, tum propter maiorem cer-

zwar zweimal. In etwa richtet er sich gegen Bonaventura. Er untersucht die Gründe für eine wiederholte Lossprechung und erklärt, wie eine Wiederholung keine Unbill gegen das Sakrament sei. Als Wirkung wird die Nachlassung der Strafe aufgewiesen, die nicht nur dem *opus operantis*, sondern auch der Schlüsselgewalt eigen sei. Thomas wendet also sein Augenmerk bei der Wiederholungsbeichte ganz dem Sakramentalen zu. Damit stimmt überein, daß er abschließend die Verbindung herstellt zwischen den beiden Wirkungen der wiederholten Beichte: die Strafe wird durch das Sakrament nachgelassen, weil durch die zweite Lossprechung der Gnade vermehrt werde.

Ausgezeichnet ist die Darstellung dieses Lehrstückes bei Heinrich von Gent. Klar sieht man bei ihm die Wende vom Bekenntnis als Tugendakt zur Lossprechung als sakramentaler Handlung. Er untersucht wie Thomas die Wirkung der wiederholten Lossprechung, nicht die des wiederholten Bekenntnisses. Er wagt zwar noch nicht, von einer neuen Versöhnung mit Gott und einer wiederholten Nachlassung der Schuld und der ewigen Strafe zu reden. Aber er anerkennt außer der größeren Sicherstellung des Sünders Tilgung der zeitlichen Strafe, Vermehrung der Gnade und Versöhnung mit der sichtbaren Kirche. Von der Behauptung der Möglichkeit einer wiederholten Versöhnung mit der Kirche ist nur ein Schritt zur Annahme einer öfteren Versöhnung mit Gott. Ausführlich bespricht Heinrich von Gent dann den Einwand, es geschehe dem Sakrament Unrecht, wenn es wiederholt werde⁵⁵.

titudinem, tum propter intercessionem confessoris, tum propter *verecundiae* meritum. Sed hoc non videtur verum: quia etsi haec esset *ratio confessionem iterandi*, non tamen esset *ratio iterandi absolute* . . . Et praeterea in secunda confessione non requireretur, quod haberet claves ille, cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operatur. Et ideo dicunt, quod etiam in secunda absolute vi clavium de poena remittitur, quia in secunda absolute gratiae confertur augmentum; et quanto maior gratia recipitur, minus de impuritate peccati praecedentis manet . . . (In 4. sent. dist. 18 q. 1 a. 3 sol. 2 ad 4).

⁵⁵ Arguitur, quod non possit sacramentum poenitentiae virtute clavium respectu eorundem peccatorum habere effectum plus quam semel, quia hoc multum derogat virtuti et efficaciae sacramenti. . . . Contra est, quod dicitur de poenitentia . . . quanto pluribus confitetur, tanto facilius veniam consequitur; quod non esset verum, nisi sacramentum poenitentiae posset habere pluries effectum circa eadem peccata; ergo etc. Dicendum est, quod effectus poenitentiae vi clavium maxime in absolvendo poenitentem, postquam fuerit confessus, multiplex est. Primus maculae peccatorum ablutio. Se-

Richard von Mediavilla legt zwei Ansichten vor über den Wert einer wiederholten Lossprechung, ohne sich klar für eine derselben zu entscheiden⁵⁶. Die erste verneint die Mög-

cundus divinae offensae placatio. Tertius poenae aeternae debitae peccato in poenam temporalem commutatio. Quartus illius poenae temporalis saltem pro parte remissio. Quintus est gratiae augmentatio. Sextus est Ecclesiae militanti reconciliatio, et si qui alii sunt huiusmodi. Dico igitur, quod duplex est effectus sacramenti: unus principalis et essentialis, ad quem est principaliter a Deo institutum. Alius vero secundarius et quasi accidentalis, ad quem non est principaliter institutum, sed ex abundantia misericordiae et quasi ex consequenti agit illum ... Dico quod sacramentum poenitentiae virtute clavium respectu eorundem peccatorum non habet nisi semel effectum suum principalem, qui continet tres primos effectus praedictos ... Et dicere, quod plus quam semel poenitentia haberet effectum talem, multum derogaret sacramento poenitentiae. ... Aliter enim sacramentum semel adhibitum aut nihil ageret de suo effectu principali, sed solum disponderet, ut iteratum agere posset, aut si ageret, illum non perfecte ageret semel adhibitum ... Effectum autem suum non principalem, qui continet omnes alios modos sequentes, bene potest absque omni derogatione facta sacramento habere plus quam semel, immo illud procedit ex magna virtute et efficacia sacramenti; et hoc quia semel adhibitum non necessario agit, quidquid agere potest pluries adhibitum; sed hoc absque omni infirmitate sacramenti. Tota enim poena temporalis debita peccatis non necessario remittitur in prima absolutione, etsi possibile esset ... Neque similiter in prima absolutione augmentatur gratia, quantum nata sit pro statu vitae praesentis augeri ... Nec solum propter ista iam dicta ... iterari potest, sed etiam propter dubium circa effectum principalem sacramenti poenitentiae ... (Quodl. VII cap. 22).

⁵⁶ Utrum claves respectu eiusdem peccati in numero habeant efficaciam plus quam semel. Ad istam quaestionem dicunt aliqui, quod ... non ... Alii dicunt contrarium ... Sacerdos absolvendo secundo deberet apponere condicionem ... Cum ergo consuetudo Ecclesiae non sit talis, videtur, quod si prima absolutio suum habuit effectum, secunda tamen respectu eiusdem peccati in numero efficaciam habeat ex vi clavium vel remittendo plus de poena, quam erat remissum, vel ad augmentum gratiae disponendo. Dann gibt Richard die Antworten auf die Beweise der beiden Ansichten: Qui vult tenere primam opinionem ... Qui vult tenere secundam opinionem. Wir bringen hier nur noch das, was bemerkenswert scheint zur Erklärung der zweiten Auffassung: Ad secundum ... Si dicatur, quod [poenitentia] principalis respiciat remissionem culpae et poenae quam collationem gratiae, ex hoc tamen non sequitur, quod non possit habere effectum collationis gratiae, ubi non potest habere effectum remissionis culpae et poenae propter remissionem iam factam: sed bene sequitur, quod nunquam conferat gratiam, quin remittat culpam vel aliquam poenam, si non est ante tota facta remissio. ... Quamvis enim prima absolutio in homine bene disposito habeat totam efficaciam suam quantum ad effectus essentielles, qui sunt culpae remissio, poenae aeternae in temporalem commutatio, animae ad Deum reconciliatio, non tamen

lichkeit; er nennt die Vertreter dieser Auffassung nicht mit Namen, unter ihnen wäre Wilhelm von Ware⁵⁷ anzuführen. Dann bringt er die andere Ansicht, die sich für die Möglichkeit und den Nutzen einsetzt. Es sind größtenteils die Gedanken Heinrichs von Gent; an neuen Gründen bringt er den Hinweis auf die Praxis, bei der Wiederholungsbeichte die Lossprechung absolut zu geben, ohne eine Bedingung hinzuzufügen, wie es bei einer im Zweifel über die Gültigkeit wiederholten Taufe der Fall wäre. Weiter gibt Richard die Antworten auf die Beweise der beiden Ansichten im Sinne der jeweils entgegengesetzten Meinung. Die zweite Auffassung scheint er ein wenig mehr zu bevorzugen, zumal da er in seinen *Quodlibeta* einmal eine Antwort auf einen Einwand ganz nach dem Gedanken dieser Ansicht ausspricht⁵⁸. Wenn seine Stellungnahme klarer ersichtlich wäre, würden sich seine Ausführungen gut in die Linie Bonaventura-Albert-Thomas-Heinrich von Gent einordnen lassen.

Wilhelm von Paris schließt sich an Thomas an und bringt keine neuen Gesichtspunkte⁵⁹. Vielleicht ist bei ihm die „*erubescencia confessionis*“ noch zu stark hervorgehoben.

Skotus spricht an zwei Stellen über die Wiederholungsbeichte. An der ersten⁶⁰ wendet er sich gegen eine Beichte, die durch einen Dolmetscher vermittelt werde, weil so die Geheimhaltung gefährdet sei; daraus gehe hervor, daß man nicht mehreren Priestern zugleich beichten müsse, um ein besseres Urteil zu erhalten; wenn es aber doch geschehe, so

ita est quantum ad effectus secundarios, quia per ipsum sacramentum receptum semel non tantum remittitur de poena, nec tantum dat Deus de gratia sicut per ipsum pluries receptum (In 4. sent. dist. 18 a. 2 q. 4).

⁵⁷ Confessio eorundem peccatorum in numero, quantum est ex vi sacramenti, nullam habet efficaciam plus quam semel (Zitiert bei Teetaert, a. a. O. 423 Anm. 2).

⁵⁸ III q. 16 ad 2 (Siehe Anm. 48).

⁵⁹ Peccata eadem, quibus (!) aliquis confessus fuerit et absolutus, si iterum ea confiteatur, laudabile et fructuosum est . . . Tanto plus de pena satisfactoria ei remittitur propter erubescenciam confessionis, quae in penam satisfactoriam reputatur. Et similiter propter vim clavium, quibus sacerdotes absolvent, toties posset aliquis confiteri eadem peccata, quod ab omni pena satisfactoria liberaretur. Talis iteratio [non] facit iniuriam sacramenti poenitentiae, cum non imprimatur character sicut in baptismo, confirmatione et ordine nec sit consecratio materiae sicut in sacramento eucharistiae (Dialogus de sacramentis. Paris 1505, fol. 29 f.).

⁶⁰ Ex hoc — weil das Sündenbekenntnis geheim bleiben muß — patet, quod pluribus sacerdotibus simul non est confitendum necessario, ut melius iudicent; quod si fiat, non est sacramentalis confessio (Oxon. In 4. sent. dist. 17 q. 1 n. 31).

sei es keine sakramentale Beichte. Die letzten Worte klingen so allgemein, daß der Eindruck entsteht, Skotus habe nicht nur der Beichte durch einen Dolmetsch und nicht nur dem Bekenntnis, das zum Zwecke einer besseren Beurteilung vor mehreren geschieht, sondern überhaupt der Wiederholungsbeichte grundsätzlich die Sakramentalität abgesprochen. Eindeutig klar ist diese Haltung des doctor subtilis an einer anderen Stelle⁶¹. Eine zweite Lossprechung hat nach ihm wahrscheinlicher keine Wirkung aus der Schlüsselgewalt. Die Schuld selbst kann nicht noch einmal nachgelassen werden, aber auch nicht die Strafe; denn sonst könnte durch häufig wiederholte Beichten die Strafe einmal ganz getilgt sein, ferner wäre ein Gegensatz da zu dem menschlichen Gerichtsverfahren. — Die Ablehnung des sakramentalen Wertes der Wiederholungsbeichte in der ausgehenden Hochscholastik bei Wilhelm von Ware und seinem Schüler Duns Skotus kann nicht überraschen. Sie stimmt gut überein mit dem starken Herausstellen der Lossprechung als dem einzig sakramentalen Element. Weil man sie aus ihrem organischen Verband mit den Akten des Pönitenten löste, unterlag man

⁶¹ Et cum dicitur, quod saltem per plures absolutiones remitteret (sacramentum poenitentiae poenam peccati plene), hoc tangit bonam difficultatem, an iterata confessio eorundem peccatorum vi clavium plus et plus de poena remittat. Videtur probabile, quod sic, quia eiusdem rationis est absolutio secunda cum prima ... Quid ergo melius quam semper confiteri, quousque post centesimam vel millesimam confessionem esset tota poena remissa debita quibuscumque peccatis commissis? Videtur probabilius, quod secunda absolutio virtute clavium nullam partem poenae remittat; nam hic fugere ad partes eiusdem quantitalis vel eiusdem proportionis, nihil est, quia non est ratio, quare secunda absolutio non potest auferre partem eiusdem quantitalis, si quam posset; nec mirum si nullam potest, quia illud iudicium semel latum sine errore Deus ratificat in coelis, quod est irrevocabile; ergo rationabile est, quod sic ratificetur, quod sit initerabile; non dico, quod sit illicitum vel impossibile iterari, sed tamen cum fructu isto, quem nunc habet, non est iterabile. Hoc videmus in sententiis definitivis in foro litigioso, quibus absolvuntur accusati, ne postea replicatur inquisitio, ut sit processus in eadem causa, nec si replicaretur, per illam secundam sententiam iste absolveretur, sed per primam; qui enim solutus est, amplius non absolvitur, quia nullus solvitur nisi ligatus (In 4. sent. dist. 19 q. 1 n. 30 ad argum. dist. 18). Skotus schließt ausdrücklich nur die Wirkung der Straferlassung aus; es ist aber zum mindesten fraglich, ob in seiner Ansicht noch von einem durch die Schlüsselgewalt vermittelten Zuwachs an Gnade die Rede sein kann, wie die Skotisten den Meister erklären. — Von den späteren Theologen schließt sich *Gabriel Biel* an Skotus an: Et huic opinioni [Scoti] magis consentio (In 4. sent. dist. 18 q. 1 a. 3 dub. 3).

der darin liegenden Gefahr, sie rein juristisch zu betrachten, als ein richterliches Urteil, das über dieselben Sünden nicht mehr als einmal ausgesprochen werden darf.

Die Entwicklung der Auffassung von der Wiederholungsbeichte in der Hochscholastik zeigt uns das aus den andern Teilen der Lehre vom Bußsakrament bekannte Bild: ein immer klareres Hervorheben der Sakramentalität der Beichte und ihres formellen Wesenselementes, der Lossprechung, von den Anfängen bis auf Thomas von Aquin. Der Tugendakt, der gerade bei der wiederholten Beichte in der Frühcholastik im Vordergrund stand, tritt im 13. Jahrhundert immer mehr zurück. Heinrich von Gent, der sich über die Beichte der läßlichen Sünden nicht ausgesprochen hat, verstärkt mit seinen spekulativen Erwägungen die Stellungen des Aquinaten. Durch die Lehre von der Materie und Form des Bußsakramentes wird der Blick der Theologie mehr auf die sakramentale Gnade gelenkt, die immer wieder von neuem dem aufnahmefähigen Menschen gegeben werden kann. Nach Thomas setzt bald die Kritik ein. Richard von Mediavilla bleibt unentschieden. Wilhelm von Ware und Duns Skotus erklären sich gegen den sakramentalen Charakter der Wiederholungsbeichte; sie sehen das Sakrament der Buße ausschließlich in der Lossprechung und deshalb ist ihre Aufmerksamkeit einseitig auf das richterliche Urteil gerichtet, das in derselben Rechtssache nur einmal gegeben werden könne. Wir haben also in der Hochscholastik für das Problem der Wiederholungsbeichte zunächst die Wende vom *opus operantis* zum *opus operatum* und damit stärkere Herausarbeitung und steigende Anerkennung der Sakramentalität. Gegen Ende der Hochscholastik ist ein Umschwung zu beobachten, der sich naturnotwendig aus der übersteigerten Wertschätzung der Lossprechung innerhalb des Bußsakramentes ergeben mußte: die Wiederholungsbeichte wird kaum mehr als sakramental anerkannt, wenigstens tritt diese Bedeutung zurück. Die folgende Entwicklung ist aber nicht auf die Beurteilung des Skotus in diesem Punkte eingegangen, sondern hat immer mehr im Anschluß an die Gedanken des hl. Thomas die Wiederholungsbeichte als sakramental erkannt. Das kirchliche Gesetzbuch⁶² ist nur ein Ausdruck der seit dem Konzil von Trient allgemein angenommenen Lehrmeinung, wenn es die schon

⁶² Can. 902: *Peccata post baptismum commissa, sive mortalia directe potestate clavium iam remissa sive venialia sunt materia sufficiens, sed non necessaria sacramenti poenitentiae.*

einmal gebeichteten Sünden als „materia libera“ der sakramentalen Beichte hinstellt.

* * *

Wir fassen das Ergebnis unserer Arbeit kurz zusammen. Die Lehre von der Andachtsbeichte in der Hochscholastik bestätigt die Linie der Entwicklung, die schon aus der allgemeinen Auffassung des Bußsakramentes in dieser Zeit bekannt ist und wie sie für die Laienbeichte Teetaert überzeugend nachgewiesen hat. Die Stellungnahme zur Andachtsbeichte zeigt recht eindeutig, daß die Lossprechung in der theologischen Erkenntnis des 13. Jahrhunderts allmählich klarer hervortritt. Gerade bei dem Bekenntnis der läßlichen Sünden läßt sich diese Akzentverschiebung von der Tugend der Buße zum Sakrament der Buße und von der Reue und der Anklage der Sünden zur Lossprechung besser fassen. Bei der Andachtsbeichte fällt nämlich die Verpflichtung, die Sünden zu bereuen, nicht zusammen mit der Verpflichtung, sie zu beichten; deswegen kann das Bußsakrament, wenn es auf läßliche Sünden angewandt wird, leichter in seinem positiven sakramentalen Wert deutlich werden.

Die Entwicklung führte in der Hochscholastik über die Anfänge in der alten Franziskanerschule und bei Albertus Magnus zu Thomas von Aquin als dem Höhepunkt. Duns Skotus bietet unter einer Rücksicht noch einen Fortschritt, insofern er sich mit aller Entschiedenheit für die Freiwilligkeit der Andachtsbeichte auch gegenüber einem Kirchengebot einsetzt. Aber andererseits nimmt er die spekulativen Gedanken seiner Vorgänger kaum auf und führt sie nicht weiter.

In der Hochscholastik finden sich die grundlegenden Erwägungen über den Wert der Andachtsbeichte. Die sakramentale Sündenvergebung wird von ihr gut herausgestellt, und damit ist ihre Bedeutung vor jeder anderen Sünden tilgung erwiesen, die außerhalb der Sakramente stattfinden kann. Die Wirksamkeit der Andachtsbeichte wird, weil vom Sakramentalen her, durchaus positiv bestimmt. In diesem grundsätzlichen Belang können wir von der Theologie der Folgezeit nur noch eine größere Vereinheitlichung und straffere Zusammenfassung der einschlägigen Fragen und vielleicht noch genaueren sprachlichen Ausdruck erwarten. Aber auch in den Einzelproblemen ist die Hochscholastik durchweg wegweisend vorangegangen, so z. B. in der Abgrenzung der sakramentalen Wirksamkeit der Andachtsbeichte gegenüber den anderen Sakramenten.

Trotz dieser Bedeutung der Hochscholastik für die theologische Erfassung der Andachtsbeichte ist nicht zu leugnen, daß wir im 13. Jahrhundert noch keine erschöpfende Behandlung dieses Lehrgegenstandes antreffen. Es ist dies nicht zu verwundern, weil damals die Beichte der läßlichen Sünden kein umstrittenes Gebiet der Theologie darstellte und somit nicht die volle Aufmerksamkeit der Scholastik in Anspruch nahm. Die desiderata sind teils positiver, teils spekulativer Natur. Was die positive Seite der Frage angeht, so sollte der Beweis für die Möglichkeit und Nützlichkeit der Andachtsbeichte aus den Quellen des Glaubens eingehend geführt werden, auch mit Rücksichtnahme auf die historische Erforschung der Buß- und Beichtpraxis der früheren Jahrhunderte. Von der spekulativen Darstellung dürfen wir erwarten, daß neben der oben erwähnten genaueren Erklärung der grundlegenden Gedanken der *gratia remissiva sacramentalis* insbesondere die Frage eine allseitig befriedigende Antwort fände, wie eine mehrmalige Vergebung derselben Schuld vor dem theologischen Denken sich rechtfertigen läßt. In dieser Weise müßte das von der Hochscholastik begonnene Werk nach ihren Plänen der Vollendung zugeführt werden. Tatsächlich hat das Wiederaufblühen der Scholastik, vor allem in Spanien und zumal nach dem Konzil von Trient, für das Problem der Andachtsbeichte hier einen merklichen Fortschritt gebracht⁶³. Mit Recht aber bildete damals das von der Hochscholastik gesicherte Gedankengut die Grundlage des Aufbaues. Und wenn heute unsere Frage erneut Gegenstand lebhafter theologischer Erörterung geworden ist, so dürfte die Hochscholastik in ihrer Behandlung des Problems als Vermittlerin und tiefe Deuterin christlichen Offenbarungsgutes wieder Führerin auf dem Wege einer vollständigen Klärung sein: in der von ihr herausgestellten *Sakramentalität* der Andachtsbeichte.

⁶³ Siehe hierüber: „Die spekulative Durchdringung der Andachtsbeichte in der nachtridentinischen Scholastik“. Schol 13 (1938) 72 ff. — Zur Ergänzung sei noch ein Text aus der Zeit um das Konzil von Trient geboten. Dominikus Soto schreibt: *Venialia peccata, quamvis legitime sint confessionis materia taliter, ut consilium sit salutare illa confiteri, non tamen de illis est necessaria confessio ... Enimvero eiusdem confessio, quia legitima est, gratiam auget, quinvero aliquando conferre primam gratiam potest attrito ... praeterquam quod ad puritatem conscientiae et cautelam non peccandi plurimum confert* (In 4. sent. dist. 10 q. 1 a. 3 concl. 2).