

spricht die Kirche für die katholischen Schulen aus Gründen der Gerechtigkeit die Gleichbehandlung. — In seinem Ringen mit Individualismus und Kollektivismus um das Wesen der echten Gemeinschaft kommt St. zu keinem Ergebnis. Wenn ihm bei H. Pesch „das Soziale noch zu wenig als Einheit verstanden (erscheint), in der das Individuelle erst seine Bedeutung und seinen Pflichtcharakter erhält“ (93), so deutet diese Wendung eine bedenkliche Entwertung der menschlichen Einzelpersönlichkeit an; nicht viel später (94/5) finden sich Anklänge an einen überspannten Organismus. Im allgemeinen sucht Verf. das Wesen der Gemeinschaft zutreffend aus der Personhaftigkeit des Menschen zu erschließen, ohne doch zum Ziele zu kommen, indem er stets ins Ethische abgeleitet, das ohne Grundlage im Sein haltlos in der Luft schwebt. Für die unzureichende Erfassung der sozialen Wesensanlage des Menschen vgl. insbesondere Wendungen wie diese, sie sei „nicht eine reine Tatsache, sondern für das System der theistischen Weltanschauung in dieser Tatsache ein Zweck und ein Sinn, ein Wert . . .“, weil m. a. W. es eine in des Schöpfers Weltplan letztthin begründete sittliche Menschenpflicht ist, sozial zu leben“ (90); was diese Tatsache, die mehr als bloße Tatsache sein soll, ist, wieso in des Schöpfers Weltplan die sittliche Menschenpflicht, sozial zu leben, begründet liegt, worin das „sozial leben“, das den Inhalt dieser sittlichen Menschenpflicht ausmachen soll, wesentlich besteht, das alles sind Fragen, auf die St. keine Antwort gibt. So gewinnt die Gemeinschaft kein Fleisch und Blut und bleibt ein frommer, aber nicht substanzierbarer Wunsch.

Demjenigen, der im theoretischen Lehrgehalt des Marxismus sattelfest ist, bieten St.s Arbeiten über den Sozialismus nicht nur reiche und wertvolle Anregungen zur Vertiefung, sondern auch eine vorzügliche Anleitung, in der Auseinandersetzung mit dem vollblütig oder auch revisionistisch marxistischen Sozialismus immer nur mit ganz blanken Waffen zu kämpfen und die These des Gegners im Zweifel lieber zu günstig auszulegen, als sich der Gefahr auszusetzen, sie zu vergrößern oder zu verzerren und damit nicht nur gegen Gerechtigkeit und Liebe zu fehlen, sondern auch sich dadurch eine Blöße zu geben und so gegen die Klugheit und gebotene Selbstliebe zu verstoßen.

Wer mit der vorstehend angedeuteten Vorbildung die hier besprochenen Schriften studiert hat, ist wohl gerüstet, um nicht nur in den heute zu führenden Auseinandersetzungen seinen Mann zu stehen, sondern auch den heute so zahlreichen und so vielfältigen Versuchen einer Begegnung zwischen Sozialismus und Christentum einerseits gerecht zu werden, andererseits ihnen gegenüber die unerläßlich kritische Haltung zu bewahren.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Anciaux, P., *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*. gr. 8^o (XXXI u. 645 S.) Louvain 1949, Nauwelaerts. Fr. 490.—

Seit der grundlegenden Arbeit von P. Schmoll O.F.M. zur Bußlehre der Frühscholastik (München 1909) warteten wir auf eine neue Gesamtdarstellung, welche die vielen Einzeluntersuchungen und Funde der gerade für das 12. Jahrhundert so fruchtbaren beiden letzten Dezennien für das Sakrament der Buße verarbeitete. Sie liegt nun im Werk von A. in mustergültiger Weise vor. Bereits der Index bibliographicus, der 16 Seiten in Engdruck umfaßt, läßt ahnen, welche Arbeit zu bewältigen war. Dazu hat A. noch zahlreiche Hss selbst eingesehen und läßt uns in Text und Apparat einen guten Einblick in diese noch unveröffentlichte Literatur tun, deren wesentliche Stellen er umfassend zitiert. Es ist das übrigens eine Eigenart dieses Buches, daß sie im Apparat alle Texte ausführlich bringt, auch jene, die schon veröffentlicht waren, selbst in PL. So wird der Forscher es von nun ab leicht haben, bei Neufunden die entsprechenden ähnlichen Texte zu finden, und dem Leser ist es ermöglicht, gleich die Ergebnisse selbst nachzuprüfen oder zu ergänzen. Daß dies in der heutigen Notlage drucktechnisch in Belgien möglich war, erfüllte uns fast mit Neid, wenn es nicht eine so große Freude wäre.

Nach einem 1. Teil mit dem Überblick über die Bußlehre im 11. Jahrhundert (8—57) bietet ein zweiter zunächst eine Aufzählung der wesentlichen syste-

matischen Abhandlungen und Traktate des 12. Jahrhunderts, zuerst bis zum Lombarden, dann in der 2. Hälfte des Jahrhunderts, endlich der Bußschriften aus dem weiten Raum der Schriftkommentare, der kanonistischen Werke, der Kampfschriften gegen die Häretiker und der praktischen Beichtsummen (58—137). Dadurch wurden die folgenden mehr der inhaltlichen Lehre gewidmeten Teile von den literargeschichtlichen Fragen befreit und zugleich ein guter Einblick in das immer zahlreicher werdende Schrifttum über die Bußlehre am Ende des Jahrhunderts geboten. Entsprechend der inneren Problemlage behandelt A. im 3. Teil die Bußtheologie bis zur Mitte des Jahrhunderts, also bis zum Lombarden (138—355). Der 4. Teil geht dann den Fragen nach, die bis zum Ende des Jahrhunderts aufgerollt wurden (356—614). Wertvolle Inhaltsverzeichnisse der Incipit der Beweistexte aus Schrift und Patristik (für die weitere Forschung sehr wichtig!), der Verfasser und anonymen Schriften und der Hss schließt das Werk. Man vermißt hier nur ein Sachverzeichnis. Ein gewisser Ersatz dafür bietet der klare Aufbau. Aber der Benutzungswert des Buches würde sehr dadurch gewinnen, wenn der Verf. es uns noch nachträglich schenken würde.

Die großen Problemkreise des 3. und 4. Teiles sind sich ungefähr gleich, wenn sie im 4. Teil sich mit der Zeitentwicklung naturgemäß auch mehr differenzieren. Zunächst wird in beiden die Frage nach der Notwendigkeit der Beichte behandelt und dann die innerlich damit verbundene nach der Gewalt des Priesters in der potestas clavium. Die übrigen Fragen sind mit Recht als untergeordnet nur gestreift, soweit sie zu den beiden Grundfragen in Beziehung stehen und sie klären. Zum Teil liegen für sie auch schon, wie z. B. für die Laienbeicht, vorzügliche Einzelarbeiten vor.

Was das Ergebnis der Untersuchung nach der 1. Frage, also der Notwendigkeit der Beichte, angeht, so ist es ganz eindeutig und wird es von nun an auch endgültig bleiben: Keiner der großen und kleineren Verfasser der Abhandlungen, sei es in Theorie oder Praxis, hat sie geleugnet. Man könnte vielleicht sagen, daß das längst bekannt war. Dennoch ist diese Einmütigkeit bis hin zur Schule Abaelards ein wesentlicher Punkt für die theologische Kenntnis der Zeit. Die wissenschaftliche Diskussion über den Inhalt der potestas clavium und daher über die innere oder nur äußere Verbindung von Beichte und Lossprechung ist daher ganz unabhängig von der Praxis, die einhellig war. Nur die nicht sehr bedeutenden Sekten sind da, z. T. aus ihrer grundsätzlichen Einstellung zum Amtspriestertum heraus, Gegner, wie alle Sekten der Katharer usw. Freilich möchte man annehmen, daß es mehr einzelne Gegner oder doch wenigstens praktische Zweifler innerhalb der Kirche gab, die sich persönlich dieser Verpflichtung auch durch den Versuch theoretischer Gegnerschaft zu entziehen suchten. Ein konkretes Beispiel dafür ist ein noch unveröffentlichter Brief aus der Mitte des Jahrhunderts, den ich in der Stuttgarter Landesbibl. entdeckte. Anlaß des Briefes war nach den Einleitungsworten eine Diskussion während eines Besuches des Briefschreibers in einem Kloster. Man sprach dort über die Begründung der Beichtverpflichtung. Der Briefschreiber hat, weil man sich nicht recht einigen konnte, nachher zu Hause zahlreiche Abhandlungen durchgearbeitet und legt im Brief das Ergebnis seiner Forschungsarbeit den früheren Gastgebern vor. Dabei berichtet er von einem Mönch, den er offenbar noch selbst gekannt hat, der viele Schrift- und Väterstellen zusammenstellte, um der Beichtverpflichtung zu entgegen: *Scio enim et ego fratrem quemdam quem nominare nec volo nec debeo, ne confessionis videar publicare misterium, qui, cum diu peccatum quoddam abbati suo confiteri erubesceret, sanctorum sibi scripturarum testimonia conquirebat* (fol. 60^v). Es sind also die Untersuchungen über die Beichtverpflichtung nicht bloß rein theoretisch geblieben, sondern sie hatten auch ihren praktischen Zweck. Dafür greift die Verpflichtung ja auch zu sehr ins Leben ein, besonders wenn dazu noch die Notwendigkeit drängte, bei einem bestimmten Geistlichen und dem Abt zu beichten, falls dieser nicht, wie es dann am Ende des Jahrhunderts bereits sicher der Fall war, andere Beichtväter dazu bestellte (vgl. Petrus Cantor bei A. 591 und Guy de Southwick bei A. 603).

So einhellig die Ansicht über die Verpflichtung zur Beichte ist, so verschieden war ihre innere Begründung. Denn die äußere war nicht umstritten, da man sie allgemein aus den Worten Christi, des Apostels Jakobus und der Gesetzgebung der Kirche, teilweise auch aus dem Alten Bund ableitete. Schwierig war vielmehr seit Abaelard die Frage nach der inneren Verbindung von Beicht und Sündennachlaß im Sakrament. Abaelard hatte in seiner tiefeschürfenden Art hervorgehoben, daß die Reue die Sünden tilge und daher die Beichtverpflichtung bloßes äußeres Gebot des Herrn sei. Die scharfe Reaktion der Viktoriner konnte zwar nicht leugnen, daß Gott die Sünde allein in der Reue nachlasse; aber sie trennte davon, um eine wirkliche Gewalt der Schlüssel zu retten, den *reatus poenae aeternae*, den der Priester nachlasse. Bereits der Lombarde sah die Unmöglichkeit, Sündenvergebung und ewige Strafe zu trennen. Denn sonst hätte ja jemand ohne den Zorn Gottes der ewigen Strafe verfallen können. So neigte er mehr der Ansicht Abaelards zu, des „ostendere solutum“, neben dem Nachlaß der zeitlichen Strafe durch Bußauflage und der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Das sollte für das ganze weitere Jahrhundert von weitgehender Bedeutung sein. Denn die Sentenzenbücher blieben, wie sonst, so auch hier die Schulgrundlage. Aber es ist sehr bezeichnend und kommt auch in dem großen Material, das A. vorlegt, deutlich zum Ausdruck, daß die Theologie der Zeit dennoch darnach strebte, an einem echten Sündennachlaß durch die Schlüsselgewalt irgendwie festzuhalten. Immer und immer wieder wird von den verschiedenen Autoren ein neuer spekulativer Versuch gewagt, die Verbindung mit der Sünde über die deklarative authentische Erklärung, die Bußauflage oder die Einordnung in die Kirche hinaus sicherzustellen. Der oben erwähnte Brief gibt diesem Anliegen gut Ausdruck. Er spricht sogar von „Häretikern“, qui potestatem remittendi peccata apostolis apostolorumque successoribus datam evacuare conantur, dum solum Deum peccata dimittere posse contendunt (fol. 60^r). Da sie dennoch eine Beichte fordern, damit das Gebot nicht verachtet werde, kann es sich nicht um die Sekten handeln, die aus Gründen der Katharer die Beichte ablehnen. Es wird schon der Kreis um Abaelard nach seiner Verurteilung gemeint sein, besonders da der Verf. vermutlich Wilhelm von St. Thierry ist. Gegen dieses „evacuare“ der Schlüsselgewalt wendet sich daher auch der Verf. und vertritt die Ansicht der Viktoriner. Auch Robert von Melun verbindet um die Mitte des Jahrhunderts eng Beichte und Schlüsselgewalt: Wenn man die auferlegte Genußtuung nicht verrichtet, wird man vom *Reatus culpae* durch Gott nicht losgesprochen. Erst nach der Lossprechung ist die „Freundschaft“ mit dem Herrn wiedererlangt (343). Ganz ähnlich schreibt um die gleiche Zeit Magister Simon, der außerdem den Priestern die Gewalt zugesteht, eine geringere Strafe aufzuerlegen: Si in caritate suscipiatur, peccatum deletur (393 oder 247). Einen weiteren Schritt tut bald Simon von Tournai, wenn er in seinem neuen Begriff der attritio ausdrücklich auch die Beichte einbaut. Erst durch das *votum confessionis* und so die Unterstellung unter die *claves* wird die attritio zur sündenvergebenden *contritio* (474 ff.). Einen großen Anklang fand die Unterscheidung nach der göttlichen Potestas und dem nur priesterlichen ministerium (z. B. Petrus Comestor 496). Denn dadurch wurde leichter das Objekt der beiden Gewalten als Gleiches anerkannt, ohne daß Gottes Gewalt gemildert erschien. Damit war die Ansicht des Praepositinus vorbereitet, nach der Gott nur *condicionaliter* in der Reue die Sünde nachläßt (514). Eine weitere Klärung brachte die Unterscheidung von sakramentalem, also innerem *forum poenitentiale* und bloßer richterlicher *iusdictio in foro externo*. Endlich drang immer mehr die Ansicht des Robert Pullus durch, nach der die Absolution die Form des Sakramentes ist. Dadurch wurde zugleich sein sakramentaler, also gnadenerteilender Charakter geklärt. Wichtig war auch, daß die Beschreibung der Wirkung der potestas clavium stärker die Beziehung zur Sünde heranzieht. Die Lossprechung bringt nicht nur den Nachlaß der zeitlichen Strafe, sondern löst auch von der inneren „tarditas“. So schreibt schon unmittelbar nach dem Lombarden im Anschluß an Hugo von St. Viktor der Magister Udo und seine Schule (494). Wer die Absolution empfangen hat,

so sagt man etwas später, erhält die „suffragia Ecclesiae“ und ist daher mehr mit Gott verbunden als ein anderer in bloßer Reue, etiam si in minori caritate esset absolutus (so Petrus Cantor 508). Daher hat A. ganz recht, wenn er seinen Eindruck aus dem jahrelangen Studium der Frage am Schluß dahin zusammenfaßt: „L'union inséparable de l'action divine et de l'intervention sacerdotale . . . est . . . sub-jacente à la conception générale, d'après laquelle Dieu est l'auteur de la rémission et le prêtre le ministre ou l'instrument. Les termes, en effet, sont corrélatifs et expriment d'une certaine façon l'union entre l'action divine et celle du prêtre“ (611). Das ist dogmengeschichtlich doppelt bemerkenswert wegen der fast unübersteiglichen Autorität, die der Lombarde genoß. Man sieht hier gut ein Beispiel, wie eine innere Bewegung trotz aller Hemmnisse zum Abschluß drängt und immer wieder von neuem theoretische Hindernisse, die ja bis heute noch nicht voll geklärt sind, zu überwinden sucht. Die Forschung ist also auch hier A. zu größtem Dank verpflichtet. Es ist wahr, diese Zusammenhänge muß der Leser sich selbst zusammenstellen, da das Werk mehr die Texte in sich sprechen läßt. Aber vielleicht ist er so gezwungen, sich alles persönlicher anzueignen.

Die gewisse Eigenstellung, welche die Beichte in sich durch dieses Ringen um die innere Verbindung mit der Absolution von der Sünde trug, hat eine Reihe von Fragen aufgeworfen, die uns heute in der sakramentalen Gesamtschau des ganzen Geschehens auffallen. Vor allem ist es das damals oft besprochene Problem nach den Beweggründen, aus denen die Beichte und auch die Genugtuung zu geschehen hat. Müssen sie bereits in der Liebe vollzogen werden und ist die Genugtuung ungültig, wenn sie nicht in Liebe geschieht? In der positiven Forderung der „Liebe“ als Motiv der Beichte war man sich einig. Aber man wünschte doch meist wenigstens kein neues ins Einzelne gehendes Bekenntnis, falls der Gnadenstand nicht schon bei der Beichte in der Reue erreicht war (so z. B. Gottfried von Poitiers 488). Schwieriger war die Lösung für die Genugtuung, da sie oft längere Zeit in Anspruch nahm, in der leicht der Gnadenstand verloren gehen konnte. Doch auch hier enthielt man sich, bei allem grundsätzlichen Festhalten an der „Liebe“, zu extremer Forderungen. Der starke Hinweis aber auf das Motiv ist ein deutlicher Beweis, wie ungerecht der Vorwurf ist, wenn man dem Mittelalter eine bloße Werkgerechtigkeit zuschreibt. Wir würden heute sogar manche dieser Forderungen nicht stellen, sondern die Sühne noch mehr in das Sakramentale des Gesamtaktes verankern.

Das gilt auch von der Reue, die stark als Liebesreue gefordert wird, ohne freilich ihren Charakter genauer zu umschreiben. Der Weg der Furcht wird als Hinwandern zu Gott offengelassen. A. sollte diesem Problem einmal in Verbindung mit der gesamten Rechtfertigungs- und Gnadenlehre der Zeit nachgehen, was ja hier nicht geschehen konnte. Er würde der rechte Forscher sein. Dazu hat er sich hier nach der Vorarbeit ausgewiesen. Vielleicht könnte er dann die bisher schon von anderen Gelehrten geleisteten Vorarbeiten nicht nur in einem Verzeichnis der benutzten Werke, sondern auch im Text des Buches selbst bringen. Er würde dadurch dem Leser zeigen, wie weit seine eigenen Forschungen über das schon Erarbeitete hinausgehen und so ein Urteil erleichtern.

Wir zweifeln nicht, daß das vorliegende Buch auf viele Jahrzehnte maßgebend für die Sakramententheologie dieser so wichtigen Zeit des Übergangs von der Patristik zur Scholastik bleiben wird. H. Weisweiler S.J.

Schahl, Cl., O.F.M., *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique* (Etudes de science religieuse 6). 8° Paris 1948, Ed. Franciscaines. Fr. 300.—.

Lochet, L., *Les fins du mariage*: *NouvRevTh* 83 (1951) 449—465, 561—586.

Schahl sucht in seiner Studie die Ehezwecklehre der Scholastik in einer synthetischen Darstellung zu bieten. Ausgehend von den diesbezüglichen Gegebenheiten der Heiligen Schrift behandelt er in einem I. Teil die Vorbereitung der Scholastik: An der Spitze steht Augustinus mit seiner Lehre von