

rechtlich den Willen gehabt, eine Ehe gegen deren Wesen einzugehen, was die Ungiltigkeit der Ehe involviren würde.

3. Eine Bedingung, die in angegebener Weise beigefügt, aber nicht das Eheband selbst afficiren, sondern nur eine Trennung z. B. quoad thorum et mensam aussprechen, oder die nachträglich, nach vollständiger Leistung des Eheconsensus als eine rituelle Erklärung zugesetzt würde, läßt die Ehe des Katholiken zu Recht bestehen.

4. Haben die akatholischen Contrahenten die Ehe im äußeren Forum bedingungslos geschlossen, eine gegen das Wesen der Ehe gehende Bedingung aber vorher gesetzt, so muß nach tridentinischem Rechte dieselbe dem Pfarrer und den Zeugen mitgetheilt sein, und zwischen dieser Mittheilung und der Leistung des Eheconsensus nicht ein solcher Zeitraum liegen, daß auf Verzichtleistung der vorhergegangenen Bedingungen geschlossen werden müßte. (Dieses Princip wird besonders bei Beurtheilung gemischter Ehen zu beachten sein.)

5. Nach vortridentinischem Rechte muß die Bedingung in foro externo zu beweisen und so gesetzt sein, daß nicht ein solcher Zwischenraum zwischen dem Setzen der Bedingung und Leistung des Consensus statt hat, welcher auf eine Verzichtleistung der Bedingung schließen ließe, wenn sie die akatholischen Ehen ungiltig machen soll.

Dr. H. J. K—s.

Die Reue und ihre Stellung im Bußsakramente.

(Eine beantwortete Pfarrconcursfrage.)

„Quid intelligitur sub contritione? Quamnam partem obtinet contritio in sacramento poenitentiae?“ — so lautet die beim letzten Frühjahrs-Concurs aus der Dogmatik gestellte Pfarrconcurs-Frage. Da dieselbe zwei Detailfragen enthält,

so soll die Beantwortung in zwei getrennten Abschnitten stattfinden.

I.

Quid intelligitur sub contritione?

Das Concil von Trient, auf welches die dogmatische Begriffsbestimmung der Reue vor Allem und ganz vorzüglich sich zu beziehen hat, definiert die Reue als einen Seelenschmerz und einen Abscheu über die begangene Sünde, verbunden mit dem Vorsatz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen. „Contritio, so heißt es im 4. Capitel der 14. Sitzung, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero.“ Die Reue hat also ein Doppelgesicht. Mit dem einen blickt sie nach rückwärts, insofern es den Seelenschmerz und den Abscheu über die begangene Sünde gilt, mit dem andern wird ein Blick nach vorwärts gethan, inwiefern der Vorsatz gemacht wird, in Zukunft nicht mehr zu sündigen. Und in der That, soll die Reue die Entsündigung des Menschen anbahnen, resp. vermitteln, soll dieselbe dahin führen, daß die Seele wiederum durch die heiligmachende Gnade mit Gott verbunden werde, so muß sie den Menschen von der Sünde losreißen, was offenbar erst damit geschieht, wenn einerseits im Seelenschmerze und dem Abscheu sich die Reue auf die vergangene Sünde bezieht, und wenn andererseits noch der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, hinzukommt. Fehlt das Eine oder das Andere, so ist der Bruch mit der Sünde kein wahrer und voller und kann demnach auch von einer Verbindung mit Gott, dem Höchsteiligen, keine Rede sein. Beim Mangel des Vorsatzes, die Sünde in Zukunft zu meiden, liegt dieß ohnehin wohl auf der Hand und mag da nur bemerkt werden, daß dieser Vorsatz in einer sehr lebhaften Reue eo ipso eingeschlossen erscheint und in diesem Falle wohl nicht ausdrücklich gefaßt zu werden braucht, obwohl dieß stets das Sicherere sein wird. Aber auch ohne Seelenschmerz und Abscheu über die begangene

Sünde gilt das Gleiche, weßhalb Papst Leo X. die folgende These Luther's (die 7. unter den 41 von Leo X. verworfenen Thesen) verurtheilte: „Verissimum est proverbium, et omnium doctrina de contritionibus hucusque data praestantius: de caetero non facere, summa poenitentia; optima poenitentia, nova vita.“ Der römische Katechismus macht insbesondere auf diese Seite der Reue aufmerksam und er beruft sich zum Erweise der Nothwendigkeit derselben auf die dießbezügliche Ausdrucksweise der Schrift, wie namentlich auf die Klageseufzer David's (P. II. c. 5. qu. 23). Ebenderselbe römische Katechismus rechtfertigt mit der genannten Seite der Reue den Ausdruck der „contritio“ in der Sprachweise der Theologen, indem er l. c. in der 25. Quaestio in der folgenden Weise fortfährt: „Recte autem contritionis nomen peccati detestationi, de qua loquimur, ad significandam vim doloris impositum est, ducta similitudine a rebus corporeis, quae minutatim saxo aut duriore aliqua materia confringuntur, ut eo vocabulo declararetur, corda nostra, quae superbia obdurnerunt, poenitentiae vi contundi atque conteri. Quare nullus alius dolor vel ex parentum et filiorum obitu, vel cujusvis alterius calamitatis causa susceptus, hoc nomine appellatur, sed illius tantum doloris proprium est nomen, quo ex amissa Dei gratia atque innocentia afficimur.“ Und eine gewichtige theologische Autorität, der Cardinal von Ostia, spricht sich in dieser Hinsicht noch weiter folgendermaßen aus: „Contritio potest intelligi a passiva, quia totum cor quasi teritur et scinditur prae nimia angustia et dolore, ira et indignatione, quae concipit conversus contra ipsa peccata; b. active: quia contritio tamquam fortissima machina conterit totam congeriem peccatorum, quae quasi quidam murus separat Deum a peccatore, dirumpit laqueos et catenas diaboli, destruit carcerem infernalem, quem daemones in inferno paraverunt peccatori, et enervat vires daemonum . . . conterit brachium peccatoris et maligni . . . breviter contritio mundat animam a reatu

culpa, liberat a poena gehennae, ab horrenda daemonum societate et a vilissima peccati servitute, sed et restituit bona spiritualia, quae homo amiserat per peccatum, societatem sc. spirituales communionem bonorum Ecclesiae . . . efficit haeredem Dei, cohaeredem autem Christi (Hostiensis in Summa aurea p. 1750).“

Mit dem Gesagten erscheint bereits eine allgemeine Bestimmung des Wesens der Reue gegeben. Wollen wir aber nunmehr dieses Wesen noch im Einzelnen näher bestimmen, so werden die besonderen wesentlichen Eigenschaften der Reue eben aus der Wurzel, in der das Wesen derselben gründet, abzuleiten sein, d. i. es müssen dieselben durch nichts Anderes, als durch den Gedanken bestimmt werden, daß die Reue den Menschen von der Sünde loszureißen hat, daß sich in der Reue ein wahrer und voller Bruch mit der Sünde vollziehen muß. Demnach stellen wir folgende vier wesentliche Eigenschaften der Reue auf:

a) Innerlichkeit, Aufrichtigkeit oder Wahrheit der Reue. Wir meinen damit, daß die Reue wesentlich im Innern der Seele gründe und im Willen sich vollziehe; erst so löst sie ja den Affekt von der Sünde, nur in dieser Weise kann sich die *aversio a peccato* und die *conversio ad Deum* vollziehen. Äußert sich die Reue auch im Gemüthe als sinnlicher Schmerz oder auch durch entsprechende äußere Zeichen, wie Thränen, so ist das gut; aber unbedingt nothwendig ist dieser Umstand, der mehr vom Temperamente abhängt, keineswegs und das eigentliche Wesen der Reue ist damit nicht gegeben. Würde einen die Erwägung der Sünde dahin führen, daß er seinen Willen entscheiden von der Sünde wegwendet und in diesem Sinne sowohl mit der vergangenen Sünde ernstlich bricht, als auch fest entschlossen ist, die Sünde in Zukunft nicht mehr zu begehen, so wäre die Reue auch ohne sinnlich gefühlten oder ohne äußerlich an den Tag gelegten Schmerz eine wahre Reue. Der römische Katechismus mahnt l. c. in der 24. Quaestio ausdrücklich, daß man nicht meinen dürfe, der Schmerz müsse durch den Sinn

des Körpers empfunden werden, da die Reue eine Handlung des Willens sei. Freilich entsteht, wie derselbe daselbst weiter ausführt, in dem sogenannten concupisciblen Theil der Seele ein Schmerz aus der Reue und darum werde die Reue nicht unpassend als Schmerz definiert, weil sie den Schmerz hervorrufe, den zu bezeugen die Büsser auch das Leid zu ändern pflegten. Und in der 28. Quaestio l. c. wird die Reue als eine wahre und wirksame in Schutz genommen, welche keineswegs von Thränen begleitet ist, obwohl diese sehr zu wünschen und zu empfehlen seien. Uebrigens wird sich die wahre Innerlichkeit der Reue namentlich durch einen wahren Bußeifer, der bereit ist, nach Möglichkeit für die Sünde genugzuthun, und überhaupt alles leisten will, was Gott verlangt, sowie durch die Flucht der Sünde und Uebung des Guten dokumentiren.

b) Die Allgemeinheit der Reue. Da sich in der Reue ein wahrer und voller Bruch mit der Sünde vollziehen muß, so muß sie sich auf alle Sünden erstrecken, welche den Menschen von Gott trennen. Und das sind alle begangenen schweren Sünden, die sogenannten Todsünden, von denen eben eine jede die Vereinigung der Seele mit Gott in der heiligmachenden Gnade unmöglich macht, und die darum alle in die Reue einbezogen sein müssen, sollte sich in Wahrheit die *aversio a peccato* und *conversio ad Deum* vollziehen können. Die sogenannten läßlichen Sünden, die als solche keine Trennung von Gott involviren, brauchen in der Reue nicht inbegriffen zu sein, obwohl sie ohne Reue eben auch nicht vergeben werden. Nach dem römischen Katechismus (l. c. qu. 29.) sollten die Gläubigen gemahnt werden, daß sie über die einzelnen schweren oder Todsünden einen eigenen Reueschmerz zu erwecken bemüht seien. Doch warnt derselbe in der folgenden Quaestio vor allzu großer Angestrengtheit, in welcher Hinsicht gesagt wird: „*Neque tamen hac in re desperent fideles de summa Dei bonitate et clementia; is enim, quum nostrae salutis cupidissimus sit, nullam moram ad tribuendam nobis veniam interponit, sed pec*

catores paterna caritate complectitur, simul atque ille se collegerit, et universe peccata sua detestatus, quae deinde alio tempore, si facultas erit, singula in memoriam reducere ac detestari in animo habeat, ad Dominum se converterit.“ Es ist demnach nicht nothwendig, daß man so viel einzelne Reueakte erwecke, als die Zahl der Sünden beträgt, sondern es genügt ein Reueakt, der sich auf alle Todsünden erstreckt; eben auch so wird, wenn die Reue eine wahre und aufrichtige ist, der Affekt zu jeder Sünde in uns unterdrückt.

c) Die Größe der Reue als einer Reue über Alles. Soll die Reue den Menschen von der Sünde losreißen und ihn mit Gott wiederum in Verbindung setzen, so muß dem Menschen die Sünde gegenüber den anderen Uebeln, denen er durch die Begehung der Sünde ausweichen würde, oder die er durch Vermeidung der Sünde auf sich nehmen mußte, als das größere Uebel erscheinen, und muß er demnach in dieser Beziehung lieber alle diese Uebel über sich ergehen lassen wollen, als in der Sünde zu bleiben oder aufs neue zu sündigen. Es wird dieß aber jedenfalls schon erreicht, wenn man sich dabei auf seine gegenwärtigen, wirklichen Verhältnisse bezieht und handelt es sich also zunächst und wesentlich nur darum, daß Einer die rechte Wahl nach den Verhältnissen trifft, in die er sich eben gestellt findet, und nach denen er sich in Wirklichkeit zu entscheiden bemüht ist. Der sogenannte ideale Standpunkt, wo man sich auf alle möglichen Uebel, insbesondere auf den Tod bezieht, ist nicht de essentia, sondern es genügt in dieser Beziehung eine derartige allgemeine, mit der Wahrheit der Reue schon gegebene Gesinnung, mit Gottes Hilfe auch dann, wenn man sich einmal in die betreffende Lage versetzt fände, die rechte Wahl zu treffen. Schwefel verlangt in seiner Dogmatik (tom III. p. 346), daß der Haß und der Abscheu vor der Sünde größer sei, als die Furcht, wenigstens jener Uebel, die uns wirklich drohen, und auch größer als die Reize, denen wir eben in Wirklichkeit ausgesetzt sehen. In diesem Sinne also muß die Reue wesent-

lich über Alles sein u. z. wie der scholastische Ausdruck lautet, *appretiative summa sc. contritio* im Unterschiede von der *intensive summa contritio*, die dann vorhanden erscheint, wenn der Schmerz den höchsten Grad in der Seele erreicht hat und der Reueakt sich mit aller Stärke vollzieht, welche der Wille demselben nur geben kann. Der römische Katechismus bemerkt nun wohl l. c. in der Quaestio 27., daß der Abscheu vor der Sünde nicht nur der größte, sondern auch der heftigste und so vollkommen sein und auch jede Schlaffheit und Trägheit ausschließen sollte. Jedoch erklärt derselbe gleich in der folgenden Quaestio (28.), daß auch für den Fall, wo man es nicht erreicht, daß die Reue vollendet (vollkommen) sei, dieselbe eine wahre und wirksame sein könne; denn es geschehe oft, daß das Sinnliche uns mehr als das Geistige afficire, weshalb Manche bisweilen einen größeren Schmerz über den Tod ihrer Kinder empfinden, als sie das Gefühl des Schmerzes in Folge der Häßlichkeit der Sünde haben. Die Intensität der Reue ist also für die Reue als solche und überhaupt keineswegs von wesentlicher Entscheidung, wie denn auch das von uns aufgestellte Princip die Größe der Reue, insoweit sie wesentlich verlangt werden muß, im Sinne der *appretiative summa contritio* (nach der obigen Bestimmung) und nicht der *intensive summa contritio* verlangt. So könnte z. B. eine Mutter über den Tod ihres Kindes einen intensiveren Schmerz empfinden, als über die Sünde; würde dieselbe aber dennoch ihr Kind nicht um den Preis einer Sünde von dem Tode retten wollen, so hätte sie offenbar eine solche Reue, welche den Affekt wahrhaft von der Sünde loslöst, und der darum das wahre und eigentliche Wesen der Reue zukömmt.

d) Die Uebernatürlichkeit der Reue. Da es sich um eine Befehrung im Sinne einer übernatürlichen Heiligung handelt, so muß der Reueakt, der diese Befehrung einleiten, zu dieser Heiligung hinführen soll, ebenfalls ein übernatürlicher sein, d. i. er muß mit Hilfe der übernatürlichen Gnade und aus einem

übernatürlichen, durch den Glauben gegebenen Beweggründe erweckt werden. Ohne Gnade gibt es ja keinen Heilsakt und ohne übernatürliches Motiv erfolgt keine Hinordnung und Hinbewegung zum übernatürlichen Ziel. Ein natürliches, rein nur aus der Vernunftserkenntniß und der natürlichen Erfahrung genommenes Motiv kann gut, kann auch von heilsamem Einfluß auf die Besehrung sein, aber für sich als rein natürliches Motiv vermag es den übernatürlichen Besehrungsproceß nicht einmal einzuleiten und wären auch die sonstigen bereits erwogenen Erfordernisse der Reue vorhanden. In diesem Sinne verurtheilte denn auch Innocenz XI. die These: „*Probabile est, sufficere attritionem, naturalem, modo honestam.*“ Muß aber die Reue überhaupt übernatürlich sein, so kann dieß in vierfacher Weise sein, je nachdem das übernatürliche Motiv ein verschiedenes ist. Dieses kann nämlich sein entweder die Furcht vor der ewigen Strafe, welche wir nach der Lehre der Offenbarung für die Sünde zu erleiden haben, oder die Furcht vor dem Verluste der ewigen Seligkeit (wenn im letzteren Falle nicht so sehr die Furcht vor dem Verluste der ewigen Seligkeit als der Strafe der Sünde, sondern mehr die Sehnsucht nach diesem Besiz der ewigen Seligkeit als des durch die Sünde verscherzten ewigen Glückes den Beweggrund der Reue bildet, so ist dieß schon ein höherer Beweggrund, nämlich der Hoffnung, oder auch der amor concupiscentiae, insofern Gott für uns der Grund unserer Glückseligkeit und demnach das wünschenswerthe Gut ist); oder die Häßlichkeit der Sünde, sowie wir dieselbe im Lichte des Glaubens erfassen; oder die Dankbarkeit gegen Gott, dem höchst gütigen Vater, und die Hoffnung, von ihm, dem barmherzigsten Vater, Verzeihung zu erhalten (amor gratitudinis et amor spei); oder endlich das Motiv der Liebe zu Gott als des höchsten Gutes, oder des vollkommensten, weisesten und heiligsten Wesens, d. i. wie er in sich das liebenswürdigste Gut ist, also die amor amicitiae, complacentiae vel benevolentiae. In allen diesen Fällen ist das Motiv, obwohl von sehr verschiedener Vollkom-

menheit, stets ein übernatürliches und darum die aus demselben hervorgehende Reue eine übernatürliche. Aber eben die sehr verschiedene Vollkommenheit, welche in dieser Hinsicht bei den Motiven der Reue vorhanden ist, läßt auch einen sehr verschiedenen Grad der größeren oder geringeren Vollkommenheit der Reue auferstehen und gilt es in dieser Beziehung namentlich den Unterschied zwischen der sogenannten vollkommenen und unvollkommenen Reue hervorzuheben, da sich dieser Unterschied insbesondere geschichtlich geltend gemacht hat und auch nach diesem Unterschiede die Stellung der Reue zum Bußsakramente zu beurtheilen ist.

Das Concil von Trient unterscheidet (ss. 14. cap. 4.) nämlich eine *contritio*, quae charitate perficitur, und dieser gegenüber eine *contritio imperfecta*, welche *attritio* genannt wird, weil sie gewöhnlich entweder aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde, oder aus der Furcht vor der Hölle und den Strafen gefaßt werde. Wie Benedikt der XIV. in seiner synodus dioecessana (lib. VII. cap. 13. n. II.) schreibt, so wurde der Sache nach die gleiche Unterscheidung von den Vätern und Theologen stets, auch vor dem Concil von Trient, festgehalten; aber der der Schrift und den Vätern unbekannte Name „*attritio*“ fing erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts an, in den Schulen üblich zu werden, wie Morinus bezeugt (De poen. libr. 8. cap. 2); und es gibt Estius als den Grund, warum er diesen Ausdruck gebrauchte, den folgenden an: „*Sicut in corporalibus attritum dicitur, quod aliquo modo, nempe forinsecus tantum laesum est, aut comminutum; contritum vero, quod totum intus et foris fractione in minima resolutum est: ita in spiritualibus attritio dicta est imperfecta quaedam et aliquo usque tantum progressa poenitentia; contritio vero poenitentia intima et perfecta*“ (In 4. diss. 16. §. 9). War nun aber auch die Sache stets vorhanden und hielt man in der späteren Zeit sprachlich *contritio* als *contritio perfecta* und *attritio* als *contritio imperfecta* auseinander, so machte sich

unter den Theologen bezüglich der näheren Begriffsbestimmung der *contritio perfecta* gegenüber der *contritio imperfecta* keineswegs Einstimmigkeit geltend und hat diese nähere Bestimmung auch seine Schwierigkeiten. Wir wollen im Anschluß an unsere bisherige Darstellung des eigentlichen Wesens der Reue unsere Anschauung in der fraglichen Sache zu entwickeln suchen.

Wir haben oben gesehen, in welchem Sinne die Reue innerlich, allgemein, über Alles und übernatürlich sein muß, um dieselbe als in ihrem wahren und eigentlichen Wesen vorhanden sein zu lassen. In diesen wesentlichen Gesichtspunkten kann sich daher auch der Unterschied zwischen *contritio* und *attritio* im Sinne der vollkommenen und unvollkommenen Reue nicht geltend machen. Ohnehin erklärt das Concil von Trient (sess. 14. cap. 4.) von der *attritio*, insofern sie eine bestimmte Bedeutung für das Bußsakrament haben sollte, daß sie den Willen, zu sündigen, ausschließen müsse mit der Hoffnung auf Verzeihung; demnach muß sich die *attritio* nothwendig in unserem oben dargelegten Sinne als innerlich, allgemein, über Alles und übernatürlich darstellen, da sonst der Wille, zu sündigen, nicht ausgeschlossen und die Hoffnung auf Verzeihung nicht gefaßt würde; es wäre eben nicht wesentlich die Reue, wie sie überhaupt zum Entsündigungsproceß in bestimmter Beziehung steht und für das Bußsakrament eine gewisse Bedeutung hat. Wir haben aber oben gleichfalls wahrgenommen, daß sich hinsichtlich des übernatürlichen Motives, aus dem die Reue hervorgeht, eine größere oder geringere Vollkommenheit der Reue ergebe und darum wird der Unterschied zwischen der *contritio* und *attritio* jedenfalls im Motiv seinen Ausdruck finden. Das Concil von Trient bezieht nun die *attritio* auf das Motiv der Häßlichkeit der Sünde und der Furcht vor der ewigen Strafe, und Benedikt XIV. bezeichnet (de syn. dioec. lib. 7. cap. 13. n. 5.) als die gewöhnliche Weise der *contritio imperfecta*: „*Dolor de peccatis unice conceptus atque elicited propter eorum turpitudinem, aut solum metum poenarum et gehennae absque ulla*

Dei dilectione. Dazu bemerkt Cardinal Gerbilus in seinem Werke Dell' attrizione (op. edit. Rom. tom. XIX. pag. 118), daß Benedikt XIV. mit einer großen Anzahl von Theologen zwei Motive vermengt hat, welche der h. Thomas genau unterschied. Jene Theologen behaupten nämlich, die attritio werde in gleicher Weise aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde, wie aus der Erwägung der Strafen und der Hölle gefaßt, während der h. Thomas der Furcht die aus der Erwägung der Strafen stammende Reue und der Liebe die aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde gefaßte Reue zutheilt. Thomas schreibt nämlich in seiner Summa (p. 3. q. 85. art. 5. ad 1.): *Peccatum primo incipit homini displicere (maxime peccatori) propter supplicia, quae respicit timor servilis; quam propter Dei offensam, vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad charitatem.* Wir werden demnach mit Recht das Motiv der Furcht vor der ewigen Strafe als das charakteristische Kennzeichen der attritio bezeichnen dürfen. Aber ist darum auch schon jede nicht aus dem Motiv der Furcht hervorgehende Reue die contritio perfecta?

Das Concil von Trient nennt (sess. 14. cap. 4.) die vollkommene Reue „*contritio charitate perfecta*“, ohne diese charitas näher zu bestimmen. Müssen wir also jedenfalls bei der vollkommenen Reue das Motiv der Liebe annehmen, so ist darum noch keineswegs eine bestimmte Abgrenzung der vollkommenen Reue gegenüber der unvollkommenen Reue gewonnen, indem sich, wie oben die Rede war, das Motiv der Liebe in sehr verschiedener Weise geltend machen kann. Zudem erklärt das Concil von Trient (l. c.) einerseits von der vollkommenen Reue, daß sie im gewissen Falle schon außerhalb des Bußsakramentes die Versöhnung mit Gott vollziehe, während dasselbe andererseits ebendasselbst der unvollkommenen Reue eine Vorbereitung und Disposition auf die im Bußsakrament sich vollziehende Versöhnung mit Gott zuerkennt; es bleibt also jedenfalls eine offene Frage, inwieweit bei der attritio das Motiv der Furcht

allein wirksam bleiben darf, um im Bußsakrament zur Vergeltung der Sünden hinzureichen und werden wir davon unten mehr zu sprechen haben. Aber damit ist eben auch die Schwierigkeit gegeben, in welcher Weise in der Reue das Motiv der Liebe wirksam sein müsse, auf daß es eben jene Reue sei, die als vollkommene Reue schon außerhalb des Bußsakramentes mit Gott versöhne.

Wenn wir erwägen, daß das Concil von Trient (l. c.) den Ausdruck „*charitas*“ anwendet, und wenn wir noch überdies die vom selben Concil urgirte Wirkung der vollkommenen Reue vor Augen haben, so werden wir wohl Recht haben, wenn wir sagen, es könne da an kein anderes Motiv der Liebe, als an jenes im Sinne der *amor amicitiae*, *complacentiae* vel *benevolentiae* gedacht werden. Denn der erhabene Name „*charitas*“ gebührt denn doch eigentlich nur dieser Liebe und eben nur bei dieser Liebe wird es ersichtlich, wie sich die Vereinigung der Seele mit Gott so zu sagen von selbst vollziehe. Liebt die Seele Gott um seiner selbst willen, ist der Affect der Liebe auf Gott in seiner Güte an sich gerichtet, so vollzieht sich nicht nur die Trennung von der Sünde, sondern auch die Vereinigung mit dem geliebten Gute, und Gott kann so zu sagen gar nicht widerstehen, er muß die ihm in solcher Weise entgegenkommende Seele mit seiner Gegenliebe umfassen, dieselbe in der heiligmachenden Gnade fest an sich schließen. So lange die Liebe im Sinne der *amor concupiscentiae* oder auch der *amor gratitudinis* mehr nur auf das eigene Wohl gerichtet ist, ist sie denn doch keine eigentliche wahre und volle Liebe und vermag sie allerdings die Vereinigung sehr wirksam einzuleiten, aber man sieht nicht ein, wie sich in derselben im gewissen Sinne *eo ipso* die Vereinigung mit Gott vollziehen sollte. Darum bezeichnet eben auch der Apostel Paulus als das Charakteristische der *charitas*, daß sie nicht suche, was das Ihrige ist, (1. Cor. 13. 5.), und der h. Augustin definirt die *charitas* als „*motus animi ad fruendum Deo propter se ipsum*“

et se et proximo propter Deum“ (De doctr. Chr. 1. 3. c. 10. n. 16.) Jedoch meinen wir keineswegs, daß bei dieser Liebe, die sich zunächst und ganz vorzüglich auf Gott als in se bonus bezieht, die Beziehung auf Gott als „nobis bonus“ geradezu und unbedingt ausgeschlossen sein müßte. Da eben Gott nach seiner Vollkommenheit auch unsere Glückseligkeit bildet, so verträgt sich beides, und wurde darum auch die Forderung des Molinos und des Fenelon nach einer durchaus und absolut uneigennütigen Liebe verworfen. Es scheint uns eben diese Ansicht der h. Thomas zu vertreten, wenn er in seiner Summa (2. 2. q. 23. ar. 1.) die amor amicitiae so definirt, „quod sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat“, und sodann hinzusetzt: „Amor autem super hac communicatione fundatus est charitas.“ Und im gleichen Sinne sagt Liebermann in seiner Dogmatik bei Besprechung der Reue, es dürfe keineswegs jede Liebe, die auf Gott, insofern er für uns gut ist, gerichtet ist, aus der charitas ausgeschlossen sein; denn es gebe eine solche Liebe, die keusch sei und den Namen charitas verdiene; nämlich wenn wir nicht nur Gott lieben als den Spender unserer Glückseligkeit und aller Güter, sondern insofern er selbst unser höchstes Gut ist und insoweit wir nicht nur von ihm die ewigen Belohnungen erwarten, sondern in ihn selbst und in seinen Besitz unsere ganze Glückseligkeit setzen; so werde Gott wahrhaft um seiner selbst wegen geliebt, da die von dieser Liebe brennende Seele nichts außerhalb Gott wünsche, und ihr alles, was nicht Gott ist, geringfügig und gleichsam nichts sei. Schwere endlich, der gleichfalls die vollkommene Reue aus dem Motive der amor amicitiae hervorgehen läßt und sie in dieser Hinsicht dahin bestimmt, daß man mit einem aufrichtigen und appreciativ höchsten Schmerze alle Sünden bereue, weil wir Gott, das vollkommenste Wesen, das höchste Gut beleidigt haben, macht dazu die Bemerkung, daß die charitas, wenn auch die unendliche Vollkommenheit Gottes das eigentliche Motiv ist, aus wel-

chem sie hervorgeht, die Sehnsucht, von Gott hinwiederum geliebt zu werden und ihn einstens zu genießen, keineswegs ausschließe, sondern vielmehr zu derselben hinneige und dieselbe befehle; doch eine ausdrückliche Beziehung auf sich und den eigenen Vortheil lasse sie nicht zu. Wir finden also auch da der gleichen Anschauung Ausdruck gegeben.

So viel scheint also nach dem Gesagten sicher zu sein, daß das Motiv der *amor amicitiae, complacentiae vel benevolentiae* die Grenzen der vollkommenen Reue gegen die unvollkommene hin abstecke. Aber bildet auch dieses Motiv der vollkommenen Liebe schon an und für sich und schlechthin die Grenzregulirung für das Gebiet der vollkommenen Reue? Es könnte nämlich immerhin noch eine gewisse Intensität dieser Liebe erforderlich sein, um eine vollkommene Reue und in dieser *eo ipso* die Versöhnung mit Gott zu vermitteln, und verlangt auch Liebermann einen solchen bestimmten Grad, wobei er sich auf die Worte des *catechismus romanus* (de Poen. p. 32) bezieht: „*Ut concedamus, contritione peccata deleri, quis ignorat, illam adeo vehementem, acrem ac incensam esse oportere, ut doloris acerbitas, cum scelerum magnitudine aequari, conferrique possit?*“ Schweß will die Intensität als solche nicht betont haben und aus derselben keinen Bestimmungsgrund für die vollkommene Reue entnehmen. Doch kommen beide sachlich zusammen, wenn nämlich der erstere sagt: Die Reue könne durch die Liebe vollendet genannt werden, wenn der über die Sünde gefaßte Schmerz *appretiativ* der höchste ist und aus dem Motiv der *Charitas* allein hervorgeht und dabei so kräftig und mächtig ist, daß der Sünder vom ganzen Herzen zu Gott bekehrt mit dem Apostel sagen könne: *Neque mors, neque vita . . . neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei quae est in Christo Jesu* (Rom. 8); und der letztere nimmt eben auch in die schon oben citirte Definition der vollkommenen Reue noch die Worte auf: „*ita ut ad Deum conversi cum Apostolo dicere possimus: Neque mors ect.*“

Und in der That, es liegt ja schon im Wesen der Reue überhaupt, wie wir dasselbe oben bestimmt haben, ein gewisser Grad der Intensität der Reue gegeben, auf daß sie nämlich den Bruch mit der Sünde wirklich herbeizuführen in der Lage sei; und so wird dieß auch bei der vollkommenen Reue sein müssen, ja um so mehr, da eben durch dieselbe der Bruch mit der Sünde ein vollständiger wird, und wird in dieser Hinsicht eine solche Intensität derselben verlangt werden müssen, daß sie dieß zu leisten im Stande ist. Würde man Gott wohl wegen seiner selbst lieben, aber mit einer noch schwachen und kaum an der Oberfläche des Herzens haftenden Liebe, wie Liebermann sagt, so wird man mit diesem wohl der Meinung sein müssen, daß diese Liebe keineswegs die Kraft haben könne, schon für sich den Sünder aus einem Sünder zu einem Gerechten und Freunde Gottes zu machen, und man wird hier also auch noch keine vollkommene Reue erblicken. Aber wir finden die nothwendige Intensität schon in den sonstigen Momenten des Wesens der Reue, wornach sie innerlich, allgemein und über Alles sein muß, eo ipso gegeben und vermögen wir daher in derselben kein eigenes Moment zu ersehen, das bei der Grenzregulirung zwischen der vollkommenen und unvollkommenen Reue eigens hervorgehoben werden müßte, wie denn auch der h. Thomas in seiner Summa (IV. dist. 17. qu. 2. art. 5.) sagt: „Quatuncunque parvus sit dolor, modo ad Contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.“ Und so halten wir demnach die vollkommene Reue, die contritio, wie sie auch schlechthin genannt wird, zur Genüge bestimmt, wenn wir in derselben eine mit allen wesentlichen Attributen der Reue ausgestattete Reue (d. i. innerlich, allgemein, über Alles, übernatürlich) erblicken, deren eigentliches Motiv die amor amicitiae, complacentiae vel benevolentiae bildet. Insofern aber die mit den wesentlichen Attributen der Reue ausgestattete Reue nicht die vollkommene ist, erkennen wir in derselben die unvollkommene Reue, die nach Verschiedenheit des übernatürlichen Motives, das ihr zu Grunde liegt, mehr oder

weniger unvollkommen sein kann und die speciell beim Motiv der Häßlichkeit der Sünde und der Furcht vor der Strafe attritio heißt, wie das Concil von Trient (sess. 14. cap. 4.) diesen Ausdruck gebraucht.

So hätten wir also, wie wir meinen, in genügender Weise die Begriffsbestimmung der Reue gewonnen und so wollen wir am Schluß des ersten Abschnittes nur noch die Worte anführen, mit denen Habert in seiner Dogmatik (tom. 6.) die vollkommene Reue, sowie sie der vollkommenen Reue zu Grunde liegt, beschreibt: „Qui amore casto et timore filiali aguntur, incessu firmo progrediuntur, obvias quasque tentationes praetervolant sola Deo displicendi formidine, sed ita sincera et latente, ut interdum sese non succubuisse demirentur, cum illos divini amoris ignes intus in corde suo ardere sensu non percipiant.“

II.

Quamnam partem obtinet contritio in sacramento poenitentiae ?

Wir haben nunmehr die Stellung darzulegen, welche die Reue im Bußsakramente einnimmt. Da aber unsere vorige Begriffsbestimmung neben dem allgemeinen Begriff der Reue noch den specifischen Unterschied von vollkommener und unvollkommener Reue ergeben hat, so werden wir uns zuerst auf die Reue überhaupt und alsdann insbesondere auf die contritio perfecta et imperfecta, auf die contritio und attritio beziehen.

A. Die Stellung der Reue überhaupt zum Bußsakramente.

1. Wenn wir die Stellung der Reue überhaupt zum Bußsakramente in Betracht ziehen, so haben wir vor Allem namhaft zu machen, daß die Reue einen wesentlichen und unumgänglichen Theil des Bußsakramentes bildet. Das Concil von Trient spricht dies ausdrücklich in der 14. Sitzung aus, wenn es im vierten Canon heißt: „Si quis negaverit, ad integram

et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae poenitentiae partes dicuntur, a. s.“ Und wie sollte dieß auch anders sein, da schon vom rein natürlichen Standpunkte die Verzeihung einer Beleidigung so lange nicht in Aussicht genommen werden kann, als der Beleidiger in seiner feindseligen Gesinnung, in seinem animus injuriandi verharret, geschweige denn daß im Sinne des übernatürlichen Standpunktes die Vergebung der Sünde durch eine Heiligung, durch die Verbindung der Seele mit Gott in der Gnade erfolgt; da kann denn schon gar nicht vorausgesetzt werden, daß diese Verbindung ohne Reue vor sich ginge. Die Nothwendigkeit der Reue schärft darum auch die Offenbarung, Schrift und Tradition, auf das eindringlichste ein und die Kirche hat die Reue stets als wesentliches Erforderniß zur Sündenvergebung verlangt. Es kann nur ein totales Verkennen ihrer Lehre und ihrer Praxis, oder geradezu boshafte Verleumdungssucht den Vorwurf hervorgerufen haben, wie er hie und da gemacht wurde und bisweilen auch jetzt noch gehört wird, daß es die Katholiken mit der Sündenvergebung sehr leicht nähmen, daß dazu nur ein gedankenloses Beichten und allenfalls einige gute Werke erforderlich wären. Dem gegenüber mag nur gesagt sein, daß dieß einfach nicht wahr ist, daß nach katholischer Lehre keine Sünde vergeben werden könne ohne Reue. Freilich braucht es nicht gerade eine vollkommene Reue zu sein und wollen wir Gott danken, daß er uns im Bußsakrament ein Mittel gegeben hat, wo wir auch ohne vollkommene Reue, die eben nicht so leicht erweckt ist, Verzeihung unserer Sünden finden können. Aber eine wahre Reue ist auch da nothwendig und rechtfertigt die Nichtnothwendigkeit der vollkommenen Reue noch keineswegs den betreffenden Vorwurf, insofern er in diesem Umstände etwa begründet wäre.

2. Aber nicht bloß überhaupt ein nothwendiger und wesentlicher Theil des Bußsakramentes ist die Reue, sie ersetzt

auch im gewissen Sinne die übrigen Theile desselben, ja das Bußsakrament selbst. Erklärt nämlich das Concil von Trient außer der Reue auch noch die Beicht und die Genugthuung als die Theile des Bußsakramentes, so gilt dieß von der Beicht nur, insoweit dieselbe physisch und moralisch möglich ist. Wir brauchen das hier nicht näher nachzuweisen, da wir im vorigen Jahrgange der Quartalschrift in dem Artikel „Die sakramentale Beicht“ ausführlich die Sache dargelegt haben, und wir verweisen darum einfach auf diesen Artikel. Die Genugthuung aber ist nur bezüglich der Bereitwilligkeit, sie zu leisten, ein wesentlicher Theil des Bußsakramentes, während die wirkliche Leistung derselben die Integrität des ganzen Bußaktes involvirt. Nach der Seite der Bereitwilligkeit ist dieselbe nun offenbar in der wahren Reue eingeschlossen und mit derselben gegeben, sowie es eben von der wahren Reue bedingt ist, daß die Beicht die entsprechende formelle Integrität besitzt. Sodann bewirkt die vollkommene Reue, wie wir gleich näher sehen werden, die Vergebung der Sünden auch ohne Empfang des Bußsakramentes, wenn auch nicht mit Ausschluß des Willens, dasselbe nach Möglichkeit zu empfangen, und ersetzt also dieselbe in dieser Beziehung in Wahrheit das Bußsakrament, insofern man dasselbe nicht empfangen könnte. Schweg sagt in seiner Dogmatik (tom. III. p. 340) in dieser Hinsicht, daß die Reue unter den Akten der Buße den ersten Platz einnehme, indem sie der Grund und die Wurzel der übrigen sei; denn wo eine wahre und aufrichtige Reue vorhanden sei, könne das Uebrige, so es in der Gewalt des Sünders liege, nicht ausbleiben, wenn es aber ohne Schuld des Sünders fehle, werde es durch die Reue supplirt. Wir sehen da eben die ganz gleiche Auffassung ausgesprochen.

B. Die Stellung der vollkommenen Reue zum Bußsakramente.

1. Die vollkommene Reue bewirkt die Entsündigung schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes und zwar

nicht bloß im Nothfalle, sondern regelmäßig, jedoch nicht ohne das Verlangen, das Sacrament der Buße zu empfangen, welches in derselben eingeschlossen ist. Das Concil von Trient erklärt nämlich (sess. 14. cap. 4.): „Etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare priusquam actu hoc sacramentum suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in ipsa includitur, non esse adscribendam.“

Erwägt man die Worte des Concils ganz unbefangen, so sprechen dieselben offenbar der vollkommenen Reue die betreffende Wirkung zu, und zwar nicht bloß für den Nothfall, sondern für gewöhnlich, so dieselbe überhaupt vor dem Empfange des Bußsacramentes vorhanden ist. Zudem bestätigt diese Auffassungsweise auch der Geschichtsschreiber des Concils, Pallavicini, der berichtet (lib. 12. cap. 10.), die Väter des Concils seien so sehr von dieser Wirkungsweise der vollkommenen Reue überzeugt gewesen, daß man schon einen Canon vorbereitet hatte, in dem diese Wahrheit geradezu als Dogma ausgesprochen wurde, und der nur deshalb unterblieb, weil man die Meinung einiger gewichtiger Theologen, auch durch die vollkommene Reue würden die Sünden nur in außerordentlichen Fällen, wie in articulo mortis, getilgt, nicht mit dem Anathem belegen wollte. Darum erklärt denn auch der römische Katechismus (p. II. cap. 5. quaest. 24.): „Quin etiam, statim ut eam (nämlich die vollkommene Reue) mentibus nostris concepimus, peccatorum remissionem nobis a Deo tribui . . . prophetae verba illa declarant: Dixi confitebor adversum me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei. Atque ejus figuram in decem leprosis animadvertimus, qui a salvatore nostro ad sacerdotes missi, antequam ad illos pervenirent, a lepra liberati sunt. Ex quo licet cognoscere, verae contritionis eam vim esse, ut illius beneficio omnium delictorum veniam statim a Domino impetremus.“ Und aus diesem Grunde sehen wir denn auch von den Päpsten Pius V.,

Gregor XIII. und Urban VIII. die folgenden Propositionen des Bajus verurtheilt: „Charitas perfecta et sincera, quae est ex corde puro et conscientia bona et fide non ficta, tam in catechumenis quam in poenitentibus potest esse sine remissione peccatorum“ (prop. 31.). — „Charitas illa, quae est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum“ (prop. 32.). — „Homo existens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis, potest habere veram charitatem et charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis (prop. 70.). — „Per contritionem etiam cum charitate perfecta et cum voto suscipiendi Sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti“ (prop. 71.).

Beziehen sich die drei ersten Propositionen auf die vollkommene Liebe, so handelt die vierte geradezu von der vollkommenen Reue; ihre Verurtheilung aber setzt es außer allen Zweifel, in welchem Sinne die obigen Worte des Concils von Trient zu nehmen seien. Wenn auch nicht gerade als Dogma, so doch als katholische Wahrheit (*sententia fidei proxima*, wie Perrone [tom. 8. p. 300] sagt) haben wir daher unseren aufgestellten Satz festzuhalten gegenüber den Jansenisten und einigen katholischen Theologen, wie einem Anonymus, welchen Bellarmin (lib. 2. de poen. cap. 13.) ausführlich widerlegt und der die betreffende Wirkung der vollkommenen Reue einzig und allein auf die Todesgefahr beschränkt haben will, und anderen (so Estius In IV. d. 17. §. 2. et seq.), welche meinen, nur selten nämlich im Falle der Nothwendigkeit und beim Mangel eines Beichtvaters, nicht jedoch ordentlicher Weise, oder häufig, oder gar immer, trete diese Wirkung ein. Damit ist jedoch keineswegs für diese Fälle der wirkliche Empfang des Bußsacramentes als unnütz erklärt; denn, wie gesagt, die betreffende Wirkung wird nur erzielt mit dem *votum sive explicitum sive implicitum suscipiendi actu sacramentum*, also *intuitu et vir-*

tute sacramenti, wie Perrone (l. c. p. 303) sagt; auch kommt die vollkommene Reue nicht so leicht an und sind darum diese Fälle überhaupt seltener, und dann vermehrt auch nach bereits eingetretener Rechtfertigung der wirkliche Empfang des Bußsakramentes die Gnade, tilgt oder vermindert die Sündenstrafen, schärft den Bußeifer und befestigt die Seele in dem Vorsatz, gut zu handeln, wie Schweg (l. c. p. 353) sehr gut bemerkt. Liebermann verweist noch überdies auf den Zweck der Sakramente als Bande der Kirche als einer sichtbaren Gesellschaft und sagt, wie der in der Gemeinschaft der Gläubigen schon befindliche Sünder, wenn er das Bußsakrament empfangt, sich vor dem kirchlichen Tribunal stelle und sich dem Gerichte derjenigen unterwerfe, die er durch göttliche Anordnung über sich gesetzt wisse.

Sollten wir nun aber unseren aufgestellten Satz noch des Näheren mit Gründen belegen? Wir meinen, nach dem, was wir oben über das Wesen der vollkommenen Reue gesagt haben, versteht sich die Sache ganz von selbst, und bedarf es keines eigenen Hinweises auf die zahlreichen Schriftstellen über die Wirkungen der Liebe, wie z. B. „*Charitas operit multitudinem peccatorum*“ (1. Petr. 4, 8), und eben so wenig eines ausführlichen Väterbeweises. Wer Väterzeugnisse wünscht, der findet solche in Menge bei Bellarmin (lib. 2. De poen. cap. 13). Wir wollen hier nur die schon oben citirte Stelle aus der Summa des h. Thomas (IV. dist. 17. q. 2. art. 5.) hervorheben, welche lautet: „*Quantumcunque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.*“ Ohnehin gründet die gegnerische jansenistische Auffassung eigentlich in der bajanistischen Doktrin von der unfreien Natur gegenüber der necessitirenden gratia dominans, wie die vorhin citirten verurtheilten Thesen des Bajus nicht undeutlich ersehen lassen, wobei es sich freilich begreift, daß erst mit der Absolution im Bußsakramente der Moment eintrete, wo die gratia

als dominans das Uebergewicht besitzt über die Concupiscenz und damit die Rechtfertigung gegeben erscheint.

2. Zum giltigen Empfange des Bußsakramentes ist die vollkommene Reue keineswegs nothwendig. Diese These folgt unmittelbar aus der eben aufgestellten These und muß daher dieselbe Gewißheit in Anspruch nehmen als eben diese. Zwar haben die alten Scholastiker, wenigstens bis auf den h. Thomas, allgemein die Nothwendigkeit der vollkommenen Reue zum heilsamen Empfange des Bußsakramentes vertheidigt und war bei ihnen diese Lehre die allgemeine. Jedoch auf dem Concil von Trient wurde diese Anschauung ob ihrer Verwandtschaft, welche sie zu haben schien mit den Irrthümern der Protestanten, daß nämlich von den Priestern durch die Absolutionsworte die Sünden nicht wirklich nachgelassen, sondern nur als für nachgelassen erklärt würden, in nähere Untersuchung gezogen, und obwohl dieselbe mit keiner Censur belegt wurde, so sind dennoch in Folge der vom Concil über die vorhin besprochene Wirkung der vollkommenen Reue aufgestellten Doktrin die Katholiken mit sehr wenigen Ausnahmen von derselben abgegangen.

Und in der That, wenn es feststeht, daß die vollkommene Reue schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes die Entsündigung herbeiführe, und wenn anderseits diese vollkommene Reue dennoch zum giltigen Empfange des Bußsakramentes nothwendig wäre, so würde im Bußsakramente selbst und durch dasselbe eigentlich nie die heiligmachende Gnade gegeben, was sicherlich dem sakramentalen Charakter der Buße sehr nahe treten und wodurch offenbar die Bedeutung der priesterlichen Absolution sehr herabgedrückt würde, wenn auch jene scholastischen Theologen die Absolution keineswegs wie die Protestanten für unnütz betrachteten, sondern sie dieselbe als nützlich im Sinne einer Vermehrung der Gnade und der Nachlassung der Sündenstrafe ansahen. Oder man müßte wenigstens das Paradoxum aufstellen, daß das Bußsakrament niemals

in Wirklichkeit jenen Effect hervorbringe, welchen es anzeigt, sondern immer in voto, was gewiß ungeräumt erscheint.

Sodann führt die Ausdrucksweise des Concils von Trient nothwendig auf den Gedanken, nur bisweilen und nicht immer werde die Reue durch die charitas vervollkommenet, und nur bisweilen und nicht immer werde durch die vollkommene Reue schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes die Entsündigung erzielt; das Gewöhnliche sei demnach die unvollkommene Reue, die wohl nicht außer dem Bußsakramente, aber wohl in demselben zur Vergebung der Sünden hinreiche, so daß also zum gültigen Empfange des Bußsakramentes die vollkommene Reue keineswegs nothwendig sei. Ohnehin wird von der unvollkommenen Reue gleich darauf erklärt, daß sie wohl ohne Bußsakrament für sich den Sünder nicht zur Rechtfertigung zu führen vermöge, daß sie ihn aber doch dazu disponire, um im Bußsakramente die Gnade Gottes zu erlangen, was nur noch um so mehr auf die Anschauungsweise der tridentinischen Väter von der Nichtnothwendigkeit der vollkommenen Reue im Bußsakrament schließen läßt.

Endlich können wir uns noch auf die Verurtheilung der These des Bajus beziehen: „*Peccator poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis sed a solo Deo, qui poenitentiam suggerens et inspirans, vivificat eum et resuscitat: ministerio autem sacerdotis solus reatus (poenae) tollitur*“ (prop. 58). Im Sinne der Verurtheilung dieser These muß es also als unrichtig betrachtet werden, daß bei der Absolution stets nur durch Gott und niemals durch das „ministerium sacerdotis absolventis“ die vivificatio d. i. die Entsündigung stattfände, und darum muß es im Zusammenhalte mit der vorhin aufgestellten These, daß die vollkommene Reue schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes die Entsündigung bewirke, auch gelten, daß diese vollkommene Reue im Bußsakramente selbst nicht unbedingt nothwendig sei. Zum selben Schlusse führt auch der Zusammenhalt der ausdrücklichen

Lehre des römischen Katechismus, daß durch die Absolutionsworte die Bande der Sünden nachgelassen werden, mit der vorhin citirten Stelle über die Wirkung der vollkommenen Reue.

C. Die Stellung der unvollkommenen Reue resp. der attritio zum Bußsakramente.

1. Die Reue, welche gefaßt wird aus der Schwere, Menge, Häßlichkeit der Sünde, aus dem Verluste der ewigen Seligkeit und der Incurrirung der ewigen Verdammniß mit dem Vorsatze eines besseren Lebens, ist ein wahrer und nützlicher Schmerz und bereitet auf die Gnade vor, und sie macht den Menschen keineswegs zum Heuchler und noch mehr zum Sünder; auch ist sie kein erzwungener, sondern ein freiwilliger Schmerz. Es ist dieß ausdrücklich als Dogma ausgesprochen durch den 5. Canon der 14. Sitzung: „Si quis dixerit, eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem nec praeparare ad gratiam sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem; demum illum esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium: a. s.“ Wir haben also hier jene Reue, welche insbesondere im Motiv der Furcht gründet und ganz vorzüglich den Namen attritio führt, und diese wird als gut und nützlich und als eine geeignete Grundlage des sich im Empfang des Bußsakramentes vollziehenden Bußaktes erklärt.

Eines langen Beweises aber bedarf es hiefür offenbar nicht. Wir haben ja hier die sog. t. simpliciter servilis, welche nämlich den Willen zu sündigen ausschließt und nicht die sog. t. serviliter servilis, die bloß die Hand von der Sünde zurückhält und dieselbe äußerlich nicht begehen läßt, während innerlich der Wille noch immer an der Sünde hängt; wir haben also da die wesent-

lichen Merkmale der Reue und demnach muß dieselbe gut und nützlich sein und auch eine geeignete Grundlage für den Bußakt bilden. Freilich das Ideal ist sie nicht, nach dem wir zu streben haben, und darum darf man bei derselben nicht stehen bleiben, sondern ist sie vielmehr Mittel zum Zweck. In diesem Sinne erklären sich leicht einzelne Ausdrücke der Väter, wie des h. Augustin, welche gegen diese Reue gerichtet scheinen, insofern es sich nicht ohnehin um die *timor serviliter servilis* handelt. Sonst wird aber diese heilsame Furcht in der Schrift nachdrücklich eingeschärft, u. z. nicht bloß im alten, sondern auch im neuen Testamente. Herrscht in diesem auch die Liebe vor, so schließt dieß doch eben so wenig die Furcht aus, so wenig im alten Testamente trotz der Betonung der Furcht die Liebe ausgeschlossen war. In diesem Sinne sehen wir denn von Alexander VIII. die Thesen verworfen: „*Timor gehennae non est supernaturalis*“ — „*Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis*“; und Clemens XI. verwarf in der Constitution *Unigenitus* im gleichen Sinne die Thesen: „*Timor nonnisi manum cohibet; cor autem tamdiu peccato addicitur, quamdiu ab amore justitiae non ducitur*“ — „*Qui a malo non abstinet, nisi timore poenae, illud committit in corde suo et jam est reus coram Deo.*“ Die Jesuiten, welche die Verurtheilung dieser Thesen im Auge haben, lassen eben keinen Unterschied zu zwischen der lobenswerthen *charitas* und der tadelnswerthen *cupiditas* und darum können sie eine Reue, die nicht aus der Liebe hervorgeht, als gut nicht begreifen; sie fußen also wesentlich auf dem falschen Princip, das schon Luther aufstellte, daß nämlich jede Handlung, die nicht aus der Liebe hervorgehe, Sünde wäre, und das bereits das Tridentinum verurtheilt hat. Eben in der unrichtigen Auffassung der Rechtfertigung und weiterhin in dem anthropologischen Irrthume der wesentlichen Corruption der menschlichen

Natur durch die Sünde, gründet auch diese falsche Auffassung der Reformatoren und Jansenisten über den Wert der attritio.

2. Die unvollkommene Reue, welche das Concil von Trient attritio nennt, weil sie gewöhnlich entweder aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde, oder aus der Furcht vor der Hölle und den Strafen entsteht, wenn sie den Willen zur Sünde ausschließt, mit der Hoffnung auf Verzeihung, kann ohne Bußsakrament für sich den Sünder nicht zur Rechtfertigung führen, jedoch disponirt sie ihn, um im Bußsakramente die Gnade Gottes zu erlangen. Es unterscheidet sich zwar dieser zweite Punkt, welcher auf den Worten des 4. Kapitels der 14. Sitzung basirt, wesentlich nicht vom ersten Punkte; aber im ersten Punkte sehen wir das Motiv der Furcht noch mehr im Vordergrunde als hier, wo auch die innere Tragweite der Reue mehr hervorgehoben erscheint (hier heißt es: „*si voluntatem peccati excludat cum spe veniae*“, während der Canon nur sagt: „*cum proposito melioris vitae*“); darum erscheint uns auch hier eine direktere und positivere Beziehung zum Bußakt, sowie er sich im Bußsakrament zu vollziehen hat, weshalb es nicht nur heißt: „*viam ad iustitiam parat*“ (wie oben im Canon das „*praeparare ad gratiam*“) sondern auch „*ad Dei gratiam in Sacramento poenitentiae impetrandam disponit*.“ Wir möchten also hier so zu sagen den zweiten Schritt des Bußaktes sehen, während der erste Punkt den ersten Schritt aufweist; insofern aber dieser erste Schritt, wenn er sonst ein wahrer und ernstester ist, den zweiten nach sich zieht, dürfte doch die Unterscheidung keine wesentliche sein. Und jedenfalls dürfen wir uns nicht eigens bemühen, die Nothwendigkeit dieses Fortschrittes der attritio näher zu beweisen, da wir noch weiter gehen müssen und noch einen größeren Fortschritt der Reue als nothwendig annehmen. Wir sagen nämlich

3. die unvollkommene Reue reiche nur dann im Bußsakramente zur Vergebung der Sünden aus, wenn sich in derselben auch eine anfängliche Liebe geltend macht, oder, wie man

gewöhnlich sagt, wenn zur attritio (im eigentlichen Sinne) eine anfängliche Liebe hinzukommt. Wie nämlich Benedikt XIV. in seiner syn. dioec. (lib. 7. cap. 13. n. 6.) im Anschluß an Morinus erklärt, so betrachteten vor dem Concil von Trient gemeiniglich die Theologen die unvollkommene Liebe, welche sie attritio nannten, zum gültigen Empfange des Bußsakramentes als hinreichend, aber sie verstanden darunter niemals einen Schmerz, der anders woher als aus dem Motiv der Liebe gefaßt worden oder ganz und gar ohne jede wenigstens schwache oder anfängliche Liebe zu Gott gewesen wäre. Erst Melchior Canus stellte, obwohl mehr unentschieden, die Behauptung auf, die attritio als solche, insofern sie nur im Motiv der Furcht gründe, reiche im Bußsakramente aus. Derselbe fand allgemein Anklang, obwohl man ihm anfangs nur schlichtern folgte; doch allmählig geschah dieß immer entschiedener, so daß im 17. Jahrhundert diese Anschauung die gewöhnliche wurde. Dessenungeachtet fand dieselbe auch heftige Gegner, weshalb Alexander VII. unter dem 5. Mai 1667 bei der Strafe der Excommunication es verbot, die eine oder die andere Anschauung mit einer Censur zu belegen.

Die Frage ist also jedenfalls noch immer eine offene; aber in der Praxis wollte man immer auch zum Motiv der Liebe angeregt haben, wie auch Benedikt XIV. (l. c. n. 10.) aufmerksam macht, und scheint uns auch die Nothwendigkeit der anfänglichen Liebe theoretisch gewiß. Wir denken in dieser Beziehung an das tridentinische Justificationsdecret, wo ausdrücklich von einer Liebe die Rede ist, womit man anfangs, Gott zu lieben „*tamquam fontem omnis justitiae*“ (sess. 6. cap. 6.), ferner an das Zeugniß des Pallavicini, der in seiner Geschichte des Concils von Trient sagt (l. 12. cap. 10.), daß absichtlich der Ausdruck „*sufficere*“ vermieden und dafür der Ausdruck „*disponere*“ genommen worden sei, wobei wir noch insbesondere an das beim zweiten Punkte im Zusammenhange mit dem ersten Gesagte erinnern haben möchten; und ebenso möchten wir die

Bedeutung der Liebe zu Gott urgiren, die derselben nach der Schrift und den Vätern zukommt, sowie es auch nicht einzusehen ist, wie sich die Verbindung der Seele mit Gott in der Gnade vollziehen soll, wenn die Seele noch von gar keinem Akt der Liebe bewegt wird. Darum ist denn auch jetzt die Meinung des Melchior Canus allgemein verlassen und wird die Nothwendigkeit der anfänglichen Liebe gemeinlich festgehalten. Doch ist darum nicht alle Controverse abgebrochen, da eine weitere Frage den Charakter der nothwendigen anfänglichen Liebe betrifft.

Theoretisch ist auch in dieser Hinsicht die Entscheidung schwer und sind die Theologen keineswegs einstimmig. Liebermann plaidirt mehr für die Nothwendigkeit der amor concupiscentiae, Schweg dagegen mehr für jene der amor amicitiae, wofür uns mehr das tridentinische „tamquam fontem omnis iustitiae“ zu sprechen scheint. In der Praxis wird es darauf ankommen, sich zur möglichst vollkommenen Liebe allmählig zu erheben und dürfte in dieser Beziehung die amor gratitudinis den besten Uebergang bilden. Gury rath daher in seiner Moral für die Praxis an: „ut poenitens, ubi amor Dei propter summam ejus bonitatem in seipsa consideratam omnino abesse censetur, inflammetur per motiva, quae quasi natura sua saltem ad initium contritionis inducunt, cum vix aliquis tam plumbeus erit, ut v. g. beneficia Dei innumerabilia, naturalia et supernaturalia, considerans non saltem aliquo modo et ipsam divinam benignitatem et bonitatem directe diligat, licet fortasse motiva amoris perfecti non per se sola sufficient, ipsum ad detestationem peccati super omnia evehere“ (trac. de poen. n. 453. not. 2). Und hiemit stimmt der römische Katechismus überein, wenn er (l. c.) in der Quaestio 35. lehrt: „Curandum erit praeterea pastoribus, ut in peccatum summum fidelium odium concitetur, tum quia summa est illius foeditas et turpitude, tum quia gravissima damna et calamitates nobis adfert. Nam Dei benevolentiam, a quo

maxima bona accepimus, longaque major exspectare et consequi liceat, a nobis abalienat, et summorum dolorum cruciatibus perpetuo afficiendos sempiternae morti nos addicit.“

Hören wir endlich noch, wie Habert (l. c.) die initialis amor beschreibt. „Timor initialis, sagt er, in quo intelligitur charitas inchoata, ex duobus motivis ac totidem virtutum actibus coalescit, sc. ex motivo divinae bonitatis, quae voluntatem suaviter allicit ad diligendam justitiam, acpraesertim totius justitiae fontem, Deum nempe, ejusque offensam detestandam; et ex motivo spei, quae injicit timorem gehennae et amorem concupiscentiae in beatitudinem.“ Und sodann fährt er noch folgendermaßen fort: Initialis timor, efficit ratione inchoatae charitatis quam includit, ut Deus et mandata ejus suaviter diligantur, sed nondum fortiter nisi ratione spei adjunctae, quae timore gehennae et desiderio felicitatis aeternae incipientes tam vehementer incitat, ut eorum impetum interdum cohibere necesse sit. Conferri potest cum hisce rivulis, qui cum murmure ac sonitu fluunt, quos tamen vel exigua moles apposita vel tenue saxum a suo cursu deflectit.“

4. An vierter und letzter Stelle führen wir die von Liebermann (l. c.) aufgeworfene Frage auf, ob die unvollkommene Reue zur Vergebung der Sünde hinreiche cum voto sacramenti. Wir können dieselbe mit Liebermann nur negativ beantworten, insofern wir wenigstens nur von der contritio perfecta eine solche Versicherung haben. Jedoch möchten wir uns auch die Worte Liebermann's eigen machen, mit denen er die Beantwortung dieser Frage schließt: „Nescio, an qui ita sentiant, (er meint diejenigen, welche der Meinung sind, durch die unvollkommene Reue würden wenigstens im Nothfalle oder in articulo mortis die Sünden getilgt, wenn das votum sacramenti damit verbunden wäre) nimium de misericordia Dei confidant, qui peccatorem in his angustiis constitutum, cum se quantum potest ad contritionem excitat, non sinet in

aeternum perire.“ Fassen wir die *contritio imperfecta* nicht in dem engeren Rahmen der eigentlichen *attritio*, sondern in den weiteren Grenzen, wie sie sich vollends gegenüber der *contritio perfecta* abgrenzt, so werden diese Worte nur um so mehr unsere Billigung finden müssen.

So hätten wir demnach auch die Stellung der Reue zum Bußsakramente genau gekennzeichnet und demnach auch diese Theilfrage zur Genüge beantwortet, weshalb wir nur noch die Bemerkung machen, wie es von besonderer Wichtigkeit sei, den rechten Begriff von der Reue zu haben und die Stellung, welche dieselbe im Bußsakramente einnimmt, gehörig zu würdigen; denn eben von der Beschaffenheit der Reue hängt es wesentlich und ganz besonders ab, ob die Vergebung der Sünden im Bußsakramente und gar außerhalb desselben erlangt werde; dieser Umstand aber wird es auch vollständig rechtfertigen, daß wir in die Beantwortung dieser Frage tiefer eingegangen sind.

Sp.

Literatur.

Die kirchliche Vollgewalt des Apostolischen Stuhles. Zugabe zu den drei früheren Auflagen der Apologie des Christenthums. Von Franz Hettinger, der Philosophie und Theologie Doktor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1873. 8. S. 203. Pr. 16. Sgr.

Hettinger's Apologie des Christenthums ist auf das Beste bekannt. Reichhaltigkeit des Inhaltes nicht weniger als der oratorische Schmuck des Styles haben derselben eine allgemeine Beliebtheit verschafft und die weiteste Verbreitung gesichert. In dem vorliegenden Werkchen haben wir nun eine kleine Zugabe zu derselben, in der der gelehrte Verfasser sich über die gegenwärtige Tagesfrage, in welcher bereits so viel Staub aufge-