

sind jedenfalls zwei Sätze sicher: erstens, eine schwere Veräußigung gegen die göttliche Ordnung wäre es, wenn sich der Sünder wissentlich dem Sakramente überhaupt entziehen wollte, was mindestens dann der Fall wäre, wenn er (obwohl schon durch die Reue gerechtfertigt) auch in erkannter Todesgefahr das Sakrament in re nicht empfangen wollte: und daraus resultiert die von allen Theologen anerkannte *necessitas praecepti divini*; zweitens, mit der Erfüllung des kirchlichen Gebotes leistet der durch die Reue gerechtfertigte Sünder unter den oben dargelegten Voraussetzungen auch der *necessitas medii* des Sakramentes Genüge.

Aus dem Ganzen aber ergibt sich der praktische Schluß: Wenn man in Katechese und Predigt die vollkommene Reue behandelt — ein gewiß ebenso wichtiges als nützliches Thema — so stelle man dieselbe nicht als Mittel der Rechtfertigung einfach in die gleiche Linie mit dem Bußsakramente; dadurch würde man, da die Beichte der gefallen menschlichen Natur ohnehin wenig zusetzt, nur zu leicht den Eindruck erwecken, als ob es der Sünder in der Hand hätte, nach Belieben auch ohne Beichte gerechtfertigt und gerettet zu werden, d. h. man würde damit indirekt der protestantischen Anschauung Vorschub leisten, welche gewisse „aufgeklärte“ Katholiken, wenn sie zur Ausöhnung mit Gott durch Empfang der Sakramente gemahnt werden, in die Worte kleiden: Das mache ich mit meinem Herrgott allein ab, dazu brauche ich keinen Priester!

Die thomistisch-skotistische Kontroverse und die Absolution der Bewußtlosen.

Vom pastorellen Standpunkt aus beleuchtet.

Von Prof. Dr. Johann Gföllner in Linz.

Seit dem 13. Jahrhundert besteht eine bisher nicht endgültig geklärte dogmatische Kontroverse über die Bedeutung der *actus poenitentis* (Reue, Beichte, Genugthuung) beim Empfang des Bußsakramentes. Der heilige Thomas von Aquin sieht in den genannten Akten eine eigentliche sakramentale Materie: *materia proxima huius sacramenti sunt actus poenitentis*¹⁾; nur wird in diesem Sakramente die Materie nicht wie in anderen Sakramenten durch eine körperliche Sache, sondern wie im Sakrament der Ehe durch eine sinnlich wahrnehmbare Handlung gebildet.²⁾ Im Anschluß an den heiligen Thomas (mit fast wörtlicher Wiederholung aus dem *Opusc. 5 de articulis fidei et eccl. sacram.*³⁾) lehrt das Dekret

¹⁾ S. th. 3. p. qu. 84. art. 2. — ²⁾ l. c. art. 1 ad 1: In illis sacramentis, quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae, ut accidit in poenitentia et matrimonio. — ³⁾ Quartum sacramentum est poenitentia, cuius quasi materia sunt actus poenitentis, qui dicuntur tres poenitentiae partes.

Eugen IV. pro Armenis: „Quartum sacramentum est poenitentia, cuius quasi materia sunt actus poenitentis, qui in tres distinguuntur partes.“¹⁾ Das Tridentinum wiederholt wörtlich: „Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio, satisfactio. Qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur (Sess. 14 c. 3).“²⁾ Der entsprechende Can. 4. besagt: „Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur . . . : A. S.“³⁾ Daß der Ausdruck quasi materia nicht im Sinne einer uneigentlichen, nur tropisch so genannten Materie zu verstehen sei, ersieht man am besten aus der Erklärung des Catechismus Romanus (p. II. c. 5. n. 13): „Neque vero hi actus quasi materia a sancta synodo appellantur, quia verae materiae rationem non habeant, sed quia eius generis materia non sint, quae extrinsecus adhibeatur, ut aqua in baptismo et chrisma in confirmatione.“ Eine weitere Bestätigung der thomistischen Auffassung kann man mit Recht in den Worten des Tridentinum (Sess. 14 c. 3) finden, denen zufolge die Kraft des Sacramentes vornehmlich in der Form gelegen ist: „docet praeterea sancta Synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in . . . ministri verbis positam esse.“⁴⁾ Die sacramentale Kraft liegt also zwar vornehmlich, aber doch nicht ausschließlich in der Absolutionsformel; also kommt die sacramentale Wirkung auch noch durch ein anderes Moment zustande; darunter kann aber nur die Materie im eigentlichen Sinne verstanden sein: denn wie das Decretum pro Armenis ausdrücklich sagt, ist zum Zustandekommen eines Sacramentes außer der Form und Intention (des Spenders) auch die Materie erforderlich, bei deren Mangel die Gültigkeit eines Sacramentes sofort in Abrede gestellt werden müßte: „Omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.“⁵⁾ Wo anders als in den actus poenitentis soll diese Materie gesucht werden? Will man endlich die thomistische Sentenz innerlich begründen, so kann mit vollem Grunde das Wesen des Gerichtes geltend gemacht werden. Dazu sind nämlich ganz gewiß als wesentlich konstitutive Momente erforderlich: Anklage, Verteidigung, Zeugen-

¹⁾ Denzinger-Bannwart ench. 699 (594). — ²⁾ l. c. 896 (776). —

³⁾ l. c. 914. — ⁴⁾ l. c. 896 (776). — ⁵⁾ l. c. 695 (590).

schaft. Während sich beim weltlichen Gerichte diese drei gerichtlichen Akte in der Regel auf drei Personen (Kläger, Advokat, Zeuge) verteilen, fallen sie beim Bußgerichte notwendig bei ein und derselben Person des Pönitenten zusammen und liegen offenbar in der *confessio dolorosa*. Wesentlich konstitutives Element eines Sacramentes ist aber außer der Form (und Intention) nur die Materie; das Wort des heiligen Augustin: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*¹⁾ — gilt auch umgekehrt: *accedit elementum (= materia) ad verbum (= forma) et fit sacramentum*. Die genannten Akte des Pönitenten können aber offenbar nur im Sinne der Materie als wesentlich konstitutive Elemente des Bußsakramentes gelten.

„Dieser (thomistischen) Auffassung folgen nicht nur alle Thomisten, wie z. B. Gonet und Billuart, sondern auch fast sämtliche Jesuitentheologen, wie z. B. die Kardinalen Bellarmin und Toletus, Suarez, De Lugo, Ch. Besch, Tepe uvm., ja sogar einzelne Skotisten, wie Mastrius und Brankatus de Laurea.“²⁾

Dieser Auffassung steht mehr formell als sachlich gegenüber die skotistische Theorie, die der berühmte Franziskanertheolog und scharfsinnige Kritiker des heiligen Thomas, Duns Scotus, im Anschluß an seinen großen Ordensgenossen, den heiligen Bonaventura (4. dist. 17. p. 2. art. 1. qu. 3), in die Worte kleidet: „*Ista tria (scil. contritio, confessio, satisfactio) nullo modo sunt partes sacramenti, quia poenitentiae sacramentum est illa absolutio facta certis verbis. Huius autem nulla pars est contritio . . . neque confessio . . . neque satisfactio . . . Haec tamen tria ad sacramentum poenitentiae ad hoc. ut digne recipiatur, requiruntur vel praevia vel sequentia.*“³⁾ Die eigentliche materia (proxima) liegt also nach Skotus in den Absolutionsworten, insofern sie einen äußeren, sinnensfülligen Ritus (Klang von Worten) darstellen; die ihnen anhaftende Bedeutung erhebt sie sodann zur sakramentalen Form. Die Akte des Pönitenten haben nur die Bedeutung einer Disposition zum würdigen Empfang, höchstens die Bedeutung einer *conditio sine qua non* auch zum gültigen Empfang des Bußsakramentes. Fragt man, ob diese Akte des Pönitenten in irgend einer Weise auch sinnfälliger Natur sein müssen, so bejahen dies namentlich die älteren Skotisten⁴⁾ mit dem Hinweis darauf, daß die Natur des Bußgerichtes ein (reumütiges) Sündenbekenntnis erfordert; neuere, namentlich P. Ant. Vallerini⁵⁾ verneinen es — und wie uns scheint, in konsequenter Durchführung des skotistischen Grundgedankens; bilden nämlich die Akte des Pönitenten nicht die konstitutiv-wesentliche Materie des notwendig sinnensfülligen Sa-

¹⁾ tract. 80. in Jo. n. 3. — ²⁾ Pohle, Dogmatik, III¹, S. 421. — ³⁾ In 4. dist. 16. qu. 1. n. 7. — ⁴⁾ Bosco, Sporer, Holzmann, Andreas Vega, Hiquius, Henno (bei Tepe, instit. theol. IV, S. 412 ff.). — ⁵⁾ Vallerini-Palmieri, op. theol. mor. V n. 9.

framentes, sondern nur eine erforderliche Vorbedingung im Sinne einer innerlichen Disposition, so ist wahrlich nicht einzusehen, warum sie auch nur irgendwie in einer sinnfälligen Erscheinung sich kundgeben sollen; denn nur die sakramentalen Elemente verlangen dies, damit ein *signum sensibile* zustande komme.

Wie Kardinal Sforza Pallavicini S. J. in seiner Geschichte des Konzils von Trient ausdrücklich erwähnt, wurde die obschwebende Kontroverse absichtlich nicht entschieden, sondern in der vorerwähnten dogmatischen Fassung belassen: „*Nec parum disceptatum, qua ratione actus poenitentis declarandi essent partes sacramenti, nihil ob id perstricta Scoti sententia, cui neque pariter officere voluerat Synodus Florentina; ac postremo ea ratio fuit adhibita, quae habetur in capite tertio doctrinae et in canone quarto.*“¹⁾

Die Skotisten suchen ihre Anschauung durch die Autorität des Tridentinums geradezu zu stützen; es bezeichnet ja die genannten Akte nur als *quasi materia*, nur als *partes poenitentiae* (= Bußfertigkeit), nicht als *partes sacramenti*; für letzteres bilden sie nach dem Wortlaut des Konzils höchstens *partes integrantes*; auch kann der Ausdruck *materia* ebensogut die *materia circa quam* (= *materia remota*) als die *materia ex qua* (= *pars essentialis sacramenti*) bedeuten.

In seiner Epikrise der beiden Anschauungen kommt Pohle²⁾ zu dem Ergebnis: „Wägt man beide Theorien nach dem Gewicht ihrer Gründe gegeneinander ab, so kommt man zum Ergebnis, daß keine auf theologische Gewißheit Anspruch erheben kann, solange das kirchliche Lehramt nicht deutlicher als bisher eine authentische Erklärung erläßt. Somit wird der unparteiische Theologe der thomistischen, wie der skotistischen Auffassung das Recht wahren, innerhalb der Wahrscheinlichkeitsgrenzen, worin sie sich bewegen, auch fürderhin sich Ansehen und Geltung zu verschaffen . . . Richten wir den vergleichenden Blick auf die inneren Gründe selbst, welche von beiden Schulen in geschickter, oft scharfsinniger Weise formuliert werden, so scheint es uns vom dogmatischen Standpunkte aus zweifellos, daß der thomistischen Auffassung die Palme gebührt . . . Aus allem ergibt sich das Fazit, daß das Zünglein der Waage sich entschieden auf die Seite der thomistischen Doktrin hinabneigt und zwar so stark, daß die skotistische mit der Zeit aus den Schulen zu verschwinden droht.“ Man versteht auch den Wunsch des P. Palmieri³⁾: *Res eo adducta est, ut facile cuilibet desiderium suboriat*

alicuius authenticae declarationis. So theoretisch und spekulativ nun auch die erörterte Kontroverse auf den ersten Blick scheinen mag, so bedeutungsvoll ist sie

¹⁾ l. c. 12 c. 10 n. 27 (ad a. 1551). — ²⁾ Dogm. III¹ S. 424. —

³⁾ l. c. S. 213.

immerhin auf dem Gebiete der praktischen Sakramentenpendung, wenn der Empfänger des Sakramentes entweder in den Zustand der Bewußtlosigkeit verfallen oder sonst außerstande ist, ein äußeres, sinnenfälliges Zeichen seiner inneren reumütigen Gesinnung an den Tag zu legen.

Allerdings vom Standpunkt der jüngeren Skotistenschule aus besteht keine erhebliche Schwierigkeit. Denn wenn die Intention des Schwerkranken, sei es als aktuell (oder virtuell) fundgegeben, sei es als habituell fortbestehend, erwiesen ist oder mit einiger vernünftiger Wahrscheinlichkeit feststeht, kann an der (bedingt) erteilten Absolution, was den valor anlangt, kein Zweifel bestehen; die actus poenitentis bilden ja nach dieser Anschauung weder eine eigentliche Materie noch brauchen sie überhaupt in sinnlich wahrnehmbarer Weise fundgegeben zu sein; sie sind und bleiben eine rein innerliche Disposition, deren Vorhandensein im allgemeinen, namentlich bei Schwerkranken, leicht angenommen werden kann. Schwieriger gestaltet sich die Lösung im Sinne der älteren Skotistenschule, die wenigstens eine äußerliche Kundgebung der inneren Dispositionsakte verlangt; wie kann man aber bei einem vollständig Bewußtlosen, bei einem, der ganz regungslos daliegt, eine solche manifestatio doloris vernünftiger Weise annehmen? Wenigstens für den Fall, daß der Betreffende nicht unmittelbar vor dem Zustand der Bewußtlosigkeit ein diesbezügliches Zeichen gegeben, z. B. selbst nach dem Priester verlangt hat, scheint keinerlei Berechtigung für diese Annahme vorzuliegen. Wenn von mancher Seite versucht wurde, in einzelnen Fällen aus den schmerzhaften Bewegungen, Zuckungen, Blicken und Seufzern eines mit dem Tode Ringenden eine solche manifestatio doloris „herauszukunftuieren“, so kann dagegen geltend gemacht werden, daß es immerhin auch eine Anzahl von Fällen gibt, in denen selbst diese scheinbaren Zeichen von Reue vollkommen fehlen, andererseits scheint es in sich unhaltbar, solche physische Reaktions- und Reflexbewegungen im Sinne psychischer Zeichen umzudeuten: zunächst und ihrer ganzen Natur nach sind sie doch nichts anderes als bloße Äußerungen sinnlicher, somatischer Unlustgefühle und nichts berechtigt, darin Äußerungen innerer Reuegesinnung zu erblicken; die bloße Möglichkeit darf auch bei der Sakramentenpendung nicht mit der Wahrscheinlichkeit verwechselt werden. Noch mehr scheint die Schwierigkeit zu wachsen, wenn der thomistischen Auffassung zufolge eine manifestatio externa doloris auch für die gültige Absolution eines solchen Bewußtlosen erforderlich ist: und daran kann nicht gezweifelt werden, wenn die actus poenitentis wirklich als eigentliche Materie des Bußsakramentes zu gelten haben; denn leichter läßt es sich (im Sinne der jüngeren Skotistenschule) begreifen, daß auf diese manifestatio externa überhaupt verzichtet werden kann, falls es sich dabei eben nur um eine innere Disposition handelt, als daß man an einer materia

vera festhält und gleichzeitig auf den sinnenfälligen Charakter derselben verzichtet; denn eine *materia sacramentalis insensibilis* ist ein innerer Widerspruch mit dem *signum sensibile*. Tatsächlich zog denn auch die (ältere) thomistische Auffassung diesen Schluß und noch zu Lebzeiten des bekannten Theologen Franz de Lugo S. J. († 1652) galt der strengere Grundsatz: *non posse conferri absolutionem sacerdotalem nisi ex parte poenitentis praecedat saltem petitio seu desiderium confitendi*.¹⁾ Die gegenwärtige, nunmehr über zwei Jahrhunderte geübte Praxis scheint denn auch auf den ersten Blick nur unter Zugrundelegung der skotistischen Doktrin ihre innere Berechtigung und theologische Erklärung zu finden; allerdings ist man versucht, namentlich in der jüngeren skotistischen Auffassung ein der kirchlichen Praxis mehr angepaßtes Argument, wenn nicht gar ein *argumentum ad hoc*, zu erblicken!

Es wäre indes unzulässig, wegen scheinbarer Schwierigkeiten, die die Praxis nahelegt, die in sich sehr wahrscheinliche thomistische Theorie einfach aufzugeben und die gegenteilige skotistische Theorie zu akzeptieren. Zunächst bietet auch die Theorie der älteren Skotistenschule in dieser Beziehung keinen erheblichen Vor sprung vor der thomistischen Auffassung: denn beide verlangen eine äußere, sinnenfällige Rundgebung der inneren reumütigen Gesinnung: ob letztere als Materie oder als bloße *conditio* aufgefaßt wird, verringert die Schwierigkeit nicht im geringsten. Sodann läßt sich die thomistische Doktrin mit der kirchlichen Praxis ebenso gut wie die ältere skotistische Theorie vereinbaren.

Daß man eine *manifestatio doloris*, ein *desiderium confessionis* entschieden annehmen müsse, wenn der jetzt Bewußtlose vorher ausdrücklich nach dem Priester begehrt hat, ist klar. Liegt aber dies nicht vor, so muß man wohl unseres Erachtens darauf verzichten, im Zustande der Bewußtlosigkeit selbst nach irgend einem wahrscheinlichen Zeichen zu suchen, aus dem eine *materia vere sensibilis* nicht so sehr herausgefunden, als vielmehr künstlich herauskonstruiert werden könnte. Es liegt aber auch gar keine Notwendigkeit vor, sich gerade auf das längere oder kürzere Stadium der Bewußtlosigkeit zu beschränken; vielleicht lassen sich schon vor Eintritt desselben die nötigen Elemente feststellen, die in ihrer moralischen Einheit eine wirkliche *materia sensibilis* bilden, so daß die Gültigkeit der Absolution im Zustande der Bewußtlosigkeit keine unüberwindliche Schwierigkeit mehr bietet.

Nehmen wir zunächst den Fall, wo es sich um plötzlich eingetretene Bewußtlosigkeit eines braven Katholiken handelt, der bis zu diesem Augenblick ein wahrhaft frommes, erbauliches Leben geführt hat. Wir wollen nicht das Hauptgewicht legen auf die

¹⁾ De poenit. disp. 17 sect. 3. n. 19.

immerhin sinnenfällige Tatsache, daß er durch das *signum sensibile baptismi* mit der Kirche, einer *societas visibilis*, in äußeren Verband getreten und darin bis zu diesem Augenblick gelebt hat; denn diese Tatsache, für sich allein genommen, bietet wahrlich nicht mehr als eine bloße *conditio absolutionis validae*, die immerhin ihrer ganzen Natur nach eine *conditio sensibilis* (= externe manifestata) ist; aber in ihr, wenn auch nur virtuell, die Akte des Pönitenten, die *dolorosa confessio*, zu erblicken, geht nicht an und reicht zur Erklärung einer *materia sensibilis proxima* nicht hin. Wohl aber bildet diese, bis zum Eintritt der Bewußtlosigkeit freiwillig fortgesetzte und festgehaltene Tatsache das sichere und unerläßliche Substrat für jene weiteren Momente, die zum mindesten virtuell, wenn nicht formell und aktuell eine wahre Materie in sich bergen. Was zunächst die Intention, das Bußsakrament zu empfangen, anlangt, genügt die *intentio habitualis*. Ist nun der Bewußtlose ein wahrhaft frommer Christ gewesen, so läßt sich das Vorhandensein einer solchen kaum in Abrede stellen. Sicher hatte ein solcher zum mindesten den festen habituellen Willen, jene *praecepta divina et ecclesiastica* zu erfüllen, die bei herannahender Todesgefahr *sub gravi* verpflichten; dazu zählt aber an erster Stelle das *praeceptum divinum confessionis in periculo mortis*. Es mag sein, daß er diese Intention nicht gerade *explicite* und *formaliter* erweckt hatte, was übrigens bei keinem Sakrament zum gültigen Empfang erforderlich ist; aber jedenfalls liegen eine Reihe von psychischen und moralischen Tatsachen vor, in denen dieses *desiderium confessionis virtualiter (habitualiter) et implicite* enthalten ist.

Nicht nur einmal, sondern oftmals, vielleicht täglich war der ernste, sehnliche Wunsch nach einer glücklichen Sterbestunde vorangegangen; darin war aber gewiß vor allem der Wunsch enthalten, dem Willen Gottes und dem Wunsch der Kirche gemäß unter priesterlichem Beistande zu sterben, d. h. die Sterbesakramente zu empfangen, auch für den Fall, daß keine schwere Sünde vorliegen sollte. Jedes andächtige Ave Maria („jetzt und in der Stunde unseres Absterbens“); die oft gestellte Bitte in der Allerheiligenlitanei: *a subitanea et improvisa morte, libera nos Domine*; die zahlreich verrichteten „Gebete um eine glückliche Sterbestunde“, wie sie jedes Gebetbuch bei Meß- und Kommunionandachten in mehr oder minder großer Ausführlichkeit enthält; viele Stoß- und Ablassgebete („Jesus, Maria, Josef! stehet mir bei im letzten Todeskampfe“); die Verehrung besonderer Sterbepatrone (Josef, Barbara); besondere Andachtsübungen (Kreuzweg, monatliche Vorbereitung auf einen guten Tod) und kirchliche Feierlichkeiten (Allerseelenmonat, Karwoche, Leichenbegängnis, Missionen, Predigten über die letzten Dinge, besonders den Tod, das Gebetläuten am Donnerstag und Freitag, das Läuten des Zügensglöckchens und ähnliches), die den Ernst der Sterbestunde verkünden, die Seele im

Innersten ergreifen und in ihr wie von selbst reumütige Gesinnung wecken: müssen diese und ähnliche religiöse Anlässe nicht immer und immer wieder in der wahrhaft christlichen Seele den sehnlichen Wunsch entflammen: „Wenn ich nur in meiner Todesstunde das große, unschätzbare Glück hätte, unter priesterlichem Beistand zu sterben, noch ein letztesmal eine reumütige Beichte abzulegen und so wahrhaft christlich zu sterben!“ Und da alle die genannten religiösen Akte eine mehr oder minder deutliche Beziehung auf die Sterbestunde erkennen lassen, können sie nicht nur als ein unbestimmtes, vages *desiderium sacramentorum* gefaßt werden, sondern geradezu als ein *desiderium virtuale confessionis in periculo mortis*, so daß die Intention, ein bestimmtes Sakrament (die *absolutio in periculo mortis*) zu empfangen, vorliegt.

Gehen wir einen Schritt weiter. Welchen inneren Sinn und endgültigen Zweck hat denn überhaupt eine wahrhaft christliche Lebensführung? Welch höherer Kunst dient denn die Kunst, christlich zu leben? Zielt nicht alles im christlichen Tugendleben mehr oder minder bewußt auf einen christlichen Tod? Das christliche Tugendleben hat schließlich doch nur dann einen wahren, praktischen Wert, wenn es durch einen christlichen Tod gekrönt wird. Dieses *desiderium mortis christianae* schließt aber gewiß vor allem den wesentlichen Wunsch in sich, in der Gnade Gottes zu sterben, also jedenfalls die eventuell verlorene Gnade wieder zu erlangen. Wenn nun dies auch die *contritio perfecta* bewerkstelligen kann, so ist immerhin in letzterer das *desiderium et votum virtuale sacramenti (confessionis)* enthalten; um so mehr als eben in *periculo mortis* der Empfang des Bußsakramentes, wenn möglich in *re*, kraft des *praeceptum divinum* drängt. Aber ein wahrhaft frommer Christ hat gewiß auch den Wunsch, die Sterbesakramente zu empfangen, wenn er sich im Stande der Gnade befindet und demnach ein *praeceptum divinum confessionis* nicht vorliegt: er will ja in der sichersten Weise sterben und ein möglichst großes *augmentum gratiae* sich noch im letzten Augenblick sichern. Man kann daher dem gelehrten Papste Benedikt XIV. nur beistimmen, wenn er in den vorausgegangenen christlichen Tugendaften, namentlich in dem öfteren Empfang der heiligen Sakramente, ebensovielen Willensäußerungen erblickt, der Betreffende wolle auch, ja ganz vorzüglich in *periculo mortis* die Absolution empfangen: „*Circa alios vero, qui repentino mortis casu correpti, nullum poenitentiae signum dare valent, censuere communiter antiqui theologi multique adhuc censent, dandam illis non esse absolutionem ob defectum actuum poenitentis, qui requiruntur ut proxima sacramenti materia... Dandam tamen esse illis absolutionem, modo christiane vixisse et sacramenta frequentasse constet, docuit celebris Joannes Morinus¹⁾ hac*

¹⁾ Dratorianer (Konvertit † 1659) und Verfasser des für die Geschichte der Bußdisziplin grundlegenden Werkes: *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*.

ratione: quia jam receptum est, ut absolvatur poenitens, de quo testificantur adstantes, confessionem verbo aut signis postulas ante confessarii adventum: ergo similiter vel a fortiori absolvendus is, de cuius voluntate suscipiendi sacramenta in mortis articulo tot sunt testimonia, quot actus christianarum virtutum et susceptiones eorumdem in vita sacramentorum.“¹⁾

Daß also in einem wahrhaft christlichen Leben eine vera intentio sacramentalis vorliegt, kann wohl nicht bezweifelt werden. Die Intention genügt nun allerdings zum bloßen Empfang eines Sakramentes, aber an und für sich noch nicht zum Empfang des Bußsakramentes; denn einerseits müssen im Sinne der thomistischen und auch der älteren skotistischen Anschauung die vor- genannten religiösen Akte, aus denen die intentio suscipiendi sacramenti erschlossen wird, einen sinnenfälligen Charakter tragen, anderseits müssen sich gerade die zum Empfang des Bußsakramentes erforderlichen drei Akte: contritio, confessio, satisfactio (= dolorosa confessio) in denselben nachweisen lassen. Was den sinnenfälligen Charakter anlangt, dürfte kaum eine erhebliche Schwierigkeit bestehen. Sinnenfällig ist nicht nur die äußerlich vollzogene und dokumentierte Zugehörigkeit zur Kirche, die freilich nur als *conditio sine qua non* in Betracht kommt; sinnenfällig sind auch die vor- genannten religiösen Akte, da sie teils in mündlichen Äußerungen, teils in anderen sinnenfälligen Handlungen bestanden und zwar auch hinsichtlich ihrer Beziehung zum *periculum mortis*: denn wie schon früher bemerkt, sind sie sämtlich äußere Kundgebungen des inneren Willens, christlich zu sterben; so wurden sie von den Betreffenden selbst aufgefaßt, aber auch andere sahen darin tatsächlich den Willen dokumentiert, eines christlichen Todes zu sterben. Unmittelbar und formell waren es zwar bloß sinnenfällige Akte bestimmter christlicher Tugenden, mittelbar und virtuell aber trugen sie auch den Charakter einer entfernteren Vorbereitung und Disposition zu einem christlichen Tod; die Tugend ist ja nicht im Sinne Kants ethischer Selbstzweck, sondern ethisches Mittel, um den eigentlichen, letzten Zweck des menschlichen Lebens zu erreichen: für das Diesseits ist dieser Zweck unmittelbar in einem christlichen Tode zu suchen, auf den *eo ipso* die Erreichung des letzten Zieles im Jenseits folgt. Diese Auffassung des christlichen Tugendlebens als einer virtuellen Vorbereitung auf einen christlichen Tod drückt in bekannter Prägnanz Thomas von Kempen aus (Imit. Chr. I. 23): „*Sic te in omni facto et cogitatu deberes tenere, quasi statim esses moriturus . . . Beatus, qui horam mortis suae semper ante oculos habet et ad moriendum se quotidie disponit . . . Cum mane fuerit, puta te ad vesperum non perventurum . . .*

¹⁾ Ben. XIV. de syn. dioec. I. 7. c. 15. n. 9. Behmfußl (theol. mor. II¹⁰ n. 514) findet in diesen Worten quendam exaggerationem!

Semper taliter vive, ut numquam imparatum te mors inveniat.“ Die christliche Lebensführung ist ja schließlich nichts anderes als eine stete Befolgung der Mahnworte des Herrn: „Vigilate ergo, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit“ (Mt. 24, 42). Wo ist in Wirklichkeit der fromme Christ, der nicht oft und oft im Leben seinen christlichen Werken und Tugenden diese Beziehung zu einer „glücklichen“ Sterbestunde gegeben? Gesah es nicht immer in direktem und reflexem Bewußtsein, so doch in indirektem und virtuellem, wenigstens aber in habituellem: letzteres reicht zum gültigen Empfang des Sacramentes aus.

Insofern es sich also nur darum handelt, in dem vorausgegangenen christlichen Leben eine sinnenfällige Rundgebung des Wunsches (intentio) nach einem christlichen Tode zu finden, dürfte kaum eine erhebliche Schwierigkeit bestehen. Schwieriger gestaltet sich auf den ersten Blick die zweite, bereits oben angedeutete Frage: Sind in den vorausgegangenen christlichen Tugendakten, ihren sinnenfälligen Charakter und ihre wenigstens habituelle Beziehung zum Tod vorausgesetzt, auch die drei genannten actus poenitentis erkennbar, so daß eine materia proxima im thomistischen Sinne erkennbar ist? Die satisfactio kann füglich unbeachtet bleiben; denn sie ist wesentlich in der contritio eingeschlossen als voluntas acceptandi et implendi satisfactionem. Die confessio (= Sündenbekenntnis) kommt nur insoweit in Betracht, als sie in casu necessitatis (Bewußtlosigkeit) gefordert werden kann; daß hier die weitestgehende integritas formalis genügt, wie sie in jedem äußerlichen Zeichen reumütiger Gesinnung (Klopfen an die Brust) und des allgeringsten Sündenbekenntnisses (ich bin ein Sünder, ich bekenne alle Sünden meines Lebens) gelegen ist, gilt als unbestrittene, allgemeine Lehre: die confessio omnino generica genügt. Freilich kann der Bewußtlose vielfach nicht einmal eine solche ganz allgemeine Beichte ablegen, solange er im Zustande der vollen Bewußtlosigkeit und Regungslosigkeit daliegt; aber es ist dies auch gar nicht nötig, wenn sich nachweisen läßt, daß diese confessio generica schon vor dem Eintritt der Bewußtlosigkeit vorhanden war und nicht widerrufen wurde. Es kommt hier selbstverständlich nicht der Fall in Betracht, wo der Bewußtlose noch kurz vor dem Eintritte dieser Bewußtlosigkeit irgend ein zuverlässiges Zeichen dieser confessio generica gegeben hat; denn in diesem Falle ist kein Zweifel an einer wirklichen confessio generica, wie sie schon in dem bloßen Verlangen gesehen werden kann: „Ich möchte beichten — ruft mir einen Priester!“ Immerhin treten Fälle genug ein, wo ein solches desiderium explicitum confessionis, eine solche confessio generica nicht konstatiert werden kann. Da bietet eben die vorher berührte Idee des früheren christlichen Lebens neuerdings den Schlüssel zur Lösung. Wie oft doch hat sich ein wahrhaft frommer Christ in seinem Leben wenigstens als Sünder

bekannt und somit ein ganz allgemeines Schuldbekenntnis (*confessio generica*) abgelegt. „Bitt für uns arme Sünder“ — dieses Sündenbekenntnis ist in unzähligen Variationen vorausgegangen: in zahlreichen Gebeten, im reumütigen Brustklopfen, in allen Aeußerungen des demüthigen Bewußtseins, daß wir Gottes Barmherzigkeit für unsere Sünden brauchen, liegen ebensoviele Zeugnisse eines reumütigen: *peccavi*. Mit Recht sagt darum Benedikt XIV. (a. a. O.), die vorausgegangenen Akte des Pönitenten könne man mit demselben Rechte als gegenwärtige annehmen, wie eine vorausgegangene Bitte, den Priester zu rufen als noch immer gegenwärtig (= *intentio habitualis*) gelte: „*Quodsi etiam necessaria sacramenti materia in hujusmodi actibus (sc. contritione, confessione, satisfactione) constitui deberet, ipsi iam antea praecessisse dicendi essent et tunc pro praesentibus haberi possent: non secus ac petitio absolutionis, quam poenitens ante confessarii adventum emisit, sed coram eo amplius exprimere aut repetere non potest, pro praesenti habetur ad eundem effectum, ut sc. confessarius ejusmodi poenitentem, iam sensibus et loquela destitutum, absolvere non dubitet.*“ Die notwendige Beichte ist also nach dieser Darlegung bereits vorausgegangen in der Form des wiederholten allgemeinen Sündenbekenntnisses. Ja, selbst in dem aktuell oder virtuell geäußerten Wunsch, unter priesterlichem Beistand zu sterben, liegt eine *confessio generica*; der priesterliche Beistand ist offenbar in erster Linie die *absolutio sacramentalis*; in dem *desiderium absolutionis* a *peccatis* liegt aber sicher die virtuelle allgemeine Beichte: „ich habe in meinem Leben oft gesündigt, von allen diesen Sünden wünsche ich ein letztes Mal in periculo mortis von einem Priester losgesprochen zu werden.“

Was endlich den dritten und wichtigsten *actus poenitentis*, den *dolor contritionis* anlangt, verweisen wir zuerst auf die bekannte dogmatische Lehre, daß die Reue bezüglich des Bußsakramentes in zweifacher Weise in Betracht kommt: als *dispositio interna* und als *pars sacramenti externa*. Als *Dispositio* gefaßt, ist sie wesentlich innerer, nicht sinnenfälliger Natur und kommt zunächst nur für den fruchtbaren Empfang des Sakramentes in Betracht; als *Mitbestandteil* der *materia sacramenti* dagegen muß sie sich in einem sinnenfälligen Zeichen darstellen: und nur in dieser Hinsicht bedingt sie die Gültigkeit der priesterlichen Losprechung. Abgesehen nun von der mindestens sehr probablen Anschauung älterer und auch neuerer scholastischer Theologen¹⁾, daß jede *vera attritio*, *etiam non appetriative summa*, als *pars materiae* in *poenitentiae sacramento* ausreiche, so daß auch dieses Sakrament *validum* und *informe* sein kann: als *signum sensi-*

¹⁾ Billot, de eccl. sacram., (tom. II, S. 156) nennt hiefür: Thomas, Candidus, Soto, Suarez, Capreolus, Cajetanus, Ledesma, Canus, Gonet, Durandus und noch eine Reihe anderer.

bile (*materia proxima*) betrachtet, verlangt die Reue zunächst nur eine äußere *manifestatio doloris*, die nicht in bewußt sarkri-legischer Weise als *fictio doloris* erscheint; daß sie auch innerlich den erforderlichen Grad der Vollkommenheit erlangt hat oder nicht, hat für die tatsächliche *remissio peccatorum* (*infusio gratiae*) Bedeutung, nicht aber für die unmittelbare Gültigkeit der Absolution, die sich formell und begrifflich nicht deckt mit der tatsächlichen *remissio peccatorum*, sondern zunächst nur ein juridisch erwirktes Anrecht auf letztere begründet; liegt die Reue als *interna dispositio* gefaßt in ihrer erforderlichen Vollkommenheit vor, so tritt die *infusio gratiae* ein; fehlt dieser Grad der Vollkommenheit, so bleibt es zunächst beim *sacramentum validum et informe*, das aber hernach, *remoto obice*, durch Nachergänzung der erforderlichen Vollkommenheit, in ein *sacramentum formatum* übergeht und in diesem Sinne wieder auflebt.

Wird dieser Unterschied der Reue als *dispositio* und als *pars materiae* festgehalten, so gelingt es unschwer, auch beim Bewußtlosen in den vorausgegangenen christlichen Tugendakten, in dem Verlangen, christlich, d. h. unter priesterlichem Beistand zu sterben, auch die zum Begriff einer *materia sacramentalis* erforderliche Reue vorzufinden, es genügt, daß eine *manifestatio doloris externa* vorausgegangen sei, deren Beziehung zum *periculum mortis* feststeht, und daß sie noch habituell andauert. Wenn nun, wie bereits gezeigt wurde, das Vorhandensein einer *confessio generica sensibilis* auf Grund des christlichen Lebenswandels feststeht, so folgt wie von selbst daraus, daß eine solche *confessio* nur als *confessio dolorosa* denkbar ist. In der That tragen jene Momente, die zusammen eine *confessio generica* bilden, nicht nur den Charakter eines Sündenbekenntnisses, sondern eines reumütigen Sündenbekenntnisses; gingen sie doch sämtlich hervor aus dem Wunsche, die priesterliche Losprechung in *periculo mortis* zu ermöglichen, was nur auf Grund eines reumütigen Sündenbekenntnisses möglich ist. Dazu kommt noch, daß nach einer sehr probablen Meinung die Erweckung der Reue nicht notwendig in Hinsicht auf die abzulegende Beichte geschehen muß; es genügt, daß sich mit dem Bekenntnisse der Sünden tatsächlich Reue, als *manifestatio externa doloris*, verbinde; daher können diese beiden Momente sachlich auch auseinander liegen und werden sie durch die tatsächliche Verbindung in der Beichte hinreichend geeint. Wenn also selbst jene Rundgebungen der Sündhaftigkeit im Leben nicht immer gleichzeitig von Reuekundgebungen begleitet gewesen wären, so genügen zur *confessio dolorosa* jene anderen, im christlichen Leben überaus zahlreichen *manifestationes doloris*, denen gleichfalls eine Beziehung zur *absolutio in periculo mortis* nicht abgesprochen werden kann.

So bildet denn das vergangene christliche Leben, aufgefaßt als ernst gemeinte Vorbereitung auf ein christliches Sterben, das aus-

reichende Substrat für die genannten tres actus poenitentis, die zusammen die *materia proxima sensibilis* bilden; letztere kommt also nicht erst im Stadium der Bewußtlosigkeit zustande, sondern war bereits vor Eintritt derselben hinreichend vorhanden, so daß eine (bedingte) Absolution keine Schwierigkeit bietet.

Was aber, wenn das vorausgegangene Leben ein weniger christliches, vielfach sogar ein unchristliches war? Daß in diesem Falle die Existenz einer *materia proxima*, namentlich was die *manifestatio doloris* anlangt, unter Umständen sehr zweifelhaft erscheinen kann und die Gültigkeit der Absolution im selben Verhältnisse erheblich an Wahrscheinlichkeit verliert, soll nicht bestritten werden; daß aber unter allen Umständen jede Probabilität geschwunden sei, wird sich ebensowenig erweisen lassen und eine *probabilitas tenuis* genügt in diesem Nothfall zur erlaubten *absolutio conditionata*. Gerade die *manifestatio doloris* als ernst gemeintes Verlangen nach priesterlicher Absolution in *periculo mortis* ist jenes Element, das am wenigsten Schwierigkeit bietet. Wie oft hört man doch selbst von lauen und nachlässigen Christen äußern: „Ich kümmere mich wenig um Gott, Kirche und christliche Pflichten; aber wenn ich einmal zum Sterben komme, dann will ich ganz gewiß versehen werden.“ In diesen und ähnlichen Aeußerungen liegt ein unzweideutiges *desiderium absolutionis in articulo mortis* vor, das weder durch den Eintritt der Bewußtlosigkeit, noch durch eine unmittelbar vorher begangene schwere Sünde an und für sich zurückgenommen, widerrufen wurde. Oder sagen nicht manchmal auch andere, die wissentlich und freiwillig eine schwere Sünde begehen, sie wollten zwar jetzt sündigen, wollten aber ganz gewiß diese Sünde baldigst oder wenigstens *suo tempore* beichten? Die aktuelle Sünde verträgt sich ganz wohl mit der aktuellen Intention, von dieser Sünde sakramental losgesprochen zu werden. So ist auch das noch so sündhafte Leben eines Christen, ja nicht einmal ein unmittelbar vor der Bewußtlosigkeit begangenes Verbrechen kein zwingender Gegenbeweis, daß kein *desiderium absolutionis* mehr vorliege.

Allerdings eine andere Schwierigkeit erhebt sich in diesem Falle. Das *desiderium absolutionis* ist zwar nicht aufgehoben; aber wird nicht durch die schwere Sünde jede Reue aufgehoben? Tritt nun der Zustand der Bewußtlosigkeit während oder unmittelbar nach der schweren Sünde ein, so ist infolgedessen jede Möglichkeit einer *attritio interna* ausgeschlossen, da hiezu ein *actus humanus* erforderlich ist, der aber mit völliger Bewußtlosigkeit unvereinbar ist; oder wäre es, wie de Vugo mit Recht bemerkt¹⁾, nicht lächerlich zu glauben, jemand wolle heute schon die morgen zu begehende Sünde bereuen und in Kraft dieser Reue losgesprochen werden?

¹⁾ Disput. 17 sectio 3 n. 39.

Gewiß hebt die schwere Sünde die Reue hierüber auf — sonst wäre ja die Sünde unmöglich; aber einerseits läßt sich nicht die Unmöglichkeit beweisen, daß dennoch nachträglich wieder das Bewußtsein im Innern und damit Reue eintrete, anderseits liegen, wie Lehmküh¹⁾ hervorhebt, eine Anzahl ganz auffallender Thatfachen vor, aus denen zur Genüge erhellt, daß wenigstens noch in den letzten Augenblicken innere Reue eingetreten sei. Nach dem Grundsatz: *sacramenta propter homines, in extremis extrema sunt tentanda*, ist daher auch in diesem Falle die Möglichkeit und Erlaubtheit einer absolutio conditionata nicht abzuleugnen; die Wahrscheinlichkeit der absolutio valida et fructuosa ist allerdings eine sehr geringe. Wenn man übrigens an der früher erwähnten, von Villot vertretenen Ansicht festhält, daß zum valor absolutionis jede attritio, etiam non appretiative summa, genüge, ergibt sich eine noch befriedigendere Lösung. Wenn in dem Augenblick, wo möglicherweise bei dem bewußtlos gewordenen Sünder eine attritio interna eintritt, diese letztere noch nicht den Grad der Vollkommenheit erreicht hat, den sie als dispositio zum fruchtreichen Empfang des Sacramentes notwendig aufweisen muß, so ist zwar zunächst die absolutio nur valida, aber informis; gewinnt aber nach Weggang des Priesters die Reue unter Einfluß der gratia actualis, die in diesen entscheidenden Augenblicken sich als letztes und darum auch als besonderes kräftiges Rettungsmittel erweisen wird, die erforderliche Vollkommenheit (= attritio super omnia), so wird nach der allgemein angenommenen Theorie der obex gratiae entfernt, das Sacrament „lebt auf“ und die vorher gültig erteilte Absolution verschafft dem jetzt disponierten Sünder auch den fructus gratiae justificationis: er wird durch die Absolution für ewig gerettet!

Wesentlich anders liegt die Sache bei demjenigen, der nicht nur Zeit seines Lebens die christlichen Pflichten verabsäumt hat, sondern entweder aus der Kirche formell ausgetreten ist oder noch bis zum letzten Augenblick unverkennbare Zeichen der Unbußfertigkeit gegeben hat. Hier noch ein desiderium absolutionis anzunehmen, geht wohl nicht an, es fehlt jede probabilitas etiam tenuis. Allerdings bleibt noch immer die Möglichkeit offen, daß auch ein solcher noch eine ganz außergewöhnlich große Gnade der Befehrung im letzten Augenblick erhalte: aber auf bloße Möglichkeiten, die in den Bereich des ministerium extraordinarium fallen, kann die Sacramentspendung nicht aufgebaut werden; für den minister sacramenti ist wenigstens eine probabilitas tenuis nötig, daß das Sacrament gültig sein könne; eine solche fehlt aber in vorliegendem Falle gänzlich, da alle Anzeichen gegen das desiderium absolutionis, keines pro intentione sacramenti spricht.

¹⁾ Theol. mor. II¹⁰ n. 514. Lehmküh verweist l. c. auf das Schriftchen: Briefe über das Fegfeuer (Regensburg, Pustet, 1883).