

ger Menschen und mit einer ausgezeichneten Bibliographie. Stenger (Perspektiven geschlechtlicher Erziehung) schreibt seinen Beitrag sehr übersichtlich und klar, neben der großen Sachkenntnis des Autors müssen die treffenden Beispiele hervorgehoben werden. Man vermißt allerdings eine Konfrontierung psychologischer und psychoanalytischer Aussagen mit den Ergebnissen der Theologie und mit den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes. Es bleibt auch die Frage offen, ob alle Daten der Psychologie eo ipso normativen Charakter haben. Gründel (Moraltheologische Thesen zur geschlechtlichen Erziehung) bringt in seinem (kürzesten) Beitrag wohl-abgewogene Aussagen zum Thema. Doppler (Über die Selbsterziehung der Erzieher) gibt mit seinem Artikel eine aufrüttelnde Darstellung, die alle Erzieher lesen sollten. Auch er bringt gute Zitate und ein reiches Literaturverzeichnis.

Nicht alle Leser werden ohne weiteres alle Sätze und Thesen des Sammelbandes unterschreiben; die wohlgedachten Denksätze und die begründeten Thesen sind aber für alle Gegenstand klärender Diskussion und tieferen Verständnisses.

Linz

Karl Böcklinger

BRAECKMANS LOUIS, *Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente*. (Recherches et synthèses, Section de morale, VI.) (XX u. 233.) Duculot, Gembloux, 1971. Kart. lam. FB 300.—.

Diese moraltheologische Arbeit wurde 1965 als Doktordissertation an der päpstlichen Universität Gregoriana (Rom) eingereicht. 1968 erschien in Löwen ein Auszug daraus unter dem Titel *L'Obligation de confesser les péchés mortels avant de communier selon le concile de Trente*, die endgültige Publikation seiner ausgezeichneten Studie über „Beichte und Kommunion im Mittelalter und auf dem Konzil von Trient“ sollte der 1970 verstorbene Jesuit nicht mehr erleben.

Am 11. Oktober 1551 verabschiedeten die Konzilsväter von Trient das Dekret über die Eucharistie. Einer der Grundsätze daraus schrieb die sakramentale Beichte der schweren Sünden vor dem Empfang der hl. Kommunion vor. Da der Kommunionempfang lebendiger Ausdruck der Gemeinschaft des Gottesvolkes ist (vgl. Vaticanum II), geht B. in seinem Buch der bedeutungsvollen Frage nach: „Wie und warum ist man dazu gekommen, den Gläubigen vor dem Kommunionempfang die sakramentale Beichte der schweren Sünden aufzuerlegen?“ (V). Man wäre versucht, hier sogleich an 1 Kor 11, 28 zu denken: „So prüfe sich denn der Mensch, und dann esse er von dem Brot und trinke aus dem Kelche.“ Vf. beweist jedoch eindeutig, daß dieser Paulustext bei der Ausarbeitung obiger Vorschrift nur eine sekundäre Rolle spielte. Der eigentliche Grund hie-

für ergebe sich hingegen aus dem Leben des Gottesvolkes selbst, aus dem Bedürfnis nach Reinheit und Wiederversöhnung mit der Kirche vor Empfang des Sakramentes der Einheit, wie das IV. Laterankonzil (1215) und das Tridentinum (1545–1563), zwei nicht nur in dogmatischer, sondern auch in pastoraler Hinsicht wichtige Konzilien, betonten.

Vor dem IV. Laterankonzil (das man auch das Vaticanum II des 13. Jh.s nannte) findet sich weder bei Petrus Lombardus noch bei seinen Kommentatoren oder den anderen Auslegern des ersten Korintherbriefes die geringste Spur einer diesbezüglichen Gesetzgebung (10–19). Erst nach dem Konzil tauchen bei Alexander von Halès und Guillaume d'Auxerre die ersten Formulierungsversuche dieser Vorschrift auf, obwohl das Konzil diesen Punkt nicht direkt berührt hatte. Eine genaue Analyse der Konzilstexte ergab jedoch, daß im Kanon 21 (*Omnis utriusque*) allen Gläubigen die jährliche Beichte und die Osterkommunion auferlegt wurden (22). Diese Verordnung war schon seit langem durch Theologen und Kanonisten, besonders aber durch die praktischen Seelsorgsbedürfnisse in den Provinzkonzilien vorbereitet worden. Außerdem gingen die Gläubigen nur einmal im Jahr beichten, eben zu Ostern, um dann die hl. Kommunion zu empfangen. Die Confessio war demnach eng mit der Eucharistie verbunden und bereitete darauf vor, wobei das Bedürfnis des Gottesvolkes, sich mit Gott und der Kirche vor der Teilnahme am Sakrament der Einheit zu versöhnen, durch die Einführung der hl. Beichte vor der Osterkommunion zum Ausdruck kam.

Die großen scholastischen Theologen des 13. Jh.s (Albert d. Gr., Thomas v. A., Bonaventura) leiteten dann davon eine allgemeine Regel ab, die für jeden Kommunionempfang gelten sollte: „Sowohl die Priester als auch die Gläubigen haben die Pflicht, ihre schweren Sünden zu beichten, bevor sie zum Tisch des Herrn treten, selbst wenn sie vollkommene Reue empfinden.“ (VI) Natürlich gab es hier auch Ausnahmen: Notwendigkeit, Priesterangel etc. (40 ff.)

In der Spätscholastik wurden die Details dieser Verpflichtung noch weiter präzisiert, um zu einer endgültigen Formulierung zu gelangen. So heißt es etwa bei Durand de Saint-Pourçain zu Beginn des 15. Jh.s: „Vorausgesetzt, daß ein Beichtvater anwesend ist, kann niemand, wie groß auch seine Reue sein mag, ohne Beichte die hl. Kommunion empfangen, wenn er Todsünden begangen hat.“ (VI) Bezeichnenderweise waren es die Theologen und nicht etwa die Kanonisten, die als erste das pastorale Anliegen in der Beziehung zwischen Beichte und Kommunionempfang erfaßten. Die zahlreichen Traktate der Bußtheologen verbreiteten die Anschauung der großen scholastischen Lehrmeister und machten sie zu einem in der

Kirche allgemein angenommenen Lehrgut (66–72).

Der zweite Schwerpunkt theologischer Überlegung zu diesem Thema war das Konzil von Trient. Ihm widmet B. den zweiten Teil seines Werkes (121–206). Nicht nur Luther, sondern auch Kardinal Kajetan zweifelten die Berechtigung der Beichtregel an. Luther betonte vor allem den Glauben als Vorbereitung auf den Empfang der hl. Kommunion, obwohl er die Bedeutung der Beichte nicht leugnete (75 ff.). Kajetan fand für die Beichtverpflichtung keinerlei Begründung, weder im göttlichen Recht noch im Natur- oder Kirchenrecht. So rät er zwar zur Beichte vor dem Kommunionempfang, betont jedoch: „Tritt der Sünder reumütig zum Tisch des Herrn, so begeht er keine schwere Sünde, selbst wenn er einen Beichtvater zur Verfügung hätte.“ (VII) Die Lehrmeinung Kajetans fand in der Kirche größeres Echo als die Auffassung Luthers und schuf hinsichtlich der Beichtverpflichtung ein Klima der Unsicherheit. Die Debatte zeitigte auch bereits die ersten Monographien zu diesem Problem (A. Catharin, B. Spina, M. Cano), bis schließlich das Konzil von Trient eingreifen mußte. Die Ansicht Luthers wurde verworfen, die weitere Diskussion führte zur Formulierung von Kanon 8 des tridentinischen Eucharistie-Dekrets: „Jene, deren Gewissen mit einer Todsünde belastet ist, müssen notwendigerweise, sei ihre Bußgesinnung auch noch so groß, vor Empfang der hl. Kommunion zur sakramentalen Beichte gehen, wenn ihnen Beichtväter zur Verfügung stehen.“ (VII) In der Interpretation dieser Konzilsvorschrift zeigt sich das Einfühlungsvermögen B.s wohl am deutlichsten. Es gehe hier nicht um eine dogmatische Definition, sondern vor allem um eine Pastoralverordnung als Antwort auf eine geoffenbarte Wahrheit: die Notwendigkeit, vor dem Kommunionempfang sein Gewissen zu prüfen. Das normale Mittel hiezu sei die sakramentale Beichte, obwohl Ausnahmen gestattet sind. Im Kanontext findet sich nach Auffassung B.s keinerlei Hinweis auf ein göttliches Recht, da diese Beichtregel einzig aus der Pastoralpraxis der Kirche erwachsen sei (191 ff.). Mit Recht sagt L. Vereecke im Vorwort: „... Kanon 8 ließ eine sehr geschmeidige Interpretation zu, vorausgesetzt, daß das Grundanliegen gewahrt blieb.“ (VIII) Im Anhang (207–229) ist eine Reihe bisher noch nicht veröffentlichter Voten zur Frage der sakramentalen Beichte vor dem Kommunionempfang abgedruckt, wie sie am Tridentinum vorgebracht wurden.

Das II. Vaticanum spricht von der sakramentalen Beichte relativ selten, verlangt aber die Überarbeitung ihres Ritus und ihrer Formeln, um Natur und Wirkung des Bußsakramentes deutlicher zum Ausdruck zu bringen (vgl. Liturgie, Nr. 72). Vf. hat gezeigt, daß das Tridentinum hier durchaus

neue Interpretationen zuläßt. Es liegt nun an den zuständigen Gremien, solche erneuerte Formen der Sakramentenspendung zu schaffen.

Kremsmünster

Konrad Kienesberger

SCHOECK HELMUT, *Der Neid und die Gesellschaft*. (318.) (Herder-Bücherei 395.) Freiburg 1971. Kart. lam. DM. 6.90.

Dieses Taschenbuch ist eine vom Vf. selbst gekürzte und überarbeitete Neuausgabe seines Werkes „Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft“ (1966). Obwohl so bedeutende Leute wie F. Bacon, Kant, Nietzsche und Scheler über den Neid geschrieben haben, scheint die Bedeutung dieses Phänomens für das Gesellschaftsleben noch immer zuwenig Beachtung zu finden. Sch. legt eine Fülle von Beobachtungen dazu vor und überrascht nicht selten durch die Zusammenhänge, die er aufzeigt. Da es nicht möglich ist, das umfangreiche Material dieser Arbeit in einer kurzen Besprechung eingehend zu würdigen, seien nur einige Hauptgedanken angeführt.

Der Neid kommt in unüberblickbar vielen Formen vor. Immer wieder gönnen Einzelmenschen und Gruppen anderen das nicht, was sie als deren Vorzug oder Vorteil ansehen; immer wieder wünscht der Neider (selbst wenn er dadurch nichts gewinnen würde), daß der Beneidete seinen Vorteil verliere. Der charakteristische Neider würde vorziehen, daß es allen gleich schlecht geht, als daß der Lebensstandard für alle (auch für ihn selbst) steigt und dabei einige den anderen voraus sind. Dem weitverbreiteten Neid steht die Neidfurcht gegenüber, der seelische Druck, den die Vorstellung erweckt, man werde beneidet oder könnte beneidet werden. Neid und Neidfurcht kommen vieltätig in allen menschlichen Gemeinschaften von den primitiven bis zu den Hochkulturen vor. Sie wirken sich weitgehend nachteilig aus, da sie einzelne an Unternehmungen hindern, die nicht nur ihren Aufstieg, sondern auch eine Hebung des Gesellschaftsniveaus herbeiführen würden. Was ihnen zuzugute zu halten ist, etwa die Verhinderung allzu großer Machtballung oder die Kontrolle der Mächtigen, scheint gegenüber dem Negativen weit geringeres Gewicht zu haben.

Dem Neidphänomen wollte man ungezählte Male mit einer Gesellschaftsgestaltung zu Leibe rücken, die die Neidursachen ausschalten sollte. Alle diese Entwürfe (Vf. zählt dazu den Sozialismus) laufen auf eine egalitäre Gesellschaft hinaus, in der es keinerlei Unterschiede geben soll. Sch. zeigt diese Unternehmungen als utopisch auf, da dem Neid im engen Zusammenleben kleinste Unterschiede als Begründung genügen und erfunden werden, wenn sie nicht wirklich da sind. Als schweres Bedenken muß dem egalitären Gesellschaftsideal entgegengehalten werden, daß es letztlich darum geht, ob