

Buche finden, ist hier nicht angängig. Einige wenige möchte ich aber doch berühren, um zur Vorsicht zu mahnen. Weingartens Theorien über die Bewohner des Serapeion und ihren Zusammenhang mit dem christlichen Mönchtum hat Erwin Preuschen, *Mönchtum und Serapiskult*, Gießen 1903, als völlig unhaltbar nachgewiesen. Zur Beurteilung des Armutsbegriffes der gottgeweihten Jungfrauen der alten Kirche und der Kanonissen des Mittelalters ist K. Heinrich Schäfer, *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter*, Kirchenrechtliche Abhandlungen Heft 43 und 44, Stuttgart 1907 (bes. S. 34 ff.; 201 ff.; 205 ff.; 232 f.), zu vergleichen. Nacktheit und tierischer Lebensweise in Nahrung und Herberge bei einzelnen Aszetten der Wüste liegen noch andere religiöse Gedanken als der der Armut zugrunde (siehe hierzu Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*. Gießen 1911). Zu S. 27 sei bemerkt, daß der hl. Basilius eine Gelübdeablegung zwar nicht vorfand, aber eine solche einführte (Migne, P. Gr. XXXII 720). In der lateinischen Fassung des Rufinus heißt dieses Gelübde *professio virginittatis* (Interrogatio VII., Migne, P. lat. CIII 498 f.).

Einen Ausgleich zwischen Armut im Geiste und Armut im Werke hat Dmitrewski nicht gefunden. Ihm ist völlige Besitzlosigkeit das höchste Ideal. Wer wollte aber daran zweifeln, daß das paulinische „Besitzen als besäße man nicht“ in der klassischen Abgemessenheit der dem kirchlichen Altertum angehörigen Mönchsregeln eine bewunderungswürdige Verwirklichung gefunden hat? Sie ist denn auch für alle Armutsbestrebungen richtunggebend geblieben, deren Träger nicht mehr einzelne, sondern Gemeinschaften waren.

Maria Laach.

Ildefons Herwegen.

A(dhémar) d'Alès, *L'édit de Calliste, Étude sur les origines de la pénitence chrétienne* (Bibliothèque de Théologie historique, publiée par l'Institut catholique de Paris). Paris, G. Beauchesne 1914. VII, 483 S.

Kaum eine Frage hat die katholische Forschung der letzten Jahre so viel beschäftigt als die nach Buße und Beichte in den ersten christlichen Jahrhunderten, und in keiner ist der Unterschied zwischen dogmatischer und historischer Betrachtungsweise so deutlich zutage getreten wie hier. Wer die Methoden der Theologen von heute in ihrer sichtbarlichen Anwendung beobachten und seine abstrahierenden Schlüsse ziehen will, der vergesse nicht diese neuesten Beicht- und Bußstudien einzusehen; sie sind methodologisch höchst lehrreich. Während immer noch aus dem Munde der einen das Hie Dogmatik, aus dem der andern das Hie Historie erschallt, kommen nun letztlich Vermittlungstheologen, namentlich Pohle in Breslau oder Poschmann in Braunschweig, die, selbst Dogmatiker, ihren Fachgenossen die Beachtung auch der geschichtlichen Tatsachen und Forschungen dringendst ans Herz legen;

ja man hat es zu allerletzt erlebt, daß in der Abblaforschung ein Paulus für die Dogmatiker zum Saulus geworden ist und nun endlich den Abblaf im 11. Jahrhundert entstanden sieht, ein Resultat, das ihm vor 8 Jahren schon umsonst vom Ref. war vor Augen gehalten worden. Die historischen Wirklichkeiten drängen eben trotz allem doch zum Lichte.

In der Bußgeschichte der Frühzeit handelt es sich vor allem um das Problem: „Christ und Sünde“ oder um die Frage: „Hat das Frühchristentum eine Vergebung größter Sünden (3 Kapitalsünden) gekannt und bewerkstelligt? Die Historiker vertreten, im großen ganzen genommen, die Anschauung, daß die ersten Christen sich als die „Heiligen“ (*ἄγιοι; τέλειοι*) wußten, daß für sie also eine offizielle Sündenvergebung gar kein Bedarfsgegenstand war; wenn doch einer der Ihrigen sich schwer verfehlte, galt er als ausgeschlossen aus der Gemeinschaft. Noch unter dem wirksamen Banne des Glaubens an die baldige Wiederkunft Christi hat aber dann um die Mitte des 2. Jahrhunderts der „Hirte“ des Hermas in Rom ausnahmsweise eine 2. Buße für Christen verkündigt, auf daß keiner bei des Herrn baldigem Kommen verloren ginge; diese Ausnahme ist hernach zur Regel geworden, zuerst für die Unzuchtsünder (ca. 220), dann für die Apostaten (ca. 250) und letztlich auch für die Mörder (314) und noch vor 400 ward auch denen, welche nach der einmaligen Buße wieder schwer sündigten, die Absolution wenigstens auf dem Todbett gewährt. — Die Dogmatiker sehen in solcher Darstellung des Entwicklungsgangs in der Regel zwar noch nicht die Leugnung der kirchlichen Sündenvergebungsgewalt, weisen aber darauf hin, daß dann wenigstens deren praktische Anwendung negiert sei; und doch habe die Kirche allzeit, von dem Blutschänder zu Korinth angefangen bis heute, selbst die schwersten Sünden erlassen, was aus einer Reihe von Tatsachen sich ergebe. Unvergebbare und für immer aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließende Sünden habe es überhaupt nie gegeben; nur die Kommunion, nicht die Absolution habe man den büßenden Kapitalsündern in der Frühzeit verweigert. Die Bußpraxis von damals hätte kein wesentlich anderes Aussehen gehabt als die von heute.

Zählen unter die Vertreter der historischen Anschauungsweise aus den letzten Jahrzehnten allen voran F. A. Funk, dann in beschränkendem Sinn Vacandard, auch Batiffol und Tixeront, so zu denen der dogmatischen Esser, Stufler SJ. und — der Verfasser des angezeigten Buches: D'Alès SJ., Professor am Institut catholique in Paris, der seit Jahren eine erckleckliche Anzahl von Zeitschriftenartikeln zur Geschichte der altchristlichen Buße, namentlich auch 1905 ein Werk über die „Theologie Tertullians“, 1906 ein solches über diejenige „Hippolyts“ schrieb und nunmehr, vortrefflich gerüstet, seine Artikel unter einem Gesamttitle zusammenfaßte, ergänzte, vertiefte und, wenn nötig, auch änderte. „L'édit de Calliste“ ist mehr das Schlagwort für den durchs Ganze ziehenden Hauptgedanken von der Vergebbbarkeit aller Sünden, indes der Untertitel „Étude sur les origines de la pénitence chrétienne“ den breiten historischen Untergrund des Buches erkennen läßt.

Das 1. Kapitel (S. 1–11) legt in kurzen, klaren Umrissen den „Stand der Frage“ dar. Im Kernpunkt dreht sich alles um die Stelle Tertullian *De pudic.* c. 1, 6–9 und Hippolyts *Philosoph.* IX 12. Das bei ersterem verhöhnte Bußedikt schrieb man bis 1851, da die *Philosophumena* erstmals vollständig erschienen, dem Papste Zephrin (210–218) zu, wogegen nun in denselben eine auf den gleichen Sachverhalt gehende Episode über dessen Nachfolger Kallist sich erzählt fand, der mit Namen genannt ist. Also sprach man seitdem von dem Bußedikt Kallists. Und darauf namentlich fußt die Anschauung der Historiker über den Werdegang der frühchristlichen Bußdisziplin, wie sie von Petavius SJ. († 1652) inauguriert und von Morinus († 1659) gefestigt bis zur Stunde vertreten wurde, trotz des Widerspruchs der Dogmatiker. Welche der beiden Parteien aber etwa recht habe oder, anders ausgedrückt, ob es je unvergebbare Sünden in der Kirche gegeben und ob die Kirche immer auch schwere Sünder rekonziliert hat, das zu untersuchen hat sich der Herr Verfasser zur Aufgabe gemacht.

So greift er denn zurück bis in die Zeiten der Apostel und des Herrn selbst (Kapitel 2) und stellt fest, daß letzterer zur Vergebung der Sünden nicht bloß die Taufe eingesetzt, sondern auch, gemäß den 3 klassischen Stellen der Evangelien (Mt. 16, 18; 18, 18 und Joh. 20, 20), die Buße (S. 12–38). In ausgezeichnete Exegese wird der Sinn von Mt. 12, 31 über die unvergebbare Sünde gegen den hl. Geist auseinandergelegt: der böse Wille des Sünders bildet hier das Hindernis für den Nachlaß. Im 3. Jahrhundert glaubte man allerdings eine Beschränkung der Schlüsselgewalt daraus entnehmen zu müssen; allein diese rigoristische Strömung gewann nicht die Oberhand. Auf derselben Linie bewegen sich auch die Stellen Hebr. 6, 4 und 1. Joh. 5, 16. Wenn die erstere besagt, daß die, welche einmal erleuchtet worden sind, beim Rückfall sich nicht wiedererneuern können zur Bekehrung, so liegt die Unmöglichkeit nur bei ihnen, und wenn die andere von der Sünde zum Tode redet, für die man nicht bitten soll, so ist der Tod nur verschuldet durch die Hartnäckigkeit des Missetäters. Gewarnt wird hier insbesondere vor der Apostasie, vor der dauernden und unwiderruflichen. So besteht denn im Neuen Testament eine durchaus einheitliche Lehre über die Unvergebarkeit der Sünde zum Tode: die allgemeine Vergebarkeit scheitert nur an dem subjektiven Zustand des Sünders.

Und dementsprechend gestaltete sich die apostolische Praxis (S. 38–51). Petrus legt dem Simon Magus nahe, Gott für seinen Frevelsinn um Verzeihung zu bitten, und Ananias und Sapphira sind sprechende Beweise für die Bindegewalt des hl. Apostels. So handelt auch Paulus: er schließt (1. Cor.) den Blutschänder aus, um ihm (2. Cor.) wieder zu vergeben. In der Apokalypse werden die mannigfachsten Sünder eingeladen sich zu bekehren; weder Unzucht noch Götzendienst sieht ihr Verfasser, der hl. Johannes, als unvergebbare Sünden an, ja selbst den Mord nicht, „wenn es erlaubt ist“, die Erzählung bei Klemens von Alexandrien über Johannes und den reinigen Räuber als Geschichte zu nehmen

(s'il est permis de tenir pour histoire un récit donné... par Cl. d'A. S. 50).

Viel ausführlicher wird aber der Herr Verfasser da, wo er die Bußfrage bei Hermas behandelt (Kapitel 3 S. 52—113); darüber hatte er sich bereits in den *Recherches de Science religieuse* 1911 verbreitet. Auch Hermas kennt keine unvergebbaren Sünden; von einem Rigorismus kann bei ihm keine Rede sein: allen, auch den größten Sündern steht die Wiederaufnahme offen, wenn sie nur aufrichtige Bußgesinnung hegen. Was die drei *loci classici* bei ihm betrifft (Vis. III; Mand. IV; Sim. VIII und IX), so sind namentlich die beiden ersten in einem wesentlich andern Sinne zu fassen als es bisher gemeinhin geschah. Die nach Vis. III 5, 5 und 7, 6 nicht mehr in den Turm (= Kirche) zugelassen werden, das sind Katechumenen; nur ihre Schuld, ihre Nachlässigkeit ist es, wenn sie zu spät kommen, da der Herr naht. Der Stand der Katechumenen ist der *τόπος ἐλάττων* beim Turmbau. Und was die vielumstrittene Stelle Mand. IV 3 anbelangt, so ist unter „jener großen und heiligen Berufung“, von der hier gesprochen wird, die Taufe zu verstehen; nun bestanden aber nicht, wie man bisher immer annahm, dieser Stelle gemäß zwei Richtungen oder Schulen, deren eine nach der Taufe einmalige Buße gewährte, deren andere nicht; vielmehr ist der Sinn dahin zu deuten, daß man den Katechumenen gegenüber aus pastoral-pädagogischen Gründen die Möglichkeit einer Buße nach der Taufe verschwieg und nur die Gläubigen über dies Reservemittel aufklärte. Nur so lassen sich die beiden sonst diametral sich gegenüberstehenden Sätze vereinen: *ἐτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ἐκεῖνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν* und *μετὰ τὴν κλήσιν ἐκεῖνην . . . ἂν τις ἁμαρτάνῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει*. Die Bußlehre des Hirten ist bis ins Innerste durchdrungen von der Idee der Kirche; freilich gibt er keine Bußliturgie und spielt nirgends auf die Schlüsselgewalt an. Der „Bußengel“ erinnert aber doch an das kirchliche *ministerium reconciliationis*, dessen Vertreter im allgemeinen der Bischof war. „Es ist sicher, und der Hirte wiederholt es vielfach: alle Verzeihung kommt von Gott; aber die Zugehörigkeit zum Turm, d. i. zur Kirche, ist das regelmäßige Entgelt für diese Verzeihung und sie wird nur auf die Buße hin gewährt“ (S. 106).

Nach diesem wichtigen Abschnitt werden die Zeugen für die Bußdisziplin des 2. Jahrhunderts außer Hermas verhört (Kap. 4 S. 114—135; früher in *Recherches de science religieuse* 1913). Ihre Aussagen decken sich prinzipiell mit denen des letzteren: es ist eine einheitliche Tradition, die aus allen spricht und darin gipfelt, daß keiner, auch nicht der schwerste Sünder von der Verzeihung ausgeschlossen ist und daß die Kirche die Verwalterin des Bußamtes ist. Es gibt nur eine limitierende Maßregel im 2. Jahrhundert; sie besteht in dem Verbot der Wiederholung der öffentlichen Buße. „Eingeführt unter dem Druck bestimmter Umstände hat sie allgemeine Gültigkeit erlangt und mußte erst viel später, im 5. Jahrhundert, in Wegfall kommen“ (S. 134).

Ausführlichst beschäftigt sich hernach Kap. V und VI (S. 136—216) mit Tertullian, dem der Herr Verfasser bereits 1907 in der *Revue du*

clergé français und 1912 in der Revue d'hist. eccl. eine Buß-Studie gewidmet hatte. Die katholische Schrift *De paenitentia* wird breitest analysiert. Taufe und Buße erscheinen darin als „zwei Realitäten gleicher Ordnung, als zwei Parallelinstitutionen; was die Taufe getan hat, die Buße kann es wieder tun“ (S. 147). Und die Kirche, die Spenderin der Taufe, ist auch die Spenderin der zweiten Buße. Eine Einteilung der Sünden in vergebbare und unvergebbare kennt der katholische Tertullian nicht. Freilich, daß Tertullian nicht auch den Fall eines Christen, der nach der zweiten Buße wiederum schwer sündigt, erörtert, stimmt den Herrn Verfasser elegisch: *La tradition des premiers siècles est d'une discrétion douloureuse* (S. 155). Aber so viel ist gewiß, Tertullian liegt mit seinen Ausführungen auf der gleichen Linie der Tradition wie Hermas; beider Gedanken decken sich in den entscheidenden Punkten (S. 168 ff.). — In gleich eindringlicher Weise wird danach die bekannte Schrift Tertullians aus seiner montanistischen Zeit *De pudicitia* erläutert und indirekt ihr das entnommen, was für die katholische Lehre von Bedeutung ist. Drei Neuheiten hat der Afrikaner darin eingeführt: die Trilogie der unvergebbaren Sünden; die Sünden gegen Gott, deren Vergebung nur diesem allein, nicht der Kirche zukommt; einen unmittelbaren Erlass durch Gott ohne Zutun seiner Diener auf Erden. Tertullian ist der erste, der die kirchliche Rekonziliation nicht für alle Sünden gelten ließ. Wenn er behaupten will, Idolatrie und Mord sei mit dauerndem Ausschluß seither bestraft worden, so widerspricht dem die Praxis der Kirchen von Rom, Alexandria, Korinth u. a.

Gegen Tertullians Schrift *De pudicitia* zeugt auch Hippolyt von Rom (Kap. 7 S. 217—227). Er kann nicht, wie es herkömmlich ist, als Bundesgenosse des montanistischen Tertullian angerufen werden; vielmehr ist nach ihm in der Kirche außer von Fleischessünden zum mindesten auch von Mord absolviert worden.

Das führt nun zu dem Punkte, um den sich alles bewegt und dem zuliebe auch der Haupttitel des Buches gewählt wurde, zu dem Edikt des Papstes Kallistus (Kap. 8 S. 228—251; vgl. Revue du clergé franç. 1907; Revue d'hist. eccl. 1912). Stempelt Tertullian letzteren zum verspäteten Vertreter einer bedauernswerten Schwäche, die in Rückständigkeit ihren Grund hat, so Hippolyt zum Nachäffer eines für die Sittlichkeit der Christen gefährlichen Laxismus (S. 228). Vergleicht man aber diese Urteile genauer mit dem, was Kallist tat und wollte, so ergibt sich ein wesentlich anderes Bild, als namentlich die Historiker von der kirchlichen Bußübung rund um 220 entwarfen: eine Buße für schwere Christensünder kannte sicher jeder, nur hat Hippolyt sie bis zum Lebensende dauern lassen wollen und Kallist hat sich nachgiebig gezeigt insofern, als er eben diese lebenslängliche Buße aufhob, also der bisher schon üblichen Buße (*poenitentia functis*) ein früheres Ziel setzte und die Rekonziliation gewährte (S. 232). Durch seine öffentliche Erklärung, das satbsam bekannte „Edikt“, wie es der sarkastische Montanist Tertullian benannte, hat der Papst seiner milderen Auffassung die für die Gesamtheit maßgebende Sanktion

gegeben denen gegenüber, welche immer von Skandal angesichts seiner Milde gesprochen und welche — afrikanische Bischöfe scheinen diese Unsitte befolgt zu haben — die Ehebrecher von jeder Buße ausschlossen. So ist der Kampf Tertullians in seiner Schmähschrift *De pudicitia* ein unberechtigter, nur der des hassenden Apostaten gewesen.

Und auch Origenes (Kap. 9 S. 252—296), der große Lehrer der Buße im 3. Jahrhundert, bei dem man erstmals die Stelle Joh. 20, 20 für den Sündenerlaß überhaupt angezogen findet, ist nicht, wie man seither häufig annahm, in seiner ersten Periode von Tertullian und Hippolyt hinsichtlich der Unvergebarkeit der Kapitalsünden beeinflusst gewesen und erst später von Montanus zu Kallist, d. h. von der strengen zur milden Richtung übergegangen; sondern in zahlreichen Schriften leuchtet bei ihm stets wieder durch, daß die Buße zur Nachlassung aller Sünden besteht und daß die Kirche das göttliche Recht auf deren Verwaltung besitzt, daß auch an den Sünder objektive und subjektive Forderungen gestellt werden. Danach ist auch die vielberufene Stelle bei Origenes *De oratione* c. 28 zu beurteilen: Origenes tadelt hier lediglich die Unklugheit bestimmter Priester oder Bischöfe, welche unbesehen jede Art von Sündern rekonzilierten rein durch ihr Gebet, ohne öffentliche Buße zu fordern, und spricht nicht von der Unvergebarkeit der Kapitalsünden. Wir wissen auch nicht, ob er hier irgendwie auf das Edikt Kallists anspielen wollte. Und wenn er an manchen Stellen von unvergebbaren Sünden spricht, so meint er es nur in dem relativen Sinn der Verstocktheit des Sünders.

Im Kap. 10 (S. 297—349; vgl. *Revue des questions histor.* 1912) bekämpft der Herr Verfasser die bisherige Theorie, als ob die Kirche infolge der Dezischen Verfolgung zu einer zweiten Maßnahme der Barmherzigkeit gezwungen worden wäre, außer der Unzucht auch den Glaubensabfall zu vergeben. Doch während der Sedisvakanz des römischen Stuhls 250 lassen sich tatsächlich zwei Strömungen erkennen: in Rom nahm man auf der einen Seite ohne Einschränkung die *lapsi* wieder auf, auf der andern tat man dies hier wie auch in Karthago nur mit Bedenken. Doch erhob sich damals dort eine noch dort eine ernste Stimme für allgemeinen und immerwährenden Ausschuß. Hingegen unter der Regierung des neuen Papstes Kornelius trat in Rom die stark rigoristische Partei des Novatian hervor: kein *lapsus* sollte Wiederaufnahme finden. Mit ihr einte sich die laxe aus Karthago. Schieden sie sich aus der Kirche aus, so war auf der andern Seite die Gewährung der *pax* für die *lapsi* keine Neuerung, wie denn auch im Orient den bußfertigen Gefallenen der Friede ohne Bedenken erteilt wurde.

Im Verlauf des 5. Jahrhunderts schied dann — und darüber verbreitet sich noch das 11. und letzte Kapitel (S. 350—395) — der Novatianismus ganz aus; hinsichtlich der Mörder hat, wie namentlich Funk glaubte, nicht erst das Konzil von Ancyra 314 eine Milderung geschaffen, vielmehr wurden sie schon viel früher, ja schon zu Zeiten der Apostel nach entsprechender Buße wieder aufgenommen. Das Konzil stellte für sie nicht die Absolution in Frage, sondern bestätigte sie als

seit langen in Übung. Doch hat immerhin das Abendland länger eine größere Strenge beobachtet.

Es läßt sich also — so schließt in markanten Sätzen die Gesamtdarstellung S. 396—405 — weder die „Synthese“ der protestantischen Forscher mit Harnack an der Spitze noch die der katholischen mit ihrem Führer Funk, der die geschichtlichen Momente zu stark unterstrich, annehmen. „Denn was die Geschichte und mit ihr der Glaube verlangt, das ist eine ‚Synthese‘, bei der die Kirche den ihr gebührenden Platz einnimmt“ (S. 396). Dem trägt aber keiner von beiden Rechnung. Der eine nicht, weil er von dem gekünstelten Gedanken einer Urkirche der „Heiligen“ ausgeht und die geschichtlichen Tatsachen und Äußerungen der Theologen falsch auslegt oder mißversteht (S. 398); der andere nicht, weil bei ihm Sündenerlaß und priesterliche Gewalt in keiner Beziehung stehen. Letzterer hat zu unvorsichtig auf einen Sündennachlaß auch ohne Priester geschlossen; seine Theorie ist aber weder in der hl. Schrift begründet noch trägt sie der Schlüsselgewalt Rechnung. Zu was soll diese dienen, wenn sie nicht angewendet wird? Die Unmöglichkeit dieser verschiedenen Versuche erscheint als endgültige Verurteilung derartiger Hypothesen.

Noch reihen sich drei Exkurse an, über Paralleläußerungen von Hermas und Epiphanius, über den Bûßerplatz und das Bûßerzeremoniell im Abendland (vgl. schon in *Revue d'hist. eccl.* 1906), endlich über das private Element in der alten Kirchenbuße. Sechs vortreffliche Register (der benutzten Schriftstellen, der Konzilien, der Väterstellen, der griechischen und lateinischen termini, ja sogar der wichtigeren Sachen) beschließen das umfangreiche Buch. —

Man muß gestehen, mit staunenswerterer Gelehrsamkeit, mit rühmlicherem Scharfsinn und klarerer Übersichtlichkeit hat in letzter Zeit niemand von den katholischen Theologen das schwierige und weite Thema über die Buße im gesamten christlichen Altertum behandelt als D'Alès. Seine Hauptresultate über die Harmonie bei Hermas, über die Stellung Tertullians zu Kallist, über den Sinn von des letzteren Edikt, über die Einheitlichkeit der origenistischen Bußanschauungen, über die Frage der lapsi und die Bestimmung des Konzils von Ancyra wegen der Mörder sind überraschend und werden die weitere Forschung, sie mag ihnen zustimmen oder nicht, noch oft beschäftigen; für gar manchen der katholischen Forscher wird das Buch grundlegenden Charakter tragen. Daneben sind aber auch eine erkleckliche Anzahl trefflicher Einzelbeobachtungen zu verzeichnen, welche man künftig wird verwerten müssen, so über das erstmalige Auftauchen des Sakramentsbegriffs für die Buße bei Cyprian (ep. 30, 7; s. S. 309), über die mannigfachen Bußtermini bei Tertullian (S. 212f.), über das Aposteldekret S. 200ff., über die 7 Hauptsünden S. 205f. u. v. a. Die wichtigere Literatur ist fast lückenlos herangezogen.

Aber bei aller Anerkennung bleibt doch Raum auch für Aussetzungen und Bedenken, die hier einer Mehrzahl von Punkten gegenüber vorgebracht werden möchten.

Äußerlich wäre wünschenswert gewesen, wenn die zitierten Texte nicht erst, wie es meist geschah, bei Cyprian, sondern durchweg in der Ursprache vorgeführt worden wären. Verfasser versicherte zwar wiederholt, die wörtliche Wiedergabe zu bringen, indes eine Nachprüfung hat da und dort allzugroße Freiheit in der Übersetzung ergeben (so bei Hermas, Tertullian, bei Origenes) und dann wird doch nur im Wortlaut der Quelle selbst jede oft so wichtige Nuancierung bemerkbar. — Unter der benutzten Literatur findet sich doch auch manches minder bedeutsame Produkt; S. 439 wird gar Gartmeier (Beichtpflicht 1905) unter die „graves auteurs“ versetzt. Dann hätten sich wohl auch A. Götting, Entwicklung des Sakr. der Buße in den ersten christlichen Jahrhunderten (Linzer Quart.-Schrift 1907) oder Scharch, Rekonziliation der Kapitalsünder bis Kallist (Pastor Bonus 1908 und 1909) oder Fr. X. Meyer, Die Beichte als Bekenntnis der Einzelsünden (Dillinger Gymnas.-Progr. 1908/9 und 1910/11) daneben sehen lassen können. Bei den lapsi konnte man noch die Dissertation von Chaballier, Les lapsi dans l'église Afrique, Lyon 1904, bei den Libelli pacis die von W. Hellmann, Wertschätzung des Martyriums usw., Breslau 1912, beim hl. Augustin die von F. Hünermann, Die Bußlehre des hl. A., Bonn 1913, verwerten. Es fällt auf, daß die Artikel von A. Vanbeck in der Revue d'histoire et de litt. religieuse (Jahrg. 1910: Buße bei Paulus; 1910: in den ersten christl. Generationen; 1911: bei Hermas; 1912: bei Origenes; 1913: bei Cyprian) nicht minder fehlen wie die von A. Lagarde ebendasselbst (1913: Augustin; 1912: Gregor d. Gr.); desgleichen konnte auf die Artikelserien des alt-katholischen Bischofs Herzog in der Revue internationale de Théologie (seit 1900) wie auch auf F. Pijpers Boete en biecht I (1891), II (1896, 1908) wenigstens im Vorübergehen Rücksicht genommen werden; auch ein prinzipiell ablehnender Standpunkt durfte sie nicht einfach ignorieren heißen. Italienische Literatur sieht man verhältnismäßig selten herangezogen; und doch ist sie zahlreich genug.

Doch von viel größerer Wichtigkeit ist etwas anderes, nämlich die Hauptproblemstellung des Buches. Verfasser ist offenbar von Tertullian ausgegangen, zu Hippolyt, Kallist, zu Hermas, Cornelius und den Theologen des 2. Jahrhunderts außer Hermas gekommen und bei allen hat ihn in erster Linie die Frage angezogen: Wußten sie etwas von unvergebbaren Sünden unter den Christen? Die Beantwortung der Frage war sein thema probandum und es scheint doch sehr, als ob gar mancher der alten Schriftsteller, vornehmlich für die eine Frage aufgerufen, hätte Zeugnis ablegen müssen, wo er eigentlich gar keines geben konnte. Unter immer dem gleichen Gesichtswinkel betrachtet hat sich manches verschoben, manches verdeckt oder nicht genügend gesehen lassen. Gewiß ist ja schon im Titel des Buches der Problemstellung Rechnung getragen; aber am Ende war es doch angezeigt, das Thema weiter zu fassen, etwa so, wie der protestantische Forscher P. Windisch getan, da er sein auch von D'Ales benutztes Buch „Taufe und Sünde“ im ältesten Christentum (1908) überschrieb. „Christ und Sünde“, das ist in der Tat der breiteste Boden,

auf dem man die Quellen für eine „Geschichte“ der Bußdisziplin abzusuchen hat.

Näherhin ist wohl eine der schwächsten Partien die des 2. Kapitels über „Evangelien, Apostel und Sündenerlaß“. Hier fehlt es an der tieferen Fundierung. Warum ist z. B. S. 15f. auf die Tatsache so wenig Rücksicht genommen, daß die Stelle Joh. 20, 20 (Welchen ihr die Sünden nachlasset) in den ersten Jahrhunderten fast regelmäßig nur auf die Taufe bezogen wurde? Man vgl. etwa nur Bruders SJ. in Z. f. kath. Theol. 1910. Dem Begriff der *μετάνοια* in der hl. Schrift hätte nachgegangen, das eschatologische Moment in Rechnung gestellt werden sollen. Gegenüber der Annahme, daß das „Binden und Lösen“ dem rabbinischen Sprachgebrauch entstamme, ist jetzt V. Branders Aufsatz im Kath. 1914 I 116ff. zu vergleichen. Wohl wird die Anschauung von der Kirche der „Heiligen“ im wörtlichen, persönlichen Sinn verworfen; aber dann hätten die dem widersprechenden Stellen 1. Joh. 3, 6 (vgl. mit 4, 16) und 5, 18 nicht übersehen werden dürfen, und 3, 9 war doch mehr zu unterstreichen, als es S. 35 geschah, und neben Hebr. 6, 4 (S. 28ff.) zu stellen. Aus den Vätern des 4. Jahrhunderts lassen sich keine Schlüsse auf den ursprünglichen Sinn letzterer Stelle ziehen, die doch sehr klar von der Unmöglichkeit der Wiedererneuerung zur Bekehrung bei denen spricht, die erleuchtet worden und abgefallen sind. Die Stelle 1. Tim. 5, 22 für die Handauflegung zur Rekonziliation sündiger Christen in Anspruch zu nehmen (S. 43) geht trotz aller Exegeten, die das tun, nicht an. Die Fürbitte der Gerechten, die nach Jak. 5, 16 „viel“ vermag, hätte doch Anlaß zum Vergleich mit 1. Joh. 5, 16 und 2, 1 bieten können. Und erinnert nicht Jud. 23 (2. Hälfte) wieder an das Fürbittgebet in „Furcht“ wie sie Jak. 5, 16 durchleuchtet? Das sind nur wenige Andeutungen, wie doch das Allzuwenig über die neutestamentlichen Stellen hätte ergänzt werden können. Auch der erweiterte Markusschluß (vgl. H. Koch in Bibl. Zeitschr. 1909) ist nicht herangezogen worden. Wenn S. 50 die bekannte Erzählung bei Clem. Alex. (Quis dives c. 42) über den hl. Johannes und den Räuber nur bedingungsweise (s'il est permis de tenir pour l'histoire) zugelassen wird, so kann sie nicht später (S. 355) einfach wieder als historischer Beleg benutzt werden. Vgl. übrigens dazu neuestens E. Schwartz im „Hermes“ 38, 82 und Grosse-Brauckmann, De compositione Pastoris (JD.), Göttingen 1910.

Weit beachtenswerter und ausgereifter ist das 3. Kapitel über Hermas. Doch lassen sich gerade hier Bedenken um so weniger unterdrücken, als diese Schrift von großer Tragweite für die Bußgeschichte ist und vom Herrn Verfasser hernach immer wieder auf die Ergebnisse daraus zurückgegangen wird. Unter dem Turm in Vis. III ist die Kirche verstanden; das wird gegenüber Rauschen richtig betont (in der 2. deutschen Auflage hat dieser sich selbst korrigiert). Allein wenn es Vis. III 7, 6 heißt, daß sündige Christen, welche Buße tun, noch in den Turm kommen, die es nicht mehr tun, an eine „geringere Stelle“ (*τόπος ἑλάττω*), so braucht zur Erklärung durchaus nicht das kirchliche Bußinstitut herangezogen zu werden (S. 58ff.). Es dürfte doch wohl nur

eine begriffliche qualitative Bewertung der Christen damit gegeben sein. Daß der Hirte zur Bußverwaltung bestellt worden sei, ist zuviel gesagt (S. 68); zunächst erscheint er nur als überirdisch beauftragter Bußverkündiger; er hat die *ἐξουσία τῆς μετανοίας ταύτης* bekommen und läßt durch Hermas seine Verkündigung schriftlich an die kirchlichen Organe weitergeben (Vis. II 4, 3); mehr ist seine Aufgabe nicht. Worin besteht aber der Inhalt seiner Bußverkündigung? Die berühmte Stelle Mand. IV 3 soll darüber Aufschluß geben, nur ist sie ihrer Dunkelheit halber eine *crux interpretum*. D'Alès hat recht: jene große heilige Berufung, von der hier gesprochen wird, ist die Taufe (*μετάνοια ἐκ εἰρήνης*), nicht wie Funk meinte, die Bußverkündigung des Hirten. Es ist auch richtig, daß keine zweierlei Schulen unter den christlichen Lehrern bestanden, deren eine nur die Taufbuße, deren andere eine Buße auch nach der Taufe kannte. Allein wenn er nun die durch Mand. IV 3 bekundete doppelte Lehre dadurch zu erklären versucht (S. 71 ff.), daß er einerseits eine Lehrverkündigung für Katechumenen annimmt, worin lediglich das Vollkommenheitsideal des Christen vor Augen gestellt wurde, andererseits eine solche für die bereits Getauften, worin verraten wurde, daß es für in schwere Sünden gefallene Christen doch noch ein Rettungsmittel, eine, aber nur eine Buße gebe, so entspricht eine solche Auslegung weder der Würde des Sakraments, noch der Lauterkeit der christlichen Lehre, noch dem sonstigen Inhalt des Hirten.

Nicht der Würde des Sakraments! Könnte man sich vorstellen, daß ein von Christus eingesetztes Heilmittel zum Troste der sündigen Christenheit, wie sie es nun doch einmal war, auch nach der Darstellung D'Alès', bestand, ohne bei der Einführung in die christliche Lehre genannt zu werden? So hätte man mit menschlichen Institutionen umgehen können, aber nicht mit göttlichen; diese wären damit nur auf das Niveau der ersteren herabgedrückt worden. Selbst die Arkandisziplin, die übrigens erst 100 Jahre später in die Erscheinung tritt, hat derlei Vertuschungen nicht gekannt. Und mehr noch! Dürfte man im Ernste die noch so frische und unverdorbene christliche Lehre durch solch eine „Mentalrestriktion“ der Lehrer (*pratiqueaient assez hardiment la restriction mentale* S. 112) verunreinigen lassen, sie, die in ihrer Einfachheit und Wahrheit um keine Rabulistik wußte? Der Hinweis des Herrn Verfassers, daß dies nur ein „opportuniste pastoral“ gewesen wäre, „très bien d'un point de vue économique“ (S. 102), könnte nur als Anklage zum Nachteil des Christentums, nicht als Entschuldigung ins Feld geführt werden. Und endlich: schon das vorhergehende Stück Mand. IV 2 lehrt deutlich, daß der Hirte sich seiner Sünden wegen in Seelennöten befand und als Typus für viele sich erkannte; wozu bedurfte dann er, der doch schon Christ war, einer eigenen Offenbarung von oben, wenn er um das Heilmittel der zweiten Buße wußte oder von den christlichen Lehrern es leicht erfahren konnte? Es gab eben nur ein allgemeines Empfinden auch unter diesen: *μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ἔθωρ κατέβημεν*. So haben es dem Hermas die *διδάσκαλοι τινες*, d. h. die Leute, die Lehrer sind und die ihn unterrichteten, gesagt und

so war es richtig (*καλῶς*). Nun aber kommt das Außerordentliche, die *μετάνοια ταύτη*; sie hat der Herr gesetzt (*ἔθηκεν*) und die *ἐξουσία* dafür dem Hirten übertragen, der sie weiterzugeben hat an die Vermittlungsorgane für die christlichen Kreise (Vis. II 4, 3), denen sie also nicht geläufig war. Hier liegt demnach etwas Ungewohntes vor, auf das erst ein einfacher Mann, vom Himmel her belehrt, aufmerksam machen muß, ohne daß hierbei auf die Binde- und Lösegewalt angespielt wäre. Kurz, die „Synthese“ von D'Alès in diesem Punkte ist gänzlich abzulehnen; sie entsprang offensichtlich nur seiner von seiner Hauptfrage beherrschten Betrachtungsweise; oder Tert. De paen. c. 7, 1?

Wenn er ferner darauf hinweist, daß mit dieser einmaligen Buße nach der Taufe gerade das gemeint sei und erstmals begegnet, was später bei den Vätern des 3. und 4. Jahrhunderts immer wieder genannt ist, so sieht er über die ganze Situation hinweg, aus der heraus der Hirte geschrieben ist. Denn, um nur auf einiges hinzuweisen, nach Vis. I—IV (vgl. Sim. VIII 11, 3) soll ja nun die Kirche sich verjüngen, der um der Bekehrung der Sünder willen unterbrochene Turmbau soll nach Sim. X 4, 4 wieder fortgesetzt werden; also handelte es sich bei der *μετάνοια ταύτη* nach der Taufe um etwas Außerordentliches, um eine Notbuße. Nur einmal ergeht dieser Bußruf; er ist nicht Regel, sondern vom Himmel gebrachte Ausnahme (*ὁ κύριος ἔθηκεν*), die nur auf die Jetztzeit beschränkt (*μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας* Vis. II 2, 4), also befristet ist. Die Annahme D'Alès', daß die Mandate, deren wichtigstes Stück eben das IV. Kapitel mit der Bußverkündigung bildet, allgemeine, über den Parusiedanken hinausgehende Bedeutung hätten (S. 79), ist gleichfalls durch nichts gerechtfertigt; sind sie doch offenbar nur die nächsten Anweisungen zu dem jetzt in Vollzug zu setzenden Bußgeschäfte, womit eine Wiederauffrischung des hl. Geistes verbunden sein sollte (*ἀνεκαίνισεν ἡμῶν τὸ πνεῦμα* Sim. IX 14, 3). Wer aber nachher wieder sündigt, wird nur unter Schwierigkeiten (*δυσκολῶς* Mand. IV 3, 6) leben; das erinnert lebhaft an Jak. 5, 16 (mit „Furcht“) und an Jud. 23 (s. oben).

Wahr ist, daß diese Buße auf alle Sünden sich erstrecken sollte (S. 97ff.); der Hirte macht wenigstens nicht die geringste Ausnahme. Hingegen läßt sich nur sehr indirekt und nicht überzeugend auf eine kirchliche Rekonziliation bei ihm schließen (S. 104ff.). Warum soll der Bußengel gerade ein Bild des Rekonziliationsministers sein? Kontrolliert nicht nach Sim. IX 33, 3 der Herr selbst die Herzen der Büßer, ist nicht gemäß Sim. IX 23, 5 er der Arzt für die Sünder (*ὁ κύριος ἰάσεται*) und wendet sich der sündige Hermas, wie gleich eingangs (Vis. I 1, 3) zu lesen steht, nicht unmittelbar an Gott beim Bekenntnis seiner Sünden (*τιθῶ τὰ γόνата καὶ ἡρξάμην προσεύχεσθαι τῷ κυρίῳ καὶ ἐξομολογεῖσθαι μου τὰς ἁμαρτίας*; vgl. auch Vis. III 3, 5)? Nach Mand. IV 2, 2 erklärt der Engel: *τὸ μετανοήσαι . . σύνεσις ἐστὶ μεγάλη· συνίει γὰρ ὁ ἁμαρτήσας ὅτι πεποίηκεν τὸ πονηρόν*. Allerdings kennt Hermas Genugtuungswerke (Sim. V 1, 1; VII 4; IX 28); aber daß diese durch kirchliche Organe auferlegt würden, liest man nirgends, sie scheinen vielmehr dem Gut-

dünken des Sünders anheimgestellt. Sonach ist auch eine formale Rekonziliation nicht anzunehmen.

Der Chronologie im großen ganzen widersprechend behandelt D'Alès nach Hermas in Kap. 4 die Bußdisziplin bei den Vätern abgesehen von jenem, den Apologeten und den Dissidenten. Solche Inversionen sollte man nicht vornehmen; die feinen Linien der ersten Entwicklung verliert man dabei allzuleicht aus dem Auge. Übrigens ist auch dieses Kapitel zu wenig vertieft. So läßt ja gerade die nur nebenbei S. 117¹ zitierte Stelle Clem. 52, 1 (*ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ = θεῷ*) erkennen, daß Gott das Bekenntnis gilt (vgl. z. B. auch B. Kurtscheid, Das Beichtsigill 1912, 4). — Und bei Ignatius hätte man Eph. 14, 2 (*οὐδεὶς πιστὸν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει*) nicht außer acht lassen dürfen. — Das ne forte in der S. 122² angeführten Irenäusstelle geht auf die Unmöglichkeit des Sündigens, nicht des Sündennachlasses. Wegen der Wiederaufnahme der Häretiker darf man nicht vergessen, daß schon bei 1. Joh. 2, 19 steht: „sie sind von uns gegangen, aber sie waren nicht aus uns“ oder ebenda 3, 19: „solche haben ihn nicht erkannt“, haben die rechte Gnosis noch gar nicht erworben. Daraus begreift man die stets gepflogene Wiederaufnahme der Häretiker; sie sollten erst, wie Irenäus sagt, „legitim“ erzeugt werden. Des Irenäus Unterscheidung von zwei Klassen der Auserwählten (S. 123), solcher von Anfang an und solcher durch die *μετάνοια*, läßt nur die Deutung auf Engel und Getaufte zu (vgl. das *φῶς* in der Stelle). — Die Stelle aus Dionysius v. K. (S. 128f.) könnte auch anders ausgelegt werden. — Nicht begreiflich ist, warum die Erzählung von dem hl. Johannes und dem Räuber auch hier bei den Apologeten S. 130 verzeichnet wird; „Quis dives“ datiert von 208/10! — Bei den „Dissidenten“ ist gleichfalls das chronologische Moment zu wenig beachtet. Über Elchasai wäre die neue Arbeit von W. Brandt 1912 zu verwerten und die Gepflogenheit der Elchasaiten zu würdigen gewesen, das Tauchbad als fortwährendes Sühnemittel immer wieder zu spenden. Überhaupt aus den Ansichten der Dissidenten die alten Linien direkt oder indirekt herauszuschälen, wäre nicht überflüssig gewesen.

Auch die Kap. 5, 6 und 8 über Tertullian bieten Anlaß zum Widerspruche. Eine *clarté extrême* (S. 148) herrscht in De paen. gerade nicht. Ist es wirklich so, daß hier in c. 7 Taufe und Buße als zwei Realitäten von gleichem Rang oder Wert, als zwei Parallelinstitutionen erscheinen? Ganz klar ist die Sache nicht und auch dadurch undeutlich, daß, wie D'Alès auch anmerkt (S. 148), die Buße nirgends als Sakrament bezeichnet wird. Zu vestibulum (S. 148¹) wird richtig bemerkt, daß ecclesiae, nicht ignoscentiae (Rolfs) zu ergänzen sei. Die 2. Buße erscheint doch mehr als Nebenpforte denn als Hauptpforte wie die Taufe. Daß die Kirche auch die Spenderin derselben sei (S. 149, 156) ist zwar nicht absolut aus De paen. erweisbar, doch bietet Tertullian immerhin mehr Anhaltspunkte dafür als Hermas. In c. 7, 9 dürften doch nur die drei Kapitalsünden gemeint sein; *illecebrae saeculares* und *concupiscentia carnalis* sind wohl als identisch zu nehmen oder als zusammen-

gehörig zu betrachten. Sehr gut ist die Gegenüberstellung von Tertullian und Hermas; doch hat auch schon Windisch (1910 S. 419) außer Stuf-ler (1907) auf die Parallelgedanken aufmerksam gemacht. Mehr unterstreichen dürfte man bei Tertullian das *piget* c. 7, 8; es ist immer nur als eine beklagenswerte Ausnahme gedacht, daß ein Christ zur zweiten und letzten Buße greifen muß; sie ist und bleibt ein Mittel der Not, jetzt freilich ein bleibendes, nicht mehr bloß ein befristetes, und das konnte bei manchen, wie Tertullian treffend sagt, eine *securitas delicti* erzeugen! — Wenn er als Montanist in *De pudic.* es wiederholt als Inkonssequenz erklärt, von der Unzucht zu absolvieren, von Mord und Idololatrie aber nicht, und wenn er in c. 22 eher Abfalls- als Fleischessünden verzeihen wissen möchte, so müßte man doch schließen, daß Kallist — ihn wird Tertullian, wie auch D'Alès meint, bekämpft haben, nicht den Zephirin, wie Esser neustens 1914 unter Repristinierung früherer Ansichten dartun will — ein Neuerer, nicht ein „Rückständiger“ (S. 228) oder ein *équilibriste*, qui joue avec la loi divine (S. 233) gewesen ist. Sicher bleibt, die Buße für schwere Sünden kannten Tertullian, Kallist und Hippolyt, nur hat letzterer sie bis zum Lebensende dauern lassen wollen. Zu beachten ist nebenbei, daß Hippolyt in *Fragm. Num.* 5, 7 I 2 Selbstberechnung der Buße kennt: für 5 Fehltritte 5 gute Taten. Das hätte D'Alès etwa S. 232 notieren können. — Die Auslegung der Stelle bei Eusebius über die Märtyrer von Lyon ist sehr annehmbar; hingegen hätten doch auch die Fäden aufgedeckt werden sollen, die sich von Stellen wie *Jak.* 5, 16 über das Fürbittgebet des Gerechten zu den *Libelli pacis* der Märtyrer und Bekenner hinüberspinnen.

Bei der Behandlung des Origenes (Kap. 9) vermißt man einen ausführlichen Hinweis auf die bedeutsame Stelle *Hom. Jos.* I 6f. Danach braucht der Christ gar nicht sündelos sein; wie die Israeliten den Jordan überschritten und dann erst das hl. Land eroberten, so ist auch der Christ durch die Taufgnade (= Jordan) zunächst geheiligt, und hernach fällt ihm die Aufgabe zu, das geheiligte Land der Seele von seinen unreinen Bewohnern, Sünden und Lastern, zu reinigen. Und S. 246 oder 432 hätte die Stelle *Hom. Num.* X 1 doch auch nach der Seite ausgehoben werden sollen, daß, wer als Mediziner oder Philosoph arbeiten will, nach seinen Studien nicht sofort fehlerlos dies tun wird und daß ebenso auch der Christ nach seinen *studia sanctitatis* (der Taufe samt Vorbereitung) immerfort besserungsbedürftig sei. Solche Gedanken schlossen doch wahrhaftig ein ganz neues Programm ein. Es erscheint auch nach den Darlegungen D'Alès' nicht ausgemacht, daß *De orat.* c. 28 gar nicht von der Unvergebarkeit der Kapitalsünden gemeint sei; da dürfte Poschmann in seinem Artikel in der *ZKTh.* 1913 richtiger gesehen haben.

Und daß die Kämpfe um die Wiederaufnahme oder die Zurückweisung der *lapsi* in der dezischen Verfolgung nur dem bösen Willen der Novatianer entsprang und die Synode von Ancyra 314 mit ihrem c. 22 wirklich nichts Neues geschaffen hat, sondern in dem Rahmen der fortwährenden Tradition, auch den schwersten Sündern die Rekon-ziliation zu geben, das ist von D'Alès nicht einwandfrei dargelegt worden.

Indes um darauf und auf noch manch anderes in seinem Buche zu erwidern, reicht hier der zugemessene Raum nicht aus. Einem solch kunstvoll errichteten Gebäude gegenüber, wie es in diesem Werke des Herrn Verfassers aufgeführt ist und sich repräsentiert, müßte, wollte man alle Entgegnungen anbringen, selbst wieder eines gebaut, d. h. eben wieder ein Buch geschrieben werden. Der Probleme sind zu viele, der Schwierigkeiten zu zahlreiche, der Meinungsmöglichkeiten zu große Mengen, um alles kurzerhand abmachen zu können. Mindestens wird man vieles nochmals überprüfen müssen. Aber beiseitelegen kann die Arbeit künftig kein Erforscher der Bußdisziplin, mag sie gleich keine „Geschichte“ derselben darstellen und in wesentlichen Ergebnissen abzulehnen sein.

Bamberg.

A. M. Koeniger.

Hilgers, Die katholische Lehre von den Ablässen und deren geschichtliche Entwicklung. Mit Anlagen und drei Abbildungen. Paderborn, Schöningh 1914. XXXIII 172 S.

An dem bekannten Buche über Wesen und Gebrauch der Ablässe von Franz Beringer wurde mit Recht gegenüber der vortrefflichen Darstellung der Ablaßpraxis der Mangel eines tiefer grabenden Überblicks über die Entwicklungsgeschichte der Ablaßinstitution gerügt. Dem wollte in richtiger Erkenntnis der Sachlage die von Hilgers besorgte Neuauflage abhelfen, aber der Stoff wuchs dem Verfasser derart unter den Händen, daß eine selbständige Monographie entstand, deren Separatausgabe sachlichen Bedenken nicht nur nicht begegnen kann, vielmehr grundsätzlich freudig zu begrüßen ist. Allerdings leider auch nur grundsätzlich. Denn die tatsächliche Leistung entspricht nicht dem, was hätte geboten werden können und sollen, bleibt vielmehr erheblich hinter dem bisher erzielten Forschungsstande zurück. Dieses Urteil habe ich zu begründen und, um nicht etwa von vornherein konfessioneller Voreingenommenheit, die bei Feststellung historischer Tatsächlichkeit eine Rolle einfach nicht spielen darf, geziehen zu werden, bitte ich die eingehenden Kritiken von Poschmann (Theol. Revue 13 Nr. 10) und Nic. Paulus (Ztschr. f. kathol. Theologie 1915 H. 2) zum Vergleich heranzuziehen.

Der Grundfehler des Verfassers ist ein methodischer. Seine Aufgabe war, die Entwicklungsgeschichte des Ablasses darzustellen, bei der also die gegenwärtige dogmatische Anschauung vom Ablasse den Endpunkt bilden müßte. Statt dessen wird sie zum Ausgangspunkt genommen. „Will man den Ablaß verstehen, so muß man die katholische Dogmatik darüber befragen“ (S. III). Der Forscher hat „allein nach dem Ablaß zu forschen, wie er heutzutage ist in der katholischen Kirche“ (S. IV). „Die katholische Glaubenslehre über den Ablaß“ — mit Absicht lasse ich den Verfasser möglichst viel selbst zum Worte kommen — „ist das Fundament zur sichern Ablaßforschung“ (ib.). Nun aber gehört der Ablaß zum Dogma, das Dogma ist iuris divini, und darum „ist es an und für sich möglich und denkbar, daß die Kirche Christi von ihrem