Reue und Buszsakrament : die Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Reue und Busssakrament

Autor(en): **Schultes, Reginald M.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **21 (1907)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761738

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REUE UND BUSZSAKRAMENT.

Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament.

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

1. Veranlaßt durch die Schrift von Dr. J. Göttler: „Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirksamkeit des Bußsakramentes," haben wir in diesem Jahrbuch die Lehre des hl. Thomas über „die Wirksamkeit der Sakramente" darzustellen versucht. (Band XX S. 409—449.) Die genannte Schrift gibt uns aber auch Gelegenheit und Veranlassung, die Lehre des Aquinaten über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament zu behandeln. Denn die oben genannte Studie gibt trotz vieler unanfechtbarer Resultate doch in mehreren, nicht nebensächlichen Punkten die Lehre des hl. Thomas nicht richtig wieder. Wir haben es aber vorgezogen, statt einer bloßen Kritik der Göttlerschen Untersuchungen eine positive Darstellung des Gegenstandes von unserem Standpunkte aus zu geben. Wo wir auf Dr. Göttler reflektieren, werden wir dies stets bemerken. Wo dies nicht geschieht, soll keine Beziehung desselben zu den behandelten Problemen angedeutet sein.[1] Im Anschluß an Dr. Göttlers Untersuchungen wollen wir die Reue in ihrer dreifachen Funktion als Sakrament, als Wirkung des Sakramentes und als subjektive Disposition des Pänitenten betrachten. Der Aufklärung wegen war es aber notwendig, eine Untersuchung über das Wesen der Reue vorauszuschicken. Eine Kritik der Darstellung der katholischen Reue- und Bußlehre in der Dogmengeschichte von Harnack soll den Abschluß bilden.

[1] Wir benützen die Gelegenheit, um bezüglich unserer Abhandlung über die Sakramente zu konstatieren, daß wir weder die Lehre L. Billots als Ausgangspunkt der Forschung Dr. Göttlers betrachten, sondern nur als eine verwandte Anschauung, die wir deshalb notwendigerweise in den Kreis unserer Untersuchungen einbeziehen mußten — im Grunde genommen besteht ja zwischen Billot und Göttler ein ganz bedeutender Unterschied zugunsten des letzteren —, noch daß wir Dr. Göttler als Vertreter jener Anschauungen über die physische Wirksamkeit der Sakramente betrachten, die wir von S. 436 an abgelehnt haben. Noch bemerken wir ausdrücklich, daß die Resultate Dr. Göttlers in keinem Zusammenhang mit der Auffassung von Harnack stehen, außer in dem, daß sie gerade eine vernichtende Widerlegung des Berliners Professors bilden. Vgl. z. B. die Bemerkung von W. Koch in „Allgemeines Literaturblatt", 1905 Nr. 24 Sp. 741.

I. Das Wesen der Reue an sich.

2. Wir setzen hier als bekannt voraus, daß der Reueakt des Pänitenten in der hl. Beicht nicht nur als subjektiver Akt des Sünders, sondern auch als Materie des Bußsakramentes fungiert. Bestanden zur Zeit des hl. Thomas noch einige Zweifel, so ist die Frage seit dem Tridentinum[1] abgeschlossen und die Auffassung des Aquinaten als allgemein anerkannte Lehre zu betrachten. Als Teil der Materie des Bußsakramentes nimmt die Reue teil an der Bildung und Setzung des sakramentalen Zeichens und folgerichtig auch an der sakramentalen Kraft, die mit der Setzung des Zeichens gegeben ist.[2]

Eine andere Frage ist es aber, was unter jener Reue zu verstehen sei, die als Materie des Sakramentes bezeichnet wird. Die Frage ist berechtigter und notwendiger, als es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. Gerade infolge von Missverständnissen in diesem Punkte tauchen immer wieder Anklagen gegen die katholische Reuelehre auf, selbst einzelne Aufstellungen von Dr. Göttler nehmen hier ihren Ursprung.

A.

3. Wir beginnen mit der Summa theologica. Nachdem der hl. Thomas in seiner Darstellung über das Bußsakrament, III q. 84 sqq. in einer ersten Quästion den sakramentalen Charakter der Bußinstitution nachgewiesen,[3] q. 84, geht er unmittelbar zur Bestimmung der Buße über, q. 85. Wie schon die Überschrift der Quästion andeutet, bespricht der Aquinate daselbst die Reue als Tugend, virtus. Diese Fixierung des status quaestionis ist von größter Bedeutung für die Untersuchung, weil damit nicht die Reue an sich, sondern in einem besonderen Verhältnis, im Zustande als

[1] Sess. 14 c. 3.

[2] Siehe Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1906. Bd. XX S. 436 ff.

[3] Wir machen noch einmal darauf aufmerksam (vgl. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. XX S. 410 f.), daß der Aquinate in dieser Quästion das Dogma vom Sakramente der Buße als gegeben voraussetzt und, seiner theologischen Methode entsprechend, nur den Nachweis liefert, daß und inwiefern dabei die Bedingungen für den Bestand und das Wirken als Sakrament gegeben seien. Dies verkennt z. B. Buchberger, die Wirkungen des Bußsakramentes, S. 9 ff. Vgl. auch 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 1.

virtus, betrachtet wird. Indes kommt bei dieser Untersuchung naturgemäß auch das absolute Wesen der Reue in Untersuchung.

Im ersten Artikel wird, wieder der theologischen Methode der Scholastik entsprechend, die paenitentia, Buße, deren hauptsächlichster Akt die Reue ist, als virtus nachgewiesen. Dies heißt m. a. W.: die im Beichtinstitute nach kirchlicher Lehre erforderliche Reue muß virtus sein. Inwiefern die Reue virtus sei, zeigt der Aquinate daran, daß sie der aristotelischen Definition der Tugend entspricht. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen dem bloßen bedauernden Empfinden über eine vollbrachte Sünde, wie z. B. Scham, Furcht vor Strafe usw., und dem Willensakt der Reue. Das erstere wäre eine bloße passio und könnte nicht als die erforderte Reue, um die es sich handelt, betrachtet werden, weil eben die Akte des Pönitenten die Materie des Sakramentes bilden, corp. art. und ad 1um.[1]

Die Reue als Willensakt setzt aber eigene Überlegung und freie Wahl voraus — secundum quod est in voluntate, et hoc modo est cum quadam electione. Damit ist vorerst eine Grundbedingung für den Tugendcharakter der Reue gegeben.[2] Ein freier Akt ist jedoch nur tugendhaft, wenn er den objektiven Anforderungen der Vernunft entspricht — quae quidem (electio) si sit recta, necesse est, ut sit actus virtutis: dicitur enim in 2. Ethic. (cap. 6.) quod virtus est habitus electivus secundum rationem rectam. Nun ist es aber eine Forderung der gesunden Vernunft, daß einer das bedauere, was zu bedauern ist, und zwar auf jene Art und in jener Absicht, wie dies zu geschehen hat — pertinet autem ad rationem rectam, ut aliquis doleat, de quo dolendum est, et eo modo et fine, quo dolendum est. Das Prinzip ist in dieser allgemeinen Form wohl unanfechtbar. Nur trifft es auch zu in der Buße, um die es sich handelt, nämlich bei der zum Sakramente der Buße erforderlichen Reue — quod quidem observatur in paenitentia, de qua nunc loquimur. Denn der wirklich Reuige erweckt einen ordnungsgemäßen Schmerz über die begangenen Sünden, mit dem Willen, sie zu beseitigen — nam paenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis cum intentione removendi ea. Die nähere Ausführung unter-

[1] Cf. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 2; q. 6 ad 2um; a. 3 q. 1.
[2] Cf. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 2.

läßt der Aquinate an dieser Stelle, weil er später auf die einzelnen Eigenschaften der Reue zu sprechen kommt. Das Bild der Reue, die der Heilige im Auge hat, ist übrigens bereits deutlich genug. Denn, um rückwärts zu schließen, finden sich folgende Bestimmungen:

1. Das Objekt der Reue sind die begangenen Sünden, also nicht gegenwärtige (vgl. ad 2um), noch weniger zukünftige, welche schon durch den Vorsatz ausgeschlossen sind.

2. Das Wesen des Aktes ist der Schmerz darüber, d. h. ein Mißfallen und Abscheu oder eine Verwerfung der geschehenen Tat, dolor et displicentia seu reprobatio facti praeteriti, ad 3um.

3. Dieser Schmerz ist vernunftgemäß, wenn überhaupt die Sünde als Beleidigung Gottes und als strafbare Handlung beklagenswert ist, ad 3um. Denn wenn auch der Sündenfall selbst beschämenswert ist, so ist die Reue über die begangene Sünde doch lobenswert, da dadurch aus dem Sünder wieder ein Tugendhafter wird, ad 2um. (Siehe dazu Caietan.) Auch besteht die Reue nicht im Bestreben (conatus), die geschehene Tat materiell ungeschehen zu machen, was allerdings töricht wäre, sondern eben im Schmerz darüber, daß die Sünde geschehen sei, und im Willen, die Folgen dieser Tat zu beseitigen, nämlich die Beleidigung Gottes und die Strafbarkeit, was gewiß vernünftig ist, ad 2um und 3um.

4. Endlich entspricht dieser Reueschmerz auch den Anforderungen der Diskretion, insofern er nämlich frei von Übertreibung oder Unterbietung ist.[1]

Das bisher Gesagte gilt aber von der Reue an und für sich, d. h. von jeder wirklichen und genügenden Reue, weil diese Forderungen das Wesen der Reue bestimmen, somit noch absehen von der Unterscheidung in eine vollkommene und unvollkommene Reue.

B.

4. Der folgende zweite Artikel gibt, wie es der hl. Thomas liebt, nur eine genauere Bestimmung des ersten, resp. eine Erklärung desselben, so daß bereits im ersten Artikel die Frage im Prinzip erledigt wird, während die folgenden Artikel Konsequenzen behandeln. Eine erste solche Konsequenz ist die Erkenntnis, daß die paenitentia (Buße, Reue)

[1] Das Gleiche vertritt der Aquinate in 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 2; d. 17 q. 2 a. 2 q. 4; a. 3 q. 2.

eine eigene, spezielle, d. h. von anderen (als Habitus) spezifisch verschiedene Tugend sei.[1] Naturgemäß tritt bei der Untersuchung darüber der Charakter der Reue in noch schärferer Gestalt hervor. Der hl. Thomas setzt denn auch das spezifische Wesen der paenitentia in die Definition: operari ad destructionem peccati praeteriti inquantum est Dei offensa corp. art. Die Buße ist somit ein Wirken oder Mitwirken (cf. ad 2um), eine Tätigkeit des Menschen zur Tilgung (destructio) der Sünde, insofern diese eine Beleidigung Gottes ist. — Reue im eigentlichen und wahren Sinne ist somit nur jener Schmerz, der die begangene Sünde als Beleidigung Gottes verabscheut und vermeiden, resp. auch sühnen will. — Gerade daraus leitet der Aquinate ab, daß die Buße ein besonderer Tugendakt sei, resp. sich in ihr ein besonderes lobenswertes Motiv finde.[2] — So unterscheidet sie sich von der Tugend der Liebe, die auch Mißfallen an der Sünde hegt, aber nach ihrem eigenen Wesen nur Mißfallen entwickelt (sola displicentia peccati praeteriti), während die Reue, wie gesagt, eine operatio ad destructionem peccati bedingt, ad 1um. Wäre die Reue, so fährt Thomas im dritten Artikel fort, nur ein Leid und Bedauern über die begangene Sünde, so würde die Tugend der Liebe genügen, weil aber der Reuige die Sünde als Beleidigung (Verletzung — offensa) Gottes bedauert, zugleich mit dem Vorsatze der Besserung und Genugtuung, so ist neben dem Akt der Liebe noch ein anderer Tugendakt und Tugendhabitus erfordert, eben die Tugend der Reue. (Vgl. auch q. 84. art. 5. ad 2um.) M. a. W. Das formelle Objekt der Reue und der Liebe sind verschieden, darum auch die ihnen entsprechenden Tugenden und Akte. Da wir auf das Verhältnis der Liebe zur Reue später zu sprechen kommen, begnügen wir uns einstweilen mit der Feststellung des Unterschiedes zwischen Reue (Buße) und Liebe. — Anderseits, so erläutert der englische Lehrer seine Gedanken, sind die begangenen Sünden wohl auch Objekte anderer Akte, aber nie unter

---

[1] Die Frage selbst, ob die paenitentia ein von anderen Tugenden spezifisch verschiedener Habitus sei, ist besonders seit Caietanus' Sondermeinung (h. l.) von den Theologen viel behandelt worden. Siehe Scheeben-Atzberger, Handbuch der kath. Dogmatik, IV, 672 n. 543.

[2] Vgl. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 3. 4. 5. 6. Die Darstellung in der Summa ist zwar gedrängter, aber auch präziser; inhaltlich besteht kein Unterschied.

dem formellen Gesichtspunkte, daß sie durch den mit Gott zur Rechtfertigung mitwirkenden Akt des Menschen getilgt werden können und sollen — inquantum sunt emendabilia per actum hominis, cooperantis Deo ad suam iustificationem, ad 2um.[1] — Noch bemerkt er, daß die Reue nicht durch ihr bloßes Dasein die Sünde austreibe, also formell, wie etwa das Weiße als Form an die Stelle einer anderen Farbe tritt, also nicht einfach als ein der Sünde entgegengesetzter Akt oder Habitus, so daß die Reue innerlich die Sünde tilgen würde, sondern sie wirkt die Tilgung der Sünde (effective), freilich nicht als ob dies in der eigenen Macht des Menschen stünde, so daß er die Sünde ebenso durch die Reue tilgen könnte, wie er sie durch seinen Willen beging, sondern insofern die Sünde nachlaßbar (remissibile) ist durch die Gnade Gottes unter Mitwirkung des Menschen — paenitentia expellit peccatum effective inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia homine cooperante, ad 3um.[2] Die Buße ist somit ein eigenartiger Tugendakt mit einer besonderen Funktion. Ob sie nun nur mit anderen Tugendakten zugleich oder auch ohne diese eintreten könne, ist für unseren Zweck belanglos, denn auf jeden Fall stellt sie einen besonderen Akt neben oder ohne andere Akte vor.

C.

5. Der dritte Artikel gibt die Klassifizierung der Reue, und zwar wird sie als eine Spezialart der Tugend der Gerechtigkeit gegen Gott bestimmt. Die Buße soll nämlich die Sünde beheben. Dazu ist erfordert, daß das durch die Sünde Gott zugefügte Unrecht gesühnt werde. Das bloße Aufgeben der Sünde genügt darum nicht. Sühnung und Genugtuung fallen jedoch in das Gebiet der Gerechtigkeit, weshalb auch die Buße ein Akt der Tugend der Gerechtigkeit ist. Sie hat eben die Sünde als eine wiedergutzumachende Beleidigung Gottes, also die Verletzung des Rechtes Gottes, zum Gegenstande.[3] Dabei muß aber das Rechtsverhältnis des Menschen zu Gott inbetracht gezogen werden. Da nämlich der Mensch ganz unter Gott steht (sub potestate eius), somit alles, was der Mensch besitzt, bereits Gott

[1] Vgl. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 3 corp. et ad 1um — 3um.
[2] Vgl. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 3 ad 1um.
[3] 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 5. 6.

gehört, kann der Mensch niemals eine eigene und eigentliche Genugtuung leisten. Diese kann ihm nur von Gott selbst zur Verfügung gestellt werden. Der Mensch muß freilich tun, was er kann, doch genügt dies nicht schlechthin, sondern nur nach der Akzeptation Gottes, ad 2um.[1] In erster Linie muß daher der Sünder zu Gott seine Zuflucht nehmen — recurrere ad Deum (corp. art.) — und jene Mittel benützen, die Gott ihm zur Verfügung stellt, vor allem die fides passionis Christi per quam iustificamur a peccatis, ad 4um, d. h. alle jene Gnadenmittel, die uns kraft des Leidens und Sterbens Jesu Christi zur Tilgung unserer Sünden gegeben sind.

Dieses nun ist das Wesen der Reue an sich. Gehen wir nun über zur Unterscheidung der vollkommenen und unvollkommenen Reue, von attritio und contritio.

II. Die thomistische Unterscheidung von vollkommener und unvollkommener Reue.

6. Dr. Göttler vertritt mit aller Entschiedenheit die Behauptung, daß der hl. Thomas eine Unterscheidung von attritio und contritio nach Motiven nicht kenne. „Das spezifische Merkmal der Unterscheidung . . . bildet nämlich bei ihm das Verhältnis zur heiligmachenden Gnade. Attritio ist jegliche Reuegesinnung, welche nicht mit der heiligmachenden Gnade verbunden ist, während jedweder Akt der Reue des Gerechtfertigten contritio heißt“ (S. 38). „Nirgend aber begegnet uns die Unterscheidung nach Motiven, nach welchen wir heutzutage attritio und contritio zu unterscheiden gewöhnt sind. — Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß Thomas diese Motive überhaupt nicht gekannt habe. Er kennt dieselben . . . Aber niemals, wie gesagt, werden attritio und contritio nach Motiven unterschieden; niemals kommt Thomas bei der sonst so eingehenden Darstellung des Rechtfertigungsprozesses auf die Bestimmung der dabei erforderlichen motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum nach ihren Motiven; niemals wird der Grad der mindestens erforderlichen Reue nach jenen sehr hohen Motiven normiert, wie sie die heutige Theologie für die sogleich rechtfertigende vollkommene Reue verlangt“ (S. 39). „Thomas

[1] l. c. q. 6.

hält eine solche genauere Bestimmung überhaupt nicht für möglich" (a. a. O. Anm. 3).[1]

7. Leider wurde von verschiedenen Seiten gerade diese Anschauung von Dr. Göttler als interessantes Resultat hervorgehoben, obwohl es nur auf einer irrigen, resp. mangelhaften Interpretation der betreffenden Lehrpartien des hl. Thomas beruht. Daß der Aquinate attritio und contritio je nach dem Mangel oder dem Vorhandensein der Gnade unterscheidet, geben wir gerne zu, und wird sich gerade im Verlaufe unserer Untersuchung noch deutlicher zeigen. Allein wie verhält sich diese Unterscheidung nach dem Gnadenzustande zur Unterscheidung nach Motiven? Nach Dr. Göttler wären es zwei verschiedene. Demgegenüber behaupten wir, daß die Unterscheidung des hl. Thomas mit der modernen identisch ist und nur eine andere und zwar schärfere Form derselben darstellt.

8. Der hl. Thomas spricht seinen Gedanken in dreifacher Form aus, einmal, daß zur contritio die heiligmachende Gnade erfordert sei, dann daß der Akt der Kontrition von der Gnade informiert sein müsse, drittens daß die Liebe den Akt der Reue informiere. Was besagen nun diese Ausdrücke in der Terminologie des hl. Thomas? Besagt das etwa nur, daß das die Reue erweckende Subjekt im Stande der Gnade sein müsse? Dr. Göttler scheint den Heiligen in diesem Sinne zu interpretieren. Jedenfalls mit Unrecht, da damit noch keine Information gegeben wäre, die der hl. Thomas doch fordert. Die Information eines Aktes bedeutet und besagt immer ein inneres Verhältnis, nicht aber ein bloßes Zusammensein in demselben Subjekte.

9. Wie ist aber die Information zu denken? Das Nächstliegende wäre nach Art von Materie und Form, wie z. B. beim Menschen. Allein dann wäre die Gnade oder die Liebe konstitutives Prinzip, d. h. wesentlicher Bestandteil der Reue. Abgesehen davon, daß diese Art der Information bei einem vitalen Akte nicht möglich ist, würde dadurch der Reueakt als solcher entweder in einen Akt der Liebe oder in einen dritten, neuen Akt umgewandelt, wodurch die Reue als eigener Akt wegfallen würde. Nun haben wir überdies gesehen, daß nach dem hl. Thomas die

[1] Ebenso in „Zeitschrift für katholische Theologie" 1903 S. 210 ff.

Reue ein Akt besonderer Art ist, unterschieden von der Liebe, zur Gattung der Gerechtigkeit gehörend. So müssen wir vor allem daran festhalten, daß in der contritio zwei Akte erfordert sind, der Akt der Reue als solcher und der Akt der Liebe, resp. die beiden entsprechenden Tugenden. Diese beiden Akte müssen nun zueinander im Verhältnis der Information stehen. Damit stehen wir vor der seit Lombardus so viel behandelten Frage, wie die Liebe einen anderen Tugendakt informiere.

10. Denifle hat in seinem Quellenwerke zu „Luther und Luthertum": die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei und iustificatio (Mainz, Kirchheim) treffliche Specimina über die Entwicklung dieser Lehre gegeben. Der Lombarde hatte als erster den Ausdruck fides informis und fides formata caritate verwandt, ganz analog wie paenitentia informis und formata, also attritio und contritio. Die Lehre des Magisters bereitete nachher viel Schwierigkeiten.[1] Besonders zeigte sich ein Schwanken darin, ob die fides informis identisch sei mit der fides formata, resp. ob dieselbe fides informis in der Information bleibe oder aber eliminiert und ein anderer Habitus als Tugend an ihre Stelle trete. So schon der Lombarde.[2] Er selbst ließ die Sache unentschieden,[3] ebenso ein unbekannter Glossator des lombardischen Kommentars zum Römerbrief.[4] Dieser wie noch Guerricus de S. Quintino berichten über einen ganzen Wirrwar von Ansichten, daß nämlich der formierte und nicht informierte Glaube sich nur dem Grade (der Intensität) nach unterscheiden, oder daß beim Hinzutreten der fides formata die fides informis weiche, wie beim Hinzutreten eines stärkeren Lichtes das schwächere weiche, oder daß beim Wegfall der fides formata auch die fides informis weiche, aber Gott in seiner Freigebigkeit eine neue gebe, oder daß die fides informis nie eine formata werden könne, so wenig als aus Essig Wein werde, oder daß beide nebeneinander bestehen.[5] Alle diese Ansichten spielen auch in der Kontritionslehre eine Rolle. Indessen drang doch der richtige Gedanke bald durch, daß nämlich bei Hinzutritt der Gnade

[1] Siehe Denifle, die abendländischen Schriftausleger 80[4]. 165[2]
[2] A. a. O. S. 60.
[3] Ebenda.
[4] A. a. O. S. 99.
[5] A. a. O. S. 113. Vgl. II—II q. 4 a. 4.

der Habitus der fides informis bleibe und von der Liebe informiert, und so zur Tugend und zum rechtfertigenden Glauben erhoben werde.[1] Ausdrücklich wurde darum auch erklärt, daß die Liebe nicht zum Wesen und zur Konstituierung des Glaubens gehöre, sondern forma extrinseca desselben sei.[2] Das letztere ist auch ausgesprochene Lehre des hl. Thomas von Aquin.[3] War diese Lehre schon für die Erklärung der Rechtfertigung aus dem Glauben von eminenter Wichtigkeit,[4] so in gleichem Maße für die Bestimmung der Funktion der Reue im Rechtfertigungsprozeß, resp. im Bußsakrament. Nach der Feststellung, daß die Reue, analog wie der Glaube, ein eigenartiger Tugendhabitus oder -Akt ist, ergibt sich nun mit Leichtigkeit, wie die Liebe die Reue informiert.

11. Der hl. Thomas erklärt vor allem im Traktat über die Liebe, wie die Liebe Form anderer übernatürlicher Tugenden sei. Form wird hier nicht im ursprünglichen Sinn des Terminus, sondern in einem analogen (analogia proportionis) genommen. Wie nämlich die Wesensform die Materie zu einem bestimmten Sein determiniert und ihr dieses formell verleiht, so determiniert die Liebe den Akt anderer Tugenden zu einem neuen psychologischen und ethischen Sein. Die Liebe informiert den Akt einer anderen Tugend, indem sie diese einerseits zu ihrem Akte anregt, anderseits aber zugleich jene auf das ihr eigene Objekt und Ziel hindeutet. S. Th. II—II q. 23 a. 8; q. 4 a. 3; III q. 85 a. 2 ad 1um; Virt. q. 14 a. 5. De Caritate a. 3. Damit erhält ein von der Liebe angeregter Akt ein doppeltes formales Objekt, ein erstes, das seinem eigenen Wesen entspricht,[5] das andere, welches das eigene Objekt der Liebe bildet. Da das ethische Wesen eines Aktes vom Objekt, auf das er hingeordnet ist, bestimmt wird, so erhält der Akt einer Tugend durch die Unterordnung unter die Liebe außer seinem eigenen Wert noch den der Liebe.

12. Diese Lehre auf die Reue oder Buße anwendend,

[1] A. a. O. S. 138. 148. 164. 190. 261. 264. 282. Siehe unser Register zum zitierten Werk, Sachregister, VI B., 10. 11 und VI, c, b, 1.

[2] A. a. O. S. 138. 165. 165^{2}. 264.

[3] A. a. O. S. 138. cf. S. Th. II—II q. 4 a. 3. 4.

[4] Siehe noch Denifle, Luther und Luthertum I^{2}, 667 f.

[5] 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 3: nulla virtus recipit speciem ex hoc quod imperatur ab alia virtute: sicut nec actus caritatis, propter hoc quod a caritate imperatur, speciem recipit virtutis specialis.

erhalten wir folgendes Resultat: Der Akt einer vollkommenen Reue, als informiert von der Gnade oder, was konkret dasselbe besagt, von der Liebe, wird gesetzt von der Tugend der Reue (actus elicitus paenitentiae), als solcher ist er unmittelbar gegen die Sünde als offensa Dei gerichtet, hat also die zu tilgende Sünde zum formellen Objekt; dieser Akt wird aber gesetzt unter dem Einfluß und auf Anregung der Liebe (actus imperatus a caritate), dadurch wird er auch auf das eigene Objekt der Liebe hingeordnet, d. h. der Pänitent bereut die Sünde nicht mehr bloß als offensa Dei, als Verletzung der Gerechtigkeit, sondern auch um des Grundes der Liebe willen. Wir haben somit im Akt der Kontrition virtuell eine zweifache Verabscheuung der Sünde, einmal das bloße Mißfallen an der begangenen Sünde, dieses entspringt unmittelbar aus der Tugend der Liebe, geht aber in der Folge auf die Reue über; dann den Willen zur Tilgung der Sünde, und dieses erheischt die Tugend der Buße neben der Liebe, III q. 85 a. 2 ad 1um, a. 5. Beide Momente sind aber konkret im Akte der vollkommenen Reue vereinigt, infolgedessen der Akt der Reue aus Liebe zu Gott gegen die Sünde gerichtet ist. III q. 85 a. 6. Der Akt der vollkommenen Reue ist somit formell kein Akt der Liebe, aber er ist gegen die Sünde, die offensa Dei, gerichtet, nicht nur als Rechtsverletzung, mit dem Willen, diese wiedergutzumachen, sondern auch aus Liebe zu Gott, insofern er nämlich von der Liebe dazu bewogen ist, d. h. informiert. Man vergesse auch nie, daß, wenn auch verschiedene Tugenden und Akte erfordert und tätig sind, doch die eine Seele, resp. der eine Wille den Akt setzt.[1]

13. Die unvollkommene Reue ist somit nach dem hl. Thomas jene, die nicht von der Liebe angeregt und beeinflußt ist, welche die Sünde nur als Sünde, d. h. als offensa Dei, verabscheut und tilgen will; die vollkommene Reue aber jene, welche von der Liebe inspiriert ist und darum die Sünde aus Liebe zu Gott bereut.

14. Damit sind wir bei der Frage nach den Motiven angelangt, doch ist die Frage auch schon gelöst. Voll-

[1] Diesen Grundgedanken hat z. B. auch Gutberlet, Dogm. Theologie, X, 93 ff., gut entwickelt; nur möchten wir nicht, wie Gutberlet und andere, das Objekt der Liebe Formalobjekt der vollkommenen Reue nennen, sondern eben Motiv. Ebenso ist es nicht ganz richtig, daß die Liebe nicht zum Wesen der vollkommenen Reue gehöre, X, 91.

kommene Reue nennen wir ja allgemein jene, die, wie der hl. Thomas sagt, die Sünde schon um ihretwillen und nicht erst der Strafe wegen verabscheut, III q. 85 a. 5, oder deutlicher, jene Reue, welche gegen die Sünde aus Liebe zu Gott ist, l. c. a. 6. Diese Definition fällt offenbar inhaltlich mit der modernen zusammen, so daß die Anschauung Dr. Göttlers wohl mit Recht als nicht zutreffend bezeichnet werden kann.

15. In zweifacher Hinsicht gewinnt indes die Ausdrucksweise des hl. Thomas an Vorteil gegenüber der gegenwärtigen. In erster Linie tritt nämlich der Unterschied von Reue und Liebe klar zutage, was besonders für die Bestimmung der unvollkommenen Reue von Bedeutung ist. Diese ist nämlich die Reue an sich und aus dem ihr eigenen Objekt. Insofern ist sie relativ auch vollkommen. Unvollkommen muß sie genannt werden, weil ihr die Unterordnung unter die Liebe und damit die Hinordnung auf das formell letzte Ziel, Gott an sich, noch fehlt. Ein moralischer Akt kann aber nur durch die Hinordnung auf das letzte Ziel vollkommen werden. Auch ist der Wille, der noch nicht in der Liebe lebt, kein vollendetes Prinzip und Quell des moralischen Lebens.[1]

Anderseits wird durch die Ausdrucksweise des Aquinaten das eigentliche Motiv der vollkommenen Reue genauer bestimmt. Das Motiv der vollkommenen Reue fällt nämlich zusammen mit dem Objekt der theologischen Tugend der Liebe. Objekt, formales und primäres, ist Gott an sich, als das höchste und um seinetwillen über alles liebenswürdige Gut. Damit ist auch ein fester theologischer Standpunkt gewonnen für die Frage, welches Liebemotiv genügend sei zur Konstituierung der vollkommenen Reue. Diese Frage wird dadurch in die andere umgewandelt über das spezifische Objekt der göttlichen Liebe, wodurch die Antwort bedeutend erleichtert wird. Der hl. Thomas spricht sich für seine Person im Traktat über die Liebe klar genug aus. Wir brauchen indes schon deswegen nicht näher darauf einzugehen, weil die betreffende Kontroverse für unseren Zweck belanglos ist.[2]

---

[1] Vgl. 1. Kor. 13, 1 ff. und bei Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 138. 140.

[2] Das gleiche gilt von der von Ernst, die Notwendigkeit der guten Meinung, aufgeworfenen Frage über aktuelle und habituelle, ausdrückliche oder eingeschlossene Liebe. Für den Akt der Kontrition ist entschieden ein, wenn auch zeitlich vorausgehender, Akt der Liebe erfordert.

16. Aber auch die Motive der unvollkommenen Reue erscheinen dadurch in klarerem Lichte. Auch bei dieser müssen wir unterscheiden zwischen dem Objekt der Reue an sich und ihrem Motive. Das Objekt und die Natur der Reue selbst haben wir schon bestimmt. Die Motive der unvollkommenen Reue können nun so verschiedenartig sein, als es deren außer der Liebe gibt, z. B. die Gefahr der Strafe, also Furcht, die Häßlichkeit einer Sünde, z. B. der unreinen, also Scham, das Gefühl des Undanks, bis hinauf zum amor concupiscentiae nach Gott. Selbstverständlich können alle diese Regungen eintreten, ohne noch zur Reue zu führen. So kann die Furcht vor der Hölle sehr intensiv in einer Seele wirken, ohne sie indes zum Schmerz über die Sünde zu bewegen. Dann ist aber auch keine Reue, sondern nur Furcht vorhanden.[1] Wie oft finden wir ein Verlangen nach Gott und dem Himmel, das aber unwirksam bleibt und weder von der Sünde zurückhält, noch sich zur Reue über die begangenen Sünden entwickelt! Es bedarf eben immer noch eines Schrittes, um von der Furcht zur Reue, ebenso wie um von der bloßen Reue zur Liebesreue zu gelangen. Wir müssen daher Motiv und Reue genau auseinanderhalten.

So repräsentiert sich auch die Reue und Buße als wirklicher Mittelpunkt, als das Protoplasma der subjektiven Seite des Rechtfertigungsprozesses, alle Motive von der Furcht angefangen, bis hinauf zur Liebe haben die Aufgabe, die Reue zu entwickeln und zu vollenden.

17. Dies ist der Gedanke des Aquinaten in III q. 85 a. 5, wo er nach den Motiven der Reue fragt, eben jener Reue, die er in den vorhergehenden vier Artikeln nach ihrem Wesen bestimmt hatte. An der Spitze der Entwicklung steht die Gnade Gottes,[2] welche durch die verschiedenen Akte hindurch das Herz des Sünders zur vollkommenen Reue führt. Der erste Akt ist ein Akt des Glaubens, welcher dem Willen ein übernatürliches Motiv vorstellen muß,[3] der zweite ist ein Akt der knechtlichen Furcht,[4]

---

[1] Vgl. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur schol. Reuelehre. Katholik 1897, Bd. 15 S. 103 ff.

[2] Siehe unten n. 34 ff.

[3] 4 d. 17 q. 1 a. 3 q. 2.

[4] Über timor servilis und serviliter servilis s. Mausbach, a. a. O. S. 58 f. Über die Heilsamkeit der Furcht Gottes und ihre psychologische Notwendigkeit siehe Weiß, Lutherpsychologie S. 98 Anmerk 2.

d. h. die Furcht vor Strafe, wodurch der Sünder von der Sünde abgeschreckt wird, ein dritter die Hoffnung auf Verzeihung, ohne welche niemand ernstlich an die Beseitigung der Sünde (nicht nur Aufhören, sondern Tilgung) denken könnte, ein vierter Akt ist die Liebe, welche die Sünde nicht nur um der Strafe willen, sondern ihrer selbst wegen verabscheut, ein letzter Akt ist die kindliche Furcht, kraft welcher jemand aus Ehrfurcht gegen Gott freiwillig Gott Buße und Besserung anbietet. Alle diese Akte bilden die Motive und generativen Prinzipien zur Erweckung und Vollendung der Reue. So beantwortet Thomas die Frage, ob die Furcht das Prinzip und die Ursache der Reue sei,[1] sie ist also wohl Prinzip und Motiv der unvollkommenen Reue, nicht aber diese selbst.

18. Nur zwei Folgerungen müssen wir noch erwähnen. Die unvollkommene Reue kann erstens nie ein Habitus sein, sondern immer nur ein Akt, und dieser Akt einer unvollkommenen Reue kann zweitens nicht als derselbe (idem actus numero) ein Akt der vollkommenen Reue werden.

Diejenige unvollkommene Reue, resp. überhaupt die Reue, die bei der Rechtfertigung inbetracht kommt und auch bei der Konstituierung des Sakramentes, muß nach all dem Gesagten eine übernatürliche sein, wie denn auch der Aquinate die Tugend der paenitentia zu den eingegossenen, übernatürlichen Tugenden rechnet. Eine aus rein natürlichen Motiven hervorgehende Reue wäre nicht auf dem Glauben aufgebaut, der doch das Fundament der ganzen Rechtfertigung oder, wie Thomas sich ausdrückt, den ersten unerläßlichen Akt der Mitwirkung des sündhaften Subjekts bildet. Wäre nun die attritio ein Habitus oder ein aus einem Habitus hervorgehender Akt, so hätten wir einen übernatürlichen, eingegossenen Habitus vor und ohne die Gnade, resp. die Liebe. Dieses ist nun sowohl an sich als nach der Lehre des Aquinaten unmöglich, da alle übernatürlichen Habitus, Glaube und Hoffnung ausgenommen, eine Frucht und Beigabe der Gnade sind. 3 d. 33 q. 1 a. 2 q. 3. 4; I—II q. 43 a. 3; Verit. q. 1 a. 1. So kann die der Gnade vorausgehende attritio kein Tugendhabitus sein, sondern nur ein Akt, als dessen Prinzip darum die

[1] Die Interpretation von „principium" als „Anfang" ist durch den ganzen Artikel ausgeschlossen, wenn auch die Furcht am Anfang des Reueprozesses steht. Cf. 4 d. 14 q. 1 a. 2 q. 1—3.

zuvorkommende aktuelle Gnade fungiert. In diesem Sinne bestreitet der hl. Thomas, daß die attritio ein actus virtutis sei, nicht als ob sie kein ethisch guter Akt wäre, sondern weil ihr die letzte übernatürliche Vollkommenheit fehlt, nämlich die organische Verbindung mit der Liebe und Gnade und damit auch der Bestand als Tugendhabitus.[1] Vielmehr ist dieser Reueakt ein sittlich guter Akt, weswegen er auch zur vollkommenen Reue überleitet und grundlegend zur Rechtfertigung disponiert.[2]

19. Als eine zweite Folgerung aus der thomistischen Unterscheidung von attritio und contritio ergibt sich, daß eine attritio nie als ein und derselbe Akt contritio werden kann. Der Akt der contritio geht eben aus der Liebe hervor, als seinem bewegenden Prinzip, somit organisch und innerlich, die attritio aber aus anderen Motiven. Diese Unterschiede sind jedoch unvereinbar in einem und demselben Akte. 4 d. 15 q. 2 a. 1 q. 3. Der attritus wird deshalb nicht einfach dadurch contritus, weil ihm die heiligmachende Gnade eingegossen wird, wie Dr. Göttler aus seiner Voraussetzung folgert (S. 40), sondern die eingegossene Gnade wirkt unter Vermittlung der Liebe einen neuen Reueakt. Danach ist auch der Schlußsatz Dr. Göttlers zu korrigieren, wenn er sagt: „Eine wahre und aufrichtige conversio ad Deum und aversio a peccato, motus in Deum et in peccatum ohne peinliche Abwägung der Motive, ist nach dem Aquinaten genügend, wird (durch Hinzutritt der heiligmachenden Gnade) contritio.“ „Eine Verabscheuung der Sünde als einer separatio a fine (recedere a Deo tanquam ultimo fine) scheint zu genügen“ (S. 40, Text und Note 1). Der Autor faßt hier die Ausdrücke des englischen Lehrers in bloßer Allgemeinheit, während sie doch einen konkret bestimmten Sinn haben.

---

[1] Deswegen braucht die Reue keine bloße vorübergehende Stimmung zu sein, wie Harnack, resp. Bratke meint. Der Ausspruch, den Harnack (Dogmengeschichte III[3], 526) beim hl. Thomas (Suppl. q. 1 a. 2) heraushebt: attritio non est actus virtutis ut ab omnibus dicitur, steht, wie schon Mausbach (Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre, Katholik 1897, Bd. 15 S. 55 [3]) bemerkt, in einer Objektion, nicht aber im Texte des Artikels. Jedenfalls soll damit nicht gesagt sein, daß die unvollkommene Reue „vor Gott nicht inbetracht kommt“, da sie ja schon eine Wirkung der Gnade ist, noch auch, daß sie nicht etwas innerlich Christliches sei. Vgl. Harnack a. a. O.

[2] Concil. Trid. sess. 14 c. 4; S. Th. III q. 85 a. 5 und die Antwort auf die oben zitierte Objektion Suppl. q. 1 a. 2 ad 2[um].

Was der Heilige unter aversio a peccato versteht, haben wir oben bei der Untersuchung über das Wesen der Reue gesehen — es ist ein dolor de peccato tanquam offensa Dei, die conversio ad Deum aber ist nichts anderes als der Akt der mitwirkenden Liebe. Der Sünder muß also seine Vergehen aus vollkommener Liebe zu Gott bereuen — dann erst ist er nach dem hl. Thomas ein contritus.

Prof. Mausbach bezeichnet die Erwägungen, die zur eben behandelten Lehre führten, als rein formal, ja beinahe formalistisch,[1] wir sehen darin vielmehr ein tiefes Eingehen und Verständnis der Genesis und des Wesens der Reue.

20. Auch auf die Lehre von der fides formata und informis wirft diese Erkenntnis neues Licht. Da der Glaube ein Habitus ist, der vor und ohne die Gnade gegeben werden und bestehen kann, so kann auch und muß in der Folge der gleiche Habitus dem formierten und nicht formierten Glauben zugrunde liegen,[2] während anderseits nicht ein und derselbe Glaubensakt formiert und nicht formiert sein kann. Das gleiche wie vom Glauben gilt von der Tugend der Hoffnung,[3] während die übrigen eingegossenen Tugenden in gleicher Lage wie die Reue sind.

III. Die Reue als Sakrament (sakramentales Zeichen).

A.

21. Nachdem wir die Reue nach ihrem psychologischen und ethischen Wesen bestimmt haben, müssen wir ihre Funktion im Bußsakramente untersuchen. Hier drängt sich uns ein dreifacher Gesichtspunkt auf. Die Reue fungiert nämlich teils als Sakrament, d. h. als Bestandteil des sakramentalen Zeichens, teils als Wirkung des Sakramentes, teils als Disposition für die Wirkung des Sakramentes. Wir müssen darum vorerst diese verschiedenen Funktionen einzeln analysieren, um dann am Schlusse das Verhältnis der dreifachen Funktion zu erklären.

22. Die Reue ist ein konstitutiver, wesentlicher Bestandteil des Sakramentes und daher für das Zustandekommen, wie für die Wirksamkeit des Sakramentes schon in dieser

[1] A. a. O. S. 57 Note 5.
[2] I—II q. 4 a. 4.
[3] S. Th. I—II q. 17 a. 8.

Hinsicht unerläßlich. Näherhin wird die Reue mit der Beichte und Genugtuung als Materie des Sakramentes, die Absolution des Priesters als Form bezeichnet. Der Umstand, daß die Reue ein innerlicher und subjektiver Akt ist, verhinderte lange die ausgesprochene und konsequente Anerkennung. Bei den meisten anderen Sakramenten fungiert ein sinnenfälliges, außer und unabhängig vom Menschen bestehendes Objekt als Materie des Sakramentes. Zudem muß das sakramentale Zeichen etwas Sinnenfälliges sein. Indessen wurden diese beiden Bedenken vom Aquinaten leicht behoben. Die göttliche Anordnung nach der Lehre der Kirche vorausgesetzt, erklärt er, daß zu den körperlichen oder sinnenfälligen Dingen (Zeichen) auch die äußeren Handlungen des Menschen, die ja auch durch die Sinne wahrnehmbar sind, zählen. Daß bei dem Bußsakramente solche Handlungen von Gott als Materie gewählt wurden, begründet sich aus der Natur des Bußsakramentes, das eine der Mitwirkung des Empfängers entsprechende Gnade verleiht. So taugt gerade diese Mitwirkung am besten als proportioniertes Zeichen, III q. 83 a. 1 ad 1um. Auch kann die Reue ganz leicht außer ihrem inneren sittlichen Werte und Einfluß noch die Funktion des Zeichens ausüben, denn der reuige Sünder zeigt durch das, was er tut und sagt, daß er von der Sünde zurückgetreten sei. A. a. O. Text des Artikels. Dadurch wird auch der innere Akt Mitbestandteil des Sakramentes, weil er erst dem äußeren Akte seine wirkliche Signifikation gibt. Würde jemand nur äußerlich Reue heucheln, so wäre eben keine Reue gegeben und würde auch das Zeichen nicht wirklich gegeben sein. Wie das sinnenfällige Wasser in der Taufe kraft seiner geistigen, intentionellen Bezeichnung Sakrament ist, so umgekehrt der innere Akt der Reue durch seine sinnenfällige Äußerung. Wie dort das materielle Element Träger der geistigen Bedeutung ist, so ruht hier die Wahrheit des äußeren Aktes auf der Wirklichkeit der inneren Gesinnung. Die innere Reue wirkt somit mit zur Konstituierung des Sakramentes und ist folgerichtig selbst auch Sakrament, d. h. sakramentales Zeichen.

B.

23. Welche Reue ist jedoch genügend, um als sakramentales Zeichen zu fungieren? Die unvollkommene oder nur die vollkommene? Beide, oder besser gesagt, eben

die Reue selbst, wie wir sie als eine besondere Tugend, resp. als genau unterschiedenen Tugendakt kennen gelernt haben. Weder die Furcht noch die Liebe sind sakramentales Zeichen, sondern nur die Reue, aber auch jede wirkliche Reue. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß auch die unvollkommene Reue im wesentlichen als sakramentales Zeichen fungieren kann und darum zur Konstituierung des Sakramentes genügt. Es ist ja damit ein wahrer Reueakt gegeben, mit allem, was wesentlich dazu gehört,[1] wenn er auch noch durch die Liebe vervollkommnungsfähig ist.

Selbstverständlich genügt die contritio vollkommen, weil sie die allseitige Vollendung der Reue mit sich bringt, nämlich den eingegossenen Habitus und die Unterordnung unter die Liebe. Insofern ergibt sich auch für den Pänitenten die Pflicht, nach Kräften nach einer vollkommenen Reue zu streben, um — abgesehen von anderen Gründen - das Sakrament in möglichster Vollkommenheit zu setzen. Daher die ständige Forderung nach contritio. Anderseits erklärt sich auch schon vom Standpunkt des Sakramentes, daß endgültig immer eine vollkommene Reue erzielt werden muß, wenn auch bereits durch Mithilfe des Sakramentes, das aber auch ebendeswegen bereits mit der attritio als gegeben vorausgesetzt werden muß.

Daß auch die unvollkommene Reue zur Konstituierung und damit zur objektiven Wirksamkeit des Sakramentes genügt, hat der Aquinate zu allen Zeiten festgehalten und zwar mit der beständigen Begründung, daß das Sakrament die Gnade verleiht, diese also nicht voraussetzt. Regelmäßig wird das Bußsakrament mit der Taufe verglichen, zu deren gültigem Empfange und Wirksamkeit doch der Gnadenzustand nicht erfordert ist. So 4 d. 17 q. 3 a. 5 q. 1; 4 d. 18 q. 1 a. 3. q. 1: si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret; ebenso 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 3. In 4 d. 17 q. 3 a. 4 q. 1 anerkennt der englische Lehrer die Möglichkeit einer confessio informis, d. h. der Beicht, die nicht im Zustande der Gnade geschieht. Wenn er dazu beifügt, daß der Pänitent in diesem Falle die Frucht der Absolution nicht empfange, so darf man nur den Aus-

[1] Siehe oben unter I.

spruch im strengen Sinne fassen, und er versteht sich von selbst, daß nämlich beim Zustande der bloßen attritio, d. h. wenn sie auch in der Beicht und Absolution bleibt und nicht zur contritio erhoben wird, die Gnade und Sündennachlassung nicht eintritt. Der Heilige scheint übrigens sogar überhaupt an den Mangel der Reue, auch der unvollkommenen, zu denken, weil er von einer fictio spricht, von der in der Beicht das gleiche gelte wie bei den anderen Sakramenten. Die fictio ist hier wohl nicht nur der Mangel einer vollkommenen Reue, sondern überhaupt die Abwesenheit des guten Willens, speziell des guten Vorsatzes, wie Thomas ausdrücklich bemerkt, wenn auch in etwas anderem Zusammenhange, nämlich daß die confessio immerhin eine sakramentale sei und daher zum sigillum verpflichte, quamvis ille, qui confitetur, emendationem non proponat. 4 d. 21 q. 3 a. 1 q. 1 ad 1um. Die Ansicht, daß eine solche Beicht nicht wiederholt werden müsse, ist heute natürlich unhaltbar. Leider konnte Thomas diesen Teil in der Summa nicht mehr behandeln.[1] Klar und entschieden lehrt der Aquinate das Genügen der unvollkommenen Reue zur Erlangung der Gnade durch das Sakrament in Contra gentiles lib. 4 cap. 72; in Matth. c. 16 und im Quodlibet de forma absolutionis.

24. Eine Schwierigkeit ergibt sich freilich aus der angedeuteten Lehre, die wir vorweg behandeln wollen. Wenn nämlich die Reue beim Empfange der Absolution eine unvollkommene war, so ist der Akt, der als Wirkung des Sakramentes erfolgt, ein neuer, numerisch verschiedener, weil er sein Prinzip (causa et ratio) in der Gnade hat und aus der Liebe hervorgeht. (Siehe unten Abt. IV.) Wie kann nun dieser neue Akt, der bereits Wirkung des Sakramentes ist, Teil ebendesselben Sakramentes werden? Diese Schwierigkeit findet jedoch ihre Lösung darin, daß die Sakramente nicht sukzessiv wirken, sondern in instanti; in jenem Momente nämlich, da sie vollendet sind, tritt auch ihre Wirkung ein, also in unserem Falle Gnade, Reue und Sündennachlassung, die ebenfalls gleichzeitig sind. In diesem Terminus der Sakramentsspendung existieren also Sakrament und Wirkung zugleich. (Vgl. III q. 85 a. 5, I—II q. 113 a. 7.) In diesem Augenblicke repräsentiert das äußere Zeichen nicht mehr (nur) die unvollkommene

[1] Dieses zu den Ausführungen Dr. Göttlers a. a. O. S. 21. ff.

Reue, sondern (auch) die vollkommene, diese ist dadurch Bestandteil des Sakramentums und nimmt teil an der sakramentalen Wirksamkeit.

25. Da nach dem hl. Thomas im gültigen und wirklichen Sakramentsempfang die attritio immer zur contritio erhoben wird, kann der Aquinate die unvollkommene Reue nur als Anfangs- und Durchgangsstadium betrachten. Suppl. q. 1 a. 2. Wohl genügt sie zur ersten effektiven Konstituierung des Sakramentes, aber sie wird selbst durch das Sakrament vollendet und ist auch zum vollen Eintritt der sakramentalen Wirkung erfordert. Der hl. Thomas zählt darum nicht zu den sog. „Kontritionisten". Die vollkommene Reue ist nicht zur Wirklichkeit und Wirksamkeit des Sakramentes erfordert, sondern kann im Gegenteil als dessen Wirkung eintreten.

Diese Unterscheidung übersehen die Gegner der Attritionslehre, obwohl es doch klar ist, daß andere Forderungen für die Konstituierung eines Sakramentes und andere für die subjektive Mitwirkung in der endgültigen Rechtfertigung zu stellen sind; für das erste genügt die attritio, für letztere ist nach Thomas (als Wirkung des Sakramentes) contritio erfordert.

C.

26. Damit sind wir bei der Funktion der Reue als Sakrament angelangt. Da die Reue nur als ein Bestandteil des sakramentalen Zeichens fungiert, kommt hier auch nur die Signifikation des ganzen Sakramentes inbetracht. Dr. Göttler vertritt nun den Standpunkt, daß das Bußsakrament unmittelbar nur die vollkommene Reue bezeichne und diese erst die letzte Wirkung, die Sündennachlassung. (A. a. O. S. 12.) Er stützt sich dabei besonders auf das ad 3um von III q. 84 a. 1. Dort sagt Thomas, daß die äußeren Akte die Ursache der „inneren Reue" seien, beides zusammen aber „quodammodo" die Ursache der Sündennachlassung. Die Grundlage für diese Anschauung bildet die Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente.[1] Während bei anderen Sakramenten diese unmittelbar nur den Charakter oder einen ornatus als Disposition zum Empfang der res ultima wirken, so soll das

[1] Siehe unsere Darstellung im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. XX S. 414. 432.

Bußsakrament unmittelbar nur die contritio bezeichnen und bewirken. Diese erst soll dann nach göttlicher Anordnung die Gnade und Sündenvergebung nach sich ziehen.

27. Allein auch hier kann die Deutung Dr. Göttlers bezüglich der Lehre des Aquinaten unseres Erachtens nicht standhalten. Wir haben bereits früher in der oben erwähnten Abhandlung den Beweis erbracht, daß die Sakramente selbst und nicht erst das res et sacramentum die Gnade als res ultima bewirken, daraus ergibt sich schon zum voraus, daß sie auch selbst, als sacramentum tantum, die Gnade bezeichnen.

28. Übrigens läßt uns der Heilige bezüglich seiner allgemeinen Lehre nicht im Zweifel. In III q. 60 a. 2 bestimmt der Aquinate die spezifische Unterscheidung der Sakramente von Zeichen anderer Art dahin, daß die Sakramente Zeichen der die Menschen heiligenden Gnade seien[1]: ut sc. proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae, inquantum est sanctificans homines.[2] Im ad 1um desselben Artikels gibt er zu, daß die res sensibiles zwar alle die heiligen Eigenschaften Gottes repräsentieren, aber nicht Sakramente genannt werden können, weil sie Gottes Eigenschaften nicht vorstellen, inquantum nos per ea sanctificamur. Auch die Heiligkeit Christi, die zwar von den Sakramenten mitbezeichnet wird, kommt nur insofern inbetracht, als wir durch dieselbe geheiligt werden, ad 2um. Ausdrücklich bemerkt er, daß nicht einmal eine dispositio ad gratiam der eigentliche Inhalt der Signifikation eines Sakramentes sein könne, sondern Sakramente sind nur jene Zeichen, quae significant perfectionem sanctitatis humanae, ad 3um. Nicht weniger deutlich spricht der folgende a. 3. Auf die Anwendung auf die einzelnen Sakramente können wir nur verweisen.[3]

---

[1] Man könnte einwenden, daß im Terminus „Sakrament" auch das „res et sacramentum" eingeschlossen sei, daß sich also aus diesen und ähnlichen Stellen nichts folgern lasse. Indes ist dies nicht richtig, da an den zu nennenden Stellen der hl. Thomas nur vom Sakramente selbst, also vom sacramentum tantum spricht. Dann aber ist das res et sacramentum als Sakrament kein neben oder unabhängig vom sacramentum tantum bestehendes Sakrament. Siehe unten n. 40 ff.

[2] Reinhold, die Streitfrage über die Wirksamkeit der Sakramente, S. 16, hebt hervor, daß Thomas durch das inquantum etc. die frühere Definition ergänzte.

[3] Siehe III q. 68 a. 10; q. 69 a. 4 ad 1um; q. 72 a. 2. 4; q. 79 a. 1.

29. Die Begründung von Dr. Göttler aus III q. 84 a. 1 ad 3um findet ihre Widerlegung in ebendemselben Artikel durch die eigenen Worte des hl. Thomas, so daß wir sehr erstaunt sind, daß dies Dr. Göttler entgangen sein soll. Thomas sagt im Text des Artikels: peccator paenitens per ea quae facit et dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quae agit et dicit circa paenitentem, significat opus Dei remittentis peccata. Damit erklärt auch der Aquinate den sakramentalen Charakter des Bußinstitutes. Die Erklärung des ad tertium ist einfach dadurch gegeben, daß die innere Buße, die auch Dr. Göttler der contritio gleichsetzt, einerseits Wirkung der Gnade ist und somit res sacramenti (siehe unten Abschnitt III), anderseits aber auch als solche Mitbestandteil des Sakramentes wird, und sonach an der Signifikatien und Wirksamkeit des Sakramentes teilnimmt. Somit muß S. Thomas sagen, daß das äußere Sakrament, d. h. die äußeren Akte mitsamt der inneren Reue (contritio) die Ursache der res ultima, der Sündenvergebung seien. (Vgl. oben n. 21.)

30. Dr. Göttler weist auf L. Billot hin, der als Grundthese über die Wirksamkeit der Sakramente den Satz aufstellt, daß die Sakramente unmittelbar nur das res et sacramentum bezeichnen und bewirken.[1] Wir haben Billots Theorie schon anderwärts beurteilt,[2] hier kann nur seine Darstellung bezüglich des Bußsakramentes inbetracht kommen. Nach Billot bezeichnet und verleiht das sakramentale Zeichen nur einen titulus exigitivus zur Erlangung der Gnade und zur Sündennachlassung. Als Grund wird angeführt, daß die Absolution per modum iudicii erteilt werde, ein richterliches Urteil aber unmittelbar nur ein Recht begründe — ius dicere — ius facere, nie aber in actu secundo die Befreiung bezeichne, resp. bewirke. A. a. O. II², 44. Trifft es indes wohl zu, daß der Freispruch des Richters oder der Gnadenakt des Kaisers nicht die Freiheit selbst gibt, sondern nur ein Recht auf die Freiheit? Verwechselt Billot nicht die rechtskräftige Freiheit mit dem Recht auf äußere Freiheit, die dem Begnadigten erst muß zuteil werden? Wenn auch die Absolution per modum iudicii gegeben wird, so ist sie doch ein iudicium absolutionis a peccato, d. h. des Sündennachlasses.

[1] De Ecclesiae Sacramentis I², 95 sq.
[2] Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. XX S. 432 ff.

Wie kann da der Autor behaupten, daß die Absolution nur ein Anrecht, nur einen juridischen Titel auf die Nachlassung der Sünde bezeichne und bewirke, nicht aber die Nachlassung selbst? A. a. O. II², 45. Wir glauben denn doch richtiger zu denken, wenn wir festhalten, daß der Empfang des Sakramentes, resp. der Absolution ein Recht auf die Sündennachlassung mitbedinge.

Nicht mehr beweist der weitere Grund: der richterliche Urteilsspruch verlangt eine moralische Gewißheit über das meritum der causa; die innere Reue des Pänitenten ist aber nicht mit Sicherheit feststellbar, während doch der absolvierende Priester die Lossprechung absolut erteilt. Also kann die unmittelbare Wirkung der Absolutionsformel nicht die Sündennachlassung in actu secundo sein. A. a. O. II², 45 sq. Das Argument beweist schon deshalb nichts, weil ja der Priester immerhin eine moralische Gewißheit über die erforderliche Disposition des Pänitenten sich verschaffen muß. Der Hauptfehler des Beweises liegt aber darin, daß dabei nicht beachtet wird, wie das Sakrament nur von seiner Seite unfehlbar wirkt, von seiten des Subjektes aber in seiner Wirksamkeit gehindert werden kann. Überhaupt ist die Grundanschauung Billots, als ob alle Akte, die beim Bußsakramente konkurrieren, nur die innere Buße bezeichneten, schon deshalb irrig, weil diese doch ein Mitbestandteil des Zeichens selbst ist, also selbst mitbezeichnet.

31. Die Anschauung von L. Billot wäre nur haltbar in der alten Voraussetzung, daß die Reue nicht Materie des Sakramentes der Buße sei. Nachdem der hl. Thomas schon in den Sentenzen die Reue und Beicht samt Genugtuung als Materie des Sakramentes anerkannte, so war es ihm trotz der Theorie von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente nicht möglich, die Reue schlechthin (auch als contritio) als einzige unmittelbare Bezeichnung und Wirkung des Sakramentes hinzustellen. Daher die Schwierigkeiten, wie sie auch Dr. Göttler richtig empfunden und scharf genug hervorgehoben hat. A. a. O. S. 25 ff. In der Summa tritt uns dagegen eine abgeklärtere Anschauung, vor allem infolge des Wegfalls der Lehre von der rein dispositiven Wirksamkeit entgegen: das aus den Akten des Pänitenten und des Priesters konstituierte Sakrament bezeichnet auch die Sündennachlassung und damit die heiligmachende Gnade.

Man könnte einwenden, daß immerhin sowohl nach der Darstellung der Sentenzen, 4 d. 22 q. 2 a. 1, als der Summa, III q. 84 a. 1 ad 3um die äußeren Akte unmittelbar die paenitentia interior und mit dieser die Sündennachlassung bewirken, also auch bezeichnen. Wir kommen darauf in n. 44 eingehender zu sprechen, einstweilen genügt es, darauf hinzuweisen, daß die contritio die Gnade und Liebe als ihre Ursache voraussetzen. Wenn also das äußere Sakrament die vollkommene Reue bezeichnet, bezeichnet es auch die Gnade. Siehe unten Abt. V. Da besonders durch die Absolution das Bußsakrament das sündentilgende Gnadenwirken Gottes versinnbildet, resp. die Sündennachlassung, so bezeichnet das Sakrament alles, was mit dieser im Zusammenhang steht, also Gnadeneingießung, Erweckung vollkommener Reue und Sündentilgung. Wenn aber die vollkommene Reue dem Sakramentsempfang schon vorangeht, besteht ohnehin keine Schwierigkeit.

D.

32. Als Bestandteil des Sakramentes nimmt die Reue auch Anteil an der Kraft, d. h. der sündentilgenden Wirksamkeit des Sakramentes. Diese Funktion kommt ihr nicht aus eigener Kraft zu, sondern inkraft der Einsetzung resp. Erhebung zum Sakrament, und kraft der Verdienste des Leidens und Sterbens Jesu Christi, das uns durch die Sakramente zugewendet und vermittelt wird. Das Sakrament wird dadurch zum Werkzeug des Gnadenwirkens Gottes, doch so, daß das Sakrament selbst unmittelbar, vermittelst einer realen, ihm von Gott durch Christus mitgeteilten Kraft, die Gnade in der Seele wirkt und dadurch die Sünde tilgt.[1]

33. Die Gegner der Attritionslehre (wenigstens von protestantischer Seite) übersehen auch dies. Nach ihren Worten zu schließen, hätte es den Anschein, als ob die attritio aus eigener Kraft Gnade und Verzeihung erwirkte. Nun ist sie aber als Sakrament nur Zeichen und instrumentaler Träger der gnadenwirkenden und sündentilgenden Kraft Gottes. Wenn ein bloßer Körper, wie z. B. das Wasser in der Taufe, Instrument und Zeichen der Gnade sein kann, warum denn nicht ein Akt von der sittlichen Höhe der Attrition? Nachdem Gott auch die unvollkommene

[1] Siehe darüber unsere Ausführungen über „die Wirksamkeit der Sakramente“ a. a. O. Bd. XX S. 426 ff., besonders S. 442 ff.

Reue zum sakramentalen Zeichen erhob, so heißt es wirklich Gottes Herablassung zu uns armen Sündern mit Undank und Schmähung lohnen, wenn man darin ein unsittliches Prinzip erblicken will.[1]

34. Dies ist der erste Zusammenhang von Reue und Bußsakrament, daß nämlich die Reue ein mitkonstituierendes Prinzip des Sakramentes ist und damit teilnimmt an dessen sakramentaler Signifikation und Wirksamkeit.[2] In dieser Hinsicht, aber auch nur in dieser, kommt sowohl die unvollkommene als vollkommene Reue inbetracht. Es wäre aber ein ebenso arger als willkürlicher Fehlschluß, damit einfach den Prozeß der Rechtfertigung in mechanischer Weise abgetan zu wähnen, vielmehr beginnt nun erst die eigentliche Rechtfertigung als Wirkung des Sakramentes. Diese analysiert zu haben, ist auch ein zweites, noch größeres Verdienst des hl. Thomas, das wir nun zu untersuchen haben.

IV. Die vollkommene Reue als Wirkung des Sakramentes.

(Res Sacramenti.)

35. Nach dem hl. Thomas ist unzweifelhaft die contritio eine Wirkung des Bußsakramentes, wenn dieses nämlich mit bloßer attritio empfangen wird. Hierin stimmt auch Dr. Göttler bei. Nur glaubt er, daß nach dem hl. Thomas das Sakrament unmittelbar nur die contritio, nicht aber

---

[1] Siehe unten unter Harnack.

[2] Wie scharf der hl. Thomas zwischen der Wirksamkeit der Reue (selbst als virtus und contritio) unterscheidet, zeigt gerade III q. 86 a. 6. Nachdem er die Wirkungen des Bußsakramentes behandelt, fragt er, ob diese Wirkungen der Reue als Tugend oder als Sakrament zuzuschreiben seien. Die Antwort lautet mit folgender Unterscheidung: paenitentia est virtus secundum quod est principium quorumdam actuum humanorum: actus autem humani, qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento poenitentiae. Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae: ex utroque enim est unum sacramentum. Unde . . . remissio culpae est effectus paenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ex quarum parte habetur quod est formale in hoc sacramento, secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem paenitentiae: tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves paenitentiae: et sic patet, quod remissio culpae est effectus paenitentiae, secundum quod est virtus, principaliter tamen secundum quod est sacramentum. Im ad 1um erklärt er denn auch schlechthin die contritio oder die virtus paenitentiae als Wirkung des Sakramentes, worüber im folgenden Abschnitt.

Gnade und Sündennachlaß bewirke. Wir müssen also auch hier die zwei Fragen auseinanderhalten, nämlich wie das Sakrament die contritio bewirkt und welche Stellung diese einnimmt zum Gesamtwirken des Sakramentes. Wie bewirkt das Sakrament der Buße die Kontrition?

36. Die Lösung dieser Frage ergibt sich unmittelbar aus dem Wesen der vollkommenen Reue. Wie wir oben sahen, gehört zur vollkommenen Reue, daß sie aus der Liebe, resp. der Gnade hervorgehe, überdies setzt sie den eingegossenen Tugendhabitus der Reue oder Buße voraus. Zur vollkommenen Reue ist somit irgendwie das Mitwirken und damit das Vorhandensein der heiligmachenden Gnade mit der Tugend der göttlichen Liebe erfordert.

Demgemäß ist es ein evidenter Widerspruch mit Dr. Göttlers Anschauung, daß das Sakrament als solches wohl die vollkommene Reue bewirke, nicht aber die Gnade. Erklärt kann diese Anschauung von Dr. Göttler einigermaßen nur dadurch werden, daß jener das Verhältnis von Gnade und Reue rein äußerlich, nach Art einer Nebeneinanderstellung aufzufassen scheint. Dies ist jedoch irrig. Allein selbst unter dieser Voraussetzung wäre die contritio nur dann Wirkung des Sakramentes, wenn dieses zur attritio die Gnade hinzufügte und so aus dem attritus einen contritus machte.

Indes ist die Lehre des Aquinaten zu klar, als daß sie in diesem Sinne gedeutet werden könnte. Zur contritio ist die Gnade als informierendes, bewegendes und erhebendes Prinzip notwendig. Infolgedessen muß das Sakrament vorerst die Gnade spenden, damit diese den Akt der attritio vollende und einen Akt der contritio veranlasse.

37. Übrigens hat der Aquinate dies in klarster Weise selbst ausgesprochen. In der qu. 86 der III P. bespricht er die Wirkungen des Bußsakramentes, nachdem er in der qu. 85 die Buße als Tugend abgehandelt hatte. Da wird nun die Sündennachlassung ausdrücklich als Wirkung des Sakramentes und zwar des ganzen Sakramentes, als eines Sakramentes, bezeichnet, nicht aber etwa nur als Folge der contritio.[1] Die Mitwirkung der Reue wird wohl an-

[1] Eine Handhabe für die Deutung Dr. Göttlers könnte die Formulierung der Objektionen bieten. Allein nur scheinbar, da der Heilige offenkundig eine Mittelstellung zwischen den beiden Gedankenreihen einnimmt durch seine Antwort: Die paenitentia als Tugend wirkt materialiter (dispositiv) zur Sündentilgung mit, als Sakrament aber effektiv.

erkannt, aber energisch betont, daß sie eine Wirkung nicht nur des Sakramentes sei, sondern eine Wirkung der vom Sakramente gespendeten Gnade. Im ad 1um erklärt dann Thomas, daß „die ganze iustificatio impii ein Werk der gratia operans sei, d. h. der vom Sakramente gratis gespendeten Gnade. In der iustificatio hätten wir aber verschiedene Wirkungen der zuvorkommenden Gnade zu unterscheiden, nämlich nicht nur die Eingießung der Gnade und die Nachlassung der Schuld, sondern auch einen Akt des formierten Glaubens (motus liberi arbitrii in Deum qui est actus fidei formatae) und ein Akt der Reue (motus liberi arbitrii in peccatum qui est actus paenitentiae). Zu allem Überfluß fügt er noch bei: hi tamen actus humani sunt ibi, ut effectus gratiae operantis, simul producti cum remissione peccati. Als Folge ergibt sich: unde remissio culpae non fit sine actu paenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis. Damit ist klar die contritio als Wirkung des Sakramentes, mittels der Gnade desselben festgestellt.[1] Auf den (3.) Einwand, daß zwar ohne das Sakrament, aber nie ohne contritio eine Sündennachlassung erfolgen könne, antwortet der Aquinate, daß der „actus paenitentiae virtutis habet, quod sine eo non possit fieri remissio culpae, inquantum est inseparabilis effectus gratiae, per quam principaliter culpa remittitur. Ad id quod in contrarium etc. Hier wird auch die ohne wirklichen Sakramentsempfang erweckte Reue als Wirkung der Gnade bezeichnet. Zwei Resultate ergeben sich daraus für die Lehre des Aquinaten: 1. Die contritio ist eine Wirkung des Sakramentes, als Folge der vom Sakramente gespendeten Gnade, als ein Teil dieser Gnadenwirkungen, m. a. W., das Sakrament der Buße wirkt Reue, Liebe und Gnade als die notwendigen Voraussetzungen der Sündentilgung. Nicht aber bewirkt das Sakrament unmittelbar nur die Reue in der Art, daß diese dann die Gnade nach sich zöge. 2. Die Reue ist ein notwendiger

[1] Die Stelle lautet: effectus gratiae operantis est iustificatio impii . . in qua non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus paenitentiae: hi tamen actus humani sunt ibi, ut effectus gratiae operantis, simul producti cum remissione culpae. Unde remissio culpae non fit sine actu paenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis. III q. 86 a. 6 ad 1um. Ebendort, ad id quod in contrarium: actus paenitentiae virtutis est inseparabilis effectus gratiae.

Faktor im endgültigen Rechtfertigungsprozeß, auch als Tugend, worüber unten.

38. Ein gleiches findet sich im a. 6 der 85 q. Die Frage lautet hier: Ob die paenitentia die erste Tugend sei. Die Antwort sagt: Als Tugendhabitus ist die Reue zugleich mit allen eingegossenen Tugenden, Glaube und Hoffnung als solche ausgenommen. Als Akt ist die contritio gleichzeitig (simul tempore) mit dem Akt der Liebe und des formierten Glaubens, nach der Ordnung der Natur (der natürlichen Reihenfolge) geht der Akt der Liebe dem Akt der Reue voraus — nam actus virtutis paenitentiae est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus est ratio et causa secundi. Auch hier wird der Akt der Reue als abhängig vom Akt der Liebe, resp. von der Liebe dargestellt, also auch abhängig von der Gnade, somit als durch die Gnade vermittelte Wirkung des Sakramentes, statt umgekehrt.[1]

39. Diese Lehre von der contritio als Gnadenwirkung des Sakramentes findet ihre weitere Bestätigung, resp. Begründung in der allgemeinen Rechtfertigungslehre des Aquinaten, wie er denn auch in der zuletzt angezogenen Stelle auf seine Gnadenlehre verweist. Die allgemeine Rechtfertigungslehre kann durch die Sakramente nicht umgestoßen werden. Diese haben nämlich als werkzeugliche Ursachen der Gnade nur die Aufgabe, die zur Rechtfertigung notwendige Gnade den Menschen zu vermitteln. Darum müssen auch beim Sakramentsempfang alle Gesetze und Bedingungen der Rechtfertigung gewahrt bleiben. Dr. Göttler betont dies mit Recht auch als Lehre des Aquinaten. So können wir denn nicht erstaunt sein, die gleichen Gedanken über die contritio auch in der Gnadenlehre vorzufinden, Gedanken, die sich in zwei Sätze fassen lassen, erstens die Reue ist die unerläßliche subjektive Voraussetzung (conditio und dispositio) zur definitiven

[1] In iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per charitatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus paenitentiae: horum tamen duorum actuum primus naturaliter praecedit secundum, nam actus virtutis paenitentiae est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus est ratio et causa secundi. Sic igitur paenitentia non est prima virtutum nec ordine temporis, nec ordine naturae; quia secundum ordinem naturae simpliciter praecedunt ipsam virtutes theologicae, sed quantum ad aliquid est prima inter ceteras virtutes ordine quantum ad eius actum qui primus occurrit in iustificatione impii.

Rechtfertigung, zweitens der Akt der Reue ist bereits eine Wirkung der Gnade. I—II q. 113 a. 5—8. Für unsere Frage kommt vor allem a. 8 inbetracht. Nachdem im a. 5 erklärt wurde, daß zur Rechtfertigung ein Reueakt erfordert sei, wie in den vorhergehenden Artikeln die Notwendigkeit der Gnadeneingießung, des Glaubensaktes usw. betont worden war, so fragt nun der Aquinate, ob die Eingießung der Gnade unter allen Erfordernissen zur Rechtfertigung der natürlichen Ordnung gemäß nach das erste sei. Er antwortet mit einem einfachen: Ja. Seine Lösung lautet: Praedicta quattuor, quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, sed ordine naturae unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio, secundum motus liberi arbitrii in Deum, tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae. Er begründet dies einerseits aus der Natur eines motus, d. h. der aktiven Rechtfertigung von seiten Gottes. Bei jedem motus haben wir zuerst die motio ipsius moventis; dann die Disposition des Subjektes oder den motus ipsius mobilis, d. h. die Umwandlung des Subjektes, zuletzt aber das Resultat, d. h. den terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Im Rechtfertigungsprozeß ist die Gnadeneingießung die motio Dei moventis, die Umwandlung des Subjektes ist ein doppelter Akt der Freiheit, das Resultat die Sündennachlassung. Darum ist auch in der Rechtfertigung die Eingießung der Gnade das erste, das zweite der motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum (Glaube, Liebe, Reue); der Reueakt (motus liberi arbitrii in peccatum) setzt den formierten Glaubensakt als causa und ratio voraus — propter hoc enim ille qui iustificatur detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus liberi arbitrii in Deum (qui est actus fidei formatae III q. 86 a. 6 ad 1um) praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius. A. a. O. Auch hier erklärt der Aquinate wohl deutlich genug, daß die contritio eine Frucht des Sakramentes, eine Wirkung der Gnade ist.

40. Noch in einer anderen Beziehung ist die Reue Wirkung der Gnade, nämlich als Frucht der mit der heiligmachenden Gnade verliehenen aktuellen und sakramentalen Beistandsgnade. Nach dem hl. Thomas, III q. 62 a. 2, unterscheidet sich die gratia sacramentalis, d. h. die vom Sakramente gespendete Gnade von der heiligmachenden

dadurch, daß sie zur Gnade im gewöhnlichen Sinne und zu den eingegossenen Tugendhabitus und den Gaben des Hl. Geistes noch ein quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem hinzufügt. Dieses quoddam divinum auxilium bezeichnet beim Aquinaten regelmäßig eine gratia actualis. Nun wird diese Gnadenhilfe gewiß nicht erst nach dem abgeschlossenen Sakramentsempfang eintreten, sondern soweit es sich überhaupt um die Erreichung des Zweckes des Sakramentes handelt (ad consequendum sacramenti finem). Der Zweck des Bußsakramentes, die endgültige Erlangung der Gnade und der Sündennachlassung verlangt aber einen Akt vollkommener Reue und damit eine aktuelle Gnade. Soll also das Sakrament seinen Zweck erreichen, so muß es als Ausfluß der von ihm gespendeten heiligmachenden Gnade auch eine aktuelle Sakramentsgnade zur Erweckung der Reue mitteilen.[1]

Damit steht im Einklang, daß der hl. Thomas den actus paenitentiae und fidei formatae stets als motus bezeichnet, z. B. III q. 85 a. 5. 6; q. 86 a. 6 ad 1um; I—II q. 113 a. 8. Dieses bedeutet in der Terminologie des Aquinaten immer den Effekt einer gratia actualis. Vgl. z. B. I—II q. 109 a. 1. 2.

Dr. Göttler[2] beanstandet die Forderung nach einem mit der Eingießung der Gnade Hand in Hand gehenden besonderen göttlichen Beistand, indem er meint, daß ein und dieselbe Gnade als gratia operans und cooperans sich betätige. Dies ist zwar richtig, aber für die Frage belanglos. Die Frage lautet dahin, ob neben der heiligmachenden (habituellen) Gnade noch eine aktuelle erfordert sei. Die Notwendigkeit der letzteren ergibt sich jedoch klar aus der Natur der Reue als Akt. Vgl. I—II q. 109 a. 2. 7.

Wenn der hl. Thomas an den angeführten Stellen Reue und Liebe einfach als Wirkung der gratia operans bezeichnet, so bezeichnet eben die gratia operans konkret die ganze gespendete Gnade, sowohl die habituelle als die aktuelle, oder besser gesagt, die sakramentale Gnade mit allem, was zu ihr gehört.

41. Damit dürfte nun genügend bewiesen sein, daß die contritio eine Wirkung der Gnade ist. Wenn somit das Sakrament die attritio zur contritio erhebt, so muß

---

[1] So auch Buchberger, die Wirkungen des Bußsakramentes, S. 186.
[2] A. a. O. S. 65[1].

es vorerst die Gnade mitteilen und durch diese dann die contritio bewirken. Dadurch ist auch Dr. Göttlers Anschauung hinreichend als unzutreffend erwiesen.

Harnack[1] und W. Köhler[2] sprechen wiederholt von einer magischen Umwandlung der attritio zur contritio. Vorausgesetzt, daß sie eine innere Wirksamkeit der Gnade anerkennen, dürfte ihnen nun das magische Rätsel erklärt sein. Die Umwandlung vollzieht sich ja in genau bekannten Willensakten.

V. Die Reue als res et sacramentum.

42. Die mittelalterliche Theologie unterscheidet nach dem Vorgange des hl. Augustin bei jedem Sakramente ein sacramentum tantum, ein res et sacramentum und eine res tantum (res ultima). In III q. 84 a. 1 ad 3um erklärt der Aquinate die äußeren Akte als sacramentum tantum der Buße, als res et sacramentum die paenitentia interior, als res tantum die Sündennachlassung. Die „paenitentia interior" ist nach q. 85 mit der contritio im engeren Sinn des Wortes gleichzusetzen, womit auch Dr. Göttler übereinstimmt. A. a. O. S. 37. Allein wie ist die Funktion der Reue als res et sacramentum zu denken? Nach der prinzipiellen Anschauung Dr. Göttlers würde das sacramentum tantum — also die äußeren Akte des Pönitenten wie des Priesters — unmittelbar nur die contritio bewirken, nicht aber die Gnade und Sündenvergebung. Erst die contritio als vom Sakramente gesetzte Wirkung und Disposition würde dann Gott zur Eingießung der Gnade veranlassen. A. a. O. Dies wäre dann die Funktion und Stellung der contritio als res et sacramentum.

43. Den wesentlichen Irrtum dieser Anschauung haben wir bereits in den beiden vorhergehenden Abschnitten aufgedeckt. Es erübrigt uns aber noch, positiv zu erklären, in welchem Sinne die contritio res et sacramentum des Bußsakramentes sei. Zu diesem Zwecke müssen wir aber auf den näheren Sinn der Einteilung von res et sacramentum näher eingehen. Dr. Göttler bemerkt auch, leider mit Recht, daß diese Ausdrücke der heutigen Theologie wenig geläufig seien, aber eine um so wichtigere Rolle

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte, III^{3}, 505; S. 527^{3} nennt er diese Lehre sogar pervers. Wir werden am Schlusse unserer Darstellung ausführlich darauf zu sprechen kommen.

[2] Katholizismus und Reformation, S. 34.

zur Zeit des hl. Thomas spielten.[1] Die sachliche Bedeutung der Frage besteht indes auch heute noch.

44. Die Deutung der drei Termini muß von dem ersten, d. h. dem terminus „sacramentum“ ausgehen. Dieser Ausdruck bedeutet in seiner spezifischen Verwendung beim hl. Thomas ein von Gott bestimmtes äußeres, sinnenfälliges Zeichen für die mitzuteilende Heiligungsgnade. Darum stellt Thomas an die Spitze seiner Sakramentenlehre den Satz: Sacramentum est in genere signi, III q. 60 a. 1, d. h. diejenigen Dinge, die wir Sakramente nennen, sind dies nicht als Gegenstände nach ihrer physischen Natur, sondern als Zeichen der Gnade — inquantum important habitudinem signi. In dieser Hinsicht ist das Sakrament = sacramentum tantum. Das, was vom Sakrament bezeichnet wird, d. h. der bezeichnete Gegenstand, wird res sacramenti genannt. „Res“ besagt also nicht etwa das „Wesen“ des Sakramentes, sondern das, was das Sakrament bezeichnet.

Nun sind aber die Sakramente des N. B. nicht nur Zeichen, sondern auch Ursache der Gnade; somit ist das „sacramentum tantum“ auch Ursache, die res aber Wirkung des Sakramentes. Hätte es nun mit dieser Einteilung sein Bewenden, so ergäbe sich keine Schwierigkeit: es wäre einfach die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem, von Ursache und Wirkung. Allein es bleibt noch ein Mittelglied: res et sacramentum. Als res ist es etwas Bezeichnetes und Wirkung, als sacramentum muß es Zeichen und Ursache sein. Die scheinbar einfachste Erklärung und Deutung wäre nun freilich die von Dr. Göttler gegebene: das sacramentum tantum bezeichnet und bewirkt selbst nur das res et sacramentum; dieses hinwiederum bezeichnet und bewirkt, wenigstens „quodammodo“, die res tantum, d. h. die Gnade (S. 12).

Gegen Hurter und Sasse geben wir dem Vf. (S. 12, Anmerk. 4) gerne zu, daß die in Frage stehende Einteilung nicht bloß in Hinsicht auf das significare gemacht ist, sondern mit Rücksicht auf das significare et causare. Unmittelbar wird freilich nur das significare dividiert: das sacramentum tantum bezeichnet nur, wird aber nicht bezeichnet, die res tantum wird nur bezeichnet, bezeichnet aber nicht, das res et sacramentum wird bezeichet,

[1] A. a. O. S. 12, vgl. Billot l. c. I², 103.

bezeichnet aber auch selbst. So ist die Einteilung komplett und logisch. Allein da dem signum auch eine Kausalität zukommt, muß sowohl dem sacramentum tantum als dem sacramentum et res ein causare zukommen. So sagt ja der Aquinate III q. 84 a. 1 ad 3um: etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum s. c. actus exterius exercitus . . . ; res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris: res autem et non sacramentum est remissio peccati: quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii. Dieses zweite Element ist aber für die Einteilung, wenn auch nicht für die Sache, belanglos, resp. es ist eine bloße Folge derselben, weil das causare vom significare abhängt, nach dem Axiom: Sacramenta causant ea quae significant. Dagegen ist es wichtig, zu bestimmen, ob für die Einteilung immer der gleiche Gegenstand der Bezeichnung inbetracht komme, d. h. ob das sacramentum tantum und das res et sacramentum die gleiche Wirkung bezeichnen.

Nun haben wir oben, n. 26 ff., gesehen, daß schon das sacramentum tantum und speziell das Bußsakrament die Sündennachlassung und damit die Gnade bezeichnet und auch bewirkt (Abteilung IV). Die Signifikation des res et sacramentum kann darum keine andere sein, nur der Grad der Vollkommenheit in der Bezeichnung ist verschieden (siehe oben n. 22). Das sacramentum tantum und das res et sacramentum haben somit das gleiche zum Gegenstand ihrer Bezeichnung, bei der Buße die Gnade und Sündennachlassung. Deswegen kann auch die innere Buße kein anderes Sakrament sein als das äußere. Nur im Zusammenhang mit diesem kommt auch der contritio ein sakramentaler Charakter und eine sakramentale Funktion zu.

45. Oder soll das res et sacramentum ein anderes Sakrament sein als das sacramentum tantum? Die Antwort liegt schon in der Frage. Da die diesbezügliche Einteilung nur eine Analyse des ganzen Sakramentes nach seinem Wesen und seiner Wirkung bedeutet, so kann das res und sacramentum als sacramentum nur einen Bestandteil des Sakramentes selbst bedeuten. In unserer Frage haben wir übrigens die Lösung schon gefunden. Die contritio ist formell res sacramenti, insofern sie eine Folge der Gnade ist, diese aber eine Wirkung des Sakramentes. Die

contritio ist somit res sacramenti, insofern sie von der Gnade und Liebe als causa und ratio (III q. 85 a. 6; I—II q. 113 a. 8) hervorgeht, anderseits weil die Gnade den Tugendhabitus der paenitentia verleiht, deren Akt die contritio ist, endlich weil mit der Gnadeneingießung auch eine aktuelle motio von seiten Gottes, als aktuelle sakramentale Gnade, verbunden ist.

46. Ihrer eigenen Natur nach bleibt auch die contritio Reue und damit Sakrament, bezw. stellt sie erst das Sakrament in seiner letzten Vollendung dar. Wir haben dies schon oben ausgeführt, n. 22. 23, auszuschalten ist nur die Anschauung, als ob das res et sacramentum eine Art neues, resp. vom sacramentum tantum unabhängiges oder zum wenigsten verschiedenes Sakrament sei. Das res et sacramentum besitzt den sakramentalen Charakter nicht neben oder außer dem sacramentum tantum, sondern nur in Abhängigkeit von ihm — als dessen Ursache —, und darum immer nur im Zusammenhang mit dem sacramentum tantum. Darum bezeichnet und bewirkt auch die vollkommene Reue nichts anderes als die unvollkommene Reue, nur in vollkommener Weise, nämlich den recessus a peccato, die Wegnahme der Schuld.[1]

47. So erklärt sich denn auch die Stelle bei S. Thomas, III q. 84 a. 1 ad 3um. Er sagt dort, daß das sacramentum tantum simul sumptum die Ursache des res et sacramentum sei. Dies haben wir unter III erklärt. Das res et sacramentum mitsamt dem sacramentum sei quodammodo Ursache der res tantum, d. h. der Sündennachlassung; dies ergibt sich aus der vorstehenden Erklärung, weil eben die contritio ein Mitbestandteil des Sakramentes wird und somit an dessen Kausalität teilnimmt. Weil aber die contritio bereits eine Wirkung des Sakramentes ist, erscheint das quodammodo genügend gerechtfertigt. Der Ausspruch des hl. Thomas könnte freilich, dem bloßen

[1] Andere Erklärungen siehe Buchberger, l. c. S. 187—195. Auch er erklärt schließlich die innere Buße insofern als Sakrament, als sie in der äußeren Buße sich kundgibt (S. 195). Hingegen urteilt er, daß sie sakramentale Wirkung sei, insofern sie durch das Sakrament die Kraft erlangt, effektive (?) die Sünde zu vertreiben. Dies mag wohl der Sinn der angezogenen Stelle (IV d. 22 q. 2 a. 1 q. 2) sein, aber er setzt eben die Lehre voraus, daß die Absolution (sive in re, sive in voto) unmittelbar nur die Reue als Disposition, die die Gnade nach sich zieht, bewirke. Der Sinn der Summa kann dies nicht sein, weil dort die Reue aus der Gnade hervorgeht.

Wortlaut nach, in einem zweifachen Sinn gedeutet werden. Entweder interpretiert man „primum et secundum“ disjunktiv, dann wäre der Sinn, daß sowohl das bloße Sakrament wie das res et sacramentum irgendwie, d. h. jedes auf seine Art und Weise, Ursache der Sündennachlassung sei, das sacramentum tantum nur der Reue als Disposition zur Gnade, die Reue aber als Vermittlungsgrund der Gnade. Oder man interpretiert konjunktiv, in dem Sinne, daß das „primum et secundum“ als eine Ursache gedacht sind, nämlich nach der Art unserer Erklärung. Die erste Interpretation scheitert indes an der Tatsache, daß nach dem hl. Thomas das sacramentum tantum auch seinerseits Ursache der Gnade, also der res tantum ist. Jedenfalls folgt daraus, daß es Ursache des res et sacramentum ist, nicht, daß es nicht auch Ursache der res tantum sei; bei der Reue folgt vielmehr das Gegenteil.[1]

---

[1] Ein ähnliches Verhältnis ergibt der sakramentale Charakter z. B. bei der Taufe. Auch dieser ist res et sacramentum. Auch er wird als Wirkung des Sakramentes verliehen und ist selbst wieder Sakrament, auch er wird ordine naturae früher eingegossen als die Gnade. Beim Taufcharakter muß dies geradezu als evident gelten, weil der Charakter notwendig ist zur Aufnahme der sakramentalen Gnadenwirkung, aber auch bei den anderen charakterisierenden Sakramenten wird die Gnade in Hinsicht auf die durch den Charakter gegebene deputatio ad cultum divinum geschenkt, also auch dort der Charakter vorausgesetzt. Der Charakter ist somit unmittelbare Wirkung des Sakramentes, nicht wie bei der contritio der Gnade.

Der Charakter ist seinem Wesen nach eine übernatürliche spiritualis potestas III q. 63 a. 2. Als solcher verleiht er eine Befähigung zum Empfange und zur Spendung von Sakramenten. Als spiritualis potestas kann der Charakter nur res = Wirkung eines Sakramentes sein, nicht aber selbst Sakrament sein. In der Offenbarung wäre in dieser Hinsicht auch kein Anhaltspunkt für eine sakramentale Funktion desselben gegeben. Die Eigenschaft oder Funktion eines sakramentalen Zeichens kommt demgemäß dem Charakter nur mittels seiner Beziehung zum eigentlichen Sakramente zu. Darum sagt der englische Lehrer: character animae impressus habet rationem signi inquantum per sensibile sacramentum imprimitur. III q. 63 a. 1 ad 2um.

Darin liegt auch die dogmatische Begründung für die theologische Lehre, einer geistigen Wirkung des Sakramentes selbst wieder die Eigenschaft eines Sakramentums beizulegen, obwohl doch in erster Linie nur die sinnlichen Elemente diese Stellung einnehmen. Es ergibt sich aber daraus auch, daß der Charakter als Sakrament nichts bezeichnen kann, was nicht schon das Sakrament selbst bezeichnet, da seine Significatio nur eine entlehnte ist. Ferner erklärt sich daraus, daß der Charakter im Notfalle die Stelle des äußeren Sakramentes vertreten kann, insofern dieses im Charakter, als seiner Wirkung, virtuell fortdauert. So schreiben auch die Thomisten mit Recht dem Charakter in gewissen Fällen eine gnadenwirkende Funktion

48. Etwas anders lautet die Darstellung im Sentenzenkommentar. Dort untersucht der Aquinate die sakramentale Eigenschaft der paenitentia exterior — 4 d. 22 q. 2 a. 1. Da lehrt er, daß die Akte des Pönitenten an sich

zu, nämlich als Stellvertreter der Funktion der Sakramente selbst. Kurz können wir darum die Lehre des hl. Thomas mit seinen Worten präzisieren: character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile (s. tantum), a quo imprimitur: sed secundum se consideratus habet rationem principii per modum iam dictum, d. h. als spiritualis potestas. l. c. a. 2 ad 4um. M. a. W.: der Charakter ist kein vom sacramentum tantum verschiedenes sacramentum, sondern eins und dasselbe, d. h. eine und dieselbe Signifikation ruht auf und in den äußeren Elementen und dem inneren Charakter. Kraft dieser einen Signifikation haben wir auch das eine Sakrament. Der Charakter ist somit res, als er vom Sakramente neben und mit der Gnade bezeichnet und bewirkt wird; er ist res, weil Wirkung, aber doch in unvollkommenerem Sinne als die Gnade, weil er die Seele nicht formell heiligt, sondern nur zu heiligem Amte befähigt, resp. zum Empfange der heiligenden Gnade. Beides, sowohl Gnade wie Charakter, sind somit Wirkungen und Objekt des Sakramentes und werden auch vom Sakramente in einer gewissen Abhängigkeit voneinander bezeichnet und bewirkt; denn von seiten der Seele wird ihr zuerst der Charakter eingeprägt und dann die diesem entsprechende Gnade. Insofern der Charakter weiter Sakrament ist, wirkt er mit zur Eingießung der Gnade. Aber diese die Gnade wirkende Kraft wird ihm nur zuteil durch Vermittlung der Sakramente. So ist es z. B., wenn ein gut disponierter Erwachsener getauft wird, da wirkt das Sakrament den Charakter, beide zusammen aber mittels der von Gott verliehenen virtus causativa gratiae die Gnade. Deutlicher aber tritt der Fall ein, wenn der Getaufte wegen eines obex die Gnade nicht erhält. Das objektiv gegebene Sakrament tritt in Funktion und wirkt, was an ihm liegt. Die ihm verliehene virtus causativa gratiae wirkt somit wenigstens den Charakter, der keine andere Disposition voraussetzt, als den Willen zum Empfang des Sakramentes. Das äußere Sakrament vergeht und damit der unmittelbare Träger der sakramentalen Kraft. Da nun die opera Dei, soviel an ihnen liegt, und besonders die Sakramente, nicht fruchtlos oder wirkungslos bleiben — und die Praxis der Kirche ein Nachwirken des Sakramentes voraussetzt (Ablehnung einer zweiten Taufe!), so ergibt sich als theologisches Postulat, daß die virtus causativa gratiae im Charakter als sacramentum bleibt, bis das Subjekt disponiert ist und sie in Funktion treten kann.

Billot schließt also (l. c. I², 114) mit Unrecht aus dem Wiederaufleben der Sakramente durch Vermittlung des Charakters darauf, daß das Sakrament nur den titulus ad gratiam, nicht aber die Gnade selbst bewirke Denn nach dem oben Gesagten bewirkt der Charakter (instrumental) die Gnade, aber mittels einer vom Sakrament erhaltenen Kraft, also muß die gleiche Kausalität ebenso, und zwar primär, dem Sakramente zukommen. Ferner beweist die Tatsache, daß das Sakrament (zuerst) den Charakter bewirkt, doch nicht, daß es die Gnade nicht bewirkt. Man darf doch nicht schließen: A ist Ursache von B, also nicht von C; ebensowenig wie: B ist Ursache von C, also ist A nicht (auch) Ursache von C. Endlich darf nicht die Ausnahme der Reviviszenz als allgemeine Regel aufgestellt werden. Siehe gerade die gute Erklärung Billots über die Reviviszenzlehre l. c. I², 115.

nur bezeichnen (also sacramentum tantum), und zwar nur die Mitwirkung von seiten des Empfängers, nicht aber die Gnadenmitteilung von seiten Gottes. Darum sind sie aus sich und allein auch nicht Ursache der Gnade, l. c. q. 1 ad 2um. Die Vollendung der Rechtfertigung, also die effektive Rechtfertigung, wird durch die Absolution des Priesters bezeichnet und (dispositiv) bewirkt, l. c. q. 1 corp. und ad 3um. Ja er bemerkt noch ausdrücklich, daß die sündentilgende Kraft der Absolution nicht wie z. B. beim Wasser der Taufe auf die Akte des Pänitenten übergehe, sondern unmittelbar auf den Pänitenten selbst wirke, so daß die Heiligung nur durch die Kraft der Absolution erfolge — verba quae a sacerdote absolvente proferuntur, immediate feruntur ad eum qui se subicit sacramento, unde ipse sanctificatur virtute absolutionis et gratiam suscipit, non autem sanctificatur eius confessio ut ex eo gratiam accipiat, sicut erat in baptismo de sanctificatione aquae. Hier muß vor allem auffallen, daß der hl. Thomas als sacramentum tantum nur die Akte des Pänitenten bezeichnet, aber auch das sacramentum tantum im Sinne von signum tantum im Gegensatz von signum und causa faßt, l. c. q. 2. In der Summa dagegen bezeichnet er als sacramentum tantum überhaupt den actus exterius exercitus tam per peccatorem paenitentem quam etiam per sacerdotem absolventem, III q. 84 a. 1 ad 3um. Infolgedessen muß auch der Sinn von sacramentum tantum ein anderer sein, nämlich von Zeichen und Ursache im Gegensatze zur Bezeichnung und Wirkung. Siehe oben n. 44. Das Motiv dieser Meinungsänderung ist wohl der von Dr. Göttler hervorgehobene Umstand, daß Thomas in den Sentenzen mehr die Funktion der einzelnen Teile als solcher untersucht, in der Summa jedoch immer das ganze Sakrament im Auge behält.

Aber auch schon in den Sentenzen sucht der Aquinate die Einheit des Sakramentes durchzuführen. Darum erklärt er an der angegebenen Stelle in der 2. q., daß die Akte des Pänitenten in Verbindung mit der Absolution auch Ursachen der paenitentia interior seien, aber eben nur durch die Absolution — exterior autem paenitentia quae est sacramentum tantum in paenitentia, est sacramentum ut signum tantum ex parte actus paenitentis cum actu ministri et ideo interior paenitentia est res exterioris paenitentiae, sed ut significata tantum per actus paenitentis: ut

significata autem et causata per actus eosdem adiuncta absolutione ministri. In der Summa hingegen sagt er, daß das sacramentum tantum, also das ganze Sakrament als totum simul sumptum die Ursache der paenitentia interior sei, III q. 84 a. 1 ad 3um.

Im übrigen aber deckt sich die Auffassung in den Sentenzen über die Funktion der vollkommenen Reue als res et sacramentum mit derjenigen der Summa. Der Heilige stellt eine zweifache Distinktion auf. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen der Funktion der Reue als Tugend und als sakramentaler Faktor. Als Tugend ist die vollkommene Reue Ursache der äußeren Buße, also des sacramentum tantum, wie auch bei den anderen Tugenden die inneren Akte Ursache der äußeren sind. 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 2 ad 1um. Darum ist auch die äußere fühlbare Buße das sichtbare Zeichen für die innere Buße. l. c. ad 2um und 3um. Siehe oben n. 21.

Anderseits fungiert aber die Reue auch als Sakrament. Das Bußsakrament bezeichnet und bewirkt als sakramentales Zeichen den ganzen Rechtfertigungsprozeß, nur verteilt der Heilige diese Funktion nach der oben gemachten Bemerkung auf die einzelnen Teile des Sakramentes. So bezeichnet und bewirkt die Genugtuung die Tilgung der Sündenfolgen und -Reste, die Beicht die Unterwerfung unter Gott und so die Vereinigung mit ihm, die Absolution des Priesters aber die Eingießung der Gnade, welche die Nachlassung der Sünde bewirkt, die vollkommene Reue aber die Zubereitung des zu bekehrenden Sünders. 4 d. 22 q 2 a. 1 q. 3 ad 2um. Aber, so bemerkt der Aquinate, diese sakramentale Funktion kommt der Reue nur zu, insofern sie Wirkung und Bezeichnung des Sakramentes ist. 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 2 ad 1um. Insofern gehört sie zum Sakrament der Buße, als effectus vel signatum ipsius. l. c. Das letztere kann entweder durch einen wirklichen oder durch einen begierdlichen Empfang der Absolution (worüber unten Abt. VIII) geschehen. l. c. q. 3.

Die vollkommene Reue hat also auch nach der Lehre des Sentenzenkommentars eine vom äußeren Sakramente entlehnte sakramentale Funktion; sie ist schon deswegen res sacramenti, noch mehr aber, weil sie Wirkung der vom Sakramente, resp. der Absolution (actu oder in voto) gespendeten Gnade ist; formell aber res et sacramentum ist sie als ein vom sacramentum exterius gegebener und

gewirkter sakramentaler Mitfaktor mit einer freilich besonderen Funktion. Diese besondere Funktion kann ihr nun wohl nicht abgesprochen werden, aber doch nur, wenn sie als Teil für sich betrachtet wird. Als Teil des ganzen Sakramentes nimmt sie mit und in demselben teil an der Konstitution desselben, resp. gibt ihm die letzte Vollendung, nicht aber nur als eine vom Sakrament gesetzte sakramentale Disposition, sie wirkt und bezeichnet vielmehr mit und im Sakrament.

49. Kurz zusammengefaßt, können wir darum die Lehre von der contritio als res et sacramentum folgendermaßen ausdrücken: Die vollkommene Reue als motiviert von der Liebe und von der Gnade bewirkt, ist res sacramenti; ebendiese Reue ist aber sakramentales Zeichen (ein Zusammenhang mit dem äußeren Sakramente), folglich ist die contritio ein vom Sakramente selbst bewirkter sakramentaler Bestandteil und so formell res et sacramentum.

(Fortsetzung folgt.)

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Dr. Gutberlet:* **Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung.** Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie. 2. verb. u. verm. Aufl. Paderborn, Schöningh, 1903.

Der ebenso unermüdliche als gewandte Apologet gegen den modernen Atheismus und Monismus oder Pantheismus bietet uns hier ein Werk in 2. Aufl. von ganz hervorragender Bedeutung. Belesen und in der modernen materialistischen Literatur bewandert wie kaum ein Zweiter, untersucht der Vf. mit der ganzen ihm eigenen logischen Schärfe die verschiedenen Ansichten der modernen Materialisten und Pantheisten über Darwinismus, Deszendenz, Entwicklung auch alles geistigen Lebens, aller höheren Lebenseinrichtungen, mit einem Worte: über die Entwicklung des „Menschen", um dieselben am Schluß als Phantastereien, als „schreienden Unfug" energisch abzuweisen. Indem alle hervorragenden Vertreter der betreffenden Wissenschaft, alle, die wirklich auf Wissenschaft Anspruch machen, darin zu Worte kommen, ersetzt es eine ganze Bibliothek. Allerdings ist es um die „Wissenschaft" der Autor n diesbezüglich herzlich schlecht bestellt, denn sie stützt sich nirgend auf Tatsachen und gesicherte Schlußfolgerungen, weil uns diese „ganz und gar nichts sagen", sondern es wird alles vom mechanischen Monismus in die Tatsachen hineininterpretiert (Einleitung). Dies überzeugend nachgewiesen zu haben, bildet das große Verdienst des Vf.s.