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

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

Objekttyp: **Article**

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

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

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761740

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

Zu den aristotelischen Bestimmungen über die Tugend (S. 27) ist richtig bemerkt, daß sie „über eine etwas mechanistische, aber übliche Auffassung der A. Lehre hinausführe“ (S. 44). Die Tugendmitte ist im aristotelischen Sinne in der Tat nicht mechanisch gemeint. Ebenso richtig wird die Glückseligkeit, die das Ziel der Tugend bildet, von der Lust unterschieden (S. 45). Eudämonismus ist nicht Hedonismus.

Aus des Sextus „Empirischen Grundzügen“ sind die Tropen (Reden, Gesichtspunkte), aus Seneca der Abschnitt über ein glückseliges Leben ausgewählt, der mit den Hauptgedanken der stoischen Schule bekannt machen soll.

Der Abschnitt aus Comte behandelt „Wesen und Bedeutung der positiven Philosophie“; J. St. Mill hinwiederum spricht sich über das der positivistischen Richtung in praktischer Hinsicht entsprechende Nützlichkeitsprinzip aus. Die Auswahl ist, wie man sieht, für die betreffenden Systeme charakteristisch. Zweifellos wird sich das Lesebuch, in welchem, wie den Lesern des Jahrbuchs erinnerlich, Thomas von Aquin durch einen Beitrag Prof. Commers vertreten ist, auch in dieser neuen vermehrten Auflage zahlreiche Freunde gewinnen, solche, die aus der Quelle schöpfen wollen, ohne imstande zu sein, dies aus den Werken der Philosophen selbst zu tun.

REUE UND BUSZSAKRAMENT.

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

(Fortsetzung aus Bd. XXI S. 72.)

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

VI. Die Reue als Disposition.

50. Obwohl der Aquinate die gnadenwirkende Kraft des Bußsakramentes, vor allem der Absolution, so energisch betont und konsequent durchführt, so fordert er doch vollkommene Reue als unerläßliche Bedingung und Disposition von seiten der Seele zur letztgültigen Erlangung der Gnade und Sündennachlassung.

Nach Dr. Göttlers Darstellung der Lehre des hl. Thomas würde dieser in dem Sinne die Kontrition als notwendige Disposition fordern, daß das Bußsakrament diese Disposition bewirkt (ex opere operato) und daß dann diese sakramentale Wirkung (res et sacramentum) kraft seiner Beziehung zum Sakramente unfehlbar von seiten Gottes die Eingießung der Gnade, resp. die Sündennachlassung nach sich zieht.[1]

Auch diese Auffassung kann jedoch nicht als mit der späteren Lehre des hl. Thomas übereinstimmend gelten, abgesehen von den bereits widerlegten Voraussetzungen.[2] Zwar müssen wir bekennen, daß wir damit beim schwierigsten Punkte der ganzen Frage angelangt sind. Indes enthüllt sich uns dabei auch die ganze Tiefe und der sittliche Ernst der thomistischen Auffassung.

51. Vor allem müssen wir eine Unterscheidung vorausschicken inbezug auf den Sinn des Ausdruckes: dispositio ultima. Die Disposition eines Subjektes kann nämlich eine doppelte sein: entweder eine bloße Vorbereitung desselben für eine höhere Form oder Vollkommenheit, als vorausgehende Zubereitung des Subjektes, wie z. B. die Austrocknung des Holzes eine Disponierung zu dessen Verbrennung ist. Oder aber zweitens als Disposition, die bereits Wirkung einer Vollkommenheit ist, wie z. B. die Funktion des Organismus, resp. die Gesundheit des Leibes eine Disposition ist für die bestehende Vereinigung der Seele mit dem Leibe und aus dieser folgt.[3] Die Disposition erster Art bedeutet nur einen vorausgehenden Prozeß oder Zustand, die letztere aber ist innerlich mit der Vollkommenheit verbunden.

52. Welcher Art von Disposition gehört nun die Reue an? Die unvollkommene der ersten, die vollkommene der zweiten. Timor servilis qui habet oculum ad paenam

[1] Siehe S. 64 f. Dr. Göttler schreibt: „Bei der Rechtfertigung im Augenblick der Absolution werden durch die sakramentale Gnade die motus liberi arbitrii zur notwendigen Höhe gebracht, und nachdem diese wieder die dispositio ultima herbeigeführt, werden die Sünden nachgelassen und die Gnade eingegossen."

[2] Wie sich aus obigem Zitat ergibt, denkt sich Dr. Göttler die dispositio ultima als der Gnade vorangehend, d. h. jene Akte werden contritio genannt, nachdem die Gnade eingegossen wurde; die Reue selbst als ultima dispositio wäre nicht innerlich von der heiligmachenden Gnade abhängig, kein „inseparabilis effectus gratiae". Siehe Abschnitt II.

[3] S. Th. III q. 9 a. 3 ad 2um; 3 d. 13 q. 3. a. 1; c. gentiles l. II. c. 72; Quaest. disput. de Anima a. 9 corp. et ad 5um.

tantum, requiritur ad iustificationem (impii) ut dispositio praecedens, non autem ut intrans substantiam iustificationis.[1] Deshalb lehnt der Aquinate in Verit. q. 28 a. 8 ausdrücklich die attritio, wie jeden Akt, der nicht aus dem von der Liebe informierten Glauben hervorgeht, als genügende Disposition ab.[2] Ebendeswegen rekurriert Thomas in seiner Rechtfertigungslehre in der Summa (I—II q. 113) immer nur auf die contritio.

Diese aber ist die in der Rechtfertigung[3] geforderte Disposition: contritio est motus ad remissionem culpae non quasi ab ea distans, sed ut ei coniuncta; unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri, Verit. q. 28 a. 8 ad 5um, d. h. die contritio ist ein mit der Rechtfertigung innerlich verbundener und verwachsener Akt. Sie ist deswegen Wirkung der Gnade, wie die Lebensfunktionen Wirkung des Lebensprinzipes sind; weil aber der Wille zur Erweckung der Reue unter dem Einfluß der Gnade mitwirken muß, ist die Reue auch Leistung des Willens und insofern ist sie Disposition für die Gnadeneingießung, wie die Lebensfunktionen als Tätigkeit des Organismus (und nicht des Lebensprinzipes allein) hinwieder die notwendige Disposition für die bleibende Vereinigung der Seele mit dem Leibe sind.[4]

Die vollkommene Reue ist somit keine der heiligmachenden Gnade unabhängig vorausgehende Disposition, ihre Aufgabe kann es nicht sein, sei es vermöge ihres

---

[1] Verit. q. 28. a. 4 ad 3um; 4 d. 17 q. 1 a. 3 q. 3 ad 2um (dispositio remota).

[2] Actus fidei informis, et attritio tempore praecedunt gratiae infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad praesens non loquimur; sed de illis qui sunt simul cum gratiae infusione, sine quibus iustificatio esse non potest in adultis.

[3] Man beachte nämlich den wesentlichen Unterschied zwischen der genügenden Disposition zur effektiven Erlangung der Gnade und der genügenden Disposition zur Wirksamkeit, resp. zum erfolgreichen Empfang der Absolution. In letzterer Hinsicht genügt die attritio, siehe oben n. 23, in ersterer nur die contritio. Dies verkennt z. B. Sasse, De Sacramentis Ecclesiae II, 139 sq. Das gleiche gilt von den Ausführungen Atzbergers, Handbuch der kath. Dogmatik IV, 698 ff.

[4] Ad tertium (ad id quod contrarium) dicendum quod contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quae est necessitas, simul est cum forma; sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam. Verit. q. 28 a. 8.

sakramentalen Charakters,[1] sei es als verdienstlicher Akt,[2] sei es als bewirkende Ursache, die Erteilung der Gnade zu vermitteln oder zu veranlassen,[3] sondern nur als Disposition.[4]

53. Worin besteht nun die Aufgabe der Disposition? Nach dem Aquinaten ist die Disposition nichts anderes als ein unvollkommener Habitus.[5] Wenn es sich um eine Disposition in einem Umwandlungsprozesse handelt, stellt somit die Disposition ein noch nicht vollendetes Stadium der Umwandlung dar.[6] Es ist somit diese Disposition einer Art mit dem endgültigen Habitus oder der endgültigen Form, nur mit dem Unterschied, daß die Disposition das Werden, der Habitus oder die Form die letzte Vollendung bezeichnen.[7] Wenn die Disposition ein noch unvollendetes Stadium in einem Werde- oder Umwandlungsprozeß bedeutet, so darf dies nicht im rein formellen Sinne genommen werden, als ob die Disposition nur das faktische Sein in einem gegebenen Momente der Umwandlung bedeute, sondern die Disposition bezeichnet jenen Moment konkret als Übergangspunkt, als einen Moment des Umwandlungsprozesses selbst. Sie ist also die effektive Hinordnung des Subjektes auf das Ziel der ganzen Umwandlung.[8]

Damit haben wir die erste Funktion der Disposition erkannt. Die wirkende Ursache will ein Subjekt umwandeln. Das erste, was sie im Subjekt bewirkt, ist die Zubereitung desselben für die vollendete Aufnahme der Wirkung, die Disposition ist somit die anfangende, anhebende Aufnahme der Wirkung.

54. Die Anwendung auf die vollkommene Reue ergibt sich nun leicht. Die Wirkung, um die es sich handelt, ist die Erlangung der Gnade und damit die Umwandlung des Sünders in den Zustand der Gnade. Diese beginnt damit, daß der Wille von der Sünde abgelenkt und auf Gott hingeordnet wird. Durch diese erste Wirkung wird die Seele auch ihrerseits, nicht nur von seiten der wirkenden Ursache, auf die endgültige Erwerbung der Gnade

---

[1] Verit. q. 28 a. 8 ad 2um.
[2] Verit. q. 28 a. 8, ad id quod in contrarium ad 1um.
[3] Verit. q. 28 a. 8 ad 1um.
[4] Ebendort.
[5] 4 d. 4 q. 1 a. 1 q. 1.
[6] 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 6um.
[7] 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 6um; Virt. q. 1 a. 1 ad 8um.
[8] Dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Virt. q. 1 a. 1 ad 8um; cf. ib. ad 9um.

hingeordnet, die Eingießung der Gnade hat bereits effektiv begonnen, das beweist die erste Wirkung, die Erhebung des Willens zur Liebe und zur Liebesreue, wie wir oben im Abschnitt II gesehen haben.

55. Diese einleitende Funktion der Disposition, resp. der Reue darf aber weiterhin nicht so gedeutet werden, als ob nun die Reue selbst aus eigener Kraft das weitere bewirken würde, sondern als anfängliche Wirkung fällt ihr nur die Aufgabe zu, das Subjekt für die Aufnahme der übrigen, vollen Wirkung zu präparieren, d. h. das Subjekt tauglich[1] und dezent[2] zu machen für die Aufnahme der ganzen Wirkung. So soll die vollkommene Reue die Seele des Sünders zuerst reinigen und zur Aufnahme der heiligmachenden Gnade fähig und würdig machen,[3] nicht aber die Gnade allein oder mit Gott zugleich bewirken oder veranlassen.[4] Formell kommt die Heiligung und Sündennachlassung überdies nur der Gnade zu.[5]

Darum schreibt der Aquinate immer sowohl der Disposition im allgemeinen,[6] wie der vollkommenen Reue im besonderen eine materielle, also passive Funktion zu.[7]

56. Weil jedoch die vollkommene Reue keine nur vorangehende Disposition ist, sondern eine mit der Gnade selbst verbundene, so muß auch mit der vollkommenen Reue immer und notwendig die Eingießung der Gnade verbunden sein.[8] Sie ist eben die erste Wirkung der anfangenden Gnade in der Seele.[9] Wie das Lebensprinzip, wenn es mit dem Leibe, resp. dem Samen vereinigt wird, den Organismus in Funktion setzt, und sich so effektiv einen disponierten Körper schafft, so setzt die

---

[1] Dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum, inquantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formae. Verit. q. 28 a. 8 ad 5um (in contrarium).

[2] 3 d. 13 q. 3 a. 1.

[3] Per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formae; et sic contritio facit ad gratiae infusionem in eo qui culpam habet. Verit. q. 28 a. 8 ad 5um (in contrarium).

[4] In iustificatione impii homo non est adiutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut praeparans se ad gratiam. Verit. q. 28 a. 8 ad 8um.

[5] Verit. q. 28 a. 8; a. 7 ad 4um und 5um.

[6] 4 d. 2 q. 2 a. 1 q. 1 ad 2um; Verit. q. 28 a. 7.

[7] Verit. q. 28 a. 8; III q. 86 a. 6; 4 d. 17 q. 3 a. 5 q. 1.

[8] Verit. q. 28 a. 8 (in fine) und ad 5um.

[9] l. c.

Gnade das übernatürliche Leben in Tätigkeit und schafft sich so ein würdiges Subjekt. In diesem Sinne ist darum mit der vollkommenen Reue auch die Eingießung der Gnade notwendig verbunden,[1] nicht so sehr insofern sie ein subjektiver Tugendakt ist, sondern vermöge ihrer Beziehung zur Gnade[2] und zur bewirkenden Ursache der Gnade,[3] zu Gott und der vermittelnden Ursache, dem Sakrament.[4]

Zusammenfassend erläutert dies der Aquinate 4 d. 17 q. 1 a. 4 q. 2: dispositio, quae est necessitas, praecedit formam (d. h. die Wirkung) secundum ordinem causae materialis, sed forma est prior secundum ordinem causae formalis: et secundum hunc modum illa qualitas consummata est etiam formalis effectus formae substantialis . . . et ideo cum isti motus qui sunt in ipsa iustificatione impii, sunt quasi dispositio ultima ad gratiae susceptionem suo modo, praecedunt quidem in via causae materialis, sed sequuntur in via causae formalis: et ideo nihil prohibet eos esse formatos (d. h. Wirkungen der Gnade) quia hoc ad rationem et perfectionem esse formalis (der Wirkung) pertinet: sicut qualitates quae introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem . . . ita etiam est de motu liberi arbitrii, si tamen continuatus in fine perficiatur per gratiae infusionem.

57. Wenn wir oben die vollkommene Reue als Wirkung des Sakramentes bezeichneten und hier als Disposition, so soll selbstverständlich, wie es sich unschwer aus unseren Ausführungen ergibt, ausgeschlossen sein, daß das Sakrament nur diese Disposition zur Wirkung hat. Es ist vielmehr diese Disposition eine erste Wirkung der vom Sakramente gespendeten und vermittelten Gnade.[5]

---

[1] Verit. q. 28 a. 8 corp. und ad 3um (in contrarium).

[2] Inquantum est inseparabilis effectus gratiae, III q. 86 a. 6, ad id quod in contrarium.

[3] I—II q. 112 a. 3 ad 3um; 4 d. 17 q. 1 a. 2 q. 3.

[4] Verit. q. 28 a. 8 ad 3um.

[5] Ganz unberechtigt ist somit der Einwand Sasses, l. c. II, 156[1]: ea est efficacia sacramentorum, ut immediate conferant gratiam sanctificantem, non vero ut perficiant dispositionem. Wenn dem Sakrament nur die perfectio dispositionis zugewiesen würde, wäre der Einwand (gegen Billot) berechtigt, nicht aber in dem Sinne, daß das Sakrament für die durch dasselbe zu wirkende Gnade auch das Subjekt disponiere. In dieser Hinsicht ist aber die unvollkommene Reue nicht, wie Sasse verteidigt, genügende Disposition, sondern nur für die Wirksamkeit des Sakramentes. Damit wird auch die Ausführung auf S. 155 hinfällig.

In einer Beziehung glauben jedoch auch wir die Interpretation von Dr. Göttler billigen zu müssen. Er betrachtet nämlich die Reue ganz von ihrer subjektiven Seite, insofern sie nämlich ein Akt des Willens und damit eine Leistung des Menschen ist. Gewiß betrachtet der Aquinate die Reue gerade unter diesem Gesichtspunkt als materielle Disposition für die Gnade — 4 d. 17 q. 3 a. 5 q. 1, das oben zitierte ad 3um in Verit. q. 28 a. 8; III q. 86 a. 6 ad id quod in contrarium; I–II q. 113 a. 5. Insofern stimmen wir gerne bei.

Indes ist diese subjektive Leistung nicht Disposition, wenigstens nicht die letzte, insofern sie Tat des Subjektes als solchen ist, sondern als Frucht und Tat des von der Gnade unterstützten Willens, ja formell als von der Gnade durch den Willen gesetzte Wirkung. Bezüglich des Verdienstes lehrt dies der Aquinate ausdrücklich in I–II q. 114 a. 3, analog glauben wir den Gedanken auch auf die dispositio ultima übertragen zu dürfen, weil die Gnade wegen ihrer absoluten Übernatürlichkeit auch nur etwas formell und reduplikativ Übernatürliches als letzte Disposition haben kann. Darum betont der Aquinate, daß die Reue als Wirkung der Gnade Disposition sei, wie wir oben ausführten.[1]

Somit erscheint die Reue als eine von der Gnade durch das Sakrament bewirkte Zubereitung der Seele zum endgültigen Empfang der Gnade, nicht aber als eine der Gnade schlechthin vorangehende und deren Verleihung durch Gott erst veranlassende Disposition. Der hl. Thomas nimmt hier offenbar eine Mittelstellung ein, wie schon die äußere Form von Verit. q. 28 a. 8 und III q. 86 a. 6 zeigt, zwischen zwei Meinungen seiner Zeit, deren eine (erste Objektionenreihe) die Kontrition im Sinne der Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente als Ursache der Gnade sich denkt, während die andere zur vollkommenen Reue schon die vollendete Eingießung der Gnade fordert (sed contra) und so die contritio nicht als Disposition, sondern als verdienstlichen Akt der eingegossenen Gnade betrachtet. Lehnt er damit die nur dispositive Wirksamkeit der Sakramente ab, so ebensosehr auch ein Verdienst des Menschen inbezug auf die Rechtfertigung. Die Strittigkeit der Frage erklärt auch die scharfe Betonung seines Standpunktes.

[1] Siehe unten n. 62.

59. Die Forderung des Aquinaten, daß der Sünder in der sakramentalen Rechtfertigung vollkommene Reue erwecke, mutet uns heute fremdartig an. Indes begründet er sie so oft, daß über seine Ansicht kein Zweifel bestehen kann. Er verlangt überhaupt für jede Rechtfertigung von seiten des erwachsenen Subjektes vollkommene Reue. Sehr scharf geschieht dies in der Rechtfertigungslehre der Summa, I—II q. 113 a. 5.

Die Rechtfertigung des Sünders erscheint ihm als eine Wirkung Gottes, der die Seele vom Zustande der Sünde in den Stand der Gerechtigkeit hinüberführt. Die Seele des Menschen befindet sich darum in analoger Lage wie ein Körper, der von einem Orte zu einem anderen bewegt wird, dieser muß zuerst den einen Ort verlassen, bevor er an den anderen gelangt. Ähnlich muß es mit dem Willen ergehen. Wenn dieser der Gerechtigkeit teilhaftig werden soll, muß er zuerst durch einen Akt von der Sünde zurücktreten und an die Gerechtigkeit herantreten. Dies bedingt aber beim Willen Abscheu vor der Sünde und ein Verlangen nach der Gerechtigkeit, also Reue und Liebe. Diese Reue und Liebe müssen vollendet sein, sonst wäre kein vollendeter recessus a peccato und kein vollendeter accessus ad iustitiam, d. h. zu Gott gegeben.[1] Die Rechtfertigung ist somit nach dem hl. Thomas nicht als ein rein metaphysischer oder gar mechanisch-magischer Prozeß zu denken, sondern mit der entitativen Eingießung der Gnade muß eine psychologische Umwandlung des Willens Hand in Hand gehen, nach dem in der ganzen Scholastik so oft zitierten Worte: Converte nos Domine ad te et convertemur (Thren. 5, 21).[2]

60. In der kleinen Summa begründet der hl. Thomas dasselbe aus dem Wesen der Buße als einer spiritualis sanatio.[3] Diese wäre nicht vollkommen, wenn der Mensch nicht von allen Schäden befreit würde, in die er durch die Sünde gestürzt wurde. Der erste Schaden, der aber dem Menschen aus der Sünde erwächst, ist die Verkehrung

[1] Cf. Verit. q. 28 a. 2.

[2] Analog in 4 d. 16 q. 1 a. 2 q. 1. c. et ad 3um; 4 d. 17 q. 1 a. 2 q. 1 (facere quod est in se); 4 d. 17 q. 1 a. 2 q. 2; 4 d. 17 q. 1 a. 3 q. 2. Vgl. dazu Gregor von Holtum, Die contritio in ihrem Verhältnis zum Bußsakrament, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. XIX, S. 46 ff. Unsere Stellungnahme zu den übrigen Partien des Artikels ergibt sich aus unseren Ausführungen.

[3] C. g. 4, 72.

des Willens, insofern dieser sich von Gott ab- und der Sünde zuwendet. Darauf folgt die Schuld und Strafe.

Das erste, was somit von der Buße gefordert wird, ist die Richtigstellung des Willens (ordinatio mentis), d. h. die Hinwendung des Willens zu Gott und die Abwendung desselben von der Sünde, was durch Schmerz über den begangenen Fehltritt und den Vorsatz der Besserung geschieht. Diese Richtigstellung des Willens kann aber nicht eintreten und bestehen ohne die Gnade; denn unsere Seele kann sich ohne die Liebe nicht in gebührender Weise zu Gott bekehren, die Liebe aber setzt den Gnadenzustand voraus.[1] Die geistige Erneuerung des Menschen kann eben, wie der Heilige weiterfährt, weder bloß von außen noch bloß von innen kommen. Nicht nur von innen (ab intrinseco), weil der Mensch sich nur mit Hilfe der Gnade von der Sünde erheben kann, nicht bloß von außen, denn damit hätten wir keine Genesung des Willens. Der Wille muß vielmehr selbst wieder in geordnete Funktion gesetzt werden. Non enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur.[2] Diese Richtigstellung des Willens — actus ordinati — mentis reordinatio — besteht aber in der contritio, in welcher der Sünder sich von der Sünde ab- und zu Gott in Liebe hinwendet.[3]

61. Ähnlich begründet er dasselbe in den Quaest. disputatae, de Veritate q. 28 a. 2. Der zu rechtfertigende Sünder muß mit Gott, der ihm die Gnade geben will, in Verbindung treten. Der menschliche Geist vereint sich aber mit Gott durch Glaube und Liebe, woraus sich beim Sünder die contritio ergibt. Ferner ist die Rechtfertigung eine Umwandlung des Willens. Der Wille des Sünders kann aber nur durch einen entgegengesetzten Akt umgewandelt werden. Endlich bedeutet die Rechtfertigung eine Zurückversetzung des Willens in den früheren Gnadenzustand, es muß also auch der Wille in der Liebe wieder auf Gott gerichtet werden. Noch bemerkt der Aquinate sehr

[1] l. c. Primum igitur quod in paenitentia requiritur est ordinatio mentis ut sc. mens convertatur ad Deum et avertatur a peccato, dolens de commisso et proponens non committendum, quod est de ratione contritionis. Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest; nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate, caritas autem sine gratia haberi non potest.

[2] l. c.

[3] Cf. Verit. q. 28 a. 2.

treffend, daß zur Rechtfertigung des Sünders mehr erfordert werde als zur einfachen Gnadeneingießung.[1] Bei dieser würde ein Akt der Liebe genügen, beim Sünder ist aber überdies ein Akt des Willens zur Abwendung von der Sünde, eine Verabscheuung dessen, was ihn von Gott trennt, erfordert, weil ohne dies im Sünder keine wahre Gottesliebe wäre.[2] Deswegen ist es von seiten des Sünders notwendig, quod convertatur ad destructionem peccati praeteriti,[3] quod contra praeteritam iniquitatem operetur detestando ipsam.[4]

62. Wie alle angeführten Gründe des Aquinaten zeigen, resultiert die Notwendigkeit der Kontrition als subjektiver Disposition des Pänitenten nicht aus einem Mangel der Gnade oder gar der Kraft Gottes,[5] sondern nur aus der übernatürlichen Erhabenheit der Gnade Gottes, die eine entsprechende Verfassung des Subjektes verlangt. Deshalb stellt auch der Aquinate den Grundsatz auf: Omne quod elevatur ad formam altiorem sua natura: requirit dispositionem supra naturam suam.[6] Denn eine übernatürliche Vollkommenheit erheischt auch eine höhere Disposition des Subjektes. Aus der absoluten Übernatürlichkeit der Gnade ergibt sich dann mit Leichtigkeit, daß auch die zu ihr führende Disposition eine schlechthin übernatürliche sein muß. Deswegen das weitere Prinzip des Aquinaten: Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit.[7] Die vollkommene Reue ist zwar ein subjektiver Akt, aber er wird von der Gnade bewirkt.

63. Die Forderung, daß der zu rechtfertigende Sünder sich durch vollkommene Reue disponiere, besagt demnach nur, daß der Sünder psychologisch und ethisch mit der Gnade Gottes mitwirken müsse, und zwar auch im Augenblicke der Rechtfertigung, daß diese von seiten des Menschen eine effektive Willensänderung verlange, daß die Recht-

---

[1] Verit. q. 28 a. 5. corp.; 4 d. 17 q. 1 a. 3 q. 4 c. et ad 2um und q. 5.

[2] l. c. ad 2um: Dilectio non potest esse sine detestatione eius quod a Deo separat, et ideo praeter motum dilectionis in Deum requiritur in iustificatione peccati detestatio.

[3] Verit. q. 28 a. 5 corp.

[4] l. c. ad 2um.

[5] Verit. q. 28 a. 3 ad 20um.

[6] I q. 12 a. 5; Verit. q. 8 a. 3; q. 29 a. 3 ad 6um.

[7] I—II q. 113 a. 7.

fertigung nicht in einer Aufstülpung eines Gnadenzeichens, um nicht zu sagen Gnadenhutes, bestehe. Die Reue ist nichts anderes als das erste Aufleben der neu gestärkten Seelenkräfte, die wieder eingetretene Funktion des übernatürlichen Lebens. „Magisch" mag derjenige diese erste Regung des wiedergegebenen Lebens nennen, der überhaupt keine übernatürliche Gnade und kein wirklich übernatürliches Leben anerkennt, der Christ aber dankt Gott, daß er ihm durch den Erlöser ein objektives Gnadenmittel gab, durch dessen Benützung er in den Stand gesetzt wird, sich zu vollkommener Reue und Gottesliebe zu erheben und Verzeihung seiner Sünden zu erlangen.

64. Von verschiedener Seite wird der Forderung nach Erweckung vollkommener Reue als Frucht des Sakramentes das Bedenken entgegengehalten, daß von dieser nichts zu verspüren sei, ja die wenigsten im Augenblick der Absolution sich darum bemühen.[1] Ohne anderen Erklärungen älteren[2] und jüngeren[3] Datums näher treten zu wollen, glauben wir salvo meliori iudicio antworten zu dürfen, daß auch nach der Lehre des hl. Thomas der geforderte Akt der Liebe und Reue nicht unerläßlich notwendigerweise im Augenblick der Rechtfertigung erweckt werden müsse, sondern auch erst zu gegebener Zeit.

Durch den (bei bloßer attritio) erfolgten Sakramentsempfang wird die heiligmachende Gnade eingegossen, wodurch die formelle Heiligung des Sünders bewirkt wird. Diese formelle Heiligung muß aber auch effektiv im Leben des Menschen zum Ausdruck kommen, also vor allem durch Akte der Liebe und beim Sünder durch Akte der Reue — dies ist der moralische Sinn der oben angeführten Gründe des hl. Thomas. Nun verpflichtet aber das Gebot der Liebe (und in der Folge das Gebot der von der Liebe angeregten Reue) nicht für den Augenblick, sondern nur zu gegebener Zeit. Somit wäre der praktisch-moralische Sinn der Forderung des Aquinaten der, daß der begnadigte Sünder, wenn die Pflicht an ihn herantritt, Akte der Liebe und Reue erwecke. Diese Pflicht besteht nun zwar an und für sich für den Augenblick der Rechtfertigung, da die Erweckung der vollkommenen Reue das gewöhnliche

[1] Sasse l. c. II, 156[1].
[2] Z. B. Caietan, in I—II q. 113 a. 3.
[3] Schäzler, Wirksamkeit der Sakramente, S. 473 ff.

Mittel zur Nachlassung der Sünden ist, wie Billuart mit Recht bemerkt.[1]

65. Allein bei dieser Pflicht muß unterschieden werden zwischen dem Reueakt als solchem und seiner Vollendung durch die Liebe. Der Akt der Reue muß der Rechtfertigung absolut notwendig vorausgehen, also wenigstens die attritio. Die Vollendung durch die Liebe aber nur, insoweit die Liebe verpflichtet. Insofern ist es auch die gleiche Frage, inwiefern ein Akt der Liebe und inwiefern ein Akt der vollkommenen Reue vom Sünder gefordert werde.

66. Ist nun diese Verpflichtung eine unerläßliche? Gewiß nicht für den Fall unverschuldeter Unmöglichkeit, wie z. B. im Zustand von Bewußtlosigkeit oder unverschuldeter Zerstreuung oder Unachtsamkeit.[2] In diesem Falle muß die habituelle oder radikale Buße, d. h. der eingegossene Tugendhabitus der Buße genügen, bis er zu seiner Zeit in Funktion tritt.[3] Aber auch das wird sich schwerlich behaupten lassen, daß im Falle der Möglichkeit die Vollendung der Reue durch Liebesakte absolut verpflichte.

67. Doch wie sind denn die Aussprüche des hl. Thomas zu deuten, wenn er die Erweckung der vollkommenen Reue, die Eingießung der Gnade und die Sündennachlassung als gleichzeitig hinstellt? Man könnte sagen, daß Thomas an vielen der betreffenden Stellen die Rechtfertigung durch die außersakramentale Reue im Auge habe. Doch er spricht offenbar auch von der durch die Absolution bewirkten Rechtfertigung. Allein dort will er vor allem die Möglichkeit einer vollkommenen Reue im Augenblick der Absolution erläutern, gegen jene, welche eine vorangehende vollkommene Reue verlangen. Daran ist nun freilich nicht zu zweifeln. Ferner erinnern wir daran, daß die vollkommene Reue nicht eine der Gnadeneingießung vorangehende, sondern eine von ihr bewirkte Disposition der Seele ist, eine erste Funktion des wiedergegebenen übernatürlichen Lebensprinzipes. Auch soll die contritio als Tugend nicht etwa die Sündentilgung bewirken, denn dies geschieht formell durch die Gnade. Deswegen ist mit

[1] Cursus Theol., ed. Paris. 1895, IX, 268.

[2] Dies gibt auch Billuart, l. c., als de potentia Dei absoluta möglich zu.

[3] l. c.

der auf jeden Fall vorausgesetzten Gnadeneingießung auch die Nachlassung der Sünde notwendig gegeben. Selbst Caietan bemerkt — trotz seiner strengen Forderung — „quod liberum arbitrium in iustificationis instanti movetur in detestationem culpae, non quae est, sed quae immediate ante hoc fuit, et nunc primo non est".[1] Somit muß auf jeden Fall angenommen werden, daß durch die Gnadeneingießung, wozu die attritio genügt, die Sünde getilgt werde. Soll nun die Nichterweckung der Reue im Augenblick der Rechtfertigung eine neue Sünde sein? Wir können uns, in Übereinstimmung mit der allgemeinen Anschauung, nicht zu dieser Anschauung entschließen, um nicht in wohl zahlreichen Fällen entweder den Sakramentsempfang erfolglos oder im Augenblick wieder vereitelt zu sehen. Wir interpretieren daher die Lehre des Aquinaten dahin, daß vollkommene Reue und Liebe notwendige Früchte der Gnadeneingießung sind, daß sie zugleich mit der Gnadeneingießung sein können, daß sie dies auch an und für sich sein sollen, aber daß dies keine unerläßliche Bedingung ist. Ob die Unterlassung der Erweckung vollkommener Reue schuldbar sei, beurteilt sich nach den Ursachen und eventuellen Nebenumständen, also z. B. freiwillige Zerstreutheit oder Todesgefahr. Jedenfalls kann derjenige, der im Augenblick der Absolution, sei es aus Absicht resp. mit Überlegung, sei es aus geistiger Trägheit, sich nicht sofort zu Gott hinwendet und seine Sünde bereut (aus Liebe), nicht von aller Schuld freigesprochen werden. Selbst ein menschlicher Wohltäter müßte solches von seinem Feinde, dem er verzeiht und Gaben schenkt, verlangen. Die Aussprüche des hl. Thomas sind also per se zu verstehen, d. h. daß überhaupt als Frucht der Rechtfertigung vollkommene Reue erfordert sei und an und für sich im Augenblick derselben, daß aber die letztere Verpflichtung nicht sub gravi verpflichtet, sondern erst zu gegebener Zeit.

Noch wäre zu bemerken, daß die Absolution nicht nur die sakramentale heiligmachende Gnade verleiht, sondern auch eine aktuelle motio (eine aktuelle Gnade) zur Erwekung der vollkommenen Reue. Ob dieselbe auch subjektiv wirksam werde, ist wohl schwer festzustellen, da, wie Schäzler bemerkt, „die Empirie, die eigene Wahrnehmung

[1] In III q. 111 a. 7.

ein schwacher Anhaltspunkt für die Psychologie der Übernatur ist".[1]

68. Man wird uns antworten, daß auch die Forderung nach Erweckung der Reue nach erfolgter (formaler) Rechtfertigung nicht anerkannt und auch nicht erfüllt werde, so daß wir wieder bei der anfänglichen Schwierigkeit angelangt wären. Allein nur scheinbar. Bezüglich des vom hl. Thomas geforderten ausdrücklichen Reueaktes ist nicht zu vergessen, daß ein Akt der unvollkommenen Reue vorausgehen mußte, der virtuell fortdauert (moralisch in der Abwendung des Willens von der Sünde und objektiv in der durch das Sakrament vermittelten Gnade). Wenn daher der Gerechtfertigte einen Akt der Liebe, sei es der Liebe allein oder einen von der Liebe informierten Akt, erweckt, so ist darin moralisch und psychologisch ein Akt der Reue miteinbegriffen.[2] Wollte man noch einwenden, daß in diesem Falle ein formeller Akt der virtus paenitentiae (actus elicitus) fehle, so genügt es, darauf hinzuweisen, daß auf die Beicht die Genugtuung folgt, die ein actus elicitus der virtus paenitentiae ist. Ist nicht gerade deswegen die Genugtuung einerseits ein Teil, anderseits eine Frucht des Sakramentes und seiner Gnade? Die Forderung der vollkommenen Reue wird darum, wenn nicht schon durch formell eigene Reueakte (in actu signato), so doch durch die in der Genugtuung eingeschlossene (in actu exercito) vollkommene Reue erfüllt, denn jeder Akt der Reue im Gerechtfertigten ist contritio.[3]

69. Wenn der Aquinate in den Sentenzen[4] noch ausdrücklich erklärt, daß bei bloßer (und bleibender) Attrition der Pänitent die Frucht des Sakramentes nicht erlange, so wirkt hier eben die alte Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente mit. In diesem Falle würde das die Gnade unmittelbar vermittelnde res et sacramentum fehlen und somit die Gnade selbst nicht erfolgen. Nachdem aber nach der Lehre der Summa das Sakrament

---

[1] A. a. O. S. 475. Ebenderselbe bemerkt in unserem Sinne, daß eine Zerstreuung im Moment des Sakramentsempfanges, wenn sie anders mit dem aufrichtigen in der wahren Reue von selbst gegebenen Verlangen nach der Gnade verträglich, der Wirksamkeit des Sakramentes keinen obex entgegensetzt. S. 474.

[2] Vgl. Billuart, l. c.

[3] Verit. q. 28 a. 8.

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

selbst unmittelbar die Gnade verleiht, fällt dieser Grund weg. Die vollkommene Reue ist wohl auch res et sacramentum, wenn sie mit dem Sakrament zugleich besteht, aber als Folge und Frucht der Gnade, als inseparabilis effectus gratiae, III q. 86 a. 6 ad id quod in contrarium. Hier liegt die Korrektur der früheren Ansicht, eine Korrektur, die jetzt bereits zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist.

70. Der konkrete Sinn der Forderung des Aquinaten geht somit auf ein christliches Tugendleben, vorab auf Liebe und Reue (ex timore filiali)[1] des Gerechtfertigten. Dieses neue Leben soll die eingegossene Gnade aufnehmen und tragen und ihr ein übernatürlich würdiges Subjekt sichern. Wenn möglich, soll dieses Leben auch sofort mit dem Eintreten der Gnade beginnen.

Daß letzteres fast immer der Fall ist, möchten wir nicht bezweifeln. Wer mit gebührender Vorbereitung zur Beicht hinzutritt, muß bei der Absolution oder unmittelbar nachher mit moralischer Notwendigkeit einen Aufblick zu Gott machen, welcher bei der vorausgesetzten Verfassung ebenso notwendig ein Akt der Liebe und Reue sein wird, wenn auch der Pänitent sich dessen nicht immer effektiv bewußt wird. Gott gibt eben die Gnade nicht nur metaphysisch als Bekleidung der Seele mit dem consortium divinae naturae, sondern er bewegt die Seele auch zu einer entsprechenden Annahme derselben von ihrer Seite. Konkret gesprochen, muß man darum mit Caietan sagen, daß, wenn von seiten der Seele keine Reaktion erfolgt, kein motus, anzunehmen ist, daß auch keine Gnade, wegen Mangels der geforderten Attrition, erlangt wurde.[2]

Jedenfalls ist es theologisch entsprechender, das Prinzip festzuhalten, ohne deswegen mögliche Ausnahmen zu verneinen, als diese Ausnahmen zum Prinzip erheben zu wollen. Praktisch ergibt sich daraus die ohnehin natürliche und auch meistens geübte Ermahnung, während der Absolution des Priesters neuerdings Reue und Leid zu erwecken, wodurch die Forderung nach vollkommener Reue mit moralischer Sicherheit erfüllt wird; da in diesem Falle der von der Gnade gewirkte motus die vielleicht nur unvollkommene Reue zur vollkommenen erhebt.

---

[1] III q. 85 a. 5: sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert.

[2] In I—II p. 113 a. 2.

VII. Die Reue als „Zwischenwirkung".

71. Dr. Göttler hält dafür, daß nach der Lehre des hl. Thomas die Reue die Stelle einer „Zwischenwirkung" des Sakramentes einnehme, indem sie eben einzige unmittelbare Wirkung des Sakramentes sei und zwar vor der Gnade. Erst die Reue als vom sacramentum tantum gesetztes res et sacramentum ziehe die Gnade nach sich.[1]

Eine Art von Zwischenstellung erkennen wir der Reue gerne zu, nur nicht im Sinne Dr. Göttlers. Nachdem feststeht, daß die vollkommene Reue eine Wirkung der Gnade ist und von dieser innerlich abhängt, so kann doch die Reue nicht der Gnade vorausgehen oder sie nach sich ziehen. Wenn sie eine „Zwischenwirkung" sein soll, so kann dies nur im Sinne einer Zwischenstellung unter den verschiedenen Wirkungen der Gnade sein.

72. Die Buße kann entweder als Tugendhabitus oder als Tugendakt betrachtet werden. Als Tugendhabitus ist die Buße zugleich mit allen anderen eingegossenen Tugenden, sie werden alle zugleich gegeben, vermöge ihres inneren Zusammenhanges. Insofern kann also von einer Zwischenstellung der Reue keine Rede sein. Eine Reihenfolge besteht aber unter ihnen, insofern der Akt einer Tugend seiner Natur nach den Akt einer anderen voraussetzt. Da nun der Akt der Kontrition den Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als ihren Grund voraussetzt, so folgt die Reue ordine naturae, d. h. kraft ihrer inneren Abhängigkeit auf die theologischen Tugenden.[2]

Unter den Akten müssen wir unterscheiden zwischen den informierten und nicht informierten. Die letzteren können auch zeitlich der Reue als Akt und Tugend vorangehen, also die Akte des nicht informierten Glaubens, ebenso der Hoffnung und der knechtlichen Furcht.[3] Da jedoch die vollkommene Reue von der Liebe informiert sein muß, ist dies für unsere Frage belanglos.[4] Die informierten Akte sind aber zeitlich zugleich mit der Liebe,

---

[1] S. 12 ff.

[2] In virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus; quia cum virtutes sint connexae, omnes simul incipiunt esse in anima; sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum sc. quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis. III q. 85 a. 6.

[3] l. c.; 4 d. 17 q. 1 a. 4 q. 2.

[4] Wir können darum auch die Deutung von Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren

nur ist der Akt der Liebe Ursache und Grund des Aktes der vollkommenen Reue und geht ihm so ordine naturae voraus: actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu paenitentiae: nam in iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum qui est actus fidei per caritatem 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.[1] So kann also, wie der hl. Thomas ausdrücklich folgert, die Reue weder der Zeit noch der Natur nach die erste Tugend sein, indem sie die theologischen Tugenden als ihren Grund voraussetzt, nur inbezug auf andere Tugenden, z. B. die Starkmut, kann sie vorausgehen, insofern der aus dem Glauben und der Liebe hervorgehende Akt der vollkommenen Reue der erste ist, der bei der Rechtfertigung des Sünders eintreten muß, während nach der Rechtfertigung dann auch andere Tugendakte, wie sie das christliche Leben erheischt, folgen müssen.[2]

Noch in einer anderen Hinsicht, nämlich dem inneren Werte und der sachlichen Bedeutung nach, gehen andere Tugenden der Reue voraus, besonders die theologischen. Denn diese und andere sind an und für sich zum Heile des Menschen notwendig, die Reue aber nur unter der Voraussetzung begangener Sünden.[3]

Die Reue nimmt somit nach der dezidierten Lehre

Franziskanerschule, nicht billigen. Rütten urteilt, daß Thomas „die Einschiebung der formierten motus liberi arbitrii und contritionis zwischen infusio gratiae und remissio peccati für unberechtigt (hält), da die erste Wirkung der Gnade nicht die Formierung der beiden genannten Akte, sondern die Tilgung der Sünde sei. Somit läßt er jene beiden Akte natura der Gnadeneingießung und Sündentilgung als informe Disposition (causa materialis) vorangehen und dann als informiert nachfolgen" (S. 82). Die causa materialis besagt gewiß nicht einen informen Akt, sondern das Kausalitätsverhältnis, nämlich die passive Aufnahmsfähigkeit für die Gnade. Auch diese, in der Kontrition bestehend, ist Wirkung der Gnade, insofern und weil es sich um die letzte, mit der Gnade selbst verbundene Disposition handelt. Die Unterscheidung von informen und formierten Akten ist in dieser Frage durchaus unzulässig, weil jene Akte, um die es sich als dispositio ultima handelt, ein Akt des informierten Glaubens und ein Akt der informierten Reue sind. Eine „informe Kontrition" kennt Thomas nicht. Bezüglich der Einschiebung siehe unter n. 73 f.

[1] III q. 85 a, 6.

[2] l. c. und ad 1um.

[3] l. c.

des Aquinaten eine Mittelstellung unter den Wirkungen der Gnade ein und insofern ist sie eine Zwischenwirkung, aber im umgekehrten Verhältnis zur Auffassug Dr. Göttlers.

73. Doch wie vereinbart sich diese Lehre, daß die vollkommene Reue eine Folge der Gnade und der Liebe sei, mit der früher entwickelten, daß sie die unerläßliche materielle Disposition zur Erlangung der Gnade sei? Erscheint da die Reue nicht trotzdem als Zwischenwirkung zwischen Sakrament und Gnade? Der Aquinate unterscheidet folgendermaßen: Er bemerkt, daß die Reihenfolge eine andere sei, je nachdem man das aktive Wirken Gottes oder aber die passive Umwandlung des Subjektes ins Auge faßt. Von seiten Gottes ist das erste die Eingießung der Gnade und auf diese folgen deren Wirkungen. Von seiten des Subjektes aber tritt im Prozeß der Umwandlung zuerst der recessus a termino a quo ein und dann erst der accessus ad terminum ad quem, somit ist von seiten des Subjektes die Abwendung von der Sünde, d. h. die Reue früher als die Erlangung der Gnade. I—II q. 113 a. 8 ad 1um. cf. III q. 85 a. 6. „Es geht eben die dispositio des Subjektes der Aufnahme der Form naturgemäß voraus, folgt aber auf die Wirksamkeit der Ursache, die auch das Subjekt disponiert; und so geht der freie Willensakt (Liebe und Reue) der Erlangung (consecutio) der Gnade voraus, folgt aber auf die aktive Eingießung der Gnade (infusio)“ l. c. ad 2um.

Der Grund der gegebenen Unterscheidung liegt in der Verschiedenheit der aktiven und passiven Ursache, sowie der formalen. In erster Linie wirkt die Zweckursache, welche die Handlung bestimmt, die wirkende Ursache geht naturgemäß den beiden übrigen voraus, da sie es ist, welche das Subjekt disponiert und ihm eine neue Form gibt. Deswegen geht, absolut gesprochen, die aktive Gnadeneingießung von seiten Gottes der Reue und der Erlangung der Gnade voraus, wie die Ursache ihrer Wirkung. Auch verleiht Gott von seiner Seite zuerst die Gnade und bewirkt durch diese die Reue, wie es ja nach dem Wesen der vollkommenen Reue nicht anders möglich wäre. Die materielle Ursache, d. h. das empfangende Subjekt ist der Wille des Sünders, resp. die Seele. Formale Ursache ist nur die Gnade. Je nachdem nun die eine oder andere Art von Kausalität inbetracht gezogen wird, ändert sich auch das Verhältnis von Ursache und

Wirkung, ändert sich die Reihenfolge der verschiedenen Umwandlungsstadien. In quolibet genere causae, causa naturaliter est prior causato, contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum, sicut . . . materia causa est formae aliquo modo inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae inquantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae. Verit. q. 28 a. 7. Deswegen erklärt er im folgenden Artikel einfach: Si ordo naturae attendatur secundum rationem causae materialis, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso.[1]

Es ist also in der Natur der Kontrition als materieller Disposition der Seele begründet, daß sie von seiten des Subjektes der vollen Erlangung der Gnade naturgemäß vorangeht. Es mag aber noch einmal darauf hingewiesen sein, daß auch diese Disposition Wirkung der Gnade und im gegebenen Falle der durch das Sakrament vermittelten Gnade ist. Schlechthin gesprochen geht darum die Gnade der contritio voraus: sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturae, quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ordine causalitatis. Verit. q. 28 a. 7.

74. Die beiden Lehrpunkte des Aquinaten, daß die vollkommene Reue einerseits Wirkung der Gnade, anderseits Disposition zur Gnade sei, stehen somit nicht im Widerspruche zueinander, sondern erläutern einander gegenseitig.[2] Die subjektive Tätigkeit des Gerechtfertigten, die Erweckung vollkommener Liebe ist nicht etwas der Gnade Vorangehendes, also keine Zwischenwirkung zwischen Sakrament und Gnadenverleihung, sondern vollkommene Reue wie Gnadenerlangung und Sündentilgung sind Folge und Wirkung der aktiven Gnadeneingießung und damit formales

---

[1] Ebenso I—II q. 113 a. 8 ad 1um und 2um; III q. 85 a. 6 ad 2um; 4 d. 17 q. 1 a. 4 q. 1 und 2.

[2] Übrigens hatte schon Dr. Buchberger auf den Gedanken des hl. Thomas hingewiesen, a. a. O. S. 181—187, wenn er auch die Unterscheidung von infusio und consecutio gratiae nicht genug betont. Auch Dr. Göttler bespricht obige Ausführungen des Aquinaten.

Resultat der (sei es außer, sei es im wirklichen Sakramentsempfange) gespendeten Gnade.

Nachdem der Aquinate in der Summa theologica entschiedenst die contritio als von der Gnade bewirkte Disposition des Subjektes darstellt und sie innerlich mit der Gnade verbunden resp. von ihr getragen sein läßt, kann doch die vollkommene Reue unmöglich „Zwischen"- oder „Vorwirkung" sein, so daß erst von ihr die res tantum, d. h. Gnade und Sündennachlaß, bezeichnet und hervorgebracht würde (S. 12). Auch dürfen wir darin eine absolut deutliche Ablehnung der alten Ornatustheorie erkennen.

Nun vertritt auch Dr. Göttler den Standpunkt, daß der hl. Thomas im Bußsakramente keine andere dispositio als unmittelbare Wirkung des Sakramentes kennt als die contritio. Allein der Mangel der Göttlerschen Auffassung besteht darin, daß sie die contritio nicht als Wirkung der Gnade anerkennt, sondern die Gnade nur als etwas zur Reue Hinzutretendes betrachtet, wodurch dann die etwa gesteigerte Reue aus attritio zur contritio würde. In diesem Sinne wäre dann wohl die Reue, die paenitentia interior, eine Vor- oder Zwischenwirkung.

75. Allein diese Auffassung widerspricht sogar der Lehre des Sentenzenkommentars. Denn auch dort und nicht nur in der theologischen Summa stellt Thomas die contritio immer als einen actus informatus caritate dar und damit als Wirkung der Gnade. Wenn wir also Dr. Göttler auch gerne zugeben, daß der hl. Thomas für das Bußsakrament kein anderes res et sacramentum als die paenitentia interior, d. h. die contritio kennt, so können wir doch nicht zugeben, daß diese, selbst nach der Lehre der Sentenzen, eine der Eingießung der Gnade vorausgehende Wirkung des Sakramentes sei.

76. Liegt aber darin nicht eine Inkonsequenz des englischen Lehrers? Ja, aber eine glückliche und berechtigte, die ein glänzendes Zeugnis liefert für die theologische Methode des Aquinaten.[1] Wir haben in der bereits

[1] Sehr unrichtig beurteilt Seeberg (Die Theologie des Johannes Duns Scotus S. 641 ff.) die Methode des hl. Thomas. Er meint, daß Thomas es nicht vermöge, „den ganzen überkommenen Gedankenstoff flüssig (!) zu machen, um ihn nach bestimmten leitenden Ideen in einen neuen Guß zu bringen" (S. 641). „Thomas ist es genug daran, die kirchliche Formel wiederzugeben und sie durch äußere dialektische Mittel als konsequent und vernunftgemäß zu erweisen" (S. 642). „Thomas ist immer

angezogenen Abhandlung über die Wirksamkeit der Sakramente schon hervorgehoben, daß der hl. Thomas sich nicht verleiten ließ, um einer Hypothese willen ein früheres Prinzip zu opfern oder einzuschränken. Nun galt zwar dem Aquinaten die Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente als eine nicht zu umgehende Hypothese, aber ebenso als sicheres Prinzip, daß die contritio aus der Gnade und Liebe hervorgehen müsse. Nachdem er anderseits die vollkommene Reue als notwendige, aber auch einzige letzte Disposition für die Erlangung der Gnade erkannte, ließ er sich auch nicht dadurch beirren, daß ihm auf diese Weise die von der Theorie geforderte, der Gnade vorangehende Disposition fehlte. Zur Beruhigung mußte ihm überdies die Lehre dienen, daß die contritio immerhin Disposition sei, wenn auch nicht für die Eingießung, so doch für die letzte Erlangung der Gnade. Wenn auch in einer eigentlich anderen Form, war damit die allgemeine Theorie doch gewahrt. Diese Abweichung, von Thomas sicher als solche erkannt, dürfte auch der Grund sein, warum der englische Lehrer immer und immer wieder die contritio als Wirkung der Gnade und anderseits als notwendige Disposition in

---

bereit, alles Überlieferte als solches zu akzeptieren, weil es ihm nur darauf ankommt, alle Dogmen auf den ganzen Aristoteles zu setzen." Ebd.

Ohne auf den von Seeberg angestellten Vergleich mit Duns Scotus einzugehen, widerlegt gerade unsere obige Darstellung die Anschauung von Seeberg. Thomas anerkennt wohl bedingungslos die Tradition, aber er unterscheidet genau zwischen kirchlicher und reiner Schultradition. Die letztere beirrte ihn im gegebenen Falle nicht, wenn er sie auch zu rechtfertigen suchte. Gerade deswegen sucht er aber immer den ganzen überlieferten Stoff zu verwerten, selbst wenn sich an einzelnen Stellen nur ungenügende Erklärungen fanden. So hält er z. B. mit eiserner Konsequenz daran fest, daß das Bußsakrament nicht nur in der Absolution, sondern auch in den Akten des Pänitenten bestehe, daß anderseits contritio, sei es vorausgehend oder als Wirkung des Sakramentes, erfordert sei, obwohl sich daraus Schwierigkeiten ergeben. Wenn er daneben auch die aristotelischen Gedanken (aber mit seiner eigenen Korrektur) ebenso konsequent durchführt, so ist das wohl mehr als „dialektische Fertigkeit". Es ist geradezu unbegreiflich, wie Seeberg schreiben kann: „Ein Systematiker in der Weise Anselms oder auch des Duns Scotus ist er (Thomas) nicht gewesen" (S. 641).

Eine neue Weltanschauung oder auch nur Theologie wollte Thomas freilich nicht bieten — in diesem modernen Sinne ist er kein „Systematiker" —, aber die kirchliche Lehre in ein großartiges System zusammenzufassen und alte Gedanken weiter zu entwickeln, das war doch wohl sein spezifisches Verdienst. Daß dazu ein außergewöhnliches Verständnis der Glaubenslehre wie der Philosophie notwendig war, versteht sich von selbst.

der Eingießung der Gnade selbst, bezw. in der Rechtfertigung hervorhebt. Längere und wiederholte Ausführungen über einen Punkt sind beim hl. Thomas regelmäßig die Zeichen, daß die Frage kontrovers, resp. deren Lösung neu sei.

VIII. Das „Vorauswirken" des Bußsakramentes.

77. Zum Ende müssen wir noch ein letztes Resultat der Untersuchungen Dr. Göttlers inbetracht ziehen.

Der hl. Thomas nimmt nämlich an, daß die Rechtfertigung des Sünders oft, wenn nicht meistens schon vor der Beicht, infolge vollkommener Reue eintrete.[1] Aber er fügt bei, daß die vollkommene Reue den Menschen nicht aus eigener Kraft, sondern nur inkraft des Bußsakramentes heilige. Deswegen ist bei einer dem wirklichen Sakramentsempfang vorangehenden vollkommenen Reue immer das Verlangen nach dem wirklichen Empfange erfordert (sacramentum in voto). Daraus schließt Dr. Göttler, daß nach der Lehre des Aquinaten das Bußsakrament in der Kontrition vorauswirke, die Rechtfertigung sei eine Wirkung des Sakramentes, die Wirkungsweise eine sakramentale.[2] Selbst Dr. Göttler findet diese Art der Wirksamkeit des Bußsakramentes, das Vorauswirken in der Kontrition, befremdlich für unsere dermalige Anschauung von sakramentaler Wirkungsweise, ja wäre geneigt, sie überhaupt nicht als sakramentales Wirken gelten zu lassen. Aber die Lehre des hl. Thomas sei es entschieden.[3] Als Beweis werden angeführt jene Stellen, in welchen der hl. Thomas ausdrücklich schreibt, daß das sacramentum in voto oder in proposito existens die Rechtfertigung bewirke.[4] Es fehlt sogar der Ausdruck „efficit" und „sacramentaliter" nicht. Als Grund dieser Auffassung wird die thomistische Anschauung bezeichnet, daß in der Gnadenordnung Christi jede Gnade durch die Sakramente vermittelt werde.[5]

Auch wir finden den Gedankengang vom Vorauswirken eines Sakramentes befremdlich, um so mehr als in der

[1] A. a. O. S. 37 ff.
[2] A. a. O. S. 45.
[3] A. a. O. S. 45.
[4] A. a. O. S. 45 ff.
[5] A. a. O. S. 47 ff.

thomistischen Tradition sich davon keine Spur findet. Nur bei Cabrera findet sich ein verwandter Gedanke, wenn er die Behauptung aufstellt, daß das sacramentum in voto susceptum die Gnade ex opere operato mitteile. Allein er stand mit seiner Ansicht allein,[1] ein Sakrament kann eben nicht wirken, bevor es existiert. Dieser Grund macht auch das Resultat des Vf.s zum voraus unwahrscheinlich, zumal nach ihm Thomas den Sakramenten eine physische Kausalität als disponierenden Instrumenten zuschreibt. Eine causa efficiens (instrumentalis) setzt aber notwendig die wirkliche Existenz des Sakramentes voraus. Darüber besteht auch nach der Lehre des Aquinaten kein Zweifel. Wie sind also die Aussprüche des hl. Thomas zu deuten?

78. Wir müssen auch hier auf das Prinzip zurückgehen. Dieses haben wir in der allgemeinen Lehre, daß, wenn der wirkliche Empfang des Sakramentes unmöglich oder nicht verpflichtend ist, durch das Verlangen oder den Vorsatz, das Sakrament zu gegebener Zeit zu empfangen, die Hauptwirkung des Sakramentes, nämlich die heiligmachende Gnade erlangt wird. Nicht erlangt werden aber dabei die spezifischen Wirkungen und Gaben des Sakramentes, vor allem nicht der Charakter und die sakramentalen Standes- und Heiligungsgnaden. Insoweit haben wir es mit einer feststehenden, theologischen Sentenz zu tun, die durch die allgemeine Praxis der Kirche bestätigt wird, speziell bezüglich der Taufe (Begierd- und Bluttaufe) und des Bußsakramentes. Um diesen Gegenstand handelt es sich, wenn der Aquinate von einem sacramentum in voto oder in proposito existens spricht. Der englische Lehrer will mit seinem regelmäßig wiederkehrenden, technischen Ausdruck nicht etwa ein irgendwie bestehendes Sakrament (sacramentum — existens) bezeichnen, nach dem Verlangen getragen wird — ein solches ist nur bei der hl. Eucharistie möglich, vermöge der besonderen Existenzweise derselben —, sondern bezeichnet schlechthin den Akt des Verlangens nach dem Sakramentsempfange. Auch ist der Ausdruck grammatikalisch durchaus gerechtfertigt als ein synkategorematischer, — das Sakrament, das (nur) im Verlangen des Menschen besteht. Der Verfasser scheint den

[1] Cursus Salmant. De sacramentis in genere, disp. 4 dub. 3 § 2 n. 50 (Ed. Paris 1881: XVII, p. 318 cf. p. 357).

Ausdruck im entgegengesetzten Sinne zu verstehen; denn dies ist die Voraussetzung seiner Ansicht. Daraus ergibt sich, daß das sacramentum in voto existens nichts anderes ist als das Verlangen nach dem Sakramentsempfange oder genauer nach der Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt der Kirche. Sacramentum in voto muß daher übersetzt werden: das (nur) dem Verlangen nach existierende Sakrament. Dieses ist aber die paenitentia selbst, formell unter dem Gesichtspunkt betrachtet, als sie das votum oder propositum confitendi einschließt.[1]

79. Was besagt aber das votum Sacramenti? Unmittelbar offenbar dies, durch die Unterwerfung unter die Jurisdiktionsgewalt des Priesters aktuell Teil eines Sakramentes zu werden. Das ist wenigstens der konkrete, praktische Sinn, zu gegebener Zeit zu beichten und die Absolution zu empfangen. Beim wirklichen Sakramentsempfange wirkt die potestas clavium aktuell und erhebt ebenso aktuell die Reue zum Teil des Sakramentes, beim nur begierdlichen Empfange kann dies nicht geschehen. Dagegen ist wenigstens die Schlüsselgewalt der Kirche objektiv gegeben. Das Bußsakrament nimmt hier eine Mittelstellung ein zwischen der Eucharistie und z. B. der Taufe. Bei der Eucharistie ist das Sakrament schon vor dem Empfange ganz und voll gegeben, die sog. geistige Kommunion bedeutet daher das Verlangen nach dem Empfange des gesetzten Sakramentes. Bei der Taufe hingegen ist nur das Material des Sakramentes objektiv vorhanden, dafür aber der mystische Leib Christi, in welchem der Katechumene aufgenommen werden will. Bei der Buße dagegen ist überdies die Absolutionsgewalt tatsächlich gegeben. In jedem Fall haben wir ein objektiv Gegebenes, an welches sich das Verlangen richtet.

Damit ist die eigentliche Grundlage der Auffassung Dr. Göttlers zerstört. Da es sich nur um das Verlangen nach dem Sakramentsempfange handelt, kann auch nicht

[1] Das gleiche ergibt sich aus all den Stellen, die Dr. Göttler, a. a. O. S. 45 ff., anführt. So im Quodl. 4 q. 7 a. 10: Nullus reputatur contritus, nisi habeat propositum subiciendi se ecclesiae clavibus, quod est habere sacramentum in voto. In 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 3 nennt er direkt die paenitentia das in proposito existens sacramentum. In 4 d. 17 q. 3 a. 5 q. 1 erklärt er das sacramentum in voto = secundum quod in voto paenitentis praecessit. In contra gentiles erklärt er die Begierdtaufe: dum (homo) est in proposito ipsum suscipiendi, 4. c. 72. Endlich gebraucht der Aquinate auch einfach den Terminus: votum confessionis, 4 d. 17 q, 3 a. 5 q. 3 ad 1um.

von einem Wirken des Sakramentes, sondern nur von einer Wirksamkeit dieses Verlangens die Rede sein.

80. Freilich ist damit die Frage noch nicht erledigt, da es noch gilt, positiv darzutun, in welcher Weise dieses Verlangen nach dem Sakramentsempfange sacramentaliter rechtfertige. Indes haben wir es auch hier nur mit einer allen Theologen gemeinsamen Lehre zu tun.

Der hl. Thomas unterscheidet zwischen contritio, insofern sie Tugend ist und insofern sie in sich das Verlangen nach der Schlüsselgewalt, also nach der Absolution, in sich trägt. In erster Hinsicht verhalte sie sich zur Gnade nur als materielle Disposition, in letzterer Hinsicht aber wirke sie sacramentaliter inkraft des Bußsakramentes.[1]

Die Lehre vorausgesetzt, daß das Verlangen nach dem Sakramentsempfange genügt, um teilweise dessen Wirkung zu erlangen, müssen wir immerhin zwischen dem Verlangen selbst und dessen Wirkung, wie anderseits zwischen der Art und Weise des Eintretens der Wirkung unterscheiden.

Nun erklärt der hl. Thomas ausdrücklich, daß in der Rechtfertigung durch die Begierdtaufe ohne wirklichen Sakramentsempfang Gott allein und unmittelbar die Gnade eingieße, also nicht durch instrumentale Mitwirkung eines Sakramentes.[2] Die Wirkungsweise des sacramentum in voto kann somit nur die sein, daß Gott auf das Verlangen nach dem Sakramentsempfange hin die Wirkung des Sakramentes unmittelbar selbst verleiht.

---

[1] Contritio, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis; sed si consideretur inquantum habet virtutem clavium (Jurisdiktionsgewalt) in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti paenitentiae; sicut et in virtute baptismi; ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. Verit. q. 28 a. 8 ad 2um.

[2] Potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto . . . et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, qer quam Deus **interius** hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. III q. 68 a. 2. Andere Stellen s. bei Dr. Göttler S. 50. Es geht wohl nicht an, diese Äußerungen einfach als „ungenaue Ausdrucksweisen passieren zu lassen“ (S. 50). Dr. Göttler zitiert 4 d. 17 q. 2 a. 5 q. 1, wo der hl. Thomas nach Unterscheidung der contritio als Tugend und als Teil des Sakramentes sagt: inquantum (contritio) est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter. Dr. Göttler fügt bei: dafür, daß Thomas hiermit nicht die contritio im Augenblick der Absolution meint, bürgt die ganze Umgebung (S. 48[2]). Indes zitiert Dr. Göttler selbst den Beisatz des Aquinaten: sicut et de aliis sacramentis patuit. Ebenso sagt er im ad 1um: causa dispositiva

81. Wie kann aber unter dieser Voraussetzung der englische Lehrer stereotyp erklären, daß das sacramentum in voto sakramental wirke, daß die virtus clavium in ihm wirksam sei, daß es die Sündennachlassung bewirke (efficit) u. s. f.?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir die Stellen, die Dr. Göttler für seine Auffassung verwertet,[1] noch einer genaueren Prüfung unterwerfen. Ihr allgemeiner Inhalt ist der, daß die Wirkung des Sakramentes sowohl durch wirklichen als begierdlichen Empfang erlangt werden kann. Daraus zieht auch Dr. Göttler seinen Schluß. Indes beachtet er zu wenig den formellen Gesichtspunkt, unter welchem diese Lehre vorgetragen wird. Die eigentliche Frage dreht sich nämlich darum, ob die remissio peccatorum Wirkung (res) des Bußsakramentes sei. Der ständige Hauptgrund dagegen und Beweis für die lombardische Lehre, daß die Absolution sich nur auf den Nachlaß der Strafe effektiv erstrecke, ist die Lehre, daß die eigentliche Rechtfertigung durch die vollkommene Reue geschehe. Demgegenüber erklärt Thomas, daß die vollkommene Reue nicht als Tugendakt, sondern nur als sacramentum in proposito existens rechtfertige, also kraft des Verlangens und der Hinordnung zur Schlüsselgewalt. Wenn sie also rechtfertige, so geschehe dies kraft der Schlüsselgewalt. Diese rechtfertige also, sei es durch deren aktuelle Ausübung in der Absolution, sei es durch das Verlangen danach. Auf jeden Fall sei also die Nachlassung der Sünde res des Bußsakramentes.[2] Wenn wir somit den Gedanken des

potest esse a nobis: et similiter causa sacramentalis quia formae sacramentorum sunt **verba** a nobis prolata quae habent virtutem instrumentatem gratiam inducendi — also spricht Thomas offenbar von der Absolution. Daß die contritio schon ein Teil des Sakramentes ist, verschlägt nicht, weil die Sakramente erst durch die Form, also hier durch die Absolution wirksam sein können. Auch wird Dr. Göttler kaum dem hl. Thomas die Ansicht zuschreiben, daß die contritio als Träger der instrumentalen Sakramentskraft fungiere.

[1] S. 45 ff.

[2] Die deutlichste Stelle gibt Dr. Göttler selbst in extenso. In 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 3 fragt der Aquinate: utrum remissio peccatorum sit res sacramenti paenitentiae; die Objektionen halten entgegen, daß die Wirksamkeit des Sakramentes sich nicht weiter erstrecke, als die Wirksamkeit des Ministers, diese aber erstrecke sich nach dem Lombarden nicht auf die Nachlassung der Sünde (1.). Ferner gehe die remissio peccatorum immer dem Bußsakramente voraus. Die Antwort lautet: Res sacramenti alicuius ultima est non tantum, quantum (Dr. Göttler: quam) efficit actualiter dispensatum, sed etiam quantum (Dr. Göttler: quam) efficit in proposito

hl. Thomas direkt aussprechen wollen, so sagt er nur, daß Gott das eine Mal die Gnade durch aktuelle instrumentale Vermittlung des Ministers, resp. der Schlüssel erteile, das andere Mal aber selbst und unmittelbar auf Grund des Verlangens nach der ersten Vermittlungsart.

82. Zum wenigstens lassen sich alle von Dr. Göttler angeführten Texte in diesem Sinne interpretieren, wie sich eben zeigte. Anderseits besteht kein Anlaß für die Göttlersche Interpretation. Denn der Heilige kann nach dieser Auffassung ganz berechtigterweise sagen, daß die vollkommene Reue sacramentaliter wirke, indem sie eben, wenn auch nur teilweise, die Wirkung des Sakramentes erlangt; daß die Schlüssel wirksam seien, indem sie eben

---

existens, sicut patet de baptismo in adultis. Et ideo cum paenitentia in proposito existens sacramentum efficiat remissionem peccatorum non solum quoad paenam sed etiam quoad culpam, remissio peccatorum utroque modo est res ipsius paenitentiae sacramenti, quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur. Analog in contra gent. 4 c. 72. Ebenso erklärt sich das opusc. 4 (de forma absolutionis), dessen Argumentation Dr. Göttler (S. 50) nicht völlig klar findet. Thomas will beweisen, daß die Form der Absolution indikativ und nicht deprekativ sein müsse. Als Beweis dient die sündentilgende Kraft der Absolution. Diese wird wiederum — ad hominem — davon abgeleitet, daß auch die contritio nur als sacramentum in voto, also kraft der Schlüsselgewalt, rechtfertige. Dieses wird weiterhin durch den Hinweis erläutert (den Dr. Göttler beanstandet), daß zu einer wirklichen Kontrition auch der Vorsatz der Beicht gehöre. Der Schluß ist der, daß die contritio, wenn sie rechtfertige, jedenfalls kraft ihrer Beziehung zur Schlüsselgewalt rechtfertige, diese also a fortiori und per se.

Analog ist der Sinn der übrigen von Dr. Göttler angezogenen Stellen. In 4 d. 18 q. 1 a. 3 fragt der hl. Thomas: utrum potestas clavium se extendat ad remissionem cnlpae. In der q. 1 erklärt er, daß das Bußsakrament wie alle Sakramente die Gnade verleihe, wenn auch nur dispositive, sohin auch die Nachlassung der Sünde (durch die Gnade) bewirke. Als Beweis führt er unter anderem an, daß sonst das votum sacramenti bei vollkommener Reue nicht notwendig wäre. Daraus darf doch offenbar nicht mehr gefolgert werden, als daß das votum sacramenti die Nachlassung der Sünden vermittle, nicht aber, daß die contritio nun selbst sakramental oder instrumental wirke. Von Gewicht ist auch die Gleichstellung vom votum confessionis mit dem votum baptismi in q. 2 an obengenannter Stelle. Das gleiche bemerkt der Aquinate bezüglich der Begierdtaufe III q. 69 a. 1 ad 2um. Selbst Dr. Göttler gibt zu, daß man bei der Begierdtaufe nicht an ein Vorauswirken denken könne. Allein Thomas erklärt eben an allen diesen Orten nur das eine, daß der Wille zum Empfange des Sakramentes genüge, um dessen Gnade zu erlangen, nicht aber will er irgendwie eine weitere Erklärung über die Wirkungsart abgeben. — Daraus ergibt sich auch, daß das Seebergsche Wort (Die Theologie des Duns Scotus 410): „Je weniger Reue, um so sicherer steht das Sakrament da," zum wenigsten auf Thomas keine Anwendung findet.

durch das Verlangen moralisch von seiten Gottes die Gnade vermitteln, da Gott in diesem Falle die Gnade in Hinsicht auf das Leiden Christi und die Schlüsselgewalt der Kirche verleiht. Endlich geht es wohl auch historisch nicht an, ohne absolut zwingenden Grund dem Aquinaten eine Ansicht zuzuschreiben, die mit anderen bestimmt von ihm ausgesprochenen Lehren im Widerspruche steht. Nun schreibt aber der Aquinate bestimmt die sakramentale Kraft erst dem vollendeten Sakramente zu und erst auf Grund der vollendeten Sakramentssetzung auch den einzelnen Teilen.[1]

---

[1] Daß die Sakramente nur dann wirken, wenn sie vollendet gesetzt sind, ergibt sich aus folgenden Lehrpunkten des Aquinaten:

a) Der Aquinate schreibt die virtus causativa gratiae nur dem „Sakramente" zu, das aber aus Materie und Form besteht. III q. 60. Die Form ist besonders notwendig, weil nur durch diese das sakramentale Zeichen perfekt wird, a. 6 c. und ad 2um. Verit. q. 27 a. 4 ad 10um. Ja der Aquinate schreibt die efficacia Sacramentorum geradezu der Form zu, III q. 78 a. 4; 4 d. 3 a. 4 q. 3 ad 2um;

b) die Sakramente causant id quod significant, ja die Signifikation ist die Grundlage und der Maßstab des sakramentalen Gnadenwirkens (vgl. unsere Abhandlung, Die Wirksamkeit der Sakramente, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Bd. XX S. 440 ff.). Solange darum keine vollendete Signifikation gegeben ist, kann auch das Sakrament nicht wirksam werden. Die Signifikation tritt aber erst bei Anwendung der Form effektiv ein. III q. 60 a. 6; 4 d. 1 q. 1 a. 3 c. und ad 3um;

c) die Sakramente wirken als eine Einheit, III q. 60 a. 6 ad 2um; q. 62 a. 4 ad 4um. Deshalb kann nicht ein einzelner Teil vor Vollendung des Ganzen der virtus causativa gratiae teilhaftig werden. III q. 73 a. 2; 4 d. 1 q. 1 a. 3 ad 1um;

d) die virtus causativa gratiae ist nur eine und zwar diejenige, welche die ganze Gnade des Sakramentes, auch die auxilia sacramentaliter, vermittelt, III q. 62 a. 2;

e) die Sakramente wirken in instanti, d. h. nicht sukzessiv, sondern im instans der vollendeten Sakramentssetzung. Sehr prägnant spricht sich der Aquinate hierüber bezüglich des Altarssakramentes aus: conversio (substantialis panis et vini) fit in ultimo instanti prolationis verborum; tunc enim completur verborum significatio quae est efficax in sacramentorum formis. III q. 75 a. 7 ad 3um; cf. ad 1um. Ebenso q. 78 a. 4 ad 3um: Praedicta verba quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur: unde vis conversiva quae est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem, quae in prolatione ultimae dictionis terminatur, et ideo in ultimo instanti prolationis verborum praedicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad praecedentia.

Ebendieses rekapituliert der Aquinate in III q. 86 a. 6 wenn er sagt, daß das Bußsakrament aus Materie und Form bestehe, daß es seine Wirkung kraft beider Bestandteile hervorbringe, daß aus beiden das eine Sakrament bestehe. Doch wirkt es principalius virtute formae, ex qua et ipsa aqua (in baptismo) virtutem recipit. cf. 4 d. 22 q. 2 a. 2.

83. Sollte indes in der Auffassung Dr. Göttlers nicht doch ein berechtigter Kern stecken? Gewiß, und wir sind erstaunt, daß Dr. Göttler nicht darauf aufmerksam wurde, da er sich auf die von ihm so stark betonte Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente bezieht. Nach 4 d. 18 q. 1 a. 3 q. 1 lehrt der Aquinate, daß die Gnade wohl Wirkung des Sakramentes sei, aber daß der Minister als Instrument nur dispositiv wirke zur Eingießung der Gnade.[1] Bezüglich des Bußsakramentes anerkennt aber der Aquinate, wie Dr. Göttler selbst hervorhebt, nur die contritio als solche Disposition. Diese ist also nach der alten Anschauung wohl eine Zwischenwirkung zwischen Sakrament und Gnadenerlangung oder wenigstens das res et sacramentum. Nach ebendieser Lehre bringt das res et sacramentum von seiten Gottes die Mitteilung der Gnade mit sich — kraft seiner Beziehung zum bestehenden Sakrament, wenn es von diesem bewirkt wurde, kraft des votums, wenn es dem Sakramente vorangeht, aber das votum sacramenti einschließt. Bezüglich der Reue wäre noch zu bemerken, daß auch sie vom Sakramente nicht effektiv, sondern nur dispositiv bewirkt werden kann, weil sie die Gnade voraussetzt. In diesem Sinne gewinnen dann auch die Ausdrücke von sakramentaler Wirksamkeit der Reue und der Wirksamkeit der Schlüssel einen ganz konkreten und selbstverständlichen Sinn. Die contritio mit dem bloßen votum sacramenti ist dann in ähnlicher Weise sakramentale Disposition zur Erlangung der Gnade, wie die vom Sakramente bewirkte. Damit ist aber der Gedanke von einem „Vorauswirken" des Sakramentes in noch weitere Ferne gerückt. Es ist nicht das gleiche, daß die Sündennachlassung bei vorangehender Reue kraft des Votums eintrete, und daß das Sakrament vorauswirke.[2] Dr. Göttler

[1] Sicut baptismus non agit ut principale agens, sed ut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam et instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae: ita est de potestate clavium . . . Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam.

[2] Wegen der früheren Ansicht, daß die Sakramente nur dispositiv wirken, die Gnade aber unmittelbar von Gott eingegossen werde, hatte der hl. Thomas in den Sentenzen auch nicht darauf aufmerksam zu machen, daß beim sacramentum in voto Gott allein und direkt heilige, wie er es in der Summa tun mußte. Dieser Unterschied fällt eben nach der alten Lehre weg. Eine dispositive Tätigkeit des Sakramentes fällt auch weg, weil kein Sakrament vorhanden ist. Deswegen auch keine Erwähnung.

aber argumentiert mit Unrecht aus dem Satze, daß die Reue mit dem Willen zur Beicht rechtfertige, daß dann das Sakrament vorauswirke.

84. Die eben angegebene Anerkennung der dem Sakramente vorausgehenden Reue als res et sacramentum kann auch auf die Lehre der Summa theologica angewendet werden. Als „inseparabilis effectus gratiae“[1] kann freilich die vollkommene Reue nicht res et sacramentum im Sinne einer der Gnadenverleihung vorausgehenden Zwischenwirkung sein. Die Gnadeneingießung muß vielmehr von seiten Gottes vorangehen, wie wir oben aus III q. 68 a. 2 bezüglich der Taufe hörten. Gott ersetzt in diesem Falle das Sakrament, da er den Willen für die Tat annimmt, l. c. ad 3um. Die zuvorkommende Gnade führt hier die sündige Seele zur Erweckung der Liebe und mit dieser zum Verlangen nach dem Sakramentsempfange — desiderium (baptismi) quod procedit ex fide per dilectionem operante. Sogar das (wirksame) Desiderium ist somit Folge der Liebe und damit der Gnade. Wir dürfen an diesem nicht durch das Sakrament, wenigstens nicht effektiv, vermittelten Gnadenwirken Gottes keinen Anstoß nehmen, da Gott nicht an die Sakramente gebunden ist — cuius virtus non alligatur sacramentis, l. c.

85. Indes steht auch dieses außersakramentale Gnadenwirken Gottes in einer Abhängigkeit zum sakramentalen Wirken. Durch den in der vollkommenen Reue vorausgesetzten Akt des Glaubens wird der Mensch mit dem Leiden Christi verbunden, und Gott gibt auch von seiner Seite die zuvorkommende Gnade nur in Hinsicht auf die Verdienste Jesu Christi und auch instrumental durch dessen heilige Menschheit.[2] Durch das votum sacramenti wird der Wille des Menschen noch bestimmter auf den Erlöser und seine Gnadenordnung hingeordnet und darum die Gnade auch nur in Rücksicht auf diese Gnadenordnung, d. h. auf das von Christus eingesetzte Sakrament verliehen. Insofern ist die contritio selbst ein durch die sakramentale Ordnung bedingte Wirkung der Gnade.

86. Die so entstandene contritio ist nun, als Tugendakt betrachtet, in gleicher Weise Disposition für die volle Erlangung der Gnade wie die vom Sakramente gewirkte. Ist sie aber auch sacramentum? Ja, aber eben nur

[1] III q. 86 a. 6 ad id quod in contrarium.
[2] III q. 86 a. 6 ad 3um.

sacramentum in voto, wie wir oben erläutert haben. Da nun aber nach der Lehre der Summa das res et sacramentum nicht mehr zwischen dem sacramentum tantum und der res tantum steht, sondern beide Wirkungen des sacramentum tantum sind, so kann der hl. Thomas nicht mehr von einem sakramentalen Wirken der der Absolution vorausgehenden contritio sprechen, wie denn auch in der Summa die diesbezüglichen Ausdrücke fehlen.

Wir haben nun früher (n. 45 ff.) erklärt, daß das res et sacramentum in Verbindung mit dem sacramentum tantum auch instrumentale, sakramentale Ursache der Gnade sei; aber hier besteht ja kein sacramentum tantum, da der wichtigste Teil, die Form, die Absolution fehlt. Da das res et sacramentum nur an der dem sacramentum tantum zukommenden virtus causativa gratiae teilnimmt, fehlt ihm notwendigerweise diese Kraft, solange das äußere Sakrament nicht gegeben ist. Dem votum sacramenti wird doch niemand eine solche Kraft zuschreiben wollen.

Dr. Göttler wendet ein, daß ja mit der contritio das Sakrament schon begonnen habe (S. 53). Allein mit der contritio ist nur ein materieller Teil des Sakramentes gegeben und das Verlangen nach den übrigen Teilen. Das sakramentale Wirken setzt aber das ganze Sakrament voraus, nicht aber die bloße Verbindung mit dem Leiden Christi oder das bloße Verlangen.

87. Dr. Göttler stützt seine Ansicht, daß der Aquinate auch in der Summa theologica noch ein Vorauswirken des Sakramentes lehre, besonders auf III q. 86, zumal a. 6. Da wir diesen Teil schon früher behandelt haben, bedarf es nur noch einiger Bemerkungen. Dr. Göttler betrachtet es als ausgeschlossen, daß Thomas, wenn er die Rechtfertigung materiell der Tugend der Buße, d. h. der contritio zuschreibt, dabei an die contritio im Augenblick der Absolution denke (S. 52). Daß aber der „Zusammenhang wie der Wortlaut“ dies verbürge, steht keineswegs fest. Im Gegenteil muß der Hinweis auf das Taufsakrament geradezu dazu nötigen, die contritio als Teil eines wirklichen Sakramentes, also verbunden mit der Absolution zu denken. Was soll sonst ferner der Hinweis, daß das Sakrament seine Wirkung nicht nur mittels der Materie, sondern vor allem mittels der Form hervorbringe und daß aus beiden e i n Sakrament werde? Wie der hl. Thomas im a. 6 überhaupt nur vom wirklichen Sakrament der Buße

spricht, wie er es in der q. 84 beschrieben hat, und nicht vom sacramentum in voto, so erwähnt er noch speziell den Minister, von dessen Seite die Form sei. Die Frage Dr. Göttlers: Was sollen Ausdrücke von Hinordnung (der contritio) auf die Schlüsselgewalt bei einer contritio, die der Absolution gleichzeitig, ja von ihr erst gewirkt ist? (S. 52), ist leicht zu beantworten, da eben die contritio als Tugend noch nicht auf die Schlüsselgewalt hingeordnet ist, gleichgültig, ob diese Hinordnung sich nur virtuell oder auch formell von der contritio unterscheide. Wenn der Heilige verlangt, daß die Reue wenigstens aliqualiter auf die Schlüsselgewalt hingeordnet sei, mag er dabei wohl auch an eine nur begierdliche Hinordnung gedacht haben, ohne indes die wirkliche auszuschließen. Dr. Göttler übersieht auch hier den Anlaß zur Frage, denn der englische Lehrer bekämpft hier offenbar jene Meinung, daß nur die contritio, nicht aber die Absolution rechtfertigende Kraft besitze. Seine Antwort ist: Nein, die Absolution rechtfertigt eher, weil sie die Form des Sakramentes ist, die Sakramente aber vor allem virtute formae wirken; wenn die Reue rechtfertigt, so doch nur entweder als Teil des Sakramentes oder als Tugend, insofern sie eine untrennbare Wirkung der Gnade ist, welche formell rechtfertigt und welche auch in anderen Sakramenten wirkt. Jedenfalls läßt sich eine befriedigende Erklärung des Artikels ganz gut und ohne irgend welche Umdeutung des Wortlautes[1] und ohne Zuhilfenahme der Theorie des Vorauswirkens geben. Ja, daß Thomas hier nicht ausdrücklich auf das sacramentum in voto rekurriert, wie er es in den Sentenzen tut, wie die Betonung, daß die Reue Teil des Sakramentes sei, beweist nur, daß er jene frühere Art von Auffassung der Reue als res et sacramentum fallen ließ. Die vollkommene Reue bleibt auf jeden Fall res et sacramentum: res als Wirkung der Gnade, die entweder durch das Sakrament instrumental vermittelt oder auf das votum sacramenti hin von Gott geschenkt wird, sacramentum entweder actu als Teil bei der Absolution oder in proposito beim Willen zum Sakrament.

88. Eine Schwierigkeit ergibt sich indes. Wenn die

[1] Die Bemerkung Dr. Göttlers, daß man hier an keine andere paenitentia als die contritio denken dürfe, ist richtig, nachdem der Aquinate fragt, ob die Sündennachlassung Wirkung der virtus paenitentiae sei.

vollkommene Reue Wirkung der aktiven Gnadeneingießung ist, also die Gnade als ihren Grund voraussetzt, wie kann dann von einer Rechtfertigung durch die Reue gesprochen werden? Was vermittelt denn die Gnade, durch welche der Mensch vollkommene Reue erweckt? Es genügt wohl kaum, darauf hinzuweisen, daß die Reue als materielle Disposition für die letzte Erlangung (consecutio) der Gnade fungiert, das Hauptgewicht liegt hier in der Frage, was veranlaßt Gott von seiner Seite zur Mitteilung der Gnade? Die Antwort aus der Lehre des Aquinaten kann nicht zweifelhaft sein. Jede Bemühung des Menschen, die der Gnade vorangeht, kann nur als negative Disposition gelten, ohne ein Recht oder eigentlichen Anspruch auf die Verleihung der Gnade zu verleihen. Die erste Gnade muß somit ganz aus freiem Erbarmen Gottes mitgeteilt werden. Nun ist es aber nach der Offenbarung Gottes allgemeiner Heilswille Gottes, jeden Sünder (an und für sich) zu bekehren: die erste, genügende Gnade wird darum keinem fehlen. Wird nun der Sünder dem Zuge der Gnade nicht widerstehen (obicem ponere), sondern mitwirken, so wird Gott sein Werk weiterführen, anfangend z. B. mit der Furcht bis hinauf zur Liebe, mit dem Verlangen nach den Gnadenmitteln als Zwischenstufe. So bereitet Gott selbst das Herz des Sünders zu, welche Zubereitung in der contritio mit dem entweder in ihr eingeschlossenen oder von ihr vorausgesetzten Vorsatz des Sakramentsempfanges ihren Abschluß und ihre Vollendung findet, so daß die effektive Rechtfertigung mit Fug und Recht der vollkommenen Reue zugeschrieben werden muß, wenn auch nur als materieller Disposition, wie der hl. Thomas wenigstens in der Summa immer wieder betont.

89. Wenn der Heilige diesen außersakramentalen Prozeß als die Regel zu betrachten scheint,[1] so entspricht dies nur seiner ganz berechtigten Auffassung von der zuvorkommenden Barmherzigkeit Gottes, d. h. der Allgemeinheit des Heilswillens Gottes, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß jener sich bekehre und lebe. Wenn somit der Mensch nicht widerstrebt, wird Gott sein

[1] Wir sagen: scheint, denn wenn der Aquinate die Rechtfertigung in der Absolution als „aliquando“ und „potest esse“ bezeichnet, so soll damit offenbar kein Zahlverhältnis bezeichnet werden. Dem Gegner gegenüber genügt die Möglichkeit, eine stärkere Betonung würde das Argument nur schwächen.

Werk auch vollenden.[1] Bei demjenigen, der sich zum Empfange des Sakramentes gebührend vorbereitet, kann aber ein obex gratiae kaum angenommen werden, und so liegt die Vermutung nahe, daß er mit contritio zum Sakramente hinzutrete, wie umgekehrt bei Mangel an vollkommener Reue die Präsumtion eines obex nicht ausgeschlossen erscheint, wodurch dann aber auch die Wirksamkeit des Sakramentes in Frage gestellt würde. Immerhin kann aber dieser obex auch nur in negativer Nichtmitwirkung, resp. in psychologischer Ohnmacht gegenüber den Anforderungen der contritio bestehen, welche durch die reichere und vor allem durch die sakramentale Beistandsgnade behoben werden kann, weshalb, wenn kein positives Hindernis im Willen besteht und bleibt, am Eintreten der Rechtfertigung bei der Absolution nicht zu zweifeln ist.

90. Wir dürfen auf keinen Fall die Lehre von der Rechtfertigung durch die vollkommene Reue mit dem Gedanken vom Vorauswirken des Sakramentes identifizieren. Die erstere vertritt freilich der Aquinate, nicht aber den letzteren. Jene Lehre ist eben nur die Folgerung aus zwei Grundsätzen, die sowohl theoretisch als praktisch anerkannt sind, nämlich 1. daß das gewöhnliche, ordnungsgemäße Mittel zur Rechtfertigung, die secunda tabula post naufragium das Sakrament der Buße ist; daß aber derjenige, welcher einen vollkommenen Akt der Reue über seine Sünden erweckt, schon vor dem Empfange der Absolution gerechtfertigt wird. Da diese zwei Grundgesetze der Gnadenordnung einander nicht widersprechen können, so ergibt sich die Notwendigkeit, daß die sündentilgende Reue in Abhängigkeit stehen muß zum Sakramente[2] — wie umgekehrt das Sakrament zur Reue. Diese Abhängigkeit wird aber hergestellt durch das propositum, den Willen

---

[1] Deswegen können auch nach katholischer Auffassung gut gläubige Protestanten durch vollkommene Reue Nachlassung ihrer Sünden erlangen, insofern ihre Reue durch den Glauben an Christus und die Unterwerfung unter sein Gesetz indirekt auch auf das Bußsakrament hingeordnet wird.

[2] Vgl. Consil. Trid. Sess. 14 c. 4: Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo conciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Dazu der von Sixtus IV. verurteilte Satz: Peccata mortalia quantum ad culpam et paenam alterius saeculi delentur per solam cordis contritionem sine ordine ad claves. Denzinger, Ench. n. 610. cf. n. 911—913, 950—51.

zum Empfang der Absolution. Wie der hl. Thomas seine Lehre nur unter diesem Gesichtspunkt aufstellt, so darf seinen Worten auch kein weiterer Sinn unterlegt werden. M. a. W., wir haben beim hl. Thomas keine andere als die allgemeine Lehre, daß die Frucht des Leidens Christi uns einerseits effektiv durch das wirkliche Sakrament, anderseits unmittelbar von Gott auf Grund des Willens zum Gebrauch des Sakramentes gegeben wird. Spezifisch thomistisch ist nur die scharfe Hervorhebung, daß auf jeden Fall Gott die Sünde nur in Hinsicht auf das Leiden Christi und die der Kirche verliehene Schlüsselgewalt nachläßt. Dieses letztere muß aber entschieden als ein Vorzug der thomistischen Lehre bezeichnet werden. Es ist dieser Gedanke wohl nicht so sehr Spezialmeinung des Aquinaten, sondern vielmehr die konsequente Durchführung der kirchlichen Lehre, daß die contritio kraft des votum sacramenti rechtfertige.[1]

Das Gesagte bezieht sich vorerst auf die Nachlassung von Todsünden, gegen welche sowohl das Sakrament wie die Tugend der Buße in erster Linie gerichtet ist. Die läßlichen Sünden können unmittelbar ohne das Sakrament getilgt werden, nämlich durch einen Liebesakt.[2] Indes ist

[1] Wenn Gutberlet, Dogmatische Theologie X, 97, es als unzulässig erklärt, aus der oben angezogenen Doktrin des Konzils von Trient (daß die Rechtfertigung durch die vollkommene Reue nicht der Reue ohne das votum sacramenti zuzuschreiben sei) den Schluß zu ziehen, die Rechtfertigung sei nicht der vollkommenen Reue selbst, sondern dem damit verbundenen votum sacramenti zuzuschreiben, so ist die Antwort damit gegeben, daß weder die Reue als solche allein, noch das votum sacramenti allein genügen, sondern eben die Reue in Verbindung mit dem votum. Indes kann eine vollkommene Reue beim Katholiken ohne votum sacramenti nicht zustande kommen, wie Thomas uns erklärte und das Konzil andeutet, wenn es das votum sacramenti in der Reue eingeschlossen sein läßt. Deswegen genügt auch die vollkommene Reue ohne das votum sacramenti allein noch nicht. Aus dem gleichen Grunde steht damit die Verurteilung des 32. Satzes von Baius: Charitas illa, quae est plenitudo legis, non est semper coniuncta cum remissione peccatorum nicht im Widerspruch, sondern im Einklang, denn eine Liebe, welche das Gesetz voll erfüllt, trägt doch gewiß in sich das votum sacramenti. Ebenso fallen damit auch die Bedenken auf S. 114 weg, abgesehen davon, daß nach dem hl. Thomas durchaus nicht immer die Rechtfertigung vor der Beicht eintritt.

[2] Es ist, wenigstens nach der Lehre des Aquinaten, unrichtig, wenn Gutberlet, a. a. O. X, 115 meint, daß läßliche Sünden bereits durch attritio getilgt werden könnten. Der hl. Thomas bemerkt ausdrücklich, daß zur Nachlassung der Schuld, und er spricht von der läßlichen, die Kraft der Gnade erfordert sei, III q. 87 a. 4; nicht erfordert ist zwar die Eingießung neuer Gnade (l. c. ad 2um; q. 87 a. 2; 4 d. 16 q. 2 a. 2),

hier das Sakrament nicht überflüssig und zwar in dreifacher Hinsicht, einmal weil das Sakrament auch die läßlichen Sünden tilgt; dann weil es die heiligmachende Gnade und damit die sündentilgende Kraft des Liebesaktes vermehrt, wozu dann noch die aktuelle sakramentale Gnade kommt, mittels welcher der Mensch zu innigeren Reue- und Liebesakten angeregt wird; endlich weil durch das Sakrament die wegen ungenügender Intensivität der Liebe noch gebliebene Strafe ganz oder teilweise nachgelassen wird.

(Schluß folgt.)

DIE PHILOSOPHIE DES MONISMUS.

(Fortsetzung von Bd. XXI. S. 42.)

Von FRIEDRICH KLIMKE S. J.

II. Der spiritualistische Monismus.

14. Wie der Materialismus in einer doppelten Form, der kinetischen oder atomistischen und der pyknotischen oder hylozoistischen, in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, so läßt sich auch im Spiritualismus eine zweifache Richtung unterscheiden, die atomistische und die pantheistische. Läßt der kinetische Materialismus die ganze Welt aus materiellen Atomen bestehen, so ist nach dem atomistischen Spiritualismus das Universum aus seelischen Einzelwesen, Atomen, zusammengesetzt, mag man sie nun mit Plato Ideen, oder mit Leibniz Monaden, oder auch mit Herbart Realen nennen. Anderseits haben der pyknotische Materialismus und der pantheistische Spiritualismus das miteinander gemein, daß nach ihnen das Weltall nur ein Wesen (nicht nur wesentlich, sondern auch numerisch eines) ist, sei es nun eine einzige materielle Substanz, sei es ein allumfassendes geistiges Wesen, das in

wohl aber ein (neuer) Akt der Liebe, sei es ein Akt der Liebe allein oder ein von der Liebe informierter Akt (locis citatis), so daß die Nachlassung der läßlichen Sünde immer eine Wirkung der heiligmachenden Gnade ist, III, q. 87 a. 2 ad 2um. Nur ist keine ausdrücklich gegen die läßliche Sünde gerichtete contritio notwendig, sondern es genügt jeder aus der Liebe hervorgehende Tugendakt, wenn er implicite gegen die läßliche Sünde gerichtet ist, 4 d. 16 q. 2 a. 2 q. 3 und 4.