

# Die Sündenvergebung im sakramentalen Geschehen

Autor(en): **Horváth, Alexander M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **17 (1939)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762527>

## **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.

# Die Sündenvergebung im sakramentalen Geschehen.

Von Dr. P. Alexander M. HORVÁTH O. P.

---

Die katholische Apologie und Seelsorge sind zweifellos vor große Aufgaben gestellt, seitdem der Zeitgeist einen der Grundpfeiler des christlichen Lebens, die innere, überzeugte Buße auszurotten droht. Die Versuche, die Menschheit von Gott abwendig zu machen und in eine ganz teuflische Apostasie hineinzuführen, waren kaum jemals so intensiv wie in unseren Tagen. Die Selbstgenügsamkeit, das Sichselbstgenügen des Menschen und der Menschheit werden in einer Form proklamiert, die eine Unterwerfung unter Gott ganz ausschließt, die Hilfsbedürftigkeit des Menschen nicht zum Bewußtsein kommen läßt, die Anerkennung einer Schuld und Sünde, insbesondere aber die Reue darüber direkt als Schwäche, als pathologische Erscheinung darstellt. Das Verlangen nach einer Erlösung bleibt so selbstverständlich bloß auf die irdischen Übel und auf verwickelte menschliche Verhältnisse beschränkt. Das Kreuz Christi, das von ihm verkündete Heil, erschienen noch nie so töricht und unnütz, als im Lichte dieser großen Apostasie. Die christliche Heilslehre steht gewiß unerschüttert und wird weiter, trotz aller Anfechtungen, objektiv feststehen. Aber die Seelen leiden darunter, und die Menschen stehen vor einer Katastrophe, die kaum ihresgleichen kennt. Diese abzuwehren, ist die Aufgabe des Seelsorgers und des Apologeten. Es muß im Bewußtsein der Menschen erhalten bleiben, daß die Sünde die größte Schwäche des Menschen darstellt, die Reue und Buße aber nicht bloß keine Schwächen sind, sondern solche Kraftäußerungen bedeuten, die den ganzen Menschen, seinen vollständigen Tugendorganismus in Anspruch nehmen<sup>1</sup>, ja daß zu ihrer

<sup>1</sup> Vgl. die wunderbaren Ausführungen des hl. Thomas über die Tugend der Buße III 85.

Betätigung nicht nur übermenschliche, sondern übernatürliche Prinzipien erfordert sind. Es ist daher auch für die Dogmatik von Interesse, den Rechtfertigungsprozeß ins klare Licht zu stellen, und insbesondere bei der sakramentalen Buße deren reiche Beziehungen zur Gnade aufzuzeigen.

Aus solchen Überlegungen geht die vorliegende Skizzierung der sakramentalen poenitentia interior hervor. Für sich betrachtet, handelt es sich vielleicht um eine theologische Frage zweiter Ordnung; aber im Zusammenhang mit dem ganzen sakramentalen Geschehen, insbesondere aber mit dem Rechtfertigungsprozesse, scheint hier viel Bedeutungsvolles auf. Um dies einzusehen, braucht man bloß auf den grundlegenden Text des hl. Thomas einen Blick zu werfen. « Etiam in poenitentia est aliquid, quod est sacramentum tantum, scilicet actus exterius exercitus tam per peccatorem poenitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem: res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris: res autem tantum et non sacramentum, est remissio peccati; quorum primum totum simul sumptum est causa secundi, primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii » (III 84, 1 ad 3 m). Hieraus ist ersichtlich, daß bei der Wesensbestimmung der poenitentia interior jedem Theologen reichliche Gelegenheit geboten wird, die eigene Theorie über die Wirkungsweise der Sakramente zur Geltung zu bringen, wie auch die engere Verbindung des sakramentalen Werdens mit dem Rechtfertigungsvorgange aufzuzeigen. Die ziemlich karge Bemerkung des hl. Thomas läßt selbst für seine Schule einen breiten Spielraum, um die Frage: « *Was ist poenitentia interior?* » zu beantworten. Der hier vorgelegte Lösungsversuch will in engem Anschluß an die Rechtfertigungslehre des Aquinaten die Sündenvergebung selbst als *einen durch das Sakrament bewirkten und unwiderruflich bleibend fixierten Zustand* hervorheben und hierin *als einer objektiven Heiligung* das Wesen der poenitentia interior erblicken.

Dabei ist es durchaus nicht unsere Absicht, eine neue Theorie aufzustellen, althergebrachtes thomistisches Gut zu kritisieren oder gar zu verwerfen. Wir wollen bloß den ganzen inneren sakramentalen Rechtfertigungsvorgang unter dem Namen poenitentia interior zusammenfassen und darin vorzüglich jenes Moment ganz eigens poenitentia interior nennen, das am meisten die Kraft des Sakramentes widerspiegelt und als nächste Ursache der Begnadigung noch immer als Zeichen der Gnade — der eigentlichen « res tantum » — gilt. In dieser Form hätten wir wirklich ein « res et sacramentum » vor uns, das einer-

seits die übrigen Momente der Rechtfertigung virtuell in sich enthält, andererseits aber mit der letzten Wirkung des Sakramentes als Zeichen und Ursache verglichen werden kann. Daß alle Momente, die der hl. Thomas I-II 113, bes. a. 8 aufzählt, zum innern Rechtfertigungsvorgang gehören, steht außer Zweifel. Vergleichen wir sie mit dem äußern Sakrament als solchem, mit der *poenitentia exterior*, so steht nichts im Wege, ihre Gesamtheit *poenitentia interior* zu nennen, die Schlußwirkung, die eigentliche Begnadigung etwa ausgenommen. Unser Versuch ist daher eine *mögliche, zulässige Redeweise* mit Rücksicht auf den *ordo generationis* der sakramentalen Rechtfertigung, wobei daran festgehalten wird, daß in diesem Sinne nur die Gnade eine « *res tantum* » ist, alles aber, was ihr vorangeht, zum « *res et sacramentum* » gehört.

Zu dieser Überlegung führt uns als grundlegender Text Ver. 28, 1 : « *Si ergo iustificatio accipiatur ut quidam motus, cum oporteat eundem motum intellegi quo peccatum aufertur et iustitia inducitur, idem erit iustificatio, quod peccatorum remissio, solum ratione differens, prout ambo eundem motum nominant ; sed unum secundum respectum ad terminum a quo, aliud vero secundum respectum ad terminum ad quem. Si autem accipiatur iustificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet iustitiae generationem, et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpae. Sic autem iustificatio et remissio peccatorum non erunt idem, nisi per concomitantiam* ». Die zur Beurteilung jeglichen Werdens grundlegende Unterscheidung des *ordo generationis* vom *ordo perfectionis* kommt hier zur Geltung. Die getrennte Betrachtung der Sündenvergebung und der Gerechtigkeit ist statthaft, ist entitativ begründet. Sie können auch als äquivalente Ausdrücke gelten, da sie auf ein gemeinsames Prinzip, die Gnade, zurückzuführen sind. Mit der Gnade ist sowohl die Sündenvergebung, als auch die Gerechtigkeit gegeben, woraus die Identität beider Teilbegriffe in einem gemeinsamen Ganzen folgt. Es ist auch anzuerkennen, daß die Gerechtigkeit eigentlicher von der Gnade her benannt wird, als die Sündenvergebung, da ja die Sünde gar keine notwendige Voraussetzung der Begnadigung ist. Aber als Rechtfertigung, als *Gerechtigkeit des Sünders* wird die Sündenvergebung früher und eigentlicher von der Gnade her, von der Begnadigung benannt, als die Gerechtigkeit. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, die drei Begriffe gleichzusetzen, als identische, materiell umzutauschen, den Urbegriff aber, die Gnade, zur Bezeichnung der einzelnen Momente der Rechtfertigung zu benutzen, sodaß jedesmal ein formell verschie-

dener Gesichtspunkt zum Vorschein kommt. So ist die Sündenvergebung (*remissio peccatorum*) unter allen Umständen eine Begnadigung (*infusio gratiae*). Will man aber im Rechtfertigungsprozeß mehr (oder auch ausschließlich) den Nachlaß der Sünden hervorheben (*corruptio peccati*), so ist durch die « Begnadigung » nicht das formelle, eigentliche Prinzip der Gerechtigkeit, sondern dessen intentionale Gegenwart, gleichsam als *dispositio ultima*, sei es des Sünders, sei es des rechtfertigenden aktiven Prinzips, bezeichnet. In diesem Sinne ist die Sündenvergebung eine, wenigstens gegenständlich, von dem Besitze der Gnade, also von der Begnadigung als vollkommenem, abgeschlossenen Zustande, verschiedene wirkliche Gegebenheit, die man für sich, getrennt von der Gnade, als formellem Prinzip, betrachten kann.

Hierzu möchten wir noch bemerken, daß *Sündenvergebung als objektive und als formale Heiligkeit voneinander unterscheidbar* sind, wie wir dies später nachweisen werden. Es sind demnach die zwei Momente gegenständlich derart verschieden, daß sie im Rahmen des sakramentalen Geschehens, besonders bei der gerichtlich-sakramentalen Rechtfertigung, getrennt betrachtet werden können und dabei jedes von ihnen eine eigene Rolle spielen kann. Der Sündenvergebung als objektiver Heiligkeit teilen wir unsererseits die Bedeutung des « *res et sacramentum* », als formaler Heiligung und Heiligkeit aber die Rolle der « *res tantum* » zu.

Überlegt man ferner, daß bei der Rechtfertigung die Sündenvergebung und der Besitz der Gnade sich ganz verschieden verhalten, so ist ihre getrennte Betrachtungsweise noch mehr begründet. Die Begnadigung, als Nachlaß der Sünden, ist unwiderruflich, unverlierbar. « *Sine poenitentia sunt dona Dei* ». Die Gnade hingegen, das Prinzip der Sündenvergebung und der Gerechtigkeit, ist verlierbar. Mit jeder nachfolgenden schweren Untreue ist ihr Verlust gegeben. Sie kehrt bei einem neuen Sündennachlaß zurück, die vergebenen Sünden aber kommen mit dem Verluste der Gnade nicht von neuem zum Vorschein. *Begnadigung als Sündenvergebung und als Besitz der Gnade sind objektiv, in ihren Auswirkungen zwei verschiedene Seelenzustände*, mögen sie auch sonst noch so eng miteinander verbunden sein. Hierin können wir einen Fingerzeig erblicken, daß den beiden Momenten ganz verschiedene Prädikate zukommen. Beide stellen eine Umwandlung der Seele dar. Dies kommt der Sündenvergebung als objektiver Heiligkeit in der Form eines Zustandes (*status*), als formaler Heiligkeit aber bloß als eine veränderliche Zuständlichkeit zu. Daher dürfte

unsere Betrachtungsweise berechtigt sein, indem wir nach Analogie mit anderen Sakramenten das « res et sacramentum » darin suchen, was als bleibender Zustand vor uns tritt, in dem verlierbaren Element aber das « res tantum sacramenti » erblicken.

Zum Verständnis unserer Skizze müssen wir noch eine Bemerkung vorausschicken. Den Endpunkt des sakramentalen Geschehens bezeichnet in allen Fällen die Gnade: « Res tantum et non sacramentum ». Eine ganz eigenartige spezifische Verschiedenheit der einzelnen sakramentalen Gnaden wird vom hl. Thomas klar gelehrt<sup>1</sup>, mag auch die Erklärung dieser Annahme auf ganz erhebliche Schwierigkeiten stoßen. Die Taufgnade bewirkt die ablutio, die Reinwaschung der Seele, oder, in umgekehrter Ordnung, entspringt aus der ablutio, aus der bloß reinigenden Tätigkeit Gottes, die Taufgnade als Endpunkt des sakramentalen Werdens der Taufe<sup>2</sup>. Ein sakramental-gerichtlicher Akt bewirkt die Rechtfertigung der Seele, aber nicht mehr nach Art einer ablutio, sondern als remissio, als eine Begnadigung in Form eines gerichtlichen Nachlasses der Sünden. Die sakramental bewirkte Gnade hat bei der Buße eine andere Bestimmung, ein verschieden geartetes Sein, als bei der Taufe. Ungeachtet der sonst allgemeinen spezifisch gleichen Vollkommenheit, ist ihr metaphysischer Grad, ihre ratio particularis, verschieden. Ob und inwieweit diese Verschiedenheit die innere Wesensbestimmung der Gnade selbst betrifft, ist augenblicklich für uns von keiner großen Wichtigkeit. Sicher ist, daß bei dem sakramentalen Werden das Letztbewirkte die Gnade ist. Mit ihrem Besitze hört das formell-sakramentale Geschehen auf. Wenn daher der hl. Thomas im angeführten Texte die remissio peccatorum als « res tantum et non sacramentum » bezeichnet, und somit darin den Abschluß des sakramentalen Vorganges sieht, so ist darunter zweifellos die sakramentale Gnade der Buße zu verstehen, nicht einfachhin, sondern als Wirkung der poenitentia exterior und interior. Es ist daher naheliegend, *das Wesen der poenitentia interior in dem zu suchen, was dem Entstehen der Gnade unmittelbar vorausgeht und somit, wenigstens gegenständlich, als ihr nächster Grund gelten muß*. Den vollen, wirksamen Begnadigungswillen Gottes vorausgesetzt, kann dies aber bei der sakramental-gerichtlichen Buße nur in der Tatsache der Befreiung von der Schuld (remissio peccatorum praecise sumpta), in der vollendeten Lossprechung, als einer unveränderlichen, unwider-

<sup>1</sup> III 62, 2 ad 3.

<sup>2</sup> III 66, 1 c; 69, 1, 4.

ruffichen Wirklichkeit der Seele bestehen, die daraus entspringt, daß sie sich dem Einflusse eines sakramentalen Verfahrens unterwirft, welches eine Begnadigung durch Lossprechung von der Schuld bezeichnet und bewirkt.

Das Verhältnis des äußeren sakramentalen Zeichens zu den inneren Wirkungen ist bei Thomas eindeutig bestimmt: «*relatio signi ad significatum, causae ad effectum*». Dasjenige, was im objektiven Inhalte des Sakramentes enthalten ist, ist ein Abbild dessen, was in der Seele vor sich geht. Das Sakrament in seiner künstlichen Zusammensetzung ist ein an sich (*per se*) einheitliches Ganzes, ein instrumentales Abbild der Idee Gottes von der Heiligung des Menschen in der Kraft Christi. Durch die Verwirklichung des Heiles in der Seele entsteht ein Abbild, unmittelbar des sakramentalen Zeichens, mittelbar aber der göttlichen Heilsidee. In bezug auf den objektiven Inhalt (*esse obiectivum, veritas rei, ontologica*) ist eine vollständige Übereinstimmung zwischen den drei bezeichneten Faktoren vorhanden.

Das Sakrament ist ein untrügliches äußeres Zeichen des Heilswillens Gottes für alle, die sich dessen bedienen. Es ist hierüber ein wirkursächliches Werkzeug in der Hand Gottes. In ihm ist die Gnade selbst in der Weise enthalten, wie die Wirkung der Hauptursache in ihren Werkzeugen enthalten zu sein pflegt. Die entsprechende Wirkkraft des Sakramentes hat die gleiche Ausdehnung, wie seine bezeichnende Kraft. Die Gnade wird sakramental bezeichnet und die Gnade wird im Empfänger bewirkt, der durch das Sakrament bezeichnet und durch die Kraft des Sakramentes berührt wird<sup>1</sup>.

Der Heilswille Gottes strebt etwas Vollkommenes an, die vollkommene sakramentale Begnadigung, den Besitz der Gnade, sei es die Gnade selbst, sei es deren Vermehrung oder Ausgestaltung. Die Taufe ist eine volle Eingliederung in Christus; die Teilnahme an seinem Heil<sup>2</sup>. Dies ist im Vollsinn nur durch den Besitz der Gnade erreicht, durch das *sigillum interioris iustificationis, quae est « res tantum » huius sacramenti, scilicet significata et non significans*<sup>3</sup>. Hierzu ist aber ein durch die Tugend der Gottesverehrung geregelter Gebrauch des Sakramentes erfordert, bei dem der rechte Glaube und die andern Prinzipien der Rechtfertigung in Bewegung gesetzt werden, um der vollen Wirkung der Taufe teilhaftig zu werden und ihr kein Hindernis

<sup>1</sup> III 62, 3.

<sup>2</sup> III 68, 5; 69, 2.

<sup>3</sup> III 66, 1.

in den Weg zu legen. Dies ist die von Gott bezweckte Berührung des Empfängers mit dem Sakramente und durch das Sakrament. Fehlt der beschriebene Gebrauch, so fehlt an sich noch nicht jeder Kontakt mit dem Sakramente. Die Unterwerfung des Empfängers unter die Oberhoheit Christi, etwa nach den Forderungen der *iustitia commutativa* (*intentio recipiendi sacramentum*), läßt das Sakrament nicht ganz kraft- und wirkungslos vergehen, wenn auch das oben erwähnte *opus operantis* fehlt. Gottes voller Heilswille wird zwar vereitelt, aber die Besitznahme des sich freiwillig unterwerfenden Empfängers durch Christus kann nicht vereitelt werden. *Effectus subiicitur causae*. Ist Christus *principium universale gratificationis in natura humana*<sup>1</sup>, hat er als solches ein strenges Recht auf jede menschliche Person und übt er seine Heilstätigkeit, und somit die Besitznahme der einzelnen Menschen durch die Sakramente aus, so erfolgt in der Seele aus jedem sakramentalen Kontakt eine Wirkung, die den Empfang des Sakramentes bezeugt, den Empfänger mit der Kraft Christi bezeichnet und dessen Unterwerfung unter den Heiland unzweifelhaft zum Vorschein bringt. So ist namentlich bei der Taufe die Eingliederung in Christus als Bezeichnung (*consignatio*), Hinordnung und Bestimmung zum Christsein (*deputatio ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae*) vollzogen und der Seele in der Form eines unauslöschlichen Merkmals eingepägt. Diese Bezeichnung durch den Taufcharakter stellt zwar die volle Heilswirkung der Taufe keineswegs dar, aber sie ist in ihrer Ordnung ein abgeschlossener Vorgang, ein fertiger Zustand der Seele, durch den die Möglichkeit der vollen Begnadigung, der restlosen Teilnahme am Heile Christi gegeben ist. Dieses « *res et sacramentum* » ist nicht bloß eine Voraussetzung der sakramentalen Gnadenwirkung, sondern auch zugleich mit dem Sakramente Ursache derselben: *primum autem et secundum est quodammodo causa tertii*, haben wir oben vom hl. Thomas gehört<sup>2</sup>. Dasselbe, was im äußern Sakrament objektiv-repräsentativ (als im Zeichen) enthalten ist, wird im « *res et sacramentum* » innerlich-geistig in der Seele abgebildet, und stellt ihre reale Hinordnung zum Besitze der Gnade, den realen und der Natur der einzelnen Sakramente proportionierten Grund der

<sup>1</sup> III 7, 11 c.

<sup>2</sup> III 69, 1 c, legt der hl. Thomas das Verhältnis der Gnade zum Charakter unter der Analogie der Form und ihrer eigentlichen Wirkungen dar: « *Cum autem aliquid generatur simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens . . . Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam et consequitur proprium effectum qui est gratia remittens omnia peccata* ».



Begnadigung dar. Läßt sich nicht bei jedem Sakramente ein ähnlich bleibender Zustand wie bei der Taufe nachweisen, so ist die Annahme eines « res et sacramentum », als eines innerlich-geistigen Abbildes des äußern Zeichens überall berechtigt, wo der Abschluß des sakramentalen Vorganges, wenigstens gegenständlich, andere Momente als Grund und Ursache voraussetzt.

Daß letzteres bei der Buße zutrifft, haben wir schon betont. *Unter poenitentia interior müssen wir daher ein innerlich-geistiges Abbild der äußern Buße, des sakramentalen Zeichens, verstehen, das den Empfänger zu einem Büßer stempelt und als einem solchen die Begnadigung sicherstellt.* Der Empfänger ist ein Büßer nicht einfachhin, sondern ein losgesprochener, von der Schuldenlast befreiter Büßer, denn das abgeschlossene Urteil des Spenders gibt dem sakramentalen Zeichen die Form, die Vollendung. Daher muß die erste Wirkung des sakramentalen Kontaktes etwas sein, was bei den übrigen Rechtfertigungsprozessen — wie etwa in der vollkommenen Reue — nicht vorhanden ist, andererseits aber den Charakter des Bußsakramentes derartig widerspiegelt, daß es mit dem « res et sacramentum » der übrigen Heilmittel in keiner Weise verwechselt werden kann.

Hieraus verstehen wir den *Unterschied zwischen einer psychologischen und ontologischen Betrachtungsweise* und Lösung dieser Frage. Die erste bezeichnet psychische Prinzipien als « res et sacramentum » der Buße, die zweite bestimmt dasselbe nach dem Wert des entitativen Vorganges in der Seele, nach den einzelnen Momenten der Umwandlung, die in ihr vor sich geht, nach deren Seins- und Wahrheitsbeziehungen. Die psychologische Lösung schiebt das Reuemoment in den Vordergrund, als eine übernatürliche Wirklichkeit der Seele, sei es als einen Akt (*conscium vivum*), sei es als ein Prinzip desselben (*subconscium*), und sieht hierin neben und mit dem Sakrament ein eigenes werkzeugliches Mittel bei der Hervorbringung der Gnade. Die ontologische Lösung, die wir versuchen, betrachtet bloß den in der Seele verwirklichten *sakramentalen* Rechtfertigungsvorgang in allen Momenten, die den im äußeren Sakrament abgebildeten Kräften entsprechen, und beurteilt das « res et sacramentum » ausschließlich nach dem mehr oder weniger großen Wahrheitsgehalt in den einzelnen Phasen und je nach der Übereinstimmung der Wirkung mit der Ursache.

Als Prinzip der Sündenvergebung bezeichnet Thomas<sup>1</sup> die Buß-

<sup>1</sup> III 86, 2.

gesinnung, die Tugend der Buße, als wirkende Kräfte jene Akte, die teils unmittelbar aus ihr hervorgehen, teils aber Voraussetzungen ihrer Betätigung sind (Glaube, Hoffnung, Liebe, Gottesfurcht)<sup>1</sup>. Daß wir hier Tätigkeiten, die der psychischen Ordnung angehören, vor uns haben, unterliegt gar keinem Zweifel. Dies begründet die psychische Analyse, die auch für die ontologische Betrachtungsweise maßgebend sein muß. Letztere geht aber einen Schritt weiter und überlegt mit Thomas<sup>2</sup>, daß alle diese Akte von der *gratia operans* verursacht und zugleich mit der Sündenvergebung gesetzt werden. Dies gilt für jeden Rechtfertigungsvorgang. Ist aber dieser Vorgang ein sakramentaler, so ist nicht bloß die wirkende Gnade Ursache der Rechtfertigung, sondern auch das Sakrament<sup>3</sup>: *Die Gnade wirkt durch das Sakrament, und im Sakrament sind alle Kräfte enthalten, die zur Hervorbringung der Sündenvergebung notwendig sind*. Auf die Ursache folgt nun die Wirkung: in unserem Falle also auf das fertige Sakrament die Umwandlung der Seele und in der Seele. Daher müssen die psychischen Akte, als Folgen der wirkenden Gnade, restlos im Sakrament enthalten sein; alles übrige, was zum «*res et sacramentum*» und zur «*res tantum*» gehört, muß in der Umwandlung der Seele gesucht werden. Für die ontologische Analyse ist daher die Abbildung aller sakramentalen Kräfte in der Seele maßgebend, wenn es sich um die Bestimmung des «*res et sacramentum*» handelt. Die beiden Gesichtspunkte sind daher einander nicht entgegengesetzt, wenn auch die *poenitentia interior* verschieden bestimmt wird. Beide Betrachtungsweisen sind zulässig und dürften sich innerhalb des gleichen Systems (in unserm Falle im Rahmen des Thomismus) ergänzen. Und wenn wir nochmals betonen, daß unsere Lösung nur für den *ordo generationis* gilt, den der hl. Thomas Ver. 28, 1 und I-II 113, 8 beschreibt, d. h. daß wir den Rechtfertigungsvorgang von seiten des Menschen und nicht von seiten Gottes betrachten, so haben wir alles gesagt, was zum Verständnis unserer Skizze notwendig ist. Wie sich das Verhältnis von «*res et sacramentum*» zum «*sacramentum tantum*» einerseits und zur «*res sacramenti*» bei der Berücksichtigung des *ordo perfectionis* gestalten würde, haben wir diesmal nicht bestimmt. Das sakramentale Geschehen weist uns zunächst auf den *ordo generationis* hin. Daher nahmen wir diesen in Betracht.

<sup>1</sup> III 85, 2 ad 3; ib. 5. 6.

<sup>2</sup> III 86, 6 ad 1.

<sup>3</sup> Ib. «*Sed contra*».

Untersuchen wir *die hauptsächlichlichen Möglichkeiten*, die im Rahmen der heute anerkannten theologischen Prinzipien gegeben sind. Die Unterschiede, die aus der systematischen Beurteilung der sakramentalen Wirkungsweise entstehen, wollen wir nicht beachten, oder den Wert der einzelnen Annahmen von diesem Standpunkte aus nicht beurteilen. An der Hand der bekannten Lehre des Aquinaten werden wir das Brauchbare und Wertvolle, sei es zur Bekräftigung, sei es zur Beleuchtung unserer Meinung benützen, die eben deshalb, weil sie den Vollinhalt der äußeren Buße auch in die Seinsbestimmung der poenitentia interior aufnimmt, viel von der Teilsicht der anderen Annahmen übernehmen muß.

Daß die poenitentia interior eine Realität darstellt, steht außer Zweifel: « res et sacramentum ». Wie das Sakrament eine Realität ist, so muß auch seine erste Wirkung eine Vertreterin desselben in der gleichen realen Ordnung sein. Die Realität des Sakramentes kann aber entweder bloß repräsentativ, als bloßes Zeichen, gefaßt werden, oder sie kann einen moralischen oder juridischen Wert darstellen. Aber auch die physisch-reale Wertung ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern nach Thomas direkt erfordert<sup>1</sup>. Dementsprechend ist das « res et sacramentum » entweder eine äußere Bezeichnung der Seele, oder ein ausschließlich moralischer, juridischer Wert in ihr, oder endlich ein physisch-realer Zustand, der die andern angegebenen Werte nicht ausschließt, ja dieselben synthetisch zusammenfaßt, und als solcher den real-physischen Grund der letzten sakramentalen Wirkung darstellt.

Über die ausschließliche Wertung des äußeren Sakramentes als eines bloßen Zeichens urteilt Thomas bekanntlich sehr ungünstig<sup>2</sup>. Daß die ausschließlich moralische oder juridische Betrachtung den Vollinhalt seiner Prinzipien nicht wiedergibt, wurde unzähligemal betont und mit mehr oder weniger Glück bewiesen. Die physisch-reale Wertung wird daher jene Annahme sein, in der wir den Vollinhalt der Prinzipien des hl. Thomas, der von ihm erwähnten « dicta Sanctorum », und nicht zuletzt des Tridentinums wiederfinden. Dasselbe ist auch von dem « res et sacramentum », also auch von der poenitentia interior zu sagen. Die Bezeichnung des Empfängers (consignatio), dessen moralische Würdigkeit, wie auch dessen Recht auf den Besitz der Gnade<sup>3</sup> müssen zweifellos zum Inhalt des « res et sacramentum »

<sup>1</sup> III 62.

<sup>2</sup> III 62, 1.

<sup>3</sup> « Titulus exigens remissionem peccati ». *Billot*, De Ecclesiae sacramentis. Tom. posterior. Thesis IV. Ed. 7.

gehören, da alle diese Momente im äußeren Sakramente enthalten sind, zu dessen wesentlicher Seinsbestimmung gehören. Entspricht aber ihnen in der Seele nicht eine reale Veränderung, ein wirklicher Zustand als Fundament, so sind sie bloße äußere Benennungen, die aus der Setzung des « sacramentum tantum » der Seele zukommen, sie zur Aufnahme der Kausalwirkung Gottes bloß äußerlich, durch die Gegenwart des Sakramentes bestimmen. Die Beziehung zum Sakramente wäre in diesem Falle bloß eine Vorbedingung zur Rechtfertigung, nicht aber ein realer Grund, der die zu erteilende Gnade selbst wirklich bezeichnet und verursacht, wie Thomas sagt. Dann wäre von einer poenitentia interior zu reden völlig illusorisch. Der Unterschied zwischen dem sacramentum und dem « res et sacramentum » ist darin zu suchen, daß das erstere in genere signi, das zweite in genere rei ist. Mit dem bloßen Zeichen ist das Dingliche auf Grund der kausalen Einwirkung, mit dem Ding ist das repräsentative, bezeichnende Element infolge der kausalen Abstammung durch das Zeichen verbunden: als Ding, als res, also als eine von dem Sakramente verschiedene, als eine in der Seele selbst vorhandene, aber mit dem Sakrament innig verbundene, innere, geistige Realität bezeichnet es die Gnade, und bestimmt den Empfänger zum Besitze der Gnade in der Kraft beider Elemente, des sacramentum und des « res et sacramentum ». « Primum autem et secundum est quodammodo causa tertii ». *Daher muß die Grundlage der Bezeichnung der moralischen Würdigkeit und des Rechtes zum Besitze der Gnade als etwas Absolutes in der Seele vorhanden sein*, sodaß die genannten Beziehungen als formelle Relationen aus ihm entspringen, in ihm als ihrem Träger sind.

Worin kann die Seinsbestimmung dieser physischen Realität gesucht werden? Es dürften wohl nur zwei Möglichkeiten bestehen. Die poenitentia interior ist entweder ein psychischer Akt, oder ein der Verursachung der Gnade vorausgehendes Veränderungsmoment, aus dem die Gnade naturgemäß als aus ihrem Grunde folgt. Dieses Moment kann wiederum zweifach gefaßt werden: a) als subjektiver Grund, als eine dispositio proxima subiecti: ornatus animi subiectivus. In diesem Falle entspringt die Gnade aus der Zuständlichkeit des Subjektes, in ähnlicher Weise, wie aus den nächsten Dispositionen bei der substantiellen Veränderung die forma substantialis entsteht. b) Wird aber dieses Moment als objektiver Grund, als ornatus animi obiectivus gefaßt, so sind hierbei die einzelnen Glieder nur gegenständlich kausal verbunden, ohne daß eine subjektive Bedingtheit derselben notwendig

angenommen werden müßte. Letztere kann vorhanden sein, ist aber für die gegenständlich-kausale Verbindung nicht wesentlich. Der hl. Thomas kennt solche Verbindungen. So z. B. lautet bei der Entscheidung der Frage, ob Gottes Wille kausal bedingt ist, seine Antwort: « Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non vult hoc propter hoc » — eine sprachlich sonderbare, aber umso tiefer angelegte Formel, die als Vorbild für die Lösung mancher theologischer Schwierigkeiten benützt wurde<sup>1</sup>. Eine solche kausale Verbindung ist nicht bloß nach logischen, sondern nach sachlichen Gesetzen und Gesichtspunkten zu beurteilen. Die einzelnen Momente oder Abschnitte spiegeln den Endpunkt umso klarer wieder, je näher sie zu ihm stehen. Sie enthalten das Endresultat umso wahrer und wirklicher, je mehr Bewegkraft aus den früheren Gliedern in ihnen enthalten ist. Die Ordnung der einzelnen Glieder braucht nicht das Nacheinander ihrer Entstehung darzustellen (*ordo generationis*), die Tatsache einer Naturpriorität ist zu ihrer Vollständigkeit ausreichend.

Der Sinn eines *ornatus obiectivus* ist nach dem Gesagten klar. In der gegenständlich-kausalen Ordnung tragen die entferntesten Glieder die objektiven Züge des Endresultates am wenigsten an sich. Für sich betrachtet, sind sie noch unbestimmt, und auch für andere Zwecke und Erfolge bestimmbar. Je näher wir zur Schlußwirkung kommen, umsomehr schwindet die Zweideutigkeit und tritt schließlich ein unverkennbares Abbild des Endresultates auf. In diesen Zwischengliedern ist die Wirkung noch nicht in sich selbst, wohl aber in ihren allernächsten Gründen vorhanden. So ist der absolute Seins- und Wahrheitsgehalt durch die Beziehung zum Endresultat Träger einer neuen Bestimmung. Diesen relativen Zuwachs von Seins- und Wahrheitsgehalt, diese reale, entitativ im Sein der Zwischenglieder begründete Hinordnung zum Endresultat, nennen wir *ornatus obiectivus*, eine Vervollständigung, eine Ausgestaltung der eigenen Wirk- und Abbildungskraft des Seins, sowohl in wahrheitsmäßiger als auch in kausaler Beziehung. Wollen wir solche Zwischenglieder und -zustände nach der alten Terminologie *intentiones*, *formae intentionales* nennen, so steht nichts im Wege, auch diesen *ornatus obiectivus* so zu nennen, wenn man diese nur nicht mit einer andern, in der neuern Theologie üblichen Bedeutung der Intention und der intentionalen Wirkungsweise der Sakramente verwechselt<sup>2</sup>. Den Vollenhalt des *ornatus obiec-*

<sup>1</sup> I 19, 5.

<sup>2</sup> Man vergleiche die Lehre *Billots* a. a. O.

tivus werden wir in einem andern Zusammenhang auseinandersetzen. Vorläufig bemerken wir nur, daß wir in ihnen innerlich gestaltete und bei der Hervorbringung der Gnade kausal mitwirkende Realitäten erblicken, die eben nur zu dem Zwecke vorhanden sind, um als Werkzeuge Gottes zu dienen, und um bei der großen Veränderung, bei dem eigentlichen endgiltigen Seelenschmuck, bei dem Besitze der Gnade, jenen Zwischenstand zu vertreten, aus dem die Gnade naturgemäß folgt, in dem sie eindeutig abgebildet und als ihrem realen instrumentalen Grunde enthalten ist.

In diesem Sinne nennen wir die *poenitentia interior* einen *ornatus obiectivus* des Büßers, die Intention der Gnade, das intentionale Vorhandensein derselben. Die Rechtfertigung, als Tätigkeit Gottes, ist ohne Zweifel zweckmäßig. Sie ist uns aber in sich unbekannt, weil mit Gottes Wesen und mit seinen übrigen Tätigkeiten völlig identisch. Wir können über sie, ihre Zweckmäßigkeit nur nach den Wirkungen, nach dem objektiven Kausalzusammenhang der einzelnen Momente urteilen. Für unsere Erkenntnis ist die Unterscheidung der in sich unterschiedslosen Tätigkeit Gottes nur nach den entitativ verschiedenen Wirkungen gegeben (als Schöpfung, Erhaltung, Bewegung usw.). So oft wir also unter den einzelnen Momenten eine objektive Kausalverbindung feststellen, können wir von Intentionen reden, die die äußeren entitativen Vertreterinnen der göttlichen Wirksamkeit sind und deren Zweckmäßigkeit eindeutig darstellen. So ist die Rechtfertigung eine Gott ganz eigene Tätigkeit. Die Wirkung derselben ist eine durchaus einfache, einheitliche Gegebenheit, die Gnade. Einfach in ihrem Wesen, zeitlos in ihrem Entstehen<sup>1</sup>. Virtuell aber sind in diesem Werden verschiedene Momente enthalten: die Bewegung des freien Willens in der Form der Abkehr von der Sünde und der Zukehr zu Gott, der Nachlaß der Sünde und der Besitz der Gnade. Die zweckmäßige Ordnung dieser Momente ist unverkennbar; der eine Zustand ist zweifellos die Intention des folgenden, nicht bloß repräsentativ, sondern auch kausal: der eine entspringt aus dem andern. Hieraus entnehmen wir, daß die ungeteilte und unteilbare göttliche Tätigkeit intentional vielfältig ist, ihren Reichtum auf verschiedene Zustände ausgießt, dieselben nicht in der gleichen Weise gestaltet und ausstattet. Jeder von ihnen hat seine eigentümliche Ausstattung (*ornatus*), die ihn zum proportionierten Grund des gesamten Geschehens gestaltet.

<sup>1</sup> I-II 113, 7.

Die sakramentale Rechtfertigung ist nur eine eigene Form der allgemeinen *iustificatio*. Es kommt eben bei ihr auch das Sakrament als ein Werkzeug der Verwirklichung in Betracht. Die einzelnen Momente erhalten folglich dadurch eine Eigenartigkeit, daß sie sakramental, in der Kraft des äußeren Zeichens entstehen und einander bedingen. Jedem aus ihnen entspricht eine eigene Bestimmtheit aus dem sakramentalen Ursprung, und diese nennen wir den *ornatus obiectivus* der Seele, der Trägerin dieser Zuständlichkeiten. Die sakramentale Bedingtheit unterscheidet sie von den gleichen Momenten der allgemeinen Rechtfertigung; der Kausalzusammenhang aber gestaltet sie zu wirklichen Intentionen, zu vorübergehenden Formen (*formae transitoriae et viales*), zu Abbildern der Gnade, zu einem eigenen Seelenschmuck. Die Gnade ist ein dauernder Schmuck und Glanz der Seele (*forma permanens*). Die ihr gegenständlich vorausgehenden Zustände können nur vorübergehend die gleichen Bestimmungen aufweisen (*formae transitoriae, viales, intentionales, intentiones*).

In welchem von ihnen das vollkommenste Abbild und die eindeutige virtuelle Gegenwart der Gnade zu erblicken ist, kann verschieden beurteilt werden. In unserem Falle ist jener sakramental bewirkte Zustand die *poenitentia interior*, der am allernächsten die virtuelle Gegenwart der Büssergnade begründet und in sich trägt. Dieser Zustand verdient am meisten ein *ornatus animae*, eine Intention der Gnade genannt zu werden. Diesen bestimmt Cajetan durch übernatürlich-psychologische Momente; die von ihm bekämpften Theologen sehen sie in den subjektiven Dispositionen der Gnade, wir aber im sakramentalen Sündennachlaß, als in einem dem Besitz der Gnade unmittelbar vorausgehenden Zustande, der ganz besonders *ornatus animi poenitentis* genannt zu werden verdient.

Vor allem hat Cajetan restlos recht in der Kritik der Annahme eines *ornatus subiectivus*<sup>1</sup>. Die Naturphilosophie spricht mit Recht von den entfernten und den nächsten Dispositionen der Materie zur Aufnahme der Form, die in ihrer Naturanlage enthalten ist. Sowohl die Natur des aufnehmenden Subjektes als die Beschränktheit der wirkenden Kräfte begründen eine solche Annahme vollständig. Ist aber die neue Seinsweise weder in der positiven Veranlagung des Subjekts begründet, noch ihre Hervorbringung an beschränkte Wirkkräfte gebunden, so ist die Annahme der subjektiv vorbereitenden

<sup>1</sup> Comment. zu III 84, 1.

Zustände gegenstandslos. Dies ist der Fall bei der Entstehung der Gnade, die nur in der *potentia obediens* der Seele begründet ist und nur durch die Allmacht Gottes hervorgebracht werden kann. Die *poenitentia interior* kann demnach nicht in einem *ornatus animi subiectivus* gesucht werden, der kraft der *dispositiones proximae subiectivae* der Seele nach Art der Materialursächlichkeiten ein Abbild der Gnade darstellen würde.

Was die eigene Ansicht Cajetans betrifft, so ist sie nicht bloß beachtenswert und annehmbar, sondern entspricht auch allen allgemeinen Forderungen der thomistischen Prinzipien. Sie gibt in der einfachsten Form den sakramentalen Rechtfertigungsprozeß vom psychologischen Standpunkte aus wieder und bezeichnet als *poenitentia interior* das Reuemoment. Es ist daher durchaus nicht unsere Absicht, Cajetan zu bekämpfen, sondern bloß die ontologischen Momente hervorzuheben und in diesen die ihnen zukommende Stellung zu suchen. Für die ontologische Fassung des «*res et sacramentum poenitentiae*» (*poenitentia interior*) wäre demnach ein *ornatus animi obiectivus* eine annehmbare Benennung, die *poenitentia interior* selbst aber würde jenes Moment im Rechtfertigungsprozesse bezeichnen, das als Sündenvergebung der eigentlichen Begnadigung unmittelbar vorausgeht, so daß letztere als «*res tantum*» den Schlußakt des sakramentalen Prozesses bildet. Die Berechtigung einer ontologischen Betrachtungsweise haben wir oben dargelegt, den Nutzen aber sehen wir darin, daß die Kraft der sakramentalen Lossprechung schon im «*res et sacramentum*» zum Vorschein kommt, und somit auch die Schönheit einer solchen Rechtfertigung mehr hervortritt. Was uns aber am meisten zu einer solchen Annahme veranlaßt, ist der Umstand, daß hierbei das reine Kausalverhältnis zwischen dem äußern Sakrament und dem «*res et sacramentum*» sehr scharf betont, restlos gewahrt wird<sup>1</sup>. Auf diese Weise glauben wir, die Möglichkeit einer *causalitas moralis* oder *intentionalis* am besten auszuschließen<sup>2</sup>.

Es entgeht uns durchaus nicht, daß der hl. Thomas zwischen *poenitentia interior* und *exterior* eine Unterscheidung macht, die für die psychologische Deutung der *poenitentia interior* ausschlaggebend zu sein scheint<sup>3</sup>. Aus diesem Grunde haben wir eben gegen die Ansicht Cajetans nichts einzuwenden. Aber damit ist die Möglichkeit der onto-

<sup>1</sup> III 84 ad 3.

<sup>2</sup> Man vergleiche nur die Anmerkung Billots an der oben angeführten Stelle.

<sup>3</sup> III 84, 8.



logischen Betrachtungsweise nicht ausgeschlossen, sondern auch im Interesse der Wahrung des klareren Kausalverhältnisses statthaft.

Bei einer näheren Überlegung sehen wir nämlich, daß bei der psychologischen Deutung der *poenitentia interior* das Kausalverhältnis zwischen den beiden nur in umgekehrter Richtung bestehen würde. Thomas sagt nämlich<sup>1</sup>, daß das Ganze der Bußtätigkeit des Sünders und der priesterlichen Lossprechung nicht bloß ein Zeichen, sondern eine Ursache der *poenitentia interior* sei: «*quorum primum totum simul est causa secundi*». Der von Gott inspirierte Reueakt (in diesem Sinne wirklich eine *poenitentia interior* und eine übernatürlich bedingte psychologische Wirklichkeit) ist eben die Ursache der Bußtätigkeit des Sünders, sodaß dieselbe ein Zeichen innerer Reue ist und nur in dieser Eigenschaft eine gültige Materie des Bußsakramentes bilden kann. Daher ist diese *poenitentia interior* als lebenspendendes Element der Bußtätigkeit ein Teil der sakramentalen *poenitentia exterior* und keineswegs eine von ihr verursachte Wirklichkeit. Das Ganze ist Zeichen und Ursache der *poenitentia interior* im sakramentalen Sinne, die infolgedessen etwas anderes sein muß als ein bloß übernatürlich bedingter oder auch zur sakramentalen Würde erhobener psychologischer Akt der Reue. Diese Erhebung zur Sakramentalität halten wir selbstverständlich für notwendig. Nur setzen wir sie in das «*sacramentum tantum*», da Sünde, Schuldbekennnis und Genugtuungswille nicht für sich, sondern nur in Verbindung mit der von Gott inspirierten Reue, als deren äußeres Zeichen, Bestandteile des Sakramentes und eines heiligenden Dinges sein können.

Das Reuemoment kann demnach als *poenitentia interior* bei der sakramentalen Rechtfertigung bloß als etwas durch das Sakrament Bezeichnetes, aber auch zugleich Bewirktes gedacht werden. Demnach wäre sie nicht bloß ein psychologischer Akt, nicht bloß eine Erhebung der an sich ungenügenden Reue (der *Attrition*) zu einem sakramental vollkommenen Bußakt, sondern überdies die Synthese, die Zusammenfassung der ganzen sakramentalen Kraft, die die volle Begnadigung der Seele, den Besitz der Gnade bezeichnet, versinnlicht, als in ihrem nächsten Grunde gleichsam abbildet. Es wäre also jenes Moment im Rechtfertigungsprozesse, in dem die Abkehr der Seele von der Sünde und ihre Rückkehr zu Gott zu einer sakramental bewirkten Wirklichkeit, ja in einem gewissen Sinne zu einem unabänderlichen Zustande

<sup>1</sup> III 84, 1 ad 3.

geworden ist, zur Verkündigung der ewigen Treue zu Gott; denn eine solche ist wohl — dem Entschlusse nach — in den sakramentalen Akten, in dem Bekehrungswillen des Sünders, also im « sacramentum tantum » versinnbildet. Hierin erkennen wir alle Züge des von uns oben skizzierten ornatus animi obiectivus, als eines realen, die Seele umgestaltenden Grundes der Begnadigung. Nur nicht des nächsten Grundes. Denn in dieser Umgestaltung der Seele kommt noch nicht die volle Kraft des Sakramentes zur Geltung. Das formale Element, die Lossprechung, die Befreiung von der Sünde ist hierin intentional enthalten und abgebildet, als eine Würdigkeit der Seele auch zu dieser sakramentalen Wirkung dargestellt. In noch entfernterem Maß kann dies von dem Endresultat, von dem Besitze der Gnade behauptet werden. Es ist daher das Reuemoment, in diesem Sinne gefaßt, zwar eine sakramentale Wirkung und seinerseits wieder Ausgangspunkt und Ursache einer weiteren Umgestaltung der Seele; aber für die Schlußwirkung kommt es bloß als ein entferntes Zwischenglied, als eine gegenständlich noch nicht letzte Vorbedingung und Ursache der Begnadigung in Betracht. Jenes Moment also, das als vollkommenes Abbild sowohl des Sakramentes, als auch dessen letzter Wirkung, der Gnade, gelten kann, verdient im eminenten Sinne als poenitentia interior, als « res et sacramentum » bezeichnet zu werden. Diese Umgestaltung der Seele sehen wir in der Befreiung von der Sünde, die objektiv wirklich den vollkommensten Zwischenzustand der Seele darstellt: nach außen hin, dem « sacramentum tantum » gegenüber, ist die Seele in diesem Zustande mit einer res, mit einer Wirklichkeit bereichert, die alle Züge des sakramentalen Zeichens: Schuldbekennntnis, Reue, Besserungswillen und selbst die Lossprechung, widerspiegelt. Der letzten sakramentalen Wirkung der Gnade gegenüber (« res et sacramentum ») ist der Nachlaß der Sünden nicht bloß ein vollkommenes Abbild dessen, was im nächsten Moment bevorsteht, sondern auch objektiver Grund und Ursache.

Nach unserer Ansicht ist demnach die poenitentia interior, von der Thomas hier<sup>1</sup> spricht, nicht ein « res et sacramentum », und wird auch durch den Empfang des Sakramentes für sich nicht ein solches, sondern bloß als Folge jener innern Umwandlung, die in der Seele durch den Nachlaß der Sünde vor sich geht. Sie wäre demnach die *Bußgesinnung des Sünders, der sich unter den Schutz Christi stellt und nach seinen Anordnungen Begnadigung sucht*. Diese Bußgesinnung

<sup>1</sup> III 84, 8.

gehört zur psychischen Ordnung, als Prinzip, als unterbewußtes Werkzeug der handelnden Person bei der Verwirklichung der bewußten Tätigkeit, die als Materie des Bußsakramentes wesentlich zu dessen Seinsbestimmung gehört. Ob sie mit der Gottesverehrung (*religio*) identisch, oder von ihr verschieden ist, ist für unsere Frage momentan bedeutungslos<sup>1</sup>.

Sie kann ferner ihre Funktion im strengen Sinne als Tugend (*per modum habitus*) ausüben, oder auch als aktuelle Gnade (*per modum formae vialis*) wirken. In allen Fällen ist diese Bußgesinnung die Ordnerin alles dessen, was von seiten des Sünders zur Buße nach der Anordnung Christi erfordert ist (*poenitentia secundum ritum christianae vitae*). Durch ihre Anordnung (*imperium*) und stete Mitwirkung wird die Buße eine Unterwerfung unter die Heilstätigkeit Christi, zu einem hoffnungsvollen Streben und Verlangen nach der Begnadigung durch Christus vor Gott. Sie unterscheidet endlich das Bußgericht von einem profanen gerichtlichen Verfahren. Ihre Form, den endgiltigen Wert, erhält sie indessen von der Lossprechung, in deren Kraft sie die erwartete Begnadigung erhält<sup>2</sup>.

Nach der interessanten Auseinandersetzung der *Salmanticenses*<sup>3</sup> ist daher diese *poenitentia interior* ein Mittel in der Hand Gottes, um den Sünder zur Setzung eines Teiles des Bußsakramentes fähig zu machen. In Verbindung mit der Tätigkeit des Priesters ist sie aber eine Teilursache aller sakramentalen Wirkungen, also auch des «*res et sacramentum*». Sie verhält sich demnach *a*) befehlend für die sakramentale Ordnung aller materiellen Teile des «*sacramentum tantum*», *b*) wirkend im Zusammenhang mit der Form, als Reueakt und ein Teil der sakramentalen Einheit (*unum per se artificiale*), bei der Hervorbringung der von Christus versprochenen Heilung von der Sünde durch die Gnade.

Bleiben wir bei der bloßen psychischen Analyse, so ist es ganz logisch, mit Cajetan in dieser *poenitentia interior* auch das Werkzeug zu erblicken, dessen sich Gott bedient, um die Gnade zu erteilen. In dem Momente, in welchem das sakramentale Sein vollendet ist, müßten wir demnach in *signo priori* diese *poenitentia interior* als Grund des religiösen Charakters der Materie, in *signo posteriori* aber, also als eine sakramental bewirkte Realität (*ex attrito fit contritus, ex con-*

<sup>1</sup> III 85. Vgl. dazu die Kommentare Cajetans.

<sup>2</sup> Tract. 24 zur Quaest. 90 a. 1.

<sup>3</sup> Vgl. III 86, 2. 6.

trito magis contritus), als Grund der Begnadigung ansehen. Dieser Grund wäre nach Cajetan als physisch mitwirkende Ursache, nach Billot aber als *titulus* zu betrachten. Die Kraft des äußern Sakramentes wäre demnach in dem neu ausgestatteten, durch alle Teile des Sakramentes ergänzten Reuemomente zusammengefaßt, und dies hieße « *poenitentia interior* ».

Dem gegenüber wäre nur zu bemerken, daß diese *poenitentia interior* auch bei der Buße bloß ein Prinzip des Sakramentsgebrauches ist, ähnlich wie die Tugend der Gottesverehrung bei den übrigen Sakramenten. Durch sie erhält der Sakramentsempfang eine religiöse Weihe, durch sie werden die Hindernisse der vollständigen Heilswirkung entfernt. Sie hat demnach einen entfernten ursächlichen Einfluß, als *removens prohibens* von seiten des *opus operantis*, auf die sakramentale Wirkung. In das *opus operatum* tritt nur die von ihr inspirierte Reue ein, also eine Teilursache des sakramentalen Geschehens. Es ist daher die besprochene *poenitentia interior* kein durch das Sakrament verursachtes « *res et sacramentum* », die Reue aber ist ein Teil des « *sacramentum tantum* », in dem sie schon die volle Wirkkraft erhält, um in Verbindung mit den übrigen Teilen das sakramentale Geschehen vollbringen zu können. Ist das *opus operatum* Zeichen und Ursache des gesamten sakramentalen Geschehens und gehört die Reue zum *opus operatum*, so ist kein Grund vorhanden, um in derselben als in einem psychisch übernatürlich gegebenen Moment ein « *res et sacramentum* » zu erblicken, da sie als solches in den Handlungen, die auf die Vernichtung der Sünde hingeordnet sind, schon im « *sacramentum tantum* » vorhanden ist.

Daher glauben wir die psychologische Betrachtungsweise durch die ontologische Bestimmung der *poenitentia interior* als « *res et sacramentum* » ergänzen zu dürfen. Gewiß dürfen wir über das « *res et sacramentum* » nicht bei allen Sakramenten im gleichen Sinne reden. Die Unterschiede sind bekanntlich ziemlich groß. Eine analoge Übereinstimmung ist hinreichend. In einem Punkte, in ihrer Beziehung zum äußeren Sakrament, dürften sich aber wohl alle solche sakramentalen Realitäten treffen: sie sind Wirkungen des ganzen Sakramentes. Daß sie daher ein zwar noch unvollständiges, aber wahres Abbild des Sakramentes sind und ihnen eine gewisse, der Natur des Sakramentes entsprechende Dauerhaftigkeit und Beständigkeit zukommt, kann aus dem obenerwähnten Prinzip leicht erschlossen werden. Diese Gedanken veranlassen uns, das « *res et sacramentum* » der Buße als *poenitentia*

interior so zu bestimmen, daß es *a)* Wirkung des ganzen Sakramentes sei, *b)* das äußere Zeichen in der Seele so abbilde, daß darin die Kraft des ganzen Sakramentes erscheine, ohne den letzten Glanz der Gnade schon in sich formell zu enthalten, und *c)* für sich etwas Unwiderufliches darstelle. Alle diese Momente sehen wir in der Begnadigung als Sündennachlaß, der dem Besitze der Gnade nach 28. Ver. a. 1, wie auch nach der Lehre des hl. Thomas in I-II 113 vorgeht, enthalten. Daher scheint es uns für eine ontologische Betrachtungsweise dieses Moment im Rechtfertigungsprozeß den Charakter eines « *res et sacramentum* » an sich zu tragen, näherhin aber als ein *ornatus animi obiectivus* bestimmbar zu sein, da es im oben angegebenen Sinn die intentionale Gegenwart des letzten Seelenschmuckes, der Gnade, bewerkstelligt und somit dessen objektiver Grund und physisch-gegenständliche Ursache ist. Der letzte Satz ist ähnlich zu fassen wie der Ausspruch des hl. Thomas über den Taufcharakter: *forma ad quam sequitur proprius effectus: gratia*. Der Sündennachlaß ist in der Reihe der Glieder des Rechtfertigungsprozesses jene *forma transitoria* (gegenständlich, nicht subjektiv) *ad quam sequitur proprius effectus, gratia*. Somit wäre die Begnadigung als Sündennachlaß für sich betrachtet « *res et sacramentum* » der Buße, die Gnade aber, als Besiegelung des Nachlasses, die restlose Wiederaufnahme in die Gotteskindschaft, die letzte, vollständige Heilung der Seele, ein « *res tantum sacramenti* ».

Daß in allen Sakramenten die Kraft Gottes, des Heiligen Geistes wirksam ist, und daß dieselbe die im äußeren Zeichen inbegriffenen Kräfte als Werkzeuge der Heilswirkung benützt, braucht nur erwähnt zu werden. Daß diese Kräfte im allgemeinen der menschlichen Natur, im einzelnen aber der Seinsart der partikulären Sakramente entsprechend ausgewählt wurden, bekundet Gottes Weisheit und mitteilende Güte<sup>1</sup>. Mögen nun körperliche Elemente oder menschliche Tätigkeiten von Gott gewählt worden sein, so tragen sie für sich nichts zum Heile bei, außer in der Kraft Christi und des Heiligen Geistes. Das *opus operatum* ist in allen Fällen das Werkzeug Gottes; menschliche Tätigkeit vermag etwas zum Heile nur dann beizutragen, wenn sie zum *opus operatum* gehört. Sonst, als *opus operantis*, kommt Menschensinn nur insofern in Betracht, als durch solche Handlungen, durch den Glauben, Hoffnung, Liebe, Empfangswillen, die Verbindung mit Gott hergestellt und die Hindernisse eines Kontaktes mit dem

<sup>1</sup> Über diese Sätze vgl. III 60, 4 ff.; 62; 68, 7. 8.

Sakrament, als *opus operatum*, weggeräumt werden. Von einer sakramentalen Wirkung kann daher ohne Beziehung zum *opus operatum* nicht gesprochen werden. Es ist also auch bei der Buße das « *res et sacramentum* » nach diesem Verhältnis zu beurteilen, was ja auf keiner Seite geleugnet wird.

Dies vorausgesetzt, dürfen wir zwar für unsere Betrachtungsweise keine Ausschließlichkeit, wohl aber eine gewisse Berechtigung beanspruchen. Wenn also das Sakrament seine Ganzheit durch den formellsten Teil, durch die Lossprechung erhält, so darf man schließen, daß auch für die Wirksamkeit des Sakramentes die Absolution das formellste, alles übrige beherrschende Element bildet. Dies ist keine Annäherung an den Skotismus, sondern bloß die proportionierte Bestimmung der mitwirkenden Kräfte im einheitlichen Sakramentsganzen. Da nun durch die Lossprechung das *opus operatum* der Buße vollendet wird, dürfen wir die nächstursächliche Kraft in der Hinordnung des Sakramentes zur Befreiung von der Sünde erblicken. In dieser Hinsicht ist das Sakrament ein fertiges Instrument des Heiligen Geistes, und so erscheint die Annahme eines Mitteldinges, von dem die Befreiung von der Schuld ursächlich abhängen würde, überflüssig, diese selbst aber eine geeignete Trägerin des « *res et sacramentum* » zu sein. Nur jene Probabilität wollen wir also für unsere Auffassung in Anspruch nehmen, die Cajetan den gegenteiligen Meinungen seinerseits a. a. O. gern zuspricht.

Wir hätten hiermit die günstige Analogie mit den übrigen Sakramenten, bei denen das « *res et sacramentum* » als Charakter mehr zum Vorschein kommt, für die Annehmbarkeit unserer Bestimmung.

Daß das « *res et sacramentum* » ein Abbild des äußeren Zeichens sein muß, folgt notwendig aus dem Kausalverhältnis der beiden. Es ist aber ein unvollständiges, unfertiges Abbild, weil es eben weiterhin ein Zeichen<sup>1</sup>, ein Abbild (*forma vialis, intentionalis*) dessen ist, was das sakramentale Geschehen endgültig abschließt<sup>2</sup>. So sagt Thomas von dem « *res et sacramentum* » der Taufe, daß dasselbe durch die äußere Abwaschung bezeichnet wird und entitativ eine *forma regenerationis* ist, das aber durch das Siegel der Gerechtigkeit, durch die Gnade, das Heilswerk Christi in der Taufe vollendet. Das gleiche Verhältnis übertragen wir auch auf die Buße und auf ihr « *res et sacramentum* ».

<sup>1</sup> In welchem Sinne? Vgl. III 60, 4 ad 1; 63, 1 ad 2.

<sup>2</sup> Aus diesem Grunde sagt Thomas III 63, 2, selbst von den bleibenden Formen des « *res et sacramentum* », daß sie nur *reductive in genere vel specie ponuntur*.

Remissio, Sündennachlaß wird durch die Buße bezeichnet ; eine Neubelebung der Seele durch den Sündennachlaß muß also das « res et sacramentum », die poenitentia interior peccatoris sein, auf das das letzte Siegel, die Gnade, das sigillum sacramentale interioris iustificationis aufdrückt und den Sünder wieder zur Gotteskindschaft erhebt. Somit wäre die Analogie mit den übrigen Sakramenten bei unserer Annahme günstiger und voller, da wir das « res et sacramentum » nicht in der Abbildung oder besonderen Hervorhebung eines Teiles des Sakramentes erblicken, sondern in einem Moment, das alle übrigen in sich schließt, in dem die Kraft derselben proportioniert enthalten ist. Man muß zwar bekennen, daß die Wirkung nicht ein Abbild des Werkzeuges, sondern der Hauptursache ist ; aber mindestens eine Modifikation dieser Wirkkraft kommt auch dem Instrumente zu. Daher wird das Werkzeug der Sündenbefreiung ganz besonders in dieser Eigenschaft als Befreiung, remissio, mitwirken, und die übrigen Kräfte werden ihm in dieser Beziehung unterstellt. Aus diesem Grunde dürfen wir, wenn die Möglichkeit besteht, nicht bloß die « res tantum », sondern auch das « res et sacramentum » in dem suchen, das die größte Verähnlichung mit dem äußeren Zeichen an sich trägt. Diese Möglichkeit besteht nach Ver. 28, 1 ; die größte und der « res tantum » am nächsten stehende Verähnlichung finden wir aber in der Begnadigung durch Schuldbefreiung. So steht nichts im Wege, das « res et sacramentum », die poenitentia interior, hierin zu erblicken.

Auch die Eigenschaft der Beständigkeit in der Form von Unwiderrufflichkeit finden wir in diesem Momente, wie wir dies schon oben betont haben. In allen übrigen, gegenständlich unterscheidbaren Gliedern des Rechtfertigungsprozesses fehlt dieser Zug, und wenn er irgendwo zu finden ist, so ist dies nur mit Beziehung auf die Begnadigung, als Sündennachlaß. So sagt zum Beispiel Thomas, daß der Schmerz über die Sünde, die poenitentia interior psychisch gefaßt, lebenslänglich dauern und unterbewußt (habitualis dispositio) ununterbrochen sein soll<sup>1</sup>. Den Grund findet er darin, daß der Sündennachlaß eine gegenteilige Einstellung des Menschen, eine Hinneigung zur Sünde ausschließt<sup>2</sup>, und daß zur Bewahrung vor der Sünde eine habituelle Bußgesinnung notwendig ist<sup>3</sup>. Weil dem Menschen die

<sup>1</sup> III 84, 8, 9.

<sup>2</sup> « Si enim ei placeret peccasse, iam ex hoc ipso peccatum incurreret et fructum veniae perderet ». III 84, 8 c.

<sup>3</sup> «Poenitentia non solum removet peccata praeterita, sed etiam praeservat

Sünden verziehen wurden, ist er zur lebenslänglichen, ununterbrochenen Buße verpflichtet; er muß in seine Gottesverehrung die Buße ganz besonders aufnehmen, was von einem anderen, der diese Wohltat von Gott nicht empfangen hat, nicht gesagt werden kann. Mit dem Sündenachlaß ist also eine ganz bestimmte Einstellung des Menschen gegeben, deren entitativen Grund eben jene Umwandlung der Seele bildet, die durch den unwiderruflichen Nachlaß der Sünden verursacht wurde. Die von Gott erteilte Verzeihung ist eine Heilung der Seele: *sacramenta ordinantur ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum*<sup>1</sup>, *ad remedium contra peccata*<sup>2</sup>, sagt Thomas, aber auch *ad perficiendum animam in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae*<sup>3</sup>. Das durch die Sakramente vermittelte Heilmittel ist die Gnade. Ihr geht in der Taufe die geistliche Wiedergeburt durch den Charakter, als Form, Grund und Ursache der Eingliederung in Christus voraus, wie wir dies nach Thomas öfters erwähnt haben. Mit ihm ist die vollständige Heilung durch die Gnade intentional gegeben, die aus ihm als *proprius effectus* folgt, falls kein Hindernis vorliegt. In allen Fällen ist aber mit dem Charakter die Hinordnung des Menschen als Bezeichnung (*consignatio*) und als genaue Bestimmung (*deputatio*) zur Gottesverehrung, nach dem Beispiel und nach der Anordnung Christi, gegeben. Der entitative Grund dieser Beziehungen zu Christus und zu seinem Heil ist das « *res et sacramentum* » der Taufe, der Charakter, der infolgedessen in sich schon den Anfang der Heilung der Seele und den gegenständlichen Grund jeder weiteren Heilung von den Sündenwunden darstellt. Er ist in diesem Sinne ein *ornatus animi obiectivus*, in dem der Schutz Christi, seine Sorge für die Seele, als in einer physischen Realität abgebildet und verwirklicht ist<sup>4</sup>.

Diese Analogie und Parallele wollen wir auch auf das « *res et sacramentum* » der Buße übertragen. Bei der Buße handelt es sich in einem ganz eminenten Sinne um die Heilung der Seele, da der Sünder seine verlorene Taufschuld, wenn nicht wieder herstellen, so wenigstens durch Sündenvergebung soweit erwerben will, daß er der Gotteskindschaft wieder teilhaftig werden und dem im Charakter gegebenen

*hominem a peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti verae poenitentiae remissionem consequatur peccatorum, oportet tamen in homine perseverare poenitentiam, ne iterum incidat in peccatum.*

<sup>1</sup> III 62, 5.

<sup>2</sup> III 63, 1.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Dies gilt vom Charakter materiell betrachtet, da er formell bloß *potentia* ist.



Christsein entsprechen könne. Diese Heilung geschieht durch die Wiedererlangung der Gnade auf Grund der Sündenvergebung. Diese geht also dem Besitze der Gnade, der Natur der Buße entsprechend, in ähnlicher Weise voraus, wie der Taufgnade der Charakter vorausgeht. *Der Sündennachlaß ist eine Heilung der Seele, die durch den Besitz der Gnade zu ihrer Heiligung wird.* Die beiden verhalten sich zueinander, wie die *sanctitas obiectiva* und *sanctitas formalis* sich zueinander verhalten. Die Gnade bringt die formalen Prinzipien der würdigen Gottesverehrung mit sich, die vollzogene Sündenvergebung aber die Verpflichtung (*deputatio*) und Hinordnung (*consignatio*) dazu nach Art eines Büßers. Die entitative Umgestaltung der Seele, die im Sündennachlaß vor sich geht und im Zeichen der Unwiderruflichkeit steht, ist die *consignatio* zur Buße, worauf die *deputatio* naturgemäß folgt. Ein Mensch, dessen Sünden nachgelassen werden, kann künftighin im Rahmen des *ritus christianae vitae* nur mehr als ein Büsser an den Gütern Gottes teilhaben.

Obwohl es durchaus statthaft ist, das Verhältnis zwischen « *res et sacramentum* » und « *res tantum* » der Buße ohne Rücksicht auf andere Sakramente zu bestimmen, so wird man doch die Berechtigung einem Versuch nicht völlig absprechen können, der dieses Verhältnis nach Analogie der Taufe herstellen will. Dies haben wir getan und auf diese Weise auch in der Buße die beiden Zweckbestimmungen des Sakramentes festgestellt: *a)* sie vervollkommnet den Empfänger in der Gottesverehrung durch die Bezeichnung und durch die Verpflichtung zum Büsserleben; *b)* sie heilt die durch die Sünden geschlagenen Wunden. Die entitative Grundlage von *a)* fanden wir in der *Begnädigung durch Sündenvergebung*, von *b)* aber in der *Begnädigung durch die formale Heiligung, durch den Gnadenbesitz*.

Die *consignatio* und *deputatio ad poenitentiam perpetuam*, die in diesem Leben mit Schmerz über die Sünden verbunden ist, in der Glorie aber ohne Schmerz geschieht, ist durchaus nicht ein Geständnis der Minderwertigkeit oder Ausfluß der Schwäche, sondern eine wahre Vervollkommnung in der Gottesverehrung. Die Rechtfertigung ist ja eines der größten Werke Gottes<sup>1</sup>, die Möglichkeit aber, Gott als Büsser verehren zu können, eine der größten Ehren, deren der Mensch und bloß der Mensch, teilhaftig werden kann<sup>2</sup>. Es müssen gleichsam alle Gnadenquellen eröffnet werden, damit der Mensch zu dieser Höhe

<sup>1</sup> I-II 113, 9.

<sup>2</sup> III 86, 1.

erhoben werden kann. *Eine Ehrung durch Gott, zu der nur die Verdienste Christi ausreichen und durch die der Vater eher seinen Sohn, als das nichtswürdige Geschöpf auszeichnen will.*

Wir haben oben gesagt, daß das « res et sacramentum » und die « res tantum » sich zueinander wie sanctitas obiectiva und formalis verhalten. Ganz klar tritt dieses Verhältnis in den drei Sakramenten, die einen Charakter der Seele einprägen, wie auch in der Eucharistie zum Vorschein. Bei den erstgenannten Sakramenten findet eine persönliche Konsekration statt, infolge einer neuen, besonderen Besitznahme durch Gott für Christus, zur Fortsetzung und zur Verwirklichung seines Werkes, seiner heilbringenden Tätigkeit. Versteht man unter objektiver Heiligkeit die persönliche Würde Gottes, Gott als Gegenstand, der die höchste Anerkennung und Verehrung gebietet, so ist alles, was mit der Person Gottes in Beziehung steht, ein heiliger Gegenstand: sanctum sanctitate obiectiva. Durch die Ausdehnung der persönlichen Würde, der die gegenständliche Heiligkeit an sich zukommt, entsteht die abgeleitete Heiligkeit. Je tiefer der persönliche Einfluß ist, je näher ein Gegenstand in den Bereich der Person gezogen wird, um so inniger ist seine Vereinigung mit derselben, um so wahrer seine Teilnahme an allen Prärogativen der Persönlichkeit. Die verschiedenen, sehr interessanten Formen der Ausdehnung der Persönlichkeit wollen wir momentan nicht aufzählen. Für unseren Zweck ist ausreichend, wenn wir *die objektive Heiligkeit als eine Beziehung zu Christus und deren entitative Grundlage* betrachten.

Die persönliche Würde Christi besteht nach Thomas darin, daß er das allgemeine Prinzip der Begnadigung für die Menschheit darstellt. Dadurch verlangt seine Persönlichkeit eine Anerkennung und Verehrung, die nur ihm auf Grund der hypostatischen Vereinigung und seines Erlösungstodes zukommen kann und die ihm jeder leisten muß, der an seinem Heile teilhaben will. Ohne die Eingliederung in Christus, ohne Beziehung zu seiner Würde gibt es kein Heil. Die Menschheit ist achtungswürdig und kommt für das Heil nur in ihrem Haupte, in Christo, in Betracht. Die Menschheit steht in Bezug auf das Heil unter dem Schutze Christi, und in der Ordnung der gegenständlichen Ursächlichkeit verfügt Gott über dieselbe nur nach der Berücksichtigung der persönlichen Rechte Christi. *Die Menschheit ist ein am Kreuz erworbenes Eigentum Christi, daher heilig mit und in der gegenständlichen Heiligkeit des Gekreuzigten.* Die Besitznahme der einzelnen Glieder geschieht durch die Tätigkeit Christi und durch die freiwillige

Unterwerfung unter die Heilsherrschaft des Erlösers. Das Mittel, durch das diese Besitznahme verwirklicht wird, sind die Sakramente<sup>1</sup>. Daher ist die Annahme ganz berechtigt, daß bei jedem Sakramentsempfang der Mensch auch der objektiven Heiligkeit Christi in einer ganz besonderen Form teilhaftig wird, in einer neuen Weise sein Eigentum und Träger seines Schutzes wird. Mag die entitative Grundlage bei den einzelnen Sakramenten verschieden sein, die Beziehung zu Christus als *principium universale gratificationis* kann nie fehlen. Bei den drei genannten Sakramenten verleiht also der Charakter als Teilnahme an der Priesterwürde Christi (*principium universale gratificationis*) dem Empfänger, als einem aktuellen Gliede des mystischen Leibes Christi, eine abgeleitete objektive Heiligkeit. Alles, was der Mensch *secundum ritum christianae vitae* empfängt oder wirkt, geschieht im Namen Christi, der Mensch aber steht unter dem Schutze des Erlösers. Der Grund dieses Schutzes ist im Charakter entitativ fixiert; durch ihn ist der einzelne Mensch in Christus heilig, als ein heiliger, unveränderlich konsekrierter Gegenstand, dem als Eigentum Christi Achtung und Verehrung gebührt. Und weil diese Heiligkeit dem Menschen zur Ausübung persönlicher Teilnahme am Heile Christi zukommt, ist sie auch eine objektive Heiligkeit der Person.

In der Eucharistie finden wir die objektive Heiligkeit, als « *res et sacramentum* » im sakramentalen Leibe und Blute Christi, die, als in der Person des ewigen Wortes subsistierend, die gleiche objektive Heiligkeit besitzen, wie der Sohn Gottes.

Nach dieser Analogie suchten wir auch das « *res et sacramentum* » der Buße in ein solches Moment zu verlegen, das dem *Empfänger die objektive Heiligkeit verleiht, ihn unter den Schutz Christi stellt, in einer neuen Form zu seinem Eigentum gestaltet*. Diese Eigenschaften fanden wir in der Begnadigung durch Sündennachlaß im Namen Christi, die mit der Begnadigung durch Gott besiegelt und vollendet wird. Das Recht hierzu erteilt uns der hl. Thomas, indem er den Sündennachlaß für ein entitativ bestimmtes und gegenständlich von der Begnadigung durch formale Heiligung unterscheidbares Stadium des Rechtfertigungsprozesses hält.

Im Laufe unserer Untersuchung haben wir das « *res et sacramentum* » der Buße öfters einen Zustand der Seele genannt, nicht nach Art einer *forma permanens*, sondern als ein objektiv unterscheidbares Moment

<sup>1</sup> Über diese Sätze vgl. III, 7. bes. a. 11; III 8, III 25, III 48, III 49, 1 c et ad 4.

im Rechtfertigungsvorgange. Also auch in dieser Beziehung betrachteten wir es bloß als eine *intentio*, als eine *forma transitoria et vialis*, als eine werkzeugliche Wirklichkeit. Wir können indessen hier auch in einem anderen, der Sache mehr angepaßten Sinne von einem Zustand sprechen, wodurch auch klar wird, warum wir die innere Buße, die *poenitentia interior* dem Begriffe des *status* unterstellen.

Bei der Besprechung des Standesbegriffes beruft sich Thomas<sup>1</sup> auf die menschlichen Angelegenheiten, die dadurch zum Stillstand gebracht werden, daß sie eine gewisse Festigkeit und Unbeweglichkeit erhalten. Sind sie vollständig zu Ende geführt, ist das Ziel erreicht, so stehen sie einfachhin still: *causa pendet und stat* — sind die Fachausdrücke der Juristen. Nach dieser Analogie müssen wir auch die Buße als ein sakramental-gerichtliches Verfahren beurteilen. Das weltliche Gericht bringt eine Angelegenheit zum Stillstand, indem es ein nicht mehr angreifbares Urteil verkündet. Hiedurch steht der entschiedene Teil oder die nunmehr abgeurteilte Anklage unter dem Schutze des Gesetzes und Gesetzgebers und nimmt an deren Festigkeit und Unangreifbarkeit teil. Hierin erkennen wir die Züge der objektiven Heiligkeit, die den menschlichen Angelegenheiten in abgeleiteter Form zuzukommen pflegt. Die Verankerung im Gesetz, somit in der Majestät des Gesetzgebers, bringt menschliche Angelegenheiten zum Stillstand. Die Beziehung zu diesen Faktoren gestaltet sie zu objektiv heiligen Gegebenheiten. Dasselbe geschieht im sakramentalen Gerichtshof, in der Buße. Der Sünder unterwirft sich dem Urteil eines Richters, dem der Vater jedes Gericht übergeben hat<sup>2</sup>. Dieser Richter ist der höchste. Sein Urteil, oder ein Urteil in seinem Namen ist unangreifbar. Ist das Urteil in der Lossprechung gefallen, so ist das Schicksal des sich anklagenden Sünders entschieden. Die Wirkung kann nur eine zu endgültigem Stillstand gebrachte Angelegenheit sein; daher *heilig, unabänderlich und unwiderruflich*. Dies alles durch die Verankerung in Christus, als höchstem Richter, durch die Beziehung zu ihm, dem die Vollmacht in dieser Hinsicht restlos übergeben wurde. Der Sünder steht vor Gott und vor den Menschen völlig gerechtfertigt, von der Sünde losgesprochen da, in der Kraft eines persönlichen Eingriffes

<sup>1</sup> II-II 183, 1: «Inde est, quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriae dispositionis cum quadam immobilitate seu quiete».

<sup>2</sup> «Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio». Jo. V 22.

Christi, des berufenen Richters, durch die Ausdehnung seiner eben beschriebenen Persönlichkeit auf den Sünder, der sich ihm freiwillig unterworfen hat. Das Mittel der Unterwerfung war die poenitentia exterior ; der nächste Erfolg muß als poenitentia interior *die zum Stillstand gebrachte Angelegenheit, die Befreiung von den Sünden, als feste, unwiderrufliche, unabänderliche Gegebenheit sein*, deren Abbild in der Seele als ein Moment des Rechtfertigungsvorganges eingeprägt sein muß. Das sigillum interioris iustificationis, als eine formale Heiligkeit durch den Besitz der Gnade, ist die Anerkennung des Christusgerichtes, daher ein gegenständlich verschiedenes Moment von dem früheren ; und da der Mensch Christus im Namen Gottes als Gottessohn die Sünden vergibt, ist die Sündenvergebung als objektive Heiligkeit, Grund und Ursache derselben, als einer formalen Heiligung und Heiligkeit. So wäre die Parallele mit anderen Sakramenten in bezug auf das Verhältnis des « res et sacramentum » und « res tantum » vollständig und die gegenständliche Unterscheidbarkeit zwischen ihnen als objektive und formale Heiligkeit gesichert. Die remissio peccatorum als unabänderlicher Stand der Angelegenheit des Sünders in bezug auf die Vergangenheit als Nachlaß, und für die Zukunft als Hinordnung zur lebenslänglichen, ununterbrochenen Buße, trägt die Züge der objektiven Heiligkeit an sich ; die remissio peccatorum aber als erlangte Gerechtigkeit und als Prinzip eines gottesfürchtigen Büberlebens weist uns auf die formale Heiligkeit. Diese Unterscheidung wollten wir durch unsere ontologische Analyse zur Geltung bringen, bzw. nachweisen, daß die Bestimmung der poenitentia interior nicht bloß in psychisch gefaßten Reuemomenten, sondern auch in einer anderen Wirklichkeit möglich und statthaft ist.

Hieraus erhellt auch, warum und in welchem Sinne wir die poenitentia interior als objektive Heiligkeit einen Zustand der Seele genannt haben. In ihr fanden wir die entitative Grundlage der Verpflichtung zur beschriebenen Buße, wie auch zu Christus, als Schutzherrn des Sünders und Erlöser aus der Sünde : Unabänderliche Verpflichtungen, von denen man sich auch als Apostat nur scheinbar befreien kann. Durch den Besitz der Gnade, weil verlierbar, erhält die Seele bloß eine Zuständigkeit. Der Sündennachlaß, als objektive Heiligkeit, schließt auch die Verpflichtung in sich, die Gnade zu bewahren, da ohne sie ein vor Gott wohlgefälliges Büberleben unmöglich ist. Aber in sich selbst ist der Besitz der Gnade nicht gefestigt, ja durch die Schwäche des Willens gefährdet. Daher stellt der Gnadenstand zwar den schönsten Seelen-

schmuck dar, nicht aber einen festen Stand der Seele. « Unde et circa homines ea, quae de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum ; puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est huiusmodi. Unde et in Iure Civili dicitur, quod ei, qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur ; sed solum id videtur ad statum hominis pertinere, quod respicit obligationem personae hominis »<sup>1</sup>. Die Gnade ist fest und unwiderruflich intentional im Nachlaß der Sünde, im « res et sacramentum » und nach dem Willen Christi ; aber sie ist verlierbar von seiten des unbeständigen Menschen, der aber etwas nie verlieren kann, nämlich die von Christus vollzogene Sündenvergebung. Andererseits aber müssen wir zugeben, daß die Sündenvergebung per concomitantiam, wie Thomas sagt<sup>2</sup>, die Gnade in sich schließt, und daß die erwähnten Verpflichtungen keine bloßen juristischen oder knechtlichen Obliegenheiten darstellen, sondern lebendige, durch die Gnade gestaltete Kultakte sind. Aus diesem Grunde steht nichts im Wege, für das intentionale Sein (forma transitoria et vialis) der Sündenvergebung *in der Gnade, als einer bleibenden Form (forma permanens), das Äquivalent eines Standes, einer zum Stillstand gebrachten Angelegenheit* zu suchen. Es wäre dies eine andere Bestimmung der Stabilität, die in sich schließen würde, daß jener formal-heilige Charakter der Sündenvergebung, der per concomitantiam zu ihrem Begriffe gehört, nur in der Gnade und mit der Gnade sich auswirkt, mit deren Verlust aber aufhört, eine heilige und heilbringende Sündenvergebung zu sein. Mit dem Verlust der Gnade würde der Sündennachlaß als eine objektiv heilige, unwiderrufliche Gegebenheit weiter bestehen zur Glorie im Himmel, zur Schande in der Verdammung, zur wohlverdienten Verachtung im Erdenleben. Hieraus sehen wir, daß zum Vollbegriff der Sündenvergebung per concomitantiam die Gnade als untrennbare Begleiterscheinung oder auch als Grund gehört, während ihr formeller Begriff (remissio peccati per praecisionem) bloß die Vernichtung der Sünde (corruptio peccati) ausdrückt.

Weitere Züge der objektiven Heiligkeit finden wir im beschriebenen Sündennachlaß, wenn wir überlegen, daß der Sünder hierdurch unter den Schutz Christi gestellt wird. Der Sünder wendet sich zum Kreuze Christi, als zum einzigen von Gott anerkannten Zufluchtsorte und sucht Schutz bei Christus, als dem obersten Schutzherrn der sündigen

<sup>1</sup> Ver. 28, 1.

<sup>2</sup> II-II 183, 1.

Menschheit. Sein hoffnungsvolles Flehen wird gehört, das gesuchte Heil wird ihm gewährt und in den Worten des Priesters klar ausgesprochen. Ein Vorwurf gegen das Gehaben des Büßers oder eine Verletzung des Sünders wäre in diesem Moment eine Verachtung, eine Nichtanerkennung der Hoheitsrechte Christi: der von den Sünden befreite Büßer ist heilig und unverletzlich in der Heiligkeit und Unverletzlichkeit Christi. Er ist durch die Gnade noch nicht geheiligt, aber auch dies wird ihm persönlich zugesichert durch die persönlichen Rechte Christi, der seine Gnadenfülle auf alle ausgießen kann, die bei ihm Schutz suchen und die ihm eingegliedert sind. Dies wäre demnach der Moment, wo der Büßer bloß in der Gerechtigkeit Christi gerecht und heilig ist, wo also die Heiligkeit nur als eine Beziehung zu Christus von ihm ausgesagt werden kann, wie dies der Protestantismus auf Grund des Fiduzialglaubens von der Menschheit im allgemeinen und mit Ausschluß einer persönlichen Heiligung behauptet. Hier ist der Grund dieser objektiven Heiligkeit ein sakramental wirksamer Urteilsspruch, also eine persönliche Intervention Christi in der Form einer Zuwendung seines Schutzes an eine bestimmte Person durch das Sakrament. Hiedurch unterscheidet sich dieser Moment von der protestantischen Annahme. Dadurch aber, daß wir die Wirkkraft des äußern Sakramentes nicht bloß auf das « res et sacramentum » beschränken, sondern darin auch die Sündenvergebung als formale Heiligung einschließen, trennt sich unsere Analyse von ähnlichen Versuchen, die im Laufe der Zeit aufgetreten sind, um die sakramentale Wirkungsweise zu erklären. Hiedurch erhält auch das « quodammodo » des hl. Thomas einen Sinn: « Primum et secundum sunt quodammodo causa tertii ». Beides, sowohl das äußere Sakrament, als auch die poenitentia interior, trägt als Werkzeug zur Hervorbringung der Gnade bei. Aber jedes nach seiner Art. Das « sacramentum tantum » als ein äußeres Werkzeug aller Momente der sakramentalen Rechtfertigung, das « res et sacramentum » als eine Form, deren eigene formale Wirkung, gleichsam als naturgemäße Folge, die Gnade ist, sowie dies Thomas in Verbindung mit dem Taufcharakter feststellt.

Durch die Sünde kündigt der Mensch die Unterwerfung, den Gehorsam gegen Gott, und somit *unterbricht er seine volle Eingliederung in Christus, in seinen mystischen Leib*. Er hört nicht physisch-entitativ, sondern der Gesinnung nach auf, ein Eigentum Christi zu sein. Entitativ ist dies durch den Charakter fixiert und wird durch die Sünde nicht gemindert, wohl aber wird es moralisch, der Gesinnung

des Sünders nach, unterbrochen. Durch die Unterwerfung unter eine fremde Macht, durch die Apostasie von Christus, entsteht ferner eine Entweihung der Christus konsekrierten Seele. Alle diese Schäden stellen Folgen der Verletzung der objektiven Heiligkeit dar, einen Raub am Eigentum Christi und eine *exsecratio*. Vor der formalen Heiligung müssen daher diese Wunden an der heiligsten Rechtsordnung gleichsam vernarben und dadurch die objektiven Forderungen Christi ihre Erfüllung finden. Dies alles geht in der Sündenvergebung vor sich. Durch die Unterwerfung des Sünders unter Christi Macht und durch die Annahme derselben durch Christus (die in der Lossprechung klar ausgedrückt ist) wird der Eigentumsraub gutgemacht. Der Büßer ist in einer neuen Form, in einer neuen, von der Besitznahme durch die Taufe verschiedenen Weise Eigentum Christi, neu von ihm erworben durch das Ausgießen seines Blutes im Sakrament auf den Sünder. Auch die Entheiligung ist durch die Versöhnung aufgehoben. Als eine in Christus heilige Person steht der Büßer wieder vor Gott und vor den Menschen unversehrt und gleichsam neu konsekriert da. Es ist nur mehr der Einzug des Heiligen Geistes zu erwarten, dessen Tempel durch die Sündenvergebung gereinigt und zu einer würdigen Wohnung der durch die Gnade innewohnenden Gottheit gestaltet wurde. Auch von diesem Standpunkte aus finden wir die Sündenvergebung als objektive und als formale Heiligung unterscheidbar und deren Annahme gegenständlich begründet.

So betrachtet, stellt das «*res et sacramentum*» der Buße ein mittleres und vermittelndes Moment zwischen dem Sünder- und Gerechtessein dar. Im Zustande der Sünde ist der Mensch von Gott abgewendet, was entitativ durch die Makel, als Entweihung, dargestellt wird. Es leuchtet kein Gnadenlicht, es fehlt das Prinzip eines höhern übernatürlichen Lebens. Tod und Ohnmacht herrschen im Sünder, ohne eine Hoffnung, ohne jegliche entitative Grundlage, aus der eine Heilung und Heiligung durch die Gnade entspringen könnte<sup>1</sup>. Durch den Besitz der Gnade steht der Mensch gerechtfertigt vor Gott und genießt den freien Gebrauch der Güter Gottes. Die entitative Grundlage dieses Lebens bildet die Gnade, und bloß die Gnade, die aber im allgemeinen durch das Christsein, durch den Taufcharakter gefordert und entitativ intentional gegeben ist. Wenn wir also nach der ver-

<sup>1</sup> Über diese Momente der Sünde vgl. Ver. 28, 2, wo Thomas diesen Zustand des Sünders *impotentia respectu boni incommutabilis* nennt.



lorenen Taufschuld bei der Wiedergewinnung der Gnade im Rechtfertigungsvorgange ein Moment feststellen können, das die entitative Grundlage der Hoffnung, der Heilung und Heiligung der Seele darstellt, und dieses im Sündennachlaß, in der poenitentia interior sehen, so finden wir alle Züge eines « res et sacramentum » an demselben. Die vollständige impotentia (Ohnmacht) des Sünders hat aufgehört und einer potentia (Vermögen) den Platz eingeräumt, *da der Büsser wieder die Macht hat, von Gott etwas zu empfangen und in dessen Kraft ein bußfertiges, gottesfürchtiges Leben zu führen*. Diese Potenz ist nicht bloß als eine äußere, moralische Würdigkeit anzusehen, oder als ein Recht auf die Gnade, sondern ist eine physische Realität, die in der öfters beschriebenen Umwandlung der Seele besteht. — Ist ferner in diesem Zustande und durch dieses Moment die Gnadensonne auch noch nicht aufgegangen, so ist doch die Morgendämmerung, auf die der Sonnenaufgang unfehlbar folgt, schon da. Die Seele erscheint — wenn wir bildlich sprechen dürfen — im violetten Büssergewande, das im nächsten Moment durch das Hochzeitsgewand (die vestis nuptialis) des Evangeliums einen hellen Glanz erhält. Das Büssersein ist mittlerer Stand zwischen Sünder- und Gerechtheit, zugleich aber ein vermittelnder Zustand, durch den das Sündersein vollständig aufgehört hat, die formale Gerechtheit aber entitativ-intentional gegeben ist, ja als naturgemäße Folge direkt an ihn gebunden erscheint.

Ist aber der Sünderzustand ein Abgestorbensein des übernatürlichen Lebens, so ist er auch *Unterbindung der lebendigen Eingliederung in den mystischen Leib Christi*. Der Sünder bedarf einer Neubelebung in beiderlei Hinsicht, und da ohne Christus kein Heil möglich ist, geht der Belebung durch die Gnade eine Belebung in Christus naturgemäß voraus. Von diesem Standpunkte aus muß das « res et sacramentum » der Buße der erste Moment der Neubelebung, die Auferstehung des toten Sünders darstellen. Noch nicht im Besitz des vollen Lebens, erhält die Seele durch den Sündennachlaß die Hinordnung zu übernatürlichen Lebensfunktionen, gleichsam die erste Bewegung von innen heraus in dieser Richtung. Wollte man das Äquivalent dieses entitativ-physischen Momentes bildlich oder physisch wiedergeben, so könnte man in ihm den Freudenruf der Seele erblicken, die wieder das übernatürliche Leben und Gott genießen darf, nachdem sie aus dem Todesschlaf der Sünde erweckt worden.

Ein weiteres Moment, das das « res et sacramentum » der Buße als eine objektive Heiligkeit illustriert, kann aus dem Vergleich des

sakramentalen Gerichtes mit dem weltlichen entnommen werden. Steht ein Mensch unter Anklage und wird seine Angelegenheit endgültig abgeurteilt und zwar im Sinne eines Freispruchs, so steht er, gleichsam von dem Glanze des auf ihn angewandten Gesetzes und der Gerechtigkeit überstrahlt, in einem ganz eigenen Lichte vor den Menschen. Dies kommt nur ihm, dem Abgeurteilten und Befreiten zu. Weder die Nicht-Angeklagten, noch jene, deren Angelegenheit noch nicht zum Abschluß gekommen ist, stehen derart achtungsgebietend vor den Mitbürgern, wie ein Mensch, der im Namen der höchsten Gerechtigkeit von Schuld und Strafe befreit wurde. Im nächsten Moment steht ihm der Genuß der vollen bürgerlichen Freiheit und aller Rechte bevor. Noch mehr gilt dies bei der Begnadigung in Form einer Amnestie. Etwas Ähnliches geht auch bei dem Bußgericht vor sich, in dem Moment, da die Sündenvergebung zur Tatsache geworden ist. *Der Sünder ist von einer Gloriole umgeben, die aus dem Glanz der Gerechtigkeitssonne, aus der Einwirkung des Heilswillens Christi über ihn strahlt.* Das Kainszeichen der Sünde, der Charakter der Bestie sind verschwunden. Das Christsein erscheint wieder in der Form einer völligen Umwandlung, deren zwei Momente (motus in Deum, motus in peccatum) den Kampf der Seele um die Vernichtung der Sünde widerspiegeln und als dessen Abbild in der Seele erscheinen. Den Abschluß dieses Vorganges bildet die Begnadigung durch Christus, der das hoffnungsvolle Streben des Sünders angenommen und durch einen richterlichen Urteilsspruch ratifiziert hat. In diesem Moment steht ein von Reue und Scham übergossener Mensch vor uns, der mit seiner ganzen Vergangenheit gebrochen hat, und dessen Entschluß durch Christus in der Sündenvergebung gutgeheißen wurde. Auf diese Weise erscheint *der Büßer als eine achtungs- und verehrungswürdige Person vor uns, deren ganzer Wert und besonderer Glanz, wie auch deren achtungsgebietende Kraft auf Christus zurückzuführen ist, aus ihm hervorstrahlt.* Es sind dies alles Züge der abgeleiteten objektiven Heiligkeit, die dem Büßer nur im Momente der Sündenvergebung zukommen und ihn auf der Schwelle des neuen Lebens als ein in Christus erneuertes Geschöpf darstellen. Das Prinzip des neuen Lebens, die Gnade, wird dem Büßer auf Grund dieser Umwandlung zugesprochen.

Wir sprechen ferner von Ketten der Sünde und von der Sündenlast. Die Ketten versinnbildeten die Knechtschaft, in die der Sünder dem Satan und der Sünde gegenüber verfallen ist: *servitus diaboli et peccati.* Die Befreiung von dieser Knechtschaft ist ein Teil der Heils-

wirkungen der Sühneverdienste Christi<sup>1</sup>. Diese Ketten werden zerbrochen und die persönliche Knechtschaft wird in dem Moment aufgehoben, wo die Sünden vergeben werden. Anders in der Taufe, anders in der Buße. In der Taufe ist dies eine einfache Befreiung, die durch die Abwaschung versinnbildet ist und in der Seele als eine *deputatio ad cultum* (*servitutum*) *Dei secundum ritum christianae vitae* erscheint : im Charakter als eine Möglichkeit, in der Gnade als eine Wirklichkeit des formal-heiligen Gottesdienstes. In der Taufe können wir demnach das Moment der Sündenvergebung gegenständlich von der Eingliederung in Christus durch den Charakter, « *res et sacramentum baptismi* », von dem Besitze der Gnade nicht unterscheiden. Bei einem Empfang der Taufe, der beide Wirkungen mit sich bringt, ist die Befreiung aus den Ketten der Sünde mit dem Charakter gegeben, bei einem unwürdigen Empfang auf Grund des Auflebens des Sakramentes ist sie aber mit der Eingießung der Gnade völlig identisch — ausgenommen, daß das Aufleben in der Buße geschieht. Bei der Buße jedoch, als einem sakramentalen Gerichtsakt, ist die Befreiung aus den Sündenketten ein eigenes Moment, da das ganze sakramentale Geschehen darauf hinzielt, daß der Sünder von neuem in die Christusgemeinschaft, in die christliche Gottesdienstordnung aufgenommen, in dieselbe eingefügt werde. Deshalb spielt es im genannten Werden die Rolle eines « *res et sacramentum* », das eine Wirklichkeit darstellt, die weder mit dem « *sacramentum tantum* » noch mit der « *res sacramenti* » identifiziert werden kann. Die Befreiung aus den Ketten der Sünde ist daher auch von dem Standpunkte aus geeignet, « *res et sacramentum* » genannt zu werden, da ein solches bei keinem andern Sakrament, nicht einmal bei der Taufe, die im eminenten Sinne die Sünden vergibt, vorkommt.

Was die Sündenlast betrifft, ist der Sünder der Majestätsbeleidigung Gottes und eines Raubes an dem Eigentum Gottes schuldig. Diese beiden Momente faßt der hl. Thomas unter dem Begriff « *offensa* », Beleidigung Gottes, zusammen<sup>2</sup>. Die Majestät Gottes gebietet, daß Er der letzte Zweck aller menschlichen Handlungen sei. Durch die Sünde wird diese Ordnung zerstört ; daher ist sie ein Majestätsverbrechen. Die geschaffenen Dinge sind ferner nicht zu einem beliebigen, sondern bloß zu einem gottgefälligen Gebrauch dem Menschen überlassen worden. Sie sind und bleiben restlos Eigentum Gottes. Dadurch, daß der Sünder in die Geschöpfe sein letztes Ziel setzt, oder dieselben

<sup>1</sup> III 48, 4 ; 49, 1-2.

<sup>2</sup> Ver. 28, 2.

zu seinen eigenen, durch Beziehungen zu Gott nicht geheiligten Zwecken mißbraucht, begeht er ein Verbrechen am Eigentum Gottes. Jede Sünde ist ein Raub nicht bloß an der Gott schuldigen Ehre, sondern auch am Eigentum Gottes. Hierin besteht die Sündenlast, die durch die Vergebung der Sünde hinweggenommen wird. *Die Sündenvergebung ist demnach im Rechtfertigungsvorgange jenes Moment, das die Befreiung des Büßers von der Sündenlast darstellt.* Der Sündennachlaß geschieht in der Kraft des Leidens Christi, sofern es ein Sühneverdienst ist. Dies ist aber nicht eine Kraft neben dem Sakramente, die, bloß äußerlich den sakramentalen Vorgang überschattend, ihm und dem Empfänger eine äußere moralische Würde oder einen Rechtstitel zur Begnadigung mitteilen würde. Das Sühneverdienst ist eine durch das Sakrament und im Sakrament wirkende innere Kraft, die die Reinigung von der Sünde als ein jede Schuld unendlich übertreffender Wert vornimmt; es ist ein Äquivalent, das an innerem Gehalt der Würde und Güte die Nichtswürdigkeit und Lasterhaftigkeit der Sünde nicht bloß unendlich überragt, sondern auch die Schäden der moralischen Ordnung vollkommen ersetzen kann. Mittelst des Sakramentes auf den Empfänger angewendet, muß deshalb dieses Sühneverdienst eine entsprechende Wirkung hervorbringen, durch die in der Seele *eine innere physische Umwandlung vor sich geht, in der sich der unendliche Wert des Sühneverdienstes widerspiegelt und aus der der Besitz der Gnade als proprius effectus folgt.* Daher ist die Sündenvergebung, als eine Art von Befreiung von der Sündenlast, ein eigenes gegenständlich unterscheidbares Moment im sakramentalen Geschehen, das, zwischen dem äußern Sakrament und der letzten abschließenden Wirkung stehend, mit beiden kausal und in der Eigenschaft des Zeichens verbunden ist, und so mit Recht « res et sacramentum » der Buße genannt zu werden verdient.

Wollten wir ein Analogon des beschriebenen Momentes beim sakramentalen Rechtfertigungsvorgange im Naturgeschehen finden, so könnten wir die bei der substantiellen Veränderung vorkommende *reductio in materiam primam* heranziehen. Es ist dies ein gegenständlich unterscheidbares Moment zwischen der *corruptio* und *generatio*, wenn wir es bloß in dieser Eigenschaft, nicht aber als *dispositio subiectiva* im Auge behalten. Der Vorgang, die substantiale Umwandlung, ist intentional schon abgeschlossen. Dasjenige, was in diesem Moment vor uns steht, ist nicht mehr das, was es im ganzen vorausgehenden Zeitraum war. Nur das Subjekt der Umwandlung ist in der

Form einer substantiellen Potenz gleichgeblieben. Es ist aber auch nicht das, was es in der nachfolgenden Zeit sein wird. Nur das Subjekt als substantielle Potenz ist gegeben. Dieses gemeinsame Subjekt hat daher eine doppelte Beziehung: a) zu den vorausgehenden Momenten der Umwandlung, deren Resultat es ist und die dessen Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit für die nachfolgende Aktualität begründen: in dieser substantiellen Potenz ist die ganze Kraft aller Faktoren der Umwandlung abgebildet; b) zu dem nachfolgenden Moment der Veränderung, da die fragliche Potenz *nur für die Aufnahme einer bestimmten Form geeignet ist*, auf Grund der vorausgehenden Umwandlung nur für diese Form vorbereitet wurde, daher ihr ursächlich und mit Rücksicht auf die aktiv wirkenden Kräfte nur eine bestimmte Aktualität folgen kann. Unter *reductio in materiam primam* verstehen wir demnach in dieser Fassung die Materie selbst, nicht für sich, sondern in ihrer Beziehung zu allen wirkenden Kräften, denen sie unterstellt ist und denen sie es verdankt, daß sie die Potenz einer bestimmten Form und Aktualität ist. Die Materie für sich betrachtet, würde in diesem Moment die *privatio*, die reine Entblößung (Beraubung), und daher die reine Potenz, als aufnehmendes Subjekt der folgenden substantiellen Form darstellen und daher zu deren Verwirklichung bloß als Materialursache beitragen. Sofern sie aber unter dem Einfluß der wirkenden Kräfte steht, ist sie deren Werkzeug bei der Hervorbringung des neuen Seins. Sofern sie endlich unter dem Einfluß und mit einer *forma intentionalis* eine bestimmte Seinsweise darstellt, ist sie jene Aktualität, aus der die neue, permanente Seinsweise als *proprius effectus* folgt.

Ähnlich verhält es sich auch im Rechtfertigungsvorgange. Die Seele für sich ist die Trägerin einer *potentia obedientialis* der Begnadigung. Das ist das erste, fundamentale Moment, das wir auf Grund der Offenbarung in jedem Rechtfertigungsprozeß unterscheiden können. Die wirkenden Kräfte bei der Verwirklichung der Gnade, die in unserm Fall im *opus operatum* der Buße konzentriert sind, gelangen durch das äußere Sakrament zur Seele und bewirken in ihr dasjenige, was durch dasselbe bezeichnet ist. Das Letztbezeichnete und daher in der Entstehungsordnung zuletzt Bewirkte ist die Gnade (in unserm Analogon die *generatio*), die aber die Vernichtung der Sünde (*corruptio culpae*) nach Ver. 28, 1 voraussetzt. Unter den wirkenden Kräften sind demnach solche, die auf die Vernichtung der Sünde hinzielen und daher durch ihre Schlußwirkung die Seele in einen ähnlichen Zustand versetzen, wie wir ihn bei der *reductio in materiam primam* festgestellt

haben. Diese Umwandlung der Seele ist das zweite gegenständliche Moment, das wir als einen objektiv unterscheidbaren Grenzpunkt erfassen und im Rechtfertigungsvorgange als eine Wirklichkeit feststellen können. Ihre Trägerin ist die Seele, nicht an sich, sondern insofern sie unter dem Einflusse der sakramental wirkenden Kräfte steht, deren Kraft widerspiegelt, in der Form eines Gereinigtseins von der Sünde einen Schmuck an sich trägt (*ornatus animi obiectivus*). Dies entspricht jenem objektiven Zustand der Materie, den wir in ihrer Entblößung durch den Umwandlungsprozeß festgestellt haben. Er ist für die Materie, für sich betrachtet, eine *privatio*, aber auch eine Ausstattung, insofern sie, unter dem Einfluß der wirkenden Kräfte stehend und durch eine *forma transitoria* informiert, den Samen des neuen Seins in sich trägt. So verhält es sich auch mit der Seele infolge der Umwandlung, welche die Vernichtung der Sünde, die *remissio peccati*, *corruptio culpae*, herbeigeführt hat. Die Seele bleibt an sich Trägerin einer reinen *potentia obedientialis* der Begnadigung; aber unter dem Einflusse der sakramentalen Kräfte stehend, ist sie in diesem Momente Subjekt einer solchen Umwandlung, aus der nur mehr die aktuelle Begnadigung folgen kann, so wie aus dem Zustande der *privatio materiae* nur eine bestimmte Aktualität hervorsproßen kann. Nicht die Seele, nicht die Umwandlung rein für sich genommen, sondern beide in Verbindung mit den sakramentalen Kräften, sind Grund und Ursache der vollen Begnadigung, des Besitzes der Gnade. Nur ist hierbei die genannte Umwandlung jenes Moment, in dem die Wirksamkeit der Kräfte sich am meisten widerspiegelt, und ist somit ein ganz besonderes Werkzeug bei der Verwirklichung der Gnade: *forma ad quam sequitur proprius effectus formae*. Diese *privatio* der Seele von dem Sündenschmutz ist gegenständlich, als *intentio*, *forma vialis*, nur dazu da, um der Gnade als einer vollkommenen und in sich wertvollen Form (*forma permanens*) Platz zu machen. Daher ist sie, in diesem Sinne gefaßt, *nicht eine bloße Beraubung, sondern ein wirklicher Seelenschmuck*.

Als drittes Moment im Rechtfertigungsvorgange kann die Eingießung der Gnade, ihr voller aktueller Besitz festgestellt werden. Mit ihm ist der sakramentale Vorgang zum Abschluß gebracht. Daher haben wir Gründe genug, um im Rechtfertigungsprozeß das « *sacramentum tantum* » im *opus operatum*, als im Werkzeug der obersten wirkenden Kräfte (Einfluß Gottes und Christi), das « *res et sacramentum* » in der Sündenvergebung, im Gereinigtsein der Seele, das « *sacramentum*

tantum » aber in der formalen Heiligung der Seele, im Besitze der Gnade zu erblicken. Warum wir gerade die Umwandlung, die der Seele durch den Sündennachlaß zukommt, als « res et sacramentum » bezeichnet haben, ist damit zu begründen, daß nur in ihm ein gegenständlich unterscheidbares, abgeschlossenes Moment dargestellt wird, während die vorausgehenden Momente den Charakter eines solchen Abschlusses nicht an sich tragen. Sie gehören nach unserer oben gegebenen Formulierung zur poenitentia interior, zum « res et sacramentum »; aber die ganze Kraft und Bedeutung desselben kommt nicht in ihnen, sondern im Gereinigtsein der Seele, in der Sündenvergebung als einer objektiven Heiligung und Heiligkeit zur Geltung.

Zum Begriff des « res et sacramentum » gehört, daß es eine Wirkung des äußern Sakramentes sei. Das Reuemoment, psychisch gefaßt, ist ein Teil des « sacramentum tantum »; ontologisch aber, als eine Umwandlung, gleichsam eine Bezeichnung der Seele durch den im Sakramente abgebildeten und eingeschlossenen Umkehrwillen, ist es nicht ein in sich abgeschlossener Vorgang. Sie bildet bloß eine Teilsicht jenes Momentes, das in der Reinigung der Seele vom Sündenschmutz zum Abschluß kommt. Alle Momente, die die ontologische Analyse unterscheidet, sind unter sich kausal geordnet, eines ist die intentio des andern. Ihre Gesamtheit ist Zeichen und Ursache der Schlußwirkung, der « res tantum », der Gnade. Daher gehören sie zur poenitentia interior, zum « res et sacramentum » der Buße, das aber in dem formellsten, abschließenden Moment bestimmt werden muß, das zum Sakrament als Bezeichnetes und Verursachtes, zur « res tantum » aber als Zeichen und Ursache sich verhält. Diese Eigenschaften finden wir in der Sündenvergebung, im Gereinigtsein der Seele von dem Sündenschmutz. Daher haben wir auf Grund der ontologischen Analyse die poenitentia interior, das « res et sacramentum » der Buße in der Umwandlung der Seele durch den Sündennachlaß bestimmt, ohne hiedurch die Berechtigung der psychologischen Betrachtungsweise irgendwie leugnen oder verkleinern zu wollen.

Das « res et sacramentum » der Buße ist demnach in unserer Analyse eine innere, physische Wirklichkeit, die direkt durch das äußere Sakrament verursacht wird und eine Umwandlung der Seele darstellt, die als deren objektive Heiligung und Heiligkeit ihre vollständige Reinheit von dem Sündenschmutz durch eine Beziehung zu Christus, als eine gegenständliche Gegebenheit, unwiderruflich sicherstellt.

Das « res et sacramentum » ist ferner ein im Innern verwirklichtes Abbild des äußeren Sakramentes und der in ihm und durch dasselbe wirkenden Kräfte. So ist es Zeichen und Ursache der letzten sakramentalen Wirkung. Auch diese Eigenschaft bewahrheitet sich am beschriebenen Moment, wie wir dies nachgewiesen haben. Diese Reinigung der Seele ist keine bloße Beraubung (*privatio*), keine bloße Entblößung derselben bis auf ihre reine *potentia obedientialis*, sondern ein Seelenschmuck, da ihr eine Rolle nur in Verbindung mit den sakramentalen Kräften zukommt, sie nur so Abbild (Zeichen) und realer Grund der Gnade ist. Daher glauben wir, in unserer Analyse die physische Ursächlichkeit des « res et sacramentum » völlig gewahrt zu haben. Die Gesamtkräfte des Sakramentes haben diese Realität hervorgebracht ; von ihnen stammt deren sakramentale Bedeutung, und nur in Verbindung mit ihnen, unter ihrer kausalen Einwirkung ist sie eine *forma intentionalis*, aus der die Gnade als *proprius effectus formae* fließt. Ein ähnliches Kausalverhältnis stellt die thomistische Naturphilosophie öfters fest, so z. B., um bloß ein Analogon zu erwähnen, beim Hervorsprossen der Fähigkeiten aus der Seelensubstanz. Für die aktiv wirkenden Kräfte ist die Seelensubstanz gleichsam das Werkzeug zur Verwirklichung der Fähigkeiten. Für sich betrachtet, ist die Seele wohl keine Wirkursache ihrer Fähigkeiten, sondern vielmehr eine Materialursache als Subjekt derselben und in einem gewissen Sinne eine Formalursache, da aus ihrer entitativen Gegebenheit die Fähigkeiten als *proprius effectus formae* folgen. Aber in der Gesamtheit der Wirkkräfte ist sie deren Werkzeug, das nach seiner eigentümlichen Mitwirkung von den übrigen Kräften und den entsprechenden Wirkungen nur gegenständlich unterscheidbar ist. Dasselbe finden wir auch im « res et sacramentum » der Buße.

Das « res et sacramentum » muß endlich der Seinsbestimmung jedes Sakramentes so entsprechen, daß man von einem solchen bloß bei dem Sakramentsempfang sprechen kann und daß diese innere Wirkung bei jedem Sakramente spezifisch verschieden sein muß. Auch dieser Forderung entspricht unsere Analyse und deren Resultat.

Daß die Sündenvergebung als objektive Heiligung und als eine Reinigung von dem Sündenschmutz bei der Taufe als ein selbständiges Moment nicht in Betracht kommt, haben wir gezeigt. Auch als Hinordnung zur Gottesverehrung hat das « res et sacramentum » der Taufe eine andere Bedeutung als das der Buße. Durch letzteres ist eine Weihe (*deputatio*) zum Büberleben, durch das erstere eine Auserwählung



zur Gotteskindschaft und zum Leben der Kinder Gottes durch ein Absterben bezüglich der Sünde gegeben.

Daß aber dieses Moment auch bei der außersakramentalen Rechtfertigung nicht selbständig vorkommt und gegenständlich unterscheidbar ist, dürfte aus dem Umstand folgen, daß dabei ein *ordo generationis* des Rechtfertigungsvorganges kaum in Betracht kommen kann. Nachdem Thomas die verschiedenen Redeweisen vorgelegt hat<sup>1</sup>, fügt er hinzu: « *vel potest dici, quod termini iustificationis sunt culpa sicut ex quo, et iustitia sicut ad quem, gratia vero est causa remissionis culpae et adeptiois iustitiae* ». Hieraus folgt, daß die zwei Redeweisen nach der Entstehungsordnung und nach der Seinsordnung nicht vollkommen ausreichen, um alle Arten des Rechtfertigungsvorganges ihnen unterstellen zu können. Es bleibt noch eine Möglichkeit: die der reinen Kausalerklärung, nach welcher *die Identität zweier Momente in ihrer Ursache* behauptet wird. Daß es sich in unserem Falle um eine Formalursächlichkeit handelt, steht außer Zweifel, da die Gnade ein solcher Grund und nicht Wirkursache der Sündenvergebung und der Gerechtigkeit ist.

Die Analyse des Vorganges nach der Entstehungsordnung wird durch die sakramentale Verursachung der Gerechtigkeit nahegelegt. Bei dem Empfang des Sakramentes ist also die gegenständliche Unterscheidbarkeit aller Momente derart, wie wir sie vorgelegt haben, sichergestellt. Ist aber die Rechtfertigung eine außersakramentale, so ist ihr Prinzip die vollkommene Reue, also etwas, was mit der Caritas und infolgedessen mit der Gnade in innigster Verbindung steht. Daher bleibt nur die Möglichkeit, den Rechtfertigungsprozeß so zu beschreiben, daß in der Gnade als ihrer Formalursache Sündenvergebung und Besitz der Gnade eins, und als selbständige Momente nicht unterscheidbar sind. Hier kommt nur ein Moment in Betracht: der Besitz der Gnade, in dem *per concomitantiam*, als miteingeschlossene Begleiterscheinungen, Sündenvergebung und Gerechtigkeit gegeben sind. Wollten wir Gründe für eine gegenständliche Unterscheidung finden, so könnten solche nur darin bestehen, daß die Gnade als Sündenvergebung nur mit Rücksicht auf die Schlüsselgewalt gewährt wird und deshalb durch den realen Empfang des Sakramentes bestätigt und gleichsam neu belebt sein, neu aufleuchten muß. Daher bleibt es dem nachfolgenden Empfange des Sakramentes vorbehalten, das « *res et*

<sup>1</sup> I-II 113, 8 ad 1.

sacramentum » zwar nicht als eine formale Sündenvergebung und Reinigung der Seele hervorzubringen, sondern dieselben zu bestätigen, und dasjenige, was bloß in voto ein sakramentaler Akt war und in Hinsicht auf die Schlüsselgewalt die Gnadenwirkung hervorbrachte, zu einem wirklichen, formellen, sakramentalen Akt und Geschehen zu gestalten. Auf diese Weise wird die Sündenvergebung bloß im nachfolgenden Sakramentsempfang zu einem selbständigen, gegenständlich unterscheidbaren Moment, das sie bei der außersakramentalen Rechtfertigung nicht war. Daher ist der nachfolgende Sakramentsempfang auch in dieser Beziehung nicht wirkungslos. Das sacramentum in voto befreit nicht von der Verpflichtung des wirklichen Empfanges. So bei der Taufe im Interesse einer Eingliederung in Christus durch das « res et sacramentum », durch den Charakter. Der reale Empfang der Taufe ist nicht bloß deshalb nötig, damit die Rechtfertigung nach dem ritus christianaе vitae geschehe, sondern auch deshalb, damit die Weihe zu dieser Gottesdienstordnung durch eine Realität sichergestellt werde und so das Sakrament seine volle Wirkkraft betätigen und deren Folgen dem Empfänger restlos mitteilen könne. So ist es auch bei der Eucharistie. Der geistliche Empfang sichert uns die eucharistische Gnade, aber die sakramentale Verwirklichung der vollen Einheit des mystischen Leibes dürfte wohl an den realen Empfang, durch den Genuß des Herrenleibes, gebunden sein. So ist es auch bei der Buße der Fall. Das votum sacramenti wird wohl die entsprechende Begnadigung in sich schließen, und der nachfolgende reale Empfang teilt dieselbe mit proportioniert entsprechendem Zuwachs und mit sakramentaler Ausgestaltung dem Empfänger mit. Daß hierbei der sakramentale Vorgang der Rechtfertigung in der Seele wenigstens im Zeichen abgebildet wird, dürfte aus der Natur des Sakramentes folgen, das ja in keiner Weise unnütz vergeudet wird. Die objektive Weihe zum Büberleben oder zum Bübersein, als eine Bestätigung und Annahme der vorausgehenden Bekehrung, ist deshalb sicher ein « res et sacramentum » auch in diesem Falle. Ja, wir dürfen weiter gehen und behaupten, daß die sakramentale Vermehrung und Ausstattung der Gnade in Kraft und wirklicher Anerkennung der vorausgehenden Sündenvergebung geschieht, sodaß auch dieses Moment, wenn auch nicht als Reinigung der Seele, sondern als sakramentales Aufleuchten ihres Gereinigtseins erscheint, in dieser Eigenschaft auf die Vermehrung der Gnade einwirkt, und so das ganze « res et sacramentum » in seiner ganzen Wirklichkeit auch bei einem solchen Sakramentsempfang verursacht wird.

Wir haben behauptet, daß durch den Sakramentsempfang in der Seele eine doppelte Heiligung vor sich geht: die objektive und die formale. Der letzten entspricht das Aufleuchten des Gnadenlichtes (*vita gratiae*), der ersten das Hervortreten des Christseins. Ein doppelter Glanz, der durch die Sünde ganz ausgelöscht oder teilweise verdunkelt wird. Das Gnadenlicht hört auf, das Christsein wird geschwächt. Das Prinzip des Christseins ist der Taufcharakter — ein Vermögen, das den Menschen zum christlichen Gottesdienst hinordnet. Eine Potenz, die ihrer natürlichen Zweckbestimmung nicht entspricht, bleibt zwar, solange sie besteht, eine Potenz; aber auf Grund der hindernden Umgebung ist sie ein Unvermögen. In diesem Sinne sprechen wir von einer Verdunkelung des Christseins, des Taufcharakters. Alles, was dem *Gottes*-dienst entgegengesetzt ist und einen *Fremden*-dienst in sich schließt, tritt dem Taufvermögen hindernd in den Weg, gestaltet dasselbe zu einem Unvermögen. Werden diese Hindernisse hinweggeräumt, so steht das Christsein wieder in vollem Glanz, und der Weg zur Betätigung des Vermögens ist von neuem geöffnet. Wir werden daher kaum fehlgehen, wenn wir behaupten, daß die Sündenvergebung, als objektive Heiligkeit, ein solches Aufleuchten des verdunkelten Christseins mit sich bringt, und daher den Taufcharakter, nicht in sich, sondern durch das Hinwegfegen der schmutzigen, hindernden Umgebung, berührt, klärt und festigt. Daher bleibt das «*res et sacramentum*» der Buße in dieser Eigenschaft bei jedem Sakramentsempfang, selbst wenn eine eigene, neue formale Sündenvergebung (wie bei den Andachtsbeichten) nicht stattfindet, sondern nur die frühere bestätigt wird. Das Bußsakrament wirkt daher in allen Fällen außer der formalen Heiligung auch eine objektive, eine neue Unterstellung unter Christus, ein neues Bekenntnis zu Ihm und zum Christsein.

---