Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 21 (1907)

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

Autor: Schultes, Reginald M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761745

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 25.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

sich eine Dreiteilung von drei verschiedenen Betrachtungsreihen wie von selbst aufdrängte. Diese drei Gedankenreihen fanden sich in den durch die Farben weiß, rot und golden dargestellten verschiedenen Geheimnissen der Menschwerdung, des Leidens und der Verherrlichung des göttlichen Heilandes. Aus dem Bedürfnis der Vereinfachung wuchs dann die Übung heraus, zu jedem Zehner von Ave Mariä' einen einheitlichen Punkt aus der Erlösungsgeschichte zu betrachten. Von 1600 ab ist der Sieg dieser Betrachtungsweise beim Rosenkranz über andere allenthalben entschieden. Ein Jahrhundert später wurden Abweichungen von derselben mißbilligt und abgelehnt.

REUE UND BUSZSAKRAMENT.

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

(Fortsetzung aus Bd. XXI S. 72. 143.)

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

IX. Rückblick.

91. Nach Abschluß unserer Untersuchung glauben wir dieselbe in folgende Resultate zusammenfassen zu dürfen.

1. Der hl. Thomas betrachtet den Reueakt als einen besonderen Akt des Seelenlebens, der unvollkommen ist, wenn er nur der knechtlichen Furcht, vollkommen, wenn er der Liebe und Gnade als Motiv entspringt. Nicht aber bezeichnet die vollkommene Reue einen nur an sich gesteigerten Reueakt, zu welchem dann nur äußerlich (concomitanter) die Gnade hinzukommt.

2. Die vollkommene Reue ist im strengen Sinne Tugend, weil sie vermöge ihrer Abhängigkeit von der Gnade und Liebe inchoativ bereits die vollzogene Eingießung der heiligmachenden Gnade mit den übernatürlichen Tugendhabitus voraussetzt — also ein übernatürlich vollkommenes Subjekt — und ihrerseits eine vollendete Abwendung von der Sünde, sowie eine vollendete Hinwendung des Pänitenten zu Gott bewirkt.

3. Zur gültigen Setzung und objektiven Wirksamkeit des Sakramentes genügt die unvollkommene Reue, weil sie ein wirklicher Reueakt ist, die vollkommene Reue ist Desiderat und vollkommenste Setzung des Sakramentes, nicht aber tut sie dem Sakramente Eintrag.

4. Die vollkommene Reue ist nach der Lehre der Summa res et sacramentum, indem sie an der sakramentalen Kraft des sakramentalen Zeichens teilnimmt, sei es nun, daß sie beim Empfang der Absolution bereits vorhanden oder durch die Absolution bewirkt werde, was auch im Augenblick derselben möglich ist.

5. Die vollkommene Reue ist notwendige Forderung als Folge eines wirksamen Sakramentsempfanges, sei es im Augenblick desselben oder dann wenigstens zu gegebener Zeit.

6. In diesem Sinne fungiert sie als Disposition, welche die Seele des Pänitenten zu einem würdigen Subjekt der Gnade macht, aber nicht als der Gnade vorangehende, sondern als aus ihr resultierende und mit ihr verbundene Disposition, als inseparabilis effectus gratiae, als erste Funktion des neu geschenkten Gnadenlebens, als durch die vom Sakrament vermittelte Gnade bewirkte volle subjektive und objektive Loslösung des Pänitenten von der Sünde und ebensolche Hinwendung zu Gott.

7. Die vollkommene Reue ist darum keine Zwischenwirkung zwischen Sakrament und Gnade, sondern schlechthin Folge der Gnade; nur unter den verschiedenen Wirkungen der Gnade nimmt sie eine Zwischenstellung ein.

8. In der Rechtfertigung durch die vollkommene Reue mit dem bloßen propositum sacramenti ist ihre Art der Wirksamkeit keine sakramentale, wie beim vollendeten Sakrament, sondern Gott gibt unmittelbar durch Christus die Gnade zur Erweckung der vollkommenen Reue und des Willens zum Sakramentsempfange, so daß auch in diesem Falle die Reue als Tugend nur als Disposition fungiert. In den Sentenzen jedoch fungiert die vollkommene Reue auch vor der Absolution als res et sacramentum, aber auch da als res, welche die Gnade schon einschließt.

92. Trotz dieser unserer Abweichung von Dr. Göttler bleibt doch sein geschichtliches Hauptresultat und damit sein unbestreitbar großes Verdienst bestehen. Seine Hauptthese geht dahin, daß dem Aquinaten auf jeden Fall die Rechtfertigung, vor allem Gnade und Sündennachlassung

als Wirkungen des Sakramentes gelten. Dies ist unbestreitbar, nur mit der Unterscheidung, daß das einemal das Sakrament die Gnade mit ihren Folgen effektiv vermittelt, das anderemal Gott selbst die Gnade unmittelbar, aber auf Grund des Verlangens nach dem Sakramente verleiht.

Die starke Betonung der Notwendigkeit der contritio, wenigstens als Frucht des Sakramentes zeigt gewiß, welch ernst moralische Auffassung der Aquinate vertrat. Mit Freuden unterschreiben wir daher das Endurteil Dr. Göttlers über das Charakteristische der Auffassung des hl. Thomas: „Spekulativ — einheitlich, ethisch — tief.“ „Der kirchlich-sakramentale Faktor, das später sog. opus operatum und der ethisch-subjektive Faktor, das opus operantis . . . werden von Thomas vereinigt zu einer einzigen ungeteilten Wirksamkeit.“ S. 103.

93. Die von Dr. Göttler angedeutete Frage, ob die vom hl. Thomas vertretene Anschauung „in allen ihren Teilen auch haltbar, d. h. mit den bezüglichen Bestimmungen des Tridentinums vereinbar ist“ S. 104, haben wir bereits untersucht und bejaht.

Auf die weitere Frage betreffs der Entwicklung der aquinatischen Lehre bei den Dominikanertheologen einzugehen, haben wir einstweilen keine Veranlassung. Nur eine Bemerkung sei uns gestattet. Wie Dr. Göttler im zweiten Teile seiner Schrift zeigt, haben die Dominikanertheologen bis Caietan die Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente vertreten. In Anwendung derselben auf das Bußsakrament forderten sie als unmittelbare Wirkung auch bei diesem einen ornatus animae, wenn sie nicht wie Capreolus die sakramentale Gnade dafür einsetzten. Siehe S. 189 ff. Wie ist nun diese Erscheinung zu erklären, in der Voraussetzung, daß der hl. Thomas seine Ansicht in der Summa theologica geändert hat? Dies führt uns zu einer wohl beachtenswerten Konstatierung, welche mehr oder weniger das ganze vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert charakterisiert.

Der hl. Thomas wurde bei seinen Lebzeiten und auch nach seinem Tode begreiflicherweise wohl als hervorragender Theologe, aber doch nur als privater Gelehrter geachtet, dessen Lehrmeinungen deswegen noch nicht angenommen zu werden brauchten, zumal dann nicht, wenn sie von der allgemeinen Ansicht abwichen. Die scharfe Opposition, die zu den Verurteilungen von Oxford

und Paris führten, beweisen dies zur Genüge. Diese Opposition war aber auch im Orden vertreten. Obwohl dieser bald offiziell für den „fr. Thomas“ eintrat, so doch vorerst nur im Sinne der Verteidigung seiner Lehre und seiner Person gegen verdammende Urteile.[1] Erst später bestimmte das Generalkapitel von 1286 (Paris), daß die Lehre desselben als opinio geachtet werden müsse.[2] Dazu kam der Umstand, daß in den Schulen noch immer (bis zum 16. Jahrhundert) die Sentenzen des Lombarden als Text und als Kommentar der Sentenzenkommentar des Aquinaten diente. Letzteres mußte sogar noch eigens verordnet werden.[3] Das naturgemäße Resultat war, daß die Lehrer des Ordens im damaligen Gedankenkreise blieben, wenn auch im Sinne des hl. Thomas, aber vor allem des Sentenzenkommentars. Die Divergenzen gegenüber anderen Richtungen (Skotismus!) waren dadurch ohnehin groß genug. Nun galt aber damals die Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente ganz allgemein. Besonders stand die Veranlassung zu

---

[1] Siehe Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle. Paris 1884. S. 95. Reichert, Acta Capit. General, O. P., Romae I, 204: Cum venerabilis vir memoriae recolendae fr. Thomas de Aquino sua conversatione laudabili et scriptis suis multum honoraverit ordinem, nec sit aliquatenus tolerandum, quod de ipso vel scriptis eius aliqui irreverenter et indecenter loquantur, etiam aliter sencientes, iniungimus prioribus . . . quod si quos invenerint excedentes in predictis, punire acriter non omittant.

[2] Reichert, l. c. I, 235: Districte iniungimus et mandamus, ut fratres omnes et singuli, prout sciunt et possunt, efficacem dent operam ad doctrinam venerabilis magistri fratris Thomae de Aquino recolendae memoriae promovendam et saltem ut est opinio defendendam, et si contra rium facere attemptaverint assertire, ipso facto ab officiis propriis et gratiis ordinis sint suspensi. Die Interpretation von Douais l. c. S. 95, als ob das Kapitel damit eine allzu absolute Wertschätzung des hl. Thomas verurteilte, ist nicht nur historisch gegenstandslos, sondern widerspricht direkt dem Wortlaut der Ordination.

[3] Im Jahre 1313. Douais l. c. S. 98; Reichert, l. c., II, 64 f. Cum doctrina venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino sanior et communior (!) reputetur . . . inhibemus districte, quod nullus frater legendo, determinando, respondendo audeat assertive tenere contrarium eius, quod communiter creditur de opinione doctoris predicti (damit ist auch der Grund für die Wertschätzung des Aquinaten angegeben) . . . Lectores quoque de textu biblie plus solito legant et in lectura de sentenciis ad minus tres vel quatuor articulos de doctrina fratris Thomae pertractent. Damit ist doch wohl der Sentenzenkommentar gemeint.

derselben,[1] die Lehre, daß die Gnade erschaffen werde, unbezweifelt fest.[2] War es da erstaunlich, daß auch entschiedene Vertreter der thomistischen Ideen sich an die Lehre des Sentenzenkommentars hielten?

94. Wie erklärt sich jedoch die Abweichung von Thomas durch die Annahme eines ornatus als Wirkung des Bußsakramentes? Um von anderen, mehr praktischen Gründen zu schweigen, finden wir die Lösung in dem Zuge jener Zeit, Theorien und Prinzipien nicht auseinanderzuhalten — wir stehen ja im Zeichen der niedergehenden Scholastik. Wie der Scotismus zum nicht geringen Teil auf der ebenso hartnäckigen wie scharfsinnigen Verteidigung abgeleiteter Theorien oder Hypothesen beruht, so wurde auch die dispositive Wirksamkeit der Sakramente, wie die Hervorbringung der Gnade durch Schöpfung, als unantastbares, primäres Autoritätsprinzip betrachtet, statt als eine mehr oder weniger annehmbare Hypothese, wie es noch Thomas getan. Die Folge war, daß man, statt vom Prinzip der gnadenwirkenden Funktion der Sakramente auszugehen, die Lehre vom ornatus animae konsequent durchzuführen suchte. Da nun die contritio als von der Liebe und Gnade informierter Akt bei den Thomisten nicht als der Gnade vorangehender ornatus animae fungieren konnte, so ergab sich für das Bußsakrament die Notwendigkeit eines anderen ornatus, sofern die Theorie hier Anwendung finden sollte. Wenn Capreolus dafür die gratia sacramentalis — im Unterschied zur habituellen Gnade — einsetzte, so zeigt dies nur seinen gut theologischen Sinn, während er anderseits doch wieder ein Kind seiner Zeit blieb. So wurde die Theorie auf Kosten des Prinzips resp. des Dogmas gepflegt — Reste dieser Richtung sind uns bis heute geblieben.

95. Anders gestaltete sich jedoch die Lage mit der Restauration der theologischen Studien um die Wende des 15. Jahrhunderts, im Orden besonders durch Caietan und Köllin hervorgerufen, wozu noch kam, daß die Summa allmählich an Stelle des Sentenzenkommentars trat. Die

---

[1] Siehe dieses Jahrbuch Bd. XX, S. 419 ff.

[2] So schreibt z. B. Nikolaus von Dinkesbühl († 1433): Solus Deus iustificat principaliter effective, ipsam formalem iustitiam, sc. caritatem, immediate attingendo causaliter effective; ipsa enim **secundum omnes** a solo Deo creatur et creando animae infunditur. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger, S. 247.

gründlicheren theologischen Studien, wie sie der Kampf mit dem Humanismus und der Reformation verlangte, führten zu klarer Hervorhebung der Prinzipien, wie sie auch die Bedeutung der Schultheorien verminderten, soweit diese nicht bereits durch verschiedene Folgerungen in Mißkredit geraten waren. Damit war der Boden bereitet für das Durchdringen der späteren Ansicht des hl. Thomas, wenigstens im Dominikanerorden und in weiteren Kreisen, die sich entschieden dem hl. Thomas anschlossen. Denn unterdessen war auch die Stellung des Aquinaten eine andere geworden, vorerst durch seine Heiligsprechung, dann durch die ihm von den Schulen und der Kirche zugewendete Anerkennung und später durch seine Erhebung zum Kirchenlehrer. Wie auf diese Weise allmählich und historisch sich die thomistische Schule zum festen Bau gefügt hatte, so kamen nun auch die spezifischen Lehren des Aquinaten immer mehr zum Durchbruch. Zwar nur teilweise, denn es wäre ein geschichtliches Wunder, wenn eine alte Lehre in allen berufenen Kreisen verworfen würde. Darum sehen wir auch, wie die ältere scholastische Interpretation der Kausalität der Sakramente in der Lehre von der nur moralischen Wirksamkeit gegenüber der thomistischen Interpretation eine neue Modifizierung erhielt und noch heute inne hat. Die Lehre der Thomistenschule bedeutet somit nur den Durchbruch und Sieg des endgültigen und reinen Gedankens des englischen Lehrers.

X. Die thomistische Reuelehre nach A. Harnack.

96. A. Harnack hat in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ eine wohl von wenig Verständnis zeugende Darstellung der mittelalterlichen Reue- und Bußlehre gegeben. Wir halten es zwar dem protestantischen Gelehrten zugute, daß ein Verständnis des Aquinaten und andrer Scholastiker ihm nicht leicht fallen mag, zumal bei der Fülle des in einer Dogmengeschichte zu bewältigenden Stoffes für die Untersuchung der thomistischen Lehre wenig Zeit abgefallen sein wird. Da im Mittelpunkt der Darstellung immer Thomas steht, so müssen wir uns hier damit beschäftigen, werden uns jedoch darauf beschränken, unrichtige Deutungen Harnacks festzustellen, indem wir dabei einfach dem Texte der Dogmengeschichte folgen. (a. a. O. III[3], 521—544.)

Harnack will an der Spitze seiner Darstellung der Bußlehre im Zeitalter der Bettelorden bis zum 16. Jahrhundert konstatieren, daß das Bußsakrament, weil wiederholt empfangen und nahezu jedem Getauften notwendig, in praxi zum wichtigsten Heilsmittel geworden sei. Schon dies entspricht nicht ganz der Wahrheit. Für den Sünder ist und bleibt wohl unmittelbar das Bußsakrament das nächstliegende und wichtigste Heilsmittel, weil eben die Versöhnung mit Gott an den wirklichen oder begierdlichen Empfang desselben als Bedingung geknüpft ist. Die Wichtigkeit dieses Heilsmittels wird darum davon abhängen, wie hoch man die Sünde und die Versöhnung mit Gott anschlägt. Gerade die Wertschätzung des Bußsakramentes zeigt, daß die Lehre von Sünde und Gnade und Verdienst nicht so verflacht waren, wie Harnack meint, a. a. O. 521. Je demütiger und eifriger die Gläubigen sich zum Bußsakramente drängten, um so deutlicher zeigte sich ihre Scheu vor der Sünde, ihr Bewußtsein von der Notwendigkeit der freien Gnade Gottes, sowie die Überzeugung von der Unzulänglichkeit alles eigenen Wirkens. Durch den Empfang des Sakramentes zeigt der Sünder gerade, daß er all sein Heil von Gott erwarte. Daß die Kirche dieses wichtigste Heilsmittel den niederen kirchlichen Tendenzen untergeordnet habe, a. a. O., ist eine unbewiesene und grundlose Anklage, deren gerades Gegenteil sich leicht feststellen läßt, daß nämlich die Kirche alles getan, um den Gläubigen dieses Heilsmittel zugänglich zu machen und vor allem, um dessen Wirksamkeit durch weise Vorschriften, wie sie den damaligen Verhältnissen entsprachen, zu sichern. Gerade diese sollten verhüten, daß das Sakrament mechanisch aufgefaßt werde, und drangen auf Erneuerung und Besserung des inneren Sinnes. Eine Sicherstellung des Christen war selbstverständlich gesucht, aber eben durch Benutzung des Gnadenmittels und die damit verbundene sittliche Umwandlung und Erneuerung des Sünders zum Kinde Gottes, a. a. O. Anm. 2.

97. Die „evangelische Spur“, daß die wahrhaftige Reue des Christen an sich „sakramental“ sei, ist doch nur eine contradictio in adiecto. Sakramental kann die Reue doch nur unter Voraussetzung eines wirklichen Sakramentes der Buße sein. Da nun die „evangelische Spur“ dieses leugnet, so kann doch von einer sakramentalen Reue keine Rede sein. Sakramental ist vielmehr nach katholischer Lehre

jede „wahrhaftige Reue des Christen“, weil sie den Glauben und das Vertrauen an die Erlösungskraft des Gottmenschen voraussetzt und den Willen zum Sakramentsempfang in sich birgt.

98. Ebenso steht es um den „altkirchlichen Gedanken“, a. a. O. S. 521[3], daß nur Gott die Sünden vergebe. Als ob auch nur ein katholischer, und schon gar auch nur ein mittelalterlicher Theologe diesen Glaubenssatz bestritten hätte! Freilich bezeichnet Harnack, S. 523, die Lehre des hl. Thomas, die Priester seien in der Beichte autorisierte ministri Gottes, als eine „Verlegenheitsauskunft“. Dafür behauptet Harnack ebenso kühn als unrichtig, in der Messe gelte der Priester als autor und nicht als minister. S. 521. Vgl. III. q. 82 a. 1; q. 83 a. 1 ad 3um; Concil. Trid. sess. 22 c. 2. In Anmerkung 1 auf S. 522 spricht Harnack von einer „Souveränetät der priesterlichen Sündenvergebung inbezug auf die Vergebung Gottes“. Welcher katholische Theologe hat diese behauptet? Was sich Harnack unter minister vorstellt, wäre wohl schwer zu bestimmen; nur das eine scheint sicher zu sein, daß er auch den minister in eigener Kraft und Vollmacht wirkend, also hier sündennachlassend, sich denkt. Das ist aber gerade das Gegenteil der thomistischen Lehre, wie denn Thomas eben in dem von Harnack zitierten ad 3um sein „per ministerium“ dahin erklärt, „inquantum sc. verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina . . . nam virtus divina est quae interius operatur in omnibus sacramentalibus signis. Und im ad 5um: sacramenta novae legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi. Harnack nennt also gerade die Betonung des Dogmas, daß der Priester resp. das Sakrament nur in Kraft Gottes die Sünden nachlasse, eine „Verlegenheitsauskunft“. Was sagt er denn zu dem Wort des Herrn: Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen?

99. Ferner scheint Harnack darüber nicht klar zu sein, was die Lehre besagt, die Absolution sei die Form des Sakramentes. Er nennt den Nachweis dafür „verhängnisvoll“. Auch dies ist schwer zu verstehen, wenigstens vom geschichtlichen Standpunkt. Durandus und Scotus sehen in der Absolution das ganze Wesen des Sakramentes. Thomas führt den Nachweis, daß die Absolution nur die Form sei, daß auch die Akte des

Pänitenten Mitbestandteile des Sakramentes seien. Dadurch wird ja die „Souveränetät der priesterlichen Sündenvergebung“ aufgehoben, da die Ausübung, ja der Eintritt der sündenvergebenden Gewalt von der Reue und Beichte des Sünders abhängig gemacht wird. In letzter Linie ist es ja gar nicht der Priester, sondern das vom Priester und Pänitenten gesetzte Sakrament, das die Gnade und Sündenvergebung vermittelt, also umgekehrt eine „verhängnisvolle“ Herabminderung des „Lobpreises priesterlicher Vermittlung“.[1]

100. Wieder einen Irrtum enthält die Harnacksche Wiedergabe des a. 4 der q. 84. Er sagt, die Handauflegung sei bei der Beichte nach Thomas nicht notwendig, „da es sich um Sündenvergebung, nicht um Erlangung positiver Gnade handelt“. S. 523. Das Bußsakrament soll also nach Thomas keine Gnade verleihen. Im Artikel sagt aber Thomas, daß das Bußsakrament nicht die copia gratiae verleihe, wie z. B. in der Firmung die plenitudo Spiritus Sancti mitgeteilt werde, daß es nicht eingesetzt sei ad consequendam excellentiam gratiae, sondern ad remotionem peccatorum. Dieses letzte Wort scheint Harnack irregeführt zu haben. Er zitiert jedoch selbst den Text von q. 86 a. 5, wo der hl. Thomas sagt: culpa peccati mortalis remittitur, inquantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. S. 525. Anm. 1. Dazu hätte Harnack in der Gnadenlehre des Aquinaten den Satz gefunden, daß zur Sündennachlassung die infusio gratiae erfordert ist. 4 d. 17 q. 1 a. 3; Verit. q. 28 a. 2; I—II q. 113 a. 2 ff.[2] Somit ist es unrichtig, daß nach Thomas das Bußsakrament keine „positive Gnade“ verleihen soll.

101. Wie kommt aber Harnack dazu, statt der „copia gratiae“ oder „excellens gratia“ schlechthin „positive Gnade“ zu setzen. Er erklärt uns dies selbst in der Darstellung der thomistischen Gnadenlehre, wo er den eben zitierten Artikel behandelt, ein Zeichen, daß er ihn gekannt hat. Er sagt dort, daß durch die Forderung der Eingießung der Gnade vor der Sündennachlassuug „eine böse Verwirrung“ angerichtet wird. S. 565. Diese Verwirrung bestehe darin, daß die Sündenvergebung statt

[1] W. Köhler, Katholizismus und Reformation. S. 34. Vgl. Harnack 527[3].

[2] Doch Harnack bemerkt, daß nach Thomas Sündenvergebung ohne Gnadeneingießung möglich sei, a. a. O. S. 507[3].

das Erste das Letze würde und man sich eigentlich fragen müsse, was denn eigentlich der Effekt der gratia praeveniens (im strengsten Sinne) sei. S. 563. Doch der eigentliche Grund kommt in Anm. 3 zu S. 562 zutage, wo er die gratia infusa als einen geheimnisvollen Habitus, den man nicht festhalten könne, der aber dem Deus ignotus entspreche, bezeichnet. Und doch ist diese gratia infusa sowohl als praeveniens, wie als cooperans, nichts anderes als die heiligmachende Gnade. Wenn Harnack selbst diese verwirft und als ein leeres „x" betrachtet, so soll er doch Thomas diesen Gedanken nicht imputieren, zumal er doch anerkennt, daß Thomas eben jene Gnade, die Harnack hier bemängelt, als eigentliche Wirkung der Sakramente bezeichnet. S. 496 ff.

Bezüglich a. 5 tadelt Harnack an der responsio ad 2um ein Zweifaches: einmal, daß Thomas neben der caritas, fides und misericordia zur Sündentilgung noch die paenitentia verlangt. Die Glosse in der Klammer sagt: als ob jene ohne Buße überhaupt bestehen könnten! S. 524. Damit hat Harnack nur den Gedanken des hl. Thomas wiedergegeben, der eben ausführt, daß wahre caritas, fides et misericordia auch Reue erfordern, also ohne diese nicht in Wahrheit bestehen könnten. Wozu dann die Glosse? Nur verlangt Thomas die paenitentia noch als eine von jenen dreien verschiedene Tugend. „Aber damit ist die Notwendigkeit der sakramentalen Buße nicht bewiesen," lautet Harnacks zweiter Einwand. A. a. O. Und doch steht der Beweis ausdrücklich in der von Harnack zitierten Stelle: requirit etiam ipsa fides, ut per virtutem passionis Christi, quae in sacramentis Ecclesiae operatur, quaerat iustificari a peccatis; das bezeichnet doch wohl das Bußsakrament. Auch hätte Harnack darauf hinweisen müssen, daß die zitierte Stelle in einer responsio steht.

102. Gegenüber der Notwendigkeit der priesterlichen Absolution hält es Harnack für eine Inkonsequenz, daß viele Scholastiker daran festhalten, daß vollkommene Reue, verbunden mit dem votum sacramenti, die Sündenvergebung zur Folge habe. S. 525 Anm. 2. Worin soll diese Inkonsequenz bestehen? Wird etwa die Notwendigkeit des Bußsakramentes aufgehoben dadurch, daß bereits das votum darnach vor Gott rechtfertigt? Aber dieses votum besagt ja gerade die Unterordnung des Pänitenten unter

das Sakrament und bezeichnet zugleich den festen Willen, es zu empfangen. Eine „Inkonsequenz“ kann nicht vorliegen, weil weder der wirkliche Empfang den begierdlichen noch der begierdliche den wirklichen ausschließt.

103. Die Betrachtung des hl. Thomas q. 86 a. 4, warum in der Buße nicht immer die ganze zeitliche Strafe nachgelassen wird, charakterisiert Harnack als „seltsam“ und „anstößig“. S. 524. Das „seltsam“ verstehen wir, denn es steht diese Lehre im Widerspruch mit Harnacks Meinung von der „Souveränetät der priesterlichen Sündenvergebung“, daraus ergibt sich aber nur, daß Harnack eine seltsame Anschauung von der Bußlehre des Aquinaten vertritt. Dem Vorwurf der Anstößigkeit ist aber Thomas selbst mit seiner Antwort ad 3um desselben Artikels zuvorgekommen. Dort erklärt er scharf, daß der Grund des möglichen Verbleibens eines Teiles der zeitlichen Strafe nicht in der Mangelhaftigkeit des Verdienstes Christi zu suchen sei, denn die passio Christi ist de se sufficiens ad tollendum omnem reatum poenae non solum aeternae, sed etiam temporalis. Hieran wird Harnack keinen Anstoß nehmen. Also wohl nur daran, daß nach dem Aquinaten der Pänitent durch das Bußsakrament nicht nach dem ganzen Maß seiner Strafschuld Anteil nimmt am Verdienste Christi. Das mag anstößig sein vom lutherisch-harnackschen Standpunkt, daß ein bloßer Akt des Vertrauens genügt, um vor Gott von jeder Schuld und Strafe frei zu werden. Die streng-sittliche Forderung des Aquinaten, daß nicht jeder beliebige Sakramentsempfang in jeder Hinsicht genüge, sondern daß der Sünder durch die Kraft der sakramentalen Gnade auch mitwirken müsse zur Sündentilgung, muß dann selbstverständlich anstößig erscheinen. Wo aber ein Grund zum Anstoß liegt, ist handgreiflich.

Harnack bemängelt auch den „letzten Grund“ der thomistischen Betrachtung, daß nämlich das Bußsakrament eine der Reue entsprechende Wirkung habe. Hat er denn den Satz vergessen: Sacramenta causant quae significant, daß also die Wirkung der Signifikation proportioniert sein muß? Ist diese Abhängigkeit des Wirkungsmaßes von der Reue und der Genugtuung des Pänitenten nicht unmittelbar schon dadurch gegeben, daß eben die Akte des Pänitenten Materie des Sakramentes sind und nicht der Priester allein „effektiv“ (S. 522[2]) wirkt, sondern das ganze Sakrament? Freilich lehnt Thomas dadurch noch einmal

die „Souveränetät der priesterlichen Sündenvergebung“ ab. Übrigens wird es Harnack nicht unbekannt sein, daß, wenn der Pänitent seine Sünden aus vollkommener Gottesliebe bereut, er von aller Schuld und Strafe, auch in einem Augenblicke schon, befreit wird. Oder findet es Harnack anstößig, wenn Thomas das erste und größte Gebot, die Gottesliebe über alles, oder, wenn man will, die vollkommene Genugtuung von seiten des Menschen, zur vollen Versöhnung mit Gott auch im Sakramente fordert? Worin soll ferner das Anstößige der Forderung von Thomas bestehen, daß der Sünder auch trotz des Sakramentsempfanges, resp. durch dessen Kraft mittels eigener Akte die in ihm entstandene Neigung zur Sünde überwinden müsse? S. 525[1]. Sonst wirft man der katholischen Sakramentenlehre Mechanismus und Magie vor, auf einmal jedoch werden die hochgespannten sittlichen Anforderungen derselben als seltsam und anstößig verurteilt.

104. Nur eine Bemerkung über die angebliche Bedeutung des Lombarden. S. 522[3]. Wenn dieser auch die Absolution nur als kirchliche Deklaration der Sündennachlassung betrachtet, so will er damit das Bußsakrament nicht aufheben, sondern er weist, wie Dr. Göttler beim hl. Thomas nachweisen will,[1] die sündentilgende sakramentale Kraft einem anderen Teile als der Absolution, nämlich der contritio zu. Die priesterliche Absolution wäre dann freilich nur ein integrierender, aber notwendiger Bestandteil des Sakramentes, etwa wie die Genugtuung. Thomas stellt demgegenüber fest, daß die Absolution Form des Sakramentes sei und daher erst mit ihr sakramentale Wirksamkeit möglich werde. Deswegen kann der Lombarde den Theologen nicht „mißliebig“ sein, a. a. O., wofern sie besser als Harnack zwischen dem Dogma und der Erklärung desselben unterscheiden. Im gleichen Sinne bedeutet die Lehre von Durandus und Scotus keineswegs eine Bedrohung der grundlegenden Theorie. S. 525[3].

105. Bezüglich der Reue bemerkt Harnack, daß man sie wohl als res et sacramentum anerkannte, aber für nicht ausreichend hielt. S. 525. Wofür reicht sie denn nicht aus? Zur Konstituierung des Sakramentes? Dazu genügt ja schon die unvollkommene Reue. Eine paenitentia,

---

[1] Zeitschrift für kath. Theol. 1903 S. 39.

die res et sacramentum ist, ist überhaupt bereits Sakrament, ja sogar Wirkung des Sakramentes selbst. Oder als Disposition? Aber die Reue ist ja die letzte Disposition, auf die unmittelbar die Erlangung der Gnade folgt, ja sie ist ein inseparabilis effectus gratiae, III q. 86 a. 6 ad id quod in contrarium. Oder als Wirkung? Allein sie ist ja als Wirkung der Gnade und Liebe die volle Rückkehr des Sünders zu Gott und die Erfüllung der letzten Bedingung für die Versöhnung mit Gott. Wie reicht also die Reue, das res et sacramentum der Buße, nicht aus? Harnack verwechselt die unvollkommene Reue, die nie als res et sacramentum bezeichnet wird, mit der vollkommenen. Sonst könnte er nicht schreiben, daß „bei der sakramentalen Buße das hinzutretende Sakrament die nicht vollkommene Reue ergänze“. A. a. O. Oder soll auch diese ergänzte Reue noch nicht genügen?

106. Harnack nennt ferner die Lehre, daß durch das Sakrament die unvollkommene Reue zu einer vollkommenen erhoben werde, eine „perverse Meinung“, die sich leider „eingeschlichen“ habe, ja „herrschend“ geworden sei. A. a. O. Da muß man wirklich kaltes Blut bewahren. Also die Lehre, daß durch die Gnade des Sakramentes der Sünder sich zur reinen Gottesliebe erhebt und aus dieser seine Sünden bereut, soll „pervers“ sein! Oder es soll pervers sein, wenn Gott dem armen Sünder, der seine Sünde vor Gott wiedergutmachen will, durch das Sakrament die Gnade und damit vollkommene Reue verleiht!

107. Harnacks Hauptirrtum in allen seinen Ausführungen über die attritio ist die Verkennung der doppelten Funktion derselben als Sakrament und als subjektiver Akt. Er stellt sich einfach auf seinen Standpunkt, daß die Buße kein Sakrament sei. In Verbindung mit diesem Prinzip muß dann freilich die Lehre des hl. Thomas „seltsam“, „anstößig“ und „pervers“ erscheinen. Aber beachtet Harnack nicht, daß alle diese liebenswürdigen Attribute, die er gegen den heiligen Lehrer erhebt, auf sein eigenes Prinzip zurückfallen?

Hätte Harnack die doppelte Lehre fest im Auge behalten, daß die attritio zwar zur Konstituierung des sakramentalen Zeichens und damit zur Vermittlung resp. Mitteilung des Erlösungsverdienstes genüge, daß aber anderseits der Sünder unter dem Einfluß der Gnade sich zur vollkommenen Reue erheben müsse, so hätte er seine lange

Anmerkung 3 auf S. 527, wo er so entsetzliche Schmähungen auf die katholische Kirche häuft, weggelassen.

108. Es ist noch wenig, wenn er dort die „jesuitischen Beichtväter“ tadelt; freilich ist er auch da zum wenigsten ungerecht, da gerade die Jesuiten den sakramentalen Charakter der Reue im Sinne des hl. Thomas betonten, nicht aber, daß die attritio auch sonst genüge. Wie oft und eifrig mögen die Ordensbrüder des sel. Canisius die Gläubigen im Bußsakramente zur Liebe Gottes entflammt und diese Liebe auch durch die Absolution mitgeteilt haben! Wenn er aber weiter schreibt, daß die Lehre von der attritio mehr und mehr das Hauptberuhigungsmittel der Kirche zu werden drohe, so schiebt Harnack nur seine eigene Auffassung der Kirche unter. Man kann sich nämlich des Eindrucks nicht erwehren, daß Harnack der Attrition in der angeblichen Auffassung der Kirche eine ähnliche Funktion zuweist, wie der Protestantismus dem Fiduzialglauben, der ja wirklich nach protestantischer Auffassung das „Hauptberuhigungsmittel“ des Sünders ist. Deswegen fallen Harnacks Aussprüche wiederum auf seine eigene Lehre zurück und zwar mit vermehrtem Gewicht, da Harnacks sittliche Anforderungen an den Sünder noch weiter hinter der sittlichen Höhe einer wahren Attrition zurückstehen. Auch stellt sich Harnack, als ob die sog. Attritionisten überhaupt nur Attrition gefordert hätten. Mögen auch nicht alle so streng wie Thomas die contritio im Akt der Rechtfertigung selbst gefordert haben, so forderten doch alle wenigstens nachher wahre Gottesliebe. Die Theologen haben wahrlich das „erste und größte Gebot“ des Herrn nie vergessen. Damit forderten aber auch alle eine Verabscheuung der Sünde in höchster Form und Vollkommenheit.

109. Harnack verkennt überdies ganz und gar das Wesen der Reue selbst nach katholischer und speziell thomistischer Auffassung. Auf die ausführliche Definition der Reue beim Aquinaten geht er gar nicht ein (vgl. S. 524); dafür verwechselt er das Motiv der unvollkommenen Reue (timor servilis) mit dieser selbst (S. 526), und versteigt sich sogar zur Behauptung,[1] daß die „attritio unter Umständen (sogar) aus unsittlichen (von Harnack unterstrichen) Motiven entspringt“, S. 527[3], daß „sie in

[1] Vgl. Mausbach, a. a. O. S. 101.

der Regel nur eine vorübergehende Stimmung darstellt.“ Ebend.[1] Würde Harnack nur an einzelnen laxeren Auffassungen Kritik üben,[2] so könnte er in erster Linie des Beifalls der katholischen Theologen versichert sein, so aber entstellt er selbst am meisten die Attritionslehre, um dann den Theologen Billigung dieser Lehre nach seiner Auffassung vorzuwerfen. Das schmähliche Wort von der „Galgenreue“, das auch W. Köhler mit Behagen wiederholt, a. a. O. S. 34, gilt nur von der attritio nach Harnackscher Auffassung.

Noch ärger entstellt Harnack die Funktion dieser attritio. Er spricht von „einer bis zur Negation alles Sittlichen getriebenen Vorstellung von dem «Verdienst», welches in jedem beliebigen motus, der nur Abkehr von der Sünde ist, anerkannt wird“. Kann Harnack auch nur einen einzigen Theologen nennen, welcher der attritio, zumal wenn sie aus „unsittlichen Motiven“ entspringt, ein „Verdienst“ zuschreibt.[3]

Wenn Harnack endlich „die Lehre von der attritio, die den ganzen Christenstand beherrscht“ den „eigentlichen Grundschaden des katholischen Lehrsystems“ nennt, a. a. O., so bedeutet dies im Grunde bei Harnack nur die Verurteilung jeder Forderung nach Reue und Buße von Seite des zu rechtfertigenden Sünders. Wo ist dann die „Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral“ zu suchen?

Auf die Lehre vom Ablaß gehen wir nicht ein, da dieselbe mit dem Bußsakramente, trotz der angeblichen Entdeckung Dieckhoffs, doch nur in einem weiteren Zusammenhange steht. Es ist ein Widerspruch mit der katholischen Lehre vom Bußsakrament, wenn Harnack schreibt: „Das Bußsakrament gipfelte leider in jenen Ablässen“. S. 542. Der Ablaß als solcher ist gar nicht Wirkung

---

[1] Vgl. oben n. 17.

[2] Was den von Harnack angeführten Johann von Paltz betrifft, resp. dessen Coelifodina, siehe N. Paulus, in Zeitschrift für kath. Theologie XXIII. 48 ff. Bezüglich des Petrus von Palude siehe N. Paulus, Petrus Paludanus über Reue und Ablaß (Katholik 1901, I. S. 985 ff.) und Göttler, a. a. O. S. 156. Sehr mit Recht ist auch H. Finke „erstaunt über das geringe Material, das sie (Dieckhoff und Harnack) verwerten. Man hätte doch erwarten sollen, daß jemand, der so schwerwiegende Behauptungen aufstellt, das ganze Quellenmaterial der Zeit eingesehen hätte.“ Römische Quartalschrift 1896, 4. Supplement S. 123 f.

[3] Vgl. Mausbach, a. a. O. S. 113 f.

des Bußsakramentes, kann also auch nicht dessen Gipfelpunkt bilden.

110. Nur ein Punkt erübrigt uns noch: „Die magische und daher gottlose Vorstellung von der Wirksamkeit des Sakramentes". S. 527[3]. Dieses Wort hat unbegreiflicherweise auch auf katholische Theologen Eindruck gemacht, und man gestattete sich sogar, den Thomisten nahe zu legen, Harnack keinen Vorwand zu geben.[1] Zum Glück hat sich Harnack klar genug darüber ausgesprochen, was er unter dem „Magischen" versteht. Es ist nichts mehr noch weniger als die heiligmachende Gnade im Sinne des Dogmas der katholischen Lehre. Er wendet sich freilich unmittelbar nur gegen die Definition dieser Gnade bei Thomas als participata similitudo divinae naturae (III, 485)[2] und bemerkt, diese Definition „läßt überhaupt keine andere Form der Gnade zu als die magisch-sakramentale", a. a. O. Diese Definition ist aber nicht nur von der Kirche rezipiert,[3] sondern auch eine bloße Umschreibung von 1 Petr. 1, 4. Das Magische der Sakramente liegt also nach Harnack einfach darin, daß sie dem Menschen die heiligmachende Gnade im katholischen Sinne vermittelen, die Art der Vermittlung kommt hier wenig in Betracht.

Harnack leugnet eben jede innere und subjektive Heiligung des Menschen. Darum perhorresziert er den Ausdruck „heiligmachende" Gnade und setzt dafür „heilsmäßige" (!) Gnade. Es ist dies eben der Gedanke Luthers, von dem Denifle mit Recht sagt, daß die Rechtfertigung sodann in einer bloßen non-imputatio der Sünde bestehe.[4] Wenn er hinzufügt, das „Wort", als Wort der Sündenvergebung, sei die Gnade selbst (a. a. O. S. 490[1]), so bedeutet das Wort der Sündenvergebung eben nur eine Deklarierung der non-imputatio. Selbst die Behauptung, Christi Tod sei das Sakrament selbst und die Gnade, a. a. O. 497[1], ändert daran nichts, sondern erinnert nur an die „spanische Wand" bei Denifle.[5]

Wir wollen hier Harnack keinen Vorwurf machen wegen seiner Auffassung der Rechtfertigung, aber um so entschiedener müssen wir die von ihm erhobenen Vorwürfe zurückweisen. Hätte Harnack die heiligmachende Gnade nur als magisch bezeichnet, so könnte man noch zweifeln,

[1] Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III, 76. [2] Vgl. a. a. O. S. 490[1], 497[1], 502, 506 etc. [3] Siehe Denzinger, Ench. n. 678, 682, 922, 949. [4] Luther und Luthertum I[2], 474 f. [5] a. a. O. I[2], 515 f.

ob er „magisch“ im Sinne von geheimnisvoll (mysterium) nehme; aber das wäre ja ein katholischer Gedanke; der Beisatz „und daher gottlos“ erklärt jedoch den Sinn. Mit welchem Rechte kann sich aber Harnack erkühnen, die Lehre von einer inneren, subjektiven Heiligung des Menschen durch Gott als gottlos zu bezeichnen?

111. Ein Nebengedanke spielt bei Harnack freilich immer mit, indem er den Scholastikern den Sinn imputiert, daß das Sakrament als Ding, beim Bußsakrament die Handlungen des Reuigen wie die des Priesters als menschliche Leistung und Verdienst (s. oben) die Gnade bewirken. Angesichts der klaren scholastischen Lehre, zumal des hl. Thomas, sind nur zwei Erklärungen dieser Auffassung Harnacks möglich; entweder verkennt Harnack total die kirchliche Sakramentenlehre oder er kennt sie, nimmt sie aber nicht ernst — was der hl. Thomas von der nur instrumentalen, ministerialen Wirksamkeit des Priesters lehrt, soll ja nur eine „Verlegenheitsauskunft“ sein — d. h. Harnack stellt die ganze, so ausführlich entwickelte Sakramentenlehre als einen Humbug der Theologen und der Kirche hin. Darum ist die Sakramentenlehre „gottlos“, weil im Grunde genommen nicht Gott, sondern nur der Priester kraft eigener „Souveränetät“ die Sünden vergibt.

Auf jeden Fall fehlt so für Harnack jeder objektive Grund zur Anklage auf Gottlosigkeit. Dieser Vorwurf trifft höchstens das von Harnack willkürlich entstellte Bild der katholischen Sakramentenlehre.[1] Wenn es aber nur reine Willkür wäre! So aber ist die Methode Harnacks selbst willkürlich, indem er zum voraus seine eigene Grundanschauung der Scholastik imputiert, diese mit dem einen oder andern herausgerissenen Satze verquickt und das daraus entstehende Ungeheuer dann an die Wand malt. Damit fallen aber auch alle seine Vorwürfe auf seine eigene Anschauung zurück resp. auf seine Entstellung der katholischen Lehre.

112. In diesem Sinne stellen wir dem Harnackschen Schlußworte das unsrige entgegen. Harnack schreibt: „Man kann das Schlußwort dieses Systems (d. h. des katholischen in Harnackscher Beleuchtung), ohne sich einer Verhöhnung (?) schuldig zu machen, dahin zusammenfassen: Jeder Mensch, der sich der katholischen Kirche unter-

[1] Vgl. Mausbach, a. a. O. S. 115.

wirft, und der aus irgend einem Grunde mit der inneren Verfassung seines Herzens nicht ganz zufrieden ist, kann selig und von allen ewigen und zeitlichen Strafen frei werden — wenn er klug verfährt und einen geschickten Priester findet". S. 542. Die katholische Anschauung sagt aber: Jeder getaufte Sünder, der seine Vergehen aus einem sittlichen, übernatürlichen Motive als Beleidigung Gottes bereut, kann durch das Bußsakrament in Kraft des Leidens und Sterbens Jesu Christi Verzeihung und Gnade und damit die Kraft zu innerer Erneuerung wie zu einem christlichen Tugendleben erlangen.

ÜBER DIE ECHTHEIT EINIGER OPUSCULA DES HL. THOMAS.

Von Dr. IGNAZ WILD.

Zweiter Artikel.

Während die vier genannten Opuscula unter Anlehnung an den hl. Thomas ihren Gegenstand mehr oder minder selbständig behandeln, ist

Opusc. XLIII de potentiis animae

fast nur ein Auszug aus der Summa theologica. Zuerst bestimmt der Auktor sein Thema: Ut adjutorium homini collatum et progressum peccati plenius videamus, de anima et eius potentiis aliquid consideremus. Es folgt die Definition der Seele aus I qu. 75 art. 2 c mit Übergehung der Beweisführnng. Mit den Worten: Nunc autem sic est secundum Philosophum geht er zu qu. 77 art. 2 über, um die größere Zahl der Seelenvermögen zu begründen. Den Unterschied derselben erklärt er nach art. 3 und qu. 78 art. 1, dessen corpus fast ganz, aber mit Umstellungen wiedergegeben wird. Für Kap. 2 wird der nächste Artikel verwendet. Er geht jedoch hier mehr ins Einzelne als Thomas, indem er die ernährende Kraft in vier Kräfte auflöst, vielleicht nach Albertus, und die Zeugungskraft in drei, wofür er sich auf Avicenna beruft. Kap. 3 gibt art. 3 und die Antworten ad 3 et 4 wieder. Über die Sinnesorgane ist jedoch einiges beigefügt. Kap. 4 über