

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 20 (1906)

Artikel: Die Wirksamkeit der Sakramente
Autor: Schultes, Reginald M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761888>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.02.2025

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

Die Verwandtschaft mit der Vedânta-Philosophie liegt auf der Hand, ebenso die mit den modernen dualistisch-pantheistischen Systemen eines Hegel u. a. Mit den Lehren der großen Sokratiker, eines Platon und Aristoteles haben diese Auswüchse einer träumerischen Spekulation nichts zu schaffen.



DIE WIRKSAMKEIT DER SAKRAMENTE.

VON P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

Unter dem Titel „Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes“ erschien 1904 aus der Feder des Münchener Theologieprofessors Dr. Josef Göttler eine dogmengeschichtliche Studie, die als einer der wertvollsten Beiträge der letzten Zeit zur Geschichte der Theologie bezeichnet werden muß.¹ Ein reiches theologisches Wissen verbindet sich hier mit einer im wesentlichen glücklichen historischen Methode. Als deren ersten Grundsatz können wir den bezeichnen, unmittelbar auf die Quellen zurückzugehen und diese soweit als möglich, aus sich selbst zu erklären, ohne indes die einschlägigen Arbeiten späterer Zeiten zu vernachlässigen. Wir stehen daher nicht im geringsten an zu bekennen, daß der Vf. selbst für solche, die sich jahrelang mit dem Aquinaten beschäftigt haben, manch neues Licht geschaffen hat. Trotzdem möge es uns vergönnt sein, an einigen Resultaten seiner Forschung noch einmal die kritische Sonde anzulegen, resp. dieselben abzulehnen.

Vorerst ein kurzer Überblick über das Werk. Es zerfällt in zwei Teile, deren erster die Lehre des hl. Thomas (S. 6—105), der zweite die Lehre der vortridentinischen

¹ Über dieselbe Frage siehe besonders: Michael Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Gekrönte Preisschrift. 1901; Georg Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente nach ihrer historischen Entwicklung dargestellt. 1899; Const. von Schüzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato etc. 1860; Lud. Billot, De ecclesiae Sacramentis, Commentarius in Tertiam Partem S. Thomae. Nov. ed. 1896. 1897; J. B. Sasse, Institutiones Theologicae de Sacramentis Ecclesiae, 1897, sowie die einschlägigen Partien in den neueren Dogmatiken, bes. von Chr. Pesch, Heinrich-Gutberlet, Pohle, Fei etc.

Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes behandelt (105—277). Der Schluß gibt eine Zusammenfassung der Ergebnisse (270—277). Uns wird hier vorzüglich der erste Teil beschäftigen. Er untersucht die Lehre des hl. Thomas in zwei Abschnitten: 1. das *res et sacramentum* der Buße — *ornatus* — *poenitentia interior*; 2. die *res ultima* des Bußsakramentes. Bei letzterem Abschnitt wird als Wirkung des Sakramentes behandelt: Die Nachlassung der Sünde, Nachlassung der Sündenstrafe, Tilgung der *reliquiae peccati*, Wiederherstellung der Tugenden und Wiederaufleben der Tugendwerke. Inhaltlich haben wir aber dabei noch zu unterscheiden zwischen der Natur der einzelnen Wirkungen und der Art und Weise der Wirksamkeit des Sakramentes.

Bezüglich der Wirkungen des Bußsakramentes weist der Vf. überzeugend nach, daß der hl. Thomas ein Vertreter der kirchlichen Lehre ist, daß das Bußsakrament in Kraft des Leidens Christi Gnade und Verzeihung der Sünde wirkt, nicht nach Art eines magischen, geheimen Etwas, sondern in spezifisch bestimmter Form. Daß Thomas dabei die subjektive Mitwirkung des Empfängers so stark betont und konsequent festhält, rechnet ihm der Vf. mit Recht zu hohem Verdienste an. „Es ist unfraglich richtig, daß die meisten Lehrpunkte, welche auf dem Tridentinum dogmatisiert wurden, bereits im dreizehnten Jahrhundert, in welchem das heilige Doppelgestirn Thomas-Bonaventura den Höhepunkt der Scholastik bezeichnet, theologisch entschieden waren, und daß die folgenden zwei Jahrhunderte für die dogmatische Entwicklung nicht mehr viel bedeuten“ (S. 105). Hierbei wäre vielleicht wohl hervorzuheben gewesen, wie der hl. Thomas und die übrigen Theologen ihre Hauptsätze über die Wirkungen des Bußsakramentes nicht als Resultate philosophischer oder anderer theologischer Prinzipien erzielten, sondern eher umgekehrt als gegeben betrachteten und trotz der Schwierigkeiten, die ihre Erklärung schon an und für sich, dann aber besonders im Zusammenhang mit einzelnen philosophischen und theologischen Anschauungen der Zeit bereitete, daran festhielten. Die Lehre des Aquinaten hat darum nicht nur die Bedeutung eines theologischen Resultates, sondern vor allem die eines Zeugnisses der Tradition aus dem Munde eines Kirchenlehrers. Wenn der englische Lehrer auch selten ausdrücklich erklärt, ob er eine Lehre als Glaubenssatz betrachte, so

ergibt sich doch seine Ansicht meistens aus der Art der Behandlung einer Frage. Bezüglich der sündentilgenden und gnadenspendenden Wirksamkeit des Bußsakramentes muß dies beim hl. Thomas als feststehend betrachtet werden; sein ganzes Bestreben geht dahin, diese Lehre der Kirche mit anderen Dogmen oder Lehrsätzen in Einklang zu bringen und die nähere Art und Weise dieser Wirksamkeit zu erklären und zu erforschen. Ja die eigentliche dogmengeschichtliche Bedeutung der Lehre des hl. Thomas besteht darin, daß er unter Voraussetzung der kirchlichen Grundlehre jede Erklärung abweist, welche jene nicht voll und ganz zur Geltung bringt. Solche Strömungen gab es tatsächlich, wie die Folge zeigen wird; ihnen gegenüber stellte der hl. Thomas seine eigene Erklärung auf.¹

Gegenstand dieser Untersuchung soll sein, welches denn die eigentliche Lehre des Aquinaten über die Wirksamkeit der Sakramente sei. In einem späteren Artikel gedenken wir dann auf die eigentümliche Funktion der Reue im Bußsakramente einzugehen. Wir werden jedoch nur jene Partien behandeln, bezüglich deren wir der Darstellung unseres Vf.s nicht beizupflichten vermögen.

I. Die frühere Lehre des hl. Thomas.

Die Art und Weise, wie die Sakramente näherhin die Gnade bewirken, ist in der Hl. Schrift nicht erklärt. Auch die älteren Denkmäler der Tradition drücken sich darüber wenig bestimmt aus. Das Wasser der Taufe wäscht unsere Seele rein von Sünden, wir werden in und durch dasselbe wiedergeboren zu Kindern Gottes; die Händeauflegung des Bischofs gibt uns den Hl. Geist, mit dessen Kraft wir gesalbt werden; die hl. Kommunion nährt und stärkt unser übernatürliches Leben; die Lossprechung des Priesters erschließt uns die Pforten des Himmels. In möglichst starken oder, wenn man will, realistischen Ausdrücken wird somit den Sakramenten die Mitteilung von Gnaden

¹ Über den bedenklichen Wirrwar der Ansichten vor Thomas siehe Buchberger, Wirksamkeit des Bußsakramentes, S. 25—61. Reinhold, S. 20 ff.; 40 ff. Bei Beurteilung der verschiedenen Doktrinen muß aber immer die streng theologische Methode der Scholastik im Auge behalten werden. Die Scholastik ließ sich im ganzen auch in schwierigsten Fällen nicht leicht verführen, ein Prinzip irgend einer Folgerung, eine Tatsache einer Hypothese zu opfern. Freilich war damit die Gefahr einer falschen Lehre nicht aufgehoben, sondern nur vermindert, was aber immerhin die große Freiheit der Wissenschaft jener Zeit nicht beeinträchtigte.

zugesprochen oder vielmehr die Mitteilung der Gnade an die Sakramente geknüpft. Sind diese Aussprüche nun in streng objektivem, realem Sinne zu nehmen oder aber als bildlich, forziert, übertragen zu deuten? Die Tradition, resp. die Kirche verwahrte sich frühzeitig dagegen: es ist Wirklichkeit, daß die Sakramente Gnaden spenden und vermitteln. Aber, so mußte die nächste Frage lauten, sind es die Sakramente selbst, die die Gnade mitteilen, oder sind sie nur Bedingungen für die Erlangung der Gnaden, sichtbare Zeichen, durch deren Anwendung wir ein von Gott uns gegebenes Unterpfand der unsichtbaren, wirklichen Gnadenverleihung besitzen? Nicht lange vor der Zeit des hl. Thomas war diese Frage wieder akut geworden und hatte zur Bildung einer technischen Bezeichnung geführt, die in der Folge als Mittel der dogmatischen Definition des Konzils von Trient verwendet wurde. Die Kirche interpretiert die Offenbarungsdaten in dem Sinne, daß die Sakramente selbst, als objektiv gegeben, die Gnade vermitteln = *ex opere operato*. Insoweit war man auch vor dem hl. Thomas in der Theologie bereits einig geworden. Damit tauchte aber die weitere Frage auf, wie nun die Sakramente die Gnade mitteilen — eine Frage, über die bis auf den heutigen Tag noch keine Einhelligkeit erzielt zu werden vermochte.

Es liegt nun auf der Hand, daß der einzig richtige theologische Standpunkt darin bestehen muß, die ursprünglichen Offenbarungsdaten über unseren Gegenstand weiter zu analysieren und zu verfolgen, und zwar in jener Richtung und in jenem Sinne, wie sie durch die Tradition der Väter, die Erklärungen der Kirche und die praktische Überzeugung gegeben worden waren. Dies war Aufgabe der Scholastik, besonders auch des hl. Thomas — eine Aufgabe, deren Lösung jedenfalls zu den glänzendsten Leistungen der Scholastik und nicht weniger des englischen Lehrers zählt. Die gegebene Übersicht war notwendig, um die Stellung und Lehre des Aquinaten würdigen zu können, da er bestimmt war, in dieser Frage die richtige Antwort zu geben, wenn auch einstweilen noch nicht allgemein zur Geltung zu bringen.

Dem hl. Thomas lagen bereits zwei Lehrmeinungen vor. Die eine sagte, daß die hl. Sakramente Ursachen oder Vermittler der Gnade seien, nicht insofern und als ob sie etwas wirkten, sondern weil Gott bei Anwendung

der Sakramente die Gnade in der Seele wirkt' — quidam dicunt, quod (sacramenta) non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur. S. Th. III q. 62 a. 1; 4 d. 1 q. 1 a. 4. Diese Lehre, in der allgemeinen Fassung des hl. Thomas betrachtet, ist bis heute teilweise geblieben und hat besonders in der Lehre von der sogenannten nur „moralischen“ Wirksamkeit der Sakramente ihre bedeutendste Formulierung und zahlreichsten Vertreter gefunden. Diese wollen zwar nicht zugeben, daß ihre Ansicht identisch sei mit jener vom hl. Thomas bezeichneten und verworfenen Lehre. Allein mag auch die auf Christi Verdienst und Einsetzung beruhende moralische Kraft oder Würde der Sakramente noch so sehr betont werden, mag die Erklärung der Modernen im Detail von jener des Mittelalters sich noch so sehr unterscheiden, es bleibt doch immer das vom hl. Thomas fixierte Prinzip, daß die Sakramente nicht selbst in der Seele die Gnade wirken (operando), sondern daß nur Gott allein und unmittelbar die Gnade in der Seele hervorbringt. Dieses Prinzip nun verwirft der hl. Thomas aus dem Grunde, daß diese Ansicht die Sakramente zu bloßen Zeichen der Gnade mache — sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi... Secundum hoc igitur sacramenta novae legis nihil plus essent, quam signa gratiae III q. 62 a. 1. Dieser Anschauung hält er darum entgegen, daß die Sakramente nach der Lehre der Tradition die Gnade nicht nur bezeichnen, sondern auch bewirken — . . . cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam l. c. Diese auctoritates sanctorum sind im Sinne des hl. Thomas die bisherige Tradition, die Lehre der Kirche, welche die Sakramente immer als unmittelbare und eigentliche Ursachen der Gnade betrachtete.

Da wir uns hier nicht direkt mit der Rechtfertigung, sondern nur mit der Feststellung der Lehre des Aquinaten zu beschäftigen gedenken, gehen wir zur eigenen Lehre desselben über. Offenbar muß der englische Lehrer selbst das Prinzip verteidigen und vertreten, daß die neutestamentlichen Sakramente die Gnade bewirken (causare, causa gratiae). Diese Fragestellung ist nun freilich eine andere als die heute beliebte, ob nämlich den Sakramenten nur eine „moralische“ oder auch eine „physische“ Kausalität

inbezug auf die Gnade zukomme. Dafür aber trifft die Fragestellung des hl. Thomas auch den noch heute springenden Punkt, nämlich ob die Sakramente die Gnade bewirken oder ob nur Gott die Gnade bewirke. Durch diese Fragestellung ist nämlich die nur moralische Wirksamkeit der Sacramente unmittelbar aus der Lehre des hl. Thomas ausgeschaltet, wie denn auch der Vf. über diesen Punkt mit Recht kein Wort verliert. Nachdem wir beim Aquinaten die Forderung gefunden, daß die Sakramente die Gnade bewirken müssen, erwartet man nun unmittelbar die Lehre der späteren Thomisten. Allein der Vf. zeigt uns, daß der Aquinate, gerade auf Grund dieser Forderung, seinerzeit eine andere Lehre vertreten habe. Es ist dies übrigens eine von allen Thomisten anerkannte Tatsache. Der hl. Thomas lehrt im Sentenzenkommentar zwar auch eine Art physischer Wirksamkeit der Sakramente, aber doch in einem spezifisch verschiedenen Sinne. Der Hauptunterschied besteht darin, daß nach der früheren Meinung des hl. Thomas¹ die Sakramente selbst unmittelbar nur irgend eine Disposition zur Gnade in der Seele bewirken. Diese Disposition ist als ein reales Akzidenz der Seele zu denken. Als solche gilt bei den drei charakterisierenden Sakramenten der Charakter, bei den übrigen eine Wirkung, die gewöhnlich mit dem Namen eines ornatus animae, eines Seelenschmuckes bezeichnet wird. Dieser zieht nach göttlicher Anordnung, wenn nicht schon seiner Natur nach, die Gnade nach sich, in dem Sinne jedoch, daß Gott diese allein unmittelbar in der Seele bewirkt.² Als Analogie wird oft die Zeugung des Menschen herbeigezogen. Wie dort der Mensch nur die letzte Disposition der Materie unmittelbar und effektiv bewirken

¹ Diese Lehre ist aber keine „Sonderansicht“ des hl. Thomas, wie Pohle, Lehrbuch d. Dogm. III, 83 sagt, sondern wie unser Vf. hervorhebt, fand sie der hl. Thomas bereits ausgebildet vor. Sie wurde vertreten von Alex. Hal. p. 4 q. 8 m. 3 a. 5; Albertus Magnus, 4 d. 1 a. 5; Petrus a Tarentasia (Innocentius V.) 4 d. 1 q. 1 a. 6.

² Die Hauptstelle des hl. Thomas lautet: Dicendum est quod principale agens respectu iustificationis Deus est . . . Propter contrarietatem ex parte hominis iustificandi utitur sacramentis quasi quibusdam instrumentis iustificationis. Huiusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere: sed ulterius, in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae iustificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima qui primo correspondet sacramentis, sive est character, vel aliquid huiusmodi. Ad ultimum autem

kann, die Seele aber von Gott erschaffen werden muß, so bewirkt auch das Sakrament unmittelbar nur die Disposition, den *ornatus animae* oder das diesem Entsprechende, die Gnade aber wirkt nur Gott als unmittelbare Ursache. Der Vf. bezeichnet diese Wirkungsweise als *dispositive operari*, welchen Ausdruck der hl. Thomas selbst gebraucht, nämlich im Sinne von *dispositionem ad gratiam causare*. Die Feststellung dieser Lehre im allgemeinen und inbezug auf das Bußsakrament bildet einen Hauptpunkt unseres Werkes. Auch stimmen wir den Ausführungen des Vfs. nicht nur objektiv bei, sondern freuen uns auch subjektiv, daß dieser Punkt wieder einmal einer besonderen Untersuchung gewürdigt wurde; vor allem aus dem Grunde, um einerseits einer tendenziösen Deutung der Lehre des hl. Thomas im Sinne einer bloß moralischen Wirksamkeit der Sakramente von Anfang an den Weg zu verlegen, andererseits um die Lehre des Aquinaten in das richtige historische und theologische Licht zu rücken.

Der Vf. behauptet nun, daß der Aquinate diese seine in den Sentenzen klipp und klar niedergelegte Anschauung¹ auch in seinen anderen Werken, auch die *Summa theologica* nicht ausgenommen, vertrete. Hierin müssen wir dem Autor notgedrungen widersprechen und hoffen auch das Gegenteil unschwer dartun zu können, indem wir nachweisen:

a) die Lösung, die im Sentenzenkommentar gegeben wird, ist objektiv ungenügend zur Erklärung der Vermittlung der Gnade durch die Sakramente, d. h. sie bedeutet eine ungerechtfertigte Verengung und Schmälerung

effectum, qui est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc, ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est ad gratiae susceptionem 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 1. cf. ad 5^{um}. Wie Dr. Pohle (Lehrbuch der Dogm. III, 83) sagen kann: „Ob dieser eigentümliche „Seelenschmuck“ auf physischem oder moralischem Wege zustande komme, darüber läßt sich streiten,“ ist mir nach diesem unbegreiflich. Ist es doch der evidente Sinn der Lehre des hl. Thomas, daß die Sakramente wenigstens diesen *ornatus* bewirken. Die Lehre des Alexander von Hales und Petrus von Tarentasia entspricht genau der Darstellung des Aquinaten.

¹ Wenn Chr. Pesch meint, daß der Aquinate sich um den *ornatus* wenig gekümmert habe und ihn deswegen in der *Summa theologica* nicht einmal erwähnte (Tract. dogm. VI, 58¹), und Pohle dies wiederholt (Lehrb. der Dogm. III, 83), so dürfte doch das Werk unseres Autors und diese Untersuchung ein anderes erweisen, wenigstens soweit es sich um die dabei zugrunde liegende Anschauung handelt.

der Traditionslehre. Daraus ergibt sich die Präsuntion, daß der hl. Thomas in späteren Jahren diesen theologischen Defekt erkannt und verbessert habe, was auch tatsächlich erwiesen werden kann;

b) die frühere Lehre beruht auf Voraussetzungen, die irrig sind und auch als solche vom hl. Thomas erkannt wurden;

c) ein tieferes Eindringen in das Wesen der instrumentalen Wirkursache ermöglicht es dem hl. Thomas, die bewirkende Tätigkeit der Sakramente zu erklären;

d) die positiven Texte des hl. Thomas lassen keine andere Deutung zu;

e) der Terminus „dispositive operari“ wird in der Summa theologica in einem anderen Sinne verwendet.

Darauf beruht unser Beweis für eine tatsächlich geänderte Lehre des Aquinaten.

a) Theologische Beurteilung der Lehre von der dispositiven Wirksamkeit.

a) Die Lösung resp. Lehre des Sentenzenkommentars berührt uns auf den ersten Anblick schon fremd. Mag dazu auch der Umstand beitragen, daß diese Lehre heute vollständig aufgegeben ist, wir fühlen beinahe unmittelbar, daß uns darin ein anderer Gedanke geboten wird, als wir ihm in der Tradition begegnet sind. Ja wir können uns nicht des Eindrucks erwehren, daß uns eine Doktrin vortragen wird, deren Veranlassung in einer uns fremden Voraussetzung zu suchen ist.¹ Die Schrift wie die Väter sagen uns, daß die Sakramente heiligen, nun aber sollen sie nur ein unbestimmbares Merkzeichen der Seele ausdrücken! Wohl folgt diesem nach eben dieser Lehre die Gnade, aber heißt dies nicht unnötigerweise und willkürlich eine Mittelwand aufstellen zwischen Sakrament und Gnade? Und wer sagt, daß dieses Mittelding die Gnade nach sich ziehe? Warum soll dies nicht vielmehr das Sakrament selbst tun? Was hat denn dieses Mittelding, dieser ornatus vor dem Sakrament voraus? Wenn einmal Gott wirklich selbst unmittelbar die Gnade in der Seele bewirkt, wozu denn dieses unnütze Wirken des Sakramentes; denn wenn der ornatus etwas Natürliches ist, so ist

¹ Damit möchten wir jedoch nicht den Worten von Chr. Pesch, Tractatus dogmatici VI, 58 zustimmen, daß diese Lehre auf einer mera fictio beruht. Wir werden unten die nicht gering zu schätzenden Motive kennen lernen.

er belanglos; ist er übernatürlich, so fragt es sich, wie ihn das Sakrament hervorbringen könne und wenn ja, warum dann nicht ebenso gut die Gnade? Frage über Frage, Schwierigkeit über Schwierigkeit! Und diese Hypothese erklärt noch nichts! Denn wie soll das Sakrament Ursache der Gnade genannt werden können und sein, wenn es selbst nur die Disposition zur Gnade vermittelt, nicht aber diese selbst?¹ Der ornatus ist ja selbst wieder nur ein Vermittler der Gnade, nicht aber Ursache derselben. Und wie soll die Lehre vom opus operatum gewahrt bleiben, wenigstens in bezug auf das sacramentum tantum? Auch der Vergleich mit der Zeugung eines Menschen genügt nicht, sondern zeigt vielmehr das Ungenügende; denn der Vater wird eben nicht die Ursache der Seele, sondern nur der Vereinigung der Seele, die Gott geschaffen, mit dem Leibe, dessen Samen er gibt,² genannt werden können. So wäre also auch das Sakrament nicht Ursache der Gnade. Kurz, man fühlt es, wie die Lehre der Kirche verkürzt und eigenmächtig verändert wird, indem statt des Sakramentes, von dem die Offenbarung spricht, das res et sacramentum, aber ein fingiertes, wenigstens teilweise, zum heilbringenden Gnadenmittel

¹ Der Aquinate sucht dies zwar an der oben zitierten Stelle zu erklären, aber es ist doch mehr eine Betonung des Prinzips als eine rechtfertigende und genügende Erklärung. Auch die Rechtfertigungsversuche Billots befriedigen nicht. Denn wenn man auch die Unterscheidung (*De Ecclesiae Sacramentis*, I², 54) zugibt, daß die in Frage stehende dispositio nicht als pure Disposition des Subjektes, sondern als Disposition, welche die Form fordert und verlangt, auffaßt, so besagt dies immer noch keine Bewirkung noch Ursächlichkeit in bezug auf die Form. Alex. Hal. p. 4 q. 8 m. 3. a. 5 § 3 anerkennt dies auch, während Petrus von Tarentasia im Sinne von Thomas schreibt — 4. d. 1 q. 1 a. 6 q. 1.

² Die Unterscheidung von Billot, wie zwar der Vater nicht Ursache der Seele seines Kindes sei, weil diese Substanz, das Sakrament aber Ursache der Gnade sei, weil dieses ein Akzidens, verfängt noch weniger (*l. c.* I², 117). Die Ähnlichkeit zugegeben, daß der Vater Ursache der Vereinigung von Leib und Seele, wie das Sakrament Ursache der Eingießung der Gnade durch Gott, muß auch zugegeben werden, daß der Vater Ursache seines Kindes, aber nicht der Seele; ebenso daß das Sakrament Ursache der Gnadenverleihung, aber nicht der Gnade sei. Der Beweis: *esse accidentis est inesse . . . et ideo illud quod est causa quod gratia insit, est etiam causa quod sit* (*l. c.* p. 118), ist verfehlt, denn er nimmt *in esse* = *in haerere*, und in diesem Sinne ist das Prinzip falsch, da das *in haerere* nicht das Wesen des Akzidens, vor allem nicht der Gnade ausmacht. Sehr gut drückt sich von seinem Standpunkte Alex. Hal. aus, daß die Sakramente Ursachen der Gnade seien, *non quantum ad esse, sed quantum ad inesse*. *l. c.* § 3.

erhoben und erklärt wird, während das Sakrament zu einer minderwertigen Funktion herabgewürdigt wird.¹ Dieses Vorgehen ist jedenfalls untheologisch,² und es wäre sonderbar, wenn dem scharfen Geiste des Aquinaten alle diese Fehler entgangen wären, die im Verlaufe der Zeit die Theorie in Vergessenheit stürzten. Der hl. Thomas hat sich zwar darüber nirgend direkt ausgesprochen, wohl aber indirekt, nämlich indem er sich dahin ausspricht, daß den Sakramenten eine eigentliche gnadenwirkende Kraft zuzuschreiben sei. Wenn er speziell in der Summa, wo eine Erwähnung oder Begründung seiner Sinnesänderung zu erwarten wäre, dies nicht tut, so liegt der nahe, ja nächstliegende Grund unseres Erachtens in der einfachen Tatsache, daß dem Heiligen nach der früheren Ansicht die Sakramente im Grunde nur als Zeichen erscheinen, höchstens mit dem Unterschiede, daß nach der einen Formulierung die Sakramente überhaupt, nach der anderen indirekt, durch den von ihnen bewirkten ornatus, bloße die Gnade vom Himmel herabziehende Zeichen sind. Jedenfalls bewirken nach jener Ansicht nicht die Sakramente, sondern Gott die Gnade, und das ist es, was der Heilige verwerfen zu müssen glaubt — *propter auctoritates sanctorum multas*. Weitere Auseinandersetzungen wären wohl ebenso unnütz wie unangebracht gewesen, auch wenn man vom Charakter und dem Zweck der Summa theologica absieht. Die Lehre ist gegen die Tradition, mag nun die spezifische Ausführung welche immer sein. Die Sakramente müssen selbst Ursachen der Gnade sein; sie bewirken auch, was sie bezeichnen. Früher hatte der engl. Lehrer die Ansicht als *magis theologis et dictis sanctorum conveniens* bezeichnet 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1., nun muß er auch

¹ Vgl. Pohle, Lehrbuch d. Dogm. III, 83; bes. aber Scotus IV d. 1 q. 5.

² Daraus den Schluß ziehen wollen, wie Hardland (vgl. Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes S. 150. 169) es tun will, daß Thomas dem Sakramente die Nachlassung der Schuld als Wirkung entziehe, heißt den Charakter einer theologischen Schlußfolgerung verkennen. Thomas will ja gerade erklären, wie das Sakrament die Schuld nachlasse, die Tatsache setzt er voraus. Es wäre aber unmethodisch, um einer weniger glücklichen Erklärung willen die Tatsache, von der man ausging, umzu stoßen. Wenn wir also im folgenden die Ansicht von Billot bekämpfen, indem wir sie als theologisch unbegründet und das Dogma verkürzend bezeichnen, so trifft dieses Urteil selbstverständlich nur das Meritorische der Lehre, nicht aber soll damit gesagt sein, als ob Billot nicht das ganze Dogma in vollem Umfange anerkannte oder zur Geltung bringen wollte.

sie als ungenügend und gegen die Würde des Sakramentes verstoßend zurückweisen.

b) Wird die Gnade von Gott durch Schöpfung hervorgebracht?

b) Aber welches waren denn die Ideen oder Gründe, welche zur Aufstellung jener Theorien führten? — Es sind, abgesehen von dem Geheimnis der Gnade, dieselben, welche noch heute der Anerkennung der aquinatischen Lösung entgegenstehen — die Schwierigkeit der Erklärung einer gnadenbewirkenden Kausalität der Sakramente. Aber dieser Grund tritt uns doch in einer für jene Zeit spezifischen Form entgegen. Das Hauptmotiv finden wir zweifelsohne in dem Satze, daß die heiligmachende Gnade, deren Vermittlung der Hauptzweck der Sakramente ist, nicht Wirkung eines Geschöpfes, sondern nur unmittelbare Gotteswirkung sein könne.¹ So 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 1; d. 19 q. 1 a. 1; 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 1; d. 14 q. 2 a. 2; d. 18 q. 1 a. 1 ad 3; d. 18 q. 1 a. 3 q. 1. Daraus ergab sich die notwendige Folgerung, daß die Sakramente nicht bewirkende Ursachen der Gnade sein konnten. Um ihnen doch irgend welche Ursächlichkeit zu wahren, erklärte man sie zu disponierenden Ursachen. Die Lehre von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente ist somit eine aus indirekten Gründen aufgestellte Hypothese. Sie mußte darum auch mit diesen Gründen fallen. Der hl. Thomas verwarf denn auch diese Voraussetzung in der Folge. Unter starker Betonung, daß die Gnade nur von Gott gegeben werden könne, gibt er doch zu, daß Gott sie durch Werkzeuge mitteilen könne, weil die Wirkung des Instrumentes vermittelst der Kraft der Hauptursache erfolge. So Summa theologica I—II q. 112 a. 1 und wohl auch III q. 62 a. 1.

Noch deutlicher wird dies, wenn wir den Grund der fraglichen Lehre untersuchen. Im Anschlusse an die Ausdrucksweise der Hl. Schrift und zur Betonung des übernatürlichen Charakters der Gnade wurde deren Bewirkung als Schöpfung — *creatio* oder *recreatio* bezeichnet und

¹ Kräftig Albertus M. (IV d. 1 q. 5): *Nihil est causa efficiens gratiae nisi solus Deus, ut dicit Bernardus, sacramentum autem non est Deus.* Albert recurriert nicht einmal auf die *causa instrumentalis*. — Zum folgenden vgl. Buchberger, S. 155 ff., wobei es für uns belanglos ist, ob Thomas früher selbst diese Ansicht geteilt. Die Hauptsache ist, daß dieselbe für die Aufstellung der Theorie maßgebend war. Einen eklatanten Beweis dafür wird uns eine spätere Arbeit bringen. Hat aber Thomas später die Ansicht nicht geteilt, so mußte er auch die Konsequenz daraus ziehen.

dieser gleichgestellt.¹ Obwohl nun der Magister der Sentenzen zu der Meinung hinneigte, daß Gott ein Geschöpf ministerialiter zur Schöpfung verwenden könne, lehnte doch der hl. Thomas mit den meisten dies ab. Contra gent. II, 21; Pot. q. 3 a. 4; Summa theol. I q. 45 a. 5. Als notwendige Folge ergab sich, daß auch die Sakramente keine unmittelbaren (Instrumental-) Ursachen der Gnade sein konnten. Um nun doch das unantastbare Prinzip von der Kausalität der Sakramente zu retten, griff man zur Hypothese von der dispositiven Wirksamkeit. Allein der dazu veranlassende Grund fiel beim Aquinaten bald weg. Schon in den Q. disp. de Veritate q. 27 a. 4 ad 15^{um} betont er den Unterschied von creatio und recreatio, in dem Sinne, daß nämlich die „creatio nihil supponit circa quod possit fieri instrumentalis agentis actio; recreatio vero praesupponit; et ideo non est simile“. Damit war der Anfang gemacht. Zugleich hatte der Heilige bestritten, daß die Gnade im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes geschaffen werde. q. 27. a. 3 ad 9^{um}. Deswegen sei dieser Grund auch nicht eigentlich durchschlagend für den Beweis, daß die Gnade nicht von einer Kreatur hervorgebracht werden könne — illa ratio non est usquequaque sufficiens. Definitiv und ausdrücklich bestreitet der englische Lehrer, daß die Gnade durch Schöpfung hervorgebracht werde, in der theologischen Summe. Einerseits, erklärt er, könne man von einer Schöpfung der Gnade sprechen, insofern die Menschen durch sie neu geschaffen werden und zwar aus dem Nichts, weil ohne ihr Verdienst; „denn seine Schöpfung sind wir, geschaffen in Christo Jesu“ (Eph. 2, 10); aber im eigentlichen Sinne könne nur eine Substanz geschaffen werden. Die Akzidentien würden mitgeschaffen, d. h. in Abhängigkeit von der Substanz und so nicht formell aus dem Nichts produziert. I q. 45 a. 4; I—II q. 110 a. 2 ad 3^{um}; Pot. q. 3 a. 1 ad 12^{um}; q. 3 a. 8 ad 3^{um} und ad 4^{um}. An letzter Stelle erklärt er andererseits, daß die Gnade nur insofern einigermaßen mit Grund geschaffen genannt werden könne, als

¹ Daß die Gnade geschaffen werde, lehren: Alex. Hal. Summa p. 2 q. 9 m. 8; Bonaventura II d. 26 a. 1 q. 4. Scotus stellt bezeichnenderweise an die Spitze der Frage über die Wirksamkeit der Sakramente die Frage: Utrum creatura possit habere aliquam activam actionem respectu termini creationis. IV d. 1 q. 1. In der q. 5 behauptet er sogar, daß auch die dispositio ad gratiam — terminus creationis sei, so daß also nach der Lehre des Thomas das Sakrament nicht einmal diese Disposition bewirken könne.

die Eingießung derselben keinen Grund im Subjekte habe, da dieses weder die Gnade bewirke, noch sie in der Art in Potenz enthalte, daß eine geschaffene Ursache aus eigener Kraft sie eduzieren könne. Thomas will hier offenbar die allgemeine Anschauung interpretieren. Aber trotzdem lehrt er selbst entschieden, daß die Gnade, wenn auch von Gott, nicht aus dem Nichts, sondern aus der Potenz eduziert, also nicht geschaffen werde. Damit entfiel der wesentlichste Grund, warum die Gnade nicht sollte Gegenstand eines instrumentalen Wirkens sein. Cf. S. Th. I. q. 45 a. 5.

Es fehlt somit beim hl. Thomas jener Grund, der zur Aufstellung der Hypothese von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente führte. Somit mußte er die Hypothese selbst fallen lassen, wollte er nicht inkonsequent sein: auf der einen Seite drängte ihn das Prinzip der Tradition, daß die Sakramente die Gnade bewirken, auf der anderen Seite stand nun der unmittelbaren, effektiven Bewirkung kein Bedenken prinzipieller Art mehr entgegen: so wäre es nicht mehr theologisch gewesen, das Prinzip noch weiter einzuschränken. Bevor wir jedoch nun die ausdrücklichen Erklärungen des hl. Thomas selbst hören, können wir noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der von Einfluß sein mußte: nämlich auf eine schärfere Bestimmung der Instrumentalursache.

c) Auffassung der Instrumentalursache.

c) Der Aquinate gibt zwar schon in den Sentenzen eine ziemlich entwickelte Lehre über die instrumentale Ursache. Allein in einem Punkte bemerken wir doch einen bedeutenden Unterschied zwischen Sentenzenkommentar und den späteren Werken, nämlich in der Bestimmung des Unterschiedes zwischen *causa principalis* und *instrumentalis*. Im Sentenzenkommentar — 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 1 sq. — wird als grundlegender Unterschied wohl auch der bezeichnet, daß das *agens principale est primum movens*: *agens autem instrumentale est movens motum*. Diese Definition bleibt auch später, nur wird sie dort konsequent durchgeführt, was im Sentenzenkommentar resp. in der dort referierten Lehre nicht geschieht.¹ Aus dieser Definition ergibt sich nämlich, daß der grundlegende Unterschied

¹ Noch deutlicher hebt sich dieser Unterschied ab, wenn wir daneben z. B. Alex. Hal. l. c. § 3 und Petrus Tarentasia 4 d. 1 q. 1 a. 6 q. 1 ad 2 um vergleichen.

nicht in einer Verschiedenheit der gesetzten Wirkung zu suchen ist, sondern nur in der Art der Bewirkung. Es bewirkt nicht etwa die Instrumentalursache als solche, nur einen Teil oder eine Vorbedingung zur eigentlichen Wirkung, die dann allein und direkt von der Hauptursache gesetzt würde — diese Differenz gehört einer anderen Einteilung = *ex parte effectus an*, die mit unserer Einteilung nichts gemein hat. Die Begriffe *causa principalis* — *instrumentalis* sind eine Unterabteilung der *causa efficiens*. Dieser entspricht eine Wirkung, diese wird von der Ursache gewirkt entweder mittels eigener Kraft — *causa principalis*, oder mittels mitgeteilter Kraft — *causa instrumentalis*. Wenn also der hl. Thomas in den Sentenzen unterscheidet zwischen *movens primum* und *movens motum*, so genügt das an und für sich, aber die Unterscheidung in der *Summa theologica* ist doch schärfer und bestimmter, besonders der Schlußsatz, wenn er sagt: (*causa*) *principalis operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus . . . causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur de principali agente; unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti*. S. Th. III q. 62 a. 1. Vgl. übrigens 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 1. Die Unterscheidung von Ursache und Instrument wird somit in bezug auf eine und dieselbe Wirkung gemacht; sie besteht nur darin, ob eine und dieselbe Wirkung von einem handelnden Subjekt mittels eigener oder aber mittels mitgeteilter Kraft gesetzt werde. Wie einerseits das Instrument nicht nur Träger oder Durchgangspunkt der Tätigkeit des Hauptorgans ist, so ist es andererseits auch nicht nur Teil-, sondern Vollursache. Aus diesem ergibt sich nun klar, daß jene weitere Einteilung des Sentenzenkommentars keinen Platz mehr in der *Summa* finden kann, daß nämlich die instrumentale Ursache zuweilen bis zur letzten Vollkommenheit, d. h. bis zur eigentlichen Wirkung der Hauptursache gelange, zuweilen aber nicht, d. h. nur bis zu einer Disposition. Dies ist eine Einteilung nach Effekten, aber nicht nach der Wirkungsweise, also an sich belanglos.

In unserer Frage handelt es sich nun um die Gnade als Wirkung. Nach der oben gegebenen Definition mußte der englische Lehrer wiederum die dispositive Wirksamkeit der Sakramente fallen lassen. Die Konsequenz aus der Verbindung der Traditionslehre (Kausalität der Sakramente) und der Definition der Instrumentalursache (*operans per*

motum quo movetur a principali agente) war die, daß die Sakramente die Gnade selbst zur Wirkung haben; eine Schwierigkeit konnte insofern nicht bestehen, als eben die Wirkung nicht dem Instrumente an sich, sondern Gott zugeschrieben und ähnlich ward. Damit sind wir nun beim Texte des Aquinaten selbst angelangt.¹

d) Der Text des hl. Thomas.

d) Dr. Göttler urteilt, daß auch die späteren Texte nicht anders als von einer bloß dispositiven Wirksamkeit sprechen.

Als Beweis dagegen müssen schon unsere bisherigen Ausführungen genügen, allein die Texte sprechen auch an und für sich deutlich genug. In Betracht kommt vorerst III q. 62. Den a. 1 haben wir bereits öfters berührt. Niemand wird behaupten, daß dieser Artikel die dispositive Wirksamkeit der Sakramente ausspreche; wie der Text lautet, heißt die Antwort einfach, daß die Sakramente instrumentale Ursachen der Gnade seien. Der Gedankengang des Artikels ist übrigens folgender: 1. Die Sakramente sind anerkanntermaßen Ursachen der Gnade. 2. Die Erklärung, daß eigentlich nur Gott die Gnade bewirkt, ist ungenügend, tut der Stellung der Sakramente Abbruch. 3. Die Sakramente bewirken also auch die Gnade. 4. Dieses können sie als instrumentale Ursache Gottes. Es wird nun eingewendet, daß der hl. Thomas seine frühere Lehre hätte revozieren müssen. Allein abgesehen davon, daß der hl. Thomas des öfteren ohne ausdrückliche Erwähnung seine Ansicht geändert hat, setzt dieser Einwand voraus, daß der hl. Thomas nicht wenigstens tatsächlich die dispositive Wirksamkeit ablehne. Dies ist jedoch unrichtig; denn wie wir schon oben bemerkten, handelt es sich beim Aquinaten darum, ob Gott allein die Gnade hervorbringe oder aber auch das Sakrament. Das erstere ist auch nach der Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Fall, wie der hl. Thomas noch ausdrücklich es betont: IV d. 1 q. 1 a. 4 q. 1. Dieses aber lehnt der Aquinate ab mit den Worten, daß die Sakramente die Gnade nicht nur bezeichnen, sondern auch bewirken, (*non solum significant, sed causant gratiam*). Nach der dispositiven Wirksamkeit würde zwar das Sakrament die Gnade bezeichnen (obwohl auch dieses

¹ Wir kommen unten noch genauer auf diesen Punkt zu sprechen.

von Göttler negiert wird, darüber bei anderer Gelegenheit), den ornatus bewirken, die Gnade aber nur veranlassen, nicht aber bewirken — dies würde nur Gott zukommen. An dieser Stelle läßt jedoch Thomas die Sakramente die Gnade bewirken — also ein tatsächlicher Widerruf.

Damit in Übereinstimmung steht die Verschiedenheit des Vorgehens in den Sentenzen und der Summa.¹ In den Sentenzen weist Thomas die laxere Erklärung ab, weil so die Sakramente nur *causa sine qua non* der Gnade wären und somit *causa per accidens*, was einer Negierung ihrer Kausalität gleich käme. Er verlangt darum, daß das Sakrament etwas *faciat ad inducendum effectum vel disponendo vel meliorando quantum ad rationem causandi*. In der Summa aber fordert er, daß die Sakramente die Gnade bewirken. Darum begnügt er sich im Sentenzenkommentar noch mit der Bewirkung des ornatus resp. Charakters, aber nicht in der Summa. Die Forderung, daß Thomas noch speziell hervorhebe, daß er die instrumentale Wirksamkeit nicht nur dispositiv verstehe, beruht somit auf der irrigen Voraussetzung, daß die beiden Artikel, bezw. Quaestion und Artikel gleichlaufend vorgehen.

Hinwieder müssen wir folgerichtig dem Vf. (S. 15) darin beistimmen, daß Thomas noch Verit. q. 27 a. 4 nur die dispositive Wirksamkeit lehrt. Der Gedankengang deckt sich inhaltlich und formell ganz mit dem Sentenzenkommentar. Auch hier geht die Forderung des Meisters dahin, daß die Sakramente etwas wirken *ad gratiam habendam*; dann folgt erst die Unterscheidung in Haupt- und Instrumentalursache. Nicht aber wird wie in der Summa die Notwendigkeit betont, daß die Sakramente die Gnade selbst bewirken. Darum wird im ad 3^{um} dem Instrumente auch nur die *dispositio ad ultimum effectum* zugeschrieben und so die Sakramente *causae gratiae per modum instrumentorum*

¹ So bemerkt auch das Scholion der neuen Bonaventura-Ausgabe zu 4 d. 1 p. I q. 3, daß vor der Summa theologica der Stand der Frage ein anderer war. Von da an handelt es sich hauptsächlich um die effektive Mitwirkung des Sakramentes in der Eingießung der Gnade; vorher aber galt es fast allen als unumstößliche Voraussetzung, daß keine instrumentale Kraft direkt und unmittelbar an eine so erhabene Wirkung heranreichen könne. Man erforschte darum eher den Einfluß der Sakramente in bezug auf die niederen Wirkungen in der Seele, also in bezug auf den ornatus oder Charakter als Disposition zur Gnade. — Wenn diese Auffassung von der unserigen etwas abweicht, so doch nur, indem sie den oben bezeichneten Unterschied noch stärker betont, ja vergrößert.

disponentium genannt. In ad 6^{um} wird die forma, d. h. die Gnade als vom Hauptagens induziert hingestellt. Das ad 9^{um} spricht von einem medium agens instrumentaliter et dispositive. Ad 12^{um} wird zugegeben, daß, wie die Seele sich zum Empfang der Gnade disponiere, so auch das Sakrament, die Seele aber mittels eigener Kraft, das Sakrament aber als Werkzeug Gottes. Allein auch hier springt der Unterschied gegen III q. 62 a. 1 in die Augen, damit aber indirekt auch die Verschiedenheit der Lehre.

Ein Gleiches ergibt sich aus der Vergleichung von Sentenzen, Disputatae und Summa in der Frage, ob die Sakramente die Gnade enthalten. Die Frage ist veranlaßt zunächst durch einen Ausspruch Hugos a S. Victore,¹ daß die Sakramente die Gnade enthalten. Nach der Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente bot dieser Satz Schwierigkeiten. Die Gnade ist offenbar in den Sakramenten nicht wie im Menschen als in ihrem Subjekte, sondern nur insofern diese Ursachen der Gnade sind. Nach der eingeschränkten Art dieser Ursächlichkeit mußte auch die Art, wie sie die Gnade enthalten, eingeschränkt werden. Somit ist die Gnade in den Sakramenten nicht nach ihrem spezifischen Sinne, sondern per modum intentionis und secundum esse fluens. Ebendieses lehrt der Aquinate auch in der Summa. Aber in den Sentenzen l. c. q. 4 fügt er noch als weitere Einschränkung bei, daß die Gnade auch insofern incomplete in den Sakramenten enthalten sei, als dieses etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, sed dispositive. Diese letzte Einschränkung kommt schon einer Negation des Gedankens nahe, wie denn auch Verit. q. 27 a. 7 der hl. Thomas sogar der Form nach eine Mittelstellung zwischen ja und nein einnimmt. Auch hier sagt er, die Gnade sei in den Sakramenten per modum cuiusdam defluxus. Und er fügt noch jene Worte bei, die später bei Capreolus eine so große Rolle spielen sollten: tanto minus (gratia est in sacramentis), quanto Sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur; sed ad proprios effectus qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiae gratum facientis vel augmentum. Ähnlich: ad ea quae sunt in oppositum. Ohne einstweilen auf die hier gegebene Lehre näher einzugehen, machen wir nur auf

¹ Lib. I de Sacr. c. 4.

den Unterschied dieser Lehre mit der Darstellung in der Summa aufmerksam. In den Quaest. de Verit. wird als eigener, unmittelbarer Effekt der Sakramente die sakramentale Gnade, also analog dem ornatus oder Charakter der Sentenzen, bezeichnet. Diese sakramentale Gnade wird aber als verschieden von der heiligmachenden Gnade gesetzt. In der Summa dagegen wird ein eigener Artikel, wohl als Anhang zu a. 1 beigefügt, um diesen Gedanken abzuweisen, indem der Heilige dort lehrt, a. 2, daß die sakramentale Gnade, d. h. die durch die Sakramente vermittelte Gnade identisch sei mit der heiligmachenden Gnade, aber noch eine göttliche Gnadenhilfe zur Erreichung der Bestimmung des Sakramentes beifüge. a. 2 c. und ad 3^{um}. Für jetzt genüge der Hinweis, daß bei der Frage über die Wirkung der Sakramente immer die heiligmachende Gnade in Frage ist. Daraus folgt, daß schon im a. 2 der Summa die nur dispositive Wirksamkeit abgelehnt wird. Im folgenden Artikel wird darum nur kurz gesagt, daß im Sakramente die Gnade enthalten sei wie die Wirkung in der Instrumentalursache, da ja die Sakramente dies bezüglich der Gnade seien. Jetzt kann der hl. Thomas sagen: *ideo non inconuenienter sacramentum dicitur continere gratiam. ad 3^{um}*. Der Unterschied zwischen Sentenzen und Summa springt zu deutlich in die Augen, als daß wir ihn noch mehr hervorheben sollten.

Der vierte Artikel: *utrum sit in sacramentis aliqua virtus gratiae causativa* ist nur ein Korollar der früheren. Auch hier tritt ein Unterschied zutage: In der q. 2 der Sentenzen sagt der englische Lehrer nur: *propter auctoritates inductas necesse est ponere aliquam virtutem supernaturalem in sacramentis*, in der Summa dagegen folgert er aus seiner Lehre (*ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae*), daß im Sakramente eine *virtus causativa gratiae* sei. Um a. 5 noch zu übergehen, spricht Thomas im a. 6 den Sakramenten des N. B. eine *virtus iustificativa* zu, denen des A. B. sie aber ab.¹ Wenn wir so die ganze Quästion überschauen, müßte es der hl. Thomas geradezu darauf abgesehen haben, irrezuführen, wenn er hier unter *gratia* nur die sakramentale

¹ Es ist mir geradezu unbegreiflich, wie Chr. Pesch, *Tractatus dogmatici VI*, 63 schreiben kann: *Praecipuus textus* (vom Autor unterstrichen), *in quo videtur S. Thomas docere causalitatem physicam, est q. 62 a. 6*. Von was handeln denn a. 1. 3. 4. 5. dieser Quästion?

Gnade im Gegensatz zur heiligmachenden verstehen wollte, wie Verit. q. 27 a. 4, oder den Sakramenten unmittelbar nur die Bewirkung eines ornatus oder Charakters zuerkannte, die Gnade selbst aber effektiv nur von Gott gewirkt würde. Es kann hier nicht die Rede sein von einem nur negativen Argument, der Text spricht das positive Gegenteil der früheren Lehre aus.¹ Damit steht in Übereinstimmung die folgende q. 63, welche über den Charakter handelt, einerseits ohne mit einem Worte auch nur anzudeuten, daß er allein unmittelbare Wirkung des Sakramentes sei oder daß er — quocunque modo — die Gnade nach sich ziehe; andererseits wird, wenn wir auch auf die Überschrift der q. 62 wenig Gewicht legen wollen, obwohl Caietans Bemerkung richtig ist, die Gnade ebensogut und in gleicher Weise als eigene Wirkung der Sakramente behandelt wie der Charakter; und endlich wird als Aufgabe und Funktion des Charakters nur die Ausübung einer spirituellen Macht, also Sakramentenempfang und -Spendung genannt. Darum ist der Charakter auch nicht in der Wesenheit der Seele, wie sonst zu erwarten wäre, sondern in den Potenzen. a. 4.

Bezeichnend ist auch für unsere Frage die Lehre des hl. Thomas, daß den Konsekrationsworten des Sakramentes des Altares eine *vis creata effectiva consecrationis*, d. h. der substantiellen Verwandlung innewohne. III q. 78 a. 4.² Auch hier wird diese *vis creata* als bewirkende und nicht bloß disponierende Ursache bezeichnet, während in den Sentenzen den Konsekrationsworten als eigene Wirkung nur der *recessus a termino a quo* zuerkannt wird, für den *accessus ad terminum ad quem* aber nur ein

¹ Angesichts der Sorgfalt, mit welcher die anderen Lehrer und noch Thomas selbst die bloß dispositive Wirksamkeit hervorheben, mußte die Darstellung der Summa um so mehr auffallen.

² Sasse wendet sich l. c. I, 81 nota I^a gegen die Anschauung, daß nach dem hl. Thomas die konvertierende Kraft der Konsekrationsformel nicht die Signifikation derselben, sondern eine physische Kraft sei, und zwar mit der Begründung, daß der Aquinate im folgenden Artikel (6) die Kraft der Konsekrationsworte der Kraft eines *conceptus intellectus practici* vergleicht. Allein im a. 6 fragt der englische Lehrer nur, ob die Aussage resp. inwiefern diese der Wahrheit entspreche, und antwortet, dies sei darum der Fall, weil diese Worte das bewirken, was sie aussprechen. Wie, das erklärt er im vorhergehenden a. 5. Warum denn immer die Ansicht des Heiligen dort suchen, wo er direkt von einer anderen Sache spricht, und den Artikel, wo er die Frage *ex professo* behandelt, übergehen!

disponierender Einfluß,¹ 4 d. 1 q. 1 a. 4 ad 6^{um}; 4 d. 8 q. 2 a. 3 ad 5^{um}.

Wir haben oben a. 5 der q. 62 übergangen. In diesem Artikel lehrt der Heilige, daß die *virtus salutifera* der Sakramente, d. h. die *virtus causativa gratiae* aus der Passion Christi stamme. Dieses könnte auch den Sinn haben, als ob Gott um der Verdienste Christi willen den Sakramenten diese Kraft verleihe; der Aquinate aber lehrt, daß diese Kraft von der Menschheit Christi auf die Sakramente übergehe. Daher der wichtige Satz: *Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quam comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem, sicut instrumentum separatum. l. c.* Einmal wird an dieser Stelle klar bezeichnet, daß das Sakrament die bewirkende (*efficiens*) und nicht nur disponierende Instrumentalursache der Gnade sei. Dann aber wird diese Kausalität, soweit die Wirkung inbetracht kommt, auf eine Stufe gestellt mit der Wirksamkeit des Leidens Christi. Nun bemerkt zwar Dr. Göttler, daß dem Leiden Christi nur eine dispositive Wirksamkeit zukomme. Bezüglich der Sentenzenlehre pflichten wir ohne Schwierigkeit zu; Wirksamkeit des Leidens Christi und der Sakramente gehen parallel. Darum spricht sich auch der Aquinate in den Sentenzen entschieden im Sinne einer nur dispositiven Ursächlichkeit aus mit Berücksichtigung der verdienstlichen und genugtuenden Stellung Christi. Vgl. 3 d. 19 q. 1 a. 1. Wenn er auch an dieser Stelle die Wirksamkeit des Leidens Christi als Verdienst und Genugtuung eine bewirkende (*causa efficiens*) nennt, so zeigt doch die Ausführung, daß dies überhaupt nicht im eigentlichen Sinne zutrifft: er solviert hier wieder nach Möglichkeit einen traditionellen Terminus, resp. eine Traditionslehre.² In Wirklichkeit vertritt er aber dort einen rein moralischen Einfluß.

Wie ganz anders in der Summa! Gestützt auf das Prinzip, daß die Menschheit Christi ein Instrument der Gottheit sei, d. h. daß die Kraft der mit seiner Menschheit persönlich vereinigten Gottheit dieser auch mitgeteilt werde, folgert er, daß Gott seine Gnadenwirkungen durch die Menschheit Christi als unmittelbare Instrumentalursache

¹ Die Bemerkung von Billot l. c. I², 495, daß der Aquinate seiner früheren Lehre nicht widerspreche, wird durch den von ihm angeführten Grund nicht nur nicht bewiesen, sondern geradezu widerlegt.

² Vgl. Denifle, Luther und Luthertum, Quellenbelege 184. 240. 129.

austeile, daß somit Christus all das, was er kraft seiner Menschheit verdient, auch in seiner Menschheit als Instrument Gottes bewirke. S. Th. III q. 19 a. 1; q. 48 a. 6. Dieser Gedanke, der übrigens nur eine notwendige Konsequenz der unio hypostatica und ein Pendant zur Lehre von der actio theandrica (cf. l. c. q. 19 a. 1 ad 1^{um}) bedeutet, ist wohl eine der sichersten des hl. Thomas. Hat er ihn doch selbst auf einzelne Momente des Lebens Christi angewendet. So auf den Tod Christi — q. 50 a. 6, auf das Begräbnis — q. 51 a. 1 ad 2^{um}, auf den Abstieg zur Vorhölle — q. 52 a. 1 ad 2^{um}, auf die Auferstehung — q. 56 a. 1 c. und besonders ad 2^{um} und 3^{um} auf die Wunderthätigkeit Christi — q. 43 a. 2. Mögen auch die Schwierigkeiten in der Durchführung dieses Gedankens zu Anfang nicht geringe sein, so ändert dies doch nichts an seiner theologischen Gewißheit, noch an der Tatsache, daß der hl. Thomas ihn vertreten hat. (Die in letzter Zeit so hervorgehobenen „Denkschwierigkeiten“ dieser Lehre beruhen zum nicht geringen Teil auf mangelhaftem Verständnis oder irriger Interpretation. Darüber später.) Daß aber Thomas in der Summa dem Leiden Christi eine effektive und nicht bloß dispositive Wirksamkeit zuschreibt, ergibt sich zwingend aus den genannten Partien. Nun stellt aber Thomas die Wirksamkeit der Sakramente auf eine Stufe mit der Wirksamkeit Christi, nur mit dem Unterschiede des instrumentum coniunctum und separatum, so daß die virtus Christi quodammodo nobis copulatur¹ per susceptionem sacramentorum. III q. 62 a. 5.

Wir dürfen es somit als bewiesen erachten, daß wenigstens in der theologischen Summe an Stelle des dispositiven das effizienter, effective = perfective getreten ist, d. h. daß in der Summa die Sakramente mittels der ihnen innewohnenden instrumentalen Kraft nicht nur eine Disposition zur Gnade, sondern die Gnade selbst bewirken. Es möge genügen, wenn wir nur kurz darauf hinweisen, daß neben Schätzler besonders Buchberger und Reinhold durch ihre Studien zum gleichen Resultate gelangt sind, wenn auch Reinhold den Standpunkt des hl. Thomas nicht zu teilen

¹ Wenn Pohle, Lehrb. der Dogm. III, 83 sagt: „Wie das bittere Leiden des Erlösers ganz gewiß moralisch wirksam ist, so auch seine konkrete Verdichtung und Zuwendung im sakramentalen Zeichen,“ so ist noch beizufügen: und wie jenes auch die bewirkende Ursache unseres Heiles ist, so auch die Sakramente. Ebenso Pesch, l. c. p. 64. Sasse, l. c. I, 81.

vermag. Jedenfalls bedeuten diese beiden Monographien von neutraler Seite mehr als die Interpretation einiger irrevelanter Stellen in neueren und älteren Lehrbüchern. Schon die vornehme Ruhe der Untersuchung berührt angenehm gegenüber der Leidenschaftlichkeit an der anderen Stelle.

e) Das dispositive operari in der Summa.

e) Unser Vf. hält diesem Resultate entgegen, daß der Aquinate noch Pot. q. 3 a. 4 ad 8^{um} von einem dispositive operari spreche, während die quaestiones de potentia „unbestritten aus der Zeit der letzten Wirksamkeit des Heiligen in Paris stammen, nur zwei Jahre vor Abfassung des dritten Teiles der Summa theologica“. S. 15. Ebenso Billot l. c. I², 74 sq. Wir fügen sogar noch die Summa selbst bei, wo I q. 45 a. 5 gesagt wird, daß das Instrument dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Aber gerade hier zeigt sich der Unterschied. Wie in den Sentenzen unterscheidet der englische Lehrer zwischen der actio propria instrumenti und ihrer instrumentalen Kausalität. In den Sentenzen bedeutet nun das dispositive operari die Wirkung der instrumentalen Tätigkeit, d. h. das Sakrament als Instrument Gottes bewirkt nur eine dispositio ad gratiam; in der Summa aber und de Potentia kommt ein dispositive operari dem Instrumente als actio propria zu, d. h. secundum formam propriam. Unzweifelhaft klar ist dies I q. 45 a. 5 gesagt: causa secunda instrumentalitatis non participat actionem causae superioris (also die virtus instrumentalis), nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis.¹ Auf die Sakramente findet die Anwendung statt III q. 62 a. 1 ad 2^{um}. Die operatio propria des Sakramentes ist in seiner significatio gegeben,² weil

¹ 4 d. 1 q. 1. a. 4 q. 1 dagegen heißt es: Instrumento competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente . . . actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit, aliquando autem non: semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum naturam sive illud sit ultima forma sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum. Auch Petrus von Tarentasia hebt l. c. scharf hervor, daß die dispositio instrumentale Wirkung des Sakramentes sei.

² Die Bedeutung der significatio schließt also eine virtus causativa gratiae creata nicht nur nicht aus, wie Chr. Pesch l. c. VI, 64 und Sasse l. c. I, 81 folgern wollen, sondern kraft der significatio wird das materielle

eben das Sakrament als solches in genere signi ist; die gnadenbewirkende Kraft aber in dem motus instrumentalis, welchem dann die letzte Wirkung entspricht.

Das dispositive operari der Summa ist somit etwas wesentlich Verschiedenes von jenem der Sentenzen. Ebenso verhält es sich mit der aus Pot. q. 3 a. 4 ad 8^{um} angezogenen Stelle. Der Aquinate verweist dort selbst auf ad 7^{um}. Dieses besagt aber, daß die Naturkräfte disponierend für die Eingießung der menschlichen Seele wirken. In gleicher Weise wirkt aber der Mensch disponierend bei der iustificatio durch die Applikation der Sakramente, d. h. des sichtbaren und bewirkenden Gnadenzeichens. Dies ist aber nicht die instrumentale, sondern eigene Leistung des Menschen.¹

Wir schließen somit diese Untersuchung mit dem Resultate, daß in der Summa den hl. Sakramenten nicht bloß irgend eine Disposition zur Gnade, sondern die sakramentale heiligmachende Gnade mit ihren Annexen als eigentliche unmittelbare Wirkung zugewiesen wird, eine Wirkung, welche sie freilich nur mittels einer ihnen von Gott durch Christus mitgeteilten instrumentalen Kraft hervorbringen können.

Die Anwendung auf das Bußsakrament ergibt sich scheinbar von selbst. Wir sagen scheinbar; denn nicht geringe Schwierigkeiten bestehen für die Beantwortung der Frage, was nach der früheren Lehre des Aquinaten unmittelbare Wirkung des Bußsakramentes sei. Für die Summa jedoch, und dies ist für uns jetzt in Frage, ist die Antwort klar und unzweifelhaft. In III q. 84 a. 3 ad 3^{um} schreibt der Heilige: solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccatum remittit: sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina sicut etiam in aliis sacramentis; nam virtus divina est quae interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res, sive sint verba, sicut ex

Element der Sakramente Träger der instrumentalen Kraft, die das bewirkt, was die Sakramente bezeichnen. So kann Thomas sagen: „sacramenta significando causant“ oder „verborum significatio est efficax in sacramentorum formis“ oder „sacramenta causant quod significant — figurant“.

¹ Buchberger (l. c. S. 179) in anderem Sinne: „doch darf man vielleicht gerade aus dem Umstande, daß der hl. Thomas sich daselbst noch bestimmt und ausdrücklich für die dispositio ausspricht, in der Summa aber sie mit keinem Worte mehr erwähnt, um so eher schließen, daß hier die Lehre von derselben preisgegeben ist“.

supradictis patet. In ad 5^{um} fügt er noch bei: sacramenta novae legis non solum significant sed etiam faciunt quod significant; unde sicut sacerdos baptizando aliquem ostendit hominem interius absolutum non solum significative sed etiam effective, ita etiam cum dicit: „ego te absolvo“, ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Ebenso q. 89 a. 1.

Formelle Wirkung der Buße ist die Nachlassung der Sünde. Diese kann aber nicht sein ohne Eingießung der Gnade. Dadurch ergibt sich, daß durch das Bußsakrament dem Menschen die Gnade eingegossen wird; aus der Gnade fließen aber die übernatürlichen Tugenden; also werden durch die Buße die Tugenden wiederhergestellt. c. art. Dies geschieht aber eben auf die Weise, wie die Gnade mitgeteilt wird, d. h. auf sakramentale Weise — ad 1^{um}, d. h. die Schlüsselgewalt bewirkt die Gnade effektiv, aber instrumental — ad 2^{um}. Der Vf. urteilt, daß das Sakrament nach der Lehre des jüngeren wie älteren Thomas unmittelbar und direkt nur die contritio als letzte Disposition zur Gnade wirke, hier aber wird umgekehrt jede eingegossene Tugend als Konsequenz der Gnadenbewirkung dargestellt; ja die Buße als Tugend, d. h. (übereinstimmend mit unserem Autor) die contritio, ist Wirkung nicht des Sakramentes direkt, sondern der Gnade: nam in quantum est virtus, (poenitentia) est magis gratiae effectus (d. h. quam causa gratiae), und er schließt mit dem Resultate, quod habitus poenitentiae simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum poenitentiae causatur — ad 1^{um}. Virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen — ad 2^{um}. Wir kommen auf die Art der Bewirkung der Reue noch ausführlich zu sprechen; einstweilen möge es genügen, festzustellen, daß nach der Summa das Sakrament der Buße effektiv die Gnade mit ihren Tugenden hervorbringt.

L. Billot.

Wir müssen an dieser Stelle notgedrungen ausführlich auf L. Billot Rücksicht nehmen, da er den eigentlichen Hintergrund für die Anschauung unseres Verfassers bildet. L. Billots Theorie erklärt sich am besten an der Hand der von ihm beigebrachten Gründe, die uns hier um so mehr interessieren, als sie dem hl. Thomas entnommen sein sollen. Billot geht aus von dem Wesen des Sakramentes

als Signum. Das Signum als solches ist aber etwas Intentionelles, nur für den beachtenden Geist Existierendes — *faciendo aliquid aliud in cognitionem venire*. Dies geschieht teilweise *ex natura rei*, teilweise infolge Verfügung und Bestimmung eines resp. des Verstandes, der etwas als Zeichen verwendet, wie es z. B. mit dem gesprochenen Worte der Fall ist. Insofern sagt B.: *signa sunt instrumenta intentionalia, ex propria quidem virtute speciem sui sensibus ingerentia, ex virtute ante instrumentali, reconditas intellectus conceptiones notificantia* (l. c. I², 59). So sind auch die Sakramente Zeichen, aber mit einer Bedeutung, die über ihre natürliche Kraft hinausliegt. Diese Bezeichnung kommt ihnen aber nicht nur spekulativ, sondern praktisch zu, d. h. „*secundum quod subsunt et deserviunt imperio intellectus sub motione voluntatis, non solum ingerunt notitiam conceptae ordinationis, sed et ipsam ordinationem quam significant, exterius imponunt*“. Ferner: Als *signum practicum* — „*non tantum notificat, sed ultra hoc causat passivam ordinationem qua subiectum in certa functione, certove munere vel iure . . . constituitur*“. l. c. p. 60. Das Zeichen bewirkt demgemäß nur etwas Intentionelles; denn die „*propria operatio signorum in quantum huiusmodi est ordinis intentionalis*“ und die „*operatio instrumentalis*“ muß ebenso „*semper ad aliquid quod in eodem pariter ordine claudatur (pertinere)*“ l. c. I², 61. 120. Wie ist nun das Zeichen Ursache der physischen Form? Insofern als die „*forma intentionalis se habet ut quaedam dispositio de se exigens atque appellans formam physicam*“ l. c. p. 61. So sind also die Sakramente Zeichen, nicht nur mittels ihrer eigenen Natur, sondern auch vermöge der Einsetzung Christi. Sie bezeichnen aber unmittelbar nur das *res et sacramentum* l. c. I, 98. 113, also den Charakter oder bei den nicht charakterisierenden Sakramenten das Entsprechende, z. B. bei der Ehe das *vinculum coniugale*, beim Priestertume die geistliche Gewalt. Aber auch dieses wird nicht so sehr als Realität, sondern eben als etwas Intentionales, z. B. *certa deputatio hominis ad functiones cultus Dei in religione christiana* bezeichnet. Dieser Gegenstand der Bezeichnung wird der *ornatus animae* genannt und ist eigentliche, unmittelbare Wirkung des Sakramentes. Im Verhältnis zur Gnade selbst ist er ein von Gott durch die Sakramente der Seele verliehener Titel — *titulus* —, ein Anrecht zur Gewinnung der Gnade,

die daraufhin von Gott eingegossen wird, *titulus exigitivus*. In dieser Weise verleihen die Sakramente die Gnade.

Die äußere Verwandtschaft dieser Lehre mit den früheren Anschauungen des Aquinaten springt in die Augen; aber innerlich trennt sie doch eine tiefe Kluft, und mit der *Summa* steht diese Lehre in grellem Widerspruch. Trotz des Widerspruches des Vf.s (I², 120) reduziert diese Hypothese die Sakramente auf die Funktion eines Signums. Der Ausdruck *Sacramenta sunt instrumenta intentionalia* ist völlig gleichwertig mit: *sunt signa instrumentalia*, wie aus den angeführten Worten klar hervorgeht. Daß sie *signa practica* sind, ändert die Sachlage nicht wesentlich; jedenfalls wollten dies auch jene mittelalterlichen Gegner des hl. Thomas behaupten. Das Attribut „*practicum*“ besagt eben nur, daß das Signum *aliquid faciendum* bezeichne (vgl. über *scientia practica* I q. 14 a. 16; Ver. q. 2 a. 8; q. 3 a. 3), nicht aber bewirken sie dieses. Daß das Zeichen ein Anrecht (*titulus exigitivus*) verleiht, übersteigt nicht die Funktion eines Zeichens, wie der hl. Thomas ausdrücklich behauptet, III q. 62 a. 1.

Der hl. Thomas bringt für die alte Ansicht, welche die Sakramente nur als Zeichen wirken läßt, das Beispiel von einem Denare, über dessen Präsentierung nach staatlicher Anordnung eine bestimmte Ware ausgefolgt wird. I. c. Das gleiche Beispiel kann auch für die Theorie von Billot gelten. Jedes staatliche Geldstück oder Wertzeichen gibt ein Anrecht (*titulus exigitivus*) auf etwas und zwar auch als *instrumentum intentionale practicum*, mag auch die nähere Art und Weise der Übertragung dieses Anrechtes eine andere sein als bei den Sakramenten. Daß den Sakramenten nun eine solche Funktion zukommt, darüber besteht kein Zweifel; daß sie aber nur auf diese Art wirken sollen, heißt sie zu bloßen Zeichen, „Gnadenzeichen“, im analogen Sinn zu „Wertzeichen“, machen. Jedenfalls wären sie in diesem Falle nicht Ursachen, geschweige denn bewirkende Ursachen, wie Billot will, der Gnade, mögen sie auch in einem weiteren, übertragenen Sinn so benannt werden können, wie man z. B. sagen mag, die Anbringung einer Briefmarke sei die Ursache der Beförderung des Briefes.

Ferner sehen wir bei dieser Fassung der Lehre noch weniger als beim hl. Thomas einen Grund zur Annahme eines solchen *titulus* oder *ornatus*. Wenn dieser nur die Funktion hat, der Seele einen objektiven, intentionellen

virtus
 Anspruch auf die Gnade zu verleihen, so ist er absolut überflüssig, weil dieser Anspruch eben schon mit der Setzung, resp. Anwendung des Sakramentes gegeben ist. Dem Sakramente müssen wir eine solche gnadenvermittelnde und -versichernde Funktion kraft der Einsetzung Christi auf Grund der Glaubensquellen zuerkennen; kein theologischer Grund berechtigt uns aber, diese Funktion auch einem anderen agens zuzuweisen. Um wieviel weniger geht es an, die Funktion des wahren Sakramentes auf das *res et sacramentum* zu übertragen und so die eigene Bedeutung und Kraft des offenbarungsmäßigen Sakramentes zu schmälern!

Der hl. Thomas hatte, wie wir sahen, schwerwiegende theologische Gründe für seine Anschauung, ganz abgesehen von der Autorität der „*magnorum*“, wie Bonaventura sie nennt. Billot reflektiert aber auf keines der oben beleuchteten Motive. Aber auch seine eigenen Motive aus dem hl. Thomas, bezw. der *Summa* sprechen, selbst in der irrigen Interpretation des Vf.s, nicht für seine Hypothese. Das erste Motiv soll die Interpretation des Terminus „*esse intentionale*“ als Bezeichnung der *virtus causativa gratiae* bieten. Wir geben nun gern zu, daß „*esse intentionale*“ beim hl. Thomas auch für „*ens rationis*“ gebraucht wird. Aber von einem *ens rationis* kann bei einem Sakramente nicht die Rede sein, weil dieses eben nur in einem denkenden Verstande vorkommen kann. Wenn Thomas der in den Sakramenten wirkenden *virtus causativa gratiae* ein *esse intentionale* zuschreibt, so ergibt sich der Sinn aus den anderen Bezeichnungen, wie *esse fluens*, *forma incompleta* in *esse naturae* III q. 62 a. 3, *esse incompletum* l. c. ad 3^{um}, *actus imperfectus* l. c. a. 4 und ad 1^{um}, *esse transiens* l. c., *sicut motus* l. c., ad 2^{um}, *reducitur ad genus et speciem virtutis perfectae* l. c. Das *esse intentionale* ist gleichzusetzen mit dem *esse fluens vel transiens ex uno in aliud*, indem es nicht die Gnade selbst, sondern die die Gnade bewirkende Kraft ist. Ebenso wenig beweist die Benennung „*spiritualis virtus*“. Billot l. c. I², 59. Dieses heißt hier nicht „gedanklich“, sondern „geistig“. Das Beispiel von dem sinnenfälligen Wort als Träger eines Gedankens ist doch offenbar nur eine übrigens sehr treffende Analogie.¹

¹ Was der Terminus „*virtus spiritualis*“ bedeutet, ergibt sich aus den Worten des Einwandes, die lauten: *virtus gratiae causativa est spiritualis: sed in corpore non potest esse virtus spiritualis: neque ita quod sit propria*

Wie sich dem hl. Thomas in der ganzen q. 62 um eine Bewirkung der Gnade durch die Sakramente als *causae efficientes* handelt, so muß auch jene die Gnade bewirkende Kraft eine reale, physische sein.

Auf die spezielle Bußlehre Billots kommen wir an anderer Stelle zu sprechen. Wir glauben im allgemeinen nur noch beifügen zu sollen, daß im Grunde genommen sich diese Theorie wenig und kaum zu ihren Gunsten von der Lehre der rein moralischen Kausalität unterscheidet. Historisch dürfte sie außerdem jener vom Aquinaten referierten und zurückgewiesenen Meinung beigesellt werden (cf. 4 d. 1 q. 1 a. 4 q. 2), welche die *virtus causativa* des zur Gnade disponierenden *ornatus* als Relation bezeichnet, nur daß B. diese Relation als eine moralisch-juridische auffaßt.

Übrigens stehen wir nicht an, die Virtuosität anzuerkennen, mit welcher Billot seine These verfehlt. Allein auch bei ihm steht im Hintergrunde als Motiv die Furcht vor der verrufenen Lehre von der physischen Kausalität der Sakramente. Unsere Darstellung würde daher unvollständig sein, wenn wir den Gründen der Abneigung gegen diese Lehre nicht nachspürten. Wären diese behoben, so würde kaum mehr jemand beim hl. Thomas eine andere Doktrin finden oder finden wollen, wie es heute leider noch in weiten Kreisen der Fall ist.

II. Die physische Wirksamkeit.

Wir behaupteten oben (I, c.), daß eine der Ursachen der Sinnesänderung des Aquinaten sein tieferes Eindringen in das Wesen der Instrumentalursache war. Ebenso glauben wir aber auch nicht zu irren, wenn wir der Anschauung sind, daß Mißverständnisse über die Art der instrumentalen Mitwirkung der Sakramente in der Verleihung der Gnade zu einem großen Teil die Quelle jener „Denkschwierigkeiten“ bilden, die man der Lehre der „physischen“ Wirksamkeit der Sakramente entgegenhält. Wir haben bisher diesen Ausdruck beinahe ängstlich vermieden und zwar aus zwei Gründen. Mag nämlich dieser Terminus auch noch so sehr seine innere und historische Berechtigung

ei quia virtus fluit ab essentia rei . . . neque ita quod recipiat eam ab alio: quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Hier ist „spirituale“ doch offenbar = immateriale. Wie soll übrigens in der Sprachweise des englischen Lehrers „*virtus causativa gratiae*“ mit ihren Seinsattributen die intentionelle Funktion des sakramentalen Signums bedeuten?

haben, so liegt doch der Ausdruck, daß die Sakramente die Gnade bewirken und ihnen eine gnadenwirkende Kraft zukommt, unserem Verständnisse näher und deckt sich auch sprachlich mit den Worten des Aquinaten — *causare gratiam — virtus causativa gratiae*. In der Sache ist freilich kein Unterschied. Andererseits ist der Ausdruck „physische Kausalität“, besonders inbezug auf die Sakramente, schwereren Mißverständnissen ausgesetzt, resp. tatsächlich unterworfen. Eine kurze Erklärung wird darum an dieser Stelle nicht unangebracht sein.

Der hl. Thomas bezeichnet wohl am treffendsten die subjektive Mitwirkung des Instrumentes zur Hervorbringung des Haupteffektes mit den Worten: *causa secunda instrumentalitatis non participat actionem causae superioris nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositiva operatur ad effectum principalis agentis*. I. q. 45 a. 5. In der Sakramentenlehre gibt Thomas den gleichen Lehrsatz, nur verkürzt, wieder: *(instrumentum) non perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam*. III q. 62 a. 1 ad 2^{um}. In diesem Gedanken ist in nuce die ganze Lehre von der Instrumentalursache enthalten, wie eine kurze Exposition zeigt.

Wir haben beim Instrumente zu unterscheiden: 1. eine ihm selbst eigene Aktion oder Funktion — *secundum formam propriam*, d. h. eine Funktion, die ihm, sei es kraft oder nach seiner eigenen Natur, zukommt. So z. B. seine physikalischen, chemischen, also natürlichen Funktionen oder aber seine Funktion als Zeichen, sei es als natürliches oder arbiträres (*ex institutione*) Zeichen. Diese eigene Tätigkeit des Werkzeuges hat die Aufgabe, daß sie *dispositiva operatur ad effectum principalis agentis*. Der hl. Thomas läßt es unbestimmt, ob dieses *dispositiva operari* objektiv oder subjektiv zu denken sei; es sind eben beide Fälle möglich. Notwendig ist aber immerhin, daß die eigene Tätigkeit für den Haupteffekt als Disposition fungiere: schafft das Instrument, wie wir gewöhnlich sehen, im Objekt eine Disposition für die Schlußwirkung, so ist diese Funktion klar gegeben; aber, wenn auch für den ersten Blick weniger einleuchtend, doch um so wirksamer, ist die Disposition von seiten des Subjektes. Diese kann nämlich nur so gedacht werden, daß das Instrument die intendierte Wirkung nicht zwar durch Bewirkung einer Disposition im Objekt, sondern unmittelbar durch seine Tätigkeit modifiziert. Da aber

die Wirkung immer im Verhältnis zur wirkenden Kraft gesetzt wird und hier keine weitere Beschränkung von seiten des aufnehmenden Subjektes eintritt, — so muß also die eigene Tätigkeit des handelnden Subjektes irgendwie die bewirkende Tätigkeit oder Kraft der Hauptursache modifizieren.¹ Der Haupteffekt unterliegt also auf jeden Fall einer Modifikation von seiten der dem Instrumente von sich aus eigenen Tätigkeit. Die Art dieser Modifikation hängt ab von der Art der dem Instrumente eigenen Tätigkeit. So ist endlich dieses *dispositive operari*, resp. die *actio propria instrumenti* der Grund und Maßstab, warum und inwieweit das Instrument an der Kraft und Tätigkeit einer höheren Ursache instrumental teilnimmt — *participat actionem superioris agentis . . . in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur*. Dieses ist der Grund der Teilnahme; denn sonst, so argumentiert der Aquinate, wäre die Verwendung eines Instrumentes überhaupt unnütz und besonders wäre kein Grund gegeben für die Verwendung verschiedener und bestimmter Instrumente. *l. c.* So aber kommt dem Instrumente eine maßgebende Bedeutung zu, indem dasselbe, absolut oder aus freier Wahl Gottes, der des Instrumentes nicht wie wir bedarf, das allgemeine Wirken Gottes auf eine bestimmte Art, Person und Zeit usw. determiniert. Hat Gott einmal irgend eine Tätigkeit eines Geschöpfes zu einer solchen Funktion bestimmt, so wird eben, so oft alle Bedingungen erfüllt sind, auch die Teilnahme am Wirken Gottes erfolgen. Diese eigene Tätigkeit ist aber auch Maßstab für die Teilnahme am Wirken

¹ Reinhold wendet ein, daß nach dieser Auffassung das Argument des hl. Thomas gegen die Mitteilbarkeit der schöpferischen Tätigkeit an eine Kreatur nicht mehr schließe. S. 75 f. Dagegen machen wir aufmerksam, daß immer noch eine doppelte Unmöglichkeit bleibt und darum das Argument schließt. Erstens besteht eine Unmöglichkeit von seiten der *actio propria instrumenti*. Diese als geschöpfliche Tätigkeit setzt ein Subjekt voraus, das Gegenstand seiner Tätigkeit sei. Dieses fehlt aber bei der Schöpfung aus Nichts; also kann das Instrument inbezug auf den Effekt der Schöpfung keine Tätigkeit ausüben und so auch nicht *dispositive operari ad effectum principalis agentis*; diese *dispositiva operatio* ist aber unerläßlicher Grund zur Anteilnahme an der Tätigkeit Gottes. Ein Geschöpf kann also zur Schöpfung nicht mitwirken.

Die andere Unmöglichkeit besteht von seiten der instrumentalen Kraft. Diese wird durch die Aufnahme in ein Geschöpf auch selbst dahin modifiziert, daß sie nur in Abhängigkeit und unter Voraussetzung eines potenziellen Subjektes wirken kann, d. h. nur aus der Potenz in Akt überführen und so nicht mehr aus Nichts erschaffen kann. Vgl. *De potentia*; q. 3 a. 4. Capreolus, *Defensiones*, II d. 1 q. 3 ed. Paban et Pègues.

der höheren Ursache, weil sie eben die zu setzende Wirkung bestimmt oder modifiziert, aber zu dem Zwecke auch notwendig die in ihm wirkende höhere Kraft. Die dem Instrumente eigene Tätigkeit begründet und bemißt somit die Teilnahme an der Tätigkeit der höheren Ursache, und darin liegt die aktive und notwendige Mitwirkung des Instrumentes aus Eigenem. Damit kommen wir zum zweiten Element.

2. Wir haben nämlich beim Instrumente eine zweite Tätigkeit zu unterscheiden, nämlich jene, wodurch es formell und unmittelbar seine Wirkung hervorbringt, z. B. die Schriftzüge beim Schreiben. Denn die Schlußwirkung ist auch Wirkung des Instrumentes; sonst wäre dieses nicht Instrument, sondern etwa Durchgangspunkt oder Bedingung für die Tätigkeit des Hauptagens. Der hl. Thomas verlangt deshalb nachdrücklich, daß die Tätigkeit, wodurch der Haupteffect gesetzt wird, aus der Potenz des Subjektes hervorgehe. *De Potentia* q. 3 a. 4. Da nun das Instrument durch die ihm entsprechende Tätigkeit diese Wirkung nicht erzielen kann, da es dann *causa principalis* wäre, so muß es eben, wie der Aquinate sagt, die Tätigkeit der *causa superior* in sich aufnehmen — *participat actionem principalis agentis*. Diese Tätigkeit, insofern sie Ursache der intendierten Wirkung ist, muß also eigene Tätigkeit des Instrumentes werden, m. a. W. es muß das Subjekt und Instrument jene Tätigkeit ausüben, wodurch die Wirkung hervorgebracht wird — *perficit instrumentalem actionem*.¹ Diese eigene Tätigkeit muß der Tätigkeit der Hauptursache proportioniert sein. Damit aber das Instrument diese Tätigkeit ausüben kann, muß in ihm eine entsprechende Kraft vorhanden sein. Diese Kraft muß einerseits der zu setzenden Wirkung proportioniert sein, andererseits von der Hauptursache auf das Instrument² übergehen, ohne indes Bestandteil von dessen Natur zu werden. Wenn man mit Suarez im Instrumente keine entitativ angenommene Kraft annehmen will, sondern nur ein Wirken

¹ Es bedeutet eine arge Verkennung des Gedankens des hl. Thomas, wenn man behauptet, die *virtus superaddita* könne nur eine bloße Modifikation usw. der eigenen Tätigkeit sein. Dieße Forderung hebt den Instrumentbegriff geradezu auf.

² Dies hindert aber nicht, daß die instrumentale Tätigkeit aus der Potenz des Subjektes hervorgehe, da die Kraft immerhin nach Art einer Form dem Instrumente inhäriert.

der Hauptursache (-Gottes) im Instrument, so wird die Tätigkeit nie eine Tätigkeit des Instrumentes.

3. Endlich bilden aber diese beiden Tätigkeiten, resp. die ihnen entsprechenden Kräfte — eigene und instrumentale — eine konkrete Einheit. Ihre entitative Verschiedenheit bleibt natürlich bestehen, aber die dem Instrumente nach seiner Natur eigene Tätigkeit wird Träger der instrumentalen Tätigkeit, zumal beide, jede in ihrer Art, auf dieselbe Wirkung hingebunden sind.

Wenden wir diese Prinzipien nun auf die Sakramente an. Welches ist erstens die dem Sakramente seiner Natur nach eigene Tätigkeit? Das hängt davon ab, was das Sakrament ist und in welcher Beziehung es Instrument sein soll. Jedes Instrument wird ja in einer bestimmten Richtung als solches verwendet. Das Sakrament ist nun seinem Wesen nach Zeichen (*in genere signi*) und zwar der Gnade. Wohl besteht es aus sinnenfälligen Dingen und Handlungen mit bestimmten natürlichen Eigenschaften, wie z. B. der Flüssigkeit des Wassers, der Tonhöhe der ausgesprochenen Taufformel usw., aber insofern ist das Wasser und die Worte der Taufformel nicht Sakrament, sondern nur insofern diese sinnlichen Elemente etwas, d. h. die Gnade resp. die Taufgnade bezeichnen. Das Sakrament ist also wesentlich Zeichen. Seine ihm nach seinem eigenen Wesen zukommende eigene Funktion kann darum nur die Bezeichnung der Gnade (*significatio*) sein. Wie freilich das Wesen des Sakramentes als Zeichen die physische Wirklichkeit der Elemente nicht ausschließt, sondern voraussetzt und auf ihr beruht, so setzt auch die Signifikation dieselbe voraus und ruht auf der physischen d. h. natürlichen Funktion der sinnenfälligen Elemente. Nun könnte man denken, die Signifikation, d. h. die ganze Funktion als Zeichen komme den Sakramenten nicht aus eigener Natur zu. Darum nennt ja Billot jene *instrumenta intentionalia*, was wir gleichbedeutend mit *signa instrumentalia* gesetzt haben. Wir wollen über die Berechtigung dieses Ausdruckes nicht streiten, die Sache, um die es sich handelt, wird gewöhnlich *signum arbitrarium* genannt. Daß das Taufwasser die Reinigung der Seele von dem Schmutze der Erb- und Todsünde bezeichnet, kommt ihm gewiß nur kraft der Einsetzung und Verfügung Christi zu, also arbiträr (= abhängig vom freien Willen Christi) und, wenn man will, instrumental. Aber es handelt sich in

unserer Frage nicht darum, welches die dem Wasser eigene Funktion sei, sondern welches die eigene Funktion des Sakramentes der Taufe sei. Das Taufwasser, seine Aufgießung, die Taufformel bilden aber das Sakrament, insofern und insoweit als sie die Gnade bezeichnen. Somit ist klar, daß die dem Sakramente eigene Funktion nur seine Signifikation sein kann. Von diesem Gedanken geht auch Billot aus, nur verkennt er den wesentlichen Umstand, daß die Bezeichnung noch eigene Funktion des Sakramentes, wenn auch nicht von dessen Elementen nach ihrer physischen Seinsweise, ist. Wir betonen dies darum so stark, weil es den Anschein hat, als ob da und dort die physische Wirksamkeit der Sakramente als physisches Wirken aufgefaßt würde im Sinne einer chemischen oder mechanischen Tätigkeit der sakramentalen Elemente, wie z. B. die rein mechanische Reinigungsarbeit des Wassers oder das mechanische Aufschlagen der Töne, resp. Luftschwingungen der Absolutionsformel. All dies ist zwar materielles Substrat, aber nicht das Wesen, noch die Funktion des Sakramentes. Unsere Untersuchung muß aber erklären, wie die Sakramente Ursache der Gnade seien. Die einzig formell in Betracht kommende Funktion ist also die Signifikation.

Dieser Signifikation muß darum zweitens auch die Aufgabe zufallen, im oben angegebenen Sinne *dispositive operari ad effectum principalis agentis*. Wie wirkt nun das Zeichen *dispositive*? Einerseits gewiß, wie Billot will, *objektiv intentional*. Das Sakrament bezeichnet ja eine bestimmte Gnade, als einer bestimmten Person im Zeitpunkt der Anwendung zuwendbar. So gibt das Sakrament auch wirklich dem Empfänger einen *titulus exigitivus*, ein Anrecht auf eine bestimmte Gnade, da eben Christus gewisse Sachen und Handlungen als Sakramente mit dieser Funktion ausgestattet hat. Nur stehen wir so noch immer beim Sakramente als Zeichen, resp. bei der eigenen Funktion des Sakramentes. Diese wirkt aber auch *dispositiv* für die Bewirkung der Gnade. Diese zweite Beziehung ergibt sich klar daraus, daß das Sakrament kraft seiner Bezeichnung das allgemeine Gnadenwirken Gottes zu einem spezifischen determiniert, z. B. auf die Taufgnade oder die Nachlassung der Sünden mit bestimmten sakramentalen Beignaden. Überdies lenkt sie die Gnade Gottes auf bestimmte Personen usw. Die Signifikation der Sakramente

ist sohin nicht, wie Reinhold einwendet (S. 75), ohne Bedeutung und Einfluß für die rechtfertigende und heiligende Tätigkeit Gottes, so wenig als es belanglos ist, wer die Gnade des Sakramentes empfangt, oder welche Gnade, resp. welchen Charakter. Natürlich modifiziert das Sakrament das Gnadenwirken Gottes nicht aktiv, sondern nur passiv, indem Gott nach Maßgabe des Sakramentes wirkt.

Da nun aber drittens die Sakramente die Gnade nicht nur bezeichnen und insofern die Wirksamkeit Gottes bestimmen sollen, sondern die Gnade auch als Ursachen verleihen sollen, so müssen sie auch dieser gnadenwirkenden Tätigkeit Gottes teilhaftig werden, und zwar insofern sie ihre eigene Funktion ausüben. Sie müssen der Wirksamkeit Gottes teilhaftig werden, sonst wären sie eben nicht Ursachen der Gnade, würden diese nicht enthalten, noch verleihen. Insofern sie ihre Funktion ausüben, müssen sie auch bewirken, was sie bezeichnen; denn Gott hat sie zu Ursachen dessen erhoben, was sie bezeichnen. So muß also den Sakramenten von Gott eine Wirksamkeit mitgeteilt werden, welche jene bezeichneten Gnaden hervorbringt.

Daraus folgt, daß in den Sakramenten eine gnadenwirkende Kraft sein muß — *virtus causativa gratiae*. Gottes Tätigkeit selbst kann nicht Tätigkeit des Sakramentes werden; zu eigener Tätigkeit und Leistung ist aber eine der Wirkung entsprechende Kraft notwendig, also in den Sakramenten eine die Gnade bewirkende Kraft. Diese Kraft kann natürlich nicht etwas Intentionelles im Sinne eines *ens rationis* oder *titulus* oder *significatio* sein, sondern muß wie die Wirkung, die Gnade, eine reale Entität sein und übernatürlich. Aber weil sie nicht Bestandteil der Natur des Sakramentes wird, also etwa des Wassers usw., sondern nur ein vorübergehendes Sein besitzt, wird sie als ein *esse intentionale*, *fluens*, *incompletum* usw. bezeichnet. Immerhin ist sie eine reale Entität, also in scholastischer Ausdrucksweise eine physische Kraft. Der Gegensatz „moralisch“ würde besagen, daß sie nur eine moralische Bedeutung oder einen intentionellen Einfluß vorstelle, etwa wie der *titulus exigitivus* bei Billot. Diese in den Sakramenten wirksame Kraft bringt die Gnade hervor, bewirkt die Gnade. Sie ist selbst bestimmt und bemessen nach der verschiedenen Bezeichnung der Sakramente und bewirkt so immer nach Inhalt, Zeit und Person,

wie und was das jeweilige Sakrament bezeichnet. Dieses nun, daß in den Sakramenten eine die Gnade bewirkende Kraft existiert und so die Sakramente als bewirkende Ursache die Gnade hervorbringen, nennt man die physische Kausalität der Sakramente. Wir können also den Satz: die Sakramente sind physische Ursachen der Gnaden deutlicher und bestimmter wiedergeben mit: die Sakramente bewirken (*efficiunt*) mittels einer ihnen mitgeteilten übernatürlichen Kraft die Gnade, die sie bezeichnen.

Auf diese Weise wird das Sakrament (*causa instrumentalis*) der Wirksamkeit Gottes teilhaftig (*participat actionem causae superioris*), insofern (*inquantum*) es nach der ihm eigenen Signifikation (*per aliquid sibi proprium*) einen bestimmenden, dispositiven Einfluß auf das Gnadenwirken Gottes ausübt (*dispositive operatur ad effectum principalis agentis*). Wir haben zwei unter sich verschiedene Tätigkeiten: die eine, die Signifikation, als eigene Funktion des Sakramentes, die andere, die effektive Bewirkung der Gnade, als instrumentale Funktion. Beide Funktionen sind miteinander zu einer Einheit verbunden, indem die *virtus causativa gratiae* eben das bewirkt, was das Sakrament bezeichnet; indem ferner beide Funktionen Tätigkeiten desselben Subjektes sind und indem endlich die eigene Funktion Grund, Maßstab und Träger der instrumentalen ist. So resultiert endlich eine Tätigkeit, aber eine kombinierte.

Dies ist in großen Zügen die Lehre von der sog. physischen Kausalität der Sakramente nach dem hl. Thomas, wie er sie in der *Summa* vertritt als Folgerung der Verbindung des Dogmas, daß die Sakramente Ursachen der Gnade, mit einem geläuterten Verständnis der Instrumentalursache.

Die meisten der in unseren Tagen gegen die physische Kausalität der Sakramente erhobenen Bedenken gründen sich nun unseres Erachtens auf ein Mißverständnis dieser Lehre, besonders inbezug auf die instrumentale Funktion der Sakramente. Vor allem scheint die Bemerkung nicht überflüssig zu sein, daß nicht das sakramentale Zeichen, aber auch nicht die sakramentalen Elemente nach ihrem eigenen physischen Sein und Wirken die *causa physica*, d. h. die bewirkende Ursache der Gnade sind. Die bewirkende Ursache ist vielmehr die diesen Elementen, resp. dem Sakramente mitgeteilte, übernatürliche *virtus*

causativa gratiae, die der hl. Thomas als instrumentale Kraft bezeichnet. Es ist z. B. nur auf Grund dieses Mißverständnisses erklärlich, wenn Prof. J. Pohle, um uns an diese neueste Erscheinung zu halten, dahin argumentiert, daß die Form oder auch die Materie der Sakramente im Augenblicke der Wirksamkeit derselben bereits vorübergegangen sei, also nicht mehr existiere. Nun könne aber nichts physisch wirken, was physisch nicht existiert. Lehrbuch der Dogmatik, III, 81. Ebenso Chr. Pesch, l. c. VI, 61. Sasse, l. c. I², 75. Reinhold l. c. 81 f. etc. Noch deutlicher wird dies durch folgendes. Auf die Lehre der Thomisten, daß die Verursachung der Gnade an die Vollendung des letzten Wortes, bezw. der letzten Silbe gebunden sei, bemerkt Prof. Pohle: „Warum nicht an den letzten Buchstaben? Denkt man diesen Gedanken bis zu Ende, so müßte man eigentlich der letzten Luftwelle, welche aus dem Munde des Spenders strömt, die physische Verursachung der Gnade zuschreiben.“ l. c. S. 81. Ebenso Chr. Pesch, l. c. p. 62: ergo in hac undulatione aeris est integra (!) virtus Sacramenti. Diese Erklärungsweise findet er ungebürend, ja, mit Vasquez, lächerlich. l. c. p. 62 sq. Auch wir finden eine solche Erklärung lächerlich, nur vertreten wir sie nicht. Es ist eigentlich eine etwas starke Zumutung, wenn man den Thomisten die Lehre aufbürden will, daß die Schwingung eines Luftmoleküls die Gnade im Herzen eines Sünders bewirke! Die thomistische Lehre ist denn doch deutlich genug, daß nämlich nicht die materiellen Elemente des Sakramentes aus eigener Kraft die Gnade bewirken, sondern eine in ihnen wirkende, höhere Kraft. Wenn z. B. Pesch diese nicht annimmt, so darf er doch bei Beurteilung der thomistischen Lehre nicht vergessen, daß diese jene lehrt.

Aus der nämlichen Verkennung des eigentlichen Sinnes der „physischen Kausalität“ fließen auch die Einwendungen, daß bei den Sakramenten die Bedingungen für eine physische Wirksamkeit fehlen. So Chr. Pesch, l. c. p. 62; Sasse l. c. I, 75. Prof. Pohle verweist auf den Fall einer Eheschließung unter Abwesenden durch einen Prokurator hin. „Wird ein nüchtern (!) Denkender,“ so ruft er aus, „zugeben wollen, daß der allgegenwärtige Gott das Jawort der Braut in S. Franzisko auf die Seele des Bräutigams in Berlin physisch (sic) einwirken lasse (und umgekehrt), trotz der ungeheueren Entfernung der Kontrahenten?“ l. c. S. 81 f.

Hier wird vorausgesetzt, daß die Elemente der Sakramente physisch, d. h. mechanisch wirken müssen. Wir haben aber gezeigt, daß die eigene Funktion des Sakramentes seine Signifikation ist. Diese Signifikation erfordert nun zuweilen, sei es aus der Natur der Sache, sei es über Anforderung Christi, eine mechanische Wirkung der sakramentalen Elemente. So muß das Taufwasser den Täufling berühren, weil die Bezeichnung der Sündenabwaschung auf einer wirklichen Abwaschung ruht. Eine solche natürliche, physische Wirksamkeit ist somit nur dort und nur insoweit notwendig, als die Bezeichnung es erfordert. Darum kann ein Abwesender auch nicht getauft werden. Wo aber die Bezeichnung es nicht erfordert, braucht eine physische Einwirkung der Form auf den Empfänger auch nicht einzutreten. So ist z. B. auch nicht erforderlich, daß die Abolutionsworte das Trommelfell des Pönitenten mechanisch in Bewegung setzen. Das Zeichen der Freisprechung ist durch die Aussprache des Priesters, wie z. B. des Richters, genügend gegeben. Ebenso wenig braucht der allgegenwärtige Gott das Jawort der Braut in S. Franzisko über Land und Meer nach Berlin wirken zu lassen. Es genügt, daß es in Berlin die in S. Franzisko gegebene Einwilligung der Braut zum Ausdrucke bringe, was auch in S. Franzisko geschehen kann, zumal in Gegenwart des Prokurators. Ähnliches gilt von anderen Einwänden in dieser Richtung.

Chr. Pesch führt das Argument im umgekehrten Sinne aus, indem er dem sakramentalen Zeichen als solchem (formaliter ut signum) überhaupt eine physische Existenz abspricht. l. c. VI, 62. Allein hier haben wir einfach eine Verwechslung von signum und significatio. Die Bezeichnung ist wohl etwas Geistiges, Intentionelles, das Zeichen jedoch selbst ist sinnenfällig, physisch real. Auch ist nicht die Bezeichnung, sondern das Zeichen Sakrament. Wenn Pesch ferner sagt, daß das Zeichen qua signum nur per intentionalem apprehensionem agentis wirken könne, also auch die Sakramente, so wird überdies noch vorausgesetzt, daß die Sakramente nur als Zeichen Ursachen der Gnade seien. Wenn aber Billot, wie oben referiert wurde, meint, die virtus instrumentalis müsse in eodem genere mit der actio propria des Instrumentes sein, so beweist dies nur, daß die aus Christi Einsetzung resultierende Significatio ebenso intentional ist, wie die natürliche, während die die Gnade bewirkende Kraft ebenso ein reales Sein, wie die sakramentalen

Elemente sein wird. Weiterhin ist die Forderung Billots arbiträr.

Damit kommen wir aber zur Frage nach der *virtus causativa gratiae*. Gegen die Annahme einer solchen im Sinne einer realen Kraft argumentiert Sasse l. c. I, 82 wie folgt: S. Thomas constanter docet sacramenta habere virtutem instrumentalem conferendi gratiam quatenus a Deo ad hunc effectum mota sunt. Hanc autem motionem reponit in sola divina ordinatione et institutione. Und Chr. Pesch l. c. VI, 64 fügt noch bei: Atqui ordinatio, benedictio, institutio sunt motus non physicus, sed moralis. Selbstverständlich ist die Segnung und Verfügung Gottes ein moralischer Akt, aber sollte sie es nicht vermögen, dem Sakramente eine wirkliche Kraft zu verleihen? Mag also die Existenz der *virtus causativa gratiae* vom Willen Gottes abhängig sein, so folgt doch nicht, daß sie allein im Willen Gottes bestehe. Solche Argumente sind doch etwas zu durchsichtig. Die Deutung einer anderen Stelle durch Billot haben wir bereits oben besprochen. S. 435. Reinhold wendet ein, l. c. S. 65 ff., daß gegen die Möglichkeit einer solchen Kraft, wenn sie physisch inhärieren soll, die wesentliche Improportion zwischen Geistigem und Körperlichem spreche. Allein diese wesentliche Improportion besteht nur zwischen vollkommen geistigen und körperlichen Substanzen, d. h. eine in sich vollständige geistige Substanz kann kein körperliches Akzidens (oder Mitsubstanz) aufnehmen noch Teils substanz oder Akzidens einer Körpersubstanz werden. In diesem Sinne ist das Prinzip sicher. Handelt es sich jedoch um eine geistige Teils substanz oder gar um ein Akzidens, so wäre das Prinzip zu beweisen; denn diese beiden sind, eben ihrer Unselbständigkeit wegen, ihrem Wesen nach auf eine andere Substanz hingeordnet. Es fragt sich dann, ob diese andere Substanz nur eine geistige sein kann. Für eine Teils substanz haben wir nun einen Beleg an der menschlichen Seele, die Akt und Form des Leibes ist. Reinhold wendet gegen eine ähnliche Bemerkung von P. Labat ein, daß die menschliche Seele nicht wie ein Akzidens vom Leibe in ihrem Sein abhängig sei, l. c. S. 79. Dies zeigt aber gerade, daß die Seele, trotz ihrer substantiellen Unabhängigkeit, resp. Selbständigkeit gegenüber dem Leibe, doch noch dessen Akt und Form sein kann. Um wieviel leichter kann dies dann bei einer akzidentellen Form geschehen, die zudem auch in dieser Hinsicht noch eine

unvollkommene Seinsweise hat. Eine absolute Impropor- tion kann überdies hier nicht bestehen, weil das körperliche Sakrament und die geistige Kraft im Sein übereinstimmen und endlich (resp. darum) dank der *potentia oboedientialis* sich wie Potenz und Akt, also analog wie Leib und Seele verhalten.¹

Mit einem gewissen Schein von Berechtigung rückt eine dritte Abteilung von Bedenken an. Nach den Thomisten ist das effektive Wirken des Sakramentes immerhin an jenen Zeitpunkt gebunden, da das Sakrament zu existieren aufhört. Allein der Sinn ist der, daß das Sakrament in jenem Zeitpunkte (*instans*) wirkt, da es vollständig gesetzt erscheint, so wie die Linie an jenem Punkte eine andere berührt, wo sie aufhört. Natürlich ist nach dem oben Ausgeführten ausgeschlossen, daß nur dieser letzte Bestandteil des Sakramentes wirke, also etwa die letzte Luftwelle; der Sinn ist vielmehr der, daß in diesem Augenblicke erst die *virtus causativa gratiae* gegeben werde, resp. in Aktion trete. Auch hier scheinen die meisten Argumente wieder das Gegenteil vorauszusetzen. Sonst könnte Prof. Pohle z. B. nicht behaupten, daß „unter solanen Umständen die intentionale Tragweite des sakramentalen Ritus als eines verständnisvollen Zeichens vollständig aus dem Gesichtskreis verschwunden erscheint“ l. c. III, 81. Oder: „Wird nicht das Ganze entwertet, wenn nur ein Teil des Zeichens wirksam sein soll?“ Wir haben aber oben gezeigt, daß das Sakrament gerade auf Grund und nach Maßgabe seiner Signifikation zum Träger einer gnadenwirkenden Kraft erhoben wird. Es muß somit erst das sakramentale Zeichen vollständig gesetzt sein, bevor diese Kraft endgültig in Funktion treten kann, nach der gemeinsamen Lehre, daß die Sakramente erst in ihrer Vollendung wirken. Wie soll also unter solanen Umständen das ganze Zeichen wertlos werden, wenn es erst mit seinem letzten Bestandteile vollendet und wirksam wird? Wird etwa ein Marsch von einer Stunde wertlos, wenn ich auch erst mit dem letzten Tritte am Ziele eintreffe? Oder wird der Vordersatz wertlos, wenn ich den ganzen Satz erst dann verstehe, wenn ich auch den Nachsatz gehört habe? Sehr erstaunt dürfen wir übrigens darüber sein, daß dieses Argument gerade

¹ Dieser Einwand war übrigens schon Alex. Hal. bekannt, ohne auf ihn, ebenso wie auf Thomas, Eindruck zu machen cf. p. 4 q. 8 m. 3 a. 5 § 6.

von den Vertretern der nur moralischen Kausalität so hoch geschätzt wird. Denn auch nach ihrer Auffassung tritt die Wirkung des Sakramentes erst nach vollendeter Setzung des Sakramentes ein. Wenn aber Gott seine eigene Tätigkeit, wodurch er die Gnade eingießt, an diesen letzten Moment knüpft, warum denn nicht auch die Mitteilung der die Gnade bewirkenden Kraft und so das Wirken des Sakramentes? Aber, so wendet man endlich noch ein, in diesem Augenblicke der Vollendung existiert das Sakrament nicht mehr, also auch kein Träger der sakramentalen Kraft. Allein diese Behauptung birgt eine Zweideutigkeit. Das ganze Sakrament, nach seinem physischen Bestande, wie z. B. die ersten Worte der Form, existieren wohl nicht mehr; wie es aber einen letzten realen Abschluß derselben gibt, so auch in eben diesem Momente einen realen Träger der instrumentalen Kraft. Übrigens ist es in keiner Weise notwendig, daß gerade die Worte der Form dieser Träger seien, es kann auch die Materie, die durch die Form zur aktuellen Bezeichnung determiniert wurde, Träger der Kraft sein. Es ist somit immer ein reales Subjekt gegeben, das außerdem in physischem Kontakt mit dem Empfänger steht. Der Nachweis bei den einzelnen Sakramenten wäre leicht zu führen.

Nun erübrigt noch der Achilles, das Argument aus dem Wiederaufleben der Sakramente. Allein man möge es uns verzeihen, wenn wir trotzdem die logische Kraft derselben für einen Theologen gering anschlagen. Erstens stimmen die Thomisten vollkommen bei, daß in diesem Falle, außer durch Vermittlung des Charakters (worüber später), keine physische Kausalität gegeben sei. Diese Ausnahme ist zum wenigsten ebenso gut begründet als die Annahme eines nachträglichen Wirkens der Sakramente. Diese ist nun einmal ein theologisches Postulat, daß die Sakramente auch unter anderen als den gewöhnlichen Bedingungen wirken. Gerade darum kann und muß in diesem Falle auf Grund ebendesselben theologischen Postulates die physische Wirksamkeit fehlen. Der Einwand: Wenn einmal, warum dann nicht immer (Pohle, III, 82), ist doch ganz einfach ein Sophisma *a secundum quid ad simpliciter*. Daraus daß die Sakramente, wenn sie nicht mehr existieren, auch nicht mehr Träger einer die Gnade bewirkenden Kraft sein können und sind, kann man doch nicht schließen, daß sie es auch dann nicht sind, wenn sie existieren. Mit

ebenso gutem Rechte könnte man schließen: Die Sakramente verleihen unter gewissen Umständen (obex) die Gnade nicht im Augenblicke der Spendung; also tun sie es niemals. Mit gleichem Rechte also, wie die Theologen allgemein und auf gute Gründe hin, postulieren, daß bei gewissen Sakramenten Gott auf Grund des früheren Empfanges des Sakramentes nachträglich die Gnade verleihe, können dies auch die Thomisten fordern. Dadurch tritt nur der Unterschied der beiden Fälle in ein klareres Licht. Die thomistische Anschauung bedeutet sohin nur eine weitere Folgerung aus einer abgeleiteten theologischen Lehre.

Somit erscheint die Lehre des Aquinaten wohl in einer weniger „denkschwierigen“ Gestalt, als vielfach behauptet wird. Weder wird sie den „berechtigten Witz und Spott der Ungläubigen“ (Pohle, III, 82) herausfordern, noch dem Vorwurf Harnacks, als wirkten die Sakramente auf „magische“ Weise, Vorschub leisten. Die Bewirkung der Gnade durch eine eigens dazu bestimmte Kraft ist ein auch dem modernen Denken nicht allzu fremder Gedanke. Er ist freilich unter allen bisher gegebenen Erklärungen noch die jüngste, da die Lehre von der nur moralischen Wirksamkeit, wenn man vom Ausdruck und eventuellen einzelnen Begründungen und Erläuterungen absieht, doch im Prinzip noch vorthomistisch ist. Diese Lehre bedeutet darum nicht zwar eine Neuerung des hl. Thomas im schlimmen Sinne des Wortes, wohl aber eine theologische Konklusion, die der hl. Thomas aus den Offenbarungslehren zog, der aber er und seine Schule einstweilen, wie so mancher anderer seiner Lehren, noch nicht allgemeine Anerkennung zu erobern wußten.

