

Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters.

Von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

III ¹.

**Alexander Halesius. Bonaventura.
Albertus Magnus. Thomas Aquinas.**

Die Versöhnungslehre der Scholastik des 13. Jahrhunderts, wie sie durch diese vier Theologen repräsentiert wird, hat in den Rahmen und Stoff des Lombarden anselmische Gedanken eingearbeitet. Das ist allgemein anerkannt. Wenn dagegen Seeberg II, S. 93 nach teilweisem Vorgang von H. Schultz gemeint hat, daß man, wie schon der Lombarde versucht habe, „den objektiven Gesichtspunkt, wobei Gedanken Anselms benutzt wurden, mit der subjektiven Betrachtungsweise Abälards zu kombinieren“, so wird diese Ansicht um so mehr der Prüfung bedürfen, als sie an dem Lombarden thatsächlich nicht oder nur in sehr geringem Maße eine Stütze findet ².

Was die Disposition des Stoffes anlangt, so wäre es das Bequemste und scheint auch das sachlich Angemessenste, die Lehren der Vier gesondert und in zeitlicher Reihenfolge darzustellen. Aber bei der weitreichenden Übereinstimmung zwischen ihnen würde das zu den ermüdendsten Wieder-

1) Siehe Bd. XXII, S. 378; XXIII, S. 35.

2) Vgl. Bd. XXIII, S. 52—54.

holungen führen und gerade da die Vergleichung erschweren, wo kleine Unterschiede sind, an einzelnen Punkten. Von einer Entwicklung, die die Lehre in der Zeit zwischen Alexander und Thomas gefunden, kann man nicht reden. Nicht einmal in der systematischen Anordnung findet ein erheblicher Fortschritt statt. Bonaventura, Albert, Thomas folgen in ihren Sentenzenkommentaren natürlich ganz der Ordnung des Lombarden. Diese, d. h. etwa die Reihenfolge von Inkarnation, Leben, Leiden, Sterben Christi, ist im allgemeinen auch für die Summen von Alexander und Thomas maßgebend geblieben. Nur daß sie die Auseinandersetzung mit Anselms Lehre von der Notwendigkeit der Erlösung durch den Tod des Gottmenschen, die jene natürlich bei III, 20 bringen, weiter hinaufrücken, indem sie vor den Abschnitten über die Inkarnation und Passion von deren Notwendigkeit oder Konvenienz handeln¹. Das bedeutet aber keinen Fortschritt. Nicht in logischer Hinsicht. Denn hier wird immer schon vorausgesetzt, was nachher dargelegt wird, der Sinn des Todes Christi. Nicht in sachlicher Hinsicht. Nicht zum wenigsten darauf, daß Thomas mit jenen Erwägungen beginnt, beruht die ungünstige Beurteilung seiner Lehre durch Ritschl als einer unsicheren und gebrochenen. Für den mittelalterlichen Standpunkt in Bezug auf die Begriffe von Glaube und Gott ist es das Erste, im Glauben anzuerkennen, was auf Grund der kirchlichen Überlieferung feststeht, daß wir durch den verdienstlichen bzw. satisfaktorischen Tod des Gottmenschen erlöst sind, und erst das Zweite, über die Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit dieser dem Glauben feststehenden Thatsache zu reflektieren; und es ist dann das Folgerichtige, die Notwendigkeit abzulehnen². So ist es das Sachgemäße, wie die Sententiarier,

1) Doch vgl. bei Thomas auch in Sent. III, q 1, a 2: *utrum Deum incarnari fuerit congruum.*

2) *Ab.* III, 1, a 1: *rationes . . . si essent necessitatis . . . nec per revelationem fidei illud acciperemus.* Th. *in Sent.* III, 1 q 1 a 2: *ad ea quae fidei sunt ratio demonstrativa haberi non potest, cum fides de non apparentibus esse dicatur et praecipue in illis quae ex mera Dei voluntate proveniunt, cuiusmodi est incarnatio . . . ideo sufficit . . . ostendere aliquam congruentiam ad incarnationem.*

zuerst von dem thatsächlichen Modus der Erlösung, dann von seiner Angemessenheit zu handeln. Im ersten Abschnitt ist aber die Ordnung der Summisten zu befolgen, die das Kapitel über die Aufhebung des Dekretes von der Schließung der Himmelsthür, das die Sententiarier in der Nachfolge des Lombarden vor dem von der Befreiung von Sünde, Teufel, Strafe haben (D 19), bei der Erlösung von der Strafe behandeln. Sonstige Verschiebungen und Ergänzungen, die sich besonders bei Thomas finden, ändern an dem überkommenen Schema so wenig, daß man keinem Gewalt antut, wenn man sie zusammen nach diesem darstellt. Um den inneren Zusammenhang ihrer Lehre deutlich zu machen, wird es sich endlich empfehlen, zunächst zu fragen, wie sie die Effekte verstehen, die sie Christus zuschreiben, um erst dann zu fragen, wie sie diese in der Passion Christi begründet denken.

1.

Als die Effekte der Passion Christi zählt Alexander III, q. 18 auf die *justificatio a peccatis* nach *macula* und *reatus*, die Befreiung von der Gewalt des Teufels, die Versöhnung mit Gott, die Öffnung der Himmelsthür¹. Bonaventura und Albert behandeln III, D 18 die Öffnung der Himmelsthür, im ersten Teil von D 19 die Rechtfertigung und zwar speziell von der *culpa*, die Befreiung von der Gewalt des Teufels, die von der Strafe; im zweiten Teil handeln sie wie der Lombarde von Christus als *redemptor* und *mediator*, wobei sie dann auch auf die Versöhnung mit Gott kommen. Ebenso Thomas im Sentenzenkommentar. In der *Summa th. p. III*, q. 49 erörtert er als solche Effekte die Befreiung von der Sünde, von der Gewalt des Teufels, von der Strafe, die Versöhnung mit Gott, die Öffnung der Himmelsthür. Diese Titel reduzieren sich sofort auf drei, auf die Befreiung von der Sünde nach Seiten der *culpa* wie des *reatus poenae*

1) Q 16, m 4, a 2 hatte er als das, was Christus uns verdient, die *deletio culpae* und die *remissio poenae aeternae et temporalis* bezeichnet.

— poena ist auch die Schließung der Himmelsthür —, die Versöhnung mit Gott, die Befreiung aus der Gewalt des Teufels. Zunächst will aber festgestellt sein, wie die ihnen entgegengesetzten Übel, der Sündenstand, die Feindschaft mit Gott, die Knechtschaft des Teufels verstanden werden.

An der Sünde unterscheiden alle, soweit die Befreiung von ihr zur Sprache kommt, die *macula culpae* und den *reatus*, d. h. die *obligatio ad poenam*. Für *macula culpae* steht auch oft schlechtweg *culpa*, das eigentlich den strafbaren Akt des Willens bedeutet, aber auch für eine von einem solchen, sei er Adams Sünde oder die Thatsünde des einzelnen, verursachte strafbare Beschaffenheit des Willens¹. Die *macula* ist aber von einer anderen solchen Folge der Thatsünde, von der *corruptio naturae*, der *prinitas* zum Bösen, der *concupiscentia*, kurz der habituellen Disposition zum Sündigen zu unterscheiden. Nach Alexander ist die Erbsünde *culpa* als *carentia debitae iustitiae* und *poena* als *concupiscentia*. Diese *carentia* ist eine Entstellung des göttlichen Ebenbildes, ein Verlust der bestimmungsmäßigen *forma* der Seele, und insofern heißt sie *macula*². Nach Albert ist sie im Unterschiede vom *actus* und *habitus* der Sünde, die *aliquid* sind, *secundum rem nihil et tamen deformat animam modo privationis*, wie die Verstümmelung eines Gliedes den Körper entstellt und makuliert, oder wie die *abstinentia*, obwohl sie *nulla res* ist, den Körper matt macht³. Nach Thomas II 1 q 86 a 1. 2 verliert die Seele, indem sie sich in ungeordneter Liebe an die Kreatur hängt und von Gott entfernt, den Glanz, den sie durch den Widerschein des göttlichen Gnadenlichtes hatte. Und dies *detrimendum nitoris* heißt *macula*. Sie ist nicht ein Etwas im

1) *Th.* I, q 48, a 5. 6. *Alex.* II, q 94, m 3: *culpa est defectus culpabilis in libero arbitrio.*

2) II, q 105, m 1, a 1, cf. ad 2: *cum dicitur: peccatum originale est concupiscentia, materialis videtur esse praedicatio, formalis autem cum dicitur macula sive deformitas. q 108, a 1: macula potest accipi .. proprie secundum quod deformatur imago divina.*

3) *Comp. theol. veritatis* I. III, cap. 3.

positiven Sinne in der Seele, wie der Habitus oder die Disposition, sondern *privatio conjunctionis ad divinum lumen*. Bonaventura befolgt einen etwas anderen Sprachgebrauch. Das eine Mal setzt er *macula* der *prinitas* gleich, die etwas Positives ist, und unterscheidet von ihr die *boni privatio*, die er *deformitas* nennt¹. Von diesem Sinn des Wortes *macula* unterscheidet er einen anderen, in welchem sie die Kehrseite der *deformitas* bildet, von dieser eigentlich nur begrifflich unterschieden. Die (Tod-)Sünde ist Abwendung vom höchsten Gut und Zuwendung zum niederen, ohne daß das zwei Akte wären. Aus dieser Unordnung in actu entspringt eine (dauernde) Unordnung in der Seele, und diese heißt in Hinsicht der Abwendung *deformitas*, der Zuwendung *macula*². Und im letzteren privativen Sinne braucht er wie die anderen *macula* auch zusammenfassend für die *culpa* als die *privatio boni quod deberet inesse, utpote originalis iustitiae*³. Bei der Sünde oder „Schuld“, die durch die Erlösung zu tilgen ist, abgesehen noch von dem Strafverhängnis, das aufgehoben sein will, ist also nicht an die verkehrte Richtung des Willens, sondern an ein Nichtdasein von etwas zu denken, was der Idee nach da sein sollte, an das Nichtdasein der Gerechtigkeit.

Bei allen kehren nun die augustinischen Sätze wieder, daß Gott als der Gerechte die Sünde nicht ungestraft lassen und als der Aufrechterhalter der Schönheit des Universums dieses nicht durch die Unordnung der Sünde verschändet

1) II, 42. *Dubium 1: tria sunt in peccato, vz actio peccandi et habitus prinitatis sive macula peccati et tertio defectus sive boni privatio quae deformitas dicitur.*

2) *ib.: culpa, proprie loquendo, non est ipsa prinitas, sed ipsa deordinatio sive quae est in actu sive quae est in anima. Deordinatio autem in actu consistebat ex conversione et aversione; et secundum hanc duplicem comparisonem anima deordinatur, cum peccat; et illa deordinatio in anima ratione aversionis dicitur deformitas, ratione vero conversionis dicitur macula. ... reatus poenae aeternae non simpliciter fundatur super maculam, secundum quod dicitur prinitas vel positio aliqua sed potius secundum quod dicitur deordinatio et privatio, cf. II, 33 a 1. q 1. 36 a 2 q 2.*

3) II, 32 a 3 q 1; IV, 20, p. I, dub. 5. *Breviloqu. l. III, cap. 7.*

werden lassen kann. Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes hat ihnen allen mehrfache Bedeutung. In Betracht kommt hier die, wonach sie sich in Vergeltung der (bösen und guten) merita beweist¹. Nach Thomas ist die Strafe Depression unter die durch die Sünde gestörte Ordnung². Drei Ordnungen, sagt Thomas, ist der menschliche Wille unterthan, der Ordnung der eigenen Vernunft, der menschlichen in Politie oder Ökonomie, der universalen des göttlichen Regiments. Deshalb trifft ihn dreifache Strafe, die eine von ihm selbst und das ist der Gewissensbiss, die andere vom Menschen, die dritte von Gott. Die göttlichen Strafen sind erstlich die geistlichen, die aus der *caentia justitiae* folgende *vulneratio naturae*; es werden nach Beda vier *vulnera* aufgezählt: *infirmitas*, *ignorantia*, *malitia*, *concupiscentia*. Die letztere, die *inordinata ad bonum commutabile conversio*, steht oft als Bezeichnung für die ganze Verderbnis der Natur und der Ordnung der Seelenkräfte. Zu dieser geistlichen Strafe, die zugleich *culpa* ist, kommen die *poenaltates*, die Übel mit Einschluß des leiblichen Todes. Endlich die zukünftigen Strafen, die als Verschließung der Himmelsthür oder *caentia visionis Dei* und als Höllenfeuer gegeneinander abgestuft sind. Die erste ist die Strafe für die Natur- oder Erbsünde, die zweite für die aktuelle Sünde. Deshalb trifft die *parvuli* nur die erste; aber sie trifft auch die von der eigenen Sünde schon befreiten Frommen des Alten Testaments. Obwohl nun alle den Gedanken Anselms aufgenommen haben, daß die Sünde so groß ist, wie der, der durch sie verletzt ist, so begründen sie doch die Ewigkeit der Strafe für die Todsünde, die die Liebe zu Gott aufhebt, nicht nur hierauf, sondern ganz wie Duns später auf die subjektiven Folgen der Sünde. Diese führt, wie Thomas sagt, als Verkehrung einer Ordnung den *reatus poenae* herbei.

1) *Th.* S I q 21 a 1 ad 3: *justitia quandoque dicitur in Deo decentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis.*

2) II 1 q 87 a 1. cf. III q 86 a 4: *inordinatio culpae non reducitur ad ordinem justitiae nisi per poenam: justum est, ut qui voluntati suae plus indulsit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiat; sic enim erit aequalitas.*

Nun bleibt die Wirkung so lange, wie die Ursache; also auch der reatus so lange, wie jene Verkehrung. Unheilbar ist aber jeder Defekt, durch den das Prinzip der betreffenden Ordnung aufgehoben ist. Das Prinzip ist hier der letzte Zweck; von ihm wendet sich der Sündigende ab. Deshalb ist die durch die Sünde bewirkte Unordnung an sich unheilbar und führt somit den reatus poenae aeternae mit sich¹. Ebenso begründet Bonaventura die Ewigkeit der Strafe darauf, daß der Mensch durch die Todsünde sich von Gott, der das Leben ist, getrennt hat, und unfähig ist, durch sich selbst wieder aufzustehen². Hier ist ein Mißverständnis Ritschls zu berichtigen. Dieser wirft I, S. 65 Thomas vor, daß er sich willkürlich zwischen zwei von ihm berührten Auffassungen der Sünde, nach denen sie sowohl als unendlich wie als endlich betrachtet werden könne, für die erste entscheide. Thomas wirft³; nachdem er die ewige Dauer der Strafe für die Todsünde festgestellt, die Frage auf, ob ihr auch hinsichtlich der Quantität, der acerbitas, unendliche Strafe gebühre. Er antwortet mit Nein und begründet dies so:

„Die Strafe steht im Verhältnis zur Sünde. Die Sünde aber hat zwei Momente; das eine ist die Abwendung von unwandelbarem Gut, das unendlich ist; deshalb ist sie von dieser Seite unendlich; das andere ist die ungeordnete Zuwendung zum wandelbaren Gut, und von dieser Seite ist die Sünde endlich, sowohl weil das wandelbare Gut selbst endlich ist, als auch weil die Zuwendung endlich ist; denn Akte der Kreatur können nicht unendlich sein. Also entspricht der Sünde von seiten der Abwendung die poena damni, die auch unendlich ist; denn sie ist Verlust des unendlichen Gutes, Gottes. Von seiten der ungeordneten Zuwendung aber entspricht ihr poena sensus, die auch endlich ist.“

Thomas entscheidet sich also nicht zwischen zwei Auffassungen der Sünde, sondern begründet durch zwei an ihr

1) II 1 q 87 a 3, vgl. a 4 ad 3: duratio poenae respondet durationi culpae.

2) II 42 a 2 q 2. Anders III 86 a 4: ut qui contra aeternum bonum peccavit, in aeternum puniatur.

3) II 1 q 87 a 4.

zu unterscheidende Momente das Recht von zwei Arten der Strafe, die beide sie wirklich treffen, und will nicht die Unendlichkeit der Sünde feststellen, sondern neben ihrer zugestandenen Unendlichkeit ihre gleicherweise geltende Endlichkeit und das damit gegebene gröfsere oder geringere Mafs der Strafe, das sie neben der ewigen Trennung von Gott trifft. Was er mit der *poena sensus* meint, zeigt eine andere Stelle, an der er auf diese zurückverweist ¹. Er will dort zeigen, dafs nach Aufhebung der ewigen Strafe noch ein *reatus poenae temporalis* bleiben kann, und begründet dies durch die Unterscheidung der beiden Momente der Sünde *aversio* und *conversio*, deren erstem ja die ewige, deren zweitem die zeitliche Strafe entspricht. Doch umfaßt die *poena sensus* mehr als die zeitliche Strafe. Auch der Schmerz des Höllenfeuers gehört zu ihr. Die Verschiedenheit von Graden desselben zeigt seine Endlichkeit. Ähnlich unterscheiden *Bonaventura* ² und *Albert* ³.

Die bisher besprochene Betrachtung von Sünde und Strafe ist die von Augustin aus neuplatonischen Prämissen entwickelte. Denselben Stoff stellt die Scholastik aber auch mit Augustin in die Beleuchtung, die sich aus dem biblischen Gedanken von Gott als Person ergibt. Da wird denn der Sündenstand nach seinen beiden Seiten, der *macula* mit dem Gefolge der *corruptio naturae* einerseits und dem *reatus* andererseits als Zustand der Feindschaft mit Gott bezeichnet. Durch die Sünden werden die Menschen von Gott getrennt oder werden seine Feinde, sofern ihre Abwendung von ihm Verachtung Gottes einschließt und somit eine Beleidigung und, weil Majestätsbeleidigung, eine solche von unendlicher Schwere bedeutet und nun auf seiner Seite Haß oder Zorn hervorruft ⁴. Solche Ausdrücke wollen freilich unter

1) III q 86 a 4.

2) II D 42 dub 1.

3) IV D 14 a 14 ad 1.

4) *Th.* IV q 49 a 4: *peccatum per quod homines constituuntur inimici Dei secundum illud Sap. 14, 9, Ps. 55, 7: odisti omnes qui operantur iniquitatem, q 26 a 2 peccatum quod nos separabat a Deo, q 85 a 2 cum p. sit Dei offensa . . . Offensa autem directe opponitur gratiae;*

Abstraktion von aller Leidenschaft verstanden werden; sie werden ihm nur beigelegt „hinsichtlich der Ähnlichkeit des Effekts“. Er haßt die Sünder, d. h. er denkt ihnen mit seinem Willen das Gut des ewigen Lebens nicht zu. Er zürnt ihnen, d. h. er verhängt als der gerechte Richter die gebührende Strafe über sie¹. Ebenso sind es augustinische Mittel, mit denen der Ausgleich dieser Gedanken von Haß und Zorn Gottes gegen die Sünder mit dem anderen der ewigen und unwandelbaren Liebe Gottes vollzogen wird. Gott liebt alle seine Kreaturen, d. h. er denkt ihnen Gutes zu mit seinem Willen, und dieser Wille wird wirksam an ihnen: *cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem*². Das ist bei den einen ein geringeres, bei den anderen ein höheres Gut, bei allen das natürliche Sein, bei der vernünftigen Kreatur die Teilnahme am göttlichen Gut³. Diese Liebe ist eine ewige gegen die Prädestinierten. Sie ist unwandelbar sogar nach seiten des göttlichen Aktus; aber ihr Effekt, den sie uns aufprägt, d. h. der Habitus der Gnade, der des ewigen Lebens würdig macht, wird zeitweilig unterbrochen, je nachdem wir zeitweilig von Gott abfallen oder

ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus quod repellit eum a gratia sua. *Suppl.* q 13 a 1 ad 1: *offensa habuit quandam infinitatem ex infinitate divinae majestatis. Bon.* II 26 q 1 *Fund.* 4: *culpa ex qua Deus hominem odit et reprobatur.*

1) *Th.* I q 3 a 2: *ira et huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, eius punitio ita metaphorice vocatur; q 23 a 3 ad 1: in quantum quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio vel reprobare. Suppl.* q 12 a 2: *nulla pars justitiae respicit offensam praecedentem nisi justitia vindicativa quae aequalitatem constituit in eo qui justum patitur. II q 87 a 3 ad 3: Deus non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae justitiae, quae hoc requirit. Bon.* II 26 q 1 *Sol* ad 4: *ubi reconciliatio fit per mutationem affectionis, ut cum aliquis, qui alicui prius erat iratus, per preces alicuius mitigatur. Hoc autem circa Deum non ponitur.*

2) *Th.* I q 20 a 2: *ib. cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui.*

3) q 20 a 3. II q 110 a 1. *In Sent.* III 19 q 1 a 5: *completissima participatio suae bonitatis consistit in visione essentiae ipsius, secundam quam ei convivimus socialiter quasi amici.*

zu ihm zurückkehren¹. Insofern kann Gott ebendieselben zugleich lieben und hassen. Er liebt sie, sofern sie von ihm geschaffen sind und vermöge ihrer anerschaffenen Natur noch die Fähigkeit zur göttlichen Seligkeit besitzen. Er haßt sie dagegen, sofern sie Sünder sind, d. h. er versagt ihnen, solange sie dies sind, die Gnade, die des ewigen Lebens würdig macht, und verhängt das Strafurteil der ewigen Verdammnis über sie². Diese Reproduktion der Gedanken Augustins ist allerdings nicht vollständig. Es fehlt die Verwertung des Ansatzes, den dieser macht, den sittlichen Liebeszweck Gottes als das Einheitgebende in seinem Personleben zu erkennen, indem er die Bestimmung des Menschen als Beziehungspunkt der Liebe Gottes und seinen „Hafs“ als das Mittel der Durchführung seines Liebeszweckes auffaßt³. Hier bleiben Liebe und Gerechtigkeit nebeneinander

1) II q 110 a 1: quum diligere sit velle alteri bonum Deique voluntas rerum sit causa, certum est gratiam seu dilectionem Dei semper aliquid (nempe id quod vult) in anima eius quem diligit efficere. q 113 a 2: Dilectio Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis; sed quantum ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. — *Bon.* II 26 q 2: non tantum diligit nos Deus dilectione temporali, sed etiam aeterna. II 28 a 1 q 2: si Deus non mutatur et iterum ipse justus iudex est, ut nihil acceptet nisi tantum quantum velit, ad hoc quod culpa remittatur et peccator Deo reconcilietur, necesse est quod aliquid ipsi peccatori tribuatur, per quod morbus peccati sanetur.

2) I q 20 a 2 ad 4: nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturae quaedam, amat: sic enim et sunt et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficient: et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur. III q 49 a 4 ad 1: Deus diligit omnes homines quantum ad naturam quam ipse fecit: odit tamen eos quantum ad culpam quam contra eum homines committunt. II 2 q 25 a 6: in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura et culpa. Secundum naturam quidem quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis . . et ideo sunt ex caritate diligendi . . Secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odio habendi.

3) *Z. Th. K.* 1901, S. 122—123.

stehen; und ihre Bethätigung ist eine naturartige, der eigenen Initiative entbehrende, lediglich durch die Veränderungen auf seiten der Kreatur bedingte. Freilich wissen die Scholastiker, ebenso wie Augustin, auch von einer Liebe Gottes, die die Initiative zur Erlösung ergreift und somit über die Gerechtigkeit übergreift, wenn sie die letztere auch als Schranke respektiert; aber nicht einmal von diesem Gedanken haben sie hier Gebrauch gemacht.

Wenn nun unter den Übeln, von denen uns Christus befreit hat, noch die Gewalt des Teufels genannt wird¹, so wird damit derselbe Stand der Dinge gemeint, der das eine Mal als culpa und reatus, das andere Mal als Feindschaft mit Gott bezeichnet war. Alle heben zwei Momente dieser Gewalt hervor, die jenen beiden entsprechen. Alexander spricht von der potestas temptandi und nocendi, d. h. puniendi, Albert von der p. pugnandi und tenendi ex reatu. Nach Bonaventura hat der Teufel eine manus impellens und eine manus attrahens, nach Thomas eine potestas quantum ad culpam und eine quantum ad poenam. Indem der Mensch in die Knechtschaft der Sünde gerät, gerät er in die des Teufels, und die Knechtschaft, die die obligatio ad poenam bedeutet, weil es Knechtschaft ist leiden zu müssen, was man nicht will, ist Unterwerfung unter die Gewalt des Teufels als des Vollstreckers der Strafe. Thomas hat in seinem Bestreben, die überlieferten Termini vollständig zusammenzustellen und übersichtlich zu ordnen, diese Knechtschaft unter Sünde und Strafe oder unter dem Teufel als den Zustand hingestellt, dem gegenüber das Werk Christi redemptio zu nennen ist². Die erste Gewalt wird näher dahin bestimmt, daß sie keine zwingende ist, bei der das liberum arbitrium aufzuheben wäre, sondern nur eine solche durch Schrecken und Locken, sowie durch Vorspiegelungen die

1) Alex. III 18 m 3. Alb. III 19 a 4. Bonav. III 19 a 1 qu 3. Th. III 48 a 4, 49 a 2.

2) Beiden Gesichtspunkten untergeordnet und überhaupt von nebensächlichem Wert ist, daß der Götzendienst als eine Erscheinung der Teufelherrschaft aufgefaßt und dem Teufel die Gewalt, leiblich die Menschen zu besitzen oder zu quälen, zugeschrieben wird.

Menschen so stark zu versuchen, daß sie bei ihrem sittlichen Zustand nur mit größter Mühe Widerstand leisten können¹. Die zweite ist eine unwiderstehliche; sie ist die Gewalt, die Sünder zur Verbüßung der Strafe zu schleppen und auch die Frommen des Alten Testaments trotz ihrer persönlichen Gerechtigkeit im limbus gefangen zu halten, solange der reatus carentiae visionis Dei noch nicht aufgehoben ist. Diese doppelte Gewalt aber ist, was den Teufel selbst angeht, eine rein thatsächliche, eine, auf die ihm keinerlei Recht zusteht. Es ist gerechte Strafe Gottes über den Menschen, die diesen in die Gewalt des Teufels gebracht hat, auf dem Wege der Zulassung, was das erste Moment anlangt, auf dem Wege der Strafsentenz und der Verordnung, was das zweite anbetrifft; er fungiert hier lediglich als tortor des Richters, Gottes².

1) *Bon.* l. c.: manum impellentem habebat ita fortem, ut cum magna difficultate posset quis resistere. Et ideo in multis regnabat, immo fere in omnibus; omnes enim vel superabat per fraudulentiam vel per violentiam. . . Consensus noster ei subjacebat ex vitio nostro et per hoc quod regnabat ignorantia, regnabat etiam concupiscentia; deficiebat etiam veritas, deficiebat et gratia. cf. Thomas I 2 q 111 a 2 u. 3. II 1 q 80 a 1—4.

2) *Bon.* l. c. Deus . . permittebat ex justo suo iudicio. q 2: chirographum illud dicitur esse memoriale illud, quo quidem peccatum manet quantum ad reatum, ratione cuius divina iustitia habet nos punire, diabolica malitia potest accusare et detinere, et conscientia nostra potest contra nos remurmurare. Das Anklagen ist nach dem Zusammenhang das beim künftigen Gericht; vgl. ad 5: chirographum habebat . . Deus ut iudex, homo ut reus, diabolus ut accusator. . . Quamvis homo iuste detinebatur, ipse tamen injuste detinebat. *Ab.* III 19 a 4: nullo justo titulo possidebat nos daemon; sed tamen iuste permisit Deus propter peccata nostra. a 3: nos peccando reatu poenae constringimur et sic debitores per sententiam Dei efficimur tortori iudicis . . debito peccati obligamus nos daemonibus ad luenda supplicia, eis torquentibus: et non habet firmitatem nisi in sententia Dei et reatu nostro. *Th.* III q 48 a 4 ad 2: Quantum ad poenam principaliter homo erat Deo obligatus sicut summo iudici, diabolo autem tamquam tortori. . . Quamvis diabolus injuste, quantum in ipso erat, hominem sub fraude deceptum sub servitute teneret et quantum ad culpam et quantum ad poenam; justum tamen erat hoc hominem pati, Deo permittente hoc quantum ad culpam et ordinante quantum ad poenam.

Unter den Vorgängen im Subjekt, die Effekte der Passion Christi heißen, steht obenan die Befreiung von der Sünde oder die Rechtfertigung. Was damit gemeint ist, ist aus der Lehre von den Sakramenten der Taufe und Buße zu ersehen; denn durch diese vollzieht sich, besondere Ausnahmen vorbehalten, die Rechtfertigung, Sündenvergebung, Tilgung der culpa. Indem Albert III, 19 von der Passion Christi als der Ursache der Rechtfertigung spricht, führt er nach dem aristotelischen Schema neben dieser als der disponierenden oder stofflichen Ursache noch drei andere causae an, die efficiens, Gott, die formalis, die habituelle Gnade, und die sacramentalis, die der Taufe für die Erbsünde, die der Buße für die Thatsünden nach der Taufe. Nach Bonaventura III, 19, 2 hat die Tilgung der Schuld durch Christus ihre efficacia nur in den Getauften. Wenn aus der Notwendigkeit von Taufe und Buße zur Vergebung gefolgert wird, daß nicht Christi Passion deren Ursache sei, so widerlegt Thomas dies mit der Distinktion, daß die Passion als causa quaedam universalis remissionis vorangehe; die nötige Applikation an die einzelnen aber geschehe durch Taufe und Buße und andere Sakramente, die ihre Kraft von der Passion haben¹. So erörtern denn Alexander, Bonaventura, Albert das Wesen der justificatio impii und was zu ihr gehört, bei der Lehre von dem Bußsakrament. Einzig Thomas behandelt diesen Stoff früher bei der Lehre von der Gnade unter dem Titel de effectibus gratiae II 1 q 113, weist aber bei der Lehre von den Wirkungen der Buße, speziell der Schlüsselgewalt III q 86 a 6 ad 1 auf die frühere Erörterung zurück. Gerade diese Darstellung des Thomas ist nun von Ritschl und Harnack als eine in sich widerspruchsvolle bezeichnet. Da die übrigen wie überhaupt, so insbesondere an den beanstandeten Punkten ganz mit Thomas übereinstimmen, so beginne ich mit diesem.

Die Voraussetzung, von der aus Ritschl bei Thomas die

1) III q 49 a 1 ad 4: Es ist daher unrichtig, wenn Seeberg (Die Theologie des J. Duns Scotus S. 291) es bei Duns als einen Fortschritt rühmt, daß er das Verdienst Christi auf den Erfolg der Sakramentsstiftung bezogen habe.

Widersprüche findet, ist, daß die Vergebung der Schuld bei ihm dasselbe bedeute, wie bei uns, nämlich die „ideelle Veränderung der Stellung des Menschen zum göttlichen Urteil“, wie sie von der „reellen Veränderung seiner Eigenschaften“ zu unterscheiden ist (I, S. 93). Auch Seeberg, der Thomas gegen Ritschl verteidigt, hat die gleiche Ansicht. Er versteht unter Vergebung bei Thomas die „Anerkennung“ der durch die Gnadeneingießung erfolgten Zerstörung der Sünde oder der Gerechtigkeit¹. Das ist aber ein Irrtum, der die ganze scholastische Lehre von der Rechtfertigung unverständlich macht. Die culpa ist ihr ja ein defectus culpabilis, die macula eine Deformation des göttlichen Ebenbildes durch die Abwendung von Gott und den Verlust der Gnade, ein Nichtbesitz der bestimmungswidrigen Gerechtigkeit. Dementsprechend ist ihr remissio der culpa, oder wie es synonym heißt, ihre deletio, expulsio, emundatio, purificatio, ablutio, die Aufhebung dieses Mangels durch die Herstellung der Gerechtigkeit, die Aufhebung der Deformation durch die Verleihung der bestimmungsmäßigen forma, des Habitus der Gnade, der Ersatz einer fehlerhaften reellen Beschaffenheit durch die gottgewollte reelle Beschaffenheit. Es ist nur ein begrifflicher Unterschied zwischen remissio culpae und infusio gratiae, so gut wie es nur einen begrifflichen Unterschied zwischen Austreibung der Finsternis und Erleuchtung giebt, wie derselbe Vorgang beides als Vergehen und Entstehen aufgefaßt werden kann². Dagegen

1) l. c. S. 323. 328; vgl. Dogmengeschichte II, 104: „indem die Sünde in ihm (d. h. dem Sünder) im Prinzip getilgt ist, sieht sie Gott als erlassen an.“

2) *Th.* II 1 q 113 a 6 ad 2: idem est gratiae infusio et culpae remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. . . Gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt: uno modo secundum ipsam substantiam actus et sic idem sunt: eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum; et sic differunt secundum differentiam culpae, quae tollitur et gratiae quae infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius. III q 86 a 4: quando per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animae a Deo, in quantum per gratiam

die „ideelle Veränderung der Stellung des Menschen zum göttlichen Urteil“ vollzieht sich durch die Aufhebung des *reatus poenae*, der in der göttlichen Strafsentenz begründet ist und mit dieser aufgehoben wird. Will man aber noch von einer hiervon unterschiedenen Stellung des Menschen zum göttlichen Urteil reden, so vollzieht sich diese darin, daß der Mensch Gott *gratus* oder *acceptus* wird. Das geschieht durch die Eingießung der *gratia gratum faciens*. Diese ist zwar, wo sie im Sünder geschieht, *remissio peccatorum* im ausgeführten Sinn: aber eben deshalb bedeutet Sündenvergebung nicht die Veränderung des göttlichen Urteils, oder die göttliche Anerkennung der erfolgten Zerstörung der Sünde, sondern die reelle Veränderung, die Zerstörung der Sünde selbst durch den *Habitus* der Gnade, der dem Menschen eine andere Stellung zum göttlichen Urteil verleiht.

Kommt man statt mit dem protestantischen Verständnis von *remissio culpae* mit dem Begriff von ihr, der Gemeingut der Scholastik dieser Periode ist, an die Darlegungen des Thomas über Rechtfertigung und Sündenvergebung, so fallen die Anstöße fort, die Ritschl und Harnack genommen haben. II 1 q 113 a 1 wirft Thomas die Frage auf, *utrum justificatio impii sit remissio peccatorum*, und antwortet auf Grund der Glosse mit Ja. Die Begründung läßt keinen Zweifel darüber, daß es sich ihm bei der *justificatio* um die Herstellung der reellen Gerechtigkeit handelt, d. h. einer inneren Verfassung, bei der die Vernunft Gott und die niederen Seelenkräfte der Vernunft untergeordnet sind¹.

anima Deo conjungitur. ad 1: ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo. Alex. IV q 58 m 4 a 6: expulsio peccati est per infusionem gratiae sicut expulsio tenebrae materialis per diffusionem luminis materialis, sicut ponunt quasi omnes. Aliter dici potest quod gratia potest dupliciter considerari. Uno modo ut est tollens vitia ab anima sive peccata. Alio modo ut sui inhaerentia perficit animam et est habitus gratiae. Bon. IV 17 p 1 a 2 q 1: Deus expellit culpam immittendo gratiam. ib. a 1 q 1 Fund 2: peccatum est privatio; sed non removetur privatio nisi per collationem habitus; ergo confertur in deletionem peccati aliquis habitus.

1) Iustitia importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori

Haec autem justitia in homine potest fieri dupliciter. Einmal per modum simplicis generationis oder mutationis, qui est ex privatione ad formam. So war es bei Adam, als er, ohne Sünde zu haben, von Gott die ursprüngliche Gerechtigkeit empfing. *Ea justificatio . . . non est remissio peccatorum, sed solum justitiae acquisitio.* Oder per modum motus de contrario in contrarium. Nämlich beim Sünder. Da bedeutet die Rechtfertigung *transmutationem quandam de statu injustitiae ad statum justitiae.* Diese Rechtfertigung, die *justificatio impii*, ist *remissio peccatorum cum acquisitione justitiae* oder *transmutatio*, qua aliquis transmutatur a statu injustitiae ad statum justitiae per remissionem peccati. Ritschl hat dies per remissionem so verstanden, als solle die Vergebung (im Sinne einer ideellen Veränderung der Stellung des Menschen zum göttlichen Urteil) als „das spezifische Mittel“ der Gerechtmachung bezeichnet werden, und vermisst nun den Beweis hierfür. Aber, die Parallele *remissio p. cum aquisitione justitiae* zeigt, daß die Vergebung nicht als Mittel, sondern als Durchgangspunkt oder begleitender Umstand der Herstellung der Gerechtigkeit gedacht ist. Der Vorgang ist Ersetzung der fehlerhaften reellen Beschaffenheit (nicht der bloßen Privation wie bei Adam) durch die gottgemäße reelle Beschaffenheit, Übergang aus dem Sündenstand in den Gerechtigkeitsstand. Der erstere wird aufgehoben, das ist *remissio*; der zweite wird hergestellt, das ist die *acquisitio justitiae*. Und es ist nun ganz einerlei, ob dieser eine Vorgang als Vergebung oder Aufhebung der Sünde¹ mit Erwerb der Gerechtigkeit oder aber als Ver-
setzung in den Stand der Gerechtigkeit per remissionem p.,

dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo et inferiores vires animae subduntur supremae scilicet rationi.

1) Für diese Identität giebt einen weiteren Beweis die Lösung des ersten Einwands, die Sünde sei nicht bloß der Gerechtigkeit entgegengesetzt, sondern auch anderen Tugenden; Rechtfertigung sei aber Bewegung zur Gerechtigkeit; also sei nicht *omnis peccati remissio* Rechtfertigung. Thomas erwidert, daß jede Sünde Ungerechtigkeit genannt werden könne; demgemäß heiße die *remotio cuiuslibet peccati* Rechtfertigung.

d. h. unter Aufhebung des Sündenstandes bezeichnet wird. Das bestätigt sich, wenn Thomas sagt, da eine Bewegung mehr nach dem terminus *ad quem*, d. h. hier der Gerechtigkeit, als nach dem *a quo*, d. h. hier der Sünde, benannt werde, so heiße diese Veränderung *justificatio impii*. Nach dem terminus *a quo* benannt heißt sie — das ist dabei vorausgesetzt — *remissio peccati*. Der Unterschied zwischen Vergebung und Gerechtmachung ist also bei der *justificatio impii* lediglich ein logischer¹. Die Probe hierauf ist, daß Thomas III q 86 als Effekt des Bußsakraments und zwar unter ausdrücklicher Verweisung auf unsere Quästion III q 85 a 6, 86 a 7 ad 1 die *remissio culpae* aufführt. Also ist für ihn *remissio culpae* und *justificatio* oder Gerechtmachung dasselbe. Und gerade dort heißt es auch ad 4:

„quando per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animae a Deo, inquantum per gratiam anima Deo conjungitur.“

In a 2 beweist Thomas weiter, daß zu der vollen Veränderung, welche je nach der vorschwebenden logischen Beziehung Vergebung oder Rechtfertigung heißt², Eingießung der Gnade erforderlich sei. Und er beweist dies durch die Analogie des bezüglich des Erlasses der Strafe oder der Aufhebung des Reatus Anerkannten. Diese kann nicht stattfinden ohne *gratia*. Nun aber kann Straferlass nicht stattfinden *vigente culpa*. Also ist *gratiae infusio* zur *remissio culpae* erforderlich. Nun wird eingewandt, zwischen *status culpae* und *status gratiae* gebe es den indifferenten *status innocentiae*. Also könne die *culpa* erlassen werden durch

1) Durch diese Analyse erledigt sich auch die Kritik Harnacks S. 563. „Th. wirft die Frage auf, *utrum justificatio impii sit remissio p.*? Und er antwortet in einer höchst gewundenen Erklärung im Grunde mit Nein, obgleich er scheinbar die Frage bejaht. . . Die wirkliche *justificatio* findet durch die *remissio* noch nicht statt, sondern nur um des Zieles willen kann man sagen, daß bereits die Sündenvergebung die *justificatio* ist; in Wahrheit aber kommt dieselbe als Versetzung in einen neuen Zustand erst später zu stande.“ Für Th. ist ja die Vergebung erst verwirklicht, wenn die Versetzung in den neuen Zustand erreicht ist.

2) *utrum ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, requiratur gratiae infusio.*

Versetzung blofs in diesen, statt in den der Gnade ¹. Thomas erwidert, zur Verzeihung einer Beleidigung gehöre mehr als dafs der Beleidigte gegen den Beleidiger nur keinen Haß hege; dazu gehöre spezielles Wohlwollen. *Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiae*. Das heifst: *gratus* wird der Mensch bekanntlich nur durch die *gratia gratum faciens*. Das führt er noch genauer aus. Verzeihung geschieht nicht anders als so, dafs *animus offensus pacatur offendentis*. Entsprechend findet die Vergebung unserer Sünde statt dadurch, dafs *Deus nobis pacatur*. *Quae quidem pax consistit in dilectione qua Deus nos diligit*. Nun ist aber Gottes Liebe *quantum est ex parte actus divini*, ewig und unwandelbar. [Insofern kann also von einem *pacari* Gottes nicht die Rede sein.] Aber *quantum ad effectum quem nobis imprimit* findet bei ihr Unterbrechung statt, sofern wir das eine Mal seiner verlustig gehen, und das andere Mal ihn wieder erlangen. [Das mit der Verzeihung identische *pacari* Gottes ist also die Wiederherstellung des Effekts der göttlichen Liebe in uns.] Nun ist dieser Effekt in uns, der durch die Sünde aufgehoben wird, die *gratia, qua homo fit dignus vita aeterna*. Also ist die *remissio culpae* [d. h. die *pacatio Dei* im Sinne der Wiederherstellung des Effekts der ewigen Liebe Gottes in uns] nur beim Dasein von *infusio gratiae* denkbar ². Ein zweiter Einwand beruft sich darauf, dafs nach Ps. 32, 2 die Vergebung der *culpa* in der göttlichen *reputatio* bestehe, von der doch nicht gelte, was von der *infusio*, dafs sie etwas in uns setze (*ponit*). Thomas erwidert, die Nichtanrechnung gehe aus der Liebe Gottes hervor; diese aber bestehe nicht blofs in einem Akt des göttlichen Willens, sondern bedeute auch den Effekt der Gnade in uns. Hier hat Thomas offenbar die Nichtanrechnung als identisch mit einer in der Zeit nicht immer vorhandenen Folge der ewigen Liebe Gottes, also mit einer neu eintretenden Wirkung in uns verstanden ³.

1) Beiläufig ein neuer Beweis für den reellen Sinn der Vergebung.

2) Vgl. dieselbe Argumentation III q 86 a 2.

3) Ritschl hat den Artikel mißverstanden, indem er, vom protestantischen Begriff der Vergebung aus, meint, Th. wolle nur das Zu-

Nachdem Thomas die Identität der *justificatio impii* mit der *remissio* und ihr Zustandekommen durch *gratiae infusio* bewiesen, bespricht er a 3—5 die subjektiven Bedingungen, durch welche der Mensch zur Aufnahme der Gnadengabe disponiert wird. Aus dem Vorigen ist deutlich, daß es ein richtiger Fortschritt und nicht, wie Ritschl gemeint hat, eine Abbiegung von dem ursprünglich aufgefaßten Problem ist. Gott bringt den Menschen zum Ziele der Gerechtigkeit der menschlichen Natur gemäß, also ist zur Verwirklichung der Rechtfertigung eine Bewegung des *liberum arbitrium* erforderlich und zwar erstlich eine solche auf Gott hin, der Glaube, aber als von der Liebe formierter, und zweitens eine solche von der Sünde fort. Beide aber haben ihren Grund, weil sie die *caritas* einschließen, in der *gratiae infusio*. Denn *tota justificatio originaliter consistit in infusione*. *Per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur*. Die vier Momente, *infusio gratiae*, *motus liberi arbitrii in Deum* und *in peccatum*, *remissio peccatorum* sind gleichzeitig, da die Eingießung der Gnade, aus der die drei anderen ent-

sammensein der *gratia habitualis* mit der Vergebung beweisen. Harnack meint, Thomas habe sich hier in seinen eigenen Distinktionen verirrt, weil er darauf hinauskomme, daß die Sündenvergebung den *effectus divinae dilectionis* in uns voraussetze, d. h. voraussetze, daß wir Gott wieder lieben, und so die Sündenvergebung statt das Erste das Letzte sei. Vielmehr verwickelt sich die Vergebung, d. h. die reale Tilgung der Sünde in der Eingießung des *Habitus*, der übrigens nicht unser aktuelles Gott wieder Lieben, sondern die Kraft dazu und auch zunächst nicht einmal die *virtus* der *caritas*, sondern die Teilnahme der Essenz der Seele an der göttlichen Natur bedeutet. Harnack fragt ferner, was denn nun eigentlich der Effekt der *gratia praeveniens* im strengsten Sinne sei, die bloße *vocatio* oder ein Undefinierbares? Nach q 111 a 3 hat die *gratia praeveniens* den Effekt *ut anima sanetur*, die *gr. subsequens*, *ut bonum velit*, *ut bonum quod vult efficaciter operetur etc.* Jener Effekt ist von der bloßen *vocatio* nach q 113 a 1 ad 3 deutlich unterscheidbar; denn *vocatio* refertur ad *auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum*; *quae quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius*. Daß der *Habitus* der Gnade letztlich etwas „Undefinierbares“ ist, d. h. etwas, was aus den psychologisch verständlichen Zusammenhängen des Bewusstseins, in denen sich nach reformatorischer Anschauung die Erlösung vollzieht, gänzlich herausfällt, das ist ohne weiteres zuzugeben.

springen, momentan ist. Doch besteht eine sachliche Ordnung unter ihnen, und zwar die genannte, bei der die remissio als Endziel oder consummatio des ganzen Prozesses der Rechtfertigung zu stehen kommt. Diese sachliche Ordnung ergibt sich aus inneren Verhältnissen der Bewegung, unter deren Begriff der Prozess der Rechtfertigung fällt. Da ist das Erste die motio, das aktive Bewegen des Bewegenden, hier Gottes, das Zweite der motus, das Sichbewegen des Beweglichen, hier die beiden Bewegungen des freien Willens, und das Letzte die consummatio motus oder die perventio ad finem, eben die Vergebung, a 6—8. Auch diese Darlegung ist Ritschl und Harnack als widerspruchsvoll erschienen. Zunächst hat es Ritschl befremdet, daß die Vergebung jetzt als Vollendung der Gerechtmachung erscheint¹. Dies Befremden beruht auf der Verkennung der Identität von remissio und Gerechtmachung und auf der falschen Deutung des transmutatur per remissionem, als ob die Vergebung im ideellen Sinne das Mittel der Gerechtmachung sein solle. Das reelle Aufgehobensein der culpa oder das Verwirklichtsein der Gerechtigkeit ist in der That von Thomas ganz folgerecht als die Vollendung, als der Endpunkt des Prozesses, des rechtfertigenden Thuns Gottes gedacht. Und daß es die göttliche Thätigkeit der infusio ist, durch die die Vergebung oder volle Aufhebung der Sünde zu stande kommt, daß diese der letzteren also sachlich vorangeht, ist auch folgerecht. Selbst, daß nach Thomas a 8 ad 1 die Ordnung ebenso gut umgekehrt, also als remissio culpae und infusio gratiae gedacht werden kann, je nachdem man die Sache vom Standpunkt des Menschen, der sich von der Sünde zur Gerechtigkeit bewegt, oder vom Standpunkt Gottes, der (nach aristotelischer Metaphysik) durch die in ihm präexistierende Form das Gegenteil derselben austreibt, ist kein solcher Widerspruch als wie es Harnack erscheint. Denn es handelt sich ja nicht um das reale Verhältnis sachlich

1) „So gewinnen die Momente des Begriffs am Schluss dieser Erörterung die umgekehrte Stellung als in welcher sie ursprünglich vorgetragen worden waren.“ Auch Harnack sagt, das Recht dieser Umkehrung sei von Thomas nicht erwiesen.

unterschiedener Gröfsen, sondern um das logische Verhältnis der verschiedenen logischen Beziehungen desselben Vorgangs. Es ist aber doch zweifellos, daß für Thomas die *remissio* so viel bedeutet wie *gratiae consecutio*; das eine ist der Ausdruck für die negative, das andere für die positive Seite der Sache. Das tritt deutlich heraus, wenn Thomas für seine These die folgende zweite Begründung giebt:

„*vel potest dici quod termini justificationis sunt culpa a quo et iustitia sicut ad quem; gratia vero est causa remissionis culpae et adeptiois iustitiae.*“

Es ist freilich gewiß, daß diese logischen Distinktionen das Verständnis der Sache nicht fördern. Aber sie sind nicht wirklich widerspruchsvoll. Ein wirklicher Widerspruch liegt jedoch vor, wenn Thomas die aus der Gnade stammende Bewegung des *liberum arbitrium* auf Gott und gegen die Sünde als Bedingung, Disposition für den Empfang der Gnade oder Vergebung oder Gerechtigkeit denkt. Doch wird dieser erst bei der Lehre von der Buße zu besprechen sein, aus der ja Thomas dies Kapitel vorweggenommen hat.

Bezüglich der anderen Scholastiker nur so viel als erforderlich ist zu zeigen, daß zwischen ihnen und Thomas in der Sache keine Differenz besteht. Alexander erörtert IV q 72, was zur Rechtfertigung erforderlich ist. Obwohl Gott die *culpa* ohne das Mittel der Verleihung eines *Habitus* der Gnade hätte tilgen und den Menschen in den bloßen Stand der Unschuld hätte herstellen können — gehört doch nur seine *voluntas acceptans* dazu, daß eine Kreatur ihm *accepta* wird —, so hat er doch nach seiner Barmherzigkeit diese Tilgung so vollzogen, daß er ihm ein größeres Gut gab, die Gnade, durch die er die geschwächte Natur zum Guten fähig machte, m 1 a 1. Die reelle Bedeutung von *deletio culpae* ist hier unverkennbar. Nun unterscheidet Alexander nach III q 69 m 2 a 4 (wie auch seine Nachfolger) an der eingegossenen Gnade die Gnade, die die Essenz der Seele vergöttlicht und den Menschen Gott gefällig macht, und die Tugend, die die Seelenkraft zum richtigen Wirken befähigt. In der *justificatio impij* wird die von Gott abgewandte Seele sowohl *mediante gratia* Gott gefällig gemacht,

wie *mediante virtute* zum richtigen Handeln disponiert, dem entsprechend, daß der *impius* Gott *inacceptus* ist und das Gegenteil des Guten thut. Nach *m 2* ist außer der Eingießung der Gnade noch *universalis expulsio peccati* erforderlich, da die Finsternis mit dem Licht nicht zusammenbestehen kann. Nach *m 3* sind auf unserer Seite beim Erwachsenen die beiden Bewegungen des freien Willens der *contritio* einerseits und der *fides et amor* andererseits erforderlich, da Gott nicht ohne unsere Zustimmung rechtfertigt. Nach *m 4* sind nicht mehr als diese vier Dinge erforderlich, *remissio peccati* und *infusio gratiae* auf Seiten Gottes, *contritio* und Glaube oder Liebe auf unserer Seite, dem entsprechend, daß die Rechtfertigung zwei *termini* hat oder eine Bewegung vom Bösen zum Guten ist. Beim Thun Gottes wie des Menschen kommt also der *terminus a quo* sowie der *ad quem* in Betracht. Q 73 handelt von der Ordnung dieser vier Momente. Da die Bewegung auf Gott hin in Glaube und Liebe von der Gnade informiert ist und die *contritio* ein verdienstlicher Akt ist, so geht ihnen die *gratiae infusio* voran. Hinsichtlich der *expulsio peccati* hat Alexander schon IV q 58 m 4 a 1 dasselbe gesagt wie Thomas, daß die *gratia* ihr sowohl vorangehe als auch nachfolge, natürlich nur sachlich, nicht zeitlich, das erste, sofern sie als die Sünden aus der Seele tilgend betrachtet werde, also sich zu ihr wie die *causa efficiens* zum Effekt verhalte, das zweite, sofern sie als der *Habitus* oder die Form betrachtet werde, die die Seele vollende; da müsse ihr als *Disposition* oder *causa materialis* die *ablatio peccati* vorangehen.

Bonaventura schließt sich IV 17 p 1 a 1 q 1—3, a 2 q 1 fast wörtlich an das von Alexander Vorgetragene an. Die doppelte Betrachtung des Verhältnisses zwischen *expulsio peccati* und *infusio gratiae* begründet er noch durch eine aristotelische Distinktion:

„*forma quae inducitur in materiam aliquam, prius est ibi ut potentia sive ut agens, quam sit ut perficiens sive ut actus.*“

Albert verteidigt IV 17 a 9 die Definition der Glosse, daß die Rechtfertigung die Vergebung der Sünden sei, damit,

dafs dieselbe in der That die Rechtfertigung durch ihren eigentümlichen Effekt beschreibe. Sofern nämlich Rechtfertigung als abgeschlossen gedacht werde, bedeute sie das Ende einer Bewegung, die von der Sünde zur allgemeinen Gerechtigkeit gehe, und da die Grenzpunkte der Bewegung entgegengesetzt seien, so sei es die Sache der Gerechtigkeit als des *contrarium formale* die Sünde zu tilgen oder zu „vergeben“. Fasse man Rechtfertigung aber als Prozeß (*feri justum*), dann bedeute sie *expulsio peccati et inductio iustitiae*, so wie *dealbatio* die Verdrängung der Schwärze und Einführung der Weisse sei. Dafs er bei r. p. an eine reelle Beschaffenheit der Seele denkt, die durch die Einführung der reellen Beschaffenheit der Gerechtigkeit verdrängt wird, ist klar. A 10 zeigt, dafs die bekannten vier Momente zur Rechtfertigung erforderlich sind, auf seiten Gottes *penes operans per habitum contrarium peccato, quem creando dat*, hinsichtlich des *terminus ad quem infusio gratiae*, hinsichtlich des *terminus a quo remissio p.*, auf seiten des zu disponierenden Subjektes die beiden nach den gleichen *termini* zu unterscheidenden Bewegungen des Willens. A 11 stellt drei mögliche Betrachtungsweisen der Ordnung auf, die *natura* zwischen den vier gleichzeitigen Gröfsen besteht. Sofern die *Natur forma* ist, d. h. Zweck des Wirkenden, ist die *infusio gratiae* das Erste, es folgen die Akte der Gnade, die beiden Bewegungen des Willens, das Letzte ist die Vergebung. Versteht man *Natur* als Subjekt, so wendet dies sich zuerst von der Sünde ab, dann Gott zu, empfängt darauf die Gnadenhilfe und zuletzt folgt der Effekt der letzteren, die Vergebung. Versteht man *Natur* aber als *via in natura* oder *generatio*, so ist das Erste der *terminus a quo* der Bewegung, die *remissio culpae*, das Zweite der Weg, nämlich die beiden Bewegungen des Willens, das Letzte der Endpunkt der Bewegung, die *infusio gratiae*.

Eine Bestätigung empfängt endlich das bisherige Ergebnis über das Verhältnis von Sündenvergebung und Gerechtmachung durch die scholastische Lehre von der Wirkung der Taufe. Dafs sie alle und jede *culpa*, zunächst die *originalis*, bei den Erwachsenen unter der Bedingung der Busse

auch die culpa der Thatsünden tilgt, beweist Thomas III q 68 a 1 durch den auf Röm. 6, 3 gestützten Satz, daß der Mensch in der Taufe *vetustati peccati moritur et incipit vivere novitati gratiae*. Nach Alexander IV q 20 m 7 wird die Deformation des göttlichen Ebenbildes aufgehoben, sofern durch die Taufe *anima informatur in tollendo culpam et ornando virtutibus*. Sie alle lehren, daß wie wir auch die *parvuli* in ihr *gratia* und *virtutes* natürlich *quantum ad habitum* empfangen (Thomas a 4. 6, wobei er *remissio* und *gratia* synonym braucht, Alexander q 21 m 1), daß, was die Erwachsenen gleicherweise in ihr empfangen — je nach ihrer Disposition erlangen sie ein Mehr oder Weniger von Gnade — die Wiedergeburt zum geistlichen Leben (Th. a 8) oder die Austreibung des *malum culpae* durch das keine Finsternis bei sich duldende Gnadenlicht ist (A. q 21 m 3). An diesen Effekt der „Vergebung der Schuld“, den Taufe und Bußsakrament haben, schließt sich der andere an, daß das *vitium concupiscentiae*, das aus der Erbsünde stammt, sowie die *reliquiae peccati*, die aus früheren Thatsünden erwachsenen schlimmen Dispositionen, zwar nicht gänzlich aufgehoben, aber doch so weit geschwächt werden, um nicht mehr über den Menschen zu herrschen. Die Meinung ist, daß die Kraft der eingegossenen Gnade den Menschen zu ihrer Beherrschung befähigt¹.

Die zweite Hauptwirkung von Taufe und Bußsakrament, die auf die Passion Christi zurückgeführt wird, ist die Aufhebung des *reatus poenae*, die zur *remissio culpae* hinzutritt, mit ihr zusammen aber die *remissio peccatorum* ausmacht, wenn dieser Terminus auch oft im engeren Sinne gleichbedeutend mit *remissio culpae* gebraucht wird. Der *reatus poenae aeternae* ist nun unmittelbar mit der Tilgung der culpa aufgehoben. Wenn die Ursache aufhört, muß auch die Wirkung aufhören. Wer im Besitz der habituellen Gnade Gott *gratus* und würdig des ewigen Lebens ist, kann nicht

1) *Alex.* IV 20 m 2 a 2, q 57 m 4; *Th.* III 69 a 3, 86 a 4. 5. *Bon.* II 32 a 1 q 1: *gratia erigit animam et dat ei potentiam ut non vincatur a concupiscentia et per hoc aufert ei dominium.*

unter jenem reatus stehen¹. Aber dieser „indirekte“ Weg gilt nicht als ausreichend, um die Aufhebung des reatus herbeizuführen. Auch die Aufhebung des reatus der ewigen Strafe wird noch „direkt“ auf Christi Leiden begründet (*Th.* III q 49 a 3). Die Wirkung der Taufe, daß sie jeden reatus aufhebt, wird deshalb zunächst direkt auf Christus zurückgeführt ohne Reflexion darauf, daß die durch ihn vermittelte Aufhebung der culpa diese Folge haben muß. Und beim Bußsakrament kommt zur Geltung, daß der Mensch einen nach Tilgung der culpa noch übrigbleibenden reatus, den der zeitlichen Strafe, wenn auch als einen stark verminderten, durch eigene Leistung zu tilgen hat, was ihm bei der Taufe erspart bleibt, auch wenn er sie als Erwachsener empfängt². Alexander nennt sehr bezeichnend als Grund für diese Fortdauer eines reatus die Praxis der Kirche, daß sie Satisfaktionen auflege, IV 57 m 3. Hierher gehört auch, daß die vorchristlichen Frommen, die von der culpa und deshalb von der ewigen Strafe befreit waren, doch die Strafe der *carrentia visionis Dei* noch zu leiden hatten, daß ihnen die Himmelsthür verschlossen blieb, bis Christus das Erforderliche gethan, und daß die Taufe die Himmelsthür öffnet, weil durch sie jede culpa und poena aufgehoben ist. Der Grund dieser Anschauung, daß zur Aufhebung des reatus poenae noch mehr zu thun ist als die Wiedervereinigung mit Gott durch Bekehrung und Empfang der Gnade oder Vergebung, liegt in der Zusammenstellung des Verhältnisses des Sünders zu Gott mit dem allgemein menschlichen eines Beleidigers zu einem Beleidigten, insbesondere einem Beleidigten von hoher Stellung³. Nun hat

1) *Alex.* IV 20 m 2 a 2 ad 3. *Th.* III q 86 a 4: quando per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animae a Deo, in quantum per gratiam anima Deo conjungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus poenae aeternae.

2) *Th.* III 86 a 4 ad 1: ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo simul cum reatu poenae aeternae; remanet tamen . . inordinata conversio ad bonum creatum, pro qua debetur reatus poenae.

3) Das Hindernis des Eintritts ins Himmelreich ist nach *Alex.* IV q 21 m 7 neben der Deformation des göttlichen Ebenbildes die *offensa creatoris*.

das Bußsakrament die Bedeutung, daß es durch Zusammenwirken des Büßenden mit der Absolution, die der Priester im Namen Gottes und in Kraft der Passion Christi spricht, die Aufhebung der Sünde, soweit sie Beleidigung Gottes ist, daß es somit die Wiederherstellung der Freundschaft oder die Versöhnung mit Gott bewirkt¹. Aus der Lehre über dasselbe wird also das Verständnis des durch Christus bewirkten Vorgangs der Erlösung, sofern sie als Versöhnung betrachtet wird, zu schöpfen sein. Und das um so mehr als nur hier die subjektiven Bedingungen der Rechtfertigung oder Vergebung anschaulich heraustreten, und ferner um so mehr, als es als die Regel gilt, daß die Taufgnade nicht bewahrt bleibt und jeder der Vermittelung der Gnade durch das Bußsakrament immer wieder bedarf.

Da läßt denn Thomas sofort erkennen, warum die Aufhebung des *reatus poenae* noch besondere Bedingungen hat neben dem Aufhören des Sündigens und der Aufhebung der *macula culpae* durch die Gnade.

„Gutmachung (*emendatio*) einer gegen jemand begangenen Beleidigung geschieht nicht durch bloßes Aufhören der Beleidigung, sondern es ist darüber hinaus noch eine Ersatzleistung (*recompensatio*) erforderlich, die ihren Platz hat bei Beleidigungen gegen einen anderen, ebenso wie die Vergeltung (*retributio*), nur daß die Ersatzleistung Sache des Beleidigers ist, nämlich indem er genügt, die Vergeltung des Beleidigten. Beides aber gehört zum Stoffe der Gerechtigkeit; denn es findet ein Austausch statt².“

Und so stellt er denn die Akte, mit denen der Büßende

1) *Th.* Suppl. q 14 a 1: *cum offensae ablatio sit amicitiae divinae restitutio.* III q 85 a 2: *in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, sc. operari ad destructionem peccati praeteriti, in quantum est Dei offensae.* q 84 a 5: *poenitentiae sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere poenitentis, qui cooperatur gratiae ad destructionem peccati.*

2) III 85 a 3 cf. II 1 87 a 6: *macula peccati ab anima auferri non potest nisi per hoc quod anima Deo conjungitur. Conjungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest nisi voluntas hominis ordinem divinae justitiae acceptet, ut scilicet vel ipse sibi poenam spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae vel etiam a Deo illatam patienter sustineat; utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet.*

mit Gottes Gnade zur Aufhebung der Sünde mitzuwirken hat, unter den Gesichtspunkt nicht nur einer psychologisch erforderlichen Bedingung zur wahrhaften Aneignung der Gnadengabe, sondern von Rechtsmitteln, von Leistungen, die nach der Regel der *justitia commutativa* die Belohnung mit der *venia* zu erwerben haben. Natürlich, da es sich um das Verhältnis zwischen so ungleichen Parteien handelt wie der Mensch und Gott, gilt die Idee der Gerechtigkeit hier nicht *simpliciter*, sondern *secundum quid*, wie im Verhältnis zwischen Sklave und Herr, Sohn und Vater, Weib und Gatte, wo der eine in der Gewalt des andern ist. Es ist der allgemeine Begriff des Verdienstes und der seiner Beziehung auf das Verhältnis zu Gott zu Grunde liegenden Idee der Gerechtigkeit II q 114 a 1, der hier auf die Bußakte angewandt wird. Thomas begründet den Charakter der Buße als einer Tugend, die sich als Erscheinung der *justitia commutativa* darstellt, durch den Hinweis darauf, daß die Buße nicht nur Schmerz über begangene Sünden ist — dann könnte sie als Erscheinung der *caritas* verstanden werden —, sondern Schmerz über die begangene Sünde, sofern sie Beleidigung Gottes ist, und damit verbunden der Vorsatz gut zu machen (*emendatio*), was eben erforderlich ist nach der Gerechtigkeit, wenn Verzeihung für Beleidigungen erlangt werden soll. Den gleichen Gedanken, daß die Buße eine besondere, unter der Gerechtigkeit begriffene Tugend ist, und die gleiche Begründung haben auch die anderen, nur daß sie sofort die *emendatio* der Buße als Opfer und Selbstbestrafung bezeichnen, was auch Thomas in a 4 thut¹. Es bezieht sich aber dieser Charakter der Bußakte als Bethätigungen der Tugend der Gerechtigkeit oder als satisfaktorischer Akte nicht bloß auf die vom Priester aufgelegten Satisfaktionen, sondern auch auf die *contritio* und die *confessio*, denen als schmerzlichen Akten der

1) *Alex.* IV q 54 m 1 q 58 m 1. *Alb.* IV 14 a 6. *Bonav.* IV D 14 p 1 a 1 q 2 q 3: *poenitentia detestatur peccatum aut quia Dei offensivum, ut ei reconcilietur et emendet, et hoc facit secundum se; aut quia a Deo separativum, et hoc facit imperata a caritate . . . Et sic patet quod proprie est justitia.*

Selbstbestrafung oder Selbstdemütigung ein schuld- oder strafiltgender, sühnender Wert beigemessen wird¹. Die Merkmale dieser zur Versöhnung des beleidigten Gottes nach dem Recht erforderlichen Leistungen besprechen aber alle beim dritten Teil der Buße, der Satisfaktion. Und zwar in wesentlicher Übereinstimmung, so daß es sich empfiehlt von der eingehendsten Darstellung, der des Thomas, *Suppl.* q 12 bis 15, auszugehen.

Zu Grunde liegt die Bedeutung, die der Begriff außerhalb der religiösen, in der allgemein menschlichen Sphäre hat. Satisfaktion ist eine Handlung, die geschieht, um einen Beleidigten zu versöhnen und die Freundschaft mit ihm wiederherzustellen. Und zwar ist sie quaedam injuriae illatae recompensatio: sie soll die durch die Beleidigung herbeigeführte Ungleichheit wieder ausgleichen. So ist sie ein Akt der Gerechtigkeit und zwar der *justitia vindicativa*, nur so, daß der Beleidiger sich selbst freiwillig eine Strafe auferlegt, sich etwas entzieht und es dem Beleidigten als Vergütung giebt, q 12 a 2².

Bei der Anwendung auf das religiöse Verhältnis findet eine Auseinandersetzung mit zwei autoritären Definitionen statt, mit der Pseudoaugustins und der Anselms. Die erstere lautet: *s. est peccatorum causas excidere et earum suggestionibus aditum non indulgere*. Nach Thomas q 12 a 3 (richtiger) Auslegung bezieht sich diese Definition auf eine *poena medicinalis*, durch die für die Zukunft Sünde verhütet wird. Alexander und Bonaventura lassen den zweiten Teil in dem Sinne eines *firmum propositum vitandi culpam futuram* gelten, deuten aber das *causas peccatorum excidere* dahin um, daß es eine *emenda praesens pro culpa praeterita* besagen soll, nämlich *a se cum dolore et poena praecidendo remove, quae cum amore sequendo peccavit*. Die Meinung

1) *Th. Suppl.* q 5 a 2 q 10 a 2.

2) q 15 a 1: *Adaequatio in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habet justo et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Ab. IV 15 a 12 ut s. sit damni vel injuriae illatae recompensatio secundum judicium et juris ordinem vel arbitrium eius cui injuria est illata.*

ist, der schmerzliche Verzicht, der durch Werke wie Fasten, Beten, Almosen, auf Güter geschieht, die man vorher zur eigenen Ergötzung gemißbraucht, sei der Ersatz, der Gott versöhnt¹. Anselms Definition: s. est honorem debitum Deo impendere, hat es mit der Satisfaktion zu thun, die das durch vergangene Schuld gestörte Verhältnis durch Zurückführung zur aequalitas haben soll, und ist insofern richtig. Aber sie ist zu weit, ist nicht konvertibel. Wird doch Gott die gebührende Ehre durch mancherlei Handlungen gegeben, die nicht satisfaktorisch sind, durch den Dank für empfangene Wohlthaten, durch die Unterwerfung des Gehorsams gegen göttliche Gebote, durch die *latria adoratio* gegenüber der göttlichen Majestät. Bei der Satisfaktion dagegen handelt es sich um die Erstattung der Ehre, die Gott *ex peccato commisso* gebührt². So bedarf sie einer näheren Bestimmung und empfängt diese durch den Satz, daß alle Satisfaktion durch *poenalia opera* geschieht. Freilich muß die Satisfaktion ein gutes Werk, ein Werk zur Ehre Gottes, ein verdienstliches Werk³ sein. Ja nur solche Werke können satisfaktorisch sein, die in der *caritas* geschehen, also *merita de condigno* sind; denn, da durch sie die Beleidigung Gottes gut gemacht, also die Freundschaft mit Gott wiederhergestellt werden, Gott versöhnt werden soll, so müssen sie ihm gefällig, *acceptae*, sein. Das ist aber nur der Fall, wenn sie Werke einer Person sind, die *Deo gratus* ist. Dazu gehört aber die *gratia gratum faciens*. Die *caritas* ist es also, die ihnen ihre Kraft giebt. *Bon.* 15 p 1 q 2. 3. *Th.* 14 a 1. 2. Aber da ein gutes Werk als solches dem, der es leistet, nichts entzieht, was doch bei der Satisfaktion erforderlich, sondern ihn vielmehr vollendet, so muß das Merkmal der Pönalität d. h. der Schmerzlichkeit hinzukommen⁴.

1) *Alex.* IV q 84 a 2. *Bonav.* IV 15 p 2 a 1 q 1.

2) *Alex.* ib. m 3 a 3. *Bonav.* ib. q 3 ad 1. *Th. Suppl.* 13 a 1.

3) *Th.* 15 a 2 ad 1. Dort wird als anerkannter Grundsatz hingestellt und von *Th.* in der Lösung *acceptiert*: *nihil potest esse satisfactorium quod non est meritorium.*

4) *Th.* 15 a 1: *Oportet ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum ex hoc quod est huiusmodi, non sub-*

Alexander und Bonaventura begründen dies so. Der Mensch muß, um Gott genugszuthun, ihm größere Ehre erweisen, als er hätte thun müssen, wenn er ihm nicht die Ehre entzogen hätte. Darum muß er nicht nur dienen durch bona operatio, sondern sich auch vor ihm demütigen per poenam assumtam. So bezahlt er die Strafe, die er schuldig ist, und so wird die durch die Sünde gestörte Ordnung des Universums wiederhergestellt. Insbesondere entspricht auch der delectatio culpae die sustinentia poenae¹. Aber trotz aller Analogie mit der Strafe besteht der Unterschied, daß die poena satisfactoria sich nicht durch göttliche Abstrafung, sondern durch freiwillige Selbstbestrafung vollzieht². Selbst die von Gott verhängten Züchtigungen dieses Lebens werden aus dem Umfang des Begriffes der vindicatio in den der satisfactio erst dadurch verpflanzt, daß man sie aufnimmt als Mittel zur Reinigung der Sünde und in Geduld zu diesem Zwecke braucht³. Auf diesem Unterschied beruht es, daß eigentliche Strafe nur bei eigener Schuld möglich ist, satisfactorische Strafe aber jemand für einen andern übernehmen kann, mit dem er durch Liebe geeint ist. Wenn das bei Menschen möglich ist, daß einer für den andern eine Schuld zahlt (debitum solvit), multo fortius hoc in divino iudicio

trahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum. Unde subtractio non potest fieri per opus bonum nisi poenale sit. Et ideo ad hoc quod aliquid opus sit satisfactorium, oportet, quod sit bonum, ut in honorem Dei sit et poenale, ut per hoc aliquid peccatori subtrahatur. a 3: satisfactio debet esse talis, per quam aliquid nobis subtrahamus ad Dei honorem.

1) *Bon.* 15 p 2 a 1 q 3. *Alex.* IV q 80 m 2 a 2. *Alb. Comp.* V cp. 15: opera bona sunt meritoria trium, sc. vitae aeternae, augmenti gratiae, remissionis poenae . . . Remissio poenae respondet poenalitati operis. Est enim regula in theologia quod poena poenae est regulatoria.

2) *Th.* II 1 q 87 a 6 vgl. S. 216 Anm. 2. Die Fortsetzung lautet: poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc; et per hoc est voluntaria; unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria.

3) *Th.* 15 a 2.

feri potest; denn bei Gott vermag die Liebe mehr als bei den Menschen ¹.

Um das Verhältnis der Satisfaktion zum Verdienst als das der Art zur Gattung klar zu machen, will zu dem unterscheidenden Merkmal des opus poenale noch ein anderes hinzugenommen werden. Verdienstlich wird auch eine Handlung, durch die man thut, was man schuldig ist, wenn sie freiwillig propria voluntate, und im strengen Sinne Gott gegenüber, wenn sie aus caritas geschieht ². Dagegen als Rekompensation für ein debitum kann nur eine Handlung dienen, zu der man nicht verpflichtet ist. Das liegt im Begriff des Ersatzes. Nun erhebt sich der Einwand gegen die Möglichkeit einer Satisfaktion an Gott: als Sklaven Gottes, deren Eigentum ganz dem Herrn gehört, oder als Kreaturen, die mit allem, was sie sind, können und haben, Gott die Schuld für die Wohlthat der Schöpfung abzutragen nicht vermögen, seien wir aufer stande, Gott für vergangene Beleidigungen genugszuthun. Dem gegenüber sucht Thomas zu zeigen, daß wir einen Spielraum für nicht pflichtmäßige Werke zur Ehre Gottes haben. Es besteht, sagt er, der Unterschied zwischen dem Menschen und dem Sklaven, daß dieser von Gott, indem er ihn nach seinem Bilde geschaffen und ihm das liberum arbitrium gegeben, zum Herrn seiner Handlungen gemacht ist. Und nun wird von ihm nicht als Erfordernis seines Heiles verlangt, daß er alles, was er kann, an den einen Zweck der Ehre Gottes setze, muß er doch im irdischen Leben sich noch um vieles andere kümmern; sondern ihm ist in dieser Hinsicht ein bestimmtes Maß gesetzt, die Erfüllung der Gebote Gottes. Und über diese hinaus kann er etwas leisten, womit er genug-

1) *Th.* 13 a 2 cf. II 1 q 87 a 7. 8: si loquamur de poena satisfactoria quae voluntarie assumitur, contingit quod unus portet poenam alterius, in quantum sint quodammodo unum . . . Si autem loquamur de poena pro peccato inflictâ, in quantum habet rationem poenae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est.

2) *Bon.* III 27 a 2: mereri apud Deum dicitur, qui nulla necessitate compulsus hoc facit quod facere debet. *Th.* II 1 114 a 1 ad 1.

thut ¹. Auch der Unterschied will noch beachtet sein, daß für den Gewinn des Lohnes des ewigen Lebens es nicht auf die Werke, sondern auf die Liebe ankommt, daß aber die Verzeihung der Sünde von der Leistung des entsprechenden opus bonum und poenale abhängt ².

1) *Th. Suppl.* 13 a 1 ad 2 und 3.

2) *Ab. comp.* l. V cp. 15: Nota quod licet tota vis merendi vitam aeternam et etiam alia consistit in caritate, non tamen totus effectus: quia effectus merendi consideratur etiam penes magnitudinem operis, sicut patet in merito remissionis poenae, quod non solum consistit in caritate, sed etiam in operibus poenalibus . . . Sciendum est quod de praemio substantiali meretur homo tantum per unum actum quantum per mille alia.

[Fortsetzung im nächsten Heft.]
