

Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters ¹.

Von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

III ¹.

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

(Schluß.)

In bezug auf die Frage nach der Verbindung, die etwa zwischen den Momenten der meritorisch-satisfaktorischen Tätigkeit Christi und den Momenten der Heilsgüter besteht, ist nur noch wenig nachzutragen, nachdem das innere Verhältnis der letzteren früher besprochen ist. Es hat sich gezeigt, daß auch die Erlösung von der Gewalt des Teufels und die Versöhnung mit Gott sich auf die beiden Momente der Aufhebung der culpa und des reatus poenae aeternae, mediae, temporalis zurückführen, von denen wieder das zweite sich nur zum Teil auf das erste zurückführen läßt. Es ist also die Frage, inwiefern hat Christi Tun Gott dazu bestimmt, Sündern wieder Gnade einzulösen und sie dadurch von der culpa zu befreien, und inwiefern dazu, den reatus aufzuheben. Es liegt nahe die positive Wirkung, um die es sich im ersten Falle handelt, auf Christi Tun als Verdienst zurückzuführen und die zweite auf dasselbe, wie es satisfaktorisch ist. Diese Distinktion finden wir in der

1) Siehe Bd. XXII, S. 378; XXIII, S. 35. 191. 321. Der vierte und letzte Abschnitt (Scotus und Biel) erscheint im nächsten Hefte.

Tat bei Alexander ¹. Aber er hat sie keineswegs stets festgehalten. Wo er zuerst die Frage aufwirft, inwiefern, qualiter, Christus universaliter die *deletio culpae* und die *remissio poenae aeternae* wie *temporalis* verdient, führt er im Anschluß an Anselm auch die *deletio culpae* auf den als Satisfaktion aufgefaßten Tod Christi zurück ². — Bonaventura hat, wo er davon handelt, daß Christus als das Haupt in seine Glieder Sinn und Bewegung der Gnade einflößt per *modum praeparantis* aut *merentis*, diese ganze Kategorie durch die Satisfaktion ausgefüllt ³, die Verleihung der Gnade also als Folge der Aufhebung des Strafurteils dargestellt. An der eigentlichen *sedes doctrinae* begründet er die *remissio peccatorum* oder *justificatio* auf das *meritum interveniens* der Passion ⁴, und die Tilgung des *chirographum culpae* d. h. des *ex culpa nostra tamquam ex merito et ex divina sententia tamquam ex decreto* erwachsenden *reatus* auf ihre satisfaktorische Kraft ⁵. Aber er hat doch wieder Sätze, die zeigen, daß er auch die Tilgung der *culpa* von der Passion als Satisfaktion abhängig macht, wie das ja durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch nahe gelegt ist, wenn dieser die Sündenvergebung auf die Sühnopferqualität des Todes Christi begründet ⁶. Die Be-

1) q 18 m 1: *Est passio causa meritoria deletionis maculae quia meruit nobis gratiam et omne illud quo deletur peccatum. Unde Rom. 8, 32. Et est etiam causa satisfactoria reatus poenae sec. Jes. 5, 34.* Und zwar tut die Passion dies beides in *ipsa rei natura*.

2) q 16 m 4 a 2 § 1: *putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis mundi.*

3) D 13 a 2 q 1: *si per modum praeparantis, sic est ipsius Christi ratione humanae naturae, in qua passus est propter nos et patiendо satisfacit et removet inimicitias et disposuit ad suscipiendam gratiam perfectam.*

4) 19 a 1 q 1 vgl. ad 3: *etsi gratia a solo Deo habeat infundi, nihilo minus tamen Christus per suam passionem potuit eam nobis promereri, et sic dicimur a passione justificari.*

5) *ib.* q 2 ad 5: *nec in illius deletionе factum est aliquod praedictum divinae justitiae, sed potius satisfactum est ei per beneficium misericordiae Redemptoris.*

6) *ib.* q 1 ad 5 begründet die *justificatio* darauf, daß nach Röm. 3, 25 Gott Christum als propitiator durch den Glauben an sein Blut

zeichnung der Passion, sofern sie die Aufhebung der macula oder die gratiae infusio begründet, als meritum interveniens steht dem nicht entgegen, da meritum der Allgemeinbegriff ist, den B. sogar anwendet, wo es sich um die Öffnung der Himmelstür auf Grund der Satisfaktion Christi handelt¹, und das Prädikat interveniens deutet vielleicht darauf hin, daß ein meritum satisfactionis gemeint ist. Damit würde es übereinstimmen, daß er die Befreiung von der ewigen Strafe durch die von der culpa vermittelt sein läßt, dagegen die von der media, der carentia visionis Dei, direkt durch die Passion als Satisfaktion².

Albert unterscheidet an dem Einflößen der Gnade, was Christus nach seiner menschlichen Natur übt, das Meritorische, wonach er uns den Einfluß der Gnade verdient, und das Redemptorische oder Satisfaktorische, wonach er das Hindernis wegräumt, welches diesem in uns Einfließen im Wege steht, die Schuld Adams³. An einer anderen Stelle aber sagt er, nachdem einmal der Einfluß der Gnade in die Seele, der unmittelbar durch die Verbindung der menschlichen Seele mit Gott erfolgte, durch

hingestellt. q 2: Quoniam Christus per passionem suam non solum impetravit nobis remissionem culpae quantum ad maculam sed etiam quantum ad reatum, hinc est, quod dicit Apostolus et Augustinus quod Christus per passionem suam delevit chirographa culparum. Q 4 Fund. 4 bringt B. dafür, daß durch Christi Passion Erlafs der Strafe stattfindet, folgendes Argument bei: tolerantia poenae plus ordinatur ad relaxationem poenae quam ad deletionem culpae; si ergo per passionem Christi fit justificatio, ut supra ostensum est, multo fortius fit poenarum relaxatio. B. sagt hier also, daß die Passion als Erdulden von Strafe, also als Satisfaktion, obwohl sie ihrem Wesen nach eigentlich eher Ursache des Straferlasses wie der Schuldtilgung sei, doch den letzteren Erfolg habe.

1) 18 a 2 q 3: per suam satisfactionem meruit nobis paradisi caelestis apertionem.

2) 19 a 1 q 4: a poena aeterna nos liberat (passio Christ) liberando a culpa. Dum enim per passionem Christi nobis gratia impetratur, per quam culpa dimittitur, nobis debitum poenae aeternae relaxatur.

3) 13 a 3: influit meritorie, quia meretur nobis influxum gratiae, et mediatoris modo sive redemptoris, quia tollit obstaculum influxus in nos, quod obstaculum est debitum Adae quod solvit.

die Sünde unterbrochen gewesen, habe er nicht mehr auf diese Weise stattfinden können, sondern nur durch ein *meritum satisfactionis*¹. Erscheint hier die Satisfaktion Christi als der Grund auch für die positive Verleihung der Gnade, so spricht er 19 a 2 selbst seine Empfindung aus, daß hierin eine Schwierigkeit liegt. In der Erörterung des vom Lombarden aufgenommenen Satzes Augustins, daß Christus durch sein eines Opfer alle culpa zerstört, begegnet er dem Einwand (2), daß die *poena satisfaciens* gegen die Strafe, nicht gegen die culpa geordnet sei, also auch Christus durch die *poena passionis* oder sein Opfer wohl alle Strafe, nicht aber alle culpa getilgt haben könne. Daß er dadurch das letztere getan, steht ihm freilich fest auf Grund der Schriftstellen, die die Vergebung der Sünden an das Blut oder das Opfer Christi knüpfen (19 a 1). Aber er gesteht doch zu, daß die Aktion der Passion sich zunächst gegen den *reatus poenae aeternae* richtet, und löst dann die Schwierigkeit, indem er sagt, daß der *reatus* nicht lösbar sei, wenn nicht die *macula* und die culpa aufgehoben sei; das bewirke die Passion, indem von ihr aus Gnade zufließe, die direkt gegen die culpa und in Konsequenz davon gegen die *macula* und den *reatus* wirke². Da ist doch der Gedanke, daß die Satisfaktion Christi Gott, indem zur Aufhebung des Verdammungsdekretes, auch zugleich zu der Einflößung der Gnade bestimmt, ohne die die Aufhebung der Strafe nicht wirksam werden kann. Ähnlich mag es sich Bonaventura vorgestellt haben. Denn wenn bei Gott der Wille, den *reatus* aufzuheben, das erste, der Gnade einzufloßen das zweite ist, so kehrt sich in der Ausführung am Subjekt die Sache um: zuerst wird die Gnade eingefloßt und damit culpa und *macula* getilgt, und damit die Befreiung vom *reatus* der ewigen Strafe vollzogen. Albert ist der einzige, der eine Empfindung für

1) 20 a 7 ad 4.

2) Bene concedo, quod passio Christi sufficienter delet culpam; sed tamen actio passionis in culpam incepit ex parte reatus poenae aeternae, sicut probat objectio. Sed quia non est solubilis reatus, nisi solvatur macula et culpa, ideo posterius vis passionis agit in culpam et maculam:

die Schwierigkeit zeigt, daß die Vergebung der Sünde d. h. die Verleihung der Gnade an eine Handlung Christi geknüpft ist, die auf die Aufhebung der Strafe zielt¹.

Bei Thomas erweckte die Erörterung des verdienstlichen Charakters der Passion die Erwartung, daß er sie unter dem Gesichtspunkt der Satisfaktion als die bloße Beseitigung des Hindernisses ansehen werde, welches Christi frühere Verdienste für unser Heil nicht wirksam werden lasse. Aber diese kommen in der Summa gar nicht vor und werden im Sentenzenkommentar lediglich auf die Offenbarung seines Namens an uns, also auf die Begründung der unvollkommenen Disposition für den Empfang der Gnade bezogen. Den letzteren aber oder die Vergebung der Sünden, die Befreiung von ihnen, die Tilgung derselben führt er in diesem auf die Satisfaktion, in jener auf den *modus redemptionis* zurück, der dasselbe bedeutet², und für den der hinzugefügte *modus efficientiae* nur die erforderliche unendliche Kraft begründet. Also hat ihm der Gedanke des Verdienstes neben dem der Satisfaktion an dem entscheidenden Punkte, wo es sich um die Tilgung der culpa durch die Einwirkung der Gnade handelt, keine eigene Bedeutung. Das bestätigt sich durch seine Aussagen über die Art, wie wir durch Christi Passion von der Strafe befreit sind. Daß diese Wirkung auf die satisfaktorische Kraft der Passion zurückgeht, versteht sich von selbst und wird ausdrücklich ausgesprochen. Aber auch in diesem Zusammenhange wird die Aufhebung der culpa durch die

sed hoc habet passio, in quantum in ipsa affluit nobis gratia ab ipso patiente: quia directe est operari contra culpam et per consequens contra maculam et contra reatum. Vgl. 19 a 1: meruit nobis solutionem a peccato quam sequitur justificatio. ad 5: mors Christi causa est (justificationis) per modum oblationis sacrificii meritorii.

1) Vgl. in dieser Zeitschrift 1901 S. 387. 388.

2) *In sent.* III 19 a 1: satisfaciendo pro tota natura sufficienter meruit peccatorum remissionem. S III q 49 a 1: Passio Christi causa fuit remissionis peccatorum in quantum ... per eam redempti sumus et ut ea fuit divinitatis instrumentum quo peccata omnia expulsa sunt, vgl. 46 a 1: Christum pati ... necessarium ... et expediens fuit, ut sibi et nobis promereretur vitam aeternam pro nobis patri satisfaciens.

Mitteilung der Gnade von der letzteren hergeleitet. In sent. III 19 a 3 unterscheidet er die ewige Strafe, die der Erbsünde, von der, welche der aktuellen Todsünde gebührte, und sagt, von der ersten habe Christus die Teilnehmer an seiner redemptio befreit, indem er den vor ihm Gestorbenen die Strafe selbst, den Lebenden den reatus fortnahm, von der zweiten auf zwei Weisen, praebendo auxilium ne aliquis reatum illum incurreret, und praebendo medicamenta quibus reatus posset auferri, d. h. doch die gratia infusa und die Sakramente. In der Summa ist ihm die Befreiung vom reatus poenae eine doppelte, eine direkte durch die übergenügende Satisfaktion für die Sünden der ganzen Menschheit, „wenn aber genügende Satisfaktion geleistet ist, so wird der reatus aufgehoben“, und eine indirekte, sofern die Passion die Ursache der Vergebung d. h. realen Tilgung der Sünde ist, auf der der reatus beruht. 49 a 3¹. Die Öffnung der Himmelstür oder die Beseitigung der poena media ist ihm eine Folge davon, daß die Glieder Christi durch seine als Satisfaktion verstandene Passion nach culpa und poena von der Erbsünde und der eigenen Sünde befreit sind². Es gibt ja bei ihm Stellen, in denen er die positiven Güter auf Christi Verdienst, die Beseitigung der Hindernisse auf seine Satisfaktion begründet³. Aber auch abgesehen von dem häufigen Gebrauch des genus Verdienst für die species Genugtuung läßt sich diese Unterscheidung nicht durchführen, weil die Beseitigung des Hindernisses d. h. der Sünde, sofern sie culpa ist, ja durch die positive Mitteilung der Gnade erfolgt. Höchstens die Mehrung der Gnade und die Verleihung der Herrlichkeit

1) Daß auch die Glieder Christi noch die Strafe des zeitlichen Todes dulden und für die Sünden nach der Taufe sich selbst die zeitliche Strafe der Genugtuung auflegen müssen trotz der Übergenügsamkeit der Satisfaktion Christi, begründet Th. damit, daß sie Christo gleichgestellt werden müssen. ad 2. 3.

2) q 49 a 5: liberati sumus non solum a peccato totius humanae naturae et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis.

3) ib. ad 4: sua passione meruit nobis introitum regni coelestis et impedimentum removit.

kann als Erfolg eines nichtsatisfaktorischen Verdienstes Christi gedacht sein. Aber auch hier ist doch die Verleihung der Herrlichkeit nur die Kehrseite der Aufhebung der Verdammnis als Höllefeuer und *caementia visionis Dei*.

Die Versöhnung mit Gott hatte sich als ein Synonym der Aufhebung von *macula culpae* und *reatus poenae* erwiesen. In *sent. III 19 a 5* bezeichnet Thomas sie in dem Sinne, daß sie Zulassung zur Schauung Gottes und zunächst die Gewährung des Unterpfandes derselben, des h. Geistes, bedeutet, als etwas, was Christus durch die mittels der Passion geleistete Genugtuung erwirkt habe¹. Es sind also wieder zwei positive Güter, die er als Erfolg der Satisfaktion denkt. Sie sind natürlich synonym mit den beiden vorher genannten negativen Ausdrücken. Nach der *Summa q 49 a 4* ist die Passion die Ursache unserer Versöhnung zweifach. Einmal indem sie die Sünde entfernt, durch die wir Feinde Gottes werden — was nach dem Obigen *per modum redemptionis = satisfactionis* geschieht. Sodann, sofern sie als das Gott wohlgefälligste Opfer Gott zur Verzeihung der Beleidigung bestimmt, also wieder sofern sie Satisfaktion ist (*Bd. XXIII, S. 363*)².

1) Vgl. *Bd. XXIII, S. 329, Anm. 1. Ib. II: pro hominibus satisfaciens homines Deo conjunxit.*

2) Hier heißt es: *est hoc proprie sacrificii effectus ut per ipsum placetur Deus; sicut etiam homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur ... Similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo conjunguntur.* Hierin sieht Seeberg *S. 97* einen Anlaß zu der Reduktion der vermeintlichen zwei Gedankenreihen des Thomas (von der Einwirkung Christi auf uns in erster, auf Gott in zweiter Linie) auf eine, zu der „der aufmerksame Leser“ gern den Versuch machen werde. „Etwa so: indem Christus Mensch wurde, eröffnete er durch sein Leben der Menschheit die Gemeinschaft mit Gott und bewährte er in seinen Leiden, daß die ihm folgende Menschheit trotz aller Leiden der Welt bei Gott bleibt, und hierdurch wurde er der Grund der Sündenvergebung, sofern Gott die ihm anhangenden anfangenden Menschen ansieht im Lichte seiner Vollendung und um seiner Garantie willen sie anders beurteilt als vordem ... Nicht daß in Christo, sondern daß durch

Alexanders Darstellung von der Versöhnung mit Gott als dem Effekt der Passion q 17 m 2 ist ziemlich zerflossen. Er reproduziert zuerst nach Augustin, daß der Mittler, dessen Aufgabe das Versöhnen ist, Gott und Mensch sein müsse, Mittler aber nach der menschlichen Natur sei, und redet dann a 3 von der Art der Mittlerschaft Christi, indem er eine Reihe seiner Namen und Prädikate, etwa am Faden seines Lebensganges, aufzählt und ihren Sinn erläutert. Er heißt Tempel, sofern er Gnadenfülle besitzt; Haupt, sofern er aus ihr uns (durch Verdienen) mitteilt; sofern es sich dabei um Erleuchtung des Glaubens und Entzündung der Liebe handelt, Fundament und Herd (*hostium*); sofern er uns in die Kirche einverleibt und dadurch die Wiedergeburt verschafft, Priester; sofern er den Wiedergeborenen mit dem Wort des h. Geistes ernährt, Hirte; sofern er das auf uns lastende Strafverhängnis aufhebt, Opfer oder Erlöser, *redemptor*; sofern er uns zum Vater

ihn in der Menschheit dies Gute ist, bewirkt die Versöhnung Gottes. Doch hat Th. dies nicht deutlich gelehrt.“ Das ist mehr als Modernisierung. Das ist absolutes Mißverständnis. „Dieses Gute“ ist für den aufmerksamen Leser des Thomas das freiwillige Leiden Christi als Opfer oder Satisfaktion für die Sünde der Menschheit (*ad 2 recompen-satio acceptabilionis boni*). Dies bewirkt natürlich die Versöhnung Gottes, indem Gott es unmittelbar von Christus empfängt, oder indem es in Christus, in der menschlichen Natur oder Menschheit ist, deren Glied sein muß, wer für sie genugtu soll, nicht aber, sofern durch Christus sittlich umwandelnde Einflüsse auf die Menschheit ausgehen. Nun gar mit der Idee einer Garantie für die künftige sittliche Vollendung hat die Satisfaktion Christi keinerlei Ähnlichkeit. Die letztere gehört in einen rechtlichen, die erstere in einen sittlichen Zusammenhang. Bei der ersteren ist die durch Christus angefangene Wandlung der Menschen der Grund der Wandlung des göttlichen Urteils, bei der zweiten die durch Christi Ersatzgabe bewirkte Aufhebung des göttlichen Strafwillens der Grund der Mitteilung umwandelnder Gnadenkräfte Gottes an die Menschen. — Seeberg ist zu dieser Mißdeutung gekommen, indem er in seinem häufigen Streben, Harnack zu korrigieren, von diesem einen Irrtum übernommen hat. Dieser sagt: „Nur einmal streift Th. den Gedanken, Gott sei versöhnt, weil er nun in der Menschennatur das Gute (NB. von mir gesperrt) gefunden habe.“ S. 480. Nicht „das Gute“, sondern „dies Gut“, nämlich der im Tode Christi vorhandene Ersatz ist es, wovon Thomas redet.

führt, Weg; sofern er uns die Herrlichkeit zuteilt, gloriator. Dafs die Versöhnung als Aufhebung von culpa und poena sich durch die Passion vermittelt, setzt er als sicher voraus, sagt aber nicht inwiefern. Dafs es durch sie als Satisfaktion geschieht, bemerkt er anderswo gelegentlich¹. Nach Albert vollzieht sich Christi „vermittelnde“ Tätigkeit durch die Bezahlung als Lösegeld 19 a 10, nach Bonaventura durch die Satisfaktion 19 a 2 q 2. Das setzen aber beide voraus. Beweisobjekt ist für sie, dafs der Mittler, dessen officium das Versöhnen ist, Gott und Mensch, der medius zwischen den neu zu verbindenden Gegensätzen sein muß.

Ein weiteres Synonym zu culpa und poena war die doppelte Gewalt des Teufels als des übermächtigen Verführers zur Sünde und als des Vollstreckers der Strafe. Die Befreiung von ihr bedeutet darum ebenfalls Erfüllung mit Gnadenkraft und Aufhebung des reatus. Folgerecht ist zu erwarten, dafs das, wodurch die Passion Christi diesen Erfolg erzielt, die mit ihr Gott geleistete Satisfaktion ist, die Gott bewegt die Strafsentenz aufzuheben und seine Liebe durch Eingießung der Gnade an den Gliedern Christi wieder wirksam werden zu lassen. Das gilt schon als so selbstverständlich, dafs Alexander 18 m 3 nur das dafs, nicht das wie jener Wirkungen der Passion erörtert. Nach Bonaventura ist dem Teufel die manus attractiva durch die Passion gänzlich abgeschnitten, so dafs er keinen Gerechten mehr in den Limbus schleppen kann, weil durch sie das chirographum der Sünde Adams getilgt ist, auf Grund dessen er anklagen und festhalten konnte. Das ist aber geschehen, sofern Christus durch seine Satisfaktion die Vergebung nach macula und reatus erlangt hat. Die übermächtige manus impellens aber ist ihm geschwächt durch die Passion, weil durch ihr meritum uns der h. Geist geschickt, mit ihm das lumen veritatis inspiriert und durch die infusio gratiae ein adjutorium virtutis sowie der Schutz himmlischer Geister verliehen wird. Alle sind so von der

1) IV q 21 m 7: Christus moriendo satisfecit pro peccato primi parentis et offensam Dei placavit.

Gewalt des Teufels befreit quantum ad sufficientiam, dagegen quantum ad efficaciam nur die Glieder der Kirche ¹. Nach Albert ist ihm die potestas tenendi ex reatu naturae sufficienter durch den Tod Christi genommen (obwohl wir efficienter erst durch Glaube und Liebe befreit werden); denn er hat diese Gewalt nur durch die sententia Dei. Das chirographum, wodurch wir ihm dem tortor verhaftet sind, hat seine Festigkeit nur auf Grund der Sentenz Gottes und unseres reatus. Es ist aber sufficienter getilgt durch Christi Tod per modum oblationis sacrifici meritorii. Die potestas pugnandi ist ihm principaliter geschwächt, sofern durch die Interpellation des Blutes Christi und andere seiner Verdienste uns Hilfsmittel gegen ihn gewährt und wir im Kampfe gegen ihn durch die ablatio fomitis und collatio majoris gratiae gestärkt werden ². Im Sentenzenkommentar 19 a 2 schließt sich Thomas ganz dieser Darstellung seiner Vorgänger an. In der Summa substituiert er sofort, wo er unter den Segnungen der Inkarnation auch die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde aufzählt, Augustins Überwindung des Teufels durch die Gerechtigkeit des Menschen Christus dessen für uns geleistete Satisfaktion ³. Er betont, daß der Weg, der eingeschlagen ist, um uns von der mit der Knechtschaft unter der Gewalt des Teufels zusammenfallenden Doppelknechtschaft unter Macht und Strafe der Sünde zu befreien, der Weg der redemptio oder satisfactio durch Christi Leiden, durch die Rücksicht nicht auf den Teufel, sondern auf Gott erfordert wurde ⁴. An der eigentlichen sedes doctrinae q 49 a 2 betrachtet er die Gewalt des Teufels und die Befreiung von ihr durch Christi Leiden auf drei Arten. Von seiten des Menschen. Dieser

1) 19 a 1 q 3. q 2.

2) 19 a 4 vgl. a 3. 2. 1.

3) S III q 1 a 2: Quinto ad liberandum hominem a servitute peccati, quod quidem, ut Augustinus dicit, fieri debuit sic, ut diabolus iustitia hominis Jesu Christi superaretur, quod factum est, Christo satisfaciente pro nobis.

4) q 48 a 4 ad 2: per respectum ad Deum, iustitia exigebatur quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.

hatte die Überlieferung an die Gewalt des Teufels verdient; die Passion hat ihn befreit, sofern sie Ursache der Vergebung ist. Das ist sie ihm aber als *redemptio* = *satisfactio*, S. 19. Von seiten Gottes. Dieser hatte nach seiner Gerechtigkeit den Menschen der Herrschaft des Teufels überlassen. Hier tritt die Passion ein, sofern sie uns mit Gott versöhnt hat, also wieder durch ihre satisfaktorische Kraft. Von seiten des Teufels, der in seiner Bosheit den Menschen an der Erlangung des Heils hinderte. In dieser Hinsicht sind wir durch die Passion befreit, sofern in ihr der Teufel durch Anstiftung des Todes des Sündlosen und so des Todes nicht Schuldigen das Maß der ihm von Gott übertragenen Gewalt überschritten hat¹. Dafs dieser Gedanke Augustins, der schon für den letzteren eine Dublette der in der Linie der Satisfaktionsidee liegenden Gedanken ist, auch für Thomas nichts anderes als die Gott durch die überpflichtmäßige pönale Tat der Passion geleistete Satisfaktion bedeutet, zeigen die angeführten Stellen q 1 a 2 q 48 a 4.

So ist es denn der sittliche oder rechtliche Wert der Todesleistung Christi für Gott, mit dem der Scholastik die Befreiung aus der Gewalt des Teufels vollzogen ist. Das Mythologische ist durch Umdeutung entfernt, wenn auch superstitiöse Gedanken, wie die, dafs das Kreuzeszeichen oder dafs Sakramente und Sakramentalien selbst beim Gebrauch durch Ungläubige gegen den Teufel schützen, auf gleicher Stufe mit den dargestellten höherwertigen Gedanken begegnen. Aber es ist nun für das Verständnis der Versöhnungslehre Luthers instruktiv, dafs die älteren an andere Gedankenkreise erinnernden Ausdrücke fortgeführt werden. Außer der Vorstellung von der Rechtsüberschreitung des Teufels, ist hier die durch den Lombarden sanktionierte von der Besiegung des Teufels durch Christi Gerechtigkeit zu nennen. Sie soll schlechterdings nichts anderes bedeuten als die objektive Aufhebung der Strafe für die Menschheit durch Christi Satisfaktion². Solche „realistisch“ oder physisch klingende Aus-

1) Ebenso Albert comp. l. IV, cap. 22.

2) *Alb.* 20 q 5: Auf die Frage: *quae sit iustitia qua superatus est diabolus, utrum redemptoris vel redemptorum?* erfolgt die Antwort: *ex*

drücke werden dann auch in bezug auf die Befreiung vom Tode fortgeführt, obwohl diese durchaus als Folge der rechtlich-sittlichen Tat der Satisfaktion gemeint ist ¹.

Noch ein Wort über die Bedeutung, die die Scholastik für die Höllenfahrt und die Auferstehung Christi hinsichtlich unserer Erlösung gegenüber dem naheliegenden Einwand ausfindig macht, daß diese mit der Passion vollendet sei. Was den *descensus* anlangt, so hatte Thomas ihn ja in die stellvertretende Ableistung der Satisfaktion für uns mit eingerechnet. Daneben schreibt er ihr der alten Überlieferung gemäß noch die Bedeutung zu, daß Christus nach Besiegung des Teufels die dort gefangenen Gerechten befreit habe. Gegenüber dem Einwand, daß das unnötig gewesen, da er ja schon durch die Passion uns von culpa und poena befreit, hilft er sich, indem er im *descensus* eine Applikation der Kraft der Passion an die Gestorbenen sehen will, das Gegenstück zu der Applikation, die an die Lebenden mittels der Sakramente erfolgt ². Nach Albert hat Christus, was er durch die Passion verdient *secundum sufficientiam*, durch den *descensus* ausgeführt *per efficaciam*,

parte hominis justitia est redemptio pro meritis et ideo poena satisfactoria pro culpa debet infligi, unde dico quod primum intelligitur de justitia redemptoris, quam solvit pro redemptis.

1) *Alex.* q 16 m 4 a 2 § 4: quaeritur, quomodo nostram mortem moriendo destruxit. Hoc enim dicunt auctoritates. Respondeo, dicendum quod destruxit mortem per causam. Mors enim eius est causa meritoria destructionis futurae mortis in gloriosa resurrectione. Mortem aeternam etiam destruxit in suis, quia fecit ut eam non incurrerent. Sed et dominium mortis temporalis destruxit in pluribus. Ita enim dominabatur mors prius quod timore mortis retro abibant. Sed post factum est ut non timeretur, sed gratanter currerent ad mortem. *Th.* S III q 1 a 4 ad 2: Christus ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem et alia huiusmodi in se ipso consumeret. q 51 a 1: consideratur proprie alicuius causae effectus secundum similitudinem causae. Unde quia mors est quaedam privatio vitae propriae, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quae contrariantur nostrae salutis; quae quidem sunt mors animae et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur destructa esse in nobis et mors animae quae est per peccatum nostrum . . . et mors corporis quae consistit in separatione animae.

2) q 52 a 1.

eine Unterscheidung, die auf das Gleiche hinausläuft¹. In Sent. III 18a 12 sagt er, das den Heiligen im Limbus sich sofort nach dem Leiden Christi die Schauung Gottes eröffnete: was ihnen noch fehlte und sie erst nach Vollendung der Sakramente des Begräbnisses, der Auferstehung, der Himmelfahrt Christi erlangten, war der diesem Leben entsprechende Ort. Was die Auferstehung anlangt, so unterliegen ja keinen Bedenken die Gründe für ihre Notwendigkeit², daß Gott durch sie bezw. die Erhöhung Christi als Belohnung seiner Erniedrigung habe seine Gerechtigkeit erweisen müssen, daß dadurch unser Glaube an die Gottheit Christi bestätigt, unsere Hoffnung auf unsere, seiner Glieder, Auferstehung verstärkt, uns ein Vorbild neuen Lebens gegeben sei. Aber es ist nicht ohne Schwierigkeit gegenüber dem Einwand, daß die Passion als Befreiung von culpa und poena zu unserem Heile genüge, ihre Notwendigkeit ad complementum salutis nostrae zu beweisen. Die Distinktion, daß jene Entfernung der Übel, diese die inchoatio der Güter bewirkt, ist doch angesichts dessen, daß die Aufhebung des malum culpae durch die Mitteilung der Gnade geschieht, nicht haltbar. Röm. 4, 25 bildet deshalb von Alexander an einen mit Mühe umgangenen Stein des Anstosses. Keine Schwierigkeit macht da die Unterscheidung von der Passion, sofern beide als causa exemplaris sei es, was unser Ziel, sei es was die vorbildliche Regel unseres Lebens betrifft, in Betracht kommen. Hier fällt das Negative der Passion, das Positive der Auferstehung zu. Die erstere zeigt den Tod des alten, die zweite das Leben des neuen Menschen. Dagegen zu der meritorischen Kausalität der Passion eine Parallele herauszubringen, fällt nicht leicht. Es ist doch nur Zweckursache, wenn Bonaventura ihr per modum termini quietantis Kausalität für unsere Rechtfertigung zuschreibt. Alexander und Thomas wollen sie als causa efficiens für die Auferstehung unserer Leiber und unserer Seelen erweisen, unbeschadet dessen, daß die letztere doch Wirkung der Passion, die erstere von Gottes Gerechtigkeit

1) comp. I. IV, cap. 22. Ebenso *Alex.* q 20 m 2 a 6.

2) *Th.* q 53 a 1.

gewährte Belohnung der Verdienste ist. Beide geben zu: die göttliche Gerechtigkeit war nicht gezwungen, dies Mittel zu wählen, um die Auferstehung unseres Leibes zu bewirken, sondern hier ruht alles auf einem tatsächlichen Beschluß Gottes. Christi Auferstehung soll dann sekundäre Ursache unserer Auferstehung sein, sofern seine Menschheit das Instrument der göttlichen Kraft ist, in der er als weltrichtender Menschensohn die Toten erweckt. Dafür, daß sie als Instrument der Gottheit auch bewirkende Ursache der Auferstehung der Seelen sei, ist Thomas der Beweis aber misslungen. Wenn er sagt q 56 a 2: „Von Gott ist es, daß die Seele lebt durch die Gnade und der Körper durch die Seele“, so folgt daraus keineswegs, was er folgert: „deshalb hat die Auferstehung Christi effektive Kraft, hinsichtlich der Auferstehung nicht nur des Leibes, sondern auch der Seele“. Er hat nirgends gezeigt, daß sie das Instrument für alle Tätigkeiten der Gottheit Christi sei. Eher läßt es sich hören, wenn Alexander ihr diese Wirkung zuschreibt, sofern sie mit unserer leiblichen Auferstehung auch unsere Vollendung in der Gerechtigkeit hervorbringt¹. Der Himmelfahrt endlich schreibt Thomas q 57 a 6 Heilsbedeutung zu, sofern er als der uns Vorangegangene den Weg in den Himmel bereitet und zu dessen Zeichen nach Eph. 4, 8 die aus dem infernum befreiten Seelen in den Himmel geführt hat, sofern er als Priester sich nach seiner menschlichen Natur Gott darstellt und so zu unseren Gunsten interpelliert, endlich sofern er als Gott und Herr von dort den Menschen göttliche Gaben sendet.

Inwieweit und inwiefern hat nun die Scholastik dieser Periode die Herstellung des Menschengeschlechtes, wie sie tatsächlich durch die mittelst des Leidens des Gottmenschen geschehene vollgenügende Satisfaktion erfolgt ist, als notwendig angesehen? Sofort Alexander hat im Anschluss an Anselm, aber keineswegs in bloßer Wiederholung vor dessen Gedanken,

1) *Alex.* q 18 m 1 § 1; q 20 m 2. *Bonav.* 19 a 1 q 1. *Abb.* 19 a 1. *Th.* q 53 a 1; 56 a 1. 2.

die Frage in systematischer Vollständigkeit und Ordnung erörtert. Er fragt III q 1, ob die Inkarnation notwendig war, und gliedert diese Frage in die Unterfragen, ob die Herstellung des — gefallenen und herstellbaren — Menschengeschlechts notwendig war, ob es ohne Satisfaktion hergestellt werden konnte, ob ein bloßer Mensch überhaupt und insbesondere für die Erbsünde, ob eine andere Kreatur für die Erbsünde genugtun konnte, um zu dem Ergebnis der (relativen) Notwendigkeit der Genugtuung durch den Gottmenschen zu gelangen. Bei der Erörterung der Passion folgt dann die ergänzende Frage q 17, ob Christi Passion notwendig und inwiefern sie für Gott und uns konvenient war. Bonaventura folgt ihm mit geringen Änderungen des Ausdrucks und der Ordnung. Nach Feststellung der Tatsache, daß Christi Passion durch ihren satisfaktorischen Wert von Sünde, Strafe, Teufel erlöst, fragt er III 20, ob die Herstellung des Menschengeschlechts angemessen congruum gewesen, ob die Herstellung durch Satisfaktion angemessener gewesen als die auf einem anderen Wege, ob irgend eine Kreatur für das Geschlecht habe genugtun können, ob ein bloßer Mensch für sich genugtun könne, ob Gott die durch Christi Tod geleistete Satisfaktion habe annehmen müssen, ob Gott auf andere Weise die Menschheit hätte befreien können. Thomas schließt sich im Sentenzenkommentar III 20 ziemlich eng an Bonaventura an und fragt, ob die Menschheit wiederhergestellt werden mußte und ob die Satisfaktion dazu der angemessene Weg war, ob eine bloße Kreatur für die Menschheit genugtun konnte, ob die Genugtuung durch Christi Leiden geschehen mußte, ob ein anderer Weg der Befreiung möglich war. In der Summa verteilt er den Stoff wie Alexander auf die Lehrstücke von der Inkarnation III q 1 a 2 und Passion q 46 a 1—3. Ihre Darstellung steht an Vollständigkeit und Ordnung hinter der Alexanders und seiner eigenen im Kommentar zurück. Er fragt, ob die Inkarnation zur Herstellung der Menschheit erforderlich war, und begründet die gröfsere Angemessenheit dieses Modus durch Aufzählung einer Reihe von Folgen, die zur Förderung des Menschen im Guten und zur Beseitigung von Übeln zweckmäfsig seien.

C46 fragt er, ob Christi Leiden zur Befreiung der Menschheit notwendig, ob ein anderer Modus möglich, ob ein solcher angemessener gewesen. Alberts Darstellung steht an Vollständigkeit und Ordnung noch mehr zurück.

Die Notwendigkeit bezw. Angemessenheit der Herstellung der Menschheit behaupten alle und begründen sie nach Anselm damit, daß es für Gott ungeziemend gewesen wäre, hätte er die hohe Bestimmung vereiteln lassen, zu der er sie geschaffen. Wie Anselm, vereinigen sie diese Notwendigkeit mit der göttlichen Freiheit durch die Unterscheidung zwischen einer Notwendigkeit des Zwanges, *necessitas inevitabilitatis*, die bei Gott ausgeschlossen ist, und einer *n. immutabilitatis* oder *servandi honestatem*, der Notwendigkeit, sich treu zu bleiben, die die Freiheit seines Willens nicht aufhebt, sondern steigert.

Diese Herstellung konnte nun Gott sehr wohl vollbringen, ohne daß Satisfaktion für die Sünde der Menschheit geschah. So lehren alle im Gegensatz zu Anselm. Er konnte, das ist die Meinung, durch bloßen Willensentschluß die Sünde erlassen, d. h. durch Verleihung der *gratia gratum faciens* den Menschen wiederherstellen. Außer durch die Autorität Augustins, Leos, Gregors, stützen sie diese Ansicht auf einen inneren Grund. Dies *posse* gilt von der *potentia Dei absoluta*, die aller seiner Vorherbestimmung vorangeht. Dieser aber darf man keinerlei Schranken ziehen. Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Die biblischen Stellen, die von einer Notwendigkeit der Erlösung durch Christi Tod reden, sind unter Voraussetzung der Vorherbestimmung Gottes gemeint. Hätte Gott einen anderen Weg erwählt, so wäre er, so unangemessen er auch nach der von Gott den Menschen auferlegten Ordnung wäre, doch höchst angemessen gewesen, weil Gott dann eine Zweckmäßigkeit hineingelegt hätte¹. Und es wäre auch nicht ungerecht gewesen, wenn Gott so verfahren wäre. Der Beweis für diese These ist nicht bei allen ganz der gleiche. Alexander begnügt sich mit der Unterscheidung zwischen einer Gerechtigkeit Gottes, die mit seinem Wesen identisch, und einer, welche die Beziehung zu der Kreatur bezeichnet

1) *Th. in sent.* 20 a 4 I.

und die Vergeltung nach Verdienst bedeutet. Die erstere fällt eben mit Gottes unbeschränkter Macht zusammen. Die andern suchen darüber hinaus noch eine ethische Begründung dafür, daß Gott, wenn er den Weg der Barmherzigkeit gewählt, der Gerechtigkeit doch keinen Eintrag getan hätte. Nach Bonaventura wäre bei solcher Herstellung des Menschen in seinen früheren Zustand die aufgehobene Ordnung wieder völlig hergestellt gewesen, ja es wäre auch nichts ungestraft geblieben, trägt doch die Sünde die Strafe, durch die sie geordnet wird, in sich selbst. Nach Albert hätte Gott dann doch nur ohne poena condigna, nicht aber ohne alle Strafe verziehen — das wäre ungerecht gewesen —, sondern hätte den Menschen hier auf Erden und im Fegefeuer bestraft. Nämlich die Strafe auf Erden war ja nach der Sünde sofort eingetreten. Und die Reinigungsstrafe im Fegefeuer wird ja auch dem mit Gnade Ausgerüsteten nicht erspart. Nach Thomas hätte Gott nicht ungerecht, sondern nur barmherzig gehandelt, wie ein Mensch, der ohne Genugtuung verzeiht. Solche Barmherzigkeit ist nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern tut etwas über diese hinaus. Ein menschlicher Richter darf allerdings nicht so verfahren, weil er die Sünde zu bestrafen hat, die gegen einen andern, sei das ein einzelner oder der Fürst oder der ganze Staat, begangen ist. Gott aber hat keinen Vorgesetzten und ist selbst das höchste und gemeinsame Gut des Universums, tut drum niemand Unrecht, wenn er eine gegen ihn selbst begangene Beleidigung einfach verzeiht¹. Freilich redemptio wäre solche

1) *Al.* q 1 m 4: Considerando divinam potentiam absolute, cogitamus quamdam virtutem infinitam; et secundum hunc modum non est determinare . . . Sed considerando ipsam cum ordine, sic eam consideramus in ordine justitiae et misericordiae. Et hoc modo conceditur quod nihil potest facere nisi cum misericordia et justitia . . . Si ergo loquimur de potentia Dei primo modo, potest bene peccatum dimittere sine satisfactione. Si autem de . . . potentia . . . ordinata . . . distinguendum est . . . justitia Dei idem est quod divina essentia . . . tunc idem est posse de justitia quod posse de potentia . . . Respectu ad creaturam connotatur retributio unicuique secundum meritum . . . *Bon.* 96: Non est limitanda divina potentia. Ad 4: potuit liberare per viam misericordiae; nec in hoc fuisset factum praejudicium justitiae . . . potuisset enim omnia

einfache Vergebung und Gnadeneinflössung nicht gewesen, sondern nur liberatio. Denn redemptio sufficientem satisfactionem importat ¹.

Wenn der Weg der Satisfaktion nicht mit Anselm als notwendig anerkannt werden kann, so bleibt als Grund, daß Gott ihn gewählt, nur seine gröfsere Angemessenheit. Merkwürdigerweise tritt diese augustinische Formel erst wieder von Bonaventura an auf. Alexander hat sie noch nicht. Er begnügt sich mit der doppelten Betrachtungsweise des posse für Gott: betrachtet man es nach der potentia ordinata secundum justitiam et misericordiam und versteht man die Gerechtigkeit als die vergeltende, so hat Anselm recht mit dem Satz, daß nicht ohne Genugthuung Gott die Sünde vergeben und der Sünder nicht zur Seligkeit gelangen könne. Der Weg der Satisfaktion ist ihm aber „konvenient“ sowohl für die Gerechtigkeit wie für die Barmherzigkeit Gottes, sofern die von der strikten Gerechtigkeit erforderte ewige Strafe durch die mildere, blofs zeitliche der Satisfaktion ersetzt wird ². — Er bekennt sich hierbei zu Anselms Gründen,

demerita delere et hominem in priori statu constituere; nec remansisset aliquid inordinatum in universo nec etiam impunitum. Peccatum enim fert secum poenam suam per quam ordinatur; et ita si sine satisfactione genus humanum liberasset, non propter hoc contra justitiam fecisset. *Alb.* a 1 ad 1: dimittere culpam impunitam dicitur dupliciter sc. . . sine omni poena et hoc est impossibile coram judicio Dei . . . vel . . . sine condigna poena, et hoc est judicis quaerentis emendam rei, et hoc modo fuisset, si Deus homini sine morte Filii peccatum indulsisset: puniverat enim hominem in hac vita et in purgatorio amplius punire potuit, et ita nihil indecens ex parte sua ex hoc sequeretur. ad 2: si parceret a poena condigna, clementiae deputaretur, dummodo justitia pro tanto salvaretur quod remaneret peccatum ultum poena emedante, non suffocante. a 6 ad 1: impossibilis omnis modus, qui non conferret gratiam adjuvantem contra peccatum ex justitia aliena sive illa fuisset Dei justitia sive alicuius satisfaciens. *Th.* S q 46 a 2 ad 3, vgl. I q 21 a 3 ad 2: Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam agendo, sed aliquid supra justitiam operando sicut . . . si aliquis offensam in se commissam remittet. Cui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud.

1) *Al.* q 17 m 3 a 2. *Bon.* 20 q 6 ad 3. *Alb.* 20 a 3. *Th. in sent.* 20 a 4.

2) q 17 m 4 a 1: Dei justitia est, ut numquam peccatum dimit-

Gott könne die Sünde nicht ungestraft, weil nicht ungeordnet lassen, er unterschiede sonst nicht zwischen Sünder und Nicht-Sünder, es entstände deformitas im Universum, die Ungechtigkeit wäre freier wie die Gerechtigkeit. Auch in der Widerlegung möglicher Einwände schließt er sich diesem an. Auf die Berufung auf die Freiheit Gottes, der unter keinem Gesetz stehe, und für den gerecht und geziemend sei, was er wolle, erwidert er, daß Gott frei sei nur zu dem, was sich zieme, und nur dieses wolle, weil sein Wille sich sonst widerspräche; es sei aber — nach der Ordnung der vergeltenden Gerechtigkeit — ungeziemend, die Sünde ohne Satisfaktion zu erlassen. Gegenüber der Berufung auf die ethische Analogie zwischen Gott und uns, für die es löbliche Barmherzigkeit oder Güte ist, ohne Satisfaktion zu verzeihen, ja denen Gott das ausdrücklich befiehlt — Gott ist doch gütiger wie wir, und kann uns doch nicht gebieten, was sich für ihn selbst nicht ziemt — verweist Alexander auf den Unterschied zwischen dem Privatmann und der öffentlichen Person, dem Richter, der als Diener der Gerechtigkeit tadelnswert verfahren würde, wollte er Schuld ohne Sühne erlassen. Gott aber ist der höchste Richter und *ordinator justitiae*. So befiehlt er uns, frei zu verzeihen, weil er die Rache oder Strafe sich vorbehalten hat. Güte ohne Gerechtigkeit ist ebenso fehlerhaft, wie Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit grausam ¹. — Nach Bonaventura q 2 ist der Weg der Herstellung durch Satisfaktion *ex parte Dei* der angemessenere, weil bei ihm das Wort zur Geltung kommt, daß alle Wege Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind, und weil das bei der Herstellung der Menschheit als der *excellentissima viarum Dei* doppelt angemessen war. Hätte Gott die Sünde gar nicht verziehen, sondern nur gestraft, so wäre die Barmherzigkeit, hätte er ohne Genugtuung verziehen, so wäre die Gerechtigkeit nicht offenbar geworden. Zu den angeführten Einwänden, die er im wesentlichen wie Alexander widerlegt, kommt noch der, Gott hätte seine Macht

tatur sine poena ... aut ordinator de stricta justitia, ut puniatur aeternaliter, aut de justitia cum misericordia, ut puniatur temporaliter.

1) q 1 m 4.

mehr gezeigt wenn er wie bei der creatio, so auch bei der recreatio sein bloßes Wort gebraucht hätte. Er erwidert, die Macht habe sich im Werke der Schöpfung genügend gezeigt, dagegen die Barmherzigkeit, für die die Gerechtigkeit ein Annex bilde, habe noch des Erweises bedurft. Thomas gibt auf den Einwand, daß, wenn Gott durch seinen bloßen Willen den Menschen befreien konnte, die Hinzufügung des Leidens Christi unangemessen gewesen sei, weil die Natur nicht durch zwei Dinge tue, was sie durch eins tun könne, die Antwort: *natura etiam ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum*¹ — eine für die ganze Denkweise der Scholastik und ihre Häufung von Zweckmäßigsigkeitsgründen bezeichnende Antwort. Auch ihm beruht es, daß die Herstellung durch Genugtuung von seiten Gottes betrachtet der angemessenere Weg war, darauf, daß die Gerechtigkeit Gottes sich manifestiert, wenn culpa durch poena getilgt wird, und zugleich die Barmherzigkeit so mehr offenbart wird, als durch bloße Erlassung zeitlicher Schuld, da auf diesem Wege der Mensch zur vollen Herstellung seiner ewigen Würde geführt wird². Damit ist aber Thomas bereits zu einem zweiten Gesichtspunkt gekommen, den Bonaventura auch schon bringt, zu der Rücksicht auf den Menschen. Diese mußte offenbar das Entscheidende werden, wenn bei der Möglichkeit für Gott ohne Verletzung der Gerechtigkeit in reiner Barmherzigkeit zu verzeihen, doch der Weg der Satisfaktion als der angemessenere erwiesen werden sollte. Auch *ex parte nostra* findet B. die Herstellung durch Genugtuung für angemessener hinsichtlich unserer *justificatio* wie *glorificatio*. Für die Herstellung von culpa zu *justitia* ist ein Verfahren *ad normam justitiae*, wie es die Satisfaktion ist, das Geziemende. Und dann, *sicut gloriosius est acquirere vitam aeternam per merita, quam sine meritis, sic gloriosius est reconciliari Deo per*

1) S III 46 a 3 ad 1.

2) *In sent.* III 20 q 1 a 1 II: *ex parte Dei quia in hoc divina justitia manifestatur, quod culpa per poenam diluitur ... ad 2: magis manifestatur misericordia in perducendo ad aeternam dignitatem quam in dimittendo temporalem culpam.*

satisfactionem quam sine ¹. Der zweite Gedanke findet breitere Ausführung im Sentenzenkommentar des Thomas ².

Er sagt unzweideutig, weshalb es rühmlicher ist, das ewige Leben durch eigene Verdienste, als ohne sie, also als bloßes Geschenk Gottes, die Vergebung der Sünde auf Grund von Satisfaktion als durch Gottes freie Gnade zu erlangen. Was jemand verdient, hat er gewissermaßen von sich selbst. Und wer genügt, ist sozusagen selbst die Ursache seiner Erlösung. Einen Anhalt in der Tradition hat auch diese Begründung schon bei Augustin. Wie ein zugestandenes Axiom behandelt Bonaventura es auch anderswo, daß es erfreulicher ist, etwas als Belohnung durch Verdienste als ohne Verdienste zu haben. Und die neue Ausgabe seiner Werke verweist dabei auf einen anklingenden Satz Augustins ³. Stärker ist der Anklang in bezug auf die Satisfaktion. Im Sentenzenkommentar bezeichnet es an unserer Stelle Thomas als Erweis der Barmherzigkeit Gottes, daß er für die Herstellung der Menschheit den Weg der Satisfaktion bevorzugt hat, weil auf diesem der Mensch zu seiner früheren Würde völlig wiederhergestellt worden sei. In der Summa bringt er das

1) ib. q 2.

2) 20 q 1 a 1 II: congruum etiam fuit, ut humana natura per satisfactionem repararetur primo ex parte Dei ... secundo ex parte hominis, qui satisfaciens perfectius integratur. Non enim tantae gloriae esset post peccatum quantae erat in statu innocentiae, si non plenarie satisfecisset; quia magis est homini gloriosum, ut peccatum commissum satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfactione dimitteretur, sicut etiam magis homini gloriosum est, quod vitam aeternam ex meritis habet, quam si sine meritis ad eam perveniret, quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, in quantum illud meretur. Similiter satisfactio facit, ut satisfaciens sit quodammodo causa suae purgationis. III ad 3: secundum ordinem quem nunc deus imposuit rebus, non potest peccatum congrue sine poena dimitti. ... Primo quia effectus habet aliquid et ab agente et a recipiente, unde ... in remissione peccatorum oportet, ut sit aliquid ex parte misericordiae remittentis, ut aliquid de poena debita dimittatur, et aliquid ex parte recipientis, ut sc. in aliquo puniatur.

3) III 18 a 2 q 1 Einwand 3. Aug. de Gen. ad lit. XI, cap. 6, n. 8: est palma gloriosior non consensisse tentatum quam non potuisse tentari.

ganze Argument für die Angemessenheit der Satisfaktion in der Form, daß es zur größeren Würde des Menschen ausgeschlagen sei, daß es ein Mensch war, der den Teufel besiegte, von dem der Mensch besiegt worden war. Das ist die deutliche Reproduktion eines Gedankens Augustins, der in dieser Veranstaltung einen Erweis von Gottes Güte und Gerechtigkeit gesehen hatte¹. Diese Begründung für die Angemessenheit der Herstellung auf dem Wege der Satisfaktion, auf die bei der Unzulänglichkeit der Begründung aus der Gottesidee alles Gewicht fällt, ist wie nichts anderes geeignet, die ganze Breite und Tiefe der Kluft zu offenbaren, die die mittelalterliche Erlösungslehre von der religiösen Grundanschauung der Reformation scheidet. Für Luther ist der Gedanke, daß es rühmlicher sei, wenn der Mensch sich selbst sein Heil verdiene, als es von der freien Gnade Gottes empfangen, nicht nur etwas, was bei der tatsächlichen Macht der Sünde über den Menschen unmöglich ist, sondern die Irreligiosität selbst, der frevelhafte Versuch, Gottes Ehre anzutasten und ihm seine Gottheit zu rauben. Der Glaube allein, der sich bewußt ist, alles von ihm zu empfangen und auf jeden, wie auch immer vermittelten und limitierten Gedanken an Verdienste verzichtet, ist für Luther das Verhalten, das Gott seine Ehre, seiner Gottheit ihr Recht gibt².

1) Ib. ad 2: in hoc quod deus per satisfactionem hominem reparare voluit, maxime manifestatur eius misericordia, quia non tantum culpam ab eo voluit remove, sed etiam ad pristinam dignitatem humanam naturam integraliter reducere. Summa III q 46 a 3: hoc ad majorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat et deceptus a diabolo, ita etiam homo esset, qui diabolum vinceret, et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret. Aug. de trin. XIII, cap. 17, n. 22: pertinebat ad justitiam bonitatemque creatoris, ut per eandem rationalem creaturam superaretur diabolus, quam se superasse gaudebat.

2) Erl. Ausg. ad Gal. I, p. 187: Deus est, qui sua dona gratis largitur omnibus eaque est laus divinitatis ipsius. Sed hanc suam divinitatem non potest defendere contra justitiosos, qui gratiam et vitam aeternam non volunt gratis accipere ab eo, sed illa mereri suis operibus, ideo simpliciter volunt ei adimere gloriam divinitatis cf. p. 327. 328. Tribuere Deo gloriam est credere ei . . . in summa agnoscere eum auctorem et largitorem summi boni. Hoc ratio non facit sed fides. Ea

Eine weniger irreligiöse Wendung nimmt jener Gedanke bei Albert. Auch ihm dient es zur Erhöhung unserer gloria, daß Gott durch sein Eingreifen der Menschheit den Weg der Satisfaktion eröffnet hat. Aber er denkt doch dabei statt an die Begründung eines positiven Selbstgefühls vielmehr an die volle Beseitigung des Schimpfes (*oppobrium*), den die Nichtableistung der Genugtuung bedeutet hätte, und der Blödigkeit oder Schüchternheit (*verecundia*), die aus diesem Bewußtsein erwachsen wäre¹. Mit der letzteren kann doch wohl nur an den Zweifel an dem Vorhandensein der vergebenden Gnade gedacht sein, der jetzt vor dem Dasein der auf Christi Satisfaktion begründeten Sakramente nicht aufkommt.

Es folgt die Frage nach dem Subjekt, das zur *satisfactio sufficiens* qualifiziert ist. Obwohl Anselms Argumentation hier vollständig Aufnahme findet, so begnügt man sich doch keineswegs mit ihr. Alexander wirft m 5 die Frage auf, ob der Mensch durch sich selbst für die Sünde genugtun könne, erstlich ob für irgend welche Sünde, sodann ob für die Erbsünde. Obwohl er bei der der Lösung vorangehenden Aufzählung der Gründe für und wider Anselms Gegengründe, die Unendlichkeit der Sünde und die schlechthinnige Verpflichtung der Menschen Gott gegenüber schon abgesehen von der Sünde anführt, so begründet er doch seine Antwort nicht hierauf, sondern begnügt sich zu konstatieren, daß der

consummat divinitatem et ut ita dicam creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis. Nam sine fide amittit Deus in nobis suam gloriam. Ex quo intelligi potest . . . quantum sit peccatum incredulitas.

1) 20 a 1 *ad* 10: *quod ultra nostras vires exegit, ad gloriae nostrae cumulum fuit: quia aliter semper conscientia testis veritatis diceret nos rapuisse et non solvisse Dei honorem. Ad* 9: *alio modo remittere injuriam potuit Deus, sed ex parte hominis remansisset verecundia, sc. quod homo abstulisset quod non reddidisset. Et si quaeras, utrum Deum hanc verecundiam auferre potuisset? Dico sine praepudio, quod opprobrium quidem auferre potuit: sed tamen veritatem mutare non potuisset, quia contra se fecisset. De praeterito enim verum fuit, quod homo rapuit quae per se exsolvere non potuit. Et adeo congruentissimum fuit iudici clementissimo, ut tale faceret iudicium, ut destrueretur peccatum, et homo tantum vel plus dando quam rapuit, ab opprobrio simul et peccato liberaretur.*

Mensch eine Gott wohlgefällige Leistung wie die Satisfaktion nicht durch sich selbst, sondern nur in Kraft der *gratia gratum faciens* vollbringen könne, und diese These gegen den Einwand zu verteidigen, daß Gott als der Gerechte nicht mehr vom Menschen verlange als er könne, und zwar durch die Distinktion zwischen *potentia activa* und *susceptiva*: es ist Schuld des Menschen, wenn er durch Nichtgebrauch der letzteren die erstere nicht erlangt. Aber für die Erbsünde, die ihm von Natur anhaftet, kann auch in Kraft dieser Gnade der einzelne nicht genugtun, sondern nur für seine *peccata actualia*. Einmal geht die Erbsünde als das *vitium naturae* den Willensakten der Person voran. Diese können nur die Sünde tilgen, deren Prinzip die Person ist, nicht die Sünde, die ihr von Hause aus anhaftet. *Nihil posterius natura potest agere in id quod est prius natura*. Sodann die Erbsünde ist ein universale, etwas dem ganzen Menschengeschlecht Gemeinsames; ihr ist deshalb das *bonum singulare* der Satisfaktion eines einzelnen Menschen nicht kommensurabel. Das Erforderliche, *cum gratia exolutio poenae temporalis*, muß also durch einen anderen geschehen. Für Alexander beschränkt sich also die erforderliche Satisfaktion auf die Kompensation der Strafe für die Erbsünde als das *vitium naturae* des ganzen Geschlechts. Die Mitteilung der Gnade an die einzelnen, mit der der Erlafs der ewigen Strafe und die Kraft für die Totsünden genugzutun gegeben ist, kann unbeschadet der Gerechtigkeit Gottes aus freier Barmherzigkeit geschehen. Das sind Gedanken, die bei Anselm kein Gegenstück finden. Dagegen lenkt er m 6, 7 in dessen Bahnen. Er weist dort den als Gegenstück zur Art des Sündenfalls naheliegenden Gedanken der Herstellung der Menschheit durch einen Engel zurück. Genugtun muß, wer gesündigt hat, also ein Mensch. Muß die Genugtuung Schadenersatz, und dazu noch *emenda* für die Beleidigung umfassen, so handelt es sich hier um Ersatz für das ganze Menschengeschlecht, das Gott durch die Sünde geraubt ist; und dem ist kein Engel gleichwertig. Endlich würde der Mensch auf diesem Wege nicht zu seiner früheren Würde, in der er den Engeln gleich werden sollte, wiederhergestellt werden, da der ihn erlösende Engel dann sein

Herr sein, er ihm zum Dienst verpflichtet sein würde. Überhaupt kann die Satisfaktion durch keine blofse Kreatur geschehen; denn die Gröfse derselben bemifst sich nach der Gröfse der Sünde, diese aber nach der Gröfse der deordinatio, die sie zur Folge hat, und der Gröfse dessen, gegen den sie begangen ist. Durch Adams Sünde ist das ganze Geschlecht deordiniert, und der Beleidigte ist das unendliche Gut. Die Satisfaktion für die unendliche Strafe kann also nur leisten, in wem ein unendliches Gut ist. Nur Gott kann, und nur ein Mensch soll oder darf (debet) sie leisten. Also hanc satisfactionem requirit necessitas injuriae, ut fiat per deum unitum humanae naturae.

Bonaventura wiederholt q 3 das m 6. 7 von Alexander Gesagte in etwas anderer Form. Fordert Gott Genugtuung für beides, den Schaden und die Beleidigung, so kann keine blofse Kreatur für die Menschheit genugtun, weil die Beleidigung als Beleidigung des Unendlichen selbst unendlich ist, keine Tätigkeit aber einer blofsen Kreatur unendlich ist. Verzeiht Gott die Beleidigung und begnügt sich mit dem Ersatz für den Schaden, so kann weder ein Mensch, noch ein Nicht-Mensch, sofern er blofse Kreatur ist, mit seiner Selbstopferung an Gott den von Adam verursachten Schaden der Minderkeit des ganzen Geschlechtes aufwiegen; und wenn ein Nichtmensch dazu im stande wäre, so hülfe es doch nichts, quia satisfactio ad id genus spectat, ad quod spectavit transgressio. Und selbst wenn das ginge, so geziemte es sich nicht, weil die menschliche Natur dann einer anderen Art von Geschöpfen unterworfen sein und also nicht in ihren früheren Zustand zurückgelangen würde. Dagegen weicht Bonaventura's Begründung der verneinenden Antwort auf die Frage, ob der einzelne mit Hilfe der Gnade für sich genugtun könne, von der Alexanders ab. Er unterscheidet zwischen satisfactio plena, der für injuria und damnum, und s. semiplena, der blofs für den Schaden, indem nämlich die Beleidigung einfach verziehen wird. S. plena kann wegen der Schwere der Beleidigung kein blofser Mensch leisten; s. semiplena kann er nur für seine Tatsünde leisten, nicht für die Erbsünde, wie sie in ihm ist. Die

Tatsünde ist Verderbnis des Willens, der Sache der Einzelperson und eine leicht bewegliche Gröfse ist; darum kann sie durch den Gebrauch der *gratia gratum faciens*, wie sie den einzelnen angeht, kompensiert werden. Dagegen die Erbsünde ist Verderbnis der Natur, die Prinzip eines anderen ist (hinsichtlich der Fortpflanzung) und aus der als etwas Schwerbeweglichem sie sich nicht ganz ausrotten läfst (*eradicari*). So kann die *gratia singularis personae* die Wurzel der Erbsünde weder durch sich noch durch ihren Gebrauch, und darum auch nicht ihren *reatus* aufheben. Das vermag nur, wer von der Erbsünde rein ist und *gratia capitis* besitzt d. h. der Gottmensch, der allein anderen *sensus* und *motus* einflößen kann. Aber auch die Möglichkeit der *s. semiplena* für die Tatsünde, die dem einzelnen zuzugestehen ist, ruht auf der Satisfaktion des Gottmenschen, von der sie die ihrer Halbheit wegen erforderliche Ergänzung empfängt.

Auch Thomas unterscheidet die vollkommen genügende d. h. die eine adäquate Rekompensation für die *culpa* darstellende Satisfaktion und die unvollkommen genügende, d. h. die, mit der sich der Betroffene zufrieden gibt, die er gelten läfst, akzeptiert. Ein *s. condigna* ist aber erforderlich zur Erlösung der Menschheit, weil sie sonst nicht zu ihrer früheren Würde wiederhergestellt würde und weil wie alles Unvollkommene ein Vollkommenes, so auch die unvollkommene Satisfaktion eine vollkommene als Fundament oder Halt voraussetzt¹. Die Satisfaktion muß, um *condigna* zu sein, unendliche Kraft haben, weil die Sünde eine gewisse Unendlichkeit besitzt, sowohl wegen der Unendlichkeit der Majestät Gottes, der durch die Sünde beleidigt ist, wie wegen der gewissen Unendlichkeit, die der durch die Sünde verderbten Natur zukommt, sofern ihre Subjekte ins Unendliche vervielfältigt werden können. Die Handlung einer bloßen Kreatur kann aber keine unendliche Wirksamkeit haben, also kann nur der Gottmensch die Satisfaktion für die Menschheit leisten. Gegen den Einwand, es wäre

1) S III q 1 a 1 ad 2. In sent. a 2.

grausam, wollte ein Herr oder Richter mehr verlangen, als jemand könne, Gott sei aber nichts weniger als grausam, erwidert er: das sei freilich richtig, aber nicht in dem Fall, wo dem Mann die Mittel zur Zahlung der Forderung gegeben würden; so erweise denn Gott vielmehr seine Barmherzigkeit aufs höchste, indem er von dem Menschen zum Behuf dessen völliger Herstellung vollkommene Satisfaktion fordere und bei dessen Unvermögen hierzu ihm seinen Sohn gebe, der diese zu leisten vermöge. Den Gedanken, daß der einzelne für die menschliche Natur, wie er sie in sich trägt, also alle einzelnen zusammen für das ganze menschliche Geschlecht genugtu können, widerlegt er mit dem Hinweis darauf, daß die Menschennatur über die Gesamtheit ihrer Träger übergreife, da sie sich stets auf eine größere Zahl erstrecken könne.

Warum es für den Gottmenschen notwendig oder angemessen war, diese Satisfaktion durch Leiden und Tod, ja Kreuzestod zu vollziehen, das ist früher schon in der Hauptsache ausgeführt. Es sind zunächst die Merkmale des Begriffs der Satisfaktion, die dies fordern. Sie muß ein überpflichtmäßiges Werk zur Ehre Gottes sein. Bonaventura betont dies, indem er mit Anselm II ep. 11 diesen modus als den *acceptabilissimus ad placandum Deum* bezeichnet, sofern der Mensch nichts Größeres zur Ehre Gottes tun kann, als freiwillig und *sine debito* den Tod hierfür leiden q 5¹. Sie muß ferner ein *opus poenale* sein und qualitativ wie quantitativ der *culpa* entsprechen. In welchem Maße die Scholastiker sämtlich die Erfüllung dieser Requisite an der Art und der Menge der Leiden Christi nachzuweisen bemüht sind, ist früher dargelegt. Bonaventura bestreitet aber ausdrücklich, daß Christus nicht auf andere Weise hätte genugtu können, als durch den Tod. Es hätte bei einer solchen Person ein mäßiges Leiden genügt. Gott hat aber ein übriges tun wollen². —

1) Thomas weist S III q 48 a 2 auf die Größe der Liebe hin, aus der Christus gelitten hat.

2) q 6 ad 4: *quamvis hoc esset magis congruum fortassis modicum supplicium in tam nobili persona sufficisset ad humani generis repara-*

Auch die Rücksicht auf den Teufel wird herbeigezogen. Es war nach B. q 5 der klügste Weg, den Teufel zu besiegen, dem seinen Betrug mit Betrug zu vergelten geziemend war. Sogar Augustins Bild von *muscipula* und *esca* tritt wieder auf. Thomas findet es q 46 a 3 nur angemessen, aus Rücksicht auf die Gerechtigkeit der Knechtschaft des Menschen unter seiner Gewalt, daß die Befreiung von dem Hochmütigen und Ungerechten auf dem Wege der Gerechtigkeit durch die Passion und ihre *humilitas* stattfand. Endlich tritt zu diesen objektiven Zweckmäßigkeitsgründen noch eine Reihe subjektiver, die sich schon bei Augustin finden und nun bald mehr, bald weniger vollständig aufgezählt werden. Thomas nennt q 46 a 3 den Anreiz zur Gegenliebe, den dieser Liebeserweis Gottes ausübt¹, das Beispiel der Tugenden des Gehorsams, der Standhaftigkeit, Gerechtigkeit u. s. w., die Christus im Leiden bewährt hat, die Notwendigkeit, sich von der Sünde rein zu erhalten, die die Erlösung durch Christi Blut dem Menschen stärker zu Gemüte führt.

Hier ist der Platz, um eine wirksam gewordene Auffassung Ritschls zu berichten. Sie betrifft die Idee von Christus als dem Haupt der Kirche. Nach Ritschls Urteil hat Thomas einen sehr wertvollen Gedanken in der Abweichung von Anselm produziert, indem er den Gottmenschen, sofern er Satisfaktion leistet und Verdienst erwirbt, von vornherein als das Haupt der Gemeinde, desjenigen Ausschnitts aus dem Menschengeschlecht bezeichnet, an welchem die göttliche Sündenvergebung in Wirksamkeit tritt. Dadurch sei es möglich, die Doppelwirkung des genugtuenden Leidens nach der Seite Gottes, wie nach der der Menschen hin in einen Akt zusammenzufassen. Bei Anselm dagegen fielen beide Wirkungen auseinander

tionem; sed Dominus in liberando supererogavit, propter quod dicitur: Copiosa apud eum redemptio.

1) Bon. q 5: modus satisfactionis factae per Christum fuit efficacissimus ad attrahendum genus ... humanum. nullo alio modo, salvo voluntatis arbitrio, Deus hominem magis potuit attrahere ad amorem suum quam sustinendo pro eo crucis patibulum.

und bedürften besonderer Begründung. Für die auf Gott, für die Leistung der Genugtuung, die Gott die Beseligung der Sünder ermögliche, genüge ihm, daß der Gottmensch Glied des Menschengeschlechts sei. Aber damit sei die Wirkung auf die Menschen noch nicht erklärt. Dazu bedürfe Anselm teils des Gedankens, daß der Gottmensch zugleich das Beispiel der Hingebung an Gott gegeben habe und so sich Nachahmer erzeuge, teils der Vertauschung des Begriffes der Genugtuung mit dem des Verdienstes, das Christus dann an seinen Nachahmern belohnt wissen will¹. Diese Kontrastierung zwischen Thomas und Anselm ist nicht haltbar. Das Verhältnis zwischen Christus und denen, die durch Nachahmung seine Verwandten werden, ist schon bei Augustin ein Synonymon für das zwischen Christus als dem Haupt und denen, die durch Glaube, Liebe, Nachahmung seine Glieder werden. Auch Anselm hat also den Begriff des Hauptes. Und der Begriff des Verdienstes ist auch bei ihm dem der Genugtuung von vornherein immanent, wie es der Gattungsbegriff dem Artbegriff ist². Andererseits hat auch Thomas und mit ihm die ganze Scholastik des 13. Jahrhunderts, was Ritschl an Anselm tadelt. Auch sie werfen die Frage nach der Herstellung des ganzen Geschlechts, der Menschenatur auf. Es handelt sich um die Genugtuung für die Sünde Adams und für ihre Folgen, die Verderbnis des ganzen Geschlechtes in erster Linie. Dies tritt besonders heraus, wo es sich um die Aufhebung der Strafe der *caentia visionis Dei*, der Strafe für die Erbsünde, handelt. Gerade Thomas operiert dort mit ausdrücklicher Berufung auf Porphyrius mit dem neuplatonischen Gattungsbegriffe³: nur der Gottmensch kann für die einzelnen genügend verdienen, weil nur er die Wirkung auf die menschliche Natur, in der

1) a. a. O. S. 67. 68. 45—46.

2) XXII, S. 390, Anm. 1. Z. Th. K. 1900, Bd. XI, S. 169.

3) Vgl. für Thomas S. 33, Anm. 1. *Ab.* 18 a 12: *passio Christi aperuit aditum paradisi solvendo romphaeam. Romphaea autem nihil aliud est spiritualiter nisi decretum Dei de non intrando sine pretio quod solvendum est pro natura, quia tota damnata fuit per peccatum in Adam.*

alle Menschen ein Mensch sind, ausüben und durch dieses Mittelglied mit seinem Verdienst die einzelnen erreichen kann. Das Auseinanderfallen der Wirkung Christi auf Gott und auf die Menschen findet bei allen statt, indem sie die *sufficientia* der Genugtuung Christi für das ganze Geschlecht, für das durch diese die *justificatio in genere*, oder in *rei natura*, oder die *causa universalis remissionis*, die Versöhnung der Menschennatur mit Gott, die Besiegung des Teufels überhaupt erwirkt ist, von der *efficientia* oder *efficacia* unterschieden, die nur bei den Christus gliedlich verbundenen eintritt. Die Idee des Hauptes und der Glieder bekommt also bei dieser Distinktion erst Bedeutung, wenn es sich um die individuelle Aneignung des universellen Erfolges der Leistung Christi handelt. Nicht anders steht es, wenn man die Qualifikation ins Auge faßt, vermöge deren ihnen Christus zur Satisfaktion für das ganze Geschlecht befähigt erscheint. Sie wiederholen alle die Formel Anselms: *solus homo debet, solus Deus potest*. Die bloße Zugehörigkeit des Gottmenschen zum Geschlecht sehen sie als die genügende Bedingung zu der für das ganze Geschlecht erforderlichen Leistung an. Wenn von der *gratia singularis hominis* die *gratia Christi* als die *gratia capitis* unterschieden wird, so bedeutet das nicht eine ideelle Relation zu einem Ausschnitt aus dem Geschlecht, zu der Gemeinde, sondern die Gnadenfülle, die seine Menschheit aus der Verbindung mit der Gottheit besitzt und die so groß ist, daß sie anderen zu gute kommen kann¹ und soll, nun eben der *sufficientia* nach allen, der *efficacia* nach denen, welche durch Glaube und Liebe seine Glieder werden. Erst, soweit diese subjektive Einigung stattfindet, wird Christus tatsächlich Haupt. Alexander sagt: er ist Haupt eo quod est creditus et amatus, q 12 m 2 a 2. Sollte es die Meinung sein, daß Christus seine Leistung von vornherein als Haupt des mystischen Leibes vollbracht habe, also auch nur für

1) *Th. S III q 8 a 5*: ex illa eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivatur, quod pertinet ad rationem capitis. a 1: virtutem habet influendi gratiam in omnia membra ecclesiae.

diesen, so müßte dieser doch als geschlossene Einheit gedacht werden, wie es bei Duns der Fall ist, der sie auf die Erwählten beschränkt. Davon ist bei den früheren nirgends die Rede. Vielmehr geht die göttliche Bestimmung nach Thomas dahin, daß er Haupt aller Menschen werden soll¹. Und Thomas zeigt q 8 a 3 ausdrücklich, inwiefern er es tatsächlich ist, nämlich in verschiedenen Stufengraden, erstlich derer, die ihm aktuell vereinigt sind durch die Herrlichkeit oder erst durch die Liebe oder bloß erst durch den Glauben, sodann derer, die ihm bloß potentiell geeinigt sind und hier wieder entweder in einer Möglichkeit, die zur Aktualität nur noch nicht gelangt ist, aber sicher einmal zu ihr gelangen wird, der Prädestinierten, oder in einer Möglichkeit, die nie aktualisiert werden wird, bei Nichtprädestinierten, solange sie in dieser Welt leben; denn mit dem Tode hört für sie die Möglichkeit der Einigung mit Christus und damit jede Gliedschaft Christi auf.

1) ib. q 19 a 4 ad 1: meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia eius membra.